

Filosofie

AT&T

8:46 PM



Life & Death



Meaning



Rules



Free will



Knowledge



Time

Dnes

Otevřený časopis pro filosofii a společenské vědy věnovaný tématům, jež jsou pro nás zajímavá a podnětná právě dnes.

vydává KFSV FF UHK

šéfredaktor: L. Koreň

red. rada: O. Beran,
J. Daneš, P. Glombíček,
T. Hirt, J. Hvorecký,
V. Kolman, L. Kvasz,
T. Marvan, M. Paleček,
J. Peregrin, M. Skýbová,
O. Švec, E. Zeleňák

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

ISSN 1804-0969

ROČNÍK PÁTÝ, ČÍSLO JEDNA, JARO 2013

OBSAH

Texty

<i>M. Ritter:</i>	Tělo jako mez fenomenologie	3
<i>V. Kolman:</i>	Hudební „gramatika“ a její přehledná znázornění	19
<i>M. Vlasáková:</i>	Význam obecného výrazu ve Fregově pojetí	41
<i>H. Janoušek:</i>	Brentanův konceptualismus, Husserlův realismus	60
<i>J. Janský:</i>	Analogie a vědomí v proměnách času	78

Zprávy

Dravci mezi vydavateli (J. Peregrin)	110
Nová metodika hodnocení výsledků VaV (J. Peregrin)	112

Tělo jako mez fenomenologie

The Body as a Limit of Phenomenology

Martin Ritter

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
ritter@cts.cuni.cz

Abstrakt/Abstract

Studie tematizuje dva fenomenologické přístupy k tělu a poukazuje na jejich slabiny. Větší pozornost je věnována Husserlově výkladu těla v *Idejích II*: zejména analýzou teorie „lokalizace“ se snažíme ukázat, že Husserl nedoceňuje význam extenzionality těla. Merleau-Pontyho koncepce z *Fenomenologie vnímání* je poté interpretována jako takový přístup k tělu, v němž je tělo redukováno na neosobní dovednost, resp. mohutnost jednání. Studie dospívá k závěru, že fenomenologie nemůže pojmout tělo jako princip zjevování, jehož konstitutivní působení by dokázala artikulovat analýzou prožívání, nýbrž spíše je musí respektovat jako „sféru“ nezjevnosti, která se v prožívání a zjevování projevuje autonomním způsobem.

The study interprets two phenomenological approaches to the body and underlines their weak points. More attention is dedicated to Husserl's explication of the body in *Ideas II*: particularly on the basis of his theory of "localization" we try to show that Husserl underestimates the extensionality of the body. Merleau-Ponty's concept in *Phenomenology of Perception* is then interpreted as such an approach to the body that reduces it to an impersonal skill of our (bodily) actions. Our conclusion is that phenomenology cannot conceive the body as a principle of appearing, the constitutive role of which it might articulate through an analysis of experience, but instead it should respect it as an "area" of the un-apparent that manifests itself autonomously in experience.

Vymezení tématu

Naše pojednání vychází z otázky, jaké jsou charakteristické rysy fenomenologického přístupu k tělu a co při tomto přístupu zůstává stranou pozornosti. Předložené zamyšlení ovšem nemůže zohlednit celou tradici fenomenologie. Soustředí se na dva v jistém smyslu „klasické“ autory fenomenologického myšlení o těle: za první na *zakladatele* fenomenologie Husserla, za druhé na autora, u něhož je tělesnost *klíčovým* fenoménem,

tj. Merleau-Pontyho. Tato dvě jména vymezují také období, jemuž se budeme věnovat. Stranou pozornosti tak zůstane novější fenomenologie, pro niž se problémy spjaté s fenoménem těla, které se pokusíme ukázat, stávají východiskem k novým metodickým přístupům.

V jakém smyslu je tělo mezi fenomenologie? Předběžně to můžeme vyjádřit takto: tělo je podmínkou zjevování (není jen tím, co se zjevuje), avšak tuto podmínku nelze vysvětlit ani dostatečně projasnit popisem konstituce jevů, resp. prožíváním. Jednodušeji řečeno: fenomenologie předpokládá tělo, ale dostatečným způsobem „do něj nevidí“, neprohlédá je. V případě Husserla (z období *Idejí*) a Merleau-Pontyho se pokusíme ukázat, že tyto autoři se nespokojili s tím, aby v případě těla popsali to, co se samo dává, v mezích, jak se to dává:¹ ačkoli tělo vnáší do popisu jevení – obrazně řečeno – neprojasnitelnou temnotu, ve snaze projasnit konstituci těla některé „dimenze“ těla neoprávněně předpokládali (Husserl), resp. tuto temnotu sporným způsobem využili k specifickému rozvíjení fenomenologie (Merleau-Ponty).

Kritickým cílem naší studie je tedy ukázat, že Husserlova, resp. Merleau-Pontyho fenomenologie provádí při výkladu těla sporné myšlenkové kroky. Zároveň se v jejich koncepcích vytrácejí některé důležité dimenze těla. Opět jen předběžně to lze vyjádřit také takto: fenomenologie svým důrazem na žité či živé tělo, které je podle Patočky „podmínkou i toho, abychom o anatomickém a fyziologickém těle vůbec věděli“,² sice odhalila a projasnila dimenze těla, jež dosud zůstávaly stranou pozornosti (a jejichž výklad významným způsobem obohatil naše porozumění nám samým i světu),³ tento důraz však vedl k upozadění významu jiných a stejně zásadních ohledů těla. Je-li podle Karla Theina v analýzách těla trvale přítomné „napětí mezi tělem jako obrazem duše a tělem jako složitou věcí“,⁴ pak lze naše přesvědčení formulovat také tak, že fenomenologie kladoucí důraz na prožívání neoprávněně přehlíží, tzn. nedoceňuje ty ohledy těla, v nichž je právě „složitou věcí“, a tedy objektem mezi jinými objekty.⁵

¹ Je ovšem otázkou, co ve fenomenologii znamená „fenomén“; historii (či vývoj) fenomenologického myšlení lze chápat jako proměny odpovědi na tuto otázku (s nimiž souvisí také proměny v pojetí těla). Srv. k tomu antologii textů z novější francouzské fenomenologie, kterou uspořádal K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010, a Novotného průvodní studii „Co je fenomén? O fenomenologických diferencích“, tamtéž, s. 355–408.

² Patočka (1995, s. 11).

³ Nutno zdůraznit, že náš výklad neusiluje o komplexní vystižení všech podstatných dimenzí fenomenologického přístupu k tělu.

⁴ Thein (2011, s. 20).

⁵ A do hry se pochopitelně dostává také otázka, nakolik může fenomenologie těžit z vědeckých (biologických, fyziologických, anatomických, sociologických atd.) popisů těla *et vice versa*, resp. jakým způsobem lze jejich náhledy skloubit.

Žité tělo

Ale buďme obezřetnější. Fenomenolog jistě nepopírá, že tělo je např. organismem. Jeho tématem nicméně není tělo *jakožto* organismus. Fenomenologa nezajímá – alespoň ne primárně – způsob fungování tohoto těla, fenomenolog neotevívá lidskou tělesnou schránku, aby v ní zkoumal strukturu lidského organismu. Co tedy fenomenologa na těle zajímá a jako co vůbec vidí tělo?

Pro fenomenologický způsob tematizace těla je podstatné rozlišení mezi tělem ve smyslu *tělesa*, tzn. mezi objektovou a objektivní podobou těla, resp. jakéhokoli tělesa, a tělem zevnitř prožívaným, které nestojí jen jako *objekt* proti prožívajícímu subjektu, nýbrž je subjektivně žito: tělo je totiž na jedné straně tím, *co* vidíme a co případně můžeme jako objekt zkoumat, na straně druhé je však také tím, *čím* prožíváme, ba dokonce v jistém smyslu je tímto prožíváním samým. Pokud tělesně prožívám, jsem přímo u toho či ještě lépe *v* tom, co je tělo, nikoli však tělo jako pozorovaný objekt, nýbrž tělo jako žité tělo: pohnu-li rukou nebo kručí-li mi v břicho, prožívám tělesně, a v tomto prožitku „vím“, co je tělo, ačkoli k němu nepřistupuji jako k objektu.

„Organismus“ samozřejmě není totéž co zevnitř žité tělo. Identita, podstata těla ve smyslu žitého těla je totiž přímo *definována* prožíváním, zatímco organismus je objektivní struktura, již je prožívání pouze *připisováno*. Fenomenologie nepřipouští redukci např. tělesné citlivosti na objektivní strukturu, nýbrž vychází z tělesného *prožívání* jako *svébytné* reality, která je na objektivní strukturu neredukovatelná, třebaže je možné a v jistých mezích smysluplné se o takovouto redukci snažit. Fenomenologie je podstatně antifyzikalistickou filosofií, výslovně a cíleně se obrací proti snaze redukovat vše na fyzické danosti. Snaží se naopak ukázat, že i tento pohled je odvozený z něčeho původnějšího, a tím jsou právě danosti dané v *prožívání*. Zkušenost tělesného prožívání ovšem nutně vyvolává otázku: není tím, kdo prožívá, v posledku právě tělo, resp. *nutně* tělesné já?

Husserl: tělo není subjektem prožívání

Husserl, zakladatel fenomenologie, je v této otázce rozhodný: subjektem prožívání v posledku *není* tělo. V Husserlově pojetí, a zde již musíme zavést pečlivější rozlišení, tělo nezaujímá místo *centra prožívání*. I tehdy, je-li tělo vnímáno „zevnitř“, zůstává primárně tím, co je žito, nikoli tímto žitím samým, byť mu lze sekundárně připisovat prožívání.

Důvodem Husserlovy teze, že tělo není subjektem prožívání, není to, že existují také netělesné prožitky. Ani subjektem *tělesných* prožitků není tělo, nýbrž čisté *já*, které

je netělesné.⁶ Tvrzení, že subjektem tělesných prožitků v posledku *není* tělo, je samozřejmě problematické a vyžaduje zdůvodnění. Zdá se totiž zřejmé, že pokud mne něco bolí, je tím, co tuto bolest cítí, samo tělo. Zdání však možná klame. Zuby patrně necítí to, že bolí: jsem to naopak *já*, kdo cítí, že mě bolí zuby. Je ovšem pravdou, že např. bolest, kterou cítím, často připisuji určitému místu či orgánu svého těla. To však v Husserlově analýze neznamená, že tím, *kdo* cítí, je tento orgán, určitá tkáň či nervy. Tělesné orgány jsou právě (jen) orgány, tzn. prostředky mého já, a jedině v tomto smyslu jsou subjektivní: „Tělo ... v sobě má ... zvláštní subjektivitu, je mým vlastním ještě v určitém význačném smyslu, totiž jako *orgán* a systém orgánů Já, orgán vnímání, orgán mých působení na ‚vnější‘, mimotělní okolí atd. Já sám jsem však subjektem aktuálního ‚žiji‘, trpím a jednám, jsem afikován“.⁷

Pokud jsem ovšem „já sám“ subjektem prožitků, zatímco tělo je orgánem já, jakým způsobem se prožívající já *identifikuje* s tělem? Na základě čeho je vnímá jako *své* tělo, jež mu prostředkuje styk se světem? Tato otázka může působit podivně (někdo by mohl říci: tělo je přece mým tělem „od počátku“, protože bez těla nejsem ani já sám), avšak Husserl ji svým způsobem řeší: prostřednictvím hmatových, dotekových jevů (zejména „dvojím pojmáním“, tzn. možností či mohutností těla dotýkat se sebe sama) vysvětluje rozdíl mezi tělem, které je *mým* tělem, protože je nejen prožívaným, ale také prožívajícím, a ostatními těly či tělesy.

Z toho je také patrné, že Husserlova fenomenologie⁸ přistupuje k tělu nejen jako k „orgánu“, ale také jako k prostorovému útvaru, jehož specifikem je to, že je do něj *lokalizováno* mé prožívání, tzn. to, co je *bytostně* subjektivní. Jak Husserl píše: „Tělo se tedy konstituuje původně dvojím způsobem: na jedné straně je fyzickou věcí, *matérií*, má svou extenzi...; na druhé straně na něm nacházím a pocítuji ‚na‘ něm a ‚v‘ něm“.⁹ Tím se ovšem otázka identifikace (mého) čistého já a těla vrací na konkrétnější rovině: na základě čeho připisuji prožitky mého já konkrétnímu místu na těle či v těle? Tato otázka je implicitně obsažena v náhledu, že „[v]nímání jakožto hmatové pojmání tvaru nespočívá v hmatajícím prstu, v němž je hmatový počitek lokalizován“,¹⁰ a explicitně ji

⁶ Je sice možné ukazovat, že čisté já, jež zde máme na mysli, je *reálně* nutně vtělené, resp. tělesně „zapuštěné“ ve světě, „zesvětštěné“ jako tělesné centrum perspektiv, nicméně u Husserla období *Idejí* podstatněji platí, že „tělo je *mé* tělo a je mé především jako můj protějšek, můj *předmět*“ (Husserl (2006, s. 196)). Podrobnější výklad viz níže.

⁷ Tamt., s. 226. Podrobněji viz tamt., s. 299nn.

⁸ Jak jsme již uvedli, opíráme se zde o *Ideje II*. U Husserla bychom našli analýzy, které jsou s předloženým výkladem přinejmenším v napětí, nemůžeme však sledovat proměny Husserlových tezí či metod. K pojetí těla u pozdního Husserla srv. např. Zahavi (2003, s. 98–109).

⁹ Husserl (2006, s. 145).

¹⁰ Tamt., s. 146.

vyvolává obecnější představa, že „[v]šechny počivy patří k mé duši, vše rozprostraněné k materiální věci“.¹¹

Teorie lokalizace

Domníváme se, že Husserlova transcendentálně-fenomenologická koncepce, jež v případě těla zdůrazňuje jeho podvojnost (tělo je fyzickou věcí a zároveň místem prožívání, místem „počiv“), principiálně usiluje o to, *rekonstruovat* konstituci těla pro vědomí v této jeho podvojnosti. Přitom tělo, jež je prožíváno jako prožívající, vlastně *samo* v pravém slova smyslu neprožívá: prožívání je do těla (pouze a právě) *lokalizováno*, takže platí doslova, že já „pocítuji ‚na‘ něm a ‚v‘ něm“.¹² Otázka tedy zní: dokáže Husserl vyložit, na základě čeho já lokalizuje své prožitky do těla? Klademe-li otázku tímto způsobem, pak nutíme Husserla k objasnění, jak lokalizovat to, co je principiálně nelokalizovatelné – prožívání, jehož „místem“ je čisté já –, do „prostoru“ těla.

Husserl řeší tento problém, tradičně chápaný jako problém vztahu duše a těla,¹³ zejména v §40, v němž formuluje – na základě hmatových fenoménů – teorii „počitkových polí“, která je v podstatě teorií afektivity; snaží se ovšem myslet afektivitu jako ryzí *mohutnost* být afikován bez zřetele k čemukoli fyzikálnímu. „Počitková pole“ jsou tím, co umožňuje tělesu přijímat podněty zvenčí (zejména od jiných těles): jsou takříkajíc „místem“, v němž se reálný děj (probíhající ve fyzické realitě) „převádí“ na děj prožívání, jsou tedy „místem“ tělesného prožívání tělesových dějů.

Toto „místo“ jakožto *prožitek* však není místem v prostorovém smyslu. Má-li tedy být počitek *prostorově* lokalizován, je zapotřebí – jako podmínka možnosti této lokalizace – nejen těchto polí, jež jsou podmínkou možnosti *prožívání* takto lokalizovaného, nýbrž také těla ve smyslu tělesa. V tomto smyslu platí: „K pojetí tělesnosti ... [náleží] *spolupojetí* počitkových polí, a ta jsou dána jako přináležející k jevícímu se tělesovému tělu prostřednictvím lokalizace.“¹⁴ Co se tím říká: počitková pole, která navzdory tomu, že se jim říká „pole“, nemají extenzivně tělesovou formu,

¹¹ Tamt., s. 144. Na tomto místě se může zdát, že Husserl zastává dualistické stanovisko; zmíněná teze ovšem není řešením daného problému.

¹² Můžeme to vyjádřit také takto: z hlediska čistého já jsou konstituovanými entitami „Já-člověk ... jako člen přírody“, „solipsisticky konstituovaná *tělesně-duchovní jednota*, a dokonce i somatická tělesnost, v té míře, v jaké se konstituuje ve vnitřním postoji“ (Husserl (2006, s. 199)). Husserlova transcendentální fenomenologie musí popsat, jak se tyto fenomény dávají transcendentálnímu já, tedy např. jak se prožívání lokalizuje do výše zmíněné „somatické tělesnosti“.

¹³ Srv. výše formulovanou tezi, podle níž „[v]šechny počivy patří k mé duši, vše rozprostraněné k materiální věci“ (Husserl (2006, s. 144)).

¹⁴ Tamt., s. 148.

jsou aktem lokalizace připsána tělesu, které se díky tomu jeví jako pociťující tělo. A jedině za předpokladu této lokalizace počitkových polí do tělesa (těla), jedině za předpokladu tohoto konstitutivního aktu může platit: „Za reálných okolností ‚bodnutí‘ v tom kterém místě na těle vstupuje do počitkového pole (jako stavového pole) příslušný počitek, ‚počitek bodnutí‘.“¹⁵

Pokusme se na tento výklad podívat z jiné perspektivy. Husserlovu analýzu lze totiž bez větších problémů skloubit s představou, že vlastní tělo je něco, co si *osvojujeme*: dítě postupně poznává, že některé objekty, které vnímá kolem sebe (např. to, co později pochopí jako svoji ruku), souvisejí s jeho prožitky, a musí se s nimi takřkajíc sžít, musí si přisvojit to, co mu z vnějšího pohledu – např. z pohledu matky – již od počátku náleží. Otázka nyní zní: na základě čeho dítě poznává, že to, co smyslově pociťuje (např. vidí) jako jeden ze svých objektů, je jeho tělo (resp. jeho součástí)? Již jsme zmínili, že Husserl klade v této souvislosti důraz na hmatové počitky (sebedotýkání). Ještě podstatnější či základnější pro identifikaci určitého tělesa jako mého těla je ovšem pozorovatelná *souvislost* mezi prožíváním a „prožívajícím“ tělesem, konkrétně mezi pohybujícím se útvarem (tělesem) a mým prožíváním. Proto jsou podstatné zejména počitky pohybu, v nichž je naráz přítomno obojí, jak těleso, tak můj prožitek:

„Vidím, jak se má ruka hýbe, a aniž by se při pohybu něčeho dotýkala, pociťuji počitky pohybu. To se ... děje v jednotě s počitky napětí a hmatu a já tyto počitky lokalizuji v pohybující se ruce.“¹⁶

Tvrdí-li Husserl, že tělo je také věcí mezi věcmi, a „*tělem* se stává až tím, že do něj vložíme počitky hmatu, počitky bolesti atd., zkrátka až lokalizací počitků jakožto počitků“,¹⁷ pak výše popsaná teorie „propojení“ neextenzionálního počitkového pole s extenzionálním tělesem má nabídnout výklad, jakým způsobem dochází k právě zmíněné „lokalizaci“. Slabina takového výkladu však spočívá v tom, že je *nepochopitelné*, jak se počitkové pole (které je „polem“ v těžko uchopitelném smyslu) může vůbec setkat s ontologicky odlišným způsobem bytí tělesa.

Husserlův výklad přitom vyvolává ještě jednu, v jistém smyslu základnější otázku: odkud já vůbec „získává“ počitková pole (díky nimž může *posléze* ztotožnit určité těleso se sebou samým), tato pole specifického zakoušení? Ačkoli Husserl koncipuje vztah mezi já a tělem takovým způsobem, že já tělu *propůjčuje* subjektivitu –

¹⁵ Tamt.

¹⁶ Husserl (2006, s. 144n). Je ovšem symptomatické, že Husserl v právě citované formulaci (mimoděk) připisuje zásadní význam zraku: právě distanční smysl zraku totiž skýtá jasnou představu extenze, zatímco hmat jako bezprostřední smysl zpřístupňuje extenzi jedině „sám sebou“, např. díky *ploše* dlaně. Ovšem jakmile se do hry dostane pohyb, význam hmatu z hlediska fenoménu extenze zjevně narůstá.

¹⁷ Tamt., s. 145.

tělo je sice „ve význačném smyslu ‚subjektivní‘“,¹⁸ avšak tuto subjektivitu má jen díky tomu, „že já již jsem a do jisté míry mu ony zvláštní přednosti propůjčuji“¹⁹ – , nenabízí řešení, na základě čeho k tomuto „propůjčování“ subjektivity dochází. Není pak na místě domněnka, že já *nepředchází* afektivitu tělesového těla, nýbrž že ji samo předpokládá, resp. že vyvstává spolu s ní?

Extenze tělesového těla

Husserlova transcendentálně fenomenologická analýza je v jistých mezích slučitelná s příkladem dětského osvojování, přisvojování si vlastního těla, a to z toho důvodu, že oba pohledy přistupují k tělu jako *k objektu*²⁰ a sledují, jak se jej subjektivita zmocňuje: rodič přihlíží tomu, jak se dítě postupně ujímá svého těla (a jeho procesů), Husserl analogicky – ovšemže jen do jisté míry – sleduje konstituci těla.

Husserl ovšem nepopisuje osvojování těla jako reálný proces probíhající v rámci fyzické reality, sleduje právě konstituci těla, tzn. jeho dávání (se) pro transcendentální vědomí. Tělo je přitom pozoruhodné tím, že je *místem*, v němž se vědomí setkává s tím, čeho není v žádném smyslu původcem, co naopak předpokládá jako danost: „*celé vědomí člověka [je] svým hyletickým podkladem určitým způsobem spjato s jeho tělem*“.²¹ Jednoduše řečeno: hyletická data se dávají „někde“, a tímto někde je moje tělo.

Jak jsme již viděli, jeví se tělesa se liší od mého těla tím, že se pro vědomí konstituují pouze jako (moje) objekty, nikoli také jako (můj) subjekt, tzn. že jsou pouze prožívané, nikoli též prožívající. Se zřetelem k výše zmíněnému „hyletickému podkladu“ to lze vyjádřit tak, že tělo „poskytuje nejen zkušenost fyzické události“, nýbrž také zkušenost tělesných „počiv“, které „pouhým‘ materiálním věcem chybí“.²² Tyto „[l]okalizované počitky“, tj. „počivy“, podle Husserlova výkladu „nejsou vlastnostmi těla *jakožto* fyzické věci, nýbrž naopak jsou vlastnostmi věci ‚tělo‘, a to

¹⁸ Mimo jiné jako „nositel smyslových polí“.

¹⁹ Srv. Husserl (2006, s. 197). Husserl zde říká vcelku jednoznačně, že „to vše jsou *jáskosti z milosti původních jáskostí*“.

²⁰ Dan Zahavi klade důraz na to, že „konstituci těla jako objektu nevykonává nevtělený [disincarnated] subject. Máme naopak co do činění se sebe-objektivací fungujícího [functioning] těla. Vykonává ji subjekt, který již existuje tělesně“ (Zahavi (2003, s. 101)). *Vyjdeme-li* z fungující či funkčního těla, pak samozřejmě zmizí problém, jakým způsobem já (jakožto subjekt) propůjčuje tělu (jakožto objektu) subjektivitu. Podle našeho mínění však Husserl v *Idejích II* metodicky vychází z nevtěleného subjektu a snaží se popsat, jak se tělo mj. díky já stává „funkčním“ tělem. Viz další výklad.

²¹ Tamt., s. 146. Jde tu také o „látkové podklady života žádostivosti a vůle, počitky energického napětí a uvolnění, počitky vnitřních zábran, ochromení, osvobození atd.“ (tamt.). Všechny tyto počitky podle Husserla „mají jakožto *počivy* bezprostřední tělesnou lokalizaci“, „avšak intencionální prožitky již zajisté nejsou přímo a vlastním způsobem *lokalizovány*“ (tamt.).

²² Tamt., s. 141.

jejími funkčními vlastnostmi“, které „se vyjevují, *když* se těla dotkneme, ... [a] *tam, kde* se tak stane a tehdy, *když* se tak stane“.²³

Problém však spočívá v tom, že Husserl nedokáže vysvětlit, jak je něco takového možné, tzn. *díky čemu* má tělo tyto „funkční vlastnosti“; jinak řečeno, *nevysvětluje* onu mohutnost těla, již lze označit jako lokalizovanou afektivitu. V právě sledované úvaze předpokládá a popisuje časo-prostorové tělo (kdyby nebylo časo-prostorové, nemohli bychom se ho dotýkat „*tam, kde*“ a „*tehdy, když*“), které onu mohutnost (časo)prostorové afekce jednoduše *má*.

Jak jsme viděli, podle Husserla mají všechny smyslové počítky (a také „látkové podklady života žádosti a vůle“ atd.) „jakožto *počívky* bezprostřední tělesnou lokalizaci, *náležejí* tedy pro každého člověka *bezprostředně názorně k tělu jako jeho tělu samému* jakožto subjektivní předmětnosti odlišující se touto celou vrstvou lokalizovaných počítků od pouze materiální věci „tělo““.²⁴ Uvedené rozlišení „subjektivní předmětnosti“ a „pouze materiální věci“ však může být podle našeho mínění zavádějící, pokud bychom subjektivní předmětnost pojímali jako předmětnost *nemateriální*, a právě tím odlišenou od pouze materiální věci. Husserl do jisté míry tíhne k tomuto pojetí, nakolik subjektivní předmětnost implicitně odlišuje od „fyzického těla“, resp. od „materiální věci“, aby posléze dospěl k tomu, že „[p]očítkovost těla se ... konstituuje veskrze jako ... psychofyzická vlastnost“,²⁵ tzn. jako vlastnost zároveň materiální (přesněji řečeno extenzionální) a zároveň „psychická“.

Řekli jsme „do jisté míry“, protože Husserl výslovně popírá, že by tu byla např. nejprve „ruka jako fyzické těleso a k ní ... připojený mimofyzický následek, ... ruka je již předem aperceptivně charakterizována jako ruka *se* svým počítkovým polem a s počítkovým stavem“.²⁶ Toto konstatování však nic nemění na tom, že Husserl v případě tělesných podnětů principiálně rozlišuje (do jisté míry nepochybně oprávněně) „umístěnost v extenzi“ a „místo-moment v počítku“,²⁷ a spatřuje „konsekventní paralel[u]“ mezi „místem-momentem v počítku“ (resp. v „počítkovém poli“) a v „materiální realitě“ či „extenzi“, takže počítkové pole „pojímáme jako něco rozličně měnitelného a něco ve způsobu své měnitelnosti závislého na extenzi“.²⁸

²³ Tamt.

²⁴ Tamt.

²⁵ Srv. tamt., s. 147n.

²⁶ Tamt., s. 148.

²⁷ Toto rozlišení odpovídá rozdílu mezi tělem jako „fyzickou věcí, *matérií*, [která] má svou extenzi“ (tamt., s. 140), a tělem jako místem počív, jejichž „lokalizace“ je „něco principiálně odlišného od extenze materiálních určení věci“ (tamt., s. 143), avšak nyní jde o rozlišení mezi extenzí vůči tělu vnější věci a „počívou“.

²⁸ Tamt., s. 147n.

Tuto Husserlovu analýzu bychom mohli interpretovat tak, že tělo se stává lokalizovanou a lokalizující entitou (lokalizující mj. sebe sama) právě díky kontaktu s extenzí vůči tělu vnějších věcí.²⁹ Ale ať už je specifická – neextenzionální, *vnímající* – lokalizace založena či podmíněna stykem s extenzí věcí, nebo nikoli, podstatnější je Husserlův důraz na to, že ruka *není* rukou s lokalizovanými počivami, tzn. (s) *vnímající* lokalizací *jakožto* fyzická věc, tj. právě jako extenzionální entita jsoucí ve styku s jinými extenzionálními entitami.³⁰ Tuto tezi sice nelze jednoduše označit jako nesprávnou,³¹ chceme však poukázat na to, v jakém smyslu je problematická.

Shrnutí a výkladová hypotéza

Předcházející úvahy měly mj. ukázat, že Husserl se cíleně a soustavně snaží eliminovat představu, že subjektem vnímání je fyzické, materiální, extenzionální tělo; tímto subjektem může být *jedině* tělo jako „subjektivní předmětnost“. Hovoří-li Husserl o tom, že „ruka je již předem aperceptivně charakterizována jako ruka *se* svým počitkovým polem“, pak to nemíní tak, že je fyzickému tělu vlastní afektivita, nýbrž *naopak* tak, že „[f]yzické tělo je ... konstituovanou jednotou, a pouze k ní náleží vstva „počivu““. ³² V jakém smyslu je však fyzické tělo „konstituovanou jednotou“? Husserl samozřejmě nemá na mysli konstituci těla ve smyslu geneticky či biologicky daného anatomického ustrojení, toho, co můžeme objektivně pozorovat jako fyziologický růst jedince. Jeho vlastní fenomenologické popisy však ukazují, že tělo jako „fyzická věc“ není konstitutivně druhotná vůči tělu jako „subjektivní předmětnosti“, nýbrž *naopak* že fyzická, materiální, extenzionální věc je *předpokladem* toho, abychom mohli hovořit o „fungující“ subjektivní předmětnosti těla, zejména o lokalizovaných počitcích, tj. „počivách“, které podle Husserla zásadně „nejsou vlastnostmi těla *jakožto* fyzické věci, nýbrž naopak jsou vlastnostmi věci ‚tělo‘, a to jejími funkčními vlastnostmi“. ³³

Platí-li naše argumentace, pak tedy (1) není možné hovořit o lokalizovaných počitcích bez předpokládané existence extenzionálního těl(es)a, a Husserl (2) tento předpoklad nedoceňuje, resp. zamlčuje tím, že postuluje subjektivní mohutnost těla,

²⁹ Po zmínce o tom, že počitkové pole pojímáno jako něco „závislého na extenzi“, Husserl začíná bezprostředně následující větu formulací: „Polí se dostává lokalizace a každá nová změna v něm je důsledkem zvláštních podnětových okolností.“ (Tamt., s. 148.)

³⁰ Tamt., s. 141. Srv. též tezi, podle níž „[v]ztahy závislosti, ve kterých je tělo vzhledem k vnější přírodě, jsou ... jiné než vztahy mezi materiálními věcmi“ (tamt., 148). Husserl samozřejmě nepopírá, že se tělo „kromě toho jako materiální věc vřazuje spolu s ostatními věcmi do souvislosti reality“ (tamt., s. 149).

³¹ Především proto, že definice fyzické věci se mohou lišit.

³² Tamt., s. 147.

³³ Tamt., s. 141.

konkrétně existenci „subjektivní předmětnosti“ těla, aniž by vyložil, jakým způsobem já propůjčuje tělu subjektivitu, např. elementární afektivitu.³⁴

Platí-li přitom, že lokalizované počítky jsou podmíněny extenzionálním tělem, dostává se do zajímavého světla Husserlova teze, že „*celé vědomí člověka [je] svým hyletickým podkladem určitým způsobem spjato s jeho tělem*“.³⁵ Je totiž otázkou, o jaké tělo jde. Již jsme citovali Husserlovo vyjádření, že „[v]ztahy závislosti, ve kterých je tělo vzhledem k vnější přírodě, jsou ... jiné než vztahy mezi materiálními věcmi“.³⁶ Naši otázku můžeme formulovat takto: je vědomí svým hyletickým podkladem spjato s tělem, které je v jiných vztazích k vnější přírodě, než jsou vztahy mezi materiálními věcmi, nebo s tělem, které je právě v těchto vztazích?

Husserl přinejmenším upřednostňuje první možnost: „hyletická data“, tzn. to, co není konstituováno, jsou pak vykazatelná *výlučně* ve vztazích závislosti mezi fenomenologicky pojatým tělem a jeho prostředím (nikoli ve vztazích tělesa v řádu „kauzálně uspořádané reality“).³⁷ Upřednostnění této varianty není náhodné. Husserl je totiž přesvědčen, že „tělo jako plně konstituovan[á] materiální věc“³⁸ je z hlediska konstituce *sekundárním* fenoménem ve srovnání s konstitutivně *primárním* fenoménem těla, jímž je tělo jako „svobodně pohyblivý orgán“ a „nositel počitků“, resp. jako *zvláštní* materiální věc, konkrétně jako „střed“ a „zvrtný bod“, ve kterém se kauzální vztahy proměňují na kondicionální vztahy mezi vnějším světem a tělesně-duševním subjektem“.³⁹ Můžeme tedy říci, že v Husserlově transcendentální fenomenologii, která vykazuje konstituci jevů pro čisté já, nemá tělo jako materiální věc konstitutivní roli. A naopak tělo ve své konstitutivní roli není fenoménem, v němž by fenomenologie narážela na něco temného, co by mohlo být pro ni samotnou výzvou. Naše otázka však zní: pokud fenomén lokalizace, a tedy samo zjevování nezbytně předpokládá tělo v jeho extenzionalitě, v jeho „materialitě“, nepodílí se toto tělo, jež je neredukovatelné na fenomén těla (na „subjektivní předmětnost“), na konstituci jevů? Není *autonomním* principem zjevování, autonomním právě v tom ohledu, v němž je „extenzionální“?

³⁴ Srv. tamt., s. 197.

³⁵ Tamt., s. 146.

³⁶ Tamt., s. 148.

³⁷ Tamt., s. 149.

³⁸ Tamt., s. 139.

³⁹ Tamt., s. 153.

Problémy fenomenologie těla: tělo jako subjekt u Merleau-Ponty

Za cenu jistého zjednodušení můžeme říci, že Husserl v *Idejích II* pojímá vztah mezi tělem a čistým já jako subjektem zkušenosti (a tedy – můžeme-li si dovolit toto vyjádření – strukturním pólem logiky zjevování) na základě teorie, podle níž já (se) „lokalizuje“ do „subjektivní předmětnosti“ těla; tím však *přechází* otázku autonomie těla (resp. jeho „vlivu“ na zjevování jako takové), která se ohlašuje v nezbytnosti extenzionality těla pro „existenci“ zakoušejícího já samého. Pro tuto autonomii tu takřkajíc není místo, protože metodický postup Husserlovy fenomenologie není slučitelný s představou nějaké vlastní „logiky těla“, která by „skákala do řeči“ (jako jiný „pól“) logice zjevování pro čisté já.

Z pozitivní stránky to můžeme vyjádřit takto: naše úvahy, sledující výkladovou logiku Husserlova popisu, dospěly k závěru, že je třeba připsat schopnost pocívat *prostorové* tělesnosti, nikoli centru prožívání, jímž jsem já. Tato představa však nese s sebou zásadní obtíž. Pokud jsme totiž spolu s Husserlem předpokládali já jako nejzazší *centrum* prožívání, bylo možné se k tomuto centru obracet a nazírat jeho prožitky jak v samodanosti, tak v jejich jednotě nesené jednotným já. Připíšeme-li prožívání prostorovému *tělu* – které není totéž co já, resp. totéž co subjektivita⁴⁰ –, vyvstává otázka, zda lze jeho prožívání vůbec nazírat v samodanosti. Ale i když připustíme, že já dokáže reflektovat prostorově lokalizovaný prožitek těla jako takový, zdá se, že ztratíme integritu prožívání: jsou-li prožitky *dezintegrované* do prostorové mnohosti, na základě čeho je konstituována jejich jednota?

Nabízí se odpovědět jednotou organismu, ovšem tím se problém pouze odsouvá: jak fenomenologicky myslet něco analogického jednotě organismu?⁴¹ Zde je podle našeho názoru exemplární příklad Merleau-Pontyho přístupu k tělu.⁴² Tělo, na něž se Merleau-Ponty soustředí, není předmětem vědomí, a striktně vzato to není ani (navzdory Merleau-Pontyho tvrzení) „tělo, s nímž mám aktuální zkušenost“,⁴³ nýbrž především tělo, které je „nositelům bytí ke světu“,⁴⁴ tj. k tělesnému prostoru. Co je toto tělo?

⁴⁰ Připomeňme, že tělo je sice subjektivní, ale jen proto, „že já již jsem a do jisté míry mu ony zvláštní přednosti propůjčuji“ (Husserl (2006, s. 197)).

⁴¹ Pro zajímavost uveďme, že analogickou otázku si klade Jan Patočka v závěrečné 5. části válečného rukopisu *Svět a předmětnost*.

⁴² V následujícím výkladu budeme vycházet výlučně z Merleau-Pontyho *Fenomenologie vnímání* a využijeme interpretací Jakuba Čapka, ovšem svůj výklad budeme směřovat (podobně jako v případě Husserla) především k těm ohledům Merleau-Pontyho koncepce, které považujeme za problematické.

⁴³ Merleau-Ponty (1999, s. 87). Poznamenejme, že právě *takové* tělo, tzn. to, s čím (a také v čem) mám tělesnou zkušenost, popisoval Husserl.

⁴⁴ Tamt., s. 97.

Jde o tělo „ne-osobní“, „habituální“, jež je „místem“ neosobních, před-osobních dovedností, které se rozvíjejí v návyky, jakým je např. schopnost kráčet bez vědomého úsilí já. Tělo je místem těchto návyků, a proto lze říci, že disponuje jistým věděním: „Jde o vědění, které se nachází v ruce.“⁴⁵ Je to ovšem vědění neosobní či před-osobní, jehož působnost může být pro já předmětem údivu.⁴⁶ O tomto ne-osobním těle lze říci, že je *subjektem* prožívání, a také jím do jisté míry navždy zůstává, protože i „já“, které se může od svého těla distancovat a pojímat sebe sama jako subjekt vnímání, zůstává nesené habituálním tělem.⁴⁷

Jak ale popisovat tělo ve chvíli, kdy je subjektem zkušenosti, pokud je tento subjekt anonymní a neosobní a pokud se samotným svým (resp. jeho) uvědoměním, které je aktem osobního já, tento neosobní subjekt ztrácí? A jak je možné identifikovat je s tím, co „přirozeně“ známe jako jsoucno těla (ať už jako fyzickou nebo psychofyzickou entitu)? Taková identifikace podle našeho mínění není možná, protože tělo jako nositel neosobní vstvy zkušenosti není vůbec viditelné jako objekt.⁴⁸ A proto je na místě podezření či námitka, že bezmyšlenkovité či navyklé pohyby *nevykonává* tělo, že toliko *prostředkuje* jisté – sedimentované – návyky *vědomí*. Nebo z jiné strany: lze namítnout, že koncepce habituálního těla nepopisuje *tělo*, nýbrž *chování*, resp. habituální *vědění* (byť nejde o vědění ve smyslu uvědomělé dovednosti, nýbrž ve smyslu neuvědomovaného „know-how“).

Tato námitka nepopírá smysluplnost Merleau-Pontyho přístupu k tělu, avšak vyzdvihuje podstatnou obtíž, jíž nutně čelí pokus o popis fenomenologického těla jako subjektu zjevování. Takový popis se musí opírat o danosti prožívání. Také Merleau-Pontyho přístup se opírá o prožitky, ovšem nejsou to primárně prožitky vědomí, nýbrž spíše prožitky života, prožitky „chování“ či „existence“. V tomto smyslu trvá i Merleau-Pontyho fenomenologie na tom, že při výkladu hraje principiální roli prožívání. Avšak jak jsme již zmínili, první problém v případě výše načrtnuté analýzy těla spočívá v tom, že neosobní prožívání nelze v jeho o sobě reflexivně nahlížet: lze sice dovést, že je takřkajíc při díle, avšak nelze popisovat jeho vnitřní strukturu.⁴⁹ A druhý, zásadnější problém spočívá v tom, že toto prožívání se sice nepopíratelně děje v těle, je vtělené,

⁴⁵ Tamt., s. 168.

⁴⁶ Tamt., s. 51.

⁴⁷ Srv. Čapek (2012, s. 106n).

⁴⁸ Patně také z tohoto důvodu Jakub Čapek píše, že „[tě]lo se musí vyznačovat jiným, třetím způsobem bytí [mimo „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“]. ... Merleau-Ponty volí pro označení ‚třetího členu‘ širší výrazy, zejména ‚chování‘ či ‚existence““. (Tamt., s. 102.)

⁴⁹ Podle našeho mínění je např. nemožné fenomenologicky popisovat bezmyšlenkovitou chůzi či reflexivní uhýbání před větvemi stromů, třebaže Merleau-Ponty takový popis nabízí: „když se pohroužím do svého těla, mé oči mi nabízejí pouze smyslu vnímatelný vnějšek věcí a druhých lidí, přičemž věci samy jsou jakoby neskutečné, chování druhých se rozkládá a stává absurdní“ (Merleau-Ponty (1999)). Není vůbec jasné, oč Merleau-Ponty opírá takovýto popis. Kromě toho je sporné, zda lze popis takto „absurdního vidění“ skloubit s tvrzením, že tělo je subjektem zkušenosti.

avšak nelze nahlédnout *tělo* jako princip těchto prožitků (např. prožívaného chování): zjevné je pouze (a naopak) to, že tímto principem či subjektem není tělo v jakémkoli předmětném pojetí (např. jako organismus).

Problémy fenomenologie jako filosofie „vtělení“

Chceme-li trvat na tom, že tělo je vskutku neredukovatelnou podmínkou zjevování, a konkrétněji neredukovatelnou na husserlovské čisté já, pak nám Merleau-Pontyho přístup může na první pohled připadat jako krok správným směrem, protože „já“ odlišené od těla zde nehraje principiální roli. Při bližším zkoumání však můžeme dospět k závěru, že je tomu naopak: tělo je zde „rozpuštěno“ do jistého chování, je ztotožněno s určitou habitualitou, tzn. s funkcí prožívání, ovšem prožívání neosobního, takže nejde ani tak o to, že by se tělo stávalo základním médiem zjevování („nositel bytí ke světu“), nýbrž spíše o to, že cosi analogického čistému já jako principu prožívání zde toliko ztrácí charakter osoby.

V tomto smyslu by platila teze R. Barbarase, že Merleau-Pontyho fenomenologie „není filosofií těla [flesh], nýbrž filosofií vtělení [incarnation] jakožto včlenění vědomí do světa, tedy filosofií vědomí“.⁵⁰ Tato formulace patrně neodpovídá Merleau-Pontyho záměrům,⁵¹ avšak vrací nás k výchozí otázce po *specifičnosti* fenomenologického přístupu k tělu: fenomenologie z metodických důvodů pojímá tělo jako tělo prožívané, resp. prožívající, tzn. jako „vědomé“ tělo, jímž je sice vědomí zapuštěno do něčeho, co nemá charakter vědomí, avšak je jako vědomé či uvědomované prožíváno.

Nebezpečím fenomenologického přístupu je pak to, že tělo bude *podřízeno* vědomí. V případě Merleau-Pontyho je takové vyústění nepochybně nežádoucí, protože by přišlo vniveč, že tělo má „přednostní postavení i při analýze vědomí a poznání“, že se k němu „přistupuje jako k předchůdné danosti“.⁵² Je však v Merleau-Pontyho analýze tělo skutečně předchůdnou daností?

Skutečnost, že tomu tak není, se podle našeho mínění ukazuje v Merleau-Pontyho „řešení“ dualismu duše a těla. Jakub Čapek píše:

„Přestaneme-li ... pohlížet na tělo jako na předmět a vycházíme-li jen ze zkušenosti s vlastním tělem, otázka, jak můžeme pohybovat tělem, se

⁵⁰ Barbaras (2002, s. 24).

⁵¹ Jak jsme již naznačili, jde zejména o to, že promýšlení fenoménu těla má umožnit překonat pojetí jsoícího buď jako mechanismu, nebo jako vědomí; fenomén těla je pro Merleau-Pontyho jedním z klíčů k renovaci ontologie.

