

atd.), později však jeho hypotéza kosmických fluktuací (on ji považoval za teorii, jde však opravdu o kosmologickou flukuační hypotézu), kterou odvodil ze svého pravděpodobnostního pojetí zmíněné věty, připouštěla pro náš vesmír reverzibilní charakter procesu (pohybu) od velmi nepravděpodobného stavu ke stavu nejpravděpodobnějšímu. Mohl jej připouštět, protože ireverzibilita tohoto procesu v kosmu je v souladu s pravděpodobnostním pojetím uvažované věty jenom pravděpodobná. Zmíněnou svéráznost eliminace idealistických důsledků postihl autor recenzované rozpravy výstižně v těchto větech: „Pro Boltzmannův »vesmír jako celek«, vyznačující se časoprostorovou nekonečností, ztrácí pojem nezvratné evoluce (a v tom je jeho hypotéza nejen materialistická, nýbrž také dialektická) smysl. Boltzmannův vesmír jako celek nejen může dosáhnout tepelné rovnováhy, ale dokonce jí už dosáhl. Je-li tomu tak, pak ovšem neplatí také jednoduchá deduce, jež má idealistické vyústění, že totiž nebylo-li tepelné rovnováhy až dosud dosaženo, nemůže vesmír trvat nekonečně dlouho. Třebaže vesmír »jako celek« tepelné rovnováhy již dosáhl, nemělo v důsledku obrovských kosmických fluktuací »jednotlivých světů«, porušujících termodynamickou rovnováhu v nadgalaktických rozměrech, její dosažení za následek nijakou tepelnou smrt“ (str. 36).

V poslední (nejpodstatnější) části rozpravy se autor obírá přírodovědeckým filosofickým obrazem světa. Charakterizuje Boltzmannův vývoj od averze k filosofii až k jeho profesuře přírodní filosofie na vídeňské universitě; převzal ji po E. Machovi. Boltzmann byl přírodovědeckým materialistou, který se sám považoval za realistu. Jako takový počítal především se zákonitostí přírodního dění, kterou dokonce zbožnil (bůh rovná se „základní zákon mechaniky“); Tomáš ho proto právem pokládá za nomotheistu.

Boltzmann si získal velké zásluhy jako kritik pozitivismu, hlavně machismu a Ostwaldova energetismu; tyto jeho zásluhy jako první s velkou prozíravostí vyzvedl už V. I. Lenin (Materialismus a empiriokriticismus, Praha 1952, hlavně str. 273 až 276). Friedrich Adler, Machův žák a obdivovatel, označuje Boltzmannova za vůdce staré školy. (Srovnej tamtéž, str. 82–83 a Fr. Adler, Fridrich Engels und die Naturwissenschaft, in: Marxismus und Naturwissenschaft, Berlin 1925, str. 172.) Do staré školy — a to nejen v gnoseologii, ale i ve fyzice — patřil však spíše jeho učitel E. Mach. Stačí jen vzít v úvahu noetické a fyzikální aspekty Machova houževnatého odmítání objektivní existence atomů.

Boltzmann ostře polemizoval také se Schopenhauerem. Byl vsutku materialistou, jeho filosofie přírody však nebyla důsledně materialistická, jak tvrdí autor studie (str. 72), protože za důsledně materialistickou považujeme pouze filosofii dialekticko-materialistickou. Připomeňme si Boltzmannův nomotheismus, dále absenci uvědomělé dialektičnosti, též pragmatistický prvek v jeho obrazu světa (autor se o něm zmiňuje na str. 65), a rovněž některé jednotlivé, idealismu poplatné Boltzmannovy formulace (viz např. tu ze 140. pozn., str. 59). O jeho teorii poznání Lenin zcela přesně píše, že je „v podstatě materialistická“ (tamtéž, str. 273). Boltzmann nebyl důsledným materialistou také proto, že o člověku neuvažoval historikomaterialisticky, že v jeho úvahách o lidských biologických funkcích i v úvahách o funkcích psychologických chybí úplné hledisko sociální determinace: o tom ovšem Milan Tomáš píše (str. 65).

V každém případě byl Ludwig Boltzmann seriózní filosofujícím, i když nemarxistickým materialistou, který nikdy nepodléhal žádnému tehdejší filosofické „móde“. Už pro tuto svou vlastnost — a nejen pro ni — si zasloužil, aby u nás byla o něm publikována samostatná rozprava.

Tomášovu příkladnou studii o filosofujícím fyzikovi L. Boltzmannovi možno přivítat.

Rainer Marten: Existieren, Wahrsein und Verstehen. Untersuchungen zur ontologischen Basis sprachlicher Verständigung; Walter de Gruyter, Berlin–New York 1972, 376 stran.

Nová Martenova kniha pojednávající tentokrát o „existování, bytí pravdivým a porozumění“ svědčí o autorově erudici jak v několika soudobých systematicko-filosofických disciplínách, tak v jejich dějinách. Jestliže v své první knize s titulem *Der Logos der Dialektik* (Eine Theorie zu Platons Sophistes, Berlin 1965) mohl autor tuto šíři erudice — s ohledem na zvolené téma — pouze naznačit, pak v recenzovaném díle ji jednoznačně osvědčil a prokázal.

Autor uvádí, že mu jde „pouze“ o vypracování „jazykově kritické ontologie porozumění coby teorie existujícího a pravdivého jako takových“. Přitom nechce „zaujmout jednotné vědecké stanovisko“, což nemá být, jak poznamenává, „žádný poukaz na pouhou možnost různých stanovisek, jako je empirismus, realismus, idealismus a existencialismus, ale uznání sebeurčující síly jazykové mohoucích a její roztrfštěnosti, nakolik je tato síla aktivní“ (362; čísla v závorce odkazují na stránky recenzované práce). Autorův záměr nezaujímat jednotné stanovisko, verbis expressis formulovaný až na konci knihy, zní pro toho, kdo ji pečlivě prostudoval, nepřesvědčivě. Autor ve svých pokusech konstituovat zmíněnou ontologii naopak zaujal poměrně dost vyhraněné a bojovné světónázorové a metodologické postoje; v průběhu vlastního rozboru myšlenkové náplně dfla budeme mít nemalý počet příležitostí to doložit.

Něco však je možno uvést už teď. Především to, že autor nesporně zaujal pozici na imperialistické straně barikády v současném boji mezi kapitalismem a socialismem. Učinil tak spíše bezděčně, dokonce asi proti své vůli, protože na více místech nejen vyslovil přesvědčení, že jeho ontologie může přispět k všeobecnému dorozumění, což je více než sporné, ale také opravdu o něco takového subjektivně usiluje. V analýze problému kopuly užil totiž příkladu „Vítězství ve Vietnamu je možné“; ten pak rozvíjí v úplný existenciál „Plán »top-kill« existuje jako optimální možnost dosáhnout ve Vietnamu vítězství“ (94–96). G. Riedel vždycky doporučoval studovat sebeabstraktnější filosofické úvahy pod zorným úhlem konkrétních třídně politických postojů příslušných myslitelů. Protože nás mohou některé autorovy myšlenky svým leskem – svou duchaplností a jistou hloubkou – někdy zaskočit a překvapit, neškodí už na začátku recenze si uvědomit, komu autor stranil v konfliktu mezi americkým imperialismem a vietnamským lidem.

