

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

Diplomová práce

2015

Tereza Klimešová

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

Vztah jazyka a myšlení z hlediska analytické a kontinentální filosofie

Autor: Tereza Klimešová
Studijní program: N 6101 Filozofie
Studijní obor: Filozofie
Vedoucí práce: prof. RNDr. Jaroslav Peregrin, CSc.

Hradec Králové 2015

Zadání diplomové práce

Autor: Bc. Tereza Klimešová

Studium: F1076

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Název diplomové práce: **Vztah jazyka a myšlení z hlediska analytické a kontinentální filosofie**

Název diplomové práce AJ: The Relationship between Language and Mind from the Viewpoint of Analytic and Continental Philosophy

Anotace:

Frege a Husserl, otcové-zakladatelé analytické filosofie a fenomenologie se rozešli v názorech na to, jakým způsobem lze zkoumat lidské myšlení: zatímco ten první měl za to, že pouze skrze jazyk, ten druhý se snažil jít bezprostřednější cestou. Ve dvacátém století tak analytická a kontinentální filosofie zastávají s ohledem na jazyk často dramaticky odlišná stanoviska. Samozřejmě, že tento rozkol není bezprecedentní, různé předobrazy můžeme najít už u starších, zejména raně novověkých filosofů.) Analytická a kontinentální filosofie však už dnes nejsou jasně vymezeny, a rozhodně už od sebe nejsou (tak jako v polovině dvacátého) století, radikálně odděleny a konfrontace obou těchto pohledů je tak velmi aktuální. Práce by měla zhodnotit rozdíly mezi pohledy filosofů obou těchto směrů, (ne)přemostitelnost těchto rozdílů, případně načrtnout možnosti syntézy.

Literatura

- Clark, A. (2001): *Mindware: an Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, Oxford University Press, New York.
- Davidson, D. (2001): *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford; český překlad Subjektivní, objektivní, intersubjektivní, *Filosofia*, Praha, 2004.
- Dennett, D. (1996): *Kinds of Minds*, Basic Books, New York; český překlad *Druhy myslí*, Academia, Praha, 2004.
- Fodor, J. (1975): *Language of thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Frege, G. (1918/9): 'Der Gedanke', *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2, 58-77; český překlad 'Myšlenka' ve *SCIENTIA & PHILOSOPHIA* č. 6, 1994, 50-75.
- Gallagher, S. and S. Zahavi (2008): *The Phenomenological Mind*, Routledge, London.
- Husserl, E. (1977): *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg, český překlad *Karteziánské meditace*, Svoboda, Praha, 1968.
- Chalmers, D. (1996): *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*, Praha: *Filosofia*, 1998.
- Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sartre, J.-P. (2006): *Vědomí a existence (výbor překladů)*, OIKOYMENH, Praha.

Garantující pracoviště: Katedra filosofie a společenských věd, Filozofická fakulta

Vedoucí práce: prof. RNDr. Jaroslav Peregrin, CSc.

Oponent: Mgr. Hynek Janoušek

Datum zadání závěrečné práce: 27.4.2011

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala (pod vedením prof. RNDr. Jaroslava Peregrina, CSc.) samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 21. dubna 2015

Anotace:

KLIMEŠOVÁ, Tereza. *Vztah jazyka a myšlení z hlediska analytické a kontinentální filosofie*. Hradec Králové : Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2015. 92 stran. Diplomová práce.

Frege a Husserl, otcové – zakladatelé analytické filosofie a fenomenologie se rozešli v názorech na to, jakým způsobem lze zkoumat lidské myšlení: zatímco ten první měl za to, že pouze skrze jazyk, ten druhý se snažil jít bezprostřednější cestou. Ve dvacátém století tak analytická a kontinentální filosofie zastávají s ohledem na jazyk často dramaticky odlišná stanoviska. Samozřejmě, že tento rozkol není bezprecedentní, různé předobrazy můžeme najít už u starších, zejména raně novověkých filosofů. Analytická a kontinentální filosofie však už dnes nejsou jasně vymezeny, a rozhodně už od sebe nejsou (tak jako v polovině dvacátého) století, radikálně odděleny a konfrontace obou těchto pohledů je tak velmi aktuální. Práce by měla zhodnotit rozdíly mezi pohledy filosofů obou těchto směrů, (ne)přemostitelnost těchto rozdílů, případně načrtnout možnosti syntézy.

Klíčová slova: filosofie analytická, fenomenologie, mysl, intencionalita, jazyk

Anotation:

KLIMEŠOVÁ, Tereza. *The Relationship between Language and Mind from the Viewpoint of Analytic and Continental Philosophy*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2015, 92 pages. Diploma Dissertation.