⁵² Čapek (2012, s. 101).

neklade: „To, čím pohybujeme, nikdy není naše objektivní tělo, nýbrž naše fenomenální tělo, a tento pohyb není žádnou záhadou.“⁵³

Místo metafyzického dualismu pak lze hovořit nanejvýš o dualismu žitém, kdy např. „vlastní tělo nevykoná bezprostředně očekávaný pohyb ... a naše zakoušení těla se tak rozčlení na implicitně předjímaný cíl a tělo neschopné pohybu. V podobných případech ‚dezintegrace‘ spatřuje Merleau-Ponty ‚pravdivost dualismu‘ duše a těla“.⁵⁴

Zatímco u Husserla se karteziánský problém vztahu rozprostraněné a myslící substance, resp. problém vztahu duše a těla ještě rýsoval jako reálný problém, který z našeho hlediska poukazoval na jistou mez fenomenologického přístupu, v Merleau-Pontyho pojetí tento problém zcela mizí. Avšak díky čemu? Díky tomu, že tělo je *redukováno* na jistou formu prožívání těla, na „fenomenální tělo“, které (se) *samo sebou* hýbe, protože je totéž co neosobní či předosobní habitus. Problém je ovšem v tom, že zde vlastně není *čím* hýbat: pohyb tělem je *prožitkem tohoto pohybu*, v němž nelze oddělovat pohybující (prožívající já) a pohybované (tělo). Neosobní *vědomí* se jistě může „obrátit“ proti vědomému záměru *já*, ovšem jde tu o vztah dvou způsobů prožívání, a právě proto není tento vztah ontologickým problémem.

Pokus o shrnutí a otevřený závěr

Úvodem jsme řekli, že fenomenologie v těle naráží na mez svého metodického přístupu; zároveň jsme zmínili možnost, že tělo je principem zjevování. Je tedy mezi i principem? Výše předložený výklad naznačuje, že nemůže být obojím naráz. Zatímco Husserlova analýza (mimoděk) objevuje tělo jako mez, aniž by připustila principiální roli tohoto fenomenologicky mezního, reflexí nepostizitelného těla, Merleau-Ponty naopak činí z těla princip zjevování, ovšem toto tělo pak není pro fenomenologii žádnou mezí. Podle našeho mínění svědčí tento fakt o tom, že fenomenologie nemůže tělo jako svou mez „převrátit“ ve svůj princip, protože tělo se tomuto „aktu“ *principiálně* vzpírá. Vzpírá se proto, že je sice lze fenomenologicky popisovat jako předmět zjevování, který se zároveň *podílí* na zjevování (např. jako Husserlovu „subjektivní předmětnost“), avšak nelze je takřkajíc *předřadit* „já“, tj. subjektu prožívání, protože v takovéto principiální roli je nesledovatelné.

Merleau-Pontyho úvahy o před-osobním těle i Husserlova analýza z *Idejí II* – pokud je rozvedeme směrem, který neodpovídá intencím jejich autorů – však svědčí o tom, že tělo je třeba předřadit „já“ v ještě silnějším smyslu. Tělo totiž nejenže předchází osobnímu já a vymyká se jeho moci (jako u Merleau-Pontyho), nýbrž vymyká se

⁵³ J. Čapek (2011, s. 111). (Vložená citace Merleau-Ponty (1999, s. 123)).

⁵⁴ Tamt., s. 113. (Citovaným textem je Merleau-Ponty (2008, s. 278)).

jakémukoli „já“, resp. vymyká se já v *silnějším smyslu*: svými *vlastními*, principiálně ne-uvědomitelnými, ne-prožívatelnými procesy, svou „materialitou“, která nejenže není redukovatelná na předmět či danost vědomí, nýbrž je nadto něčím, na čem vědomí závisí, přičemž si tuto závislost může – často bolestně – uvědomovat.

Takové uvědomění závislosti vědomí může mít různé formy, protože sama závislost je věcí mnohoznačnou. Nicméně právě tento moment je místem, v němž náraz fenomenologie na její mez nemusí znamenat sklouznutí k redukci těla na vědomé, prožívané vztahy,⁵⁵ resp. na prožívané formy „chování“ či „existence“. Fenomenologie si v konfrontaci s tělem může uvědomit, že je *určitou* metodou, díky níž některé věci prohlédá, zatímco jiné jen vidí, ale prohlédnout je nedokáže. Co tím míníme?

Po abstraktních tezích uveďme konkrétní příklad: již zmiňovaná bolest zubů není něčím, co by si já uvědomovalo ze své vůle,⁵⁶ je to něco, co se děje „mimo“ ně, jemu navzdory, a co je do tohoto děje vtahuje. O objektivních příčinách těchto procesů nás samozřejmě mohou poučit empirické vědy, od nichž se fenomenologie metodicky liší. Fenomémem je ovšem nejen to, že mě bolí zub v určitém místě mého těla, nýbrž také a snad primárněji ono „vtahování“ mého já do děje, jehož objektivní popis sice může nabídnout empirická věda, ale sotva lze tvrdit, že tímto popisem vystihne jeho podstatu.

Fenomenologie může trvat na tom, že empirická věda nevystihuje fenomén, který se zde dává, a naopak empirická věda může zdůrazňovat, že její poznatky o těle (konkrétně o příčinách a okolnostech bolesti zubů) jsou něčím, co si fenomenologie metodicky vůbec „neotevívá“. Oběma stranám tedy něco uniká a není na tom nic špatného. Nejde nyní o to, aby jedna strana *doplnila* své poznatky náhledy té druhé; něco takového je principiálně nemožné. Pokud jde o fenomenologii, ta se může pokusit „přenést“ empirické poznatky na svoji rovinu tím, že se jimi inspiruje při svém vlastním a autonomním promýšlení fenoménů. Neměla by při tom klást důraz na to, že dokáže nějak *podstatněji* pochopit tělo,⁵⁷ nýbrž svůj „náraz“ na tělo může pochopit jako výzvu k myšlení z takových daností, které „já“ *přepadají*, z takových daností, v nichž se já „rodí“ a přetváří, přičemž toto myšlení se samozřejmě nemůže spokojit s objektivujícím výkladem. Zda je takové myšlení možné a zda lze jeho prostřednictvím plodně využít „napětí mezi tělem jako obrazem duše a tělem jako složitou věcí“,⁵⁸ ponecháváme otevřené.

⁵⁵ Připomeňme zde Husserlovu tezi, podle níž „[v]ztahy závislosti, ve kterých je tělo vzhledem k vnější přírodě, jsou ... jiné než vztahy mezi materiálními věcmi“ (Husserl (2006, s. 148)).

⁵⁶ Stojí za pozornost, že většina příkladů, které v souvislosti s tělem uvádí Husserl i Merleau-Ponty, jsou příklady tělesného chování, v němž subjekt takřkajíc „zkouší“ své tělo, a činí tak ze své vůle.

⁵⁷ Možná lze naopak říci, že o těle, jak je „přirozeně“ vnímáme, nás „podstatněji“ poučují právě empirické vědy.

⁵⁸ Thein (2012, s. 20n).

Literatura

- Barbaras, R. (2002): „The Ambiguity of the Flesh.“ *Chiasmi International*: 13–26.
- Čapek, J. (2012): *Maurice-Merleau Ponty. Myslet podle vnímání*. Filosofia, Praha.
- Čapek, J. (2011): „Mít tělo a být tělem. Analýza těla v Merleau-Pontyho Fenomenologii vnímání.“ *Fenomenologie tělesnosti (Filosofický časopis. Suppl.)*, Praha.
- Husserl, E. (2006): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přel. E. Kohák, M. Novák, A. Rettová, P. Urban, H. Janoušek. Oikúmené, Praha.
- Merleau-Ponty, M. (1999): *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, M. (2008): *Struktura chování*. Přel. J. Pechar a kol. Filosofia, Praha.
- Novotný, K., ed. (2012): *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec – Praha.
- Patočka, J. (1995): *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Oikúmené, Praha.
- Thein, K. (2012): „Dvojí (vlastně trojí) směr obratu k tělesnosti.“ *Filosofický časopis*, 59, 2011/1.
- Zahavi, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, Stanford.

Hudební „gramatika“ a její přehledná znázornění¹

A “Grammar” of Music and its Perspicuous Representations

Vojtěch Kolman

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
vojtech.kolman@ff.cuni.cz

Abstrakt/Abstract

Článek rozvíjí ideu Wittgensteinovy filosofické gramatiky a na příkladu její aplikace v hudbě ukazuje, jak Wittgenstein využívá pojmu „přehledného znázornění“ ve vymezení filosofie jako něčeho, co nemůže být smysluplně vyřčeno.

The paper elaborates on Wittgenstein’s idea of philosophical grammar by transposing it to the field of music and demonstrating how the concept of “perspicuous representation” can be used in delimiting philosophy as something that cannot be meaningfully said.

Wittgenstein patří vedle Schopenhauera, Nietzscheho a Adorna mezi nemnoho velkých filosofů, kteří hudbě – kromě osobní záliby v ní – explicitně přikládali zásadní filosofický význam a jako takovou ji i zasadili do svých systémů. Wittgensteinův fragmentární styl přirozeně nesnese srovnání s ostatními jmenovanými, stejně tak jako jeho poznámky k hudbě nemohou co do rozsahu a propojenosti konkurovat fragmentům, které sám věnoval matematice, psychologii, nebo i barvám, jež jsou co do tématu nejbližší tomu, jak by problematika hudby mohla být z hlediska jeho filosofie zpracována. Ve svém příspěvku chci proto v hrubých rysech načrtnout, jak by šlo Wittgensteinovu filosofii či „gramatiku“ hudby rozpracovat a jak by toto rozpracování perspektivně přispělo k pochopení celku jeho myšlení od raného přesvědčení, že „znalost logiky musí vést k znalosti povahy hudby“,² po pozdní prezentaci hudby jako prominentní jazykové hry, která nám – skrze studium její gramatiky – ukazuje různorodost a decentralizovanost jazyka.³ Klíčovou roli v tomto úkolu bude hrát

¹ Práce na tomto článku byla podpořena z grantu GAČR P401/11/0371 *Apriorní, syntetické a analytické od středověku po současnou filosofii* a částečně vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P13 *Racionalita ve vědách o člověku*, podprogram *Poznání a normativita*. Autor je vděčný dvěma anonymním recenzentům statě za cenné připomínky a komentáře.

² Wittgenstein (1961, s. 40).

³ Wittgenstein (1953, § 527 a další).

Wittgensteinův pozdní pojem „přehledného znázornění“ a několik schematicky formulovaných „východisek“ jeho filosofie, která se v ní průběžně vynořují a která lze právě na případech hudby mimořádně „přehledně znázornit“. Jedním z důvodů je, že se nenachází ve vizuálně či logicky kontrolovatelných prostorech, které mohou – s ohledem na jejich filosofické nadužívání – vést při snaze o pochopení Wittgensteinových intencí špatným směrem. Lze tedy říci, že hlavním cílem příspěvku je podání adekvátního „přehledného znázornění“ toho, co Wittgenstein od svých „přehledných znázornění“ očekává. Proto se také nebudeme pouštět do systematického rozboru vztahů Wittgensteinových poznámek o hudbě ke zbytku jeho filosofie, jak ho lze reprezentativně najít např. v Eggersové knize *Ludwig Wittgenstein als Musikphilosoph*.⁴

Článku samému je třeba předeslat několik upřesnění. Termín „gramatiky“ je zde od počátku užíván ve Wittgensteinově idiosynkratickém smyslu, jenž zapadá do vývojové linie jeho pokusů o to vymezit filosofii místo ve sféře zkoumání konstitutivních předpokladů smysluplné řeči, počínaje úvahami o „logické formě“, „syntaxi“ a dalších, až po pojmy „veřejných vět“ („hinge propositions“) či „životní formy“. Toto užití je v první části stati zdokumentováno na Wittgensteinových vlastních příkladech v rámci matematiky a filosofie barev, mj. proto, aby nebyla vyvolána nepřiměřená „muzikologická“ očekávání, která pojem „gramatika hudby“ nabízí a vůči nimž jsou a musí být předložena „gramatická“ hudební schémata elementární, stejně jako jsou z aritmetického hlediska elementární vědecké předpoklady Wittgensteinovy filosofie matematiky. Matematika a logika jsou, přes jistou tematickou nespojitost s vlastním tělem statě, traktovány úvodem i proto, že od počátku utvářely vztažný kontext Wittgensteinova díla, daný jeho rozvinutím z prací Wittgensteinových učitelů, Frega a Russella, a následnými systematickými pokusy o jejich překonání.

S ohledem na standardní očekávání, která může hudba jako filosofické téma vyvolat, je vhodné zdůraznit také to, co tato studie rovněž poskytnout nechce, byť to v jistém ohledu představuje širší horizont představených úvah. Přeneseny do hudby nás totiž Wittgensteinovy „gramatické“ poznámky povedou k něčemu, co bychom na bázi jeho dalších příkladů (např. z geometrie či aritmetiky) mohli nazývat *akustickým prostorem*, a to ve smyslu ohledů, jimiž je akustické kontinuum děleno do diskrétní škály tónů spolu s přijetím dalších – bazálně tedy melodické, harmonické a rytmické – forem hudební organizace. To, co činí akustický prostor *prostorem hudebním*, tedy otázky a původ estetické působnosti daných forem, již řešit nebudeme, při vědomí toho, že oba zmíněné prostory nejsou nezávislé, tj. estetická kritéria hrají roli již při konstituci prvního z nich. V závěru článku proto stručně naznačím možný způsob, jak tuto jejich spojitost zachytit a dále založit ve vztahu k tomu, co bychom po Brandomově vzoru

⁴ Eggers (2011).

mohli nazývat *prostorem důvodů*, tj. ve vztahu k inferenčně členěnému systému tvrditelných vět.

Dlouhodobější perspektiva uvedených závěrů je vymezena tezí, že v rozporu s tím, co tvrdí pozdní Wittgenstein, předpokládají porozumění hudbě a koncept významu, který je s tímto porozuměním spjat, typ diskurzivity, k níž se Wittgenstein zavázal v období *Tractatu*, tj. diskurzivity oznamovacích vět, ačkoli na ni nejsou v žádném případě redukovatelné. To neznamená, že bychom se zde perspektivně hlásili k těm z Wittgensteinovských interpretů, kteří upřednostňují jeho ranou filosofii před tou pozdní, spíše využíváme verzi *logocentrismu*, v níž je jistá jazyková hra, konkrétně Brandomova *hra na vyžadování a podávání důvodů*, brána jako nutná, nikoli však postačující pro ustanovení těch ostatních, resp. pro konstituci normativity, která se v nich skrývá.⁵

1. Přehledná znázornění

V kontextu Wittgensteinova díla představuje „přehledné znázornění“ („übersichtliche Darstellung“, „perspicuous representation“) finální pokus⁶ o to, jak dát konkrétní tvar jeho radikálnímu pojetí filosofie jako něčeho, co – na rozdíl od prototypického případu přírodních věd – nemůže být *vyřčeno*, ale může se to nanejvýš *ukazovat* v našem jednání. V tomto rozhodnutí je možné identifikovat dva základní *postřehy*, resp. na nich založená wittgensteinovská *východiska*. První z nich lze přitom sledovat zpět k Platónově a Kantově úvaze, že filosofie není – lhostejno zda v kladném či záporném smyslu – jednou z věd, a nemělo by s ní tak být ani zacházeno pod hrozbou *antinomií čistého rozumu*, jako jsou Platónův či Aristotelův problém třetího člověka, Russellův paradox a přirozeně i paradoxy formulované samotným Kantem. V odkazu na negativní duch Wittgensteinovy filosofie bych tento postřeh nazval *anti-scientistickým*. Druhý postřeh má obecně pragmatickou motivaci, a lze ho tak v duchu toho, co Brandom nazývá „fundamentálním pragmatismem“,⁷ identifikovat v tvrzení, že přesvědčení, teorii nebo obecně „znalosti toho, že“ (*knowing-that*) je třeba rozumět jako jistým

⁵ V Brandomově koncepci je tento tah nutný právě proto, že je skrze participaci na zmíněné prominentní hře modelováno rozlišení sapience, jak je přisuzována člověku, od pouhé sentience, jak ji s člověkem sdílí i ostatní zvířata. Srov. k tomu např. úvodní kapitoly in: Brandom (2011).

⁶ Finálnost tohoto pokusu je v mém výkladu dána tím, jak je tento pojem užíván ve *Filosofických zkoumáních*, v nichž a ostatních spisech Wittgensteinova pozdního období, zejména poznámek *O jistotě*, Wittgensteinovy názory na terapeutickou úlohu filosofie dostaly svůj definitivní výraz. Případovou studii k roli „přehledného znázornění“ v celku Wittgensteinovy filosofie lze najít v úvodní kapitole in Baker (2004). Stručný přehled o vývoji a významových posunech tohoto pojmu se nachází pod heslem „Overview“ in Glock (1996).

⁷ Brandom (2011, s. 9).

druhům praktické schopnosti, praxi či „znalosti toho, jak“ (*knowing-how*). Nazývájme ho postřehem *anti-teoretickým*.

Obě tato východiska hrála specifickou roli ve Wittgensteinovu *Tractatu* při řešení Russellova paradoxu, jenž byl – jak víme z biografických údajů – jedním z hlavních intelektuálních stimulů, které ho přivedly od aeronautických studií k logice. V *Tractatu* je přitom paradox ve své původní formě $F(F)$, resp. $\text{non-}F(F)$, konkrétně tedy v definici vlastnosti $P(X) \leftrightarrow \neg X(X)$ a její kontradiktorické aplikaci na sebe sama $P(P) \leftrightarrow \neg P(P)$, porovnán s případy sebededikace jako „Černý je/není černý“,⁸ a to na pozadí nevysloveného předpokladu, že při deskriptivním, tj. přímém, objektovém či doslovném čtení mají takovéto obraty tendenci stát se triviálními či kontradiktorickými. Podle Wittgensteina se však celá záležitost vyjasní, jakmile si uvědomíme, že to není typografická identita znaků, ale jejich použití, co dělá takovéto výrazy smysluplnými. Interpretujeme-li nyní oba výskyty téhož *znaku* jako výskyty různých *symbolů*, z nichž jeden odpovídá použití slova v postavení subjektu $P(P)$, zatímco druhý vyjadřuje akt predikace $P(P)$, může být zdánlivě sporná věta jako „Černý není černý“ dekodována např. jako netriviální tvrzení, že někdo, kdo se jmenuje „Černý“, nemá černou pleť. Je zřejmé, že taková vysvětlení musí být chápána jiným způsobem než věty, které jsou jimi vysvětlovány, jinak by vzniknul bludný kruh.

Chápeme-li nyní úkol filosofie a logiky po analytickém vzoru jako boj s nástrahami, které nám připravuje jazyk, je v aplikaci na tento příklad společným závěrem obou, anti-scientistického a anti-teoretického postřehu to, že se musí jednat o podniky odlišné – neteoretické – povahy, řečeno jinak: jsou to činnosti spíše než teorie a jejich cílem tak není problémy výše uvedeného typu klasifikovat či „popsat“ jako druh přírodního jevu, ale „vyléčit“ jako nebezpečnou chorobu.⁹ Takové proklamace jsou samozřejmě prázdné, nejsou-li doprovozeny dostatečným množstvím příkladů ukazujícím, v čem konkrétně spočívá rozdíl teoretického a terapeutického pojetí filosofie. Dějiny moderní logiky, s jejím axiomatickým a formálním pojetím poznání, resp. teorie a (umělým) rozdělením prvořadových a druhořadových jazyků nám zde poskytují dostatečně velký reservoir potřebných příkladů. Vezměme třeba tradiční zákony čistého rozumu jako *princip identity* či *zákon indukce*. Interpretujeme-li je standardním, přímočarým způsobem, dostáváme v prvním případě tvrzení stanovující, za jakých podmínek jsou *dva* předměty *jeden* (totiž mají-li tytéž vlastnosti), zatímco v druhém se dozvídáme, jaké vlastnosti mají všechna (standardní) přirozená čísla (totiž vlastnost mít všechny vlastnosti, které má 1 a které se dědí v číselné řadě, tj. z x na $x + 1$). Artikulovány takto deklarativně mohou být tyto popisy – jednoduše z definice toho, co smysluplný popis je – v principu jak pravdivé, tak nepravdivé, což (ne)slavně vedlo k „objevům“ nestandardních čísel a domén, v nichž rovnost – chápána jako prvořadový

⁸ Wittgensteinův vlastní příklad je „Zelený je zelený“, viz Wittgenstein (1922, § 3.323).

⁹ Viz Wittgenstein (1953, s. 573).

princip – nemusí platit, nebo může být k platnosti donucena tím, že je uchopena jako druhořadový princip, ovšem za cenu toho, že již předpokládá, co rovnost je, stejně jako druhořadová interpretace principu indukce staví na znalosti toho, co jsou přirozená čísla. V obou totiž kvantifikujeme před *všechny* vlastnosti, včetně takových jako „být identický s (nějakým konkrétním objektem *a*)“ nebo „být přirozeným číslem“.¹⁰

Wittgensteinova rada, jak z těchto pojmových zmatků ven, spočívá v uchopení filosofie či jiných disciplín čistého rozumu nikoli jako deskriptivních (a tedy kontingentních) projektů přírodních věd, nýbrž jako projektů normativních (a tudíž nutných). V případě rovnosti se tedy nezabýváme vztahy dvou předem daných předmětů, ale konstitucí předmětnosti samé skrze stipulování nerozlišitelnosti reprezentací potenciálních předmětů v (meta)tvrzení, že jsou tyto reprezentace užívány (v nějakém kontextu) stejným způsobem a v tomto smyslu mohou být nazývány jmény *téhož* předmětu. Ve specifickém případě aritmetiky vede tento přístup zase k chápání čísel jako výsledků operativní definice skrze rekurzivně danou posloupnost 1, 2, 3, *atd.* Zákon indukce se takto ukazuje být něčím platícím teprve *ex post*, z odrazu gramatiky aritmetického prostoru, nikoli *vice versa*, jinými slovy: nejedná se o něco, co tu nějak pravdivě je a provždy bude nezávisle na tom, co děláme ve sdílených praktikách počítání a měření, jak si to představuje filosofie matematického platonismu či realismu, ale jakýmsi epifenomémem těchto praktik.

Pozitivní vymezení toho, co mají filosofie a logika dělat, chtějí-li se vyhnout a napravit výše zmíněné paradoxy a neporozumění našemu jazyku, nachází Wittgenstein ve snaze udělat různé „prostory“ či „diskurzy“ spolu s praktikami, které mají v základech, *přehlednými* tím, že pro ně vymyslíme vhodná znázornění či obrazy. Citováno doslova:

„Hlavní původ našeho neporozumění spočívá v tom, že nemáme *přehled* o použití našich slov. – Naše gramatika postrádá *přehlednosti*. – Přehledné znázornění zprostředkovává porozumění, které spočívá právě v tom, že „vidíme souvislosti“. V tom spočívá důležitost hledání a vynalézání *mezičlánků*. Pojem přehledného znázornění má pro nás zásadní význam. Označuje naši formu znázornění, způsob, jímž vidíme věci. (Je snad toto „světonázor“?)“¹¹

Opakovaně užívaná metafora vidění, kodifikovaná i v metodické devíze „nemysli, ale dívej se“ („denke nicht, sondern schau“),¹² zde primárně figuruje relativně, jako protiklad vůči diskurzivním pojmům, jako jsou tvrzení, vysvětlování či myšlení, zcela

¹⁰ Pro detailní výklad srov. Kolman (2011), případně také Kolman (2008).

¹¹ Wittgenstein (1953, § 122).

¹² Wittgenstein (1953, § 66). V anglické verzi je tato metoda zpřítomňována opakovaně frází „look and see“ coby překladu Wittgensteinova „nachschaue“.

v souladu s raným rozdílem „řikání a ukazování se“, který je nyní transformován do rozdílu teorie (oznamovací, popisné věty) a nějaké praxe (hry), byť Wittgensteinovi nejsou cizí ani aluze fenomenologické.¹³

Další využití pojmu „přehledného znázornění“ v rámci Wittgensteinovy anti-scientistické a anti-teoretické filosofie lze opět rozložit do několika východisek. První z nich bych rád nazval *kvantitativním postřehem*, neboť odkazuje k holistické povaze našeho jazyka, ukázkově zdůrazněné v Sellarsově tezi, že není možné mít jeden pojem, aniž bychom jich měli mnoho. Wittgenstein jak známo učinil tento postřeh ve svých pozdních poznámkách, když argumentoval, že nelze popsat či vysvětlit, co některá slova, řekněme „dvě“ či „červený“ znamenají, aniž bychom již disponovali mnoha jinými smysluplnými slovy a ve skutečnosti nějakým podstatným fragmentem jazyka. Takto čtu také jeho poznámku:

„Jak vím, že je tato barva červená? – Odpovědí by bylo: ‚Umím česky‘.“¹⁴

Může se zdát, že kvantitativní postřeh tvrdí, že nelze mít oboje – znázornění a přehlednost. A tak tomu i ve skutečnosti je, jen je třeba jít ještě o něco hlouběji, v postřehu, jenž bych rád nazval *postřehem kvalitativním*. Ten říká, že nelze *popsat*, resp. prostým popisem *vysvětlit* nějakou praxi (nebo co znamená slovo „červený“), protože mezi oběma, popisem a praxí existuje kvalitativní odlišnost, což lze lépe formulovat tak, že žádnou jazykovou hru nelze *vysvětlit*, protože zde *není* nic k vysvětlení, dokud jsme si tuto hru neosvojili, což ovšem zase činí celé vysvětlování zbytečným. Zvládnutí nějaké praxe není založené na pasivním výkladu či teoretizování o této praxi, ale na aktivní účasti či výcviku v ní; jinými slovy: musíme se naučit něco *dělat*, např. počítat, a ne jen *věřit* či *říkat* něco, co o tomto počítání platí, např. Peanovy axiomy, které lze chápat nanejvýš *právě* jako „přehledné znázornění“ aritmetické praxe.

Spor axiomatismu s konstruktivismem v oblasti základů matematiky je kromě toho mimořádně dobrou ilustrací podnětů, které mohou k přijetí kvalitativního východiska vést, byť je podstatně významněji obsaženo v etickém rozměru Wittgensteinovy filosofie, která – po vzoru Tolstého povídky *O dvou starcích* – upřednostňuje mravné jednání „tady a zde“ před kázáním („cestou do Svaté země“), ba tvrdí, že podobná teoretizování mravnost v důsledku ničí; proto také „o čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet.“¹⁵

¹³ Wittgenstein používá tento termín průběžně, i když ve středním období jeho díla souvisel termín „fenomenologie“ s koncepcí tzv. primárního, na počítky orientovaného jazyka; viz třeba Wittgenstein (1967b, rejstřík (heslo *Phänomenologie*)). Teprve později se jedná o označení zkoumání na hranici (empirické) vědy a logiky; viz třeba týž (1977, II, § 3); a zvláště „oddíl“ *Phänomenologie*, In týž (2005). Z hlediska Wittgensteinova pojetí filosofie jako fenomenologie je podstatná replika: „Fenomenologie sice neexistuje, ale fenomenologické problémy snad ano.“ Viz týž (1977).

¹⁴ Wittgenstein (1953, § 381).

¹⁵ Wittgenstein (1922, § 7).

Kombinací obou, kvalitativního a kvantitativního postřehu dospějeme k finálnímu pozorování obsaženému v poznámce § 122, kterou jsme výše citovali, totiž že přehledná zobrazení nám umožňují „vidět souvislosti“ nebo rysy uvažované praxe. Zde bych chtěl hovořit o *aspektovém postřehu* a vytvořit tak zároveň spojnicí s Wittgensteinovými poznámkami o „aspektovém vidění“, v nichž je „aspektem“ míněno něco partikulárního (v souladu s kvantitativním postřehem), závisícího na vidění či jednání (transcendentálního) subjektu (podle kvalitativního postřehu), jak bylo proslaveno zejména příklady Neckerovy kostky či obrázku kachnokrálíka. Tyto příklady ukazují, že „aspekty“ – stejně jako „sekundární kvality“ – jsou něco, co aktivně včítáme do věcí, spíše než něco, co bychom z těchto věcí pasivně odezírali, čímž se otevírá cesta k pluralitě a flexibilitě našich jazykových her a forem života. Nazval bych to *pluralitním postřehem*. Ten je již podpořen skutečností, že naše praktiky – jako cosi žitého spíše než věřeného –, se neřídí abstraktními pravidly, ale spíše normami institucionalizovanými v těchto praktikách samých, a jsou takto flexibilní a náchylné ke změně.

Tato náchylnost ke změně, plynoucí z aspektové povahy a s ní související plurality přehledných znázornění, je také zodpovědná za to, že je překonán jejich možný statický charakter, daný diskutabilně i v nejpůvodnějším použití tohoto pojmu ve Wittgensteinových poznámkách k Frazerově *Zlaté ratolesti*¹⁶ v souvislosti s Goethovým pojmem prarostliny, který je tam uveden jako protipříklad vůči genetickým, tj. kontingentně vystavěným vysvětlením. Z hlediska wittgensteinovského projektu hudební „gramatiky“ tuto statickosti výkladu reprezentuje významně např. Schenkerova hudební analýza, v níž význam skladby spočívá – v podnětné analogii k termínu „Urpflanze“ – v jejím převedení na kanonický „Ursatz“, vůči čemuž se svým dynamickým pojetím hudebního významu, jak ho ještě stručně zmíníme později, vyhrazuje např. Leonard Meyer.¹⁷ Podstatné na Meyerově typu vysvětlení je, že *nemá* kauzálně-kontingentní rys, protože vývoj chápe jako inherentní část zobrazovaného jevu, což plně odpovídá Wittgensteinově pozdní, pragmatické, tj. činné a sociálně moderované koncepci významu, a ospravedlňuje tak i dále uvedené příklady a závěry o tom, co „přehledné znázornění“ přehledně znázorňuje.

2. Kruhy a osmistěny barev

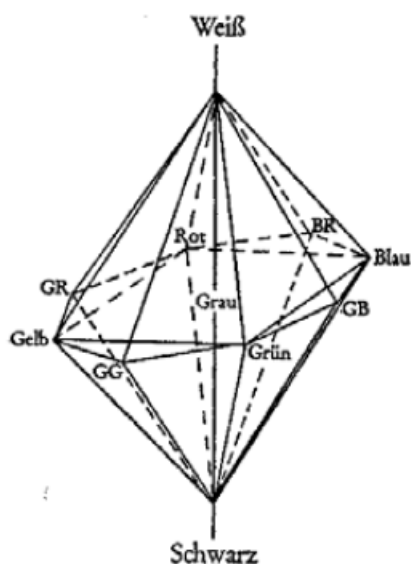
Nejkomplexnějším příkladem přehledného znázornění, který pokrývá všechny uvedené „postřehy“ a který je, ironicky, také jediným, jenž Wittgenstein sám explicitně pod tímto jménem zavedl,¹⁸ je jeho *osmistěn barev*. Jeho primárním úkolem je, v souladu

¹⁶ Wittgenstein (1995, s. 37).

¹⁷ Meyer (1956, s. 53–54).

¹⁸ K tomuto tvrzení srov. Baker (2004).

s očekáváním, znázornit (některé aspekty) gramatiky řeči o barvách skrze určení toho, které (základní) barvy mohou či nemohou být míchány a s kterými, jako třeba bílou a černou, musí být zacházeno odlišně: Nemísitelné barvy takto zaujímají protilehlé strany základního mnohoúhelníku (kruhu) a bílá s černou jsou umístěny do jiné dimenze, čímž se standardní mnohoúhelník (nebo kruh) barev stává mnohostěnem. Druhotný, filosofický úkol odpovídá úmyslům Goethovy *Farbenlehre*,¹⁹ jež ve svém cíleném útoku na Newtonovu teorii světla představuje jedno z nejvlivnějších rozpracování anti-scientistického postřehu v dějinách filosofie. Jeho základní étos lze přitom shrnout v pozorování, že k tomu, abychom mohli provádět vědecká, např. optická pozorování, musíme již být schopni vnímat a rozlišovat barvy na předvědecké (ať už fyziologické či smyslově-morální) bázi. Takto získaný koncept poznání transcenduje pouhý fyzická či



naturalistická vysvětlení fenoménů (vztahujících se k barvám) a osvětluje, proč a v jakém smyslu je Goethova transcendentální dedukce (základních) barev ze souhry světla a stínu nadřazená Newtonovu často citovanému rozhodnutí, přenechat jejich výčet asistentovi, protože má lepší zrak.²⁰ Další detaily filosofických aspektů Goethova projektu, rozličných „přehledných znázornění“ s ním spjatých a jejich postavení v rámci následujících diskusí se zde zabývat nebudeme; český čtenář je může reprezentativně najít např. v Beranově úvodní studii k Wittgensteinovým *Poznámkách o barvách*.²¹

Kromě Goethovy nauky o barvách existuje ještě jiný a dostatečně transparentní precedens anti-scientistického postřehu, který však Wittgenstein nerozvinul, ačkoli byl podstatně bližší jeho obecným zájmům, jako byla v první řadě láska k hudbě. Co mám na mysli je Platónova karikatura akustiků, kteří se – podobně jako Newtonův asistent – pokoušejí najít nejmenší interval tím, že „měří mezi sebou slyšené souzvuky a tóny a takto se trdí, zrovna tak jako astronomové, prací nedocházející konce [...], mluví o jakémsi zhušťování a přiklánějí uši, jako by chtěli v sousedství uloviti nějaký hlas;“ a takto tedy „stavějí uši před rozum“.²² To, co se tu žádá, je přirozeně teorie pythagorejského typu, založená na rozhodnutí vystavět stupnice tím nebo oním

¹⁹ Goethe (1810).

²⁰ Newton (1718)

²¹ Beran (2010, s. 9–60).

²² Platón (2005, 531a).

přehledným způsobem. Demonstrovat, že takové rozhodnutí bude z empirického hlediska vždy nedourčené a tedy závislé na zprostředkování nějakým přehledným racionálním schématem, je úkol rovnocenný Wittgensteinově exkurzi do gramatiky barev. Je podivné, že se ho Wittgenstein neujal sám, neboť jeho záliba v hudbě měla – podle jeho vlastních slov – hlubší význam, dokonce do té míry, že by ji šlo chápat jako klíč k porozumění jeho filosofickému dílu.²³ To je nejdůrazněji artikulováno v *Rozličných poznámkách*, kde jsou podstavy jako Beethoven uváděni coby představitelé intelektuálního světa, jehož problémy nebyly nikdy adekvátně tematizovány a jenž jako takový přestává být postupně pro naši kulturu srozumitelný.²⁴

Nejodvážnější a nejs sofistikovanejší pokus rozpracovat filosofii hudby v intencích Wittgensteinovy filosofie – tj. nejen prosté vysvětlení toho, jakou roli Wittgensteinovy poznámky o hudbě hrají v jeho filosofii – podnikl podle mého názoru Roger Scruton ve své *Hudební estetice*,²⁵ kde staví především na pojmu metafory a její nepřímé, druhořadové povaze zachycené ve fenoménu „vidění aspektu“ a Wittgensteinových poznámkách přirovnávajících aspektovou slepotu k hudební hluchotě.²⁶ Ačkoli považují Scrutonovu myšlenku vázat otázky porozumění hudbě na jeho metaforickou povahu, jež se primárně projevuje v systematickém užití akusticky cizorodých, prostorových příměrů,²⁷ za velmi atraktivní a stimulující co se týče její explanační šířky, která ve Scrutonově podání postihuje všechny formy hudební organizace, nebudu ji zde dále následovat a ve zbytku mého článku omezím na to, abych učinil přehlednými všechny zmíněné postřehy či východiska Wittgensteinovy filosofie, totiž její východisko anti-scientistické a anti-teoretické, a dále postřehy kvalitativní, kvantitativní, aspektový a pluralistický.

3. Chromatický kruh a konsonance

Wittgensteinův vlastní příspěvek ke Goethovu problému spočívá zejména v rozvinutí anti-teoretického a pluralistického východiska řeči o barvách, jak se zrcadlí v jeho náčrtcích rozličných jazykových her a praktických inferencí týkajících se barev, zvláště s ohledem na problém různých množin základních barev a jejich *možných* směrů. Je totiž zřejmé, že ačkoli *můžeme* červenou míchat stejným způsobem jak se žlutou, tak se zelenou, totiž když slijeme dvě plechovky barev do jedné, neznamená to, že jsme tím

²³ Viz Drury (1984, s. 160).

²⁴ Wittgenstein (1984, s. 462).

²⁵ Scruton (1997).

²⁶ Wittgenstein (1953, s. 214).

²⁷ Podnětné úvahy k tomuto tématu lze najít např. In Adorno (1978).

zavázání hovořit o červenavě-zelené barvě na stejné úrovni jako o červenavě-žluté, což dělá druhý druh směsi *možný* radikálně odlišným způsobem od prvního: Namísto přírodních *faktů* zde máme co do činění s *pravidly* užití jazyka, která je perspektivně možné učinit explicitními v konkrétním přehledném znázornění, jako jsou např. Newtonův či Goethův kruh barev. Následujeme-li Wittgensteina, můžeme navíc vynalézt či vymyslet různé diskurzivní praktiky, v nichž nějaká barva, např. zelená, funguje jak *jako* základní, tak jako smíšená (např. z modré a žluté), a ptát se, zda tato „aspektová“ kvalita vidění barev má nějaké limity, tj. zda existují nějaké *pevné body* fenomenálního prostoru, které jsou zcela určené naší fyzickou povahou. Podle Wittgensteina takové body skutečně existují a odpovídají barvám konstruovatelným čistě po paměti, bez pomoci vzorku, tj. na základě jednoduchého ukázání k nějakému konkrétnímu místu spektra, což může upomenout na schopnost rozpoznat pravý úhel v protikladu k libovolnému úhlu ostrému nebo tupému. „V tomto smyslu,“ uzavírá Wittgenstein, „existují jen čtyři čisté barvy (možná šest, s bílou a černou).“²⁸

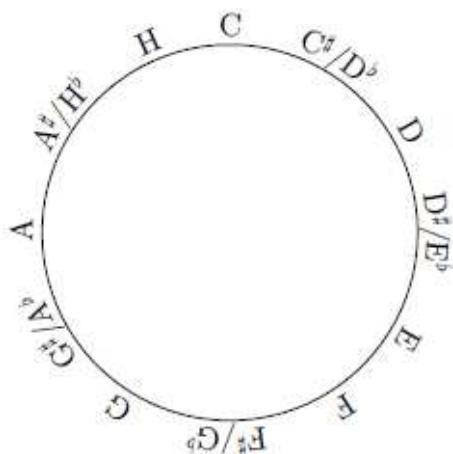
Ponecháme-li stranou otázku, zda a v jakém smyslu by toto tvrzení mohlo být pravdivé, můžeme vzít za východisko náčrtu gramatiky (tonální) hudby analogický fenomén absolutního sluchu, tj. schopnost poznat výšku tónu nezávisle na nějakém externím odkazu.²⁹ Mystická aura, která absolutní sluch halí, přitom pochází primárně ze skutečnosti, že tento talent má jenom velmi málo lidí a, jak se zdá, nelze si ho osvojit čistě výcvikem, zvláště pak ne ve vyšším věku. Podle převládající hypotézy, založené mj. na změřené přesnosti a rychlosti odhadu výšky frekventovanějších tónů bílých kláves před méně frekventovanými černými „akcidenty“,³⁰ se schopnost získává především na bázi jednoduchého vystavení se hudebním podnětům, což dělá absolutní sluch v první řadě závislým na prostředí s fixním systémem ladění, a tedy oddělený od obvyklých typů hudební praxe, jako je zpěv bez doprovodu nástrojů. Tento závěr je dále potvrzen postřehem, že schopnost *absolutního* sluchu může působit rozvoj hudebního vědomí i kontraproduktivně, neboť toto vědomí – jako každý sociálně podmíněný fenomén – spočívá primárně v *relativních* otázkách rozpoznávání intervalů, tj. něčeho, co může být sdíleno různými lidmi s různými rozsahy hlasu, spíše než v *absolutních* rozdílech závislých na konkrétních individuích a okolnostech. Existence čistě strukturálních stupnic, jaké má třeba jávský *gamelan*, představují další a celkem sofistikovaný doklad těžce pointy.

²⁸ Wittgenstein (1977, § 134).

²⁹ Takové srovnání bylo skutečně provedeno, např. In Deutsch (2006, s. 11).

³⁰ Viz Miyazaki (1988, s. 501–512); týž (1990, s. 177–188).

Ve světle toho bude sotva náhoda, že byly základy západní harmonie položeny v kontextu pythagorejské vědy, která o tisíce let předběhla Hilbertův a Carnapův program „Strukturwissenschaft“ objevením „proporcí“ coby strukturálního invariantu



dvojic veličin, aby je použila k definici hudebních intervalů coby aritmetických poměrů velikostí, případně hmotností těles produkujících hudební zvuky. Ve vztahu k nějaké libovolně zvolené výšce tónu, dané paradigmaticky (otevřenou) strunou monochordu, mohou být další tóny distribuovány specifickým způsobem v rámci akustického kontinua, dávající dohromady hudební schéma či stupnici. Obvyklý první krok, oktáva, je přitom více méně

interkulturní, vnímaný jako jistý druh akustické identity tónů určené poměrem 2:1, který reprezentuje buďto relativní délky nebo inverzně, frekvence strun (resp. vibrujících těles), kdy kratším strunám odpovídají vyšší frekvence a vice versa. I tato identita má ale jisté meze; tóny v oktávovém vztahu jsou např. substituovatelné v synchronních, nikoli však v rozložených intervalech, tedy identické ve vztahu k harmonickému, nikoli melodickému uspořádání.³¹ To je však něco týkající se samotné podstaty rovnosti, které je ze sémantických důvodů lépe rozumět normativně jako cílenému ne-rozlišení či potlačení jistých rozdílů, nikoli jako popisnému vztahu dvou totožných předmětů.³²

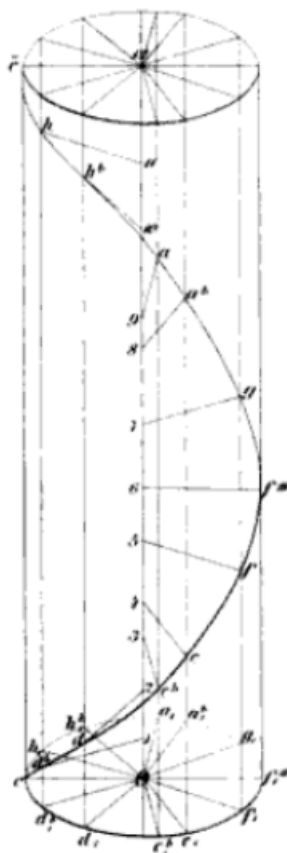
Přijmeme-li oktávovou identitu jako danou, dovolí nám rozdělit spektrum tónů do diskrétního počtu opakujících se či ekvivalentních výšek, resp. jejich ekvivalenčních tříd, s ohledem na něž pak může být akustický prostor reprezentován kruhem. V případě našeho dvanáctitónového systému je tento kruh znám jako kruh chromatický (viz obrázek). Analogicky k Wittgensteinovu osmistěnu lze vzít samozřejmě v úvahu další faktory jako absolutní výšku tónu či jeho vztahy k tónům dalším a uvažovat v důsledku vícerozměrné modely jako je Drobischova šroubovice (viz obrázek) či Eulerova síť (*Tonnetz*).³³ Částečně této potřebě vyjde vstříc dále uvedený kvintový kruh, v němž je kromě melodických vztahů dán základ i vztahům harmonickým, z výše uvedeného

³¹ Deutsch (1972, s. 411–412), týž (1999, s. 349–412).

³² K obecným otázkám sémantické povahy identity srov. např. Kolman (2011, kap. 1).