Za druhé bychom měli už na tomto místě odpovědět na otázku, nakolik je autor jako platónský specialista poplaten objektivnímu idealismu platónského typu. Na první pohled by se mohlo zdát, že v míře nemalé. Platónovu dialektiku považuje za vhodný obor verifikace (70), proklamuje úkol osvobodit Platónovu koncepci idejí od nepřipadných představ Aristotelovy kritiky (184) a ostře polemizuje s ignoranty, kritizujícími Platóna (185). Jenže to by byl hluboký omyl. Marten není v žádném smyslu objektivním idealistou. Existenci skutečnosti nezávislé na vědomí považuje za platónský a pozitivistický předpoklad (189). Distancuje se od „diamatu“ a pozitivismu (zjevně od některých jeho forem) pro jejich materialismus, pro pojetí reality jako nezávislé na vědomí (307); prohlašuje také, že tak daleko to nejde, aby existovaly dvě podstaty: ve věcech a ve slově (307). Tolik je možno konstatovat o autorově světónázorovém (teoretickém) a metodologickém stanovisku už teď. K bližšímu, hlavně k pozitivnímu jeho určení je však nutný poměrně dost podrobný rozbor základních myšlenek recenzované knihy.

Svou teorii existenciálu (I. část knihy, celkem 181 stran) začíná autor rozebírat v krátkém oddílu A, který je jen poznámkou o existenciálu v pojetí kritiky ontologie. (Ani předmluvu, ani úvod dílo nemá.) Konkrétně začíná citací myšlenky W. V. O. Quina, že neexistují žádné poslední filosofické problémy týkající se existence kromě těch, které souvisí s vyjádřením existence pomocí existenčního kvantoru. V poznámce pod čarou připomíná odlišný názor C. Lejewského na tuto otázku, o to cennější, že byl vysloven „v horizontu“ Quinových úvah, v textu pak hlavně historický pramen Quinova stanoviska. Ten nalézá u Fregeho, který zaujal obdobný postoj ke Kantovu (též Humovu) příkladu „Es gibt Julius Caesar“. Připomíná, že G. Frege (vlastně už také Kant) popíral existenci jako vlastnost individuí (předmětů) a připouštěl pouze existenci pojmů. Po zmínce o polemice G. E. Moora s B. Russellem autor zjišťuje, že Quine dále precizoval Russellovo pojetí existence, když konstatoval, že existence není nic jiného než hodnota proměnné.

Z oddílu B téže části (3–6) nadepsaného „Provokovaná ontologie“ vyplývá, že autor považuje dosavadní kritiku ontologie (rozuměj kritiku analytickofilosofickou a logickopozitivistickou) přímo za provokaci, za naléhavou výzvu k vypracování jazykově kritické ontologie coby teorie existujícího a pravdivého jako takových. Zádoucí ontologie nemá být autarkní vědeckou disciplínou, ale v nejlepším případě „nutným a přijatelným filosofickým příspěvkem k teorii kritické jazykové interaktivity“, a proto také nechce být „uzavřenou, empiricky zajištěnou teorií komunikace“. Autor má za to, že jeho ontologie vytváří a projasňuje základnu pro každou kritickou a odpovědnou aktivitu porozumění.

Oddíl C, v němž je vyložena autorova teorie úplného existenciálu, je bohatě

členěn. Krátká jeho úvodní poznámka končí zjištěním, že rozhodující zdroj chyb analytické, formální kritiky ontologie (Russell, Quine aj.) není ani tak nutno hledat v neznalosti příslušných filosofických textů, jako spíše v hrubé neznalosti faktického používání jazyka a jazykového dění.

Prvá kapitola tohoto oddílu charakterizuje existenciál jako konstitutivní část jazykové činnosti. „Sprachhandlung“ (rozuměj jazykovou činnost i jazykový počín, protože německé Handlung obsahuje jak složku jisté iterativnosti dění, tak složku jisté jeho dokonavosti) pojímá autor jako „interaktivně uzavřenou jednotku porozumění zahrnující více jazykových aktů, nejméně pak akt „počátečního“ a akt „odpovídajícího“ mluvčího“. Od jazykové činnosti či jazykového počín autor odlišuje jazykový akt (Sprechakt, speech act), který se obvykle představuje v projevu jedné věty jako v jednotce porozumění relativně samostatné a interaktivně otevřené“ (12); příležitostně pracuje s dělením těchto aktů podle J. L. Austina na vemluvnostní (illocutionary), přemluvnostní (perlocutionary) a mluvnostní (locutionary). Jazyk je pro něho něčím, co je v procesu dorozumění artikulovaným interaktivním porozuměním; distancuje se od pojetí jazyka jako systému pravidel, jako jistých struktur atd. — zjevně z toho důvodu, že je nepovažuje za funkční z hlediska své ontologie. V každém jazykovém počínu či činnosti rozlišuje apelanta a apelátá, což je zvlášť jednoznačné v „minimálním“ jazykovém počínu, výše už zmíněném. Odmítá fenomenologické rozlišení „ego“ a „alter ego“ (Husserl, Merleau-Ponty aj.) i Buberovo pojetí „Já“ a „Ty“. Své pojetí „Já“ charakterizuje slovy: „není to ani mluvčí, ani naslouchající, není ničím jiným než základnou porozumění a dorozumění, vyložitelnou interaktivně a interindividuálně...“, není to kontinuum a čistá heterogenita à la Bergson, ani čtyřdimenzionální vnímající událost à la Whitehead, ale je to moment jazykového dění“ (13). Okolnosti jazykové interaktivity chápe také jinak než K. Bühler v jeho známém trojškématu (1. vysílající, 2. příjemce, 3. předměty či věcné obsahy). Autor konstatuje, že existenciál předkládá k porozumění existující jako takové; nikdy to není pouhá, od jakéhokoli kontextu abstrahovaná věta, ale — jako artikulované, interaktivně otevřené porozumění — je existenciál konstitutivní částí jazykového dorozumění. Kapitola končí stručnou polemikou s G. Lakoffem, který využívá Austinova dělení projevů na konstatující a performativní; autor mu vytýká, že si uzavřel cestu k pochopení existenciálu tím, že ignoruje jeho činnostní charakter a omezuje se na jeho charakter konstatující.

V druhé kapitole tétož oddílu se autor už v titulu ptá, zda existenciál předkládá k porozumění „holé Ze“, rozuměj „že to nebo ono existuje“, tj. vůbec (schlechthin, überhaupt). Autor považuje Carnapovo dělení existenčních otázek na interní a externí pro svou teorii za irelevantní, protože oba typy těchto otázek počítají s možností otázek o bytí vůbec; ježto však taková „možnost“ znemožňuje pochopení existujícího jako takového, odpovídá autor na svou titulní otázku jednoznačně záporně. Čisté existenční otázky nemají smysl; v úplném existenciálu nejde nikdy o existenci něčeho jako veškerého něčeho, ani o existenci několika předmětů nebo jednoho předmětu (netvrdí se v něm, že předmět existuje vůbec), ale rozhoduje se v něm o existujícím jako takovém, a jen natolik se něco předkládá k porozumění (22).

Na otázku třetí kapitoly (téhož oddílu a téže části), zda musí být existenciál v zájmu své úplnosti lokativně doplněn, autor odpovídá rovněž záporně. Ani speciální, ani temporální doplněk nezaručuje úplnost existenciálu; v takovém případě jde většinou jen o lokativ.

