

k tomu, že při konkrétním výzkumu literárního díla je zanedbáván individuální přínos jednotlivce. Plužaňski upozorňuje i na určitý elitarismus, který se objevuje v Goldmannově pojetí člověka. Goldmann vcelku není s to polemizovat proti strukturalistické tezi o převaze struktury nad jednotlivcem. V jeho myšlení se objevuje deformovaný freudovský pojem libida, se kterým Goldmann mylně ztotožňuje vše, co v jednotlivcově vědomí není vědomím kolektivním. Určitou výjimku zde tvoří právě velké osobnosti.

Ačkoliv si tedy Plužaňski váží některých Goldmannových konkrétních výzkumů (např. jeho rozboru Pascalova pojetí člověka), konstatuje, že Goldmann podcenil význam rozboru společnosti, ochudil obsah vědomí jednotlivce a odtrhl jednotlivce od společnosti.

Při úvahách o Althusserově filozofii se Plužaňski soustřeďuje především na nejznámější a nejdiskusnější Althusserovy pojmy: „epistemologický zlom“ a „teoretický antihumanismus“. Plužaňski správně dokazuje, že Althusserova metoda „čtení Marxe“, která měla podle Althussera vést ke zvědečtění marxismu, má za následek destrukci subjektu i objektu poznání a nahrazení dialektického výkladu empirické skutečnosti abstraktní prací s pojmovými schémata. V této souvislosti Plužaňski formuluje svůj vlastní model marxistické metody poznání a několikrát se zabývá otázkou vztahu logického a historického.

Plužaňski dokazuje souvislost antihistorismu, antihumanismu a antiempirismu v Althusserově díle. Oprávněně přitom kritizuje Althusserův pokus odmítnout na jedné straně „ideologický“ humanismus v Marxově teorii, ale na druhé straně zachovat praktický humanismus socialistického hnutí. Althusserova kritika humanismu je podle Plužaňského správná, pokud se týká abstraktního buržoazního liberalismu, v němž je člověk chápán jako absolutně svobodný subjekt. Protikladem takového humanismu však není podle Plužaňského teoretický antihumanismus, ale skutečný Marxův humanismus, který je jak teoretický, tak praktický.

Recenzovaná kniha tedy nepodává vyčerpávající přehled názorů strukturalistů. Plužaňski se rozhodl použít děl jen některých známých osobností, studovat jak jejich filozofické předpoklady, tak ideologické následky a konfrontovat je s marxistickými názory na vztah člověka a struktur. Tento postup přinesl některé dobré výsledky v tom, že umožnil zdůraznit zejména rozdíly existující mezi strukturalismem a marxismem. Na druhé straně by však knize neškodilo prohloubení této konfrontace zejména při rozboru marxistických názorů, které jsou místy redukovány na poměrně známé teze. Kniha sama však může sloužit jako dobrý základ pro právě takové prohloubení analýzy.

Ivana Holzbachová

David Lamb: Language and perception in Hegel and Wittgenstein. Avebury Publishing Company, Bucks (England) 1979, 135 stran.

Studium různých souhrnných pohledů na filozofickou tvorbu toho nebo onoho národa je nesporně velmi užitečné, nemůže však nahradit četbu jednotlivých děl filozofů, příslušníků toho kterého národa. Dilem, které nám umožňuje pozoruhodným způsobem nahlédnout do tvůrčí dílny soudobé anglické filozofie, je studie Davida Lamba, lektora filozofie (University of Kent), „Jazyk a vnímání u Hegela a Wittgensteina“. Podle našeho názoru je zajímavá – zvláště z hlediska marxistických filozofů ze socialistických zemí – svým reflexem vývojových tendencí, které jsou, jak se zdá, typické pro filozofii dnešního Albionu.