³³ Pro příklady dalších standardních akustických modelů srov. např. Lerdahl (2001).

kvantitativního a aspektového východiska je ale zřejmé, že nějaké vyčerpávající zachycení akustického či hudebního prostoru není žádoucí, ani možné.



V protikladu k volbě absolutních výšek nebyl výběr absolutních kroků nikdy zcela libovolný (resp. omezený jen rozsahem našich nástrojů a sluchu). Uvažme např. pythagorejskou harmonii založenou na relativně mysteriózním principu jednoduchých aritmetických proporcí, počínaje oktávou, definovanou po unisonu (1:1) nejjednodušším aritmetickým poměrem 2:1. Jak ukázal Helmholtz ve své přelomové studii,³⁴ pro tento jev existuje velmi dobré „vysvětlení“ v empirickém faktu, že přirozené oscilátory, jako struny či sloupce vzduchu, produkující hudební zvuky, tj. vzduchové vlny konstantní frekvence, vibrují řadou dalších frekvencí, jež jsou celočíselnými násobky frekvence základní. Vnímaný tón je tedy komplexní („gestalt“) fenomén sestávající se zvuku základní frekvence a všech tzv. vyšších harmonických (částkových) tónů neboli alikvotů. Amplituda vlny (a tedy míra hluku) těchto alikvotních tónů obecně klesá s jejich výškou, navíc se ale liší tón

od tónu, z čehož pak vznikají rozdíly v timbru. Samotná struktura jejich posloupnosti je ale v principu stejná, neboť do vibrujícího tělesa se „musí“ vejít délka příslušné vlny, což pak částečně demystifikuje základy pythagorejské harmonie. Přítomnost oktávy v posloupnosti alikvotů coby první – a fakticky každé 2^n-1 -ní ($n>0$) vyšší frekvence – navíc vysvětluje přirozenou tendenci k vnímání oktávové identity a pocitu dokonalého souzvuku plynoucího z koincidence harmonických částí komplexního tónu. Jelikož dalšími částkovými tóny po oktávě jsou – transponovány do oktávového intervalu nad základním tónem – čistá kvinta a (čistá, resp. pythagorejská) velká tercie, tj. tóny durového kvintakordu, zdá se, že disponujeme obecným vzorcem, jenž nám umožňuje modelovat nejen fenomén *konsonance*, ale i uspořádat stupnici na „přírodním“ či „naturalistickém“ základě.

Ačkoli byla formulována již podstatně dříve, našla taková „přirozená“ teorie hudby teoretické zdůvodnění v Helmholtzově díle,³⁵ kde bylo jednoduché vysvětlení konsonance překrytím částkových frekvencí doplněno o fenomén *rázíů*, což jsou, jednoduše řešeno, výkyvy amplitudy (a tedy síly zvuku) způsobené interferencí

³⁴ Helmholtz (1877).

³⁵ Viz tamt., s. 420.

frekvencí, které jsou velmi blízko sebe. Podle Helmholtze je kvalitativní ostrost způsobená takovou interferencí zodpovědná za vnímanou *disonanci*, zatímco konsonance v principu vzniká, když se alikvotní tóny překrývají nebo jsou dostatečně daleko od sebe. Přes teoretický a praktický ohlas, který idea přirozené harmonie vzbudila, je její nosnost vážně podkopána už skutečností, že nezávisí na relativních, ale absolutních frekvencích, v důsledku čehož má čistá kvinta v basu více interferujících alikvotů než malá sekunda ve vyšším rejstříku. Takto zjevně nemůžeme prohlásit žádný interval za příjemný či nepříjemný v absolutním slova smyslu. Řešením příležitostně navrhovaným v atonální tradici, stejně jako u experimentátorů Messiaenova typu, by samozřejmě mohlo být prohlášení harmonie založené na alikvotních tónech za „přirozenou“ konsonanci, nelze se však zbavit dojmu, že se tak vylévá s vaničkou relativity konsonance i dítě jejího zakotvení v naší biologické i kulturní historii.

S ohledem na druhý, kulturní aspekt zvukového vnímání lze přitom argumentovat ve Scrutonově duchu,³⁶ že v hudebním vnímání často diskriminujeme akustické a jiné diskrépance ve prospěch komplexnější hudební organizace, která není žádným způsobem redukovatelná na čistě fyzikální popis, jaký představují Newtonova teorie barev či Helmholtzova teorie zvuku. V případě konsonance pramení kulturní aspekt hudební organizace již z odlišností a transformací vyskytujících se v hudbě různých tradic, dob a stylů. Standardní a přesvědčivý je případ tzv. *tritónu*, tj. intervalu odpovídajícího vzdálenosti tří celých tónů, jenž byl – jako paradigmatický příklad disonance – vykázán v renezanci z přijatelných postupů coby „ďábel v hudbě“, aby byl později, při uvolňování kánonu, využíván zhusta k reprezentaci pekla (viz třeba Samielův příchod ve scéně ve vlčí rokli z Čarostřelce, ale již komturův výstup na závěr Dona Giovanniho). Jako součást dominantního septakordu zní ale tritón v zásadě příjemně, a byl tak i obecně vnímán, což lze zdůvodnit právě důležitým postavením tohoto akordu v rámci ustanovující se funkcionální harmonie, v níž hraje akord na dominantě, specificky pak příslušný septakord, mimořádně důležitou roli v rámci obvyklých uzávěrových struktur (kadence) a ve vymezení základní tóniny.

Vedle projektu přirozené harmonie byly podniknuty i pokusy použít řadu alikvotů také jako přirozenou bázi melodické organizace, tj. uspořádání tónů ve stupnici, viz třeba harvardské přednášky Leonarda Bernsteina, kde se tak děje na širším pozadí srovnání s Chomského myšlenkou univerzální gramatiky. Navzdory specifickému kouzlu a nepopíratelnému důvtipu Bernsteinova výkladu, na jehož počátku je univerzálnost alikvotní posloupnosti nalezena v dětských posměšných popěvcích (využívajících alikvoty, které nejsou na našem klavíru, počínající šestým tónem nacházejícím se mezi A a B),³⁷ neexistuje opět žádný apriorní důvod, proč by tato řada měla vést k tomu či onomu hudebnímu schématu. Některé z „nejpřirozenějších“

³⁶ Scruton (1997, s. 244).

³⁷ Bernstein (1976, s. 27).

intervalů, jako např. čistá kvarta či malá tercie, jsou v řadě přítomny, ale jen jako rozdíly vyšších alikvotů, a není je tedy možné slyšet ve vztahu k základní frekvenci. V této souvislosti můžeme snadno parafrázovat dříve citovaného Platóna v tom smyslu, že tyto intervaly nemají být *slyšeny*, ale má na ně být *usouzeno* podle nějakého dodatečného organizačního schématu, jako je to navržené Pythagorejci. Toto schéma, jako jiná schémata vystavěná na oktávové identitě, vyrůstá a je tedy i zakořeněno ve struktuře alikvotních tónů, avšak v jistém okamžiku musí být učiněno nové rozhodnutí, které nelze odvodit z přírodních fenoménů. V pythagorejském případě se toto rozhodnutí rovnalo zobecnění empirického pozorování, že tóny s jednoduchými poměry frekvencí znějí „nejpříjemněji“.

4. Kvintový kruh a spirála

Začneme-li *oktávou* 2:1 a *čistou kvintou* 3:2 dostaneme *čistou kvartu* jednoduše jako komplementární interval, tj. dělením poměru 2:1 poměrem 3:2. Výsledkem jsou hraniční tóny C a C' oktávy a tóny F a G, které v ní leží a jejichž vztah k základnímu C odpovídá kvartě a kvintě. Odečtením kvarty od kvinty, tj. rovností $(3:2):(4:3) = 9:8$, získáme velkou sekundu D považovanou obvykle za celý tón. Zopakujeme-li jej dvakrát jako $(9:8) \times (9:8) = 81:64$, dostane nás celotónový krok od C k (pythagorejské) velké tercii, jejíž zavedení je bohužel v rozporu se základním principem jednoduchých poměrů, neboť (čistá) velká tercie založená na posloupnosti alikvotů má jednodušší poměr 5:4. Aplikujeme-li celotónový krok opakovaně na G, dostaneme tóny A a H s poměrem frekvencí 27:16 a 243:123 vůči C, a ve výsledku tedy posloupnost C, D, E, F, G, A, H, C' známou jako pythagorejská (diatonická) stupnice. (Pythagorejské) intervaly celého tónu CD, DE, FG, GA a AH mají všechny relativní frekvenci 9:8, zbývající dva menší intervaly EF a HC poměry 256:243. Tento interval, zvaný půltón, je zřetelně menší nežli půlka celého tónu.

K témuž výsledku lze ovšem dospět podstatně „přehlednějším“ způsobem, totiž sukcesivním zvětšováním tónu C (nebo lépe F) o čistou kvintu (násobením 3:2) a následným srážením daného kroku zpět do rozpětí základní oktávy (dělením 2:1). To nám dá řadu kvint (F), C, G, D, A, E, H reprezentovanou tzv. *kvintovým kruhem*, jehož první dochovaná zmínka se nachází v Diletského *Hudební gramatice*.³⁸ Na rozdíl od chromatického kruhu nejsou k sobě tóny kvintového kruhu vztaženy na melodickém, ale spíše harmonickém základě, což otevírá cestu k vyšším formám hudební organizace. Ve výše popsané pythagorejské formě se však pythagorejský kruh neuzavírá, neboť kvinta přidaná k H nás nevede k F, ale podstatně výše, mezi F a G. Takto je možné zavést nový tón F[#], a od něho pak stejným způsobem dospět k C[#], G[#], D[#], A[#], a E[#], kde

³⁸ Diletsky (1679).

5. Od akustického k hudebnímu prostoru

Není obtížné nahlédnout, v jakém smyslu uvedená „přehledná znázornění“, se zvláštním důrazem na kvintový kruh *a jeho proměny*, „přehledně znázorňují“ zmíněná východiska Wittgensteinovy filosofie. Problém „krocení vlka“ je na základě řečeného jasnou podporou *anti-scientistického* postřehu, v němž se ukazuje, že volbu melodické a harmonické organizace nelze redukovat na čistě fyzikální fakta, ale je třeba do ní započítat i další, estetické, praktické a sociální faktory, jak to v této souvislosti detailně ukazuje třeba Weberova studie *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*.⁴⁰ Námí zmíněný důraz na zásadní příspěvky praktických ohledů, k nimž vedle možností modulace a transpozice patří také otázky výroby vhodných hudebních nástrojů a jejich spojení s jistým sociálním prostředím, rozvíjí dále postřeh *anti-teoretický a pluralistický*.

Teprve na tomto celkovém pozadí historie a „sociologie“ západní hudby dává také – přes všechny možné výhrady, které k ní člověk může mít – smysl Adornova neomarxistická kritika masové kultury na bázi termínů „regresivity“ a „fragmentarizace“ hudebního vnímání. Označení zmenšeného septakordu za maloburžoazní (salónní), banální a sentimentální, jimiž ho častovali propagátoři serialistické techniky,⁴¹ plyne primárně z role, kterou má v tonálním idiomu právě po zavedení rovnoměrného ladění: Zmenšený septakord se skládá ze tří malých tercií (obsahuje tedy dva tritony) a jako takový je dokonale cyklický, tj. v rovnoměrném ladění je každý jeho obrat enharmonický s jiným zmenšeným septakordem; to zakládá jeho funkcionální mnohotvárnost, proměnnost a ambivalentnost, pro niž jej také začala nadužívat moderní hudba. Lze říci, že „regresivita“ vnímání, která je podle Adorna s tímto nadměrným užitím spjata, spočívá v tom, že se daný hudební fenomén, v tomto případě tedy jistá komplexní role septakordu ve vývoji hudební estetiky, od tohoto kontextu oddělí a redukuje se na jistou bezprostředně vnímanou kvalitu. To vede v důsledku k upadnutí do subjektivních kategorií „líbení se“ či „příjemna“, které, jak jsme ukázali, nefungují již u fyzikálně zakotveného pojmu konsonance, stejně tak jako estetické soudy typu „líbí se mi Beethoven“ nedávají smysl bez vstřebání předchozích norem a forem hudební organizace zprostředkovaných dalšími teoretickými, praktickými, sociálními a dalšími ohledy. Záliby v Beethovenovi, s jeho expresivismem a patinou ostře řezané individuality, mohu stěží adekvátně dosáhnout bez znalosti objektivního a neosobního Bacha, resp. postupů, které razil. Ve vztahu k Wittgensteinovým východiskům zde tedy máme jasně instanciován *kvantitativní*

⁴⁰ Weber (1921).

⁴¹ Srov. Schönberg (1922, s. 288–289); Adorno (1975, s. 40–41).

postřeh, jenž odmítá oddělit porozumění znaku od celku jeho užití v nějaké praxi, ve výše uvedeném případě tedy jistého souzvuku v rámci technik vývoje západní tonality, obecně pak určitého díla v rámci určité umělecké tradice.

Otázky po způsobech, jimiž lze posuzovat umělecké dílo, úzce souvisejí a dále rozvíjejí Wittgensteinův *kvalitativní* postřeh, jak ho lze demonstrovat na srovnání výroků typu „líbí se mi Beethoven“ se se sémantikou tvrzení jako „pařížský metr je dlouhý 1 metr“, která Wittgenstein diskutuje ve svých *Filosofických zkoumáních*.⁴² Takové věty jsou jen zdánlivě smysluplné, ve skutečnosti svou deskriptivní formou zastírají skutečnost, že jejich objekty nejsou primárně výskytová jsoucna, tj. metr v Paříži není předmětem měření, ale jeho prostředkem, normou, stejně jako nejsou Beethovenovy skladby typicky předmětem, ale normou estetického soudu. To rámcově odpovídá Wittgensteinovým úvahám k užití estetických slov jako „krásný“ v komparaci s etickými slovy jako „dobrý“, které pro něj mají podobnou významovou strukturu jako logický predikát „pravdivý“, tj. jsou to v jistém smyslu bezobsažná, formální slova, odkazující k celku jisté praxe a jejím normám. To, že to např. s někým myslím „dobře“, není záležitostí pouhé predikace ospravedlněné určitým stavem světa či dobromyslným stavem mé mysli, ale cosi, co se nepřímo ukazuje v celku jistého jednání, jež mohou příslušným označením nanejvýš přivést k něčí pozornosti jako doporučeníhodné. Podobně je to s tvrzením, že je nějaké dílo krásné, či že se mi líbí, které budeme považovat za nepřipadné u osoby, která si nedokáže zapamatovat nejjednodušší melodie, jeví opakované znaky duševní nepřítomnosti a nudy na zvláště vyvedených místech atd. atd.⁴³ Záliba v uměleckém díle nespočívá v odpovídajícím vyznání či privátních stavech libosti, ale až v příslušné aktivitě, v tom, že jsou tato vyznání a libé stavy součástí určité životní formy.⁴⁴

U dalších příkladů Wittgensteinových filosofických východisek si již vystačíme s relativně skromnými otázkami ladění a schématem kvintového kruhu, jak jsme je předvedli výše. Již tak běžný fenomén jako je slyšení *falešného* tónu, je jasným případem *aspektového* slyšení, tj. slyšení něčeho *jako* něčeho: Falešný tón A je z fyzikálního hlediska něco nemožného, totiž A, které není A. *Bezprostředně*, jako tón jisté absolutní frekvence, je jednoduše tím, čím je, falešným se stává až ve vztahu, tj. *prostřednictvím* dalších tónů, daných určitým kulturním schématem. Odtud je již snadný přechod k pluralistickému východisku. Představme si, že slyším sled několika

⁴² Wittgenstein (1953, § 50).

⁴³ Srov. Wittgenstein (1967a, s. 6).

⁴⁴ K tomuto bodu srov. Eggers (2011, s. 105–109). Zvláštní pozornost si zaslouží tamtéž citované místo z McGuinnessovy knihy *Wittgenstein: A Life, Young Ludwig (1889 – 1921)* (McGuinness (1988), podle něhož Wittgenstein o Wagnerových *Mistrech pěvcích*, kteří se mu zalíbili za studentských let, „někde: ‚Mistři pěvci jsou velkolepé dílo, musím toho slyšet od Wagnera více‘ (nebo, jak by se mohl vyjádřit znalec: ‚musím studovat jeho vývoj‘), nýbrž řekl si: ‚Mistři pěvci jsou velkolepé dílo, musím je slyšet častěji‘.“

tónů, z nichž poslední vyhodnotím jako mírně falešné A; skladba ale pokračuje dál a já si uvědomím, že se jedná o jazzovou melodii; falešné A je tedy jedním z tzv. „modrých“ tónů, tj. jedná se o tón *pravý*. To, co se změnilo, nebyl fyzický tón, ale jeho aspekt určený jistým komplexně podmíněným vztahem, resp. pluralitou těchto vztahů. Tyto vztahy, vymezené rámcově způsoby dělení zvukového kontinua do diskrétních bodů, a jejich komplexní, melodická, harmonická a rytmická organizace, jak je částečně reprezentována kvintovým kruhem, zhruba odpovídají tomu, co Wittgenstein nazýval hudební gramatikou a co nyní můžeme nazývat *akustickým prostorem*, čistě pro potřeby jeho vymezení vůči *prostoru hudebnímu*, v němž docházejí ke slovu také kritéria estetická.

Můj návrh, jak oba prostory spojit, spočívá v tom, že akustické normy, které se – jako např. kvintový kruh – podílejí na konstituci akustického prostoru, uchopíme jako normy participující v jistých *očekáváních*, na základní rovině odpovídajících tomu, jaké body v rámci akustického kontinua budeme vůbec považovat za přípustný hudební materiál. V rámci melodické organizace představují přirozenější a důvěrně známý příklad „očekávací“ *qualia* jednotlivých tónů škály, vedoucí k rozlišení stabilní tóniky, odstředivé subdominanty, relativně stabilní, dostředivé dominanty, nestabilního, k přechýlení tíhnucího citlivého tónu apod.; v harmonické organizaci lze zmínit kadenční techniku, která nás připravuje na ukončení fráze a v rytmické organizaci pak pravidelné střídání těžkých a lehkých dob. Přechod od akustického k hudebnímu prostoru bude spočívat v tom, že příslušným normám připíšeme určitou estetickou funkci, spočívající na rozhodnutí: (a) chápat, po Hegelově vzoru, umění jako médium explikace stavů naší mysli jako jsou emoce, které nemáme – díky jejich přímé povaze – zcela pod kontrolou; (b) popsat emoce strukturálně jakožto pramenící z konfliktů očekávání a jeho (dočasného) narušení, jak to na bázi Deweyho teorie emocí v hudebním kontextu rozpracoval muzikolog Leonard Meyer. Na tomto pozadí bude moci oba zmíněné prostory propojit s diskurzivním prostorem, neboli *prostorem důvodů*, jenž se do hry dostává v prvním plánu skrze tezi, že v hudebním prostoru normy spojené s očekáváním pouze neaplikujeme, ale sebe-vědomě reflektujeme na jejich očekávací funkci s cílem dosáhnout jistých estetických účinků, např. narušením autentické kadence kadencí klamnou či ustálených rytmických struktur synkopou. Revize slyšeného, která je s touto „hrou“ očekávání spjata, zakládá vazbu hudebního na diskurzivní prostor. To neznamená, že by byl hudební prostor na ten diskurzivní redukovatelný, nicméně předpokládá ho v tom smyslu, jenž – zdá se – Wittgenstein ve svých *Filosofických zkoumáních* popírá.

Těmito úvahami a jejich podrobným zdůvodněním jsem se částečně zabýval jinde.⁴⁵ Zde mi šlo o podrobnější rozpracování té jejich části týkající se „gramatiky“ akustického prostoru, v tom smyslu, v kterém ji lze odvinout z některých principů Wittgensteinovy filosofie. Hlavním výsledkem mělo být přehledné znázornění Wittgensteinova klíčového konceptu „přehledného znázornění“ jeho umístěním do prostředí, které není čistě vizuálně či diskurzivně kontrolovatelné. Explikační sílu uvedených rozlišení, zvláště pak fenoménu akustického ladění a na něm založený problém „krocení vlka“, lze snadno nahlédnout v jeho přenesení do oblasti logiky, v níž nám např. duality a symetrie klasické logiky – zmiňované Hilbertem v jeho výkladu metody ideálních elementů – mohou připomenout volnou modulovatelnost a transponovatelnost v rámci rovnoměrného ladění. Cena, která byla za tuto možnost zaplácena, spočívá v tom, že přejdeme-li k použití, nezní „nic“ docela správně, tj. zákony klasické logiky jsou příliš jednoduché na to, aby měly uvěřitelné protějšky v obvyklé praxi. Rozličné alternativy ke klasické logice, jako logika intuicionistická či nemonotónní, které se snaží vyvážit nesoulad mezi „umělými“ logickými schématy a fenomény „přirozeného“ jazyka, jako je efektivní povaha či korigovatelnost inference, obvykle obětovávají jednoduchost a přehlednost systému ve prospěch specifických „konsonancí“ pod vlivem iluze, že výsledný systém bude v nějakém smyslu přirozený či pravdivý. Ve Wittgensteinově pozdní filosofii je tomuto bráněno právě postřehy kvality a kvantity, které nás varují před dvěma extrémními postoji, jež můžeme zaujmout vůči teoretickým schématům, když je buď pro jejich jednoduchost proměníme v banalitu, nebo je pro jejich komplexnost učiníme obskurními. Stejně jako v případě ladění zde přitom neexistuje žádný přirozený, ideální či pravdivý stav, kterého by bylo možné dosáhnout, a jediné, co můžeme nakonec dělat, je udržovat rovnováhu mezi extrémny vnitřní jednoduchosti a vnější aplikovatelnosti. Tato kritéria pro svůj odlišný původ jdou primárně proti sobě a jako taková nemohou být uspokojena ve své celistvosti a jednou pro vždy.

Literatura

Adorno, T. W. (1975): *Philosophie der neuen Musik*, Suhrkamp. Frankfurt a. M.

Adorno, T. W. (1978): „Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei.“

Musikalische Schriften I– III, Suhrkamp. Frankfurt am Main, s. 628–644.

Baker, G. (2004): *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*. Blackwell, Oxford.

⁴⁵ Detaily jsou rozpracovány in: Kolman (2012, s. 185–212) a také v dosud nepublikované přednášce „Normativity and Naturalism in Languages of Arts“, přednesené dne 11. 5. 2012 na konferenci Naturalism and Normativity in the Social Sciences v Hradci Králové.

- Beran, O. (2010): „Wittgensteinovy poznámky o barvách.“ In Wittgenstein, L., *Poznámky o barvách*. přel. O. Beran, Filosofia, Praha.
- Brandom, R. (2011): *Perspectives on Pragmatism. Classical, Recent, and Contemporary*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Bernstein, L. (1976): *The Unanswered Question. Six Talks at Harvard*. Harvard University Press, Cambridge, MA., 1976.
- Deutsch, D. (1972): „Octave Generalization and Tune Recognition.“, *Perception and Psychophysics 11*, s. 411–412.
- Deutsch, D. (1999): „The Processing of Pitch Combinations.“ In Deutsch, D. (ed.), *The Psychology of Music*. 2. vydání, Academic Press, San Diego, s. 349–412.
- Deutsch, D. (2006): „The Enigma of Absolute Pitch.“ *Acoustics Today 2*, s. 11–18.
- Diletsky, N. (1679): *Idea grammatiki musikiyskoy*. Moskva.
- Drury, M. O’C. (1984): „Conversations with Wittgenstein.“ In Rhees, R. (ed.), *Recollections of Wittgenstein*. Blackwell, Oxford.
- Eggers, K. (2011): *Ludwig Wittgenstein als Musikphilosoph*. Karl Alber, München.
- Goethe, J. W. (1810): *Zur Farbenlehre*. J. G. Cotta, Tübingen.
- Glock, H-J. (1996): *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell, Oxford.
- Helmholtz, H. von (1877): *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. 4. rozšířené vydání, Viewegh, Braunschweig.
- Kolman, V. (2008): *Filosofie čísla. Základy logiky a aritmetiky v zrcadle analytické filosofie*. Filosofia, Praha.
- Kolman, V. (2011): *Idea, číslo, pravidlo. Úvod do analytické filosofie, která se nechce stát přísnou vědou*. Filosofia, Praha.
- Kolman, V. (2012): „Models and Perspicuous Representations.“ In Rödl, S., Tegtmeier, H. (eds.), *Sinnkritisches Philosophieren*. deGruyer, Berlin, s. 185–212.
- Lerdahl, F. (2001): *Tonal Pitch Space*. Oxford University Press, Oxford 2001.
- McGuinness, B. (1988): *Wittgenstein: A Life, Young Ludwig (1889 – 1921)*. Duckworth, London.
- Meyer, L. (1956): *Emotion and Meaning in Music*. Chicago University Press, Chicago.
- Miyazaki, K. (1988): „Musical Pitch Identification by Absolute-Pitch Possessors.“ *Perception and Psychophysics 44*, 1988, s. 501–512.
- Miyazaki, K. (1990): „The Speed of Musical Pitch Identification by Absolute-Pitch Possessors.“ *Music Perception 8*, s. 177–188.
- Newton, I. (1718): *Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. 2. rozš. vyd., W. Innys, J. Innys, London.

- Platón (2005): *Ústava*. přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Scruton, R. (1997): *The Aesthetics of Music*. Clarendon Press, Oxford.
- Schönberg, A. (1922): *Harmonielehre*. 3. vyd., Universal-edition, Wien.
- Weber, M. (1921): *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*. Drei Masken Verlag, München.
- Wittgenstein, L. (1922): *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge, London.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1961): *Notebooks 1914–1916*. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1967a): *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs*. University of California Press, Berkeley.
- Wittgenstein, L. (1967b): *Wittgenstein und Wiener Kreis*. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1977): *Remarks on Colour*. Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1984): *Werkausgabe*. Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (1995): *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (2005): *The Big Typescript*. Oxford, Blackwell.

Význam obecného výrazu ve Fregově pojetí¹

Frege's Conception of the Reference of a General Term

Marta Vlasáková

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
marta.vlasakova@flu.cas.cz

Abstrakt/Abstract:

Gottlob Frege rozlišuje mezi smyslem a významem výrazů, přičemž smyslem rozumí to, co je výrazem vyjadřováno, významem pak to, co je jím označováno. Toto rozlišení se týká jak singulárních, tak obecných výrazů, ovšem Fregovy rozborů týkající se významu obecných výrazů jsou všeobecně méně známy. Chci zdůraznit skutečnost, že Frege považuje za význam obecných výrazů *pojmem*, který chápe jako tzv. nenasycenou funkci, *nikoli jako množinu* nebo zobrazení. To mu umožňuje zachovat některé podstatné intuice týkající se obecnin – můžeme např. mít obecný pojem (znát nějakou vlastnost či relaci), aniž bychom věděli, jaké předměty pod něj spadají. Zároveň se snažím ukázat, že není jasné, nakolik Frege skutečně zastával tezi, která mu bývá obvykle přičítána, totiž že identita pojmů je dána jejich koextenzivitou.

Gottlob Frege distinguished between sense and reference of expressions. 'Sense' according to him is that what the expression means, 'reference' is that what is designated by it. This distinction concerns both singular and general terms but Frege's analyses focused on general terms are much less known. It is crucial, I argue, to appreciate the importance of the fact that the reference of a general term is, according to Frege, a concept – identified with an unsaturated function in the Fregean sense, i.e. not a set, and not a mapping. In this way Frege can keep some important intuitions about universals – for instance that we can have a general concept (know a property or a relation) even if we don't know which objects fall under it. I also try to show that it is not clear whether Frege really defended the thesis usually attributed to him that the identity of concepts is guaranteed solely by their coextensivity.

Gottlob Frege rozlišuje, jak známo, dvě funkce jazykových výrazů: jazykové výrazy podle něj jednak *vyjadřují* svůj *smysl* (Sinn), jednak *označují* svůj *význam* (Bedeutung).²

¹ Tento článek vznikl s podporou grantu GAČR 13-21076S.

Za cenné připomínky děkuji profesoru Peregrinovi a profesoru Maternovi; rovněž děkuji oběma anonymním recenzentům.

² „Ein Eigename (Wort, Zeichen, Zeichenverbindung, Ausdruck) drückt aus seinen Sinn, bedeutet oder bezeichnet seine Bedeutung. Wir drücken mit einem Zeichen dessen Sinn aus und bezeichnen mit ihm dessen Bedeutung.“ Frege (1892b, 31).

Smysl výrazu pak Frege chápe jako *způsob danosti*³ významu. Zatímco otázky spojené s rozlišením smyslu a významu singulárních výrazů jsou dlouhodobě velmi zevrubně analyzovány, Fregovo pojetí smyslu a významu obecných výrazů je poměrně málo známé. Frege přitom přichází se zajímavou koncepcí významů obecných výrazů, ve které se snaží vystihnout jejich specifickou pomocí matematických pojmů.

Podívejme se nejprve na Fregovo rozlišení podrobněji. Smysluplný jazykový výraz podle Frega (obvykle) něco označuje, ovšem ono označené může popisovat, podávat rozličnými způsoby – porozumění tomuto popisu znamená, že rozumíme *smyslu* daného výrazu, naše poznání, co vlastně daný výraz označuje, znamená znalost jeho *významu*. Můžeme rozumět smyslu výrazu, a přesto neznat jeho význam – např. rozumíme výrazu „nejprodávanejší současný spisovatel“, aniž bychom museli vědět, koho tento výraz vlastně označuje. Tutéž věc mohu popsat různými způsoby, dva výrazy tedy mohou mít různý smysl, ale tentýž význam. Vezměme Fregův vlastní příklad z jeho pojednání *O smyslu a významu*: výraz „průsečík těžnic⁴ t_a a t_b v trojúhelníku ABC“ označuje jistý konkrétní bod T v daném trojúhelníku a zároveň ho popisuje či zadává určitým způsobem. Odlišný výraz „průsečík těžnic t_b a t_c v trojúhelníku ABC“ označuje shodou okolností tentýž bod T (tedy má stejný význam jako předchozí výraz), nicméně zadává tento bod odlišným způsobem (má tedy jiný smysl).⁵

Frege rozlišuje tyto dvě funkce, tj. označování a vyjadřování, jak u singulárních výrazů, které obvykle označuje jako vlastní jména (Eigennamen), tak u obecných výrazů (Begriffswörter) a výroků (Behauptungssätze)⁶: všechny podle jeho názoru jednak vyjadřují určitý smysl, jednak označují nějaký význam. Významem, tedy tím, co je označováno, je v případě singulárních výrazů (pokud vůbec něco označují) nějaký *předmět* v nejširším slova smyslu; významem výroku pravdivostní hodnota *pravda* nebo *nepravda*; významem obecného výrazu *pojmem*. Hodnoty *pravda* a *nepravda* pojímá Frege jako svého druhu předměty. Zároveň podle něj platí, že „předměty a pojmy se zásadním způsobem odlišují a nemohou se vzájemně zastupovat“⁷. Charakter významů singulárních výrazů a výroků se tedy zásadním způsobem liší od charakteru významů obecných výrazů. Frege se výslovně chce vyhnout tomu, co se posléze stalo v klasické logice rozšířenou praxí: totiž ztotožnění významu obecného výrazu s rozsahem příslušného pojmu, tj. s množinou předmětů pod něj spadajících⁸. Podle Frega je totiž

³ „Die Art des Gegebenseins“ Frege (1892b, s. 26).

⁴ Ve skutečnosti Frege mluví o přímkách spojujících vrcholy trojúhelníka se středy protilehlých stran, neuzívá výrazu „těžnice“.

⁵ Frege (1892b, str. 26–27).

⁶ Výrokem rozumím v tomto kontextu pravdivou nebo nepravdivou větu chápanou jako jazykový výraz.

⁷ Frege (2006, str. 5).

⁸ Tamtéž, str. 2–3.

onen rozsah (množina) předmětem, tedy něčím, co se v jeho pojetí od pojmu zásadně liší.

Odlíšnost pojmu od předmětu spočívá podle Frege především v tom, že pojem je svou povahou *predikativní*. Jako takový se nikdy nemůže stát subjektem soudu.⁹ Kde se zdá být obecný termín subjektem soudu, jako třeba ve větě „Savci mají červenou krev“, je ve skutečnosti opět predikátem, protože skutečná struktura soudu je „Je-li něco savcem, má červenou krev“. Pokud náhodou něco vypovídáme o pojmu samotném (jako ve větě „Pojem *kůň* je snadno osvojitelný pojem“), museli jsme jej ve skutečnosti již uchopit jako předmět, a tudíž ho zbavit jeho predikativní povahy. Z toho důvodu je podle Frege trochu paradoxně pravdivá třeba věta „Pojem koně není pojem“¹⁰, protože onen výraz „pojem koně“ již není predikovatelný, jako je predikovatelný výraz „kůň“, a neoznačuje tudíž pojem, ale chová se jako jméno předmětu.¹¹

Specifický predikativní charakter pojmu se Frege snaží zachytit využitím matematického pojmu funkce: chápe pojem jako takovou funkci, která svému argumentu přiřadí hodnotu *pravda* tehdy, spadá-li předmět označený tímto argumentem pod daný pojem, a hodnotu *nepravda* tehdy, pokud pod něj nespadá (dnes se obvykle takovýto typ funkce označuje jako charakteristická funkce). Podstatnou vlastností funkce obecně je přitom podle Frege to, že je ze své povahy „*nenasycená*“, nese s sebou volné místo pro argument. Zde je nutné zdůraznit, že Frege chápe funkci jinak, než je dnes zvykem. V současné logice převládá množinové chápání funkce: funkce je chápána jako množina uspořádaných dvojic (či obecně *n*-tic) individuí, takže třeba funkce $f(x) = x + 2$ je na přirozených číslech chápána jako množina $\{\langle 1, 3 \rangle, \langle 2, 4 \rangle, \langle 3, 5 \rangle, \dots\}$ ¹². Frege tuto množinu označuje jako „průběh hodnot“¹³ dané funkce, s funkcí samotnou ji ovšem neztotožňuje. Funkce sama totiž není nějakou množinou čísel, funkce je v jeho pojetí spíše tím, co odpovídá onomu předpisu, zákonu přiřazení,¹⁴ kterým můžeme k příslušné množině dospět – dosazením argumentů do funkce dostaneme už konkrétní výsledné hodnoty, to zajímavé na těchto konkrétních hodnotách ovšem v souvislosti s funkcí nejsou tyto hodnoty samotné, ale skutečnost, že jsme ke každému jednotlivému výsledku dospěli tímtež postupem. Posloupnost čísel 0, 3, 18, 57, ... není sama o sobě nijak pozoruhodná, pozoruhodné na ní je, že k daným číslům

⁹ Frege (1892a, str. 193).

¹⁰ Frege (1892a, str. 196–7).

¹¹ Frege (1892a, str. 193–7).

¹² Špičaté závorky značí uspořádanou dvojici. Ta je definovatelná jako množinový objekt, např. uspořádaná dvojice $\langle a, b \rangle$ je chápána jako $\{\{a\}, \{a, b\}\}$.

¹³ Ve skutečnosti Frege poskytuje pouze implicitní definici svého „průběhu hodnot funkce“, navíc sám spíše než s pojmem množiny pracuje s pojmem rozsahu pojmu, proto uvedené tvrzení platí jen natolik, nakolik lze Fregeovo pojetí prezentovat v současném pojmovém rámci.

¹⁴ Frege (1904, str. 277–8).

Lze dospět vždy stejnou cestou při různých dosazeních na místo argumentu do funkce $2x^3 + x$.¹⁵ Funkci samu je tedy potřeba chápat nikoli jako nějakou množinu, tj. jako hotový předmět, ale jako cosi odpovídajícího příslušnému postupu, jakýsi nejazykový korelát daného předpisu. Toto *cosi* ovšem není žádným předmětem, ani v nejširším slova smyslu. Proto mluví Frege o funkcích jako o „nenasycených“ – snaží se tak vystihnout jejich specifický charakter, totiž jejich povahu jednotného předpisu, který je aplikovatelný na ten či onen argument, sám o sobě je ale „neúplný“.

Průběh hodnot je potom jen jakýmsi „zpředmětněním“ dané funkce. Průběh hodnot lze jako předmět (totiž množinu) pojmenovat, a tedy ho dosazovat na místo argumentu: funkci samu jako předmět zachytit *nemůžeme*, její průběh hodnot však již ano¹⁶. V tomto smyslu tedy souvisí průběh hodnot funkce (příslušná množina) s danou funkcí velmi úzce; nicméně s ní *nemůže být ztotožněn*.

Pokud tedy Frege říká, že obecné výrazy označují specifický druh funkcí, totiž takové funkce, které nabývají pouze hodnot *pravda* a *nepravda*, přičemž funkce je třeba chápat jako určité předpisy, snaží se tímto technickým způsobem patrně zachytit velmi podstatnou intuici týkající se obecných výrazů. Co bychom totiž řekli, že označuje třeba výraz „kulatý“? Dalo by se říci, že označuje nějakou vlastnost v nejširším slova smyslu. Co je to ovšem vlastnost? Není to nějaký jednotlivý předmět – nelze poukázat na nějakou věc a říci „tento předmět je kulatost“. Můžeme nanejvýš prohlásit „tento předmět je kulatý“; ovšem jelikož můžeme zároveň prohlásit i „tamten předmět je také kulatý“ a „onen předmět je rovněž kulatý“, neurčili jsme oním ukázáním kulaté jakožto určitý konkrétní předmět, ale pouze jsme poukázali na cosi, co ony ukázané předměty *sdílejí*. K poznání vlastnosti ovšem nemusíme poznat všechny její instance, vlastnost jako taková je v zásadě dostatečně reprezentována už v jediné své instanci, ovšem teprve poznání více instancí nám umožňuje jasně určit, v čem že se vlastně tyto instance shodují, co přesně sdílejí – tedy nějakým způsobem vyčlenit onen sdílený aspekt. Vlastnosti se tedy vyznačují tou specifičností, že z několika jejich jednotlivých výskytů můžeme poznat vlastnost samu v její obecnosti, poznáváme onen společný rys, který potom znovuzpoznamé v jeho dalších nových instancích.¹⁷ Zatímco tedy tvrzením

¹⁵ Frege (1891, str. 6–7); např. „Man nennt x das Argument der Funktion und erkennt in „ $2 \cdot 1^3 + 1$ “, „ $2 \cdot 4^3 + 4$ “, „ $2 \cdot 5^3 + 5$ “ dieselbe funktion wieder, nur mit verschiedenen Argumenten, nämlich 1, 4 und 5. Daraus ist zu ersehen, daß in dem Gemeinsamen jener Ausdrücke das eigentliche Wesen der Funktion liegt“.

¹⁶ Frege (1891, str. 19): „Auch Begriffsumfänge sind also Gegenstände, obwohl die Begriffe selbst es nicht sind.“

¹⁷ Může se zdát zavádějící, že jsou zde ve výkladu o logice používány epistemologické pojmy, zvláště když Frege sám bojoval proti psychologismu v logice – ovšem, jak konstatuje třeba Michael Dummett ve své rozsáhlé studii o Fregeovi, tento postup je v souladu s Fregovým vlastním přístupem: „When Frege engages in polemic against psychologism, what he is concerned to repudiate is the invasion of the theory of meaning by notions concerned with mental processes, mental images, and the like, and the confusion between the process by which we come to acquire a grasp of sense and what constitutes such a grasp. The psychological was for him a realm of incommunicable inner experience: cognitive notions, notions

„toto je kulaté“ vyjadřujeme jistou konkrétní podobu daného předmětu, na otázku „co označuje výraz ‚kulaté?‘“ nelze jednoduše odpovědět „označuje tento předmět“, ale je potřeba odpovědět ve stylu „označuje ten společný obecný rys, který sdílí tento předmět a onen předmět a tamten předmět ...“. Tento rys ovšem není žádným předmětem, nýbrž něčím „obecným“, něčím, co může být sdíleno. Vlastnost je tedy v určitém smyslu „jedno v mnohém“. Máme-li pojem nějaké vlastnosti, neznamená to, že známe její rozsah (rozsah vlastností můžeme ve skutečnosti znát spíše výjimečně), ale právě onen obecný rys jako takový. Známe vlastnost „kulatost“ jakožto jistý sdílený (sdílitelný) rys, bez ohledu na to, že rozsah této vlastnosti může být takový či onaký a že se v čase mění; a zkoumáme-li, zda je něco kulaté, zkoumáme přítomnost tohoto rysu u daného objektu, nikoli náležení tohoto objektu do jakési (nám neznámé) množiny. Jak je dobře patrné z dějin filosofie, je snaha o adekvátní zachycení tohoto specifického charakteru vlastností příčinou závažných rozporů mezi jednotlivými filosofickými koncepcemi a rozhodně se nejedná o jednoduchou či vyřešenou záležitost.

Tyto intuice týkající se vlastností Fregeův pojem nenasycené funkce do určité míry zachycuje: předpis funkce jako takový je cosi, co určuje různé hodnoty v závislosti na vloženém argumentu, sám o sobě je ale „otevřený“. Vezmeme-li třeba funkci „být větší než“ přiřazující dvojici argumentů pravdivostní hodnotu, rozumíme této funkci jako vyjádření určitého vztahu, který může nastat mezi dvěma předměty. A rozumíme mu v jeho obecnosti (což právě Frege vyjadřuje onou „nenasyceností“), tj. bez ohledu na jednotlivé konkrétní hodnoty pro různé argumenty: tato funkce může být definována pro nejružnější argumenty (přirozená čísla, reálná čísla, úsečky, lidi aj.), ovšem obecný vztah, který zachycuje, je něco, čemu můžeme rozumět bez znalosti všech těch příslušných množin uspořádaných dvojic, byť jsou tyto množiny oním vztahem určeny. Jak Frege říká: „pojem sám je vůči svému rozsahu původnější“.¹⁸ Po „nasycení“ dané funkce pak dostaneme její jednotlivé instance, tedy už určité předměty. Ale to, co je označováno samotným obecným výrazem či obecným předpisem, je sice *něčím*, avšak nikoli předmětem.

Je-li ovšem fregovský smysl výrazu způsobem danosti příslušného významu, zdálo by se, že ona nenasycená funkce spojená s daným obecným výrazem je spíše jeho smyslem než jeho významem, že je to předpis, jak *dospět k významu* – totiž k příslušnému rozsahu pojmu. A jako můžeme mít singulární výrazy lišící se smyslem, ale vedoucí k témuž významu, můžeme mít dvě různá kritéria, dva různé předpisy (dvě různé funkce, dva pojmy) určující ve skutečnosti tutéž množinu, tentýž rozsah. Pak by se ovšem nabízela možnost chápat význam obecných výrazů tak, jak to povětšinou činí

having to do with the recognition of truth, what he calls the advance from a thought to a truth-value, that is, from the sense to the reference of a sentence, do not belong to the domain of the psychological as thus understood.” Dummett (1973, str. 240).

¹⁸ Frege (2006, str. 11).

současná logika, totiž jako množinu všeho toho, co spadá pod příslušný pojem (čili významem výrazu „kulatý“ by byla množina všech kulatých předmětů), a onu fregovskou nenasyčenou funkci nikoli jako význam obecného výrazu, ale jako jeho *smysl*. To však Frege, jak již bylo řečeno, odmítá. Proč?