V polemice s mnohými novopozitivistickými mysliteli autor odpovídá také negativně na otázky, zda existenciál představuje klasifikaci (zařazení do vyšší třídy jevů, např. lvů do třídy živých bytostí) a zda musí být existenciál v zájmu své úplnosti doplněn oborem předmětu, kterýmžto oborem jsou v analyzovaném případě „živé bytosti“. Své stanovisko zdůvodňuje tím, že přiřazení jevu k některé vyšší třídě není žádným existenciálním přiřazením; dokazuje, že výklad existence jako klasifikace je nekonečně problematický, což demonstruje na syllogismech typu: „Existují duchové / Andělé jsou duchové / Andělé existují“.

Otázka kvantitativní doplnitelnosti existenciálu se týká vždy jen „existujícího“ označeného plurálem; v plurálu je přitom příslušné substantivum i sloveso, např. „Koni existují“. Soupeři analytického a formalizujícího pojetí existenciálu mají za to, že v takových případech je bezpodmínečně nutný doplněk v podobě „někteří“, tedy např. „Některá koni existují“. Autor z hlediska své teorie dovozuje v kapitole páté, že takové věty nemají smysl (33). V následující kapitole pak autor zevšeobecňuje svou koncepci úplného existenciálu, když konstatuje, že úplný existenciál je to

jediné, co může být chápáno jako existenciál (37); skutečný existenciál je tedy podle autora vždy úplný. Musí mít tři podstatné součásti: 1. sloveso existovat nebo jiné podobné sloveso, 2. slovo, které jmenuje existující, 3. sloveso, které jmenuje obor existence. Každý existenciál tak či onak rozhoduje o existujícím tím, že předkládá k porozumění kritérium verifikace existujícího v jeho existenčním bytí (40). Autor má v sedmé kapitole právem za to, že jeho pojetí existenciálu jako přiřazení určitého existujícího jistému oboru existence je v rozporu s běžným, přesněji analytickým a formálním chápáním kvantifikace existenciálu (41). Charakterizuje obecný kvantifikátor jako neomezené existenční přiřazení a existenční kvantifikátor jako přiřazení omezené. Jsou myslitelné obraty. v nichž se uplatňuje slovo „někteří“ prostřednictvím slůvka „také“; kvalifikované kvantify vyjadřují např. výrazy „jen někteří“, „mnozí“ a „velmi mnozí“.

V dalších třech kapitolkách téhož oddílu autor konfrontuje své pojetí existenciálu s koncepcemi existenciálu individuálního a negativního a s koncepcí existenciálu, která přikládá slovesu „existuje“ v každém jeho konkrétním užití specifický význam a která s ním počítá jako s logickým a gramatickým predikátem. Ani tzv. individuální existenciál, uvádějící jméno nebo popis něčeho jednotlivého či jméno něčeho všeobecného, ani tzv. existenciál singulární (např. „Jeden člověk...“) není ještě existenciálem. Není jím sama o sobě ani věta o existenci šachového tahu, což je příklad, který uvedl E. K. Specht. Problém negativního existenciálu intenzivně studovaný hlavně Quinem a la Russell se týká existenciálů, které nejsou žádnými existenciály z hlediska autorova pojetí. Existenci nelze nikdy radikálně a absolutně negovat. Popírat se může jen určité existenční přiřazení. Pokud se pojímá tzv. subjekt existenciálu jako slovo jazyka a jako syntakticky podmíněný subjekt, nemůže být to, o čem se mluví jako o existujícím, současně popíráno jako existující. Autor zdůrazňuje, že v jeho chápání existenciálu není místo pro izolované posuzování slovesa „existuje“, tedy pro jeho pojetí jako izolovaného logického a gramatického predikátu. Distancuje se od názorů G. E. Moora, J. E. Smitha a G. Ryla; tyto autoři jsou mu v některém směru blízcí, avšak právě v tomto bodě nepřijatelní. Pro autora není přijatelná ani *motivace* negativní odpovědi O. F. Pearse (s její negativností ovšem souhlasí) na titulní otázku článku *Is Existence a Predicate?*, který Pears napsal v r. 1963.

Poslední kapitola oddílu C (rozuměj I. části) nadepsaná „Sémantický a ontologický aspekt úplného existenciálu“ pojednává nejdříve v podkapitole a) o rozdílu mezi existenciálem a lokativem. To, co někdy vypadá jako existenciál (sloveso „existuje“ ještě nezaručuje, že jde o existenciál), může být lokativ, a naopak to, co vypadá jako lokativ (lokativní určení spjatá se slovesy „je“, „es gibt“, ba dokonce „žije“, „leží“ apod.), může být existenciál. Záleží vždy na kontextu. Např. věta „Ta kniha leží na stole“ je jako odpověď na otázku „Kde leží ta kniha?“ jednoznačným lokativem, kdežto jako odpověď na otázku „Byla ta kniha napsána?“ je tato věta součástí úplného existenciálu. (Přítom v obou otázkách se rozumí ta kniha, která už byla dříve nějak určena, o níž už byla řeč apod.; závazné je to však hlavně v otázce druhé, a to s ohledem na kontextuální charakter existenciálu.) Tato jistá relativizace rozdílu mezi lokativem a existenciálem nesmí svádět k relativizaci rozdílu mezi oborem předmětu (jeho zařazením do určité třídy) a oborem existence (ten je v existenciálu vždy bezpodmínečně nutný). Udání oboru předmětu vede jen ke vzniku tzv. indiferentních existenciálů, které odkládají rozhodnutí o existujícím jako takovém ad *calendas graecas*. Ovšem další doplňky (uvedení jednotlivých případů a hlavně způsobu verifikace) mohou vést ke zrodu skutečného existenciálu (podkap. b a c). Jako lokativ vyhlížející věta „Es gibt unzerlegbare Zahlen, die im Sieb des Eratosthenes hängen bleiben“ (odpověď na otázku, zda existují prvočísla) je ve skutečnosti pravý, tj. úplný existenciál, protože udává i obor existence i způsob její verifikace. Věty o prvočíslech, které je neudávají, nejsou existenciály (podkap. d).

Poslední, více než stostránkový oddíl I. části knihy pojednává o existenciálu jako základně jazykového dorozumění. V 1. kapitole autor objasňuje pojem činnostního schématu porozumění a pojem existenčního faktu. Takovým schématem se stává určitý obor existence (jako obor verifikace), jemuž je přiřazeno existující jako takové (76). Dosud o něm autor psal většinou jako o kontextu, což bylo a je obecně srozumitelnější, i když z hlediska autorovy teorie méně přesné. Existenční fakt je ontologickým faktem, tj. faktem, který se týká porozumění jako porozumění (82); tato jednostrannost v pojetí faktu je jedním z dokladů autorova subjektivismu, což je zvláště zjevné z redukce historického faktu na „to, čemu má být porozuměno“

(das Zuverstehende; 123). Existenciál autor pojímá jako tvrzení o faktu existence, jako tvrzení, které v té nebo oné podobě udává i své kritérium verifikace; to však neznamená, že se existenciály samy prohlašují za pravdivé. Existenciál sdílí osud všech vět: nevypovídá nic o sobě (83). Neexistuje to, co se vyskytuje v jazyce, ale to, co je v jazyce jako existující rozhodnuto a k porozumění předloženo. Na existenciálu není přitom rozhodující, že předkládá něco k porozumění, ale to, že existenciální přiřazení, které k porozumění předkládá, porozumění zdůvodňuje (86). Úvahy o existenciálu a predikaci (2. kap.) jednak přinášejí zápornou odpověď na otázku, zda je existenciální základna výpovědi samozřejmá, jednak se obírají existenciálním smyslem kopule. Mnoho autorů se pokouší charakterizovat různé významy kopule jako takové (E. Coseriu jich v r. 1956 vypočetl dvacet pět), autor však přesvědčivě dokázal, že nikoli kopule, ale kopulace dává slovesu „být“ různé významy. Kopule má sice vždy jistý existenciální smysl, nikdy však sama o sobě nevypovídá o existujícím jako takovém. K tomu je nutný existenciál se všemi jeho podstatnými součástmi; v něm může být někdy použito kopule.