Autor končí svůj krátký Úvod ujištěním, že ve svém srovnávání Wittgensteina s Hegelem v žádném smyslu nechce ukazovat, že Wittgenstein byl ovlivněn Hegelem, ale že se chce pokusit odhalit, v jakém rozsahu využila jazyková revoluce pozdního Wittgensteina do hegelovské a novohegelovské tradice, proti níž se původně sama definovala, resp. zjistit, v jaké míře tuto tradici potvrdila. Autor to považuje za ironii historie, hodnotu Hegelovy pozornosti. V Úvodu rovněž upozor-

ňuje, že není první, kdo si to v anglosaském světě uvědomil. (Ch. Taylor v r. 1972 ve studii o Hegelově *Fenomenologii ducha* upozornil na příbuznost mezi pozdním Wittgensteinem a mezi Hegelem v jejich názorech na jazyk a smyslovou jistotu a v r. 1973 R. Plant v knize o Hegelovi cituje anonymního autora, který nalézá v reakci pozdního Wittgensteina na logický atomismus mnohé idealistické — rozuměj hegelovské — argumenty.) Také u nás píše St. Hubík o Wittgensteinově smíření s metafyzikou. (Ve své recenzi knihy M. Hempoliňského, pojednávající o britské analytické filosofii, konstatuje, že z jejich koncepcí metafyzika fakticky nikdy nezmezela; srovnaj. Filoz. časopis ČSAV, 1978/1, s. 74, a 1978/3, s. 483.)

Prvou kapitolu autor nadepsal „Jazyk a skutečnost“. Analyzuje v ní Wittgensteinovy argumenty z *Filozofických zkoumání* proti empiristickorealistické koncepci jazyka v Russellově logickém atomismu a srovnává ji s názory Hegelovými. Např. Wittgensteinův důraz na užívání slov je podle něho srovnatelný s Hegelovým vyzvedáváním tekutosti pojmů (schopnosti vyvíjet se a přecházet v jiné pojmy); oba myslitelé se totiž zajímají spíše o to, co děláme s jazykem, než o to, čím jazyk je (2). Proti smyslové zkušenosti Hegel zdůrazňuje primát konkrétního všeobecná, pozdní Wittgenstein primát hloubkové gramatiky slovního významu, odhalovaného ve větách, jež jsou pravidly užívání slov v příslušné jazykové hře; to opět nemůžeme nepřipomenout Hegelovo pojetí jazyka jako formy vyjádření podstatné skutečnosti. Hegel i Wittgenstein se podle autora (a dalších autorů; s některými z nich se zde polemizuje) vyhýbají úskalí konvencionalismu; Hegel by považoval dichotomii „přirozenost — konvence“ za produkt abstraktního rozumu (11). Vzhledem k tomu, že podle Wittgensteina může být smysluplné to, co považujeme za fakt, jenom v kontextu hloubkové gramatiky, jsou pro hraní jazykových her významnější pravidla než fakta; zaujmout hledisko (point) určitého pojmu předpokládá, že máme hledisko hraní příslušné jazykové hry. Nikoliv shoda v názorech, ale shoda ve formě života rozhoduje o tom, co je pravda. Hegel má za to, že pravda se realizuje jen ve formě systému (24); autor málo zdůrazňuje hegelovský princip vývoje, pojetí pravdy jako procesu apod.). Stejně jako Wittgenstein už Hegel upozorňoval, že smyslová zkušenost je závislá na množství institucionalizovaných praktik, na kultuře a výchově (25). Celá kapitola svědčí o tom, že autor buď nemá vlastní koncepci vztahu mezi jazykem a skutečností, nebo se k ní nehlásí. Spokojuje se interpretací jmenovaných myslitelů a jejich srovnáváním.