Fregeovo zdůvodnění probíhá v následujícím duchu: představme si, že budeme mít větu „Číslo 2 je prvočíslo“. Pokud budeme považovat výraz „prvočíslo“ za označující určitý předmět (v současném pojetí množinu), máme tu vlastně posloupnost výrazů „číslo 2“, „prvočíslo“, které oba označují jisté předměty. Tato posloupnost nevytváří žádnou větu, nevyjadřuje žádné tvrzení. Abychom získali nějaký výrok, musíme mezi oba předměty klást určitý vztah, třeba „číslo 2 spadá pod pojem prvočísla“, resp. v současném pojetí „ $2 \in \{x; x \text{ je prvočíslo}\}$ “. Ovšem je-li „spadat pod“ (resp. „ \in “) označením jisté relace, je vlastně opět označením nějakého *předmětu* (totiž příslušného průběhu hodnot či příslušné množiny) a uvedená věta je tedy pouhou posloupností jmen předmětů, totiž „číslo 2“, „spadat pod“, „prvočíslo“. Takováto posloupnost opět není žádnou větou, žádným tvrzením, jen seznamem tří předmětů. Jakmile tedy vlastnosti a relace uchopíme jako předměty, budeme mít namísto věty vždy jen posloupnost jmen předmětů. Kladení nějakého vztahu mezi tyto předměty by bylo jen postulováním dalšího předmětu, další množiny. Podle Frege je tedy nezbytné, aby součástí věty bylo něco „nenasyčeného“, co teprve umožní smysluplné utvoření výroku. Specifický predikativní charakter významů obecných výrazů je nutný k tomu, aby vůbec bylo možné něco tvrdit.¹⁹

Mimochodem, tento argument nikoli náhodou připomíná starověký „argument třetího člověka“ (toto označení nalezneme v Aristotelovi²⁰, za znění tohoto argumentu se obvykle považuje jedna z námitek v Platónovu dialogu Parmenidés²¹), namířený proti uchopení vlastností a relací jako oddělených idejí: vysvětlíme-li vzájemnou podobnost lidí jejich participací na téže ideji člověka, přičemž participaci chápeme jako vztah založený na určitém druhu podobnosti, je třeba vysvětlit také onu podobnost participujícího jednotlivého člověka a ideje člověka, a to (chceme-li být důslední) opět jejich společnou participací na nějaké další ideji („třetím člověku“), na které společně participuje jak jednotlivý člověk, tak ona idea člověka, které se onen na ní participující člověk podobá; a jelikož daný člověk na oné další ideji participuje, zase se jí podobá, a tuto podobnost je třeba vysvětlit opět tak, že společně participují na nějaké další ideji, a

¹⁹ Srovnej Frege (1892a, str. 204–5)

²⁰ Aristotelés: *Metafyzika* 990b, 17, 1039a, 2, 1079a, 13.

²¹ Platón: *Parmenidés*, 132a-b, 2; přehledný soupis zdrojů tohoto argumentu včetně přesných citací lze nalézt na http://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/treti_clovek.htm.

tak dále ad infinitum.²² Podobně tedy uchopíme-li vlastnost jako množinu, tj. vysvětlíme-li podobnost předmětů co do určitého rysu postulováním „oddělené“ entity, totiž množiny, do které dané předměty svorně náležejí, musíme vysvětlit tento vztah náležení, který je ovšem opět uchopen pomocí další odpovídající množiny. Čili uchopíme-li tvrzení tvaru $P(a)$ množinově, postulujeme tu k předmětu a ještě dva další předměty, totiž množinu $\{x; P(x)\}$ (tj. množinu všech takových předmětů, které jsou P) a množinu $\{\langle x,y \rangle; x \in y\}$ (tj. množinově uchopenou relaci náležení, nazvěme ji R). Tyto tři předměty spolu ovšem musejí být v nějakém vztahu, totiž mělo by platit: $\langle a, \{x; P(x)\} \rangle \in R$, což ovšem musíme opět vysvětlit postulováním další množiny (uspořádané dvojice) $\langle \langle a, \{x; P(x)\} \rangle, R \rangle$, o které má rovněž platit, že je prvkem množiny R , atd. ad infinitum. Považování obecných výrazů za označení množin tedy rovněž vede k nekonečnému postulování dalších a dalších množinových objektů, podobně jako vedlo postulování oddělené ideje k nutnému postulování dalších a dalších idejí.

Oproti tomu podle Frege nemáme ve výpovědi typu $P(a)$ dva samostatné předměty, jejichž vztah bychom zkoumali. Funkci samotnou vlastně nelze samostatně uchopit – to znamená ono konstatování, že funkce sama o sobě není předmětem. Frege k naznačení této skutečnosti používá příměru k dělení úsečky: rozdělíme-li úsečku pomocí bodu na dvě části, měl by přesně vzato hraniční bod náležet jen k jedné části dělené úsečky – druhá část úsečky tudíž zůstane neúplná, bude jí chybět koncový bod, a nebude tudíž úsečkou v pravém slova smyslu; a něčím úplným se stane až přidáním tohoto bodu. Podobně je potřeba si představovat funkci, kterou je třeba chápat jako něco neúplného, vyžadujícího doplnění na místa naznačená proměnnou.²³ Teprve po dosazení argumentu na příslušné místo ve funkci získáme uzavřený smysl.²⁴ Fregeovi bývá namítáno, že si stejně moc nepomohl: stále tu má předmět, pojem (ať už má jakýkoli charakter) a jejich vzájemný vztah, totiž spadání předmětu pod příslušný pojem. Frege konstatuje, že „vztah spadání nějakého předmětu pod pojem je základním logickým vztahem“, na který lze „redukovat všechny vztahy mezi pojmy“²⁵. Stejně dobře bychom ovšem mohli za základní a dále neanalyzovatelný prohlásit i vztah náležení do množiny (\in). V tom případě by ovšem bylo nutné, jak právě argumentuje Frege, považovat tento vztah za vztah zcela specifický: zatímco ostatní relační výrazy by označovaly množiny, „ \in “ by muselo být zvláštního druhu – nikoli označením množiny, ale označením čehosi

²² Ve skutečnosti uvedený argument skrývá různé dílčí předpoklady (např. nemožnost toho, aby idea participovala sama na sobě). Přehledný rozbor všech premis uvedeného argumentu lze nalézt na mnoha místech, např. na <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/tmalect.htm>.

²³ Frege (1891, str. 7–8).

²⁴ „Behauptungssätze im allgemeinen kann man (...) zerlegt denken in zwei Teile (...) Der zweite Teil ist ungesättigt, führt eine leere Stelle mit sich, und erst dadurch, daß diese Stelle von einem Eigennamen ausgefüllt wird oder von einem Ausdrücke, der einen Eigennamen vertritt, kommt ein abgeschlossener Sinn zum Vorschein.“ Frege (1891, str. 17).

²⁵ Frege (2006, str. 2).

po vzoru Fregovy „nenasyčené funkce“, co by bylo s to vytvořit z posloupnosti jmen předmětů výrok. Jinými slovy, abychom se zastavili v jinak nekončícím regrese vyjmenovávání předmětů, musíme přinejmenším oné „poslední“, dále neanalyzovatelné relaci přičíst jinou než množinovou charakterizaci, musíme připustit její odlišný charakter – a z tohoto hlediska je lhostejné, zda za onu konečnou relaci budeme považovat spadání pod pojem nebo náležením do množiny.

Pojmy se tedy podstatně liší od předmětů, zároveň ale Frege klade své nenasyčené pojmy na stejnou úroveň objektivitu jako předměty. V dopise Husserlovi Frege pomocí schématu nastiňuje, jak věty, singulární výrazy a obecné výrazy vyjadřují svůj smysl a skrze tento smysl označují svůj význam; u obecných výrazů je ovšem ještě „krok navíc“:

věta	vlastní jméno	pojmové slovo (Begriffswort)	
↓	↓	↓	
smysl věty (myšlenka)	smysl vlastního jména	smysl pojmového slova	
↓	↓	↓	
význam věty (pravd. hodnota)	význam vl. jména (předmět)	význam pojmv. slova (pojem)	→ předmět, který pod pojem spadá

Frege zde zdůrazňuje, že onen krok navíc od pojmu k jeho předmětu „může chybět – tj. pojem může být prázdný –, aniž by tak pojmové slovo přestalo být vědecky použitelné“, a záměrně uvádí ve svém schématu tento krok *stranou*, aby tak zdůraznil, „že se děje na téže úrovni, že předměty a pojmy mají tutéž objektivitu“;²⁶ odkazuje zde na své *Grundlagen der Arithmetik* (§47), kde upozorňuje na skutečnost, že naše obecné výroky typu „Velryby jsou savci“, které tvrdí nějakou objektivní skutečnost, ve skutečnosti nevypovídají o předmětech, nýbrž o pojmech (o vztahu jejich vzájemné podřazenosti), a pojmy tudíž musí být také objektivní.²⁷ Pojmy tedy tvoří samostatnou kategorii na stejné úrovni objektivitu jako předměty.

Tedy: zatímco singulární výrazy označují určité jednotliviny, obecné výrazy označují jisté „obecniny“, uchopené Fregem pomocí (původně matematického) pojmu funkce. Tyto obecniny se těší stejné úrovni objektivitu jako jednotliviny.

Dále je otázka, kdy mají dva obecné výrazy tentýž význam, tedy jaké je kritérium identity pojmů. Frege se k tomuto tématu příliš nevyjadřuje, a to patrně z prostého

²⁶ (1976, str. 96).

²⁷ Frege (1884, §47).

důvodu, že „o identitě nelze v souvislosti s pojmy vlastně mluvit“²⁸. Jelikož identitu vypovídáme vždy jen o předmětech, můžeme o pojmech nanejvýš konstatovat, že pod ně spadají tytéž předměty – můžeme tedy konstatovat jen „obecnou platnost rovnosti“ (Allgemeinheit einer Gleichung, tj. $\forall x(f(x) = g(x))$), nikoli však rovnost pojmů (tj. funkcí).²⁹

Na druhou stranu ovšem Frege potřebuje „rozeznat tutéž funkci“ (odpovídající témuž předpisu) v různých instancích (dosazeních), čili určitá identifikace funkce je nutná.³⁰ Frege spojuje funkci se „zákonem přiřazení“ – ten se podle Frege nejvíce blíží vystižení toho, co je podstatou (Wesen) funkce. To podstatné na funkci je příslušný zákon přiřazení, byť nelze funkci a zákon úplně ztotožnit, protože pojem představuje vlastně jen (onu esenciální) součást zákona přiřazení.³¹ Dvě různé funkce vztahující se k různému zákonu přiřazení (např. „ $x(x - 4)$ “ a „ $x^2 - 4x$ “ či „ $2 + x - x$ “ a „ $2 + 0x$ “) mohou mít ovšem tentýž průběh hodnot.³² Také je dobré zmínit, že podle Frege jsou pojmy často složeny z „dílků pojmů“ (Teilbegriffe), tedy „znaků“ (Merkmale), které představují vlastnosti předmětů spadajících pod daný pojem.³³ Není tu řeč o způsobu danosti příslušných pojmů, tedy o smyslu příslušných obecných výrazů, ale o složenosti pojmů jako takových. Těžko si představit, že by dva pojmy mohly být složeny

²⁸ „Von Identität kann man bei Begriffen eigentlich nicht reden.“ (1976), Frege an Linke, str. 155.

²⁹ Srov. např. Frege, 1891, str. 9

³⁰ Srov. např. „Und aus diesem Wesen der Funktion [Unvollständigkeit] erklärt es sich, dass wir einerseits in „ $2 \cdot 1^3 + 1$ “ und „ $2 \cdot 2^3 + 2$ “ dieselbe Funktion erkennen, obwohl diese Ausdrücke verschiedene Zahlen bedeuten, während wir andererseits in „ $2 \cdot 1^3 + 1$ “ und „ $4 \cdot 1^3 + 1$ “ trotz des gleichen Zahlenwerthes nicht dieselbe Funktion wiederfinden.“ (Frege, 1891, str. 6–7)

³¹ „Also die Zuordnung geschieht nach einem Gesetze, und es sind verschiedene solche Gesetze denkbar. Nun dann hat der Ausdruck „y ist eine Funktion von x“ keinen Sinn, wenn er nicht durch die Angabe des Gesetzes ergänzt wird, nach dem Zuordnung geschieht. (...) Und ist nicht das Gesetz (...) eigentlich die Hauptsache?“ (Frege 1904, str. 662)

„Von den Ausdrücken „sin 0“, sin 1“, sin 2“ bedeutet jeder eine besondere Zahl; aber wir haben einen gemeinsamen Bestandteil „sin“, in dem wir das eigentliche Wesen der Sinusfunktion bezeichnen finden. Dieses „sin“ entspricht wohl dem „f“, von dem Hr. Czuber sagt, daß es das Gesetz andeute, und zwar ist der Übergang von „f“ zu „sin“ ähnlich wie der von „a“ zu „2“ ein Übergang von einem Zeichen, das andeutet, zu einem Zeichen, das bezeichnet. Demnach würde „sin“ ein Gesetz bedeuten. Das stimmt freilich nicht ganz. Das Gesetz scheint uns eher in der Gleichung „y = sin x“ ausgedrückt zu sein, von der das Zeichen „sin“ nur ein Teil ist, allerdings der die Besonderheit des Gesetzes kennzeichnende. Und haben wir hier nicht das, was wir suchen, die Funktion?“ (Frege 1904, str. 663)

³² I když toto tvrzení bývá, jak dále uvidíme, značně zpochybňováno, některé Fregovy výroky pro ně jednoznačně svědčí: výrok „Es gibt Funktionen, wie z. B. $2 + x - x$ oder $2 + 0 \cdot x$, deren Wert immer derselbe ist, was auch ihr Argument sei“ (Frege 1891, str. 8–9) by dost dobře nedával smysl, kdyby se ve skutečnosti jednalo o jednu a tutéž funkci – jako by nedával dobrý smysl výrok „Existují oceány, třeba Tichý oceán nebo Pacifický oceán, ve kterých žijí stejné druhy ryb“. Podobně když Frege řekne: „die Funktion $x(x - 4)$ hat denselben Wertverlauf wie die Funktion $x^2 - 4x$ “ (tamtéž), dává to smysl pouze tehdy, jedná-li se skutečně o různé funkce – říci to o jedné a téže funkci by bylo asi tak rozumné, jako říci, že Joseph Ratzinger nosí tytéž boty jako Benedikt XVI.

³³ „Begriffe sind meist zusammengesetzt aus Theilbegriffen, den Merkmalen. Schwarzes, seidenes Tuch hat die Merkmale schwarz, seiden und Tuch. Ein Gegenstand, der unter diesen Begriff fällt, hat diese Merkmale als Eigenschaften.“ (Frege 1976, str. 150).

z různých dílčích pojmů (přičítat svým předmětům různé vlastnosti), a přesto být považovány za (jakožto pojmy) totožné. Pavel Tichý, který ve své známé monografii rozebírá ty Fregovy formulace, podle kterých mají funkce povahu „konstrukcí“, upozorňuje v této souvislosti také na skutečnost, že podle Frega samotné funkce (jakožto nenasyčené) obsahují „volná místa“ určená pro dosažení, některé jedno místo, jiné třeba více – potom je ovšem vnitřní struktura těchto funkcí odlišná, bez ohledu na to, že mohou mít stejný průběh hodnot (např. funkce „ $2\xi \leq \xi$ “ a „ $\xi \leq 0$ “), a těžko je tedy považovat za totožné.³⁴ Pojmy (funkce) tedy odpovídají onomu zákonu přiřazení i v tom smyslu, že mohou být složené a strukturované.

Z uvedeného lze vyvodit, že to, co nás opravňuje rozeznat funkci jako tutéž, je onen zákon přiřazení, ke kterému se daná funkce vztahuje a tvoří jeho esenciální součást. Nicméně stanovit přesné kritérium identity zákonů přiřazení je přirozeně problematické – jak můžeme například obecně stanovit, kdy jsou „stejně“ třeba dva počítačové programy? V této fázi je tedy třeba se spokojit s formulací, že funkci rozeznáme jako tutéž, vztahuje-li se k témuž zákonu přiřazení, témuž kritériu.

Je možné se ještě ptát, jak se to potom v tomto Fregově pojetí má se smyslem obecných výrazů. Jak bychom měli rozumět oné jemnější kategorii smyslu, když se beztak dvě různě zadané funkce liší už co do svého významu? Co znamená podat totéž kritérium různými způsoby? Bohužel Frege neuvádí, pokud je mi známo, žádný příklad, který by osvětloval možnou odpověď (pouze konstatuje, že přejmenování proměnných v nenasyčené funkci nemění její smysl³⁵) – ostatně Frege se obecně ke kategorii „smysl obecného výrazu“, byť ji nepochybně rozlišuje, vyjadřuje zcela minimálně. Možná lze ale říci na základě analogie, že jako např. konkrétní hora (Etna) nemůže být podle Frega součástí smyslu věty³⁶, neměla by ani taková „kulatost“ jakožto (objektivní) vlastnost být součástí věty – součástí věty může být pouze příslušný smysl, tedy způsob jejího zadání. A potom by snad šlo říci, že „mít tvar jako míč“ a „mít tvar jako meloun“ jsou dva způsoby danosti téže vlastnosti, totiž oné kulatosti, tedy že jsme tu pomocí dvou různých smyslů dospěli k témuž významu.

Zkusme si nyní doposud uvedené rysy fregovských pojmů nějak shrnout. Nazvěme za účelem zdůraznění význam obecného výrazu ve Fregově pojetí fregovskou obecninou (f-obecninou). Co vše pro tuto f-obecninu platí?

F-obecnina se podstatným a zásadním způsobem liší od předmětů; nelze ji uchopit jako předmět a nelze o ní tudíž jako o předmětu vypovídat.

F-obecnina se těší stejnému stupni objektivitě jako předměty.

³⁴ Tichý (1988, str. 23).

³⁵ Frege (1891, str. 11).

³⁶ Frege (1892a, str. 35).

F-obecninu lze chápat jako to, co vytváří podstatu zákona přiřazení, jako jakýsi objektivní korelát příslušného předpisu, čili jako vlastnost ve své obecnosti³⁷;

O f-obecninách není možné vypovídat vztah identity, nicméně jsme schopni rozeznávat tutéž f-obecninu tam, kde rozeznáváme stejný zákon přiřazení.

F-obecnina může být složená a strukturovaná.

F-obecnina je obecným termínem *označována*, je tedy tím, na čem závisí význam (pravdivost) věty, tím, co je ve Fregově koncepci podstatné pro logiku³⁸; tedy jako označují singulární výrazy předměty, označují obecné výrazy f-obecniny.

Vraťme se ještě k otázce identity pojmů. Michael Dummett, jehož rozbor bývá považován za jakýsi kanonický výklad Frega, přičítá ovšem Fregovi v případě pojmů zastávání platnosti „principu extenzionality“ (dále „PE“): obecné výrazy označující pojmy se stejnou extenzí jsou vzájemně nahraditelné *salva veritate*. To znamená, že nutným a postačujícím kritériem „identity“ pojmu je jeho extenze (a pojem se tudíž liší od množiny jen svým specifickým nenasyceným charakterem). Dummettovo tvrzení je však podloženo do značné míry pouze negativně: „ve Fregově díle není nic, co by naznačovalo, že by Frege považoval princip extenzionality v případě pojmů za nesprávný“³⁹. Frege totiž ve svých publikovaných pracích nikde explicitně neformuluje ani opak – a ač na mnoha místech odkazuje na vzájemnou nahraditelnost *salva veritate* v případě singulárních výrazů se stejným významem, v případě obecných výrazů se jakékoli výslovné formulaci PE vyhýbá (což si ostatně Dummett uvědomuje). Frege sice na různých místech konstatuje, že k identitě mezi předměty můžeme v případě pojmů v zásadě přirovnat vztah rovnosti extenzí, vždy ale dodává, že v pravém slova smyslu nelze o identitě mezi pojmy mluvit⁴⁰, a nějakou variantu extenzionální teze pro pojmy (jejich vzájemnou nahraditelnost *salva veritate*) už nikde neformuluje – není z toho tedy jasné, zda lze skutečně beze zbytku považovat onen vztah analogický k identitě za jednoznačné kritérium totožnosti pojmů. Ostatně sám Dummett poznamenává, že „Frege neříká, v čem tato analogie spočívá“⁴¹. A naopak různým Fregovým tezím nelze porozumět, pokud by skutečně zároveň zastával princip

³⁷ „Ich nenne die Begriffe, unter die ein Gegenstand fällt, seine Eigenschaften, so daß , φ zu sein ist eine Eigenschaft von γ ‘ nur eine andere Wendung ist für , γ fällt unter den Begriff des φ ‘.“ Frege (1892a, str. 201).

³⁸ „... v logice nezáleží na tom, jak vyplývají myšlenky z myšlenek bez ohledu na pravdivostní hodnotu (...) logické zákony jsou především zákony v říší významů a na smysl se vztahují teprve zprostředkovaně“ Frege (2006, str. 10).

³⁹ Dummett (1973, str. 208).

⁴⁰ Srovnej např. formulaci z Recenze Husserlovy Filosofie aritmetiky: „Tím nemyslím, že pojem a rozsah pojmu je totéž, nýbrž to, že splnutí rozsahů je dostatečným a nutným znamením, že mezi těmito pojmy platí vztah, který odpovídá rovnosti předmětů. [pozn. pod čarou] Ve vlastním smyslu tento vztah mezi pojmy neplatí.“ (Frege, 2000, str. 41)

⁴¹ Dummett (1973, str. 207).

extenzionality v té podobě, v jaké ho Dummett formuluje. Podívejme se na tento problém podrobněji.

Vzájemná nahraditelnost výrazů označujících koextenzivní pojmy *salva veritate* je ve fregovském pojetí v atomických výrocích *prvního řádu* v určitém smyslu triviální: definuje-li Frege pojem jako funkci, která přiřazuje každému předmětu hodnotu pravda, má-li předmět danou vlastnost, a hodnotu nepravda, pokud ji nemá, a zároveň definuje koextenzivitu dvou pojmů tak, že každému předmětu přiřazuje jeden pojem právě tu pravdivostní hodnotu, kterou mu přiřazuje i druhý pojem, neříká PE nic jiného, než že přiřazuje-li jeden pojem každému předmětu právě tu pravdivostní hodnotu, kterou mu přiřazuje i druhý pojem (tj. rovnost extenzí), přiřazuje libovolnému předmětu jeden pojem tutéž pravdivostní hodnotu jako druhý pojem (tj. pravdivostní hodnota se při nahrazení jednoho pojmu druhým nemění – zaměnitelnost *salva veritate*). Formálněji: máme-li dva pojmové výrazy (Begriffswörter) P, Q, platí: jestliže $\forall x(P(x) = Q(x))$ ⁴², pak pro libovolné *a* platí $P(a) = Q(a)$. A jelikož jsou logické spojky v klasické logice *definovány* tak, aby byly funkcemi pravdivostních hodnot atomických výroků, platí pak přirozeně PE i pro formalizované podoby složených výroků prvního řádu. Ve skutečnosti ovšem existují různé typy výroků, u kterých je extenzionální přístup problematický (modální kontexty, tvrzení *de dicto*, propoziční postoje aj.) – to však Frege řeší (nesystémově) zavedením tzv. nepřímého kontextu, ve kterém už výraz nadále neoznačuje svůj význam, nýbrž svůj původní smysl. S extenzionálním přístupem to tedy obecně není tak jednoduché, a jedná se mnohem spíše o postulaci než o konstatování.

Zásadnější pochybnosti ale vyvstávají na úrovni výroků druhého řádu. Frege totiž připouští, že je možné vypovídat i o pojmech samotných, přičítat jim vlastnosti „druhého řádu“; sice považuje za poněkud zavádějící formulace typu „pojem X má tu a tu vlastnost“, protože, jak již bylo rozebíráno, takto uchopený pojem ztrácí podle Frege svoji predikativní povahu a přestává být v pravém slova smyslu pojmem, nicméně různé typy výroků („Neexistuje pravoúhlý rovnostranný trojúhelník“, „Na stromě je tisíc listů“) vypovídají podle Frege ve skutečnosti něco o příslušných *pojmech*. Jelikož Frege připouští jako takovouto vlastnost pojmů např. i „být snadno získatelný pojem“⁴³, je tu extenzionální teze dost na pováženou – pojmy „přirozená čísla menší než 4“ a „kořeny rovnice $x^3 - 6x^2 + 11x - 6 = 0$ “ jsou koextenzivní, zdá se ale pochybné, že by to mělo znamenat stejně snadnou získatelnost obou – průměrný žák první třídy patrně nebude mít problém získat první pojem, zato s druhým by si asi neporadil; připustíme-li tedy, že o pojmech lze vypovídat, do jaké míry jsou snadno získatelné, není tato jejich vlastnost určena pouze jejich extenzí.

⁴² Frege vyjadřuje vztah ekvivalence obvykle pomocí rovnosti (pravdivostních hodnot).

⁴³ Frege (1892a, str. 195); Frege tuto vlastnost sice zmiňuje jen jako původní Kerryho příklad vlastnosti pojmů, nicméně nijak proti ní věcně neprotestuje.

Jinde Frege upozorňuje na to⁴⁴, že lze pracovat i se sporným pojmem (pravoúhlý rovnostranný pětiúhelník) – abychom o pojmu vůbec mohli rozhodnout, zda je sporný či nikoli, musíme mít podle Frege daný pojem již k dispozici, příslušný obecný výraz označující sporný pojem tudíž nepostrádá význam. Spornost tedy neznamena neexistenci příslušného pojmu, jen neexistenci předmětu pod něj spadajícího – sporný pojem totiž přičítá svému případnému předmětu vzájemně si odporující vlastnosti, tedy obsahuje odporující si znaky (Merkmale)⁴⁵. (Je možná ještě dobré znovu zdůraznit, že Merkmale jsou součástí pojmu jako takového, nikoli způsobu jeho danosti, spornost se tedy primárně netýká smyslu⁴⁶.) Řekneme-li pak ovšem o nějakém pojmu, že je sporný, očividně v tomto vyjádření neplatí zaměnitelnost koextenzivních pojmů *salva veritate*, jelikož ne každý prázdný pojem je sporný – pojem *pravoúhlý rovnostranný pětiúhelník* je sporný, pojem *Gödelovy slavné komedie* nikoli, oba jsou ale prázdné, tedy koextenzivní, a měly by tudíž být zaměnitelné *salva veritate* ve všech kontextech, tedy i ve výroku tvrdícím jejich spornost. Jinými slovy, prázdnost pojmu je sice nutnou, nikoli však postačující podmínkou jeho spornosti – sporný pojem musí mít kromě prázdné extenze ještě nějakou další vlastnost, která ho odlišuje od rovněž prázdných, ovšem nikoli sporných pojmů. Pokud by kritériem „identity“ pojmů byla pouze jejich extenze, je vlastně prázdný pojem jenom jeden, a ten by musel být buď sporný (čili „všechny“ prázdné pojmy jsou sporné), nebo bezesporný (čili „všechny“ prázdné pojmy jsou bezesporné). Jak navíc rozumět tomu, že dva znaky (Merkmale) pojmu jsou navzájem sporné? Znaky jsou rovněž pojmy, jsou-li však pojmy jednoznačně určeny svými extenzemi, co činí dva pojmy vzájemně spornými? To, že jsou jejich extenze disjunktní? Pak by byly jakékoli dva pojmy, pod které nespádá nic zároveň, sporné (tedy i např. pojmy *být napsán Gödelem* a *slavná komedie*). Jak jinak by ale mohly být dva pojmy navzájem sporné, pokud by to nebylo na základě jejich extenze, jsou-li pojmy zcela jednoznačně určeny svojí extenzí? Chceme-li tedy spolu s Fregem přičítat pojmům spornost, nemůžeme se spokojit s extenzionálním chápáním „identity“ pojmů a pro výroky o spornosti pojmů, přinejmenším jak ji Frege chápe, neplatí PE.⁴⁷

⁴⁴ Frege (1969, Über Shoenflies – Die logischen Paradoxien der Mengenlehre, str. 191–9).

⁴⁵ Frege (1969, Über Shoenflies – Die logischen Paradoxien der Mengenlehre, str. 194).

⁴⁶ Srovnej např. Frege (1892a, str. 201–2).

⁴⁷ Zajímavé je, že Dummett, když se snaží ukázat, jakým způsobem lze referovat přímo k pojmům, uvádí příklady jako „nešťastný je to, čím se zdají být všichni Rumuni“, „špatně placený je to, čím Petr nechce být“ (Dummett 1973, str. 216), kde je na první pohled zaměnitelnost koextenzivních pojmů *salva veritate* nadmíru pochybná – pokud by např. byli špatně placeni právě a jen vysokoškolské učitelé, nebylo by přesto vždy možné nahrazení „vysokoškolský učitel je to, čím Petr nechce být“ *salva veritate*, neboť Petr by třeba velmi rád byl (nejlépe dobře placeným) vysokoškolským učitelem. Opět by se dalo říci, že se jedná o specifické „intenzionální“ kontexty („zdát se být něčím“, „nechtít být něčím“), které by bylo možné řešit (nesystémově) prohlášením, že v tomto případě již obecné výrazy neoznačují příslušný pojem, ale svůj původní smysl (způsob danosti pojmu). Ale zmíněná vlastnost pojmu „být sporný“ se ve Fregeově pojetí netýká, jak bylo řečeno, primárně smyslu (odporující si Merkmale jsou součástí pojmu jako takového, jak Frege sám říká), takže u ní přechod k nepřímému kontextu postrádá opodstatnění.

Ještě jiný příklad. Řekne-li Frege: „(...) udání počtu (Zahlangabe) obsahuje výpověď o pojmu. (...) Lze namítat, že by pojem jako třeba ‚příslušník Německé říše‘ měl, přestože by jeho znaky (Merkmale) zůstaly nezměněny, vlastnost měnící se z roku na rok, pokud by mu udání počtu takovouto vlastnost přiřítalo. Na to lze opáčit, že i předměty mění své vlastnosti, což ovšem nezabraňuje tomu, abychom je nerozeznávali jako tytéž,⁴⁸ rozhodně to nesvědčí o tom, že by tu Frege považoval extenzi za kritérium identity pojmu. Pojem (stále týž, neboť má tytéž znaky) tu naopak může svoji extenzi v čase měnit⁴⁹, což tedy znamená, že extenze není jednoznačným kritériem identity pojmu.

Za zdůraznění také stojí již zmíněná Fregova teze, podle které se pojmy mohou skládat z dílčích pojmů, tzv. znaků (Merkmale). Představme si, že by někdo vyjmenoval čísla 1, 2, 3 a následně by řekl „pojem *čísla, která jsem právě vyjmenoval* má znak (obsahuje dílčí pojem) *být právě vyjmenován*“⁵⁰. Při platnosti PE by pak měla zůstat tato věta pravdivou i po substituci koextenzivního pojmu, tedy by měla být pravda i „pojem *kořeny rovnice $x^3 - 6x^2 + 11x - 6 = 0$* má znak (obsahuje dílčí pojem) *být právě vyjmenován*“. Skutečně by s tím Frege takto souhlasil? Vždyť sám konstatuje, že „ovšemže může být ze singulárního výrazu rozeznána ta či ona vlastnost označovaného předmětu; že by ale takto musely být rozpoznatelné všechny vlastnosti označeného, pro to není žádný důvod. Proč by nemohl mít poražený od Waterloo vlastnosti, které nejsou znaky (Merkmale) pojmu poražený od Waterloo?“⁵¹

To očividně znamená, že Frege nepovažuje automaticky každou vlastnost sdílenou všemi prvky extenze za znak daného pojmu a že lze tudíž dojít k téže extenzi pomocí různých znaků – koextenzivní pojmy se tedy mohou lišit svými dílčími pojmy, takže ve výrocích, kde je řeč o jejich složenosti z dílčích pojmů/znaků, neplatí jejich zaměnitelnost *salva veritate*. Pojmy „živočich se srdcem“ a „živočich s ledvinami“ se očividně skládají z různých znaků, bez ohledu na svoji možnou koextenzivitu. Jsme je tudíž schopni od sebe na úrovni druhořadových výpovědí „leibnizovsky“ rozlišit (mají různé vlastnosti, totiž skládají se z různých dílčích pojmů), takže je nelze považovat za totožné a neplatí pro ně v tomto případě PE.

⁴⁸ Frege (1884, § 46): „... dass die Zahlangabe eine Aussage von einem Begriffe enthalte. (...) Man mag einwenden, dass ein Begriff wie z. B. ‚Angehöriger des deutschen Reiches‘, obwohl seine Merkmale unverändert bleiben, eine von Jahr zu Jahr wechselnde Eigenschaft haben würde, wenn die Zahlangabe eine solche von ihm aussagte. Man kann dagegen geltend machen, dass auch Gegenstände ihre Eigenschaften ändern, was nicht verhindere, sie als dieselben anzuerkennen.“

⁴⁹ Frege sice následně volí jiné řešení, navrhuje totiž považovat empirický pojem za funkci času, nicméně jeho právě citovaná formulace nesvědčí o tom, že by extenzi pojmu považoval za něco, co výlučně konstituuje jeho identitu.

⁵⁰ Srovnej Fregovu formulaci: „von dem Begriffe *blaues seidenes Band* sind *Blau*, *Seiden* und *Band* Merkmale“. (Frege, 1976, 154).

⁵¹ Frege (1976, an Linke, str. 155).

Ve skutečnosti je ovšem Fregeův názor na tento problém do značné míry rozkolísaný. Různá místa jeho výkladu se skutečně zdají podporovat tezi, že extenzionální chápání „identity“ pojmů, a tedy platnost PE vlastně předpokládá. Ve svých (za života nepublikovaných, ale napsaných patrně někdy kolem roku 1892) *Výkladech o smyslu a významu* Frege výslovně konstatuje, že „apelativa, jimž odpovídá týž pojmový rozsah, lze vzájemně zaměnit se zachováním pravdivosti“ a že „to, co znamenají dvě apelativa [Begriffswörter], je tehdy a jen tehdy totéž, jestliže splývají příslušné pojmové rozsahy“.⁵² Je dobré si ale povšimnout, že Frege toto konstatování doprovází komentářem: „Věřím, že se tím činí významný ústupek logikům rozsahu“. Zdá se, jako by si byl vědom určité ošidnosti uvedeného přístupu. Navíc se jedná, jak bylo řečeno, o ojedinělé prohlášení, které není v souladu s jinými částmi Fregeovy nauky. Není tedy jasné, zda Frege platnost PE skutečně předpokládá a jen shodou okolností ho příliš nezdůraznil, přičemž si neuvědomoval (výše naznačené) nekonzistence, které po přijetí extenzionálního chápání „identity“ pojmů v jeho systému nastávají, nebo zda Fregeova rezervovanost svědčí o určitých pochybnostech ohledně PE a o vědomí si některých nesnází, které by důsledné akceptování extenzionálního vymezení přinášelo pro jeho chápání pojmu. Také je možné, že Frege vlastně akceptoval PE jen v případě prvořadových výroků, pro které je, jak bylo řečeno, ve fregeovské logice jeho platnost v zásadě postulována. Jelikož ve Fregeově pojetí mohou mít koextenzivní pojmy různé (druhořadové) vlastnosti (jeden je sporný a druhý nikoli, jeden má takové znaky a jiný onaké), a tedy být rozlišitelné, není koextenzivita dostačujícím kritériem jejich totožnosti, mohla by však garantovat vzájemnou nahraditelnost *salva veritate* ve výrocích prvního řádu.

K dalším podstatným pochybnostem týkajícím se extenzionálního vymezení pojmů ovšem Frege dospívá později, a to v reakci na velký nezdár své monumentální koncepce formálně-logického založení aritmetiky v práci *Die Grundgesetze der Arithmetik*. Frege zde totiž umožnil formální uchopení funkcí jakožto předmětů pomocí jejich průběhu hodnot. Jenomže se ukázalo, že právě tento jeho „ústupek logikům rozsahu“ je jedním ze zdrojů paradoxu skrývajícím se v jím vybudované struktuře – paradoxu, na který ho těsně před vydáním druhé části spisu upozornil Russell⁵³. Uchopíme-li totiž pojem jako předmět, můžeme se následně ptát, zda jakožto předmět spadá pod sebe sama.⁵⁴

⁵² Frege (2006, str. 2 a str. 9).

⁵³ Jedná se o známý „Russellův paradox“: je množina všech množin, které nejsou prvkem samy sebe, prvkem sebe samé?

⁵⁴ Nejlepší shrnutí problémů *Grundgesetze* asi poskytuje Frege osobně: „Die Gesetze der Zahlen sollten rein logisch entwickelt werden. Die Zahlen aber sind Gegenstände und in der Logik hat man zunächst nur zwei Gegenstände: die beiden Wahrheitswerthe. Da lag es nun am nächsten Gegenstände aus Begriffen zu gewinnen, nämlich die Begriffsumfänge oder Klassen.“ „Und nun hat sich gerade gezeigt, dass bei der Einführung der Klassen eine Schwierigkeit entsteht (die contradiction Russells). Ich habe mich nur

Frege vidí zdroj tohoto paradoxu (a tedy zdroj destrukce celého svého systému) právě v onom uchopení pojmů jako množin: „Musí být vyrobena zdaleka viditelná cedule s varováním: ať nikoho ani nenapadne dělat z pojmu předmět! Tím by mohly být paradoxy teorie množin nejdříve odstraněny.“⁵⁵ Paradoxy teorie množin jsou totiž podle něj důsledkem toho, že „nahlížíme předměty spadající pod F jako celek, jako předmět, a označujeme ho pojmenováním ‚množina F ‘ (...) Proměňujeme tak pojmové slovo ‚ F ‘ ve jméno předmětu (vlastní jméno) ‚množina F ‘. To je *nepřípustné* kvůli bytostné odlišnosti mezi pojmem a předmětem...“⁵⁶ „Paradoxy teorie množin (...) vznikají tím, že se spojí pojem, např. stálice, s něčím, co se nazývá množina stálic a zdá se to být určeno příslušným pojmem, a to jakožto předmět. Uvažuji tedy předměty spadající pod pojem stálice sjednocené do jednoho celku, který chápu jako předmět a označuji ho vlastním jménem ‚množina stálic‘. Tato přeměna pojmu v předmět je *nepřípustná*; neboť jenom zdánlivě je množina stálic předmětem; ve skutečnosti žádný takový předmět *neexistuje*.“⁵⁷ A není tomu tak, že množinám je potřeba se vyhnout jen z toho důvodu, abychom zabránili paradoxu⁵⁸, a namísto toho máme pracovat s pojmy jakožto jakýmsi svébytnými (totiž nenasyčenými) variantami množin (s tímtež extenzionálním kritériem identity). Jde o principiální záležitost: „Třída je totiž něco odvozeného, zatímco v pojmu – jak tomu slovu rozumím – máme něco původního. V důsledku toho jsou i zákony tříd méně původní než zákony pojmů a není přiměřené zakládat logiku na zákonech tříd. (...) Třidu můžeme určit pouze tak, že uvedeme *vlastnost*, kterou musí předmět mít, aby náležel do třídy.“⁵⁹

schwer zur Einführung der Klassen oder Begriffsumfänge entschlossen, weil mir die Sache nicht ganz sicher schien und, wie sich gezeigt hat, mit Recht.“ (Frege, 1976, str. 121)

⁵⁵ (1976, Frege an Hönigswald, str. 87). V kontextu: „So geschah es, dass nach Vollendung der Grundgesetze der Arithmetik mir der ganze Bau zusammenstürzte. Durch ein solches Ereignis muss man nicht nur sich selbst warnen lassen, sondern man muss auch andere warnen. Eine weithin sichtbare Warnungstafel muss aufgerichtet werden: niemand lasse sich einfallen, einen Begriff in einen Gegenstand zu verwandeln! Hiermit mögen die Paradoxien der Mengenlehre zunächst abgetan sein!“

⁵⁶ Zdůraznění moje. „Man sieht die unter F fallenden Gegenstände als ein Ganzes, einen Gegenstand an und bezeichnet es mit dem Namen ‚Menge der F ‘ („Begriffsumfang von F “, „Klasse der F “, „System der F “ usw.). Man verwandelt hiermit ein Begriffswort ‚ F ‘ in einen Gegenstandsnamen (Eigennamen) ‚Menge der F ‘. Dieses ist unzulässig wegen der wesentlichen Verschiedenheit von Begriff und Gegenstand...“ (1976, Frege an Hönigswald, str. 86)

⁵⁷ Zdůraznění moje. „Ich wende mich zuerst den Paradoxien der Mengenlehre zu. Sie entstehen dadurch, dass man einen Begriff, z. B. Fixstern, mit etwas verbindet, was man die Menge der Fixsterne nennt, was durch den Begriff bestimmt erscheint und zwar als ein Gegenstand. Ich denke mir also die unter den Begriff Fixstern fallenden Gegenstände zu einem Ganzen vereinigt, das ich als Gegenstand auffasse und mit einem Eigennamen ‚die Menge der Fixsterne‘ bezeichne. Dies Verwandlung eines Begriffes in einen Gegenstand ist unzulässig; denn nur scheinbar ist die Menge der Fixsterne ein Gegenstand; in Wahrheit gibt es einen solchen Gegenstand gar nicht.“ (1976, Frege an Hönigswald, str. 85).

⁵⁸ V této souvislosti je dobré připomenout, že logika ve svém pofregovském vývoji ve skutečnosti Russellův paradox nijak nevyřešila, jen ho „odstranila“ poměrně přísnými restrikcemi – zavedením teorie typů, resp. omezením se na predikátovou logiku prvního řádu a zavedením hierarchie jazyků.

⁵⁹ Frege (1976, str. 121–2), zdůraznění moje.

Základním pojmem je tedy pro logiku pojem *vlastnosti*, nikoli extenze. Jsou-li však vlastnosti logicky primární, těžko je můžeme vymežit (udat kritérium jejich identity) odkazem na jejich rozsah, který je až druhotný.

Znamená to tedy, že se Frege v této fázi *důrazně distancuje od celého množinového chápání a vymežování významu obecných výrazů*. Zásadní chybou podle Frege bylo, že se sám dostatečně důsledně nedržel své vlastní nauky o nezaměnitelnosti pojmů a předmětů, tj. o neuchopitelnosti pojmů jako množin a pomocí množin. To si s určitou hořkostí uvědomuje a varuje ostatní před touto chybou („Výraz ‚rozsah pojmu F‘ se zdá být svým mnohostranným užíváním natolik zdomácnělý a vědecky potvrzený, že se nepovažuje za nutné jej důkladněji testovat; zkušenost nás ale poučila, jak snadno se lze takto dostat do svrabu. I já patřím k postiženým.“⁶⁰)

Proto chci zdůraznit následující: Frege buduje koncepci logiky, ve které obecné výrazy neoznačují množiny, nýbrž *f-obecniny* se všemi výše uvedenými specifickými rysy. Určitá nedůslednost v zachování této pozice a koketování s množinami se ukázaly být slepou uličkou vedoucí k paradoxu, Frege proto množinový přístup posléze zcela odmítá. Je tedy třeba si uvědomit, že následující vývoj logiky, který vedl ke ztotožnění významu obecných výrazů s množinami, je ve skutečnosti *zcela proti duchu* Fregeova usilování a jeho varování vyvozeného z nezdaru jeho koncepce v *Grundgesetze*. A že je tedy např. Carnap na omylu, když říká: „Myslím, že Church postupuje v souladu s Fregeovými záměry, když považuje třídu za (obvyklé) nominatum predikátu (...) a vlastnost za její (obvyklý) smysl.“⁶¹ Frege naopak opakovaně důrazně požaduje, aby byla za nominatum predikátu považována ona *vlastnost* – a to činí v zásadě důsledně, protože přes své experimentování s množinami Frege nikdy oficiálně neupustil od svého výše popsaného pojetí pojmu jakožto *f-obecniny* (byť některé jeho výroky na toto téma nejsou zcela konzistentní). K tomu chci znovu zdůraznit, že Fregeovo chápání pojmu jakožto *f-obecniny* je v různých ohledech neslučitelné s extenzionálním vymezením „identity“ pojmů – i koextenzivní pojmy se mohou navzájem lišit (být složené z jiných dílčích pojmů, být či nebýt sporné aj.) a tento rozdíl

⁶⁰ „Der Ausdruck ‚der Umfang des Begriffes F‘ scheint durch seine vielfache Verwendung so eingebürgert und durch die Wissenschaft beglaubigt zu sein, dass man es nicht für nötig hält, ihn genauer zu prüfen; aber die Erfahrung hat gelehrt, wie leicht man dadurch in einen Sumpf geraten kann. Auch ich gehöre zu den Leidtragenden.“ tamtéž, str. 87.