V 3. kapitole tohoto oddílu věnované predikaci a nároku na pravdu autor nejdříve (v podkap. a) vyslovuje pochybnost o distinkci mezi větou a užitím věty; nevidí smysluplnost rozdílu mezi nimi. Větu pojímá jako již zmíněnou jednotku porozumění, které se má rozumět kriticky (102–106). Odmítá názor, že věty o pohádkových bytostech jsou možné jen jako mylné; to proti Russellovi, s nímž souhlasí – proti Fregemu – v tom, že všechny věty jsou buď pravdivé nebo mylné, má však pro tento svůj názor jiné důvody než Russell. Tvořivost hledá v porozumění, které činí z každé věty jedinečnou událost; nejde mu o jazykovou tvořivost v Humboldtově smyslu, ani o tu, kterou N. Chomsky dělí na rule-governed a rule-changing. Autor dále problematizuje představu o synonymitě vět (podkap. b). Odmítá synonymitu, kterou předpokládá generativní a transformační gramatika rozlišující hlubinnou a povrchovou rovinu jazyka. Dokazuje, že iluze o synonymitě aktivní a pasívní podoby věty je důsledkem fikcí „téžto faktu“, „těže pravdivostní hodnoty“ a „téžto významu“. Nejsou synonymní, i když jistá totožnost mezi nimi existuje, nikoli však jako důsledek hlubinné gramatiky těchto vět, ale jako projev jejich žvoucích kontextu, tj. obdobného činnostního schématu jejich porozumění (110–116). Autor v této podkapitole také ještě objasňuje své subjektivně idealistické pojetí historického faktu (viz výše), mimojazykové skutečnosti, objektivnosti apod. Když pojednává o příkladech, jimž bývá upírána pravdivostní hodnota (podkap. c), autor mimo jiné ukazuje, že existence Šípkové Ruženky v pohádkové rovině porozumění předpokládá pochopení pro pohádky (131). O existenci v takových případech jde jen natolik, nakolik se realizuje existenciální přiřazení, resp. nakolik se toto přiřazení uznává. To se realizuje a uznává, pokud se o existujícím hovoří srozumitelně, přitom „existující“ je spíše otázkou kritického porozumění než jméno všeho, co se v jazyce vyskytuje (132–133). V dalším se autor pokouší interpretovat Heideggerovu větu „Das Nichts nichtet“. R. Carnap, který ji kritizuje, sice obviňuje nepřímou z ukvapené ignorance, sám však citovanou větu rozšiřuje v existenciál: „Das Nichts existiert als etwas Nichtendes in den sprachlich unkontrollierten bzw. unkontrollierbaren Gedanken Heideggers.“ Interpretuje ji tedy zjevně v heideggerovské rovině porozumění či spíše neporozumění.

Ve 4. kapitole se autor obírá existenciálem a identitou. V podkapitole a) analyzuje Russellův příklad se Scottem jako autorem Waverley a jako autorem Ivanhoe – a to způsobem, který svědčí o tom, že identitu pojímá poměrně dost dialekticky, totiž jako jednotu nerozlišitelného a rozlišitelného, přičemž má za to, že nerozlišitelné je vždy zjištělné pomocí „natolik (insofern)“ a že je vždy třeba zjišťovat rozlišení (přesněji: rozdíly) mezi identickými jevy. Autorův rozbor zmíněného příkladu je proniknut kousavou ironií vůči Russellovi (137–146). Ve věci příkladu diskutovaného Fregem, Carnapem, Quinem aj., kteří tvrdí, že jitřenka se rovná večernice ($J = V$), autor v podstatě správně dovozuje, že identická je hvězda (tu on ovšem pojímá jen jako fakt, který je výhradně záležitostí našeho porozumění, nikoli jako vesmírný objekt nezávislý na našem vědomí), která se v jednom případě jeví jako jitřenka, v druhém jako večernice (147–148). Má pravdu, když tvrdí, že identita není nikdy – v žádném případě – absolutní; uvádí, že je vždy identitou specifikovanou, srozumitelnou. V další podkapitole s titulem „K identitě domněle neexistujícího a domněle ani neexistujícího, ani existujícího“ je podán nejdříve rozbor biblické věty „Bůh je tvůrce nebe i země“. Autor tvrdí – celkem asi právem, že v rovině biblického schématu porozumění jde o identitu, i když se současně může popírat jak skutečnost

boha, tak realita, jakéhokoli božského tvůrce. O autorově rozboru Hegelovy věty „Gott ist das Sein“, v němž se připošují jistý „nárok této identity na pravdu“, je třeba konstatovat, že je nepravdivá (ostatně stejně jako předcházející biblická věta). Není však nepravdivá ani s ohledem na autorovu kritiku logického pozitivismu, ani s přihlédnutím k vysoké problematičnosti autorova pokusu o její obhajobu, ale proto, že je panteistická a jako taková v rozporu se současným filosofickým a vědeckým poznáním; kdysi, např. ještě u Spinozy, který ovšem použil formulace „deus sive natura“, měla své jisté historické oprávnění, jistý nárok na pravdu, dnes je však veskrze nepravdivá. Autor se ještě zmiňuje o identitě „bik je bik“ (též o identitě kulatých čtyřúhelníků s kulatými čtyřúhelníky apod.) jako o identitě znaku s bezvýznamovostí. V podkapitole c) se rozvádí myšlenka, že bez porozumění identity nemůže existovat vzájemné porozumění, protože porozumění identity je základnou každého jazykového dorozumění (157).

V 5. kapitole se dovídáme, že existenciál je základem porozumění i v takzvaných performativních projevech, protože vždy musíme zjišťovat jejich pravdivostní hodnotu, zda totiž je či není ta či ona rada dobře myšlena, zda je či není slib myšlen vážně atd. V rámci polemiky s Carnapovým názorem, že hodnotové výroky nejsou ani pravdivé, ani mylné a že nemohou být ani potvrzeny, ani vyvráceny (kap. 6), autor podrobuje rozboru Brechtovu větu „Vyšší snažení je krásná osobní vlastnost (Zug)“; v ní se Brecht z pozic ideologie dělnické třídy (podle autora: ironicko-osvícensky) distancuje od jednoho ideálu pozdního kapitalismu. Autor dokazuje, že cestou precizace činnostního schématu porozumění je možno zásadně o každém hodnotovém soudu rozhodnout, zda je pravdivý či nepravdivý; obsahuje-li toto schéma obor existence, jde přitom o existenciál. Autor obměňuje také příkazání „Nezabíješ“ ve větu „Zabíjení existuje jako něco, co je ti zakázáno“, která odhaluje existenční základ tohoto příkazání; existenciálem by se však mohla stát až po dalších příslušných modifikacích (doplňcích). V kapitole 7. se pak ukazuje, že obdobný existenční základ mohou mít i věty o budoucnosti (171–172).