Druhá kapitola („Gestikulace a sociální život“) vychází z Wittgensteinova názoru, že ukazování a gestikulace mají vždy svou úlohu v rámci jisté formy života a samy jsou součástí jazyka; když Hegel ve *Fenomenologii ducha* rozebírá významy takových slov, jako jsou „toto“, „zde“ a „nyní“, dokazuje, že ostense předpokládá, že ukazující je obeznámen s mnohými náročnými prostorovými a časovými pojmy (29—30). Oba myslitelé v zásadě popírají pojetí ostense a jazyka *gest* jako jakéhosi základu normálního jazyka. Hodně místa věnuje autor rozboru Wittgensteinova příkladu stavbařů, používajících na stavbě jen rozkazů (přesněji: zedníků, volajících na své pomocníky „cihly“, „maltu“ apod.). Někdy se tento příklad spojuje s předpokladem, že by mohl existovat jazyk, skládající se pouze z rozkazů, jindy s předpokladem, že je myslitelný jazyk bez jakýchkoliv rozkazů. O všech těchto předpokladech a Wittgensteinových příkladech, včetně jeho supozice, že člověk může být pro jiného člověka úplnou hádankou (enigma), autor prohlašuje, že jsou vyspekulované, nehistorické a podobají se Hegelovu výkladu stanovisek vnímatele z prvních kapitol *Fenomenologie ducha*; ta totiž také, uváděna ve své absurdnosti, vyvracejí sama sebe. Autor nesouhlasí s těmi, kdo z Wittgensteinova příkladu stavbařů vyzouvají rozdíl mezi „formou života“ a „způsobem života“. V souvislosti s představami o jazyce, obsahujícím jen rozkazy, autor se také zmiňuje o Hegelových úvahách o rabství a panství. V poznámce k této zmínce neopomněl připomenout, že na tyto Hegelovy úvahy navázal Marx. Když zdůvodňuje, proč Marx zvolil proletariát za činitele sociální změny (přesněji by měl uvést: za vedoucí sílu socialistické revoluce), uvádí jen disciplínu a zlobu, které vyrostly z existenčního strachu, zvyku sloužit a staly se základem proletářského třídního uvědomění. Mělo by se však zdůraznit, že Marx a Engels zvolili proletariát především proto, že byl a je za kapitalismu jedinou důsledně revoluční společenenskou silou.

I když z nadpisu třetí kapitoly („Vnímání a pozorování v Hegelově *Fenomenologii*“) by se mohlo zdát, že tu jde jen o analýzu Hegelových koncepcí, autor zde

de facto nevynechal žádnou příležitost, aby upozornil na příbuznost nebo aspoň na vzdálenou analogii mezi Hegelem a Wittgensteinem. Začíná ji kritikou teorie interpretace smyslových faktů. Pripomíná P. K. Feyerabenda (*Problems of Empiricism*, II, 1970), který dovozuje, že v tom případě, přidržujeme-li se jenom této teorie, nedají se vůbec odmítnout námitky Galileových kritiků, kteří fakta zjištěná dalekohledem, interpretovali jako iluze. Autor ukazuje, že Hegel i Wittgenstein vycházeli z toho, že v každém vjemu je současně obsaženo myšlení, že každý vjem je „zatížen“ teorií; jde vždy o percepci, recepce sama o sobě není možná. Vnímatelův neúspěšný pokus podat empiristický, jenom recepční výklad vzájemné závislosti mezi vlastnostmi vnímané věci přivedl vnímatele zpět k smyslové jistotě (k ukazování na věc atd.). Vnímatel také může kritickorealisticky vycházet z toho, že jednotlivé vlastnosti věci (mnoho) jsou jen subjektivní „a že věc jako jedna (jedno) je objektivní. Nakonec i tu subjektivizuje. Znovu se potvrzuje jednota vnímání a myšlení; Wittgenstein píše o amalgamu zrakového vnímání a myšlení nebo o ozvěně myšlenky ve zraku. Vnímatel hledá útočiště v sofistice „pokud“: věc je jedna, pokud ji vidím jako „jedno“, a je mnohými vlastnostmi, pokud ji vidím jako „mnoho“. (Autorovy paralely mezi touto sofistickou a směnou Kuhnových paradigmat jsou poněkud přitaženy za vlasy.) Hegel nalézá východisko z tohoto sofismatu v rozlišování bytostných (vnitřních) a nebytostných vlastností; ty první jsou určitelné jen myšlením spolu s praxí, s činností člověka; Wittgenstein by napsal „spolu s gramatickými pravidly“ (66). U Hegela je vnímající vědomí překračováno pozorujícím vědomím a rozumem, zvláště ve vědách. Autor zůstává jen u názorů Hegelových, když píše o „rozumu ve světě“ a „racionalitě přírody“. Vypadá to však tak, že mu Hegelův objektivní idealismus není nikterak proti mysli.