Srovnej též: „Ich habe mich nur schwer zur Einführung der Klassen oder Begriffsumfänge entschlossen, weil mir die Sache nicht ganz sicher schien und, wie sich gezeigt hat, mit Recht. (...) Freilich habe ich dabei den Fehler gemacht, meine anfänglichen Bedenken zu leichthin fahren gelassen zu haben im Vertrauen darauf, dass von Begriffsumfängen in der Logik schon lange die Rede gewesen ist.“ (Frege, 1976, str. 121)

⁶¹ V kontextu: „With respect to predicates, Frege does not seem to have explained how his concepts are to be applied; however, I think that Church is in accord with Frege’s intentions when he regards a class as the (ordinary) nominatum of a predicator (of degree one) – for instance, a common noun – and a property as its (ordinary) sense.“ Carnap (1964, § 29, str. 125)

je popsateľný, výrazy označující koextenzivní pojmy tudíž *nejsou* ve všech kontextech vzájemně zaměnitelné *salva veritate*.

A dále: Fregovy pojmy nespádají do kategorie smyslu, nýbrž významu, a nepatří tudíž do těch intenzionálních logik, které chápou jako primární význam obecných výrazů množiny a označování intenze považují jen za jakousi odchylku od normálu ve specifických kontextech (Montague); případná návaznost takovýchto intenzionálních logik na Fregovu koncepci pojmu je sice zajímavá, ovšem opět představuje odklon od zásadní Fregovy teze, totiž že pojmy spádají do kategorie *označovaného*, nikoli *vyjadřovaného*.⁶²

Freгово uchopení tradičně ošidných obecnin pomocí matematického pojmu funkce chápané jakožto objektivní korelát daného předpisu by přitom nabízelo slibné východisko pro další rozvoj logiky. Ovšem hlavní proud logiky se přiklonil k velmi omezenému a problematickému množinovému pojetí.

Literatura

- Carnap, R. (1964): *Meaning and Necessity*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Dummett, M. (1973): *Frege: Philosophy of Language*. Duckworth, London.
- Frege, G. (1884): *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. W. Koenner, Breslau; : slovenský překlad *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*. Přel. P. Balko, příloha časopisu *Organon F* 2001.
- Frege, G. (1891): *Funktion und Begriff*. Verlag von Hermann Pohle, Jena.
- Frege, G. (1892a): „Über Begriff und Gegenstand.“ *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16, 192–205.
- Frege, G. (1892b): „Über Sinn und Bedeutung.“ *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25–50. Český překlad Jiřího Fialy: O smyslu a významu, in: *Scientia&Philosophia* 4, 33–75, 1993.
- Frege, G. (1893/1903): *Die Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*. I-II, Verlag von Hermann Pohle, Jena.

⁶² Fregovu pojetí se blíží transparentní intenzionální logika (TIL), která vlastnosti uchopuje jako určité abstraktní procedury; ovšem TIL posouvá systematicky celou koncepci: „[TIL] odmítá princip extenzí, podle nějž věty, určité deskripce a predikáty denotují po řadě pravdivostní hodnoty, individua a třídy, a nahrazuje jej principem intenzí, podle nějž věty denotují propozice, určité deskripce denotují individuální pojmy neboli úřady a predikáty denotují atributy.“ Tichý (1996, str. 74).

- Frege, G. (1904): „Was ist eine Funktion.“ In *Festschrift Ludwig Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburtstag*, 20. February 1904, S. Meyer (ed.), Leipzig, s. 656–666.
- Frege, G. (2000): „Recenze Husserlovy Filosofie aritmetiky.“ In *Analytická filosofie – Druhá čítanka*, přel. J. Fiala, s. 33–53, Plzeň.
- Frege, G. (2006): „Výklady o smyslu a významu.“ In *Analytická filosofie – První čítanka*, přel. J. Fiala, Plzeň.
- Frege, G. (1976): *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Frege, G. (1969): *Nachgelassene Schriften*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Geach, P. T. (1951): „Frege’s Grundlagen.“ *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 4, . 535–544.
- Kolman, V. (2002): *Logika Gottloba Frega*. Filosofia, Praha.
- Kutschera, F. von (1989): *Gottlob Frege: eine Einführung in sein Werk*. Berlin, New York, W. de Gruyter.
- Maunu, A.(2006): „Some Fregean Considerations on Predicates and Their Reference.“ In *Tabula Rasa*, 25
- Peregrin, J.(2007): „Extensional vs. Intensional Logic.“ In *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Logic*. Elsevier B. V. .
- Platón (2010): *Parmenidés*. Přeložil F. Novotný, OIKOYMENH, Praha.
- Tichý, P. (1996): *O čem mluvíme (Vybrané stati k logice a sémantice)*. Vybral a uspořádal J. Peregrin, Filosofia, Praha.
- Tichý, P. (1988): *The Foundations of Frege’s Logic*. de Gruyter, Berlin, New York.

Brentanův konceptualismus, Husserlův realismus¹

Brentano's Conceptualism, Husserl's Realism

Hynek Janoušek

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
hynek.janousek@ff.cuni.cz

Abstrakt/Abstract

Smyslem článku je představit a kriticky k sobě vztáhnout Brentanovu a Husserlovu teorii abstrakce, jak je obsažena v jeho *Logických zkoumáních*, a z ní vycházející konceptualistické a realistické teorie obecnosti. Nejprve vycházím z rozboru Brentanova konceptualismu, a to zejména vzhledem k některým historickým inspiracím jeho teorie, jako dva možné zdroje jsem vybral Aristotelický konceptualismus a novověkou konceptualistickou pozici školy z Port-Royal. Následně se věnuji Husserlově kritice nominalismu a z ní plynoucí teorie názoru obecných entit. Zasazuji tuto nauku do všeobecnější nauky o formách intencionality vědomí obecnosti v *Logických zkoumáních* a ukazuji, že tato nauka je nedořešená a ponechává mnoho k projasnění. Následně se vracím k Brentanovi a ukazuji, opět v souvislosti s port-royalskou teorií Antoina Arnaulda, že Brentanův konceptualismus taktéž končí ve slepé uličce.

The goal of the article is to describe and critically asses Brentano's and Husserl's theories of abstraction and their ensuing theories of generality. At the beginning I describe Brentano's Conceptualism with regard to some of its historical sources, especially with regard to Aristotelism and the school of Port-Royal. I then approach Husserl's critique of Nominalism from his *Logical Investigations* and his theory of general intuition. I try to put the theory of general intuition into the wider context of Husserl's theory of generality in *Logical Investigations* in order to show a fundamental problem and a certain unclarity of this position. I then go back to Brentano to show, yet again in relation to Antoin Arnaulds theory, that Brentano's conceptualism is not tenable.

První obrysy Brentanovy interpretace obecnin a pojmové abstrakce jsou dobře patrné již v Brentanově prvotině *O rozmanitém smyslu bytí podle Aristotela*.² Jako každý interpret

¹ Text vznikl díky podpoře FF UK, Programy rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově PRVOUK, kód: P04, Racionalita ve vědách o člověku.

² Franz Brentano (1862). Předem je třeba dodat důležitou poznámku. Budeme-li mluvit o Brentanově konceptualismu, teorii abstrakce, filosofii atd., budeme mít na mysli Brentanovu nauku od počátku Brentanovy filosofické práce zhruba do roku 1903, kdy u Brentana došlo k dramatickému filosofickému obratu a vytvoření koncepce zvané *reismus*. Vzhledem k problému obecnosti přichází Brentano v tomto období s myšlenkou, že nic vpravdě singulárního nejsme schopni vůbec zakoušet. I smyslové vnímání je již obecné. Jelikož tato pozdní nauka zůstala bez vlivu a výklad jejího svérázu a změny v chápání abstrakce by v podstatě znemožnila srovnání s filosofií E. Husserla, držíme se „klasického“ Brentana, z jehož nauk vycházeli všichni jeho významní žáci. Závěry týkající se Brentanova konceptualismu tudíž

Aristotela potřebuje i Brentano rozhodnout, jaký má smysl Aristotelova mluva o bytí ve smyslu kategorií. V přihlédnutí k dobové renesanci zájmu o Aristotelovu filosofii, ke které v Německu poloviny 19. století docházelo a kterou reprezentují tak význační aristotelští interpreti jako Brentanův učitel F. A. Trendelenburg či E. Zeller, nabízí Brentano čtenáři tři možnosti výkladu aristotelských kategorií. Kategorie jsou buď formy predikativních výpovědí a nemají tedy reálný obsah (říkají nanejvýš to, jak lze o realitě mluvit), anebo se jedná o formy predikátů, které můžeme vypovídat (tato pozice je očividně blízká předcházející v tom, že také váže kategorie čistě k možnostem vypovídání), anebo se jedná o nejvyšší pojmy reálného bytí (tj. kategorie jsou „věcné“ obsažné, reálné pojmy).³ Brentano se rozhoduje pro třetí možnost a když zodpovídá otázku po tom, co v realitě kategoriím odpovídá, kloní se k umírněně konceptualistické pozici. O konceptualismus se jedná z toho důvodu, že Brentanův Aristoteles popírá existenci obecných entit (univerzálií) mimo lidskou duši a vykládá je jakožto obecné pojmy (species) v lidské duši. Zároveň se jedná o umírněný a nikoliv extrémní konceptualismus, neboť tyto obecné pojmy nejsou duši vrozeny, nýbrž jsou získávány teprve ze zkušenosti individuálních jsoucn, v němž obecninám, jak ještě uvidíme, má odpovídat jistý základ – obecniny jsou tudíž pojmy *cum fundamento in re*. Tento základ v individuálních věcech se propůjčuje rozmanitým výkonům rozumové abstrakce a v posledku jej tvoří to, co později Brentano nazval metafyzickými částmi předmětu a co by se lépe dalo nazvat konkrétními momenty či individuálními aspekty předmětu. Obecný pojem získáváme, jestliže se nám podaří uchopit metafyzickou část či části předmětu obecně. K tomu dochází tak, že rozum takřkajíc vynechá individualizující určení obsažená ve smyslové formě předmětu, již rozumu nabízejí smysly afikované reálným smyslovým předmětem.⁴ Náš rozum je následně schopen vynechávat další stupně určení obecnosti, až dospěje k nejobecnějším pojmům, které nemohou být již podřazeny žádným obecnějším pojmům. Tyto nejvyšší pojmy reálného jsoucna jsou podle Brentana právě tím, co Aristoteles označuje jako kategorie.⁵

platí pro toto období. Pozdější nauka o abstrakci a obecnosti však není nějakou vylepšenou verzí této nauky, která by proti mým argumentům stavěla nové protiargumenty, nýbrž je to nauka zcela jiná. Její předvedení viz např. Kraus (1919).

³ Brentano (1862, s. 72–82).

⁴ Brentano (1867, s. 135). V několikavětném shrnutí nemůžeme vyložit Brentanův výklad Aristotelovy teorie smyslů, rolí fantazie a tzv. činného a trpného rozumu, jež tvoří momenty Aristotelovy teorie abstrakce, které Brentano podrobně vykládá ve své druhé aristotelské práci *Aristotelova psychologie, zejména jeho nauka o nous poietikos*. Nemůžeme také vyložit vlastní přínos Brentanovy prvotiny, který spočívá v elegantním výkladu všech čtyř významů bytí u Aristotela (být ve smyslu být nahodilý, být ve smyslu možnosti a skutečnosti, být ve smyslu být pravdivý a být ve smyslu kategorií) a v dedukci Aristotelova výčtu kategorií a která udělala takový dojem jak na F. A. Trendelenburga, tak na mladého Martina Heideggera, viz Heidegger (1993, s. 37).

⁵ Brentano (1863, s. 98–101).

Tato interpretace Aristotela má nepochybně blízko k umírněným verzím středověkého konceptualismu, které se nacházejí v těsném sousedství umírněného realismu Brentanova oblíbeného myslitele Tomáše Akvinského.⁶

Brentanova obecná inklinace ke konceptualismu je také důvodem sympatií, s jakými pohlíží na umírněně konceptualistickou verzi karteziánské filosofie prezentovanou mysliteli tzv. Port-Royalské školy, zejména Antoinem Arnaudem a Pierem Nicolem v jejich knize *Logika čili umění myslet*, která je obecně známa jako tzv. *Logika z Port-Royal*.⁷ Analogie mezi některými rozlišeními této školy, jež samy byly opět sdíleným majetkem scholastické filosofie, a Brentanovou filosofií stojí rozhodně za zaznamenání, neboť ukazuje na méně známé zdroje pojmových distinkcí, které přes Brentana dospěly i do Husserlovy fenomenologie, a tím i do filosofie moderní.⁸

Ve své diskuzi obecných idejí předkládají Arnauld a Nicole vysvětlení vzniku geometrických pojmů, jež má doložit jejich konceptualistickou teorií abstrakce. Podle těchto autorů jsme si schopni *izolovaně* představit individuální *aspekty* jednotlivé třídimenzionální věci. Tato separace či abstrakce je pouze intelektuálním aktem odhlédnutí od ostatních individuálních aspektů komplexního celku. Takto jsme např. schopni izolovaně uchopit a traktovat individuální délku předmětu odhlédnutím od její individuální šířky, popř. individuální šířku odhlédnutím od individuálního objemu rozprostraněného předmětu, tj. oddělit intelektuálně to, co se reálně oddělit nedá. Tuto abstrakci bychom mohli nazvat *divizivní* abstrakcí. Nicole s Arnaudem nám říkají, že se jedná o naši schopnost

„uvažování modu [tj. akcidentu] bez toho, abychom věnovali pozornost substancí, anebo separátní uvažování dvou modů, které jsou sjednoceny v téže substancí“.⁹

Druhý typ abstrakce, který naši autoři uvádějí, bychom mohli nazvat *generalizující* abstrakcí. Ta nám umožňuje odhlédnout v původně individuálně představovaném předmětu či části předmětu od individuálních okolností. Na základě tohoto kroku jsme např. schopni myslet délku jako takovou, šířku jako takovou, objem jako takový etc. Obecný pojem nakonec označuje totéž, co singulární pojem, činí tak

⁶ Stručné vylíčení základních variant Akvinského teorie lze nalézt v Novák (2004, s. 167–184). Brentanův výklad Aristotela by podle všeho spadl do Novákem uváděné rodiny extensionálně-intensionální identitní teorie predikace.

⁷ Arnauld, Nicole (1874). Ve svých nepublikovaných přednáškách z logiky manuskript EL80, které byly před nedávnem zpřístupněny na internetu, se Brentano odvolává na Arnaulda zhruba dvacetkrát a občas neopomíná dodat, že Arnauldova Logika je „zdařilá“, popř. „duchaplná“ – viz Brentano (2011, 12.963[3] a 13.383 [3]).

⁸ Na konci článku se pokusím ukázat, že spor Husserla s Brentanem měl svůj jistý předobraz ve sporu dědiců Descartovy nauky – Arnaulda a Malebranche, čímž se analogie mezi Brentanem a port-royalskou školou prohloubí.

⁹ Arnauld, Nicole (1874, s. 52).

však jiným způsobem, totiž právě obecně, bez již zmiňovaných individuálních okolností (*circonstances particulières*). Svou nauku Arnauld s Nicolem ilustrují zajímavým karteziánským příkladem, který jako kdyby vypadl z nauky Franze Brentana:

„Jestliže např. reflektuji to, že myslím a že jsem tedy tím, kdo je myslící, v ideji, kterou o sobě jakožto myslícím mám, jsem schopen zaměřit pozornost na věc, která myslí, aniž bych se jakkoliv zabýval tím, že jsem to já, a to navzdory tomu, že ve mně jsem já a někdo, kdo myslí, jednou a toutéž věcí. A tak idea, kterou jsem si vytvořil o osobě, která myslí, bude schopna reprezentovat nejen mne, ale i všechny ostatní myslící osoby.“¹⁰

Obecnost je tu tedy vysvětlena odhlížející pozorností. Tento výkon pak konstituuje obecnou ideu v lidském rozumu.¹¹ Jak později uvidíme, zůstává takováto nauka, kterou lze *mutatis mutandis* připsat i Brentanovi, bytostně nejasná.

Třetím druhem abstrakce, který Port-Royalská logika zmiňuje, avšak nechává jako neproblematický bez diskuze, je intelektuální pojetí reálných částí (např. cihel spojených ve zdi, avšak myšlených jako kusy celku).¹²

Brentanova teorie částí, která rozlišuje reálné části, metafyzické části a části logické, je přesným obrazem právě pojednané teorie abstrakce. Reálné části jsou kusy prostorového celku, tj. části, které mohou být od svého celku takřikajíc fyzicky odděleny – či je takové oddělení přinejmenším myslitelné, metafyzické části jsou pro Brentana zejména individuální akcidenty individuální substance, tj. momenty, které inherují ve věci jakožto ve svém nositeli, konečně logické části jsou části definice, pod kterou individuum spadá. Jsou to tedy obecné pojmy ve smyslu specifických, druhových a rodových určení.¹³

Brentanovo pojetí abstrakce se v obecných rysech příliš neliší od toho Port-Royalského. I Brentano se domnívá, že v empirickém názoru můžeme uchopit některé jeho části a jiné vynechat. Mimochodem to ilustruje na své teorii apodiktického soudu.

Říkám-li například: „Co je červené, je barevné“, či – což je totéž, „Nebarevná červeň není možná“, musel jsem ze všeho nejdříve vidět něco červeného, apercipovat v něm pojem červeného a barevného a na tomto

¹⁰ Arnauld, Nicole (1874, s. 53).

¹¹ Na rozdíl od Aristotela se v této nauce zdůrazňuje specifický výkon pozornosti, mluví se o odhlížení od individuálních okolností spíše než o vypouštění těchto určení (u Aristotela není toto vypouštění podle všeho ani tak výkonem aktivního výběru, jako spíše neschopností individualizující určení jednotliviny vůbec vnímat). V hrubých obrysech jsou však takovéto konceptualistické výklady členy jedné rodiny.

¹² Arnauld, Nicole (1874, s. 51).

¹³ Tuto svou teorii částí Brentano poprvé představil ve svých přednáškách o Metafyzice z roku 1867. Tyto přednášky zatím nebyly zveřejněny. O mereologii v těchto přednáškách podrobně referuje Chrudzinski (2004, s. 91–110). Také viz Baumgarten, Simons (1993, s. 53–79).

základě vyřknout s apodiktickou evidencí soud: „Neexistuje nic červeného, jež není barevné“.¹⁴

Apercepcí označuje Brentano pozornostní uchopení nějakého určení v individuální věci. I zde má jít o odhlížení od individuálních okolností, jak naznačuje mluva o tom, že myslíme *něco* červeného. Obecný pojem je tak i u Brentana pochopen jako způsob představování (typ intence), který je bytostně neurčitý nikoliv však ve smyslu vágnosti, nýbrž ve smyslu nedourčenosti představy (intence), která takříkajíc nechává otevřeno, jakými konkrétními určeními bude představovaná (intendovaná) předmětnost doplněna. Díky tomu může takovéto intenci vyhovovat neomezené množství individuálních předmětů, které jsou samozřejmě samy plně individuálně determinované. Brentanův konceptualismus, tj. myšlenka, že neexistují obecné předměty pojmů, existují však obecné pojmy (obecné intendování), díky tomu mohl navazovat na středověké a raně novověké předchůdce.

Z řečeného vyplývá, že rozdíl mezi singularitou a obecností nepatří u Brentana, tak jako např. u Kanta¹⁵, na úroveň typů soudů, nýbrž již na úroveň představ (matérie) soudů. Singulární soud intenduje individuální předmět soudu individuálně, obecný soud intenduje tento předmět obecně, z hlediska neúplné představy. Brentano to občas poněkud temně vyjadřoval tím, že o rozdílu singulární/obecný soud mluvil jako o rozdílu v matérii soudu.¹⁶

Podíváme-li se na teorii soudu zastávanou školou z Port-Royal, nenalezneme mezi ní a Brentanovou teorií zprvu žádnou zjevnou podobnost. Port-Royalští autoři hájili tradiční nauku, jež pokládá soud za subjekt-predikátovou syntézu dvou pojmů, v níž je predikát subjektu přičítán či odpírán. Přesto však i zde lze nalézt překvapivou shodu názoru, k čemu referuje sloveso „být“ či „nebýt“. Obě pozice se shodují v tom, že „být“ nereferuje k nějaké ideji bytí, nýbrž pouze k výkonu myslí či způsobu myšlení. Tímto výkonem myslí je afirmace. Obdobně referuje „nebýt“ k aktu negace.¹⁷ Dramaticky se však liší pohled na to, co je vlastně onou afirmací a negací. Podle Brentana zde totiž nejde o akt syntetického přiznávání či odpírání predikátu subjektu, nýbrž o existenční kladení či popírání předmětu (= matérie) soudu. Pokud je tímto předmětem např. černý kůň vzatý ve smyslu obecnosti, získáme svéráznou redukci všech obecných subjekt-predikátových soudů.¹⁸

¹⁴ Brentano, F. (1925, s. 54).

¹⁵ Kant I. (2004, s. A 70).

¹⁶ Viz prezentaci jeho teorie z pera Brentanova žáka F. Hillebranda v Hillebrand (1891, s. 49–50).

¹⁷ Arnauld, Nicole (1874, s. 114). Brentano (1924, s. 56–57).

¹⁸ Brentano (1924, s. 56–57).

a) ne-černý kůň neexistuje
(všichni koně jsou černí)
i) černý kůň existuje
(nějaký kůň je černý)

n) černý kůň neexistuje
(žádný kůň není černý)
e) ne-černý kůň existuje
(nějaký kůň není černý)

Díky této redukci může Brentano odmítnout subjekt-predikátovou teorii soudu ve prospěch teorie existenční a jakoukoliv *kvantifikaci* subjektu prostřednictvím formy soudu určené výrazy jako „nějaký“ či „všechny“, neboť univerzálnost či partikulárnost soudu je vyjádřena kvalitou soudu (negativní soudy jsou univerzální, afirmativní partikulární). Od dalších rozborů zde odhlédneme, neboť pro první námi zamýšlenou konfrontaci Brentanovy pozice s pozicí Husserlovou právě řečené již stačí.

Přístupme nyní k Husserlovi období *Logických zkoumání*.¹⁹ Husserl v nich teorii abstrakce věnuje většinu druhého logického zkoumání, které nese název *Ideální jednota species a novější teorie abstrakce*. Zejména třetí kapitola druhého zkoumání *Abstrakce a pozornost* je celá věnována vyvrácení nominalismu. Na místě je otázka, nakolik lze tento útok chápat také jako výpad proti konceptualismu Husserlova učitele. Uvidíme, že v jistém ohledu to nakonec možné je. V druhém logickém zkoumání si Husserl bere nejprve na mušku ve své době velmi populární teorii abstrakce Johna Stuarta Milla. V knize o Hamiltonovi píše Mill, že

„přísně řečeno nemáme vlastně žádné obecné pojmy, máme pouze komplexní ideje konkrétních předmětů, jsme však schopni věnovat exklusivní pozornost jistým částem konkrétní ideje ...“.²⁰

Husserl se snaží ukázat, že žádný pozornostní výkon zaměřený na individuální část konkrétní ideje neudělí této části charakter obecnosti (popř. z ní neučiní zástupce obecné funkce, jak tomu chtěl Berkeley). Zmiňovaný moment zůstane právě tak individuální, jako byl před pozornostním uchopením:

„Dejme tomu, že soustředíme naši pozornost na zeleň právě před námi stojícího stromu. Kdo to svede, necht' vystupňuje koncentraci rovnou až k oné Millem předpokládané nevědomosti ohledně všech spolu s ní vystupujících momentů. Nyní, říká se, zmizely všechny jakkoliv uchopitelné opory pro uskutečnění individualizujícího rozlišení. Kdyby nám byl náhle podsunut nějaký jiný předmět přesně stejné barvy, nevšimli bychom si žádného rozdílu, zeleň, na kterou jsme výlučně zaměřeni, by pro nás byla

¹⁹ Husserl (2010).

²⁰ Husserl (2010, s. A 138).

jednou a toutéž. Řekněme, že na to vše přistoupíme. Byla by ale nyní tato zeleň skutečně tatáž jako ona?“²¹

Podle všeho lze spolu s Husserlem říci, že zajisté nikoliv. Nová zelená barva by prostě byla jiným individuálně míněným momentem. Kritika, kterou tu Husserl dělá, je zjevná. John Stuart Mill a také George Berkeley, o němž Husserl také v několika odstavech druhého zkoumání pojednává, zaměňují divizivní čili vyzdvihující abstrakci, kterou Husserl občas nazývá „*pointierende Abstraktion*“, s abstrakcí generalizující (*generalisierende Abstraktion*).²² Tato záměna vede zároveň k nejasnostem ohledně předmětů zmiňovaných abstrakcí, takže tito myslitelé zaměňují individuální momenty s nejnižšími species (s obecnými druhy, např. s nuancí nějaké barvy). Byť lze předměty získané těmito dvěma výkony abstrakce označit za neurčené, jde o dva různé významy neurčenosti. Označíme-li předmět divizivní abstrakce za moment, pak je možné o něm říci, že je neurčený v tom smyslu, že při jeho uchopení odhlížíme od komplexu, v němž je začleněn a na němž závisí. V „ideálním“ případě naprosto vystupňované pozornosti sice víme, že dotyčný moment potřebuje jinou doplňující *individuální* entitu k tomu, aby mohl existovat, necháváme však zcela stranou, jak a čím je tato individuální entita konkrétně dourčena. Barva stolu, na nějž právě hledím, je doplněna konkrétním tvarem stolu, ten mne však nezajímá, stejná barva by právě tak mohla pokrývat i jiný tvar. Husserl však trvá na tom, že vždy může existovat pouze individuálně, tj. právě a jedine v jednom individuálním celku. Síla odhlížení na této okolnosti nic nezmění. Nevím-li, kde se nachází můj zaběhlý pes, mohu jej myslet jako nacházejícího se na libovolném množství míst, díky této rozmanitosti individuálních doplnění míst však můj pes není zobecněn a ani nezačne vzhledem k těmto místním okolím fungovat *obecně*. V případě species je naopak neurčitost dána neomezeností libovolných případů, na něž může být species predikativně uplatněna *naráz* tak, že v každém jednotlivém případě jejího uplatnění vznikne pravdivý soud.

Je zjevné, že *prima facie* takováto kritika nijak Brentanův konceptualismus zprvu nepostihuje, vždyť Husserl tu jen přejímá a transformuje nauku svého učitele.

Můžeme proto zatím přejít k druhé části Husserlovy kritiky obsažené v druhém logickém zkoumání. V centru tentokrát stojí hlavní teze nominalismu. Klasický nominalismus chce jak známo nahradit mluvu o obecné identitě mluvou o mnohosti individuí, mezi nimiž nastávají vztahy podobnosti. Právě tyto vztahy podobnosti umožňují mluvu o stejnosti individuálních předmětností a konstituují skupiny či množiny stejných individuí, čímž konstituují jednotu rozsahu obecného termínu. S tímto přístupem Husserl naprosto nesouhlasí:

²¹ Husserl (2010, s. A 153).

²² Husserl (2010, s. A 221).

„Proti tomuto argumentu namítám, že nevlastní způsob mluvení o identitě stejných věcí odkazuje, právě jakožto nevlastní, zpět na odpovídající způsob vlastní; a tím ale na určitou identitu. Všude, kde existuje stejnost, nalézáme skutečně také identitu v přísném a pravém smyslu. Nemůžeme označit dvě věci jako stejné, aniž bychom udali určitý ohled, ve kterém jsou stejné. Řekl jsem určitý ohled – a zde spočívá identita. Každá stejnost má vztah k určité species, pod kterou spadají srovnávané případy; a tato species není na obou stranách opět něčím pouze stejným a nemůže tím být, neboť jinak by byl nevyhnutelný nejabсурdnější regressus in infinitum.“²³

Ani zde nejprve nenalzáme žádnou možnost zahrnout pod kritiku i Brentanův konceptualismus. Brentano odmítal redukovat identitu logických částí na mnohost „stejných“ individuí. Z Brentanova hlediska platí, že individua si mohou být v mnoha ohledech podobná, abychom však mohli říci, že si jsou podobná v tomto a ne v nějakém jiném ohledu, potřebujeme *pojmem* této podobnosti. Tento argument proti nominalismu byl u Brentana a jeho žáků zcela běžný, Husserlův představuje jen jeho „zpředmětnělou“ variantu.²⁴ Shoda jde však i dále. Oba autoři proti nominalismu asociujícího množství individuí s termínem, jenž pak může být nazván *obecným* termínem, poukazují na to, že množství individuí spadajících pod obecnost nemyslíme jakýmsi *neurčitým* způsobem. Oba se domnívají, že vysvětlovat obecnost termínu konfusním myšlením množství k termínu asociovaných individuí znamená zaměnit víceznačnost (*Vieldeutigkeit*) s obecností (*Allgemeinheit*)²⁵ či, jak říká Husserl, zaměnit *psychologickou* (asociativní) funkci (*psychologische Funktion*) s funkcí *logickou* (*logische Funktion*).²⁶ Oba se také domnívají, že nominalismus, a to i ve verzi George Berkeleyho, jehož zajisté nelze podezřívat z matematické naivity, nedokáže vysvětlit nárok na univerzální platnost matematických důkazů.²⁷ Nominalista by podle Brentana musel dokazovat, že „stejný“ důkaz platí pro každý individuální případ, jenž je k původně dokázanému případu vztažen prostřednictvím podobnosti.²⁸ Husserl vůbec popírá, že důkaz univerzálně platné matematické věty pro jediný případ dává nějaký smysl.²⁹ Souhlas obou myslitelů jde i do poměrně jemných detailů. Jak Brentano, tak Husserl se domnívají, že byť k zobecňující abstrakci potřebujeme srovnávání

²³ Husserl (2010, s. A 113).

²⁴ Brentanovy argumenty proti nominalismu přehledně představuje jeho žák, lingvista Anton Marty, který je sám přijímá, v Marty (2010, s.120–121). Martyho shrnutí se do značné míry zakládá na Brentanově výkladu sporu o univerzálie v Brentano (1980).

²⁵ Brentano (1928, s. 86–87).

²⁶ Husserl (2010, s. A 145–146).

²⁷ Zdánlivá plausibilita Berkeleyho přístupu je založena právě na zaměnění individuálních momentů s obecnými species (Husserl), resp. s logickým částmi (tj. s pojmy, Brentano).

²⁸ Brentano (1928, s. 86–87).

²⁹ Husserl (2010, s. A 177).

individuálních případů, toto srovnávání nevstupuje do tvorby obecné entity, je pouze její psychologickou podmínkou. K uchopení červeně jako takové zajisté potřebujeme vidět i jiné než červené, tj. např. modré předměty, jestliže však následně obecně myslím červeně, nemusím na ni myslet ve vztahu k jiným barvám (Brentano). Lze asi říci, že k uchopení specifické identity je často v psychologicko-genetickém smyslu zapotřebí nahlédnout opakování stejného momentu na různých individuích, to však na způsobu, jakým nahlížíme specifickou identitu na podkladě jediného momentu, nic nemění (Husserl).³⁰

Tato takřka bratrská shoda obou myslitelů v kritice veškerého nominalismu, která je v mnohém dána tím, že Husserl byl Brentanův žák, se však rozpadá, jakmile má dojít na interpretaci povahy oné obecné entity. Rozdíl je to vskutku radikální.

Rozviňme nejprve Husserlovu pozici ve vztahu k Brentanovi. Oba myslitelé tvrdí nemožnost disponování obecností, jež není *fundována*³¹ v individuích daných ve smyslově empirickém nazírání, oba tedy odmítají extrémní konceptualismus descartovského a kantovského typu. Brentano vychází z toho, že obecný pojem je *způsobem* prezentování vždy individuálního objektu, tj. tentýž předmět daný ve smyslovém vnímání je intendován obecnou představou, která je tímto fundována v představě individuálního. Husserl se domnívá, že individuální předmět je vždy v okamžiku uchopující konstituce obecnosti názorně spolupřítomen, avšak právě jen spolupřítomen jako základ pro fundované nazíravé uchopení primárního *předmětu* obecné intence, jímž je species. (Tento smyslově-individuální základ je tudíž zároveň momentem *sine qua non* názorné verifikace každého obecného mínění.)

„... individualizující určení nejsou postřehována tak speciálně jako to, čemu náleží náš přednostní zájem, ani nejsou postřehována mimochodem jako objekty, které leží zcela mimo panující zájem, nýbrž jsou spolupostřehována jako něco, co náleží k tomuto zájmu a je svérázným způsobem implikováno v jeho intenci ...“³²

Síla pozornosti věnovaná fundujícímu individuu nehraje v konstituci zpředmětnělé obecnosti žádnou roli. Občas se ve skutečnosti *plně a silně* koncentrujeme na jednotlivinu, míníme a soudíme však obecně:

³⁰ Brentano (1928, s. 97). Husserl (2010, s. A 114).

³¹ Obecnost je tedy u obou autorů ve vztahu k oblasti individuálního „supervenientní“. K zdůvodnění této teze u Husserla viz zdůvodnění závislosti kategoriálních syntéz na empirických a vyložení kategoriálních syntéz jako podmínky idealizující abstrakce v Tugendhat (1970, s. 138–147).

³² Husserl (2010, s. A 158–159).

„... hledíme na tento kvetoucí jasmín, přivoňujeme si k němu a vypovídáme: Jasmín [tj. jasmín jako takový] má omamnou vůni.“³³

Přesun jednotliviny z pozice primární předmětnosti do pozice základu pro intenci obecného předmětu (na niž obvykle navazuje predikace) není změnou v pozornosti, nýbrž změnou ve formě intence. Právě tato *nová forma* či struktura intendování korelativně míní (konstituuje) i novou formu předmětnosti. I zde dochází stejně jako u Brentana k odhlédnutí od individualizujících určení jednotliviny, výsledkem však není „pouze“ pojem, nýbrž také obecně míněné *species*. Nutno však zdůraznit, že případ, kdy je *primárním* předmětem predikativní intence obecný předmět v přísném smyslu slova, je u Husserla *pouze jednou z mnoha* forem intence obecného a že všechny tyto formy jsou ve své konstituci názorně fundovány ve spolumínění jednotlivého. Tomu odpovídají i rozmanité korelativní předmětné formy obecnosti.

„A podle logické funkce obecného jména, podle významové souvislosti, ve které vystupuje a kterou pomáhá vyjádřit, je obsah tohoto nového mínění vždy různý a rozmanitě se diferencující v souladu se svou deskriptivní podstatou. Individuálně nazírané již není míněno prostě tak, jak se zde jeví; nýbrž jednou je míněna *species* v její ideální jednotě (např. tónový stupeň c, číslo 3), jindy třída jakožto veškerost jednotlivin, které mají na daném obecném účast (všechny tóny tohoto tónového stupně; formálně: všechna A), jindy nějaká neurčitá jednotlivina tohoto druhu (nějaké A) nebo z této třídy (libovolné z A), jindy tato názorná jednotlivina, ale myšlena jako nositel atributu (toto A zde) atd.“³⁴

Husserl nikde v *LZ* nedává kompletní výčet možných forem mínění obecného, avšak neustále se vrací ke třem formám mínění obecnosti, které podle všeho považuje za fundamentální.

„Postavme vedle sebe následující tři formy: nějaké A, všechna A, A vůbec; např. nějaký trojúhelník, všechny trojúhelníky, trojúhelník, posledně jmenované podle vzoru věty ‚trojúhelník je určitým tvarem‘.“³⁵

³³ Husserl (2010, s. A 158). Důvod pro to, že mnoho interpretů má dojem, že konstituce obecnosti u Husserla zahrnuje přesun *pozornosti* od jednotlivého k obecnému, je dán nedostatečným odlišováním idealizující abstrakce a tzv. eidetické variace. Eidetická variace takovýto přesun pozornosti u Husserla vyžaduje, jelikož ji Husserl metodicky vždy vysvětluje v souvislosti s idealizující abstrakcí, je snadno oba pojmy zaměňovat. To však může vést k fatálním nepochopením. Kdyby eidetická variace vytvářela obecnost a nejen její precizaci, byla by platná Adornova kritika Husserlovy koncepce obecného z hlediska Hegelovy koncepce tzv. *špatného nekonečna*. Tj. totalizující shrnutí a uzavření nekonečné variace rozmanitosti v obsahu obecnosti prostřednictvím projití malého počátečního množství případů by bylo silou nivelizující veškerý smysl pro živou dialektičnost a rozmanitost skutečnosti. Pro takovýto výklad teorie obecného však není u Husserla možno najít dostatečně nosné východisko.

³⁴ Husserl (2010, s. A 170).

³⁵ Husserl (2010, s. A 146).

K tomu však zároveň dodává:

„Zdá se, že slovo, které je v těchto spojeních symbolicky vyjádřeno písmenem A, bude muset zprvu platit za synkategorematické. Výrazy: lev (der Löwe), nějaký lev, tento lev, všichni lvi atd. mají jistě, ba dokonce evidentně určitý společný významový prvek; ten, jak by se mohlo zdát, ale nelze izolovat. Mohli bychom říci prostě „lev“ („Löwe“), avšak samostatný smysl může toto slovo mít jedině podle vzoru jedné z oněch forem. Na otázku, zda přece jen není jeden z těchto významů zahrnut ve všech ostatních, zda ve všech ostatních významech není obsažena přímá představa k A náležející species, budeme muset odpovědět negativně. Species A je v těchto významech sice „obsažena“, ale jen potenciálně, a ne jako míněný předmět.“³⁶

Brentano se oproti tomu domnívá, že společný významový prvek izolovat lze. Jde právě o onu soudem nekvalifikovanou obecnou představu. Zároveň, jak ještě uvidíme, by z výčtu vyřadil onu formu intendování species (*A jako takové*) jako čistě gramatické a logicky bezvýznamné vyjádření části formy univerzálního soudu a, jak jsme viděli, formy partikulární *nějaké A* a univerzální *všechny A* by řadil již k formě existenčního soudu a nikoliv k formě obecného pojmu stojícího případně na místě subjektu v případném subjekt-predikátovém soudu.

Známe, ať již chvalně či nechvalně, zření podstaty (*Wesensschauung*), jež nasazuje v idealizující abstrakci a jež se precizuje v eidetické variaci, která odkrývá invarianty v obsahu species, náleží k formě *A jako takové* a z citátu jasně vidíme, že není v jiných formách Husserlova pojetí představy obecného bezprostředně obsaženo. Zastavme se u něj přesto, neboť pro Husserla má názor species metodicky důležitý význam. Formu vědomí nazírání species bych rád nazval *exemplatorním* vědomím.

Mínit něco jako „příklad“ druhu znamená mínit to jako adekvátní či ilustrující příklad *něčeho*. Ono něco je pro Husserla obecný předmět (species), který samozřejmě není nikdy dán *smyslově*, přestože není nikdy *názorně* uchopován bez svého individuálního případu, který, jde-li o species *smyslově* názorných předmětů, samozřejmě *smyslový* je.³⁷

Oproti Brentanovu přístupu, který chce kromě případu připustit již jen nekvalifikovatelný pojem (obecnou představu), pod nějž případ spadá (která jej intenduje), poukazuje Husserl na prožitek evidence. Oproti pouhému mínění specificky obecného (např. matematického vztahu) stojí evidence téže obecnosti. Nahlížíme např. s evidencí, že úhly trojúhelníka jako takového mají v součtu 180°. Takovýto názor se liší

³⁶ Husserl (2010, s. B 147).

³⁷ Jakmile je však jednou takový předmět konstituován, je bezprostředním předmětem nenázorných intencí obecného. Ty se však v názoru musí vrátit k případům daným v exemplatorním vědomí obecného.

od pouhého porozumění pojmům, z nichž se skládá věta poučky.³⁸ Kde je názor obecného, musí však být podle Husserla i *něco* nazíraného, tj. nazřené species, jako referent názoru. Brentano se naopak snaží vykázat mluvu o species jako pouze jazykovou formu vyjadřování. Tak např. existují pouze červené předměty. Jazyk nám však umožňuje nominalizovat vlastnost *být červený* a mluvit o *červení* jako takové, mluvíme však ve skutečnosti o *všem*, co je červené, a touto mluvou vyjadřujeme negativní existenční soud (např. neexistuje nebarevný červený předmět). Zvěcnění nominalizovaného výrazu podle Brentana vede pouze k vytvoření fikce, která má filosoficky neblahé následky.

Brentanova teorie by nám tedy musela dát nějakou odpověď na to, co přesně je míněno v představě obecného, která je následně kvalifikovaná afirmací, čímž vzniká partikulární soud, či negací, čímž vzniká soud univerzální. Tato brentanovská nekvalifikovaná představa obecného implikuje (pokud neobsahuje spor) svou neurčenost, že obecnou intencí (tj. obecným pojmem) X by mohlo být míněno alespoň jedno individuum x. Pokud tuto obecnou intenci soudově afirmujeme, *tvrdíme* že X míní nějaké x, *popření* takové splnění intence *vyklučuje*. Od pohledu je patrné, že tato brentanovská obecná představa je velmi podobná tomu, co Husserl popisuje v rámci své subjekt-predikátové teorie soudu jako neurčitou formu obecnosti vyjadřovanou termíny *nějaké A* (*ein A*), a to v *predikativním* užití (na rozdíl od subjektového užití obecného jména), které tvoří moment formy singulárního soudu.

„V predikativní funkci může výraz nějaké A (*ein A*) sloužit jako predikát v neomezeném množství kategorických výpovědí a souhrn pravdivých či v sobě možných výpovědí tohoto druhu určuje všechny možné subjekty, kterým opravdu přísluší nebo by mohlo bez rozporu příslušet být nějakým A; tedy jinými slovy určuje pravý a možný „rozsah“ „pojmu“ A. (...) Tato obecnost tedy patří k logické funkci predikátu. V jednotlivém aktu, v tom kterém uskutečnění významu nějaké A, nebo odpovídajícího adjektivního predikátu, je ničím; je v něm zastoupena formou neurčitosti. To, co vyjadřuje slovíčko nějaké, je forma, která evidentně náleží k aktovému charakteru významové intence či významového vyplnění. Je to přímo neredukovatelný moment vědomí, jehož osobitý charakter lze jedině uznat, nikoli ale zrušit pomocí nějakých psychologicko-genetických výkladů. Ideálně řečeno: Slovo nějaký vyjadřuje určitou primitivní logickou formu.“³⁹

³⁸ V tomto případě je nutno dodat, že Husserl oproti jiným školám má za to, že apriorní poučce můžeme rozumět, aniž bychom věděli, zda platí či ne. V takovém případě víme, jak pravdivost ověřit, avšak názorné ověření nároku na platnost jsme ještě neprovedli.

³⁹ Husserl (2010, s. A 146–147).