Poslední kapitola oddílu D (současně celé I. části knihy) je zamýšlením nad otázkou společenství (Gemeinschaft) existenční základy při jazykové interaktivitě. V odpovědi na otázku, co to znamená předkládat něco k porozumění, autor dovozuje, že to znamená pomocí artikulace relativně samostatné jednotky porozumění vyslovit určité činnostní schéma porozumění a apelovat na jeho jednotné používání. Jak je vidět, autor přece jen pracuje s rozdílem mezi zmíněnou jednotkou, tj. větou (viz výše) a jejím používáním. Srozumění (Mitverstehen) existenčně rozhodnutého oboru verifikace je problémem, pak rozumět, jak chápat zvláštní intence, záměry a úmysly apellantovy. Autor v té souvislosti připomíná, že už Platón spatřoval zralost jazykové mhoucích v tom, že říkají nejen pravdu, ale také „srozumitelné“ (174). V rámci polemiky se známou poslední větou Wittgensteinova Traktátu o povinnosti mlčet o tom, o čem nelze mluvit (Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen), se promyšlí některé věty víry, poezie apod., plně fantazie, spekulace a citu. Autor ukazuje, že existuje dvojí možný přístup k nim: suše vědecký, nedůvěřivý, který nazývá též pozitivistickým, a kladný, s kterým zjevně sympatizuje. V závěru celého výkladu své teorie existenciálu autor zdůrazňuje filosofickou závažnost problému existence, a to hlavně proti F. P. Ramsyovi, který jej považuje za lingvistický zmatek, a konstatuje, že skutečný existenciál seznamuje vždy s něčím neznámým. Co takový existenciál předkládá k porozumění, je nejlépe vidět na úplné existenční otázce: „Kterému oboru existence má být přiřazeno existující tak či onak určené, pokud (toto existující) existuje?“. Rozhodující zůstává pokus vyjasnit obor existence, tj. obor verifikace, tj. činnostní schéma porozumění (180–181).

V celé II. části knihy (70 stránek) se autor pokouší ověřit svou teorii existenciálu na relevantních příkladech z filosofické tradice. V krátkém oddílu A věnovaném Platónovi se nejdříve zmiňuje o potížích nominalistů kritizujících Platónovu teorii idejí a formuluje osm možných úplných existenciálů o existenci těchto idejí. Potřeba polemizovat s Aristotelovou kritikou této teorie se týká hlavně problému všeobecnosti idejí. Autor vyslovuje ostrý odsudek neinformovaných kritiků teorie idejí a doporučuje při té příležitosti obměnit poslední větu z Wittgensteinova Traktátu takto: „Co se nezná, to nelze (kann man nicht; mělo by tu však asi stát: soll man nicht) ani analyzovat, ani kritizovat“ (182–185).

V sedmnáctistránkovém oddílu B autor nejdříve formuluje čtrnáct autentických existenciálů jako možné modifikace Anselmovy teze o existenci boží. V jejich rozboru uvažuje nejen o rovině skutečnosti (tu považuje za první jméno činnostního

schématu porozumění, za něco meziaktivního, za společnou základnu srozumění a nesrozumění (192), ale také o rovinách víry, rozumu, „pro sebe“ a jiných, a to jako o obrech boží existence. Tzv. ontologickou teologii odmítá považovat za jméno vědecké disciplíny; podle něho představuje spíše heuristický pojem pro nutnou sebekritiku (191). Autor obšírně polemizuje s těmi, kdo se ještě dnes pokoušejí hájit Anselmův ontologický důkaz (D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967, a C. J. F. Williams v recenzi této knihy z r. 1968). V podstatě přesvědčivě dokazuje, že logika tohoto důkazu je nedostatečně precizní (192–195). W. Cramer (*Gottesbeweise u. ihre Kritik*, Frankfurt/M. 1967) se pokusil zachránit Anselmův ontologický argument jiným způsobem. Uznává oprávněnost Kantovy kritiky tohoto důkazu a pokouší se využít ve své „upravené“ argumentaci historické báze, totiž toho, že se vrací k platonismu a novoplatonismu. Autor na základě své platónské erudice ukazuje, že u Platóna nelze žádnou podporu Anselmova ontologického důkazu. Spíše ji lze hledat až u Klemense a Origena. Konstatuje, že je přinejmenším otázkou, zda je Anselmovými, Descartovými a Cramerovými argumenty dokázána existence boží (197). Dále se obírá otázkou, zda je přiřazení oboru existence bohu matematicky rozhodnutelné ve smyslu Turingové, Postové a Churchovy; má za to, že v podstatě není. Bůh není žádný manipulovatelný, algoritmizovatelný objekt. Nicméně se ukazuje, že boha pojímá jako něco existujícího. Zdá se, že autor je — sice svérázně, ale přece jen — nábožensky založený člověk. Ve filosofických úvahách jde mu o to, který optimální obor existence bohu přiřadit, o porozumění bohu coby existujícímu jako takovému (198). Ostře útočí proti vědecké objektivitě, protože prý „nemůže být směrnatná pro to, čemu má být kriticky porozuměno jako takovému“ (201). V závěru oddílu dovozuje (zajišťuje se tím zjevně předem proti eventuální teologické kritice), že sjednotit se v porozumění toho, jak se má chápat bůh, je možné jen tak, že se z „existujícího boha jako existujícího“ udělá problém. Přitom napadá jednak vědeckou objektivitu tak, že se pouští i do pochybovačů o neposkvřněném početí panny Marie, jednak „nekritickopraktický“ atheismus. Doporučuje přestovat atheismus teoretický, který je interpretovatelný jako smrt boha. Je zajímavé, že pro autora jako svérázně věřícího člověka je tento „atheismus“, který se v 80. letech šířil nejen ve Francii, ale i u nás, přijatelný, ba dokonce žádoucí. Asi proto, že vlastně jen konstatuje pokles religiozity („smrt boha“ u některých bývalých věřících), a tím nepřímou vybízí k hledání cest, jak tomuto poklesu zabránit.

V úvodní poznámce k oddílu C (rozumí se II. části) autor zdůrazňuje, že také „Já“ může být předkládáno k porozumění jako existující jen v tom případě, jestliže je přiřazeno k určitému oboru existence (203). V 1. kapitole se pak snaží „zachránit“ Descartův princip *Cogito, ergo sum* domnělým vylepšením v podobě odmítnutí Descartova pojetí existence jako možného určení obsahujícího věc, tedy odmítnutím *res cogitans*. O domnělé vylepšení jde proto, že autor dělá *de facto* subjektivistický krok zpět. Descartovu tezi transformuje v existenciál „Ich existiere als Denken“; v něm je myšlení existenčním, resp. verifikujícím oborem existujícího „Já“. Autor má za to, že v jeho interpretaci není sice Descartův existenciál logicky (nutně) pravdivý (věděl to už Leibniz), není to tedy žádné fundamentum inconcusum, ale je to skutečný existenciál, i když problematizovatelný jako každý jiný (206–207).

Druhou kapitolu tétož oddílu autor věnoval rozboru nejvyšší věty z Fichtovy *Wissenschaftslehre*, totiž teze *Sum, ergo sum*. Odvozuje z ní dvě věty: „Ich bin Ich“ a „Ich bin“. Poznamenává, že první Ich v první z těchto vět se pojímá jako bytí při sobě, jako *Dasein*, které dává význam druhému Ich, které se pak pojímá jako bytí v danosti, jako *Gesetzsein*. Jejich úplný existenciál by měl podle autora znít: „Ich existiere schlechthin (není to v rozporu s popřením existence vůbec?), weil ich existiere, und ich existiere zugleich als das, als was ich existiere“ (209). Autor v závěru připouští, že jeho interpretace Fichtovy myšlenky je sporná, že teze je interpretovatelná i jinak.