Téměř výlučně „Hegelovu pojetí filozofie“ se autor věnuje v kapitole čtvrté. Začíná interpretací Hegelovy koncepce dějin filozofie (kruhy, kontinuita nevylučující ostré diskontinuitní změny a popírající bezbřehý relativismus, odmítnutí novátorství jako kritéria a nesouhlas s pojetím filozofie jako soustředění o správný systém). Každá filozofie je filozofií svého dne. „Für sich“ je spíše absolutní, „für uns“ spíše relativní. Koncepce Hegelova absolutně kompletního vědění není žádným větším cílem na konci lineárního vývoje (proti Kojěvově představě), ani ji nelze vidět jen v Hegelově přesvědčení, že je nejlepší filozofií svého dne (M. Clark), ale spočívá v samém vývoji systému. Absolutno i absolutní ideu pojímá Hegel jako sumu svého filozofování, jako svůj systém ve vývoji. Nechtěl se s tím spokojit jeden Hegelův britský stoupenec. Přitom však něco podobného pro oblast etiky formuloval Wittgenstein už v *Traktátu*. Problémem na celou samostatnou studii je otázka Hegelova „skončení s veškerou dosavadní filozofií“, zvláště jejího srovnání s obdobnou otázkou u Wittgensteina. Autor použil známé Engelsovy teze o této otázce a Wittgensteinovy obrazné formulace cíle jeho filozofování „ukázat cestu ven z krabičky na mouchy“ jako motto celé knihy. V této kapitole je také charakteristika okolností, za nichž se rodila *Fenomenologie ducha*. Kapitola končí rozбором teze z její předmluvy o dialektické jednotě výsledku zkoumání a použité metody.

Třebaže tématem páté kapitoly je „Hegel a moderní filozofie“, řeší se tu mnoho dalších otázek a je zde též nemálo názorové konfrontace mezi Hegelem a Wittgensteinem. V Hegelově požadavku deskriptivnosti filozofie a ve Wittgensteinově větě „Hry se hrají“ spatřovali a spatřují mnozí projevy konzervatismu. (Jeden nejmenovaný drsný kritik dokonce napsal, že Hegelova „*Filozofie práva* vyrostla na hnojišti servility“.) Autor připomíná, že existuje také revoluční – Marxova, Engelsova a Leninova – interpretace Hegela. Neuvědomuje si přitom v plné míře, že marxisticko-leninská filozofie není jen touto interpretací. Hodně pozornosti věnuje profesionalizaci a trivializaci soudobé anglické filozofie. Změnila se v nástroj tříbení důvtipu a zuby nehty se brání tomu, aby do ní pronikaly politické a sociální problémy současnosti. Když ukazuje, že jí v tom byl Wittgenstein nedobrym vzorem, protože nijak nereagoval na soudobou situaci ke konci období mezi dvěma světovými válkami, zmiňuje se jedním dechem o Hitlerově a Stalinově diktatuře (třebaže v souvislosti s chvályhodným odsouzením pokusů bránit sportovní styky se současnými fašistickými režimy); to jsou však přece jevy principiálně rozdílné (119). Kapitola končí polemikou s Wittgensteinovým nedoceňováním významu filozofie, kritikou utilitaristického postoje k ní a prohlášením, že existuje mnoho věč-

ných problémů filozofie, které bude třeba stále promýšlet. Dokud budou lidé zvi-
daví, a to budou, pokud budou lidmi, filozofie ani nezahyne, ani se nestane vý-
hradní záležitostí specialistů.

Z dosavadní naší komentované charakteristiky recenzované knihy vyplývá, že
autor pouze prvé tři kapitoly věnoval titulnímu tématu, a že dvě poslední jsou
zajímavým příspěvkem k úvahám o úkolech filozofie (hlavně u Hegela a Wittgen-
steina, ale i v součastnosti). Ty poslední knihu velmi obohatily, protože daleko více
než prvé tři pomohly poznat autorův filozofický profil.