Nyní lze říci následující: Byť Husserl v *Logických zkoumáních* vztah mezi různými základními formami obecnosti (nějaká A, všechna A, A jako takové) nespécifikuje, je zřejmé, že názor obecniny je fundován v názoru neurčité formy obecnosti a to v jejím *predikativním* užití. Nejdříve musíme moci říci toto A je (nějaké) B (dieses A ist ein B), teprve potom můžeme případně tvrdit B jako takové (*das B als solche*). Právě v tomto totiž spočívá přechod od mínění individua, jež u Husserla není bez obecného pojmu možné, k mínění species (např.: Toto je omamně vonící jasmín, jasmín jako takový má omamnou vůni). Jasně je také, že, jak jsme viděli, species A (A jako takové) není bezprostředně míněno ve formě neurčité obecnosti (nějaké A), nýbrž má jaksi implicitně ručit za jednotu rozsahu *pojmu* A. Nemožnost redukovat jednotu tohoto rozsahu na vztahy podobnosti mezi individui byla pro Husserla přece důvodem k odmítnutí nominalismu. Je však species jaksi potenciálně *předmětně* přítomna v rozsahu pojmu *nějaké* A, za jehož jednotu jako garant přísné identity ručí? Co se takovou skrytou předmětnou přítomností species chce říci? To není vůbec snadné nahlédnout a sám za sebe mohu říci, že se mi to nahlédnout nepodařilo. Navíc lze poukázat na to, že partikulární a univerzální forma obecnosti je ve velkém množství případů užívána bez toho, aby kdy byla přivedena k husserlovskému mínění species. Hlubší analýzu geneze těchto forem obecnosti a jejich fenomenologické struktury však Husserl zůstal čtenáři dlužen.⁴⁰ Jistě umíme určit spoustu individuí či říci, že všechna individua s nějakým určením mají nějakou vlastnost, aniž bychom tato určení kdy zpředměťovali. Přesto je nám zcela jasné, co a jak v takových případech obecnosti míníme. Dokonce právě tak jasné, že k žádným nominálně zpředměťujícím formám obecnosti ani nepřecházíme.⁴¹

Domnívám se, že rozmanité problémy podobného typu vedly Husserla k pozdějšímu rozvoji tematiky vztahů různých forem subjekt-predikátových soudů v rámci tzv. genetické filosofie (zejména singulárních subjekt-predikátových soudů). Husserlova teorie *Logických zkoumáních* je však v mnoha ohledech nejasná, a to i v případech, že připustíme, že názoru obecného skutečně odpovídá obecný předmět.

Ovšem Brentanův konceptualismus na tom není nakonec o mnoho lépe. Brentano sice škrtá typ nazírání obecnosti, který patří k Husserlově *Wesensschau*, jako fikci, a

⁴⁰ Husserl se snaží ukázat výkon tzv. kategoriálních syntéz, mezi které patří i predikace obecného pojmu v rámci singulárního soudu. Pokud bychom tuto syntézu u Husserla vyložili jako syntézu individuálního a obecného předmětu, jak to Husserlovi v odkazu na platónskou tradici připisuje E. Tugendhat, viz Tugendhat, Wolf (1993, kap. 8), vznikl by regresivní problém, neboť konstituace obecného předmětu v názoru species sama předpokládá predikaci obecnosti v rámci singulárního soudu a predikace by předpokládala konstituci species.

⁴¹ Platón ukázal, že jsou důležité oblasti, v nichž je tato samozřejmost pouze zdánlivá a kde se vyplatí k mínění species přejít, to jsou však spíše důležité výjimky z pravidla. Člověk samozřejmě může jít například do kuchyně a snažit se typově zpředmětnit všechna věcná určení, na něž v ní narazí. Jen stěží však takovou činnost nazveme projasňováním doposud temného vědomí obecnosti oboru kuchyňského náradí a činností. To je důvodem i záměrné komičnosti definice udičnicka z Platónova *Sofisty* a čímsi, co vymezuje filosofický cit pro správně zaměřená „platónská“ zkoumání.

proto nepotřebuje řešit, k čemu referuje nominalizovaný obecný termín. Musí však řešit, k čemu v individuálním předmětu referuje ona nekvalifikovaná intence obecného. Viděli jsme, že obecná intence se u Brentana konstituuje tak, že mysl vynechává některá určení v intenci individuálního předmětu, díky čemuž není vázána právě na jeden konkrétní předmět. Co však v individuálním předmětu této intenci odpovídá? Co je oním základem pojmu *in re*? Zajisté to nemůže být žádný individuální moment či množina těchto momentů. Ta, a zde má Husserl nepochybně pravdu, snad sice může sloužit za základ procesu abstrakce ústícího u Brentana v konstituci logických částí (obecných intencí), nemůže však být jejich referentem. Množina momentů je zajisté předmětem *sui genesis*, jenže právě opět individuálním (viz celá Husserlova výtka zaměňování momentů a nejnižších species). Brentano tak sice škrtná obecné předměty a nechává existovat obecné pojmy jako typy aktů v mysli, nezdá se však, že by se tím problém reference obecných intencí nějak zvlášť ujasnil či posunul.

Vraťme se však na závěr ještě na chvíli k problémové situaci abstrakce u Husserla a Brentana z jiného, mírně změněného úhlu pohledu. Podle Husserlových *Logických zkoumání* jsou v okamžiku obecné intence species „při díle“ dvě species. Intendovaná objektová-species (obecný předmět, např. červeň jako taková) a významová species intendujícího aktu (pojem červeně), která je sdílena všemi reálnými akty (resp. rozmanitostí reálných významových *matérií* aktu), které míní tento a ne nějaký jiný obecný předmět (z toho je patrné, že *významová* species není omezena na mínění obecných předmětů, její obecnost je čistě obecností jednoho významu vůči množství význam nesoucích *matérií* aktů, tj. díky ní jsou akty *smysluplné*). V této situaci máme jen doklad Husserlovy tříčlenné koncepce intencionality. Intencionální vědomí charakterizuje *akt*, obsah aktu (zde *matérie* aktu a její abstrakcí uchopitelná významová species) a intendovaný předmět. Brentano, byť s třemi členy intencionality chvíli flirtoval, se oproti tomu snažil zastávat pouze dvoučlennou koncepci intencionality, která si zkouší vystačit pouze s rozlišením akt a předmět. Co tedy diferencuje intencionální akty u Brentana? Jednak je to rovnou intencionální předmět představy. Akt intence např. velkého domu se liší od aktu intence zeleného stromu, právě tím, že je to dům a ne strom, *co* je intendované, a žádná další, prostředkující entita není nutná. Dále se akty liší *způsobem* intence. Intendovat mohu např. tento velký dům (singulární akt představování) či tentýž dům ve smyslu nějaký velký dům (*ein Haus*). Předmět představy mohu následně tvrdit či popírat (opět jde o dva různé způsoby intence téhož předmětu) etc.

Husserl vidí u takto chápané teorie problémy v obou způsobech diferenciacie intencionálních aktů, což ho vede k obhajobě obsahu intencionálního aktu právě při diskuzi Brentanovy teorie intencionality.

„Leckdo se tu s podivem bude ptát, k čemu by bylo třeba tolika komplikací, ne-li proto, aby byly odklizeny obtíže, které jsme si do cesty postavili sami.“

Vždyť je to přeci tak jednoduché. Každý akt představování má přece přirozeně obecný aktový charakter typu představy, a ten už nepřipouští žádnou další diferenciaci. Co však odlišuje jednu představu od jiné? Přirozeně „obsah“.⁴² Představa papež představuje právě papeže, představa císař císaře.

S takovými samozřejmostmi se ovšem může spokojit ten, kdo si nikdy neujasní fenomenologické rozdíly a především fundamentální rozlišení mezi obsahem jako předmětem a obsahem jako materií (smyslem pojetí, resp. významem); a kdo stejně tak právě na tomto místě, kde na tom tolik záleží, nenechává působit onu pravdu, že předmět není ve vlastním smyslu „v“ představě ničím.⁴³

Brentano by sice mohl konstruovat mínění předmětu těch či oněch konkrétních určených jako primitivní vztah, tento vztah by byl však v posledku stěží určitelný jinak než právě jako vztah obsaženosti, což vede k mnoha těžko řešitelným problémům. Jak např. chápat bytí předmětu, jestliže intendujeme neexistující předmět? Pozdní Brentanova teorie však ukazuje ještě jinou možnost výkladu, díky níž se můžeme vrátit zpět k analogiím mezi Brentanovou deskriptivní psychologií a karteziánsky laděnou filosofií školy z Port-Royal. Opět jde o věcně instruktivní souvislost, jež stojí za uvedení.

Ve slavné diskuzi s Malebranchem, kterou lze nalézt v Arnauldově knize *Des vraies et de fausses idées*,⁴⁴ zaútočil Arnauld na Malebranchovu pozici obsaženou v knize *Recherche de la vérité*.⁴⁵ Malebranche v ní tvrdí, že i když je akt mysli zaměřen na neexistující předmět, má přesto svůj interní předmět, neboť myslet nic, a nikoliv něco, znamená vůbec nemyslet.⁴⁶ Stejně tak lze říci, že i externí rozprostraněné předměty nemohou být v duši a že duše tudíž opět potřebuje interní předměty, které je reprezentují.⁴⁷ Tyto předměty jsou imateriální ideje, jež se poskytují aktům naší duše a které samy o sobě existují v mysli Boží. Nazírání těchto idejí je tak v tomto smyslu nazírání idejí v Bohu. Povaha participace aktů mysli na těchto idejích a vztahu mysli,

⁴² Franz Brentano označoval výrazem „obsah“ předmět intence, což dodnes vede k interpretačním zmatkům. Husserl jej proto dává do závorek a ihned rozlišuje druhý, husserlovský význam tohoto výrazu.

⁴³ Husserl (2010, s. A 408).

⁴⁴ Arnauld (1843, s. 29–267).

⁴⁵ Malebranche (1842).

⁴⁶ Malebranche (1842, s. 553). Tento názor na povahu aktu myšlení ve smyslu jeho vztahu k předmětnosti (intencionalita) byl obvyklý i ve škole z Port-Royal. Arnauld např. píše: „*To, že myslím nějakou věc, je stejně tak jasné (clair) jako to, že myslím. Neboť myšlení není v podstatě ničím jiným. A tak nemůže myslet či poznávat bez poznaného předmětu ...*“ Arnauld (1843, s. 33).

⁴⁷ „*Myslím, že každý bude souhlasit s tím, že předměty jsoucím mimo duši nevnímáme prostřednictvím jich samých ... např. bezprostřední předmět naší duše, když nahlíží slunce, není slunce, nýbrž cosi vnitřně sjednoceného s naší duší, a právě to nazývám idejí ...*“ Malebranche (1842, s. 238).

idejí a rozprostraněného světa byla pro Malebranche nesnadným filosofickým problémem.⁴⁸

Arnauld nesouhlasí, takové ideje jsou filosofické výmysly,⁴⁹ a proti této trojčlenné koncepci staví svou pozici dvou, popř. jednočlennou. Oproti aktům myslí stojí pouze intencionální objekty. Akty myslí mají jednak *esse formale*, tj. jsou to akcidenty myslí, jednak *esse objective*, tj. jsou to, pokud předměty existují, reprezentace předmětů. Jedná se o rub a líc téhož výkonu představování.⁵⁰ Akt myslí je idejí a idea je aktem myslí. Jestliže předmět ideje neexistuje, zůstává pouze *esse formale* ideje v tom smyslu, že tato idea by reprezentovala předmět, *kdyby* tento předmět existoval. Velmi podobnou myšlenku vyjadřoval i pozdní Brentano. Myslím-li čerta, neexistuje nějakým mimoreálným způsobem reálně neexistující čert, který je myšlen, nýbrž právě jen myšlení čerta. Jelikož toto myšlení je psychickým akcidentem, můžeme říci, že existuje pouze „myslitel“ čerta, nikoliv čert.⁵¹ Z hlediska této teorie lze pak říci, že reálné části intence, které určují *co* myšlení, fungují jako obsah intence. Tento obsah je však ontologicky závislým momentem (Husserl by mluvil o reelním momentu) a nikoliv obecnou species *čert*, která existuje mimo akt jako ideální význam. Totéž a v mnohem větší míře lze říci i o teorii myšlení obecnin, která by si chtěla vypomoci obdobnou naukou. Jestliže vidím např. konkrétní kočku, mohu ji intendovat jako kočku, savce, domácí zvíře, materiální předmět etc. Rozdíly obecných intencí musí být fixovány nějakým obsahem. Jelikož tento obsah nemůže být pro konceptualismus v předmětu, musí být v aktu. Pokud to nemůže být obsah ideální, musí to být reálný moment aktu představování. Jakkoliv elegantně tato teorie může zprvu znít, krachuje právě na identitě významu. Husserl nezavedl ideální obsahy významu jenom kvůli prostředkování předmětného zaměření intencí, nýbrž právě kvůli identitě významu. Tu by jakákoliv teorie operující s významy jako s reálnými momenty musela opět redukovat na vztahy podobnosti mezi významy, jejichž extrémem by byl vztah stejnosti. To by vedlo k nominalizmu a k námitkám, které jsme již prezentovali v úvodu článku, tentokrát však nikoliv na straně předmětů, nýbrž na straně jednotek významů.

Jediným východiskem pro takovýto konceptualismus by zde bylo přijmout jinou ontologii myslí a reálného aktu, než je teorie považující akt za prvek reálného kontinuálního, časového proudu aktů. Tj. přijmout např. ontologii myslí aristotelovského typu, podle níž je trpný rozum schopný přijímat a uchovávat pojem, který je dodáván a aktualizován rozumem činným. Tato varianta však není již dnes v rámci běžných ontologických předpokladů odmítajících hylemorfismus udržitelná a

⁴⁸ Viz krátké shrnutí nazírání idejí v Bohu v Schmaltz (2009).

⁴⁹ Arnauld (1843, s. 39).

⁵⁰ Arnauld (1843, s. 60–61 a dále kap. VII. A VIII.). Viz také Nuchelmans (1983, s. 70–73) a Kremer (2012).

⁵¹ Brentano (1924, Anhang XVII., s. 248).

konceptualismus bez ideálních významových jednotek proto vždy skončí jako nominalismus.

Literatura

- Arnauld, A., Nicole, P. (1874): *Logique de Port-Royal*. Hachette, Paris.
- Arnauld, A. (1894): „Des vraies et de fausses idées.“ In týž, *Oeuvres philosophiques de Antoine Arnauld*. Adolphe Delahays, Paris.
- Baumgarten, W., Simons, P. (1993): „Brentanos Mereologie.“ In *Brentano Studien*. sv. 4., 1992/93.
- Brentano, F. (1862): *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.
- Brentano, F. (1867): *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Nous poietikos*. Franz Kirchheim Verlag, Mainz.
- Brentano, F. (1924): *Psychologie vom empirischen Standpunkt Band II*. Felix Meiner, Leipzig.
- Brentano, F. (1925): *Versuch über die Erkenntnis*. Felix Meiner, Leipzig.
- Brentano, F. (1928): *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*. Felix Meiner, Leipzig.
- Brentano, F. (1980): *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*. Felix Meiner, Hamburg.
- Brentano, F. (2011): *Logik*. ed. R. Rollinger. Dostupný z: <http://gandalf.uib.no/Brentano/texts/el/logik/pdf/view>.
- Heidegger, M. (1993): „Moje cesta k fenomenologii.“ In týž, *Konec filosofie a úkol myšlení*. přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha.
- Husserl, E. (2010): *Logická zkoumání sv. II/1*. přel. H. Janoušek, K. Novotný, P. Urban, OIKOYMENH, Praha.
- Chrudzimski, A. (2004): *Die Ontologie Franz Brentanos*. Kluwer, Dordrecht.
- Hillebrand, F. (1891): *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*. Alfred Hödler Verlag, Wien.
- Kant, I. (2004): *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, Hamburg.
- Kraus, O. (1919): *Franz Brentano, Zur Kenntnis seines Leben und seiner Lehre*. Beck, München.
- Kremer, E. (2012): „Antoine Arnauld.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition). ed. Edward N. Zalta. Dostupný z: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/arnauld/>.
- Malebranche, N. (1842): „Recherche de la vérité.“ In týž, *Oeuvres de Malebranche, deuxième serie*. Charpentier, Paris.

- Marty, A. (2010): *Vorlesungen zur deskriptiven Psychologie (1894/95)*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Novák, L. (2004): „Tomistická teorie predikace, část 3. Problém abstraktních pojmů.“ *Studia Neoaristotelica*, č. 1–2, roč. 2004.
- Nuchelmans, G. (1983): *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*. North-Holland, Amsterdam.
- Schmaltz, Tad. „Nicolas Malebranche.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2009 Edition), ed. Edward N. Zalta. Dostupný z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/malebranche/>.
- Tugendhat, E. (1970): *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. de Gruyter, Berlin.
- Tugendhat, E., Wolf, U. (1993): *Logisch-semantische Propädeutik*. Reclam, Stuttgart.

Analogie a vědomí v proměnách času

Analogy and Consciousness in a Historical Perspective

Jan Janský

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni
Sedláčkova 38, 306 14 Plzeň
jan.jansky@snilek.cz

Abstrakt/Abstract

Příspěvek je zaměřen na prezentaci proměn v chápání významu pojmu analogie od starověku, přes krizi analogického pojmu v období středověké scholastiky až k převažujícímu významu, jež tento pojem získal s nástupem novověku a vědeckou revolucí. Na pozadí této proměny je pro stejné období akcentován vývoj lidského vědomí, především jeho sílící intencionalita a schopnost reflexe vlastní kognitivní aktivity a vlastního vědomí. Naznačena je teze, že proměna vývoje chápání analogie přímo souvisí s rozvojem intencionálního vědomí. Charakteristickým rysem plně rozvinutého intencionálního vědomí je však zkušenost vydělenosti, odtržení člověka od světa (jakožto niterného subjektu od externího objektu). V druhé polovině článku je následně předložen syntetizující náhled, umožňující takto vzniklou mezeru ve vztahu člověka ke světu překonat právě tím, že je na tento vztah nahlíženo jako na vztah bytostně analogický.

The article is dealing with presentation of historical changes in the understanding of and the meaning of analogy from antiquity through the crisis of the analogical concept in medieval period to its presently prevalent meaning, which the term gained at the onset of renaissance and scientific revolution. With this as a frame of reference, the change of human consciousness in the same time period is mapped – mainly its growing intentionality and the ability of reflection of one's own cognitive activity and consciousness. The proposition is outlined, that the change in understanding and meaning of analogy directly corresponds with the development of intentional consciousness. The characteristic features of fully developed intentional consciousness is the experience of separation of man from the world (of the inward subject separated from the outward object). In the second part of the article a synthetic view is presented, in which the arisen gap between the man and the world is bridged by considering their relationship as essentially analogical.

1. Úvod

V dějinách myšlení a filosofie najdeme poměrně mnoho natolik problematických, obtížně uchopitelných a zároveň tak přitažlivých a tajemných pojmů, jakým je pojem *analogie*. Od svých etymologicky prvních fází měl tento pojem přímý vztah k esenciální povaze zrcadlení světa v lidských myslích a k samotnému bytostnému poměru člověka

ke světu. Tato přímá vazba však s sebou nesla, a dodnes, byť snad lehce skryta za závojem pragmatické lhostejnosti, stále nese, hluboké filosofické i teologické otázky.

V následujícím textu se pokusíme nastínit, že ona „tajemnost“ analogie úzce souvisí se vztahem neméně „tajemných“ pojmů *fenoménu* a *vědomí*. Nejen, že všechny tři tyto pojmy vždy byly a dodnes jsou obtížně vymežitelné, ale i pohled na jejich historický vývoj odhalí zajímavé paralely. V tomto smyslu se k sobě pokusíme vztáhnout následující dvě myšlenky: 1) vyvstáním a následným sílícím působením intencionálního vědomí se v člověku postupně probouzela schopnost vnímat se jakožto ze světa vytržený a na něm nezávislý subjekt; 2) tomuto procesu odpovídá i posun významu pojmu analogie od bytostného, zcela konkrétního a reálného pouta, zakládajícího jednotu starověkého světa, přes krizi této role – podstaty analogického pojmu – v období středověké scholastiky, až na její novověkou, dnes převažující roli pouhého kognitivního nástroje, operujícího pouze nad vnější podobou věcí. Tvrdíme tedy, že ztráta bezprostřednosti vztahu člověka ke světovému jsoucnu jeho rozdělením v distinkci vědomí a fenoménu se zrcadlí v proměně chápání analogie jako vnitřního bytostného pouta na vnější kognitivní ukazatel.

V poslední části textu se pak pokusíme o nastínění možného reintegroujícího náhledu vztahu fenoménu a vědomí. Pokusíme se naznačit, že existuje cesta k překonání jak jejich striktně dualistického chápání (a tedy konečné rezignaci na možnost nalezení vztahu mezi myslí a věcí, subjektem a objektem, člověkem a světem), tak jejich vzájemné anihilace v případě postulace jejich identity – cesta jejich náhledu jakožto pojmů esenciálně analogických. Avšak analogických nikoli jen co do vnější podoby, ale především co do vnitřní bytostné podstaty; jakožto přímé reality ve vztahu člověka a světového jsoucnu.

2. Analogie jako jednota starověkého světa

Jeden z nejstarších dochovaných pramenů, zastřený množstvím nejasností ohledně svého původu a autenticity, který se nám z mýtických a předfilosofických počátků naší současné západní kultury dochoval, hovoří *analogicky* právě o *bytostném vztahu* mikrokosmu a makrokosmu. *Smaragdová deska* připisovaná Hermu Trismegistovi ve svém prvním verši praví:¹

¹ „Původních“ pramenů textu *Smaragdové desky* je několik a jejich překlady se různí, zde jsme užili Kohoutova (Lasenicova) překladu z Nakonečného knihy *Smaragdová deska Herma Trismegista*.

Jest pravdivé, jest jisté, jest skutečné, že *to, co jest dole, jest jako to, co jest nahoře, a to, co jest nahoře, jest jako to, co je dole*, aby byly dokonány *divy jediné věci*.²

Již tento kratičkový výňatek odkazuje k tomu, co analogie jako pojem reprezentuje. Jedná se o *spojení rozděleného* – to, co je od sebe odděleno (nahore, dole), je v „bytí jako“ opět spojeno v jednotu (jediná věc). Tento vztah není jen něčím zdánlivým, něčím pouze „vnějším“, máme zde poukaz na to, že obě jeho strany mají „vnitřně“ něco společného – v něčem jedna *je* svou bytostnou podstatou *jako* druhá. Z metafyzického hlediska se takový vztah situuje do pozice mezi dialektické póly *stejně* a *odlišné* a zastává roli jejich spojení – *analogické*.

Tímto v podstatě základním prismaticem je snad možné přistoupit k vysvětlení skutečnosti, že slovo analogie v antickém Řecku ve svém původním užití značí termín vyjadřující *identitu vztahu* dvou dvojic čísel,³ případně geometrických entit;⁴ tedy proč pojem, který je dnes vnímán téměř jako protiklad toho, co je exaktní a vymezené, má své kořeny v označování něčeho, co je vymezené a exaktní v tom nejsilnějším smyslu. Totiž číslo samo nemá žádnou „vnější“ strukturu. Mluvíme-li, či uvažujeme-li, o vlastnostech čísel, nevycházíme nikdy z toho, jak se nám čísla *zdají*, ale jaká skutečně *jsou*.⁵ Proto najdeme-li u vybraných čísel v jejich vztazích identitu či společnou vlastnost, kterou je možné číslům přiřknout, pak jsme si jisti, že tato identita či vlastnost není pouze zdánlivá, ale je sama vnitřní strukturální realitou světa čísel. Proto rovnost poměru čtyř vzájemně odlišných čísel, například $1 : 2 = 3 : 6$, plně realizuje spojení odlišného v identitě skrze analogický vztah – poměr. Sama exaktnost analogie užitá v aritmetice a geometrii je pak důsledkem toho, že v těchto doménách operujeme přímo s vnitřními podstatami jejich elementů.

Povšimněme si však ještě jedné věci. Jen existence identity poměrů mezi čísly nám *umožňuje poznávat* strukturální vlastnosti světa čísel. Jinými slovy, poznání vnitřních

² Nakonečný (2009, s. 46, zvýraznění moje).

³ Pythagorejci užívali termín *analogía* pro identitu číselného vztahu ve třech variantách, v nichž je strukturální identita čtyř čísel (dvou dvojic) spjata skrze jejich vztah/poměr/proporci: (1) *aritmetická* analogie je identitou rozdílu čísel, $a - b = c - d$; *geometrická* analogie je identitou podílu čísel, $a : b = c : d$; *harmonická* analogie je identitou kombinující aritmetickou a geometrickou, $a - b = a : x$, $c - d = c : x$ (Cardal (2011, s. 150–151)).

⁴ Eukleides používal termínu *analogon* pro podchycení geometrické podobnosti, geometrické proporce velikostí (úseček, trojúhelníků). Například 5. Eukleidova kniha se zabývá převážně výhradně poměry velikostí samých, v 6. pak aplikací předchozích náhledů na podobnost trojúhelníků (Eukleides (2007, kniha 5,6)).

⁵ Máme zde na mysli především malá přirozená čísla, která jsou dostupná našemu přímému a ostrému „vnitřnímu zraku“. Problém velkých, „nepředstavitelných“ čísel s sebou, jak se zdá, přináší podobné rozklínění čísel na „viditelný jev“ a „předpokládanou podkladovou realitu“, jak dnes máme často tendenci nahlížet objekty v doméně fyzického (smysly přístupného) světa. Více k tomuto tématu vizte v pracích Petra Vopěnky uvedených v referencích na konci článku. Fenomenologii velkých čísel se v tomto článku nebudeme zabývat.

zákonitostí světa čísel je umožněno právě tím, že jeho vnitřní struktura se odhaluje v nalezení nějakých společných atributů. Čísla sama jsou však od sebe buď zcela odlišná, a nebo jsou identická. Jakýkoli náhled, který by neměl být založen na tautologii (identita) či sporu (diference) je tak možný pouze ve smyslu vzájemného vztahu (poměru) jednotlivých čísel – na jejich analogických vztazích. Existuje-li tedy v číselném světě nějaká souvislost, pak je to vždy, dle vlastností čísel samotných, souvislost analogická.⁶

Exaktnost analogie i její souvislost s vnitřní strukturou všeho jsoucího je patrná ještě u Platóna – stavba světa, jak ji popisuje v dialogu *Timaios*, je obdobná vnitřní struktura čísel, a proto i mezi čtyřmi základními elementy je nutná a jednotící vazba, kterou je opět analogie (úměra, poměr).

Co vzniklo, jistě jest tělesné a viditelné i hmatatelné; ale bez ohně by se nikdy nic nestalo viditelné ani bez něčeho hmotného hmatatelné, hmotné pak bez země: tedy z ohně a země tvořil bůh na počátku tělo všehomíra. Ale dva prvky nelze dobře skládati bez třetího, neboť musí býti mezi oběma nějaké spojovací pouto. Z pout pak jest nejlepší to, které nejlépe sjednocuje sebe a členy poutané; k tomu účelu se nejlépe hodí úměra [analogie]. Neboť kdykoli mezi třemi čísly, ať třetího nebo druhého rozměru, jest střední člen takový, že první se má k němu tak, jako tento k poslednímu a zase naopak, jako se má poslední člen ke střednímu, tak se má střední k prvnímu, tehdy, stane-li se střední člen členem prvním a posledním a naopak poslední a první členy středními, zůstane tento poměr ve všech případech týž, a poněvadž zůstane týž, budou všechny ty veličiny jeden celek. (Platón 2009, 31c)⁷

Pro Aristotela je analogie stále jednotícím poutem, její podstata se však začíná z čistě intuitivně chápané metafyzické roviny posouvat do roviny logické – analogie se stává sjednocením jinak numericky, akcidentálně či kategoricky odlišených jsoucen. Uvedme pro ilustraci pasáž z *Metafyziky*.

Dále jedny věci slovy jednem co do počtu, druhé co do druhu rodu a obdoby [(úměry, analogie)].⁸ Co do počtu je jednem to, čeho látka je jedna, co do druhu, čeho pojem [(definice)] je jeden, co do rodu, co náleží témuž tvaru kategorie, a do obdoby, co se k sobě navzájem má jako jiné k jinému. Vždycky však následuje pozdější po dřívějším; co je totiž jednem co do

⁶ Není možná bez zajímavosti myšlenka, že v geometrickém světě užíváme výrazu „podobnost“ (řecky původně *analogía*) pro uchopení vnitřní struktury *identity* u geometrických útvarů – tedy slovo, jehož význam v běžném jazyce směřuje k povrchovému, zdánlivému soudu je v geometrii užito ve významu zcela exaktní podstatné identity.

⁷ Vizte též analýzu Platónova pojetí analogie in Špinko (2007).

⁸ Hranatými závorkami „[]“ jsou v tomto textu označovány autorské vsuvky do citací.

počtu, je jím také co do druhu, ale ne všechno, co je jedním co do druhu, je také co do počtu; avšak všechno je jedním co do rodu, co je jím co do druhu, ne však všechno, co je jedním co do rodu, je jím také co do druhu, nýbrž jenom podle obdoby; co však podle obdoby je jedno, není vždy jedním co do rodu.⁹

Zde se pojem analogie přibližuje svému dnešnímu významu, kdy je často sémanticky změnitelný s pojmem *podobnost* – jak tomu koneckonců nasvědčuje i citovaný Křížův český překlad slova *analogía* jako „obdoba“. Podoba zde však není takřkajíc čistě náhodná či zdánlivá, zachovává si totiž stále význam bytostné identity vnitřní struktury věcí, byť není chápána jako dříve „čistě intuitivně“, ale již na základě obsahu konkrétního *pojmu* věci. Vnitřní pojivo pojmového světa stále *přímo* odkazuje k vnitřní jednotě věcí samých a jako takové je vnímáno jako samotný nezbytný *předpoklad jejich poznatelnosti*.

Jedno (*heni einai*) je však počátkem čísla; neboť první míra je počátkem. První totiž, čím něco poznáváme, je první mírou každého rodu; tedy jedno je všude počátkem poznatelnosti. Ale jedno není ve všech rodech totožné. Tu je to totiž čtvrttón, tam samohláska nebo souhláska; jiné je u tíže a opět jiné u pohybu. Všude však je jedno nedělitelné ať z hlediska kolikosti, nebo tvaru.¹⁰

Výše zmíněná exaktní identita číselných poměrů, nutná pro poznání struktury světa čísel, je zde „analogicky“ nahlížena i ve vztazích mezi objekty fenomenálního světa. Jak však Aristoteles poukazuje, *aktuální*, konkrétní charakter jednotícího vztahu může být pro rodově různé věci *různý*. Tato různost aktuálního sjednocení – vztahu dvou věcí – nabude později v našem pojednání zásadního významu. Na tomto místě se zatím spokojíme s předběžnou charakteristikou *původního* významu analogie, jakožto „něčeho“, co *zakládá kontinuitu*, vůbec tak vlastně *soudržnost* světa jako celku, a jen skrze tuto soudržnost jsou entity, jež jsou drženy pospolu, dostupné lidskému poznání.

Než pokročíme dále, zkusme se alespoň letmo pokusit nahlédnout, jaký byl vztah vědomí tehdejšího člověka a světa. Pohlédneme-li z nadhledu například na *formu* Aristotelova literárního odkazu, pak je možné si všimnout, že jeho styl je více *definiční* (popisný) než *interpretační* (vysvětlující). Popisuje svět a vztahy jeho jsoucna podle toho jaká *jsou* (pozorována), nikoli jaká se *zdají být* (myšlena, představována) – popisuje, neinterpretuje. V nástinu se nám odhaluje myšlenka, že pro člověka tehdejší doby je kontakt se světem prožitkem, jehož nedílnou (tj. nevydělenou, nereflekтовanou) součástí je i samotný otisk fenoménu ve vědomí – s jevem je *zároveň* dán jako analogický doplněk jeho pojem. Tomu nasvědčuje i skutečnost, že u Aristotela

⁹ Aristoteles (2008, 1016b–1017a).

¹⁰ Aristoteles (2008, 1016b).

nenajdeme obdobu pojmu *vědomí*.¹¹ Interpretace zde nemá místo, k té se totiž uchylujeme jen v případě, že chceme užít k uchopení evidovaného jevu pojmů, které odkazují na v aktuálním pozorování neobsažené, nepozorované entity – pojem aktuálního jevu není samostatně ukotven (není dán automaticky zároveň s jevem), dokud není podložen pojmy jevů *jiných*, dokud není interpretován. Aristoteles jevy a jsoucna téměř zásadně nepodkládá (nevysvětluje), ale mezi samostatnými a plnohodnotnými jevy a jim odpovídajícími pojmy *popisuje*, tedy nalézá a osvětluje, jejich vzájemné *vztahy*. To je možné pouze za předpokladu, že jsou fenomén a jeho pojem ve vědomí prožívány jako od sebe neoddělitelné a v této jednotě i soběstačné. Aristotelova rodová a druhová určení tak *odpovídají* světovým skutečnostem – a to v analogickém smyslu, tedy na základě určité vzájemné *vnitřní identity*. Příroda se tímto způsobem „sama“ přímo zrcadlí v lidském vědomí jako pojem.

3. Analogie jako problém povahy středověkého pojmu

Právě nastíněný náhled pochopitelně nelze v explicitní podobě ve starověkých spisech najít; vývoj ve vztahu fenomenálního světa a vědomí samého je možné dnes s obtížemi nahlédnout pouze reflexí forem, tedy srovnáním způsobů, jakými o světě hovořil člověk dřívější, a jak o něm hovoří člověk dnešní. Konkrétně zde mám na mysli srovnání s dnes pravděpodobně převažujícím náhledem, v němž fenomén a vědomí¹² od sebe v jistém smyslu oddělujeme a kdy poznáním rozumíme především výsledek vědomé činnosti (např. myšlení) při *interpretaci* fenoménů. Tento náhled se od předešlého výrazně liší tím, že mezi fenoménem a vědomím stojí jako zprostředkující element *pojmem*, který již není jen poukazem na fenomén, ale základem jeho interpretace.

Jak se pokusíme ukázat, k nejvýraznějšímu přechodu a střetu mezi oběma nastíněnými mody vědomí a vsunutí oné „střední mezivrstvy“ do vztahu člověka a světa došlo ve „středu věku“ – ve středověku. Ztráta původního bezprostředního vztahu ke světu se v tomto období projevuje tím, že si člověk začíná uvědomovat rozdíl mezi věcí a jejím pojmovým uchopením, sílí v něm vědomí rozdílu mezi metafyzickou (ontologickou) a logickou (pojmovou) stránkou skutečnosti. Jako nový problém se začíná řešit povaha vztahu mezi „jménem“ (pojmem) a „věcí“ (fenoménem). Za symptomatický rys středověkého myšlení je tedy možné považovat, že se již

¹¹ První, komu je připisována plnohodnotná reflexe vědomí, je René Descartes – poznatek existence vědomí (*cogito ergo sum*) se pro něj stal jedinou nezvratnou jistotou.

¹² Přes problematičnost a nejasnou vymezenost pojmů *fenomén* a *vědomí* doufám, že jejich nespécifické užití v tomto textu poslouží k lepšímu porozumění předkládaných myšlenek i k postupnému implicitnímu dokreslení významu obou pojmů.

nespokojuje s přímým *popisem* jsoucího a jeho intuitivně (tj. bezprostředně) chápaných souvislostí a začíná se zabývat samotnými, tj. *samostatnými*, pojmy (jmény).

Tato skutečnost se přímo odráží i v dobovém přístupu k problému *analogie*, který byl v období scholastiky centrálním filosofickým a teologickým tématem. Objevují se snahy o náhled role a funkce analogie v otázce jednoznačnosti a víceznačnosti pojmů a snahy o její *klasifikaci*. Středověké náhledy, čerpající často, či převážně, z Aristotela, tak vymezují (resp. omezují) v zásadě tři hlavní druhy analogie, kterými jsou:¹³ 1) analogie *nerovnosti* (fyzické nestejnosti); 2) analogie *atribuční*; 3) analogie *proporcionální*.¹⁴

Do reflexe jsoucího však progresivně stále výrazněji zasahuje vědomí rozdílu mezi vnitřním vztahem věcí v jejich nezávislém bytí (ontologické, metafyzické hledisko) a vztahem jim náležejících pojmů (logické hledisko). Vztah, a tedy i analogie, začíná být nahlížena na více rovinách – nejen jako pouto mezi věcmi (samými), ale nově i jako pouto mezi jejich pojmy. Původně jeden typ poměru (*analogía, ratio*), bezprostřední vztah věcí–pojmů, se tím rozpadá na tři různé vztahy: věc–věc, pojem–pojem a pojem–věc. Do lidského povědomí se dostává problém *intence* – akt vztahování se rozumem k věci. Příkladem může být například klasifikace analogického vypovídání v díle sv. Tomáše Akvinského (1225–1274), v němž

... výrazným rozdílem je již zmíněná paralela logické a ontologické roviny a rozlišení analogičnosti na té či oné rovině. Navíc se místo výrazu *ratio* objevuje výraz *intentio*, který má oproti prvnímu poněkud výraznější mentální konotace, tj. nelze si u něj odmyslet rozumové uchopení příslušné [analogické, vztahové, společné] formy, zatímco u *ratio* ano. Příslušnou formu lze uvažovat z hlediska její přítomnosti ve věci, aniž by se zároveň uvažovalo její rozumové uchopení (třebaže možnost tohoto uchopení vyloučit nelze).¹⁵

A tomu odpovídá i Tomášovo trojí rozlišení analogického vypovídání:

¹³ Vizte např. Cardal (2011, s. 164–174), Dvořák (2007b), Vio (2007, §1–§30).

¹⁴ *Analogie nerovnosti* (fyzické nestejnosti) – vyjadřuje primárně vztah esenciální, univerzální vtažnost všech věcí skrze částečnou participaci či manifestaci dané esence či formy (např. živočišnost, tělesnost). Analogie mezi jednotlivými analogáty spočívá pak v různé realizaci této esence – ve smyslu způsobu, míry či dokonalosti. Tento druh analogie je i tím, co zakládá pojmovou jednotu rodu. Například „živočichem“ je slepice i pes, „tělesem“ je analogicky dlažební kostka i oheň. „Analogii tohoto druhu nazývá logik jednoznačností, metafyzik však víceznačností, protože první bere v úvahu intence spojené se jmény, kdežto druhý přirozenosti“ (Vio (2007, §5)). *Analogie atribuční* – vyjadřuje vztah převážně sekundárního nositele analogické vlastnosti k nositeli primárnímu, analogická predikace pak probíhá v modu *per prius et posterius* (prvotně a druhotně), od prvního analogátu se predikuje daná vlastnost o druhém (např. zdravá moč je druhotně vztahována k prvotnímu analogátu, kterým je zdravý živočich). *Analogie proporcionální* – vyjadřuje spojení analogátů skrze sdílenou vnitřní vztahovou formu, jako totožnost či podobnost ani ne tak samotných analogátů, jako jejich vzájemných vztahů (např. vztah kapitán–lod' je analogický vztahu vladař–říše).

¹⁵ Dvořák (2007b, s. 23).

1. *vzhledem k intenci* – analogie vztažená skrze spojující pojem, jehož reálné bytí je však realizováno pouze v jednom z analogátů; např. vypovídání pojmu „zdravý“ o těle (primární, ontologický „nositel“), jídle (druhotný, čistě intencionální vztah ke zdravému tělu ve formě příčiny) či krvi (druhotný, čistě intencionální vztah ke zdravému tělu ve formě důsledku);

2. *vzhledem k bytí* – analogie vztažená k bytí věci, např. jedním pojmem „těleso“ jsou intencionálně (logicky) stejně vztahovány věci s různou modalitou bytí; např. dvojice pojmů dokonalá a nedokonalá substance nebo oheň a kámen vykazují analogickou jednotu z hlediska bytí (tělesem), z hlediska intence se však jedná zcela odlišné entity;

3. *vzhledem k intenci i bytí* – analogie zde sjednocuje věci, které se od sebe liší jak co do bytí, tak co do intencionálního vztahování; např. pojmy „dobré“, „pravdivé“, „jsoucí“ můžeme jednotně užít o substanci i akcidentu (resp. o Bohu a všem stvořeném), přesto se věci jimi označované zásadně liší ontologicky (metafyzicky) i intencionálně (logicky).¹⁶

Zvláštní pozornost byla v období scholastiky zaměřena na poslední způsob analogického vypovídání, protože tento druh analogie jako jediný dovoluje rozumem přistupovat k jednotě všech věcí ve dvojitým smyslu. Jednak ve smyslu „horizontálním“ podle Aristotela „jsoucno se vypovídá mnoha způsoby“ (o substanci, akcidentu, změně, atd.) (Aristoteles (2008, 1003a)) – tedy z hlediska existence (bytí). Dále pak ve smyslu „vertikálním“, který dovoluje uchopit vztah mezi stvořeným pozemským světem a jeho dokonalou, prvotní a transcendentní příčinou či předlohou, Bohem – tedy z hlediska původu (stvoření). Vypovídání *jsoucna*¹⁷ vzhledem k intenci i bytí je podle Tomáše nutné i z toho důvodu, že jen tak je možné i stvořenému přisuzovat *vlastní* reálné bytí, jímž se podílí, *participuje*, na bytí Božím – jako jeho kauzální důsledek.¹⁸

Za zmínku stojí i skutečnost, že Tomáš ve svých raných spisech hovoří o vypovídání Božích jmen (*jsoucna*) na základě analogie *proporcionální*, ve spisech pozdějších se však přiklání k analogii *atribuční*. Jeho argumenty pro oba způsoby analogického vypovídání *jsoucna* zde stručně načrtne, protože dobře ilustrují dobový přístup k analogii, její užití i problémy z toho plynoucí.

¹⁶ Z trojího dělení analogického vypovídání u Tomáše v jeho *Komentáři k Sentencím* (Akvinský (2007b, dist. 19, ot. 5, čl. 2, ad 1)), s přihlédnutím k Dvořák (2007b, s. 23) a Long (2011, s. 40–41).

¹⁷ Tato možnost se týká nejen *jsoucna*, ale i vypovídání ostatních *Božích jmen*: např. „pravdivý“, „dobrý“, „moudrý“, atd.

¹⁸ Pokud by např. bylo *jsoucno* analogické pouze vzhledem k intenci, pak by reálně existovalo pouze jediné *jsoucno* mající bytí (Bůh jako jeho ontologický nositel) a všechna ostatní *jsoucna* (vše stvořené) by byla analogická pouze intencionálně – neměla by vlastní reálné bytí (Hütter (2011, s. 234)). Pokud bychom uvažovali analogii *jsoucna* pouze vzhledem k bytí, pak by jej bylo možné vypovídat transkategorálně pouze v případě, že by samo pozbylo možnosti reálného bytí.

Tomášův argument pro analogii proporcionální je možné shrnout takto: Analogické vypovídání může značit shodu dvou věcí, mezi nimiž existuje nějaký vztah,¹⁹ nebo může značit shodu vztahové formy dvou párů věcí, bez nutnosti vymezení konkrétního vztahu mezi věcmi v samotném páru.²⁰ Protože je první analogie závislá na znalosti vztahu mezi analogáty, není možné ji užít pro vypovídání vztahu Boha a stvořeného – to totiž předpokládá znalost podoby vztahu věci k Bohu, tedy znalost vztahu k něčemu principiálně nepoznatelnému. „Ale u druhého způsobu analogie se žádný vymezený vztah mezi věcmi, jimž je něco skrze analogii společné, nenachází. A proto nic nebrání tímto způsobem vypovídat nějaké jméno analogicky o Bohu a tvoru“.²¹

Jeho argument pro analogii atribuční vychází z metafyzického předpokladu nutnosti kauzálního řádu. Analogií v pozdějších spisech rozumí „[...] uspořádání či vztah k nějaké jedné skutečnosti. K tomu se pak dochází dvěma způsoby: Jedním způsobem tak, že více věcí má vztah k nějaké jedné [jiné] skutečnosti. [...]”²² Druhým způsobem tak, že se u dvou věcí vyskytuje uspořádání či vztah nikoli k něčemu dalšímu, nýbrž k jednomu z nich. [...]”²³ O Bohu a ostatních věcech se jména nevypovídají analogicky prvním způsobem, protože to by znamenalo předpokládat něco, co je prvotnější než Bůh, nýbrž druhým způsobem“ (Akvinský (2007c, 1.34)). Tento náhled je základem analogického vypovídání *per prius et posterius* (prvotně a druhotně), v němž je základem analogie vazba na prvotního činitele (reálného nositele).