Poslední oddíl (čtyřicetistránkový) II. části knihy je nadepsán „D. — Der Mensch allein existiert... — (Heidegger)“. Je celý věnován kritickému pochopení Heideggerovy myšlenky, že jediný člověk existuje, že kámen (strom, kůň, anděl, bůh) je, ale neexistuje. (Z předmluvy k inauguračnímu projevu z roku 1929 napsané později; autorem citováno podle 5. vydání z r. 1949.) Je pozoruhodné, že Marten z toho, co podle Heideggera je, ale neexistuje, uvažuje jen o andělu (jako o *jsoucím*, *jsoucím po ruce*, o šesti důsledcích jeho jsočnosti a jako o neexistujícím; kap. 1 a 2). Konstatuje, že Heidegger nás ponechává v nejasnosti (v přibližnosti, im Ungefähren), pokud jde o to, co nám předkládá k porozumění ve větě „Anděl je“ a ve větě k ni

patřící „Anděl neexistuje“. I když se autor nad ostatními objekty – podle Heideggera jsoucími, ale neexistujícími – nezamýšlí, z kontextu se dá vyrozumět, že zmíněná nejasnost se týká také jich. Kapitulu o jediném existujícím člověku tvoří podkapitoly s tituly „a) Bytí při sobě existuje, bytí při sobě je“, „b) Jiné jsou jako po ruce jsoucí a jsoucí k dispozici“, „c) Jiné jsoucí jako spolubytí“ a „d) Že bytí při sobě je“. Ve 4. kapitole autor zkoumá zvláštnosti existování příměřného bytí při sobě a jeho ontologickou relevanci. V úvaze o univerzálnosti porozumění bytí a jedinečnosti bytí při sobě (přesněji: Jemeinigkeit des Daseins, tj. jeho vlastnosti patřit jen mně) autor polemizuje s Tugendhatovým pokusem interpretovat Heideggerovy myšlenky o bytí a nebytí (kap. 5). Končí prohlášením, že místo čisté úzkosti z bytí či čisté úzkosti z porozumění, kterou Heidegger předkládá k porozumění emotivně, autor předkládá kritiku porozumění; jde mu o vypracování kritérií porozumění, čímž je veden jinak než Heidegger k otázkám interaktivity a sebeurčení porozumění (250). Poslední kapitola obsahuje úplný Heideggerův existenciál, tj. autorovo rozvedení analyzované teze: „Jenom člověk existuje, chápe své bytí ve svém vlastním umění být («moci» být, Seinkönnen)“. Zjišťuje, že tento existenciál předpokládá, že „porozumění bytí“ je přijímáno nebo odmítáno jako speciální činnostní schéma porozumění. Je-li přijímáno, pak probíhá další precizace činnostního schématu porozumění tak, že se ontologické distinkce, sloužící bližšímu určení existujícího jako takového, stávají jasnějšími a srozumitelnějšími.

V III. části knihy (113 stránek) se autor obírá svou teorií veridikálu. Veridikál charakterizuje v úvodní poznámce předběžně jako konstitutivní část úplného jazykového počínu, v níž je – jako v jednotce porozumění relativně samostatné a interaktivně otevřené – řeč o pravdivém a pravdě. V oddílu A se vyrovnává se známou sémantickou definicí pravdy A. Tarského. Vytýká především jeho kritikům, že nerespektují Tarského tezi o tom, že v jeho definici jde o ekvivalenci jména věty (levá strana) a věty samé (pravá strana). Jedná se zde tedy o synonymitu znaků, takže v této definici jde podle autora rozhodujícím způsobem o problém označení, nikoli o problém významu. Autor obsáhle rozvádí myšlenku, kterou uvedl stručně už v úvodní poznámce, že totiž nelze ztotožňovat pravdu jako problém jazykového dorozumění s problémem pravdivé výpovědi, který tane na mysli Tarskému. V oddílu B nadešpaném „Ich lüge“ hned úvodem zdůrazňuje, že věta „Lžu“ nepotřebuje k tomu, aby se jí přiměřeně rozumělo, ani rozlišení mezi jazykem objektovým a meta-jazykem, ani ontologicky spornou hierarchii typů à la Russell, ale musí se doplňovat v téže rovině porozumění, tj. tak, aby se z ní stala skutečná, relativně samostatná jednotka porozumění; musí se pojímat jako konstitutivní část úplného jazykového počínu. Autor v souladu se svým pojetím věty dovozuje, že „Lžu“ není ani pravdivé, ani mylné, protože navzdory své formě nemůže existovat smysluplně jako věta. V té souvislosti se ostře vyjadřuje proti všem spekulacím o paradoxech – od Epidemida až po Tarského. Způsobem výše naznačeným pak eliminuje paradox lháře a „množiny“, která se sama obsahuje, resp. pojmu či množiny ničeho“ (273).

Nad otázkou pravdivostní hodnoty a hodnoty dorozumění se autor zamýšlí v oddílu C. Zdůrazňuje, že totožné jsou tyto hodnoty jen ve veridikálu, jinak nikoli: prvá je přitom realizací nároku na pravdu, druhá výsledkem rozhodnutí o pravdě; to vše vždy v rámci úplného jazykového počínu. V horizontu tohoto počínu zvažuje autor také místo pozdravů, rozkazů, optativů apod. Ukazuje, že úplný jazykový počín obsahuje nejméně tři kroky: 1. otázku či jinou jazykovou akci, 2. odpověď, reakci, 3. přijetí či nepřijetí odpovědi nebo reakce (souhlas, nesouhlas). Třetím krokem se prohlašuje druhý krok buď přímo, nebo nepřímo za pravdivý či nepravdivý. Oddíl končí pokusem dokázat, že úplný jazykový počín je opakovatelný, kdežto tutéž větu a tentýž soud opakovat nelze. V oddílu D se autor zamýšlí nad tím, zda „To je pravda“ (resp. „To není pravda“) je projev performativní či konstatující. V polemice s P. F. Strawsonem, který se domnívá, že má charakter performativní, dovozuje, že je spíše projevem konstatujícím, ba někdy výhradně jen konstatujícím. Za předsudek označuje synonymitu vět typu „Daří se mi dobře“ a „Je pravda, že se mi daří dobře“ (287–288), protože každá z nich je reakcí na něco jiného; prvá např. na otázku „Jak se ti daří?“, druhá třeba na konstatování „Tobě se daří dobře“. V tomto oddílu autor také analyzuje případy, kdy nesouhlas či jen předběžné porozumění jako 3. krok úplného jazykového počínu vyžadují ještě dalšího, jednoznačné konstatujícího vyjádření v podobě „Je to pravda“ nebo nějakého důkazu.

Doplněné „To je pravda“ pojímá autor jako úplný veridikál, jímž se obírá ve třech kapitolách oddílu E. První z nich věnuje veridikaci a verifikaci, druhou prav-

divému jako takovému a třetí obšírnému rozboru úplného veridikálu „Mám se dobře (To je, jak se o tom mohu přesvědčit na vlastní oči, pravda)“. Veridikál definuje jako konstitutivní část jazykového počínu, v níž není projevem souhlasu jen formou veridikce, ale v níž se v „odpovědi“ na pravdivostní nárok současně předkládá k porozumění jednoznačné rozhodnutí o pravdivém jako takovém; veridikál je výraz kritického a zdůvodněného souhlasu (299). V úplném jazykovém počínu, jehož konstitutivní částí je veridikál, spoluvyslovení pravdivostní podmínky je už výrazem rozhodnutí o pravdě, tedy výrazem toho, že základnou pozorování jako takového (porozumění kritického, zdůvodněného, nikoli jen předběžného) je už verifikace (301).