Frege and Husserl, fathers and founders of analytic philosophy and phenomenology divided in their opinions of how to study human mind and thinking. The first one presumed that use of language is the key to the study, the other tried to use more direct approach. In the twentieth century analytical and continental philosophy held dramatically different views. This distinction is not unprecedented. Some prime views were held by old philosophers, especially the ones of modern period. Analytical and continental philosophy nowadays have not distinct definition and are not so radically separated one from other as it used to be in half of twentieth century. Confrontation of both of these approaches is very actual. This work is giving itself a task of comparing difference in views of philosophers of both of these approaches, evaluating (un)transferability of these views, if possible, outlining possibility of synthesis.

Keywords: analytic philosophy, phenomenology, language, mind, intentionality

Obsah

Úvod.....	8
1 Myšlenkový obrat v novověké filozofii	10
1.1 Descartova metodická skepse a dualistické pojetí těla a duše	11
1.2 Racionalismus versus empirismus	13
1.2.1 Východiska Descartovy a Lockovy filozofie.....	14
1.3 Kantova syntéza empirismu a racionalismu.....	16
2 Filozofie na přelomu 19. a 20. století	19
2.1 Fenomenologie jako zkoumání jevů	20
2.1.1 Edmund Husserl.....	23
2.1.2 Heideggerova fundamentální ontologie.....	30
2.1.3 Patočkovovo pojetí lidské existence	32
2.2 Analytická filozofie jako obrat k jazyku	35
2.2.1 Frege	37
2.2.2 Od obratu k jazyku ke zkoumání mysli	42
2.3 Rozchod Fregeho a Husserla, potažmo analytické a kontinentální fil.	44
3 Vztah jazyka, myšlení a světa napříč filozofií 20. století.....	48
3.1 Turingův test	52
3.2 Searlův čínský pokoj	53
3.3 Psychofyzický problém	54
3.3.1 Přístupy k mind-body problému	56
3.4 Jazyk versus svět.....	60
3.5 Mentální stavy	64
3.6 Soukromý jazyk	66
3.6.1 Proč nemůže existovat soukromý jazyk.....	68
3.7 Problematika (ne)přeložitelnosti jazyků	70
3.8 Reprezentační teorie jazyka	76

3.9	Jak poznat vlastní mysl aneb autorita první osoby.....	78
3.9.1	Teorie identity.....	81
4	Současná analytická a kontinentální filozofie.....	83
4.1	Je možná diskuze mezi analytickými a kontinentálními filozofy?	84
	Závěr.....	87
	Seznam použité literatury	89

Úvod

Diskuze mezi analytickou a kontinentální filozofií byla do nedávna téměř nemyslitelná. Na jedné straně historicky orientovaní kontinentální filozofové zaměřeni na čistou podstatu vědomí, na straně druhé analytičtí filozofové zajímající se o syntax jazyka a logickou, potažmo lingvistickou strukturu. Asi málokdo by v polovině minulého století věřil, že se tyto dva radikálně odlišné tábory pokusí o nalezení společné řeči.

Cílem této práce je zmapovat vznik a následný vývoj analytické a kontinentální filozofie. Práce je zaměřena na nejvýznamnější činitele, kteří předcházeli rozkvětu dvou nejdominantnějších směrů dnešní filozofie. S poukazem na otce zakladatele rozeberu vývoj jednotlivých myšlenkových proudů napříč 20. stoletím a ukážu na jejich odlišnosti ve zkoumání myšlení, jazyka a světa. Významnou součástí budou také historické okolnosti vzniku obou táborů a díla novověkých autorů, která ovlivnila jejich stoupence.

Zaměřím se na rozbor nejdůležitějších pojmů, bez nichž není možné pochopit celý koncept a jež se objevují v dílech analyticky či kontinentálně orientovaných filozofů. Poukážu na odlišnosti, které stály za zrodem dvou výrazně odlišných táborů, a budu se věnovat dílům, na kterých stojí základy obou filozofií.

Otcové obou směrů, Frege a Husserl, zpočátku vedli debatu nad různými matematickými a filozofickými tématy. Mým úkolem bude rozebrat klíčové pasáže jejich děl, na nichž lze sledovat postupný vývoj a následný rozkol myšlenkových proudů. Analýza ukáže počátky dvou filozofických koncepcí, jejichž diskuze postrádá smysl. Oba směry se ocitají na neztotožnitelné rovině, kdy každý pokus o debatu končí rozepří, a jakákoliv shoda je nemyslitelná. Samotná náplň filozofování byla zcela odlišná, proto

také veškerá bádání probíhala v uzavřeném okruhu lidí. Mým cílem je odhalit příčinu tohoto schizmatu a analyzovat jednotlivé etapy dvou nejvýznamnějších směrů současné filozofie.