Uvedené dva argumenty pochopitelně nedostačují k plnohodnotnému zachycení Tomášova přístupu k problematice analogie jsoucna, několik pozorování je však přece jen možné učinit. Předně je možné nahlédnout, jak širokým a subtilním se problém analogie stává s rozvojem intencionálního vědomí. Tomáš se musí vypořádat nejen s možnostmi logicky *minit* jsoucno mnoha způsoby a v důsledku jej i chápat jako analogické více způsoby, ale zároveň s tím se snaží respektovat i jeho metafyzický a teologický přesah — prvotní příčinu, stvořitele. Jak poukazuje např. Reinhard Hütter, je u pozdějšího Tomáše „proporcionální analogie směřována a řízena prvotní analogií kauzální participace“ (Hütter (2011, s. 229)): „To znamená, že všechna jsoucna jsou

¹⁹ „Takto se ‚jsoucno‘ vypovídá o substanci i akcidentu na základě vztahu, který má akcident k substanci, a ‚zdravé‘ se vypovídá o moči a o živočichu na základě toho, že moč má nějaký vztah ke zdraví živočicha“ (Akvinský (2007a, ot. 2, čl. 11, odp.)).

²⁰ „Někdy se však něco analogicky vypovídá druhým způsobem shody, když se například jméno ‚vidění‘ vypovídá o tělesném zraku i o rozumu na základě toho, že zrak je v oku tak, jako rozum v mysli“ (Akvinský (2007a, ot. 2, čl. 11, odp.)).

²¹ Akvinský (2007a, ot. 2, čl. 11, odp.).

²² „Jako se vzhledem k jednomu zdraví o živočichu vypovídá, že je zdravý, nakolik je jeho subjektem (nositelem), o léku, nakolik jej působí, o pokrmu, nakolik jej uchovává, o moči, nakolik je jeho známkou“ (Akvinský (2007c, 1.34)).

²³ „Jako se jsoucno vypovídá o substanci i akcidentu s ohledem na to, že akcident má vztah k substanci, nikoli, že substance a akcident poukazují na něco třetího“ (Akvinský (2007c, 1.34)).

podobná prvotní příčině bytí a, protože svým bytím participují, jsou si podobná navzájem“ (Hütter (2011, s. 233)).²⁴

Výše jsme již poukázali na skutečnost, že co do své *formy* jsou starověká pojednání především popisná, nikoli interpretující. Intencionální vědomí si však začíná silněji uvědomovat, že některé skutečnosti nejsou přímému popisu přístupné. Předchozí příklady naznačují, jakým způsobem se s tímto problémem středověká metafyzika vyrovnala. Nová *forma* má opět symptomatické rysy. Tam, kde si středověcí myslitelé uvědomují, že není možné či oprávněné užít popisu, se objevuje *logický argument*, jehož struktura i vyhodnocení jsou podřízeny aktuálním významovým obsahům metafyzických, transcendentálních pojmů – na jejich základě jsou pak skutečnosti, nedostupné přímému popisu, vysvětleny, *interpretovány*.

Konečně je možné si všimnout, že představený náhled se pokouší „ukotvit“ transkategorální (horizontální) analogii jsoucna v analogii transcendentální (vertikální) — nalézt pouto mezi věcmi na základě jejich místa v hierarchii stvoření, jejímž vrcholem je transcendentní Bůh. Problém transcendentálního vztahování je opět vázán na intencionální vědomí, jež si začíná silněji uvědomovat obtíž ve vypovídání o něčem, co je za hranicemi dostupné a pojmově uchopitelné zkušenosti. Je patrné, že Tomáš svůj pozdější náhled na analogii jsoucna podřídil metafyzickému konceptu prvotní příčiny, která z metafyzického (a teologického) hlediska sice existovat *musí*, avšak možnosti intencionálního vztahování její uchopení nedovolují. Např. jsoucno tak *musí* být vypovídáno na základě atribuční analogie nikoli proto, že je jakožto pojem takto skutečně pozorováno či užíváno, ale proto, že *kdyby* tomu tak nebylo, pak by *logickým* důsledkem bylo ohrožení koncepce Boží prvotnosti. Jak však sám Tomáš opakovaně poukazuje, zatímco z hlediska stvoření je prvotní Bůh a druhotným je vše stvořené, z hlediska poznání, a tedy veškerého vypovídání, je tomu přesně naopak. Na obzoru tak začíná v náznaku získávat obrysy následující otázka: je analogičnost jsoucna nezbytným *předpokladem* možnosti vypovídání o Bohu nebo naopak jeho *důsledkem*? Jinými slovy, dovoluje nám analogičnost jsoucna chápat se, byť nedokonale, *fenomenálních* aspektů Boha (pravé jednoty jsoucna) nebo je to naše metafyzická *pojmová* představa,

²⁴ Každé stvořené jsoucno získalo své bytí, svůj *akt*, realizací své *potence* aktem stvořitele. Bůh, kauzální původce všeho stvořeného, je čirým aktem bez potence. Participace pak znamená „přenos aktu [bytí] na subjekt [který je] v potenci“ — tedy sounáležitost stvořitele a stvořeného v realizaci bytí stvořeného. Jinými slovy, „participující subjekt se má k participované dokonalosti jako potence k aktu“ (Hütter (2011, s. 232)). Všechna stvořená jsoucna jsou tak participací Božího bytí spojena atribuční analogií (metafyzicky) se svým transcendentním sjednocením, s Bohem. Zároveň jsou však mezi sebou navzájem spojena analogií proporcionální (logicky): „Protože dokonalosti bytí participují různě, avšak podobně, *na* své společné první příčině, projevují tím různě, avšak podobně vztahy *ke* své první příčině. Proto je zde i proporcionální podoba mezi všemi tvory obsažená v analogii *unius ad alterum*“ (v analogii atribuční) (Hütter 2011, s. 238, zvýraznění předložek moje). Subtilnost tématu je základem dodnes živé diskuse, ať již ve smyslu současného většinového náhledu, že se v pozdějším díle Tomáš přiklonil k vypovídání jsoucna dle analogie atribuční, nebo výkladů, které se snaží rehabilitovat a obhájit prvotnost analogie proporcionální (např. (Long (2011))).

kteřá nás nutí tuto analogičnost postulovat z hlediska *logického* – je analogie skutečným *reálným principem sjednocení* nebo jen *užitečným nástrojem*?²⁵

Spojení „neostrého“ analogického pojmu, např. *jsoucna*, s „ostroší“ logické argumentace navíc přináší jiné komplikace. Intencionální vědomí totiž není schopno přímo „vidět“ analogický pojem v jeho celosti a úplnosti – každá jednotlivá intence, vztah k věci skrze její pojem, je ve své aktualitě vždy jednoznačná, konkrétní. Jak si všiml John Duns Scotus (1256–1308), analogičnost pojmů je z tohoto důvodu problematická pro *konzistenci logické predikace*. Buď musí být pojmy v logických vztazích jednoznačné nebo lze jejich užití dovést k logickému sporu, protože se jimi intencionálně můžeme vztahovat k různým věcem – což platí pro víceznačné a analogické pojmy. Scotovy argumenty pro jednoznačnost pojmu (*jsoucna*) je možné považovat za znak triumfu pojmově–logického přístupu ke světu, jehož průvodním jevem je konečný ústup původního starověkého prožívání jednoty vědomí (pojmu) a fenomenálního světa (věci).

Hlavním Scotovým argumentem pro jednoznačnost pojmu (*jsoucna*) je požadavek na *jednoznačnost v logickém vyvozování*.²⁶ Střední termín sylogismu musí být (v intenci) míněn identicky, tedy jednoznačně, o obou krajních, jinak by se jednalo o vyvozování na základě víceznačnosti a tedy o logickou chybu.²⁷ Pojem *jsoucna* tento požadavek tedy musí splňovat pochopitelně také – všechny věci musí být míněné jako „*jsoucí*“ zcela identickým způsobem. Toho je možné dosáhnout dvojím způsobem. Buď bude tímto pojmem míněna nejposlednější společná část všech existujících věcí nebo jím bude míněn komplex, jakási „*slitost*“, potenciálně zahrnující všechny možné vztahy věci k jejímu bytí s tím, že každá jednotlivá věc ve svém bytí tuto potencialitu konkrétním způsobem realizuje („*je po svém*“). První případ je tzv. *abstrakcí skrze precizi*,²⁸ druhý je označován jako *abstrakce skrze konfúzi*.²⁹

Ve svém pojetí argumentuje Scotus pro první případ. Rodové a druhové pojmy, včetně krajního pojmu *jsoucna*, jsou v jeho pojetí *abstrahovány* činností rozumu z věcí skrze „*odstranění příslušných rozlišujících metafyzických částí z objektivního pojmu*“ (Novák (2007, s. 148)).³⁰ To znamená, že konkrétním instancím (věcem) společný

²⁵ Již v této myšlence může čtenář zachytit náznak toho, co je dnes známo jako spor *realismu* a *nominalismu*.

²⁶ Vizte např. Chabada (2007, s. 121)) a Novák (2007, s. 145)).

²⁷ Příklad nejednoznačnosti pojmu: Býk je souhvězdí. Na pastvině stojí býk. Tedy, na pastvině stojí souhvězdí.

²⁸ *Abstractio per praecisionem* (Novák (2007, s. 149)).

²⁹ *Abstractio per confusionem* (Novák (2007, s. 151)).

³⁰ Důležitá je zde distinkce *formálního* a *objektivního* pojmu. Formální pojem je způsob „*zpřítomnění*“ věci pro lidský rozum (ve vědomí). Objektivní pojem je pak „*věc*“, nakolik existuje v intencionálním bytí“ (Novák (2007, s. 143)), tedy jakýsi „*otisk reality*“ ve formálním pojmu.

„objektivní pojem“ je získán tím, že je z jednotlivých konkrétních instancí procesem abstrakce eliminováno vše, čím se od sebe navzájem liší. Výsledkem tohoto procesu je pojem, který je pro danou třídu věcí jako jejich společné označení vypovídatelný *jednoznačně*. Až tento již abstrahovaný pojem umožňuje intencionální vztah a tedy jen skrze něj probíhá kognitivní akt.³¹

K tomu pak Scotus přidává poukaz na nemožnost abstrakce analogického pojmu. Jeho jádrem je náhled, že zmíněný „objektivní pojem“ je vždy výsledkem „působení představy a činného rozumu“. Výsledkem tohoto působení jsou vždy (jednoduché) pojmy, které se jednoznačně vztahují k předmětům, které jsou jimi v představě zpřítomněné. Není proto možné, aby touto cestou v lidském rozumu vyvstal pojem, který by poukazoval „nějak mimo“ to, co sám konkrétně zpřítomňuje – aby tedy byl vůbec myslitelný jako analogický.³²

Je patrné, že tento silně logický přístup při užití nejen na pojem jsoucna, ale pojmy obecně, zcela eliminuje jejich analogičnost jako takovou – každý pojem je totiž dle definice jednoznačný, a tedy způsobilý pro logické užití. Pokud by nebyl, pak se vlastně nejedná ani o víceznačný ani o analogický pojem, ale jednoduše o *jiný* pojem.³³ Především se však z takového náhledu vytrácí smysl pro *souvztažnost* pojmů jako takových, a to jak logickou, tak přeneseně i ontologickou. Nenechávají v sobě žádný prostor pro přirozený přesah svého vlastního vymezení – buď je takový možný přesah již sám vymežitelný skrze pojem samotný, a tedy je v něm již implicitně obsažen, a nebo musí takovou funkci zajistit *jiný* pojem. Pojem, v němž je *analogická podstata nahrazena za podstatu abstraktní*, je pojmem evidentně singulárním, izolovaným od zbytku skutečnosti.³⁴

Ztráta analogičnosti jednoznačného pojmu, tedy přesahu „za“ jím bezprostředně vymezený obsah, s sebou nese ještě jeden důležitý aspekt. Jednoznačná abstrakce pojmu skrze jeho precizi se totiž ukazuje jako nezpůsobilá pro pojmové uchopení

³¹ Roli zde hraje Scotova klasifikace pojmů na „složené“, „jednoduché“ a „úplně jednoduchého“ (Chabada (2007, s. 123–124)). Složený pojem je tvořen částmi (jinými pojmy) spojenými „akcidentální jednotou“, části pojmu jednoduchého tvoří „podstatnou jednotu“. Jednoduchým pojmem je „uchopovaná přirozenost věci“ a jedná se o pojem konfúzní. Analýzou konfúzního pojmu se pak odkrývá jeho vnitřní obsah a postupně se tím dochází k „úplně jednoduchým pojmům“, které mají dvojí možnou formu. První formou úplně jednoduchého pojmu je pojem vymežitelný, avšak nikoli vymežující – to je případ první obecnosti, pojmu *jsoucna*. Druhou formou úplně jednoduchého pojmu je pojem vymežující a nikoli vymežitelný – to je případ „posledních diferencí“, nejposlednější konkretizace věci. Vizte (Chabada (2007, s. 124)).

³² Vizte např. (Chabada (2007, s. 125–126)).

³³ Například pojem „medvědice“ odkazuje k živočichu i souhvězdí a jedná se tedy nikoli o jeden analogický pojem, ale o dva různé pojmy, které jsou samy jednoznačné v doméně jim náležející.

³⁴ Například spojení mezi dvěma pojmy „medvědice–živočich“ a „medvědice–suhvězdí“ je nutné najít skrze nějaký další pojem, např. „medvědice–forma“. Toto spojení tak již není bezprostřední a přímé, ale je *zprostředkováno skrze rozlišení* třetího, společného (a opět jednoznačného) pojmu.

*transcendentálních vztahů*³⁵ – tj. pro abstrakci pojmů reprezentujících *poměr*, který spojuje kategoriálně odlišné věci. Takový pojem totiž není možné získat z jednotlivých věcí abstrakcí skrze precizi, protože *konkrétní vztahy* mezi entitami jedné kategorie se podstatně *liší* od entit kategorie jiné – to je i případ pojmu „jsoucna“, které například substanci přísluší „jinak“ než akcidentu.³⁶ Toho si všímá a jako argument ve prospěch analogičnosti pojmu (jsoucna) uvádí kardinál Kajetán (Thomas de Vio, 1469–1534), který svým pojetím vlastně obrací Scotův argument „nemožnosti abstrakce analogického pojmu“ v jeho opak – je to právě pojem jsoucna, jehož vnitřní charakter a užití nese všechny typické vlastnosti pojmu analogického (tedy ani víceznačného, ani jednoznačného).

Jsoucno například neznamená „vztahující se k bytí tímto nebo jiným konkrétním způsobem“, například jako substance nebo jako kvantita, nýbrž se zdá, jde-li o proporční jméno, že znamená „vztahující se k bytí nějakým vztahem, ať už je jakýkoli“.³⁷

Kajetánovým prvotním cílem je ukázat, že abstrakce u jednoznačného a analogického pojmu se liší. Zatímco v případě jednoznačného pojmu odhlížíme od odlišností při hledání společného, v případě analogického pojmu to učinit nelze. Analogický pojem je totiž primárně vyjádřením totožnosti (podobnosti ve) *vztahu*, nikoli toho, co je společné (různým) věcem jako takovým. U analogického pojmu tedy není možné od diferencí *odhlížet*, ale je nutné je uvažovat v pojmu jakoby „slitě obsažené“, *konfundující*. Tyto odlišnosti nejsou tím, co je z analogického pojmu eliminováno, ale naopak tím, na čem je tento pojem postaven, aniž by to bylo považováno za absolutní (jednoznačně specifické).

Lze tedy připustit, že analogická věc v různém smyslu jednak abstrahuje, jednak neabstrahuje od analogátů. Abstrahuje natolik, nakolik věc jakožto taková a taková, tj. věc jakožto proporčně podobná jiné, abstrahuje od sebe samé vzaté absolutně. Neabstrahuje však, nakolik věc jakožto pojatá sama sebe nutně zahrnuje a bez sebe samé nemůže být pojata. To o jednoznačných věcech nelze říci, protože jednoznačná věc se pojímá bez těch věcí, kterým je jednoznačně společná, a to tak, že ve svém pojmu to, čemu je společná, nijak aktuálně neobsahuje, jak je zřejmé u [pojmu] živočicha.³⁸

Analogie se tak jeví jako poněkud zvláštní druh abstrakce, jakožto *společná podoba vazby konkrétních věcí*. Neabstrahuje od věcí (analogátů) ve smyslu jim společných jednoznačných atributů, ale ve smyslu, že *věc sama skrze svůj pojem*

³⁵ Termín *transcendentálního vztahu* vypůjčen z Novák (2007, s. 150–151).

³⁶ „Jsoucnost“ vztažená ke *kameni* je jiná než „jsoucnost“ vztahující se k *bílé barvě*.

³⁷ Vio (2007, §42).

³⁸ Vio (2007, §47).

zakládá možnost vlastní abstrahovatelnosti – tedy dává prostor a možnost k odhlédnutí od sebe samé. *Konfúze* analogického pojmu dle Kajetána proto „není slitostí více pojmů v rámci jednoho společného pojmu, nýbrž slitostí významů v rámci jednoho výrazu, byť pokaždé jinou“ (Vio (2007, §54)). To, co je v analogii věcem (pojmovům) společné, není tedy (jeden) abstraktní pojem, ale samotný „modus abstrakce“, který „abstrahuje nejen od analogátů ..., nýbrž i od samotných pojmových vymezení“ (Vio (2007, §56)). Až v tomto smyslu je možné, aby se analogické jméno vypovídalo jako transkategoriální vymezení (např. jsoucno o substanci, kvalitě, kvantitě, atd.).

4. Krize metafyzického realismu a vědecká revoluce

Předcházející, velmi hrubý a neúplný nástin středověkých přístupů k analogii byl nutným k tomu, aby byl alespoň v obrysech položen nezbytný základ pro formulaci následujících myšlenek.³⁹

Období scholastické filosofie by bylo možné charakterizovat jakožto období *krize metafyzického realismu*, jehož symptomatickým rysem je jistota,⁴⁰ že v pojmu se *reálně* odráží věc sama – pojem ve vědomí je nahlížen jako *reálně* spojený s fenomény a v tomto ohledu je v pojmu esenciální forma věci rozumem uchopena přímo, je mu jako pojem *dána*.⁴¹ Změna přichází s postupnou reflexí (uvědoměním si) existence *intence*,⁴² čímž je v podstatě založen zcela nový modus vědomí. Z hlediska intencionálního vědomí není pojem dán ve věci samé, ale je něčím *esenciálně odlišným* – věc sama je tím, k čemu je *skrze* pojem vztahováno. Na období scholastiky je možné v tomto ohledu nahlížet jako na dobu, v níž probíhají (neúspěšné) snahy o usmíření těchto dvou neslučitelných modů vědomí.

S reflexí intence však zároveň dochází k *rozpadu jednoty* světa. Pro starověké vědomí nebyla přirozená analogická souvztažnost věcí problémem – ontologická analogie všeho bytí byla *zároveň* analogií jejich pojmů. Aristotelovi nečinilo obtíže říci „jsoucno se vypovídá mnoha způsoby ... a to nikoli stejnoměrně“ a vzápětí ihned uvést, že „jedno a jsoucno jsou totožné a jednoho rázu“ (Aristoteles (2008, 1003a–1003b)), protože pouze kvitoval *stav věcí*, bez toho, aby mu v mysli mohla vyvstat pochybnost o

³⁹ Jsem si pochopitelně vědom, že proces, který se zde snažím popsat, neměl tak ostré rysy. Přesto, pohlédneme-li se na dějinný vývoj, pak se struktury, které následující myšlenky vyjadřují, objeví.

⁴⁰ Volím zde slova „jistota“, ačkoli by se jistě mnohým zdálo vhodnější užít termínu „předpoklad“ či „přesvědčení“. Avšak vzhledem k tomu, že hovoříme o modu *tehdejšího* vědomí, které v daném ohledu pochybnost nemělo, či ji v sobě teprve vytvářelo, domnívám se, že je správné užít termínu „jistota“.

⁴¹ Pokud je položena otázka možnosti poznání, je řešena nikoli v modu, je-li poznání vůbec možné, ale v modu *jak dokonalé* je – reálná vazba mezi pojmem a esenciální formou věci je chápána jako vždy reálná, byť možná „zastřena“ jistou nedokonalostí.

⁴² Nebo též s postupným *vznikáním* intence. Tyto případy od sebe nelze v podstatě rozlišit.

tom, zda takové pojmové vymezení věcem samým *odpovídá* – v jistém smyslu totiž ono pojmové vymezení *bylo* věcmi.⁴³ Pro středověkého člověka však byla tato jednota přetržena s příchodem intencionálního vědomí. Najednou je pojem pouze *prostředkem* vztahu k věci. Původní jistota spojení jevu a pojmu je s reflexí intence roztržena vedví a tak nezbyvá než hledat jistotu a jednotu světa jinde. Nejvýraznější člověku známé „jinde“, které dovoluje chápat se něčeho s *jistotou*, je však doména logiky – jednoznačnost a univerzální přenositelnost formy logického soudu. Pokud má být tímto způsobem znovu nalezeno spojení mezi lidským vědomím a fenomenálním světem (tj. mezi pojmy a věcmi), musí být však splněna jedna konkrétní podmínka: každé jsoucí věci či jejímu rodu nebo druhu (obecnině) musí náležet jeden konkrétní pojem, zvláště pak jedná-li se o pojem jsoucna samotného. Při splnění této podmínky by bylo možné *na logickém základě obnovit* s intencí ztracenou původní jednotu. Z tohoto hlediska je pochopitelná Scotova snaha o „záchranu metafyziky“ jejím pevným ukotvením v jednoznačnosti logického světa.

Tento program však není realizovatelný, protože proti němu hovoří samotná povaha pojmové stránky intencionálního vztahování, které striktní jednoznačnost obecných pojmů, opět zvláště obecného pojmu jsoucna, samo nevykazuje. Tento náhled je základem Kajetánova pojetí analogie a jeho kritiky Scotova požadavku jednoznačnosti pojmů ve snaze o „záchranu analogie“ a s ní i její role pouta pojmového světa. Analogie pak jakožto „slitost významů“ přesahuje abstrakci jako její nutná podmínka – jako samotný její „modus“.

Je možné si povšimnout, že u Kajetánovy reflexe analogie se její báze opět o krůček blíží doméně jazykové–logické a vzdaluje se rovině metafyzické–ontologické. Konfúzní pojetí analogie jakožto „slitosti významů“ je sice přímo nahlédnutelné jako vlastnost pojmů a jejich užití v jazyce, z hlediska metafyzického však zůstává jen slabým poukazem na dávnou ontologickou jednotu věcí. Tímto prismatem je koneckonců možné uchopit i historicky paralelně probíhající spor mezi realistickým a nominalistickým náhledem na charakter lidského poznání. Skutečnost starověkého *prožitku* „objektivního pojmu“ se u středověkých realistů⁴⁴ s reflexí intence změnila na jeho vědomý *odraz* – v jakousi vzpomínku na tuto skutečnost. Tato „vzpomínka“ však umožňovala pouze *nabýt přesvědčení* (případně pochopit), nikoli však již bezprostředně prožít, že pojem je zároveň i něco „reálného“. Dokladem této skutečnosti je koneckonců i ona nutnost klást takový důraz na *existenci* „objektivního pojmu“ a jeho vymezování proti „pojmu formálnímu“ – v případě původního modu prožívání by taková distinkce z podstaty věci byla nejen nepotřebná, ale z podstaty naprosto absurdní. Změnu vědomého prožívání, projevující se sílícím pocitem absence bezprostřední jednoty světa

⁴³ Podobně i ve spisu *O duši* je možné najít poměrně přímý akcent tohoto stavu v Aristotelově náhledu, že „duše je nějak vším, co jest“ (tj. věcmi) (Aristoteles (1995, 431b–21)).

⁴⁴ Tomáš Akvinský, John Duns Scotus i kardinál Kajetán byli stoupenci realistické tradice.

jejím roztržením na formální a objektivní pojem, je pak možné považovat za klíčový sentiment stoupců nominalistů, kteří si dobře uvědomovali, že „realita“ objektivního pojmu není nijak prokazatelná – v intencionálním vědomí jej od pojmu formálního nelze nijak rozlišit.

Schisma realismu a nominalismu v období scholastiky lze považovat za známku blížící se revoluce, která najde sílu starý způsob chápání světa přehodnotit a pokusí se o znovunalezení ztrácející se jistoty zcela novým způsobem. Bylo jen otázkou času, kdy se objeví pokrokoví myslitelé typu Francise Bacona, aby byl jejich iniciativou položen základ revoluce, která s sebou přinese změnu v zaměření pohledu tam, kde jediné je možné nalézt ztracenou jistotu – k člověku samému, který sám sebe prožívá *zcela odděleně* od světa. Francis Bacon, kterého můžeme označit za jednoho z průkopníků renesance a osvícenství, se zcela nekompromisně postavil proti starému (scholastickému) uvažování s námitkou, že staví na subjektivních, nepodložených, a tedy vymyšlených, předpokladech – na *idolech*.⁴⁵

Nový náhled je radikálně odlišný. Lidský rozum již nemá schopnost v sobě přírodu, v jistém smyslu *pasivně*, zrcadlit, ale je od ní zcela *oddělen* a sám o sobě nemá potenciál se o ní cokoli přímo dozvědět. Pojem již *není dán* zároveň s věcí – takový náhled patří v tuto chvíli již minulosti a je nutné se jej vyvarovat, pokud nechceme upadnout do *idolatrie*. K dosažení poznání musí být nyní člověk *aktivní* – musí se přírody (světa) „tázat“ a pouze na základě touto cestou získaných „odpovědí“ z nich rozumem *abstrahovat* a uchopit její principy. Právě to je jádrem Baconovy nové metody, která se stala jedním z dominantních přístupů k poznání v budoucích staletích: *experiment* a následné hledání principů přírody *metodou indukce*.⁴⁶ Tato metoda pochopitelně nebyla jedinou, jejímž prismatem se od novověku přistupuje k poznávání přírody. Co je však zcela klíčové je to, že lidskému rozumu již není porozumění přírodě latentně vtištěno, ale sám se musí o poznání zasloužit skrze *interakci* s okolím.

Změna v obecném lidském vědomí, kterou je možné symbolicky vztáhnout k samotné povaze induktivní metody, od člověka požaduje, aby ve vztahu ke světu, ke zkoumaným věcem přistupoval z mnoha různých stran. Jen na podkladě velkého množství „empirických dat“ je možné *abstrahovat* obecně platnou zákonitost a zároveň omezit vliv představ, předsudků a aktivního elementu rozumu, fantazie. Člověk se tak

⁴⁵ Idoly v Baconově pojetí *zkreslují* vztah člověka ke skutečnosti. Identifikuje čtyři druhy idolů – *rodu*, *jeskyně*, *tržiště* a *divadla*. Zkreslení je pak: kolektivní na základě lidské přirozenosti (idol rodu); individuální na základě variabilní subjektivity každého jednotlivého člověka (idol jeskyně); dané společenským stykem na základě normativního vlivu jazyka, který formuje a „oklešťuje rozum“ jako takový (idol tržiště); dané vlivem filosofických a vědeckých učení, která často referují o světech „vymyšlených“ (např. kruhové pohyby nebeských sfér), podobně jako divadelní hry, a jsou přijímány na základě víry (idol divadla). Vizte Bacon (1620a, I., §39–§45).

⁴⁶ A případně následné ověřování platnosti nalezených obecných zákonitostí aplikací *dedukce* a snahou o predikci testovatelných závěrů obecné teorie (získané indukci či jakkoli jinak, např. i metodou *ad hoc*).

učí pohlížet na svět kolem sebe „systematicky“ a „nezávisle“ a to z mnoha různých pozic.

Indicii dokládající tento posun ve vědomí je možné získat srovnáním středověkého a novověkého umění. V období přechodu mezi oběma „věky“ se v malířském umění objevuje do té doby neexistující prvek, který můžeme přímo svázat s *uvědoměním*, že jedna a táž věc se z různých stran, z různých pohledů a za různých situací *ukazuje* různě. V malířském umění se toto uvědomění projevuje tím, že se nově snaží zachytit věc nikoli *takovou, jakou je* představována a myšlena, ale *takovou, jakou se jeví* pozorována. Této nové individualizaci kontextu pohledu odpovídá i sílicí přítomnost nového prvku v umění – v obrazech se objevuje *prostorová perspektiva*.

Je patrné, že reprezentuje-li umění ducha doby, je projev *perspektivy* výpovědí o jejím pronikání do vědomí běžného člověka. Období renesance je toho koneckonců přímým dokladem. Renesanční obrat k člověku, s vizí neomezeného rozvoje poznání a lidské působnosti v přírodě, dal s konečnou platností lidskému vědomí *svobodu pohybu*, svobodu přistupovat ke světu aktivně, *nezávisle, jemu vlastním způsobem* – dal člověku *perspektivu*.

Zajímavou myšlenku v tomto ohledu představuje britský filosof Owen Barfield, který objev perspektivy v lidském vědomí spojuje se schopností *vjemu hloubky* prostoru (Barfield (1988, s. 94)), která s sebou přináší klíčovou změnu v chápání povahy prostoru a pozice člověka v něm. Podle Barfielda byl před schopností *vjemu hloubky* ještě vztah středověkého člověka k fenoménu světa do jisté míry „organickým“, bezprostředním. Bez *vjemu* prostorové hloubky se člověk nemohl prožívat od věcí odtažen (osvobozen), v kontextu světa sám sebe vnímal jako mikrokosmický střed makrokosmu, který s ním byl bezprostředně spjat – nebyl vzdálen. S *vjemem* hloubky však tato bezprostřednost nutně zaniká, jelikož s prostorovou hloubkou automaticky přichází *vjem* odtažení (osvobození) vnímajícího vědomí (člověka) od vnímaných fenoménů (věcí). Svět je najednou pro vědomí souhrnem od sebe oddělených a vzájemně rozprostraněných fenoménů uvnitř prostoru, jehož charakteristickým rysem je dle Barfielda právě „absence fenoménů“ – tento nový prostor je nyní *prázdný* (Barfield (1988, s. 84–91, s. 149)).⁴⁷

Podobně jako v předchozím případě s jednoznačností jsou i zde vidíme charakteristický jev: mezi člověka (vědomí) a věc (fenomén) se jako klín vsouvá třetí element, který přetíná původní přímé spojení. Souvztažnost vědomí a fenoménu je pak nahlížena *skrze* tento element – zde jako rozprostraněnost věcí *v prázdném prostoru*.

Je pochopitelné, že s tímto vývojem v lidském vědomí se zásadně proměnil i vztah k chápání analogie jako takové. Pokud byla dříve analogie v jistém smyslu

⁴⁷ Koncepce prázdného prostoru byla revolučním základem, na němž vyrostla klasická mechanika. Newton tento „absolutní“ prostor označoval jako *Sensorium Dei* – „jeviště Boží“.

skutečným, živým a organickým poutem, které přesahovalo pouhou vnější, zdánlivou podobnost věcí, byl tento náhled s příchodem novověku a přetrháním původních pout ztracen. Pro Francise Bacona je tak analogie jedním z 27 (!) způsobů, jakými se může nějaká vlastnost vztahovat k věcem, jež ji manifestují.⁴⁸ Analogie, kterou chápe v podstatě jako vnější podobnost věcí, je podle něj tím nejnižším ukazatelem na možnou existenci společné (a indukci hledané) vnitřní formy věcí.

Ačkoli jsou [instance analogické podobnosti] málo vhodné pro identifikaci forem, jsou dobře použitelné k odhalení struktury částí univerza a analýze jeho členů; často nás totiž dovedou k jemným a vzácným axiomům, zvláště těm, které se týkají uspořádání světa, spíše než jednoduchých forem a podstat. (Bacon (1620b, II., §27))⁴⁹

Jak však ihned dodává, jedná se pouze o *ukazatel*, za nímž nemusí být žádná vnitřní vazba, skutečná forma.

Baconův pozdější stoupenec John Stuart Mill ve svém díle *A System of Logic* chápe analogii nikoli jako podobnost věcí, ale jako (opět vnější) podobnost jejich vztahů (Mill (1882, XX, §1)). Mill si všímá především blízkosti analogie a indukce. Na první pohled je podle něj analogie od indukce nerozlišitelná, až dalším zkoumáním je možné odhalit, zda je analogická vazba zároveň i vazbou indukční – věci se nám jeví jako analogické do doby, než je indukci mezi nimi odhalena zákonitost, která buď analogii (částečně či zcela) potvrdí či vyvrátí.⁵⁰ I ta nejsuttilnější analogie je však podle něj opět *ukazatelem* jisté možnosti, že se za ní skrývá „skutečný“ (tj. vnitřní) vztah, který je však nutné teprve odhalit. Analogie je tak klíčovým nástrojem předběžných zkoumání, prvním vodítkem na cestě za nalezením „pozitivních závěrů“ (Mill (1882, XX, §3)).

Naše předcházející úvahy naznačily, jak se význam analogie postupně transformoval z jednotícího *ontologického–metafyzického* pouta na v podstatě arbitrárně užitečný *epistemologický–logický* kognitivní nástroj. K tomu docházelo během postupné *emancipace lidského vědomí* a lidského myšlení, které se na jedné straně s prohlubující se intencionalitou emancipovalo (oddělovalo) od fenoménů, na straně druhé si tím ale budovalo pomyslnou neproniknutelnou clonu, která mu již nedovolovala se na „realitě

⁴⁸ Tyto mody výskytu nazývá Bacon *prerogativními instancemi* („význačnými výskyty“) (Bacon (1620a, II., §21)).

⁴⁹ Citováno z anglického originálu, překlad vlastní. Druhá kniha Baconova *Organa* v českém překladu nevyšla celá.

⁵⁰ Jedna odlišnost by se přesto možná našla. Analogie v tomto pojetí bývá užívána jako nástroj *konkrétní* predikce na základě *konkrétních* podkladů (např. vztah mezi *A* a *B* je analogický vztahu *C* a *D*; pak pokud z vlastnosti *A* plyne určitá vlastnost *B*, pak z podobné vlastnosti *C* predikujeme konkrétní vlastnost *D*; např. bílá labuť jakožto vodní tvor nemá bíle zbarvená mláďata, bílá kachna jakožto vodní tvor pravděpodobně také nebude mít bíle zbarvená mláďata), dokud z nich není indukci identifikován *obecně* platný vztah (např. mláďata bílých vodních ptáků nejsou bílá).

světa“ přímo podílet. Člověk postupně stále více přistupoval k poznání stále více se vzdalujícího světa tím, že se snažil tuto vzdálenost překlenout jeho *smysluplným obrazem* na základě toho, co k němu zpoza této clony pronikalo – začínal si svět *modelovat* a následně zkoumat, jestli jeho model odpovídá žité zkušenosti, je-li použitelný.⁵¹ Význam, smysluplnost a pochopení vědomí nedostupné „reality“ pak odpovídá významu a smysluplnosti pochopení jejího, vědomí dostupnému, modelu. Všimněme si, že tento modus náhledu je zcela opačný od náhledu starověkého, zde totiž již skutečnost *nepopisujeme*, ale na základě modelu *interpretujeme*.

Model je tedy něco, co se vsunulo *mezi* člověka a světovou realitu (resp. mezi vědomí a fenomén) a *skrze* co člověk k této realitě (resp. vědomí k fenoménu) přistupuje. Podobný vztah jsme však odhalili i v případě středověkých diskusí o analogičnosti a jednoznačnosti pojmů, kde požadavek logické jednoznačnosti pojmu vedl ke snaze nahlížet spojení oddělených pojmů *skrze* jednoznačný pojem třetí. Termín „model“ tak je možné v rozšířeném významu uvést jak pro *substituci vztahu* mezi pojmy v logickém smyslu, tak pro *substituci vztahu* mezi člověkem a realitou ve smyslu metafyzickém. V našich následujících úvahách se pokusíme introspektivní cestou tuto substituci překonat a dojít opět k *přímému náhledu organického a analogického vztahu* mezi zmíněnými dualitami. Naším dalším cílem je tedy nyní znovu jako přímou zkušenost najít ztracený vztah mezi vědomím a fenoménem a zároveň i mezi pojmy samými. Zároveň s tím se pokusíme dát nový kabátek i pojmu *analogie* — kabátek, který jí v kontextu moderní doby vrátí ztracený význam esenciálního, živého pouta, zakládajícího jednotu světa, ontologickou i epistemologickou.

5. Znovunalezení jednoty pojmu

Náš nynější úkol je tedy dvojitý. Nejprve nastíníme, že veškeré naše poznání je ze sémantického (pojmového) hlediska založeno na analogickém vztahu. Následně se pokusíme introspektivní analýzou podstaty fenoménu poukázat na analogickou vazbu poznání s poznávaným – tedy v analogii opět sjednotit vědomí (pojem) a fenomén (věc).

Výše prezentované přístupy zabývající se sémantikou pojmu mají jeden podstatný rys – analýzu vedou jen vzhledem k jeho *aktuálnímu* významu. Jak poukazuje Owen

⁵¹ Počátek tohoto trendu můžeme svázat s počátkem vědecké revoluce, jeho plná manifestace pak přišla s mysliteli jako byl Galileo Galilei, René Descartes a konečně pak Isaac Newton, u nichž tyto modely nabyly explicitní *matematické* formy. V této precizaci *skrze* matematizaci je možné opět objevit jistou formu náhrady prožitku původní ztracené souvztažnosti a jistoty. Matematizovaný model tuto jistotu a souvztažnost umožňuje vědomí přímo prožívat — koneckonců právě *to je definiční esence modelu* jako takového.

Barfield, idea *vývoje* světa⁵² i s ní se pojící snahy poznat, *jaký* byl svět dříve, jsou relativně nedávnou záležitostí – historie v dnešním smyslu se objevuje až v devatenáctém století (Barfield (2011, s. 3–5)). O to ranějším fenoménem je pak samotná snaha o zachycení historie jazyka – *historie významů* jeho pojmů. Je to právě vývoj jazyka, sémantický vývoj pojmů, který nám alespoň částečně dovoluje nahlédnout proměnu vztahu člověka ke světu.⁵³

Jak Barfield ukazuje, vývoj jazyka probíhá vlivem dvou protichůdných procesů, které vznikají konfrontací a vzájemným ovlivňováním lexikálního (normativního) a míněného (individuálně užitého) významu pojmu. Jedním z těchto procesů je „*expanze významu*“ a druhým naopak „*kontrakce významu*“ (Barfield (2011, s. 18, s. 23–27)). K expanzi významu dochází v okamžiku, kdy je nějaký pojem užit způsobem, který přímo neodpovídá jeho *aktuálnímu* lexikálnímu významu. Původní význam pojmu se tím „přenáší“ na *novou zkušenost* a označuje ji tedy v *přeneseném významu*.⁵⁴ Při opakovaném užití se expandovaný význam pojmu stává jeho *novým* lexikálním významem. K opaku, ke kontrakci významu, dochází při normalizaci užití pojmu v jeho zúženém významu.⁵⁵ Připustíme-li možnost vývoje jazyka, pak tím ale připouštíme, že *pojem nemůže být striktně jednoznačným*. Jednoznačnost totiž principiálně neumožňuje užití pojem v přeneseném významu. Jednalo by se totiž o *jiný* pojem, nikoli expanzi významu pojmu stejného. Lexikální význam pojmu by se tak nemohl nikdy změnit. Pojmy s vývojem lidského vědomí však svůj význam *postupně* mění, některé dokonce zcela zásadně.

Tak, pro „subjektivní“ najdeme v Oxford English Dictionary [...] jeho význam v sedmnáctém století: *náležící esenci či realitě věci; reálné, esenciální*. Další lexikální význam, tentokrát datovaný k první polovině osmnáctého století, zní: *mající původ v mysli*. V druhé polovině téhož století zní: *náležící či specifický pro individuální subjekt či jeho mentální funkce ... osobní, individuální*. [...] Bylo na druhé půli devatenáctého století, aby dospěla v tomto ohledu k úplnému obrácení významu, aby se z adjektiva, jehož lexikální význam byl *reálné, esenciální*, stalo adjektivum s lexikálním

⁵² Idea *pokroku* přichází až s renesancí. Do té doby převládá spíše představa *degenerace*, pádu z rajskeho stavu (Zlatého věku) (Barfield (2011, s. 5)).

⁵³ A protože pojem je odrazem fenoménu, význam pojmu pak dovoluje přístup k povaze fenoménu – změna ve významu pojmu pak nutně odkazuje i na změnu fenoménu.

⁵⁴ Například pojem *gravitace* prošel rozšířením významu s příchodem novověké vědy, kdy byl jeho původní význam „Zemské tíže“ rozšířen na „univerzální silové působení mezi hmotnými tělesy“. Vizte (Barfield (2011, s. 23–24))

⁵⁵ Například latinský termín *focus* (ohniště, výheň, krb) byl Keplerem užit v přeneseném (expandovaném) významu jako „ohnisko“ elipsy (a čocky). Jak Barfield ukazuje, anglické (a i české) slovo „focus“ (ohnisko) si po kontrakci ponechalo pouze význam Keplerův („ohnisko“, nikoli „ohniště“) (Barfield (2011, s. 24)).

významem: *existující pouze v myslí, neodpovídající čemukoli reálnému; iluzorní, fantaskní.*⁵⁶ (Barfield (2011, s. 78–79))

Jinou ukázkou dynamiky jazyka nalezneme ve studii Josepha Beckera *The Phrasal Lexicon* (Becker 1975). Becker poukazuje na skutečnost, že „jazyk“ jako stabilní struktura z podstaty neexistuje. Důvodem je principiální lexikální neúplnost a strukturální nevymezenost běžného jazyka. Jazykové idiomy, slovní složeniny, frázové vazby, řečnické obraty, sousloví či celé větné celky nejenže většinou vznikají zcela spontánně, ale automaticky se samy ihned stávají novými lexikálními jednotkami jazyka.⁵⁷

Rozšířením tohoto náhledu se pak Douglas Hofstadter snaží charakterizovat způsob, jakým tvoříme a spojujeme pojmy a jaké povahy jsou jejich vzájemné vazby. Jeho klíčovým objevem je, že ve vědomí schopném vyšších kognitivních procesů se *smazává strukturní rozdíl mezi kategorií a její instancí* (Hofstadter (2001)).⁵⁸ Jinými slovy: každý individuální pojem se zcela automaticky stává potenciální obecnou kategorií, kterou je možné postihovat „jemu podobné“; stejně i každá individuální situace zakládá pojmovou kategorii situací (a nejen situací) obdobných.⁵⁹ Pro tento náhled je klíčové, že kategoriálním základem může být v podstatě *cokoli* (předmět, vlastnost, vztah, situace), stejně tak může být modus přenesení významu v podstatě *jakýkoli*.⁶⁰ Esenciálním základem, díky němuž můžeme operovat s významem pojmů a jejich kontextuálními vztahy, a tedy prvním fundamentem našich kognitivních schopností, je tedy dle Hofstadtera právě – schopnost vnímat (tvořit) *analogie*.

Výše uvedené vhledy vrací analogii do ústřední role jednotícího vztahu – zde z hlediska epistemologického. Přesto je znát, že se její význam od předchozích „vymezení“ poněkud posunul. Vývoj jazyka, tedy postupná změna obecného významu

⁵⁶ Citovaná pasáž se nachází v závěru Barfieldovy studie, v níž pomocí kombinace historické analýzy jazyka a sémantického přístupu k historii prezentuje tezi, že v jazyce se nám dochoval otisk proměny a vývoje lidského vědomí, jeho postupné *kontrakce* z „periferie“ do „středu“ – tento střed je tím, co dnes označujeme za náš „subjekt“, co prožíváme jako naše *já*.