Autor zjevně vyrostl v prostředí filozoficky ovládaném Wittgensteinovými dě-
dici (Strawson aj.), tedy tzv. jazykovou filozofií. Jistě je — spolu s mnohými svými
vrstevníky — nespokojen s její triviálností a s její profesionalistickou tendencí
bránit se proti pronikání politických a sociálních otázek. Východisko hledá v záj-
mu o Hegelovo dílo; revoluční interpretace tohoto díla ho přivedla k zájmu
o marxismus. Jako „marxista“ je však velmi nedůsledný. Především je mu cizí
skutečná marxisticko-leninská revoluce. Má zjevně tendenci přeceňovat některé
formální rysy vládnutí a podceňovat (nedoceňovat) progresivní obsah diktatury pro-
letariátu, a možná i lidového státu. Nedoceňuje úlohu vědeckého, materialistického
a ateistického světového názoru a jeho význam v seriózním filozofickém systému;
nejde jen o to, že na některých místech své knihy působí dojmem autora, který se
zhlíží v Hegelově objektivním idealismu, ale hlavně o to, že podle něho patří
k věčným otázkám filozofie též problém boha (u něho s velkým počátečním písmem-
nem). Autor se ani nepokusil o dialektikomaterialistický a historikomaterialistický
rozběr vztahu mezi jazykem a skutečností (rozuměj: nepokusil se o něj ani v ná-
znaku). Jeho úvahy o vnímání u Hegela a Wittgensteina jsou opravdu jen glosami
k názorům těchto myslitelů a některých dalších filozofů; nejen nevyústily v marxis-
ticko-leninskou analýzu příslušné gnoseologické problematiky, respektující v plné
míře úlohu praxe v poznání, ale nejsou ani v nejmenším proniknuty přístupem
z pozic této problematiky.

Nicméně autorovo tchnutí k marxismu je sympatické. Zdá se, že v současné si-
tuaci ohrožení Evropy hrozbou jaderné války, o níž je v knize také zmínka, pro-
cházejí ideologické postoje inteligence, pracující v oblasti humanitních věd, i v ta-
kové konzervativní zemi, jakou je Anglie, proměnami, jež jsou předzvěstí hlubších
procesů, které v Západní Evropě dříve nebo později proběhnou.

Z formálních nedostatků musíme upozornit na velký počet chyb v němčině (v jed-
notlivých slovech a v jednom citátu na s. 53, 60, 68, 77 a 104).

Knihy by si zasloužila hodně pozornosti filozofů, i když kritické, zvláště v socialis-
tických zemích; snad ji tato recenze pomůže vyvolat.

Jiří Cetl

Klassiker der Philosophie I, II. Ed. Otfried Höffe. München, Verlag C. H. Beck 1981.
562 + 555 stran.

Mnichovské Beckovo nakladatelství vydává edici, jejíž jednotlivé svazky přinášejí
studie věnované osobnostem, které mají ve svém oboru postavení klasiků. Po *Kla-
sicích politického myšlení* (I. Od Platóna po Hobbese, II. Od Locka po Maxe We-
bera), *Klasicích sociologického myšlení* (I. Od Comta po Durkheima, II. Od Webera
po Mannheima), *Klasicích pedagogiky* (I. Od Erasma Rotterdamského po Herberta
Spencera, II. Od Karla Marxe po Jeana Piageta), *Klasicích teorie literatury a Kla-
sicích sociologie umění* došlo v roce 1982 i na *Klasiky teologie* (I. Od Irenaea po
Martina Luthera, II. Od Richarda Simona po Dietricha Bonhoeffera) a *Klasiky filo-
zofie*.

Ve filozofii jsou — jak praví v úvodu k I. svazku Otfried Höffe, profesor etiky,
sociální a právní filozofie na univerzitě ve švýcarském Freiburgu a ředitel taměj-