Dnes můžeme sledovat, jak oba separované tábory našly společnou řeč nad mnohými filozofickými tématy. Disputace mezi nimi hraje významnou roli zejména při rozebírání konkrétních filozofických děl či jednotlivých autorů. Po dlouhých letech se konečně otevírá prostor pro vzájemnou diskuzi, která přináší kýžené výsledky.

1 Myšlenkový obrat v novověké filozofii

Novověkou filozofií můžeme rozdělit do tří období.¹ Její počátky sahají zhruba do poloviny 15. století, kdy dochází k ustupování scholastiky a návratu k antickým ideálům. Theocentrismus, dle něhož je Bůh původem, středem i cílem veškerého dění, je nahrazen individualismem. Prostor se otevírá novým životním názorům a ideálům po vzoru antiky. Člověk a příroda nabývají na důležitosti, otevírají se široké obzory díky novým vynálezům a objevům. Důraz je kladen na osobitost a individuální řešení filozofických otázek. Teoretická filozofie je postupně nahrazena filozofií praktickou, scholastika, stejně jako celá metoda filozofování, je vytlačena. Vítězí touha po novém poznání, vše směřuje k praktickému životu a přírodě. Tento renesanční obrat nastává v celé oblasti kultury, ať už se bavíme o filozofii, vědě, umění, politice, náboženství či hospodářských podmínkách. Heslem novověku je individualismus, důraz je kladen na subjektivismus a prohlubuje se snaha po úplné volnosti. V oblasti filozofie je tato snaha charakterizována především odmítavým postojem vůči scholastice a církevním dogmatům.²

Návrat k antickým ideálům nebyl charakteristický pouze pro filozofii, ale také pro umění, vědu a další oblasti našeho života. Filozofie se vrací k dílům Platóna a Aristotela, vznikají nové akademie a sdružení. Snaha o obnovení myšlenek starověkých nauk je dalším charakteristickým prvkem této doby. Vedle platonismu a aristotelismu se tak můžeme setkat se stoicismem a epikureismem.³

Další zvrát ve filozofii (v tomto kontextu druhá vlna novověké filozofie) přichází s René Descartem. Tento francouzský myslitel zakládal veškeré naše vědění na logicko-matematické evidenci, přičemž dedukci stavěl

¹ KRATOCHVIL, Josef. *Meditace věků: dějinný vývoj filozofického myšlení*. Brno: Barvič & Novotný, 1930, str. 4

² Tamtéž, str. 10

³ Tamtéž, str. 18

jako prostředek jistého poznání. K nalezení pravdy nám může sloužit jedině vlastní myšlení, do kterého však musíme vnést metodu. Dosavadní vzdělání nepovažoval za uspokojivé pro své chaotické uspořádání, které nemělo metodický základ.⁴

Třetí etapu novověké filozofie otevírá Kantova epistemologie. Jeho kriticismus změnil pohled na dosavadní filozofii, jeho teorie poznání znamenala syntézu dvou odlišných myšlenkových směrů, kterou představovaly empirismus a racionalismus. Poslední období novověké filozofie tedy právem začíná u Kanta a pokračuje až do současnosti.

1.1 Descartova metodická skepse a dualistické pojetí těla a duše

René Descartes, francouzský matematik, vědec a filozof, je klíčovou postavou novověké filozofie, o jejímž členění jsem pojednávala v úvodní kapitole. Cílem bylo ukázat odlišnost mezi středověkou a novověkou filozofií, vědou, kulturou a obecně obratem v myšlení lidí. První etapa představuje zejména kulturně-vědeckou revoluci, druhá již revoluci filozofickou. Descartova metodická skepse, jeho vyhlášení autonomie filozofii a vyzdvihnutí lidského rozumu na nejvyšší stupeň, to vše je důvod, proč můžeme tohoto myslitele právem považovat za jednu z ústředních postav novověké filozofie.⁵ Descartes odmítl dosavadní filozofickou tradici a svou metodickou skepsí započal něco doposud nevídaného. Zpochybnil vše, co bylo považováno za pravdivé, aby tak našel dokonalou jistotu. Jak uvidíme dále, ta spočívala v jistotě *já* jakožto myslící bytosti.

Descartes zahajuje své *Meditace o první filozofii* vysvětlením, proč užívá k nalezení jistoty metodickou skepsí. Vše, co jsme doposud považovali za pravdivé, musíme zpochybnit a pokusit se touto radikální cestou získat

⁴ Tamtéž, str. 97

⁵ Tamtéž, str. 93

alespoň nějakou jistotu. „*Předpokládám tudíž, že vše, co vidím, je nepravdivé; věřím, že nikdy neexistovalo nic z toho, co reprezentuje prolhaná paměť; nemám vůbec