⁵⁷ Název „Frázový lexikon“ je v podstatě jazykovou hříčkou, jelikož to je přesně to, co dle Beckera z principu neexistuje – úplný lexikon by musel obsahovat pojem sebe sama. Becker k tomu uvádí tzv. „Beckerovo kritérium“: „Jakákoli teorie (částečná či úplná) anglického jazyka, která je vyjádřena v anglickém jazyce musí zahrnovat (nebo se alespoň vztahovat na) text vlastního výkladu“ (Becker (1975, s. 60)). Narážka na paradox lháře či Gödelovu druhou větu o neúplnosti je evidentní.

⁵⁸ Vizte též Hofstadterovu přednášku na Stanford University (Hofstadter (2009)).

⁵⁹ Například kontext situace „ujel mi vlak“ zcela automaticky zakládá kategorii všech „podobných“ situací, mezi něž může zcela přirozeně spadat například i situace „jsem již příliš starý na to abych ...“ nebo „prošvihl jsem období jarních slev“.

⁶⁰ V náznaku byla tato částečná „jednota významu“ obsažena již v Kajetánově konfúzním pojetí analogického pojmu. Hofstadter ji dovádí do jednoduše a explicitně vymezené podoby tím, že zcela *odhlíží* od jakéhokoli *ontologického* přesahu – otázku vztahu obecniny a její instance nahlíží pouze z hlediska jejich projevu ve vědomí a v jazyce.

pojmu, probíhá přenášením významu – jeho expanzí či kontrakcí. Avšak hybnou silou této změny není „pojmem samotný“, ale až *vědomí*, které jej v sobě oživuje a jehož *aktivitou* (v jehož bytí) je změna uskutečněna. Analogičnost pojmu je tak možné považovat za principiální projev vědomí.

V tomto ohledu je i zřejmé, že snahy o konečnou „definici“ či „vymezení“ „pojmu analogie“ nemohou být z principu úspěšné, neboť by znamenaly pokus o uchopení samotného vědomí, jehož principiálním znakem je schopnost chápat se každého *konkrétního* (vymezení) ve smyslu *obecného* (v přesahu). Proto je možné uvést:

Struktura analogie není formalizovatelná.

Pokus o formalizaci, tedy snaha nějak vymežit, definovat „co to je“ analogie, předpokládá úspěšné vymezení obecné charakteristické formy — „analogie je ...“. Jenže tato forma sama musí na základě výše řečeného být onou „schopností vymezení ,analogie je ...““. Navíc nahlédnutí platnosti vazby mezi formou a tím, čemu ji přisuzujeme, předpokládá opět realizaci analogického spojení ve vědomí. Analogii tak není možné důsledně formalizovat proto, že struktura, kterou bychom se snažili odhalit, se s každým takovým pokusem změní.⁶¹

Zkusme nyní proti sobě postavit dva předchozí závěry – nemožnost analogii plně *uchopit* a proti tomu možnost ji bytostně *uskutečňovat*. Může snad z tohoto srovnání vyplynout jiný závěr, než že potenciál lidského poznání je vždy o krok napřed před jeho aktuální manifestací? Není to snad přímé vnitřní potvrzení platnosti renesanční vize neomezeného rozvoje lidského poznání?

Pokus o zodpovězení těchto otázek vyžaduje dovést naši úvahu ještě o krok dále. Zatím jsme měli možnost nahlédnout, že kdesi uvnitř lidské bytosti existuje jakási životná „jiskra“, která, ač sama neuchopitelná, zakládá v člověku *schopnost* a *možnost* porozumět světu tím, že je pro pojmové uchopení fenomenální skutečnosti esencí jednotícího vztahu a zároveň generátorem jeho významu. Samotný náhled, že taková „jiskra“ v oblasti dostupné lidskému vědomí skutečně existuje, však ještě neimplikuje, že *možnost*, kterou skýtá, bude využita, ani nijak neosvětluje přesah této schopnosti, kterou můžeme z dnešního hlediska chápat jako výhradně „vnitřní“ aspekt vědomí, k objektům fenomenálního světa. K tomu je potřeba poodkrýt ještě jeden specifický aspekt vztahu vědomí (pojmu) a fenoménu (věci).

⁶¹ Ohlédneme-li se nyní znovu za středověkou diskusí týkající se podstaty analogie a analogického pojmu, je evidentní, že všechny náhledy byly nejen *principiálně správné*, ale byly zároveň i *principiálně neúplné*.

6. Znovunalezení jednoty fenoménu a vědomí

Výborný příklad, dovolující přímo nahlédnout charakter toho, co běžně označujeme jako „fenomén“, „věc“ či případně „objekt“, uvádí Owen Barfield ve své knize *Saving the Appearances* (Barfield (1988, s. 15–18)).⁶² Postavme vedle sebe dva fenomény, například *duhu* a *strom*, a posuďme jejich „skutečnost“ či „realitu“. V prvním přiblížení se jeví oba fenomény podobně – vidíme duhu i strom, oba fenomény „tam jsou“. Tento pohled pravděpodobně rozšíříme, jakmile se pokusíme zodpovědět otázku: „jak duhu, tak strom vidíme, ale *jsou tam skutečně?*“ Velmi rychle můžeme dojít k závěru, že duha se nám „tam pouze jeví“, kdežto strom „tam skutečně je“. Krom toho, že strom vidíme, můžeme cítit například vůni jeho květů, slyšet šelest jeho listů ve větru, ale především – můžeme k němu kdykoli přijít a dotknout se ho. Hmatatelnost je pro nás dnes pravděpodobně nejčastějším kritériem toho, co je nějak „skutečné“ – skutečné je to, na co si „můžeme sáhnout“. ⁶³ Zakládá však takováto preference smyslu hmatu spolu s faktem, že v případě stromu máme k dispozici kombinaci smyslových vjemů, oproti pouze zrakovému v případě duhy, nějaké *kvalitativní* kritérium poukazující na rozdílnou „skutečnost“ obou fenoménů? Pokud tomu tak není, jak plyne z uvedeného příkladu, kde pak takové kritérium hledat? Jak Barfield poukazuje, lichým se ukazuje i argument, že strom se skládá z hmotných částic, kdežto duha nikoli. Částice samy, ať již si pod nimi představujeme cokoli, totiž nezakládají skutečnost fenoménu stromu o nic více, než krůpěje vody zakládají skutečnost fenoménu duhy.

Na uvedeném příkladě demonstruje Barfield dvě myšlenky. Především je evidentní, že o fenoménech stromu a duhy není možné uvažovat jako o něčem, co „by bylo tam“, ale spíše jako o *reprezentacích* něčeho, co samo zůstává *nereprezentováno*.⁶⁴ Fenomén je tak viditelný projev něčeho, co zůstává *principiálně* skryto. Takovou reprezentací je pochopitelně vše, co jako fenomén vystupuje v našem vědomí. Odlišit v tomto ohledu halucinaci od skutečnosti je dle Barfielda možné jen na základě jediné kvality – za skutečnou považujeme takovou reprezentaci, která je *kolektivní*, tj. společná, sdílená mezi více jednotlivci (Barfield (1988, s. 19–21)).

Z výše uvedeného plyne, že za totalitou fenomenálních zkušeností není *principiálně* možné hledat více, než *akt zpřítomnění* jejich reprezentací v našem vědomí. Pokusy nalézt „to“, co se skrývá „za“, by nebyly ničím jiným, než opětovným

⁶² Zbytek odstavce je volnou parafrází Barfieldova příkladu.

⁶³ Tento „sentiment“ odráží i vývoj fyzikálních teorií, u nichž můžeme vysledovat převažující tendenci „očistit“ popis přírody od „působení na dálku“ či „nelokálních silových interakcí“ – jedná se o přímý odraz tendence nahlížet jako „skutečné“ (ať těleso či sílu) pouze to, co je „kontaktní“, tedy „hmatatelné“. Výraznější náznak změny paradigmatu, jenž vedl k současné koncepci lokální hmatatelnost ztělesňujících silových „polí“, do jisté míry, nikoli však zcela, přichází až s kvantovou teorií, která nutí k přehodnocení právě onoho „být tam“ v hmatatelném smyslu.

⁶⁴ Strom je reprezentací nereprezentovaných „částic“, duha je reprezentací nereprezentovaných „krůpěj vody“.

položením otázky „co je tam“ – a ta dovoluje jedinou odpověď: „pouze další reprezentace“.

Opět se zde objevuje *vztah* podobných rysů, jako v případě vztahu mezi instancí a kategorií v sémantické doméně jazyka. K reprezentacím jsme schopni zcela bezprostředně přistupovat, ale jakýkoli pokus o důsledné uchopení jejich struktury – vymezení, podložení, formalizaci – je z principu neuskutečnitelný. Rovněž je patrné, že Barfieldova „reprezentace“ je svým způsobem *vztahem* fenoménu a vědomí – sama je tím, co je charakteristické pro fenomén i vědomí. Dokonce bychom se mohli ptát, je-li v tomto ohledu mezi oběma vůbec nějaký rozdíl.

Pozorný čtenář si na tomto místě pravděpodobně všiml nejen toho, že vztah mezi vědomím a fenoménem je opět z podstaty *vztahem analogickým*, ale i toho, že i vnímání míry a povahy jejich oddělení úzce souvisí s emancipací vědomí, tj. s mírou prožitku jeho osamostatnění a uvědomění si jeho, tj. vlastní, existence a aktivity. V *Saving the Appearances* je historický vývoj vztahu vědomí a fenoménu Barfieldovým klíčovým motivem. Identifikuje tři vývojové stupně, které se liší z hlediska emancipace vědomí⁶⁵ a kterým odpovídá i specifický vztah člověka ke světu: 1) *původní participace*;⁶⁶ 2) *substituce idolů za reprezentace*; 3) *konečná participace*. Úzce s nimi jsou pak spjaty tři mody myšlení: 1) *zpodobování*; 2) *alfa-myšlení*; 3) *beta-myšlení*.⁶⁷

Původní participace je dle Barfielda stavem vědomí, jež ještě plně nerozvinulo schopnost alfa-myšlení a jeho „obsahem“ jsou téměř výhradně zpodobování (obrazy). Toto obrazné vědomí je symptomatickým rysem mytologického, tj. předfilosofického, období a ještě dnes je možné jej nalézt u některých domorodých kmenů (s například zbytkovými projevy totemismu). Toto vědomí *nezná fenomén ani pojem*, oba jsou (z našeho dnešního pohledu) slity v přímé participaci. Člověk sám se *prožívá* v tomto zpodobování – identifikuje se s ním. Pro takové vědomí neexistuje žádné „co se skrývá za“, irrelevantní je i otázka po „skutečnosti“ participovaných fenoménů. Prožitky vědomí jsou vnímány jako přímé projevy, jako (kolektivní) *reprezentace* sil přírody či božstev – *nereprezentovaného*. Historicky je období *původní participace* obdobím, kdy člověk ještě „děl s bohy“ – obdobím mytologickým.

⁶⁵ „Emancipace vědomí“ je můj termín, Barfield jej neužívá.

⁶⁶ Je nutné upozornit, že zde je pojem *participace* užit v jiném smyslu, než ve středověké scholastice, přesto, že mezi oběma pojmy je jistý významový překryv. Zatímco pro středověké myslitele byla *participace* především metafyzickým konceptem umožňujícím teoreticky uchopit jednotu světa vzhledem k Bohu a zároveň respektovat samostatnost a reálné bytí všeho stvořeného, v Barfieldově náhledu pojem *participace* znamená především *vnitřní zkušenost* člověka s jeho bytostnou sounáležitostí s vnějším světem.

⁶⁷ Zpodobováním (*figuration*) Barfield rozumí v podstatě „zpřítomňující“ akt, kdy bez našeho vědomého vstupu vyvstává fenomenální objekt (např. strom). Alfa-myšlení (*alpha-thinking*) je schopnost *o objektu přemýšlet*. Beta-myšlení (*beta-thinking*) je schopnost *přemýšlet o alfa-myšlení*, tedy v podstatě schopnost reflexe vlastní kognitivní aktivity.

Počátek filosofické reflexe ve starém Řecku (a jinde) je zároveň počátkem projevu alfa–myšlení, tedy schopnosti *přemýšlet o* fenoménu. Ovšem, jak Barfield ukazuje, schopnost *o něčem* přemýšlet předpokládá i jisté, byť zastřené, *vědomí sebe sama* jako toho, co *stojí ostře vyděleno* proti tomu, *o čem* přemýšlí. „Z toho plyne, že alfa–myšlení zahrnuje *pro tanto* absenci participace“ (Barfield (1988, s. 43)). S příchodem alfa–myšlení a tedy rozdílu mezi fenoménem a vědomím vzniká *pojmem*.

Přemýšlení *o něčem*, tedy v *pojmech*, v tomto prvotním smyslu znamená *vztahovat se k* – reprezentacím. Protože v sobě *pojmem* nese poukaz na původní participaci *projevů*, fenomenálního ukazování se nereprezentovaného, není něčím ostře vyhraněným, vymezeným. Stále se v něm skrývá životnost přírody a božstev ukrytých za jejich fenomenálními projevy, na jejichž realizaci se člověk alespoň částečně podílí, participuje. Tomu odpovídá i význam pojmů starořeckého jazyka a filosofie, které tuto životnost respektují a jsou tak z *dnešního* hlediska často velmi široké až nejednoznačné⁶⁸ – jsou v pravém smyslu *analogické*.

S vnitřním uchopením pojmu získává člověk schopnost se *vlastními* silami ve světě orientovat, tedy *nezávisle* na fenomenálním světě k sobě *pojmy* skládat do významově svázaných celků. Ty pak tvoří *hypotézy*, jejichž účelem je „podložit“ či „zachránit“ jevy tím, že je zbaví jejich zdánlivé nahodilosti, najdou v nich řád a umožní tím člověku se v nich orientovat – konzistentně *přemýšlet o*. Účelem hypotézy v původním smyslu tak, dle Barfielda, není popis *pravdy*, ale eliminace nahodilosti jevů (Barfield (1988, s. 46–47)).

Plody alfa–myšlení, tedy *pojmem*, pojmová struktura či hypotéza, se však velmi snadno mohou obrátit proti tomu, kdo s nimi zachází neobezřetně. Dojde k tomu v okamžiku, kdy se i z nich (např. častým užíváním) stanou nové kolektivní reprezentace a zaujmou místo těch původních; kdy se na místě původně participované fenomenální zkušenosti objeví to, na čem se člověk *nepodílí*, to vůči čemu je bytostně *vymezen* – neparticipovaný *pojmem*. Toto riziko hrozí vždy, když podlehneme nutkání položit si otázku „co konstituuje fenomén“, „co je za“ a zodpovědět si ji hypotézou – nahrazením fenoménu jeho *pojmem*. Stane-li se z takové praxe zvyk, pak je snadné dojít do stavu, v němž fenomén nebudeme dále vnímat jako něco, co jakožto lidé v participaci spoluvytváříme, ale jako „nezávislou“ strukturu. Průvodním znakem této záměny je například to, že „máme pocit“, že v případě jevu „víme, *co* za ním je“. To je okamžik, kdy se naší kolektivní reprezentací stal *idol*.

⁶⁸ Například, jak poukazuje Barfield, pojem *psyché* byl označením pro „duši“ i „život“ jako takový, jeho latinský opis už byl redukován na *anima* – „duši“. Podobně pro Aristotela byl pohyb výsledkem působnosti aktivního (*poiein*) činitele na pasivního (*paschein*). Dnešní pojetí pohybu, jakožto změny polohy v prázdném prostoru (či změny v rozprostraněnosti těles) je jen *jedním z analogických významů* původního pojmu. Srv. (Barfield (1988, s. 100–101)).

Avšak reprezentace, jež je kolektivně zaměňována za něco konečného – by neměla být nazývána reprezentací. Je idolem. I fenomény *samy* jsou idoly, pokud jim přisuzujeme nezávislost na lidském vnímání, která náleží pouze nereprezentovanému.⁶⁹

Takový je stav *substituce idolů za reprezentace*. Jeho význačným rysem je, že s nahrazením původní participované reprezentace jejím *pojmem* se pro vědomí ve vztahu k fenoménu objevuje jistá „mezera“. Je projevem absence původního „živého“ pouta, v němž vědomí „žije“ svůj podíl na vzniku fenoménu – kterému zároveň *dává*, a proto i zároveň *přirozeně chápe*, jeho *smysl*. V případě idolu tímto způsobem vědomí participovat z principu nemůže, od fenoménu naopak *abstrahuje*. Fenomén samotný je pak nahlížen *skrze* abstrahovaný pojem, kterým je *interpretován*.

Interpretace je však především *logickou* strukturou významově provázaných pojmů. Má-li být smysluplná a konzistentní, musí být logicky konzistentní i význam podkladových pojmů. Výše jsme však nahlédli, že pojem je z podstaty analogický. Konzistence interpretace, a tedy její smysluplnost, je možná jedině tak, že je význam pojmu natolik omezen, aby byl, v rámci interpretace, jednoznačný.

Až ve vztahu k idolu, který nyní stojí mezi vědomím a fenoménem, je možné hovořit o *pravdivosti* hypotézy, teorie či představy. Pravdivost nelze přisuzovat ani fenoménu, ani jej podkládající hypotéze. Jen v případě, že je na místě participovaného fenoménu jednoznačný pojem, je možné posuzovat pravdivost teorie či hypotézy zhodnocením její logické konzistence s entitou kvalitativně stejnou – opět hypotézou. Fenomén se může stát kritériem pravdivosti hypotézy jen v přípaže, že se jej chopíme prostřednictvím konkrétního pojmu – idolu.

Idolatrie se tak projevuje principiálně dvěma způsoby. První z nich je tendence *omezovat* a *precizovat* význam teorii podkládajících pojmů, eliminovat jejich analogický základ. Druhým je pak tendence vzniklé teorie považovat za *ontologicky pravdivé*.

Oba projevy mají na vývoj lidských představ o světě charakteristický vliv. Vnitřně provázaná, logicky konzistentní myšlenková struktura, zahrnující idealizované představy o „skutečném“ běhu světa, si s postupem času nárokuje správnost výpovědi o stále se *rozšiřující* škále fenoménů. Cenou za to je postupně stále razantnější *redukce* jejich obsahu – k tomu, aby byla struktura konzistentní, není možné fenomény brát přímo, jak se *dávají*, ale je nutné na ně nahlédnout z vhodné perspektivy a *pouze z ní je interpretovat*. Tak vzniká, logicky zpevněna, představa o „tom, co je za“ světovými

⁶⁹ Barfield (1988, s. 62).

fenoménu, která však časem v boji o zachování vlastní konzistence kostnatí a tvrdne, až nezbyvá než ji v revolučním zvratu nahradit strukturou jinou.⁷⁰

To, co jsme nyní popsali, je proces *změny paradigmatu*,⁷¹ který se v historii lidského přístupu ke světu v podstatě objevuje s příchodem novověku. To je přibližně období, kdy došlo k plné emancipaci lidského vědomí, které se svobodou získalo zároveň i možnost dosadit si na místo fenoménu jakožto kolektivní reprezentaci idol. S rostoucím množstvím neslučitelných interpretačních rámců, a tedy neslučitelných idolů, dochází k postupnému oddělování *samostatných* vědních odvětví – z původní *přírodní filosofie* se vyděluje jako samostatné odvětví filosofie, fyzika, chemie, biologie, nakonec i sociologie a psychologie. Každá doména se svou strukturou idolů a interpretací. Paradoxně to, čeho se chtěl Francis Bacon vyvarovat a co ostře kritizoval u scholastického náhledu, se s vědeckou revolucí v lidském vědomí usadilo v metamorfované podobě.

Paradigmatických změn můžeme v nedávné historii lidstva najít mnoho. Od Ptolemaiovy astronomie a Aristotelovy fyziky ke Galileovi a Newtonovi, od Newtonovy klasické fyziky pak ke kvantové mechanice a Einsteinovým teoriím relativity, od stvoření světa Bohem k Darwinově teorii evoluce a Velkému třesku, abychom jmenovali snad ty z nejvýznamnějších.

Převládá, byť nikoli výhradně, tendence považovat tyto přechody za známku „pokroku poznání“, „přiblížení se pravdě“, lepšího „poznání reality světa“ či toho „jak svět funguje“. Na první pohled se situace skutečně tak jeví, dokud si ovšem neuvědomíme, že převažujícím sentimentem tohoto náhledu je *identifikace pravdivosti a použitelnosti*, tedy *identifikace pravdivosti s rolí hypotézy*. Jak jsme nahlédli výše, hypotéza slouží k „záchraně jevů“, nikoli k nalezení pravdy.

Jak ukazuje ve své výtečné a revoluční knize *Rozprava proti metodě* Paul Karl Feyerabend,⁷² při změně paradigmatu často nejsou použitelnost ani „záchrana jevů“ hlavními činiteli, což podkládá detailním rozbořením Galileovy argumentace ve prospěch heliocentrické soustavy. Jednak Galileova koncepce z hlediska podložení pozorování pohybu nebeských těles nepřináší oproti Ptolemaiově koncepci nic nového – k „záchraně jevů“ jsou způsobilé obě stejnou měrou. Navíc však k tomu, aby jím prezentovaná heliocentrická hypotéza nebyla *v přímém rozporu* s jím prezentovanými podpůrnými experimenty,⁷³ musel nejprve položit zcela nový základ jejich *interpretace*

⁷⁰ Stačí nahlédnout, jak byla Aristotelova organická koncepce *pohybu* jakožto „obecné změny“ redukována během novověku na „změnu polohy v prostoru“ a zároveň jak byl mechanistický náhled, který byl na tomto pojetí pohybu vybudován, užíván k pokusům o „vysvětlení“ všech přírodních jevů (např. Laplaceův démon).

⁷¹ Vizte Kuhnovu studii *Struktura vědeckých revolucí* (Kuhn (1997)).

⁷² Vizte Feyerabend (2001).

⁷³ Což byly převážně myšlenkové experimenty založené na volném pádu těles.

– musel přesvědčit pozorovatele, aby přijal zcela jinou představu o povaze prostoru a pohybu. Jinými slovy, *smysluplnost* jeho teorie byla závislá na *apriorním přijetí zcela konkrétních představ – idolů*. Paradoxní a málo známou skutečností též je, že do sporu s církví se dostal nikoli proto, že by zastával heliocentrické stanovisko, ale proto, že jej *prezentoval jako pravdu* (Barfield (1988, s. 50)).⁷⁴

Vývoj a zakořeněnost idolů, omezujících naše nazírání světa, však může mít mnohem závažnější projevy. Bez ohledu na svou omezenost a jednostrannost by měly idoly jednotlivých vědních odvětví stále plnit funkci hypotézy – tedy měly by být alespoň *schopny „zachránit jevy“*. Jakmile se však idol usadí ve vědách, které z *principu* opakovatelný experiment neumožňují, zbývá malý krůček k tomu, aby bylo za „pravdu“ ustaveno něco, co je k „záchraně jevů“ principiálně nezpůsobilé.

V ohledu inspirace experimentálními vědami u věd neexperimentálních není výraznějšího příkladu, než jakým je darwinistická teorie⁷⁵ [...] Bylo zjištěno, že pozemským jevům natolik schází pravidelnost typická pro jevy na obloze, že je není možné podložit žádnou systematickou hypotézou. Avšak astronomie a fyzika člověka naučily, že náplní vědy je nalézat hypotézy k záchraně jevů. Pak tedy je nutné tyto pozemské jevy hypotézou zachránit; a zachráněny byly hypotézou – náhodné změny. Avšak koncept náhody je přesně to, od čeho nás hypotéza má zachránit. Ve skutečnosti platí, náhoda = žádná hypotéza.⁷⁶

Je ironickým aspektem prozřetelnosti ve vývoji lidského poznání, že k první vědomé konfrontaci idolů došlo na půdě vědy, jejíž úspěch i věhlas na nich byl v podstatě postaven — fyziky. Byla to na počátku dvacátého století kvantová teorie, která při snaze proniknout „za“ fenomény, hluboko do oblastí „nerepresentovaného“, narazila na problém principiální nemožnosti striktně objektivní a jednoznačné výpovědi o tom, „co je za“ – bylo zjištěno, že pozorování samo ovlivňuje a tedy spoluutváří pozorovaný jev. Jako jeden aspekt se tak do *popisu fenoménů* přírody navrácí jejich analogický protějšek – *vědomí*. S tímto uvědoměním přichází i principiální změna náhledu. Kvantová teorie si již nenárokuje schopnost popisovat *pravdu*, svůj vlastní obsah chápe jako hypotézu umožňující „zachránit jevy“ – najít v nich pravidelnost. V souladu s tím

⁷⁴ Podobně i Newtonova mechanika je *smysluplnou koncepcí* jen pokud přijmeme *idol* absolutního prostoru. K Newtonově mechanice existují alternativní a životaschopné náhledy, dokonce pak i k jejímu rozšíření v podobě Einsteinových teorií relativity. Tyto alternativy se od stávajícího paradigmatu liší především tím, že jejich základem je *jiný idol prostoru* – zakládají se tak na jiné *interpretaci*. Vizte Assisovu *Relační mechaniku* (Assis (1999)) (pro fyzikálně zdatné) či filosofický nástin problematiky v článku *Prostor jako interpretace* (Janský (2008)).

⁷⁵ Originální výraz „Darwinian theory“ z důvodů jemných nuancí významu překládám jako „darwinistická teorie“ a nikoli jako „Darwinova teorie“ či „darwinovská teorie“.

⁷⁶ Barfield (1988, s. 64).

pak i veškeré představy sloužící k „objektivnímu“ výkladu „toho, co je za“ nazývá jejich pravým jménem – *interpretací*.

Přestože je poukaz na roli vědomí při utváření fenoménu v kvantové teorii ve stínu jejího praktického úspěchu a zůstává zatím v podstatě okrajovou a filosofickou kuriozitou, je možné na něj ukázat jako na náznak toho, co Barfield míní stavem *konečné participace*.

Ke stavu *konečné participace* dospěje člověk s postupným růstem uvědomění si vlastního podílu na fenoménu světa. Jedná se o uvědomění, že soubor kolektivních reprezentací, kterým je určen charakter *zpodobování*, tedy charakter jevení se fenoménu, podléhá působnosti emancipovaného vědomí – vzniká jeho aktivitou jež s sebou nese schopnost perspektivního náhledu. Toto uvědomění nebylo možné ve stavu *participace* původní, v níž lidské vědomí ještě neprožívalo svou vymezenost od fenoménu, nebylo schopno se fenoménům chápat skrze pojmy. Ve fázi idolatrie pak je možnost tohoto uvědomění zastřena rolí idolů, které jakožto vymezující formy uvěznují lidské vědomí v rigidním, paradigmatickém smýšlení („o fenoménu *tam*“), a nedovolí člověku nahlédnout vlastní díl na jejich vzniku („ve vědomí *zde*“). Toto vše se pro konečnou *participaci* mění. Jakmile jsme schopni nahlédnout, že *fenomén principiálně nemůže existovat bez vědomí* a zároveň si uvědomíme, že *máme schopnost ovlivňovat vlastní vědomí* (byť v jakékoli míře), můžeme ihned porozumět tomu, že *nutně spoluurčujeme charakter fenoménu*. Podoba fenoménu světa tak není něčím *daným*, ale, dokud žije v každém z nás jiskra aktivity, perspektivy a sebereflexe, i něčím proměnlivým, vyvíjejícím se – něčím *živoucím*.⁷⁷

Cesta ke *konečné participaci* závisí na rozvoji toho, co Barfield označuje jako *beta-myšlení* – tedy schopnosti *introspekce* analyzovat vlastní vědomí.⁷⁸ Introspekce je zde naprosto nezbytným požadavkem, jelikož k vědomí nelze *experimentálně* přistupovat jinak, než *introspekce* – zkoumáním *vlastního* vědomí ve vztahu k fenoménu. Jakýkoli jiný než *introspektivní* přístup by totiž nebyl založen na vztahu vědomí a fenoménu, ale byl by redukován na popis fenoménu samotného.⁷⁹

Na závěr si tedy položme otázku: *jaký vztah je mezi fenoménem a vědomím?* Na jedné straně je mezi nimi rozdíl *kategorický*. Jen díky tomuto rozdílu přece můžeme prožívat *sami sebe*, jako „to, co je *zde*“, *oproti světu*, jako „tomu, co je *tam*“. Na druhé

⁷⁷ Z toho pochopitelně *neplyne*, že by fenomén byl *cele* výsledkem *naší* činnosti.

⁷⁸ Není bez zajímavosti, že první fáze pádu idolů v přírodních vědách na počátku dvacátého století koresponduje s prvním skutečným pokusem o *beta-myšlení* v nově vznikajících disciplínách – fenomenologii a hlubinné psychologii (psychoanalýze a analytické psychologii).

⁷⁹ Dle mého mínění je pravděpodobně nejlepší a nejpřímější epistemologický rozbor podstaty vztahu vědomí a fenoménu (respektive myšlení a zkušenosti) možné nalézt v raných filosofických dílech Rudolfa Steinera – v jeho knihách *Filosofie svobody* (Steiner 1894) a *Základy Goethova světového názoru* (Steiner (1886)).

straně je nemyslitelná existence fenoménu bez vědomí ani vědomí bez fenoménu – z tohoto hlediska se jeví naprosto *identickými*. Tento zdánlivý rozpor mezi jejich současnou identitou i diferencí je základem jejich sjednocení v *analogii*. Není snad přímějšího poukazu na podstatu toho, co běžným termínem označujeme jako *analogii*, než je vztah mezi vědomím a fenoménem. Fenomén (resp. to, co *vnímám*), je *analogický* mému vědomí (resp. tomu, co *jsem*).

Vzpomeneme-li si ještě na pythagorejské chápání analogie jakožto *identity vztahu* mezi různými čísly, pak i zde najdeme zajímavou paralelu. U čísel jsme poukázali na jejich vlastnost, že *jsou* vždy taková, jaká se *jeví*. Tuto vlastnost má i sjednocení vědomí a fenoménu – je jím *identita bytosti*. Jako jedno individuální číslo v sobě vyjádřením poměru sjednocuje čísla navzájem různá, podobně i jedna bytost v sobě sjednocuje různé stavy vědomí a jim odpovídající fenomény. Individuální bytost v tomto ohledu je tím, co v sobě oživuje *jevení se* světa.

A *jsoucno*? Chápeme-li *jsoucno*, jako „vše, co nějak jest“ a nahlédli-li jsme zároveň, že toto „vše, co nějak jest“ má charakter *reprezentace*, pak je zřejmé, že *význam pojmu jsoucna je pojmenování vztahu fenoménu a vědomí*.⁸⁰ Dokud se tento vztah nebudeme snažit přetrhout a vsunout mezi něj třetí element, a tedy redukovat jeho životnost na jednoznačně vymezený idol, pak je *jsoucno* bezpochyby plnohodnotný *analogický pojem*.

„Klíčem ke světu je člověk“, praví dávná moudrost, jejíž hloubku snad nastiňují předchozí řádky. V našem nitru, v našem vědomí se ukrývá klíč k fenoménu, kterému říkáme svět. Klíč k jeho minulosti, přítomnosti i, to především, budoucnosti. Ke skutečnému poznání makrokosmu se dobereme jen poznáním jeho obrazu v mikrokosmu – nás samých. Esenciální charakter tohoto vztahu je koneckonců zachycen i ve starém hermetickém textu, kterým jsme začali toto pojednání:

Jest pravdivé, jest jisté, jest skutečné, že to, co jest dole, jest jako to, co jest nahoře, a to, co jest nahoře, jest jako to, co je dole, aby byly dokonány divy jediné věci...

Literatura

Akvinský, T. (2007a): „Questiones disputatae de veritate.“ In Dvořák (2007a). s. 42–45 (překlad vybraných pasáží).

⁸⁰ Z toho zcela přirozeně plyne, že o *jsoucnu* se vypovídá „mnoha způsoby“ – může se vypovídat o substanci i akcidentu, rodu, druhu či individu, atd.

- (2007b): „Scriptum super libros Sententiarum.“ In Dvořák (2007a). s. 40–41 (překlad vybraných pasáží).
- (2007c): „Summa contra gentiles.“ In Dvořák (2007a). s. 46–49 (překlad vybraných pasáží).
- Aristoteles (1995): *O duši*. Nakladatelství Petr Rezek, Praha, 1995.
- (2008): *Metafyzika*. Nakladatelství Petr Rezek, Praha, 2008.
- ASSIS, A. K. T. (1999): *Relational Mechanics*. Apeiron, Montréal, 1999. Dostupný z: <http://www.ifi.unicamp.br/~assis/wbooks.htm>.
- Bacon, F. (1620a): *Nové organon*. Svoboda, Praha, 1990.
- (1620b): *Novum organum*. Dostupný z: http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm, cit. 30.05.2012.
- Barfield, O. (1988): *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*. Wesleyan University Press, Middletown, 1988.
- (2011): *Speaker's Meaning*. Barfield Press, Oxford, 2011.
- Becker, J. D. (1975): *The Phrasal Lexicon*. MIT, 1975. Dostupný z: <http://acl.ldc.upenn.edu/T/T75/T75-2013.pdf>.
- Cardal, R. (2011): *Identita a diference: Systematický kurs ontologie*. Academia Bohemica, Praha, 2011.
- Dvořák, P., ed. (2007a): *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*. Krystal OP, Praha, 2007.
- (2007b): „Tomáš a Kajetán o analogii jmen.“ In Dvořák (2007a). s. 8–33.
- ed. (2007c): *Analogie ve filosofii a teologii*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2007.
- Eukleides (2007): *Euclid's Elements of Geometry*. Richard Fitzpatrick (ed.), 2007. Dostupný z: <http://farside.ph.utexas.edu/euclid.html>.
- Feyerabend, P. K. (2001): *Rozprava proti metodě*. Aurora, Praha, 2001.
- Hofstadter, D. R. (2001): „Analogy as the Core of Cognition.“ In *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*. Dedre Gentner, Keith J. Holyoak, and Boicho N. Kokinov (eds.), The MIT Press/Bradford Book, Cambridge, 2001, s. 499–538. Dostupný z: <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/hofstadter/analogy.html>.
- (2009): „Analogy as the Core of Cognition.“ přednáška na Stanford University. Dostupný z: <http://www.youtube.com/watch?v=n8m7lFQ3njk>, citováno 31. 5. 2012.
- Hütter, R. (2011): „Attending to the Wisdom of God: A relecture of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas.“ In *The Analogy of Being*, Thomas Joseph White (ed.), William B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, 2011, s. 209–245.

- Chabada, M. (2007): „K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti súcna u Jána Dunsca Scota.“ In Dvořák (2007c). s. 119–140.
- Janský, J. (2008): „Prostor jako interpretace.“ In *Eukleides: základy geometrie*, Ludmila Dostálová (ed.), Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň, 2008, s. 127–154.
- Kuhn, T. S. (1997): *Struktura vědeckých revolucí*. Oikoymenh, Praha, 1997.
- Long, S. A.: *Analogia Entis*. University of Notre Dame Press, Indiana, 2011.
- Mill, J. S. (1882): *A System of Logic*. Harper & Brothers, New York, 1882. Dostupný z: <http://www.gutenberg.org/ebooks/27942>.
- Nakonečný, M. (2009): *Smaragdová deska Herma Trismegista*. Vodnář, Praha, 2009.
- Novák, L. (2007): „Analogický pojem po Scotovi?“ In Dvořák (2007c): 141–162.
- Platón (2009): *Timaios*, Oikoymenh, Praha, 2009.
- Steiner, R. (1886): *Goethe's Theory of Knowledge: An Outline of the Epistemology of his Worldview*. SteinerBooks, Great Barrington, 2008.
- (1894): *Filosofie svobody*. Baltazar, Praha, 1991.
- Špínka, Š. (2007): „Pouto nejkrásnější.“ In Dvořák (2007c). s. 7–18.
- Vio, T. de. (2007): „O analogii jmen.“ In Dvořák (2007a). s. 95–189 (překlad vybraných kapitol).
- Vopěnka, P. (2001): *Meditace o základech vědy*. Práh, Praha, 2001.
- (2009): *Pojednání o jevech povstávajících na množství*. OPS, Plzeň a Nymburk, 2006.

Dravci mezi vydavateli

Zásada *publish or perish*, tedy *publikuj nebo zmiz*, která ovládá akademický svět už delší dobu a která i u nás v souvislosti metodikami hodnoceními výsledků vědecké práce připravovanými RVVI akceleruje, přivedla na svět docela nový fenomén – tzv. *predatory publishers*, neboli *dravčí vydavatele*. To jsou lidé či organizace, kteří se z hladu akademiků po publikacích snaží něco vytěžit. Zakládají internetové časopisy, do kterých lákají publikacíchtivé akademiky. Ale protože nemohou počítat s tím, že si jejich časopisy-nečasopisy někdo bude kupovat a protože to, do čeho se pustili, rozhodně nepojímají jako dobročinný podnik, nezbývá jim, než tak či onak vydělat na příspěvatelích. To znamená že autoři článků, které mají v takových periodících vyjít, se dříve či později dozvědí, že je potřeba, aby na toto vyjítí přispěli. (To samo o sobě ještě není zcela diskvalifikující, i některé seriózní časopisy se dnes snaží vybírat nějaké peníze od příspěvatelů či jejich institucí, i když zatím se to, pokud vím, dosud děje spíše v přírodních než v humanitních vědách – tam ale člověk za své peníze dosáhne na něco, co je skutečným oceněním jeho práce, totiž publikace ve skutečně prestižním periodiku.)

Existuje například renomovaný časopis [Philosophical Studies](#). Je vydáván v USA (i když dnes již pod křídly berlínského koncernu Springer) a odhadoval bych, že přijímá tak 3-5% příspěvků; takže publikovat v něm je mimořádný úspěch. Být členem redakční rady takového časopisu je vrcholně prestižní záležitost. Existuje ale i časopis [Philosophical Study](#) (proč se asi jmenuje tak podobně?). Ten byl založen před pár lety a vydává ho nakladatelství Davids Publishing (fakt, že původně se jmenovalo "USA-China Business Review (Journal), Inc." leccos naznačuje). Do redakční rady tohoto časopisu byl prováděn široký nábor, i v Česku. K publikování v tomto časopisu jsou čas od času autoři přímo přemlouváni – měli by si ale dobře přečíst "Guidelines" na stránce časopisu; na jejich konci se krčí drobná větička "Authors will be charged publication fee if their paper(s) is accepted for publication after blind review," to jest "Od autorů bude, je-li jejich článek přijat k publikaci, požadován poplatek za publikování".

Tento typ podnikání ovšem není možné zaměňovat s upřímně míněnými snahami některých akademiků obejít renomované nakladatele, jejichž role se v současném vědecko-vydavatelském byznysu stává poněkud spornou (téměř všechnu práci spojenou s vydáváním časopisů si dnes dělají akademici sami a renomovaní vydavatelé, kterým z toho plynou zisky, již téměř jenom propůjčují své značky), a získat skutečnou prestiž

pro časopisy, které si vydávají sami. Příklady takových časopisů jsou [Philosophers Imprint](#) či [Australasian Journal of Logic](#).

Více o dravčích vydavatelích:

[Investigating journals: The dark side of publishing \(Nature\)](#)

[Criteria for Determining Predatory Open-Access Publishers \(J. Beall\)](#)

[Potential, possible, or probable predatory scholarly open-access journals \(J. Beall\)](#)

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1

&

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
jaroslav.peregrin@uhk.cz

Nová metodika hodnocení výsledků VaV

Metodika hodnocení pro rok 2013 zatím ještě nebyla oficiálně schválena, její návrh však již na veřejnost pronikl a není důvod se domnívat, že schválena v navržené podobě nebude, takže můžeme začít přemýšlet, co nám, filosofům, případně ostatním humanitním vědcům, přinese. Změny nejsou zanedbatelné:

Snížení významu národních časopisů. První podstatnou změnou je změna bodového ohodnocení časopisů, které jsou v tzv. "Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České republice" z deseti na čtyři body. Zdá se mi, že jde o krok správným směrem. (Kdo o tom pochybuje, může se podívat na stránky některých 'odborných' časopisů z tohoto seznamu, například [Maso](#) nebo [Světlo](#).) Celý tento seznam bude navíc rekonstruován.

Započtení impakt faktorů počítaných společností Elsevier. To je z hlediska humanitních věd skutečně revoluční změna, protože tyto impakt faktory jsou, na rozdíl od impakt faktorů počítaných firmou Thomson ISI, počítány i pro časopisy humanitních oborů. Takže jestliže dosud mohl filosof za článek v prestižním mezinárodním časopise dosáhnout nanejvýše na 30 bodů (pokud je příslušný časopis v databázi ERIH v kategorii INT1, nyní to může být, aspoň teoreticky až 305 bodů. Z dostupných dat jsem se pokusil zrekonstruovat bodová ohodnocení filosofických časopisů, které v eslevierovské databázi SCOPUS jsou a vybrané uvádím v následující tabulce (nejsem si ovšem jist, jestli jsem použil ta docela správná data, takže bez záruky):

Pořadí	Název časopisu	Bodové ohodnocení
1	The Philosophical Review	282
2	Ethics in Science and Environmental Politics	262
3	The Journal of Philosophy	245
4	Philosophical Quarterly	230
5	Mind	216
6	Nôus	204
7	Ethics	193
8	Philosophy and Phenomenological Research	184
9	Analysis	175
10	Logic Journal of the IGPL	167
11	Philosophical Studies	159
12	Australasian Journal of Philosophy	153
13	Journal of Philosophical Logic	146
17	Erkenntnis	126
22	Dialectica	106
25	Journal of Consciousness Studies	97,3
31	European Journal of Philosophy	83

32	Philosophia	81
33	Asian Philosophy	79
48	Proceedings of the Aristotelean Society	57,8
49	Inquiry	56,7
53	Continental Philosophy Review	52,8
60	Deutsche Zeitschrift fur Philosophie	47,1
70	Organon F	40,6
74	Archiv fur Geschichte der Philosophie	38,4
78	Oxford Studies in Ancient Philosophy	36,4
109	Kant-Studien	25,4
146	Hegel-Studien	17,8
150	Acta Comeniana	17,2
167	Estetika : The Central European Journal of Aesthetics	15
205	Grazer Philosophische Studien	11,2

Třetím podstatným rozdílem, který má ovšem začít platit až v roce 2014, je bodování knih, které už nebude paušálně 40 bodů, ale má se pohybovat mezi 4 a 120 body.

Zdá se mi, že všechny tyto kroky jdou správným směrem; a že poněkud snižují do nebe volající diskriminaci humanitních věd, kterou se vyznačovaly předchozí metodiky. Bude-li impakt faktor firmy Elsevier fungovat jen trochu rozumně, skončí diskriminace daná tím, že článek v sebepestižnějším mezinárodním časopise mohl filosof dostat maximálně 30 bodů (oproti násobnému počtu bodů u přírodovědců). Navíc se zlepší současná absurdní situace, kdy je pro filosofa mnohem výhodnější publikovat v bezvýznamných lokálních periodících, než se snažit proniknout do prestižních mezinárodních časopisů. Trochu problematičtější to bude stále s knihami. Jedna věc je, že o bodech za ně se bude stále rozhodovat komisně, což samozřejmě otevírá prostor různým manipulacím (ale tohle nechci vyčítat autorům metodiky, protože jsem si vědom toho, že lépe to asi v současné době udělat nejde). Problematičtější je, že autor může za knihu dostat stále maximálně čtvrtinu bodů, která je za článek v časopise *Nature*. Takže když autor vydá čtyři obsáhlé monografie v těch neprestižnějších mezinárodních nakladatelství (a to je, zdá se mi, velmi ambiciózní program na celý život), nevyrovnal by se přírodovědci, který by měl dvoustránkový článek v *Nature*.

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
&

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
jaroslav.peregrin@uhk.cz