Pravdivé je kriticky porozuměné jako takové; není to ani věc, ani existující stav věcí (305). Pravda je jazykové dění, jehož se opakovaně zúčastní jazykové mohoucí ve svých interakcích (295). Pravda je srozumění jako takové; pravdivé je to, co se předkládá k porozumění jako takové, co se pojímá kriticky (302). Pravdu tedy autor pojímá jako kategorii porozumění (295), jako jeden ze základních pojmů své jazykové kritické ontologie. Odmítá objektivní a absolutní pravdu v jakémkoli jejích smyslu. Ohrazuje se proti obvinění z pragmatismu a konvencionalistického pluralismu. Je si vědom toho, že jeho pojetí pravdy je kritizovatelné z pozic dialektického materialismu, a to při opoře o představu reality nezávislé na vědomí, která prý proto, jak se autor neúspěšně snaží čtenáři namluvit, „není méně nesrozumitelná“ (302); tamtéž uvádí, že s podobnou představou reality počítá také pozitivismus, což je jen polopravda týkající se navíc jen některých jeho forem). Neuvěřitelné naivně vyznívá názor, že tvrzení o „neotřesitelné“ objektivnosti pravdy je v nejpřípadě argumentum ex auctoritate (316); v dialektikomaterialistické gnoseologii (tedy v žádné ontologii) se právem počítá s její ověřitelností praxí, stejně jako s materiálně praktickou verifikací dialekticky pojmávané absolutnosti a současně i relativnosti, jakož i konkrétnosti pravdy.

Příspěvkem v typologii veridikálu je oddíl F, pojednávající o různorodosti kritického srozumění. Na otázku, zda je jedno činnostní schéma porozumění kritičtější vůči pravdě než jiné, odpovídá v zásadě záporně. Proto se také staví proti názoru, že pravdivost logických pravd je větší než pravdivost pravd o empirických faktech (Leibniz, logický pozitivismus). Smysl pro logiku je smyslem pro opakované používání přijatého činnostního schématu porozumění. Dialektiku (kap. 2 oddílu F) autor považuje za možné činnostní schéma porozumění. Její pojetí ovšem redukuje na používání vět obsahujících logický spor, přičemž si navíc není vědom rozdílu mezi objektivními dialektickými rozpory (uvádí jeden Mao Ce-tungův příklad) a formálně logickými spory. V kapitole o rozrůzněnosti porozumění autor stručně charakterizuje důvody, proč jazykové mohoucí musí jistá činnostní schémata reaktivovat, jiná v praxi omezit nebo dokonce nepěstovat (329 a d.). V téže kapitole charakterizuje „sebeurčení“ (naplněné, i když pořad se neopakuje a ne neproblematizovatelné) jako srozuměné používání určitého činnostního schématu porozumění (331). Ve 4. kapitole s titulem „Katalog různorodých veridikálů“ uvádí nejdříve přehled tří skupin činnostních schémat porozumění, v jejichž rámci lze rozvinout úplné veridikály. Z katalogu veridikálů je však třeba vyloučit nebo je je nutno aspoň „vložit do uvozovek“: a) pseudoveridikály („Je to – možná... pravděpodobně... domněle – pravda“), protože v nich se nerealizuje skutečná veridike, b) zatím neverifikovatelná vědecká tvrzení (hypotézy), které nezaslouží veridike, ale jen reakce v podobě „To je třeba dokázat“ a konečně c) „veridikály“ s vágní verifikací („Je to – jak známo... podle názoru mnohých – pravda“). Kromě empirického kritéria pravdy (např. v podobě „vidím“) je však na druhé straně s to garantovat veridike, a tak konstituovat skutečný veridikál také „myslím“, „věřím“, „cítím“ aj. (334).

Necelou stránku má kapitola, v níž autor srovnává veridikál s existenciálem. To, co v existenciálu vystupuje jako tvrzení, má ve veridikálu charakter srozumění. Co se ukazuje být v existenciálu rozhodnutím o existujícím jako takovém, je ve veridikálu rozhodnutím o pravdivém jako takovém. Na začátku 6. kapitoly autor poznamenává, že tak, jako je třeba odmítnout komparativ pravdivého (rozuměj třeba platónské rozlišení různých stupňů pravdivosti jednotlivých oblastí skutečnosti), tak nelze akceptovat komparativ porozumění, protože žádné porozumění – na bázi určitého činnostního schématu porozumění – není více chápající (verstehender) než jiné. Nicméně sama tato schémata dělí na 1. všeobecně akceptovaná a na 2. problematická. Mezi prvá řadí např. zjevné „Mám se dobře“, kalkulatelný šachmat a schémata typu $2 + 2 = 4$ (to poslední podrobně rozebírá); mezi ta druhá patří schémata o lásce, citu a víře. Zvláštní pozornost věnuje činnostním schématům porozumění týkajícím

se myšlení a v jejich rámci pak hlavně metafyzickým větám (kap. 7). Autor plaiduje pro zásadní srozumitelnost vět o myšlení, dobru, člověku, bytí, ničem apod. Uvádí skoro 40 postojů ve schématu „myšlení“, mezi nimi nejen analyzování a usuzování, ale také dialektické zprostředkování a dialekticko-antitetický postup. Právě činnostní schéma porozumění musí vykazovat index interaktivy (344). Autor odmítá novopozitivistický „obrat“ ve filosofii, stejně jako požadavek filosofovat „o něčem“ (třeba o politice), tj. v podstatě pokusy učinit z filosofie jakéhosi konkurenta fyziky, logiky či psychologie. V té souvislosti formuluje větu, která je pozoruhodná tím, že může být pojímána také jako sebekritická, i když takovou nechce být: „Objektivita, jak ji pojímají vědy, je ontologickou kategorií, která se dá v kritické ontologii, jak je zde koncipována, sotva ověřit jako smysluplná“ (346). V poslední kapitole oddílu F staví autor proti tezi P. F. Strawsona, který vlastně jen opakuje jednu myšlenku z Aristotelovy *Metafysiky*, že totiž osoby a materiální věci jsou primárně existující (347), svou antitezi, že svět těles, ať už je interpretován jakkoli, se nehodí — jak si jen lze myslet — coby místo setkání jazykově mohoucích jako takových (349). Touto antitezí autor poměrně dost názorně demonstroval svůj bojovný subjektivně idealistický postoj.

V posledním oddílu III. části a současně celé knihy autor komentuje problém „všeobecného míru“ porozumění. Má pravdu, když zjišťuje, že nelze myslet na „uzavření míru“ mezi filosofy (351). Mýlí se však asi, když se domnívá, že jeho teorie existenciálu a veridikálu mohou přispět k tomu, aby se používaná filosofická činnostní schémata porozumění stala pochopitelnějšími. Obírá se různými funkcemi jazyka a překážkami stojícími v cestě některým jazykovým počinům. Ukazuje, jak je těžké se domluvit v politice, aniž by se byl slůvkem zmínil o třídních zdrojích těchto těžkostí; přitom volbou příkladů (urážlivými tezemi o komunistech a o současné kubánské demokracii), třebaže se je snaží interpretovat objektivisticky, prozrazuje svou třídní příslušnost. Jsou zde ostře kritické poznámky o novopozitivismu. Cenná je připomínka zajímavého pochybování H. Freudenthala (o to cennější, že k němu došlo v rovině empirismu; *Proceedings, K. Ned. Akad. v. Wet., A 60, 1957, str. 352*) o tom, zda je jazyk *jenom* prostředkem fixace hotových poznatků a zda stejně dobře neslouží k tomu, aby se poznatky získávaly a sdělovaly (359). Autor prohlašuje, že nikdo nemůže předpovědět, jak dlouho se ještě budou s takovou rozhodností, výlučností a v míře dnes ještě převládající používat mezi odpovědné činnými, jazykově mohoucími lidmi činnostní schémata porozumění, dnes ještě pěstovaná empirickými vědami s empiristickými ideologiemi (360). Autor si evidentně přeje, aby už tomu tak nebylo příliš dlouho. Konstatuje, že používání příslušných činnostních schémat v empirických vědách patří k současné roztříštěnosti... Autor končí svou knihu deklarací svého dobrého úmyslu: jeho ontologie existujícího a pravdivého jako takových chce být praxí, která napomáhá hledání porozumění a dorozumění, a věst k občasnému zmírnění sporů. To je sice chvályhodný, avšak nereálný cíl. Vyjádřeno zčásti autorovými pojmy: jazykové kritická ontologie je jen další činnostní schéma porozumění, je to jen příspěvek k prohloubení názorové roztříštěnosti jazykově mohoucích.

*

Ve své ontologii se autor distancuje od všech tří nejvýznamnějších západoněmeckých škol buržoazní filosofie: frankfurtské, Heideggerovy a Albertovy, třebaže na poslední stránce textu své knihy prohlašuje, že chce zůstat na léto nikoli na oné straně vůdcích programových hesel těchto škol. To se mu v podstatě podařilo. Nepodařilo se mu však nezaujímout určité světonázorové (teoretické) a metodologické stanovisko. Jde u něho o jednoznačně vyhraněný a bojovný subjektivní idealismus racionalistického typu. Od soudobé anglosaské lingvistické filosofie se autorova jazyková kritičnost liší tendencí k systémovému pojetí problému a důrazem na tradiční pojem německé filosofie 20. století — na porozumění; jeho ontologie chce být bázevodou porozumění.

Autorova teoretická a metodologická orientace není pozitivistická, a to nejen proto, že se sám distancuje od všeho, co je pro pozitivismus — zvláště pak pro neopozitivismus — charakteristické, ale hlavně proto, že v jeho racionalismu není ani stopy po oné typické směsi empiristických a formálně logických (jen v tomto smyslu racionalistických) přístupů charakteristických pro novopozitivistickou filosofii (někdy jen „filosofii“), a také proto, že autorovi je cizí novopozitivistický redukcionismus

v zájmu „vědeckosti“. Na druhé straně se většina jeho názorů, které jsou v mnohém směru transcendentálně fenomenologické povahy (podobně jako Husserl není ani autor zatížen rozporem mezi rozumem a smyslovým nazíráním), vyznačuje fenomenologickým redukcionismem, totiž redukcí všeho možného na jevy spjaté s porozuměním a dorozuměním. To také představuje Achillovu patu jeho ontologie.

Kniha je po formální stránce téměř dokonalá. Zvolený typ citací a odkazů je velmi úsporný, i když právě on staví občas čtenáře před nepříjemnou skutečností, že kniha nemá ani jmenný, ani věcný rejstřík. Zato seznam citované literatury je dokonalý a neobyčejně přehledný.

Recenzované dílo musí zaujmout každého filosofa a filosofujícího lingvistu. Třebaže však svědčí o poctivém úsilí nalézt nové pohledy na některé centrální problémy filosofické tradice, je nutno na závěr vyslovit politování, že tolik námahy, tolik práce bylo vynaloženo k dosažení cílů a výsledků, které jsou většinou více než pochybné. Myslitel svými filosofickými výboji objektivně nepřispívá k realizaci progresivních programů, třebaže subjektivně sleduje vznešený cíl: přispět k všeobecnému dorozumění a míru.

Jiří Cehl

Franz Austeda: Moderne Philosophie. Probleme – Positione – Profile; Rombach, Freiburg 1972, 231 stran.

Autor tohoto pokusu o systematické předvedení soudobé filosofie náleží mezi filosofy mladší rakouské generace. Sám se hlásí ke „kritické“ filosofii a jako vydavatel *Filosofického slovníku (Wörterbuch der Philosophie, Humboldt-Taschenbuchreihe, 3. vyd., 1970)* i jako autor knihy, jejímž hlavním smyslem bylo přispět k „sebekritice filosofie“ (*Axiomatische Philosophie. Ein Beitrag zur Selbstkritik der Philosophie, Berlin 1962*) se zdá být dobře připraven k tomu, aby splnil nároky téměř samozřejmě vyplývající z úkolu, který si klade každé dílo, jež se snaží o systematický obraz moderní filosofie.

Nepřilíš velký rozsah díla – vlastního textu je dáno 162 stran, zatímco zbytek zaujímá rozsáhlý rejstřík – klade Austedově knize vnější meze, jež musel autor zřejmě respektovat stejně rigorózně jako vymezení vnitřní.

Úvod k systematickému přehledu soudobé filosofie poskytuje Austedovi definice základních filosofických problémů a stanovisek: vymezení filosofického způsobu myšlení, poměr filosofie a vědy, filsofie a světový názor, filosofie a otázky života. K tomu připojuje autor své vymezení hlavních pojmů a problémů filosofického myšlení, své vymezení problému systému ve filosofii, naznačuje možná řešení filosofických problémů, zabývá se otázkou problému poznání, otázkou pravdy a hodnot. Takto vymezené východisko k vlastnímu souhrnnému popisu soudobé filosofie poskytuje obraz především filosofie samotného autora. Ten je ovšem pro posouzení celého díla rozhodující, protože právě jemu je podřízen výběr a hodnocení jednotlivých směrů soudobé filosofie. Vrátime se k němu závěrem.

Pokud jde o vlastní přehled jednotlivých směrů a tendencí soudobé filosofie, vychází zde Austeda z následujícího dělení soudobé filosofie na čtyři hlavní proudy, a to na proud „racionalistické metafyziky“, proud „iracionalistické metafyziky“, dialektický materialismus a pozitivismus (empirismus), přičemž obojí je autorem shrnuto pod hlavičku vědecké filosofie, a konečně na tzv. kriticismus nebo také na kriticko-vědeckou filosofii.

Z uvedeného dělení je patrné, že se Austedova systematika soudobé filosofie pokouší o jistou objektivistickou klasifikaci soudobého filosofického myšlení, přičemž kritéria této klasifikace jsou dána oním vymezením filosofie, jejích hlavních problémů a otázek, o němž jsme se zmínili výše. Zde nepřekvapí, že autorovo vlastní stanovisko, jímž se hlásí ke „kritické“ filosofii (kterou nelze ovšem zaměňovat s kritikou filosofii, jak jí rozumí např. tzv. Frankfurtská škola, kterou Austeda posuzuje více než skepticky), stanovisko které vychází v podstatě z neokantiánství, výrazně ovlivněné anglosaskou filosofii jazyka a logickým neopozitivismem, mu na jedné straně umožňuje pozitivní zhodnocení smyslu a významu vědy pro veškeré myšlení a tudíž i filosofii, že ho totéž stanovisko vede k odsouzení jakékoli „metafyziky“ (např. fenomenologie nebo existenciální filosofie) a ke kritickému postoji vůči filosofickému strukturalismu, na druhé straně mu však znemožňuje vybudování skutečně pozitivního filosofického stanoviska. Tato skutečnost se projevuje jak v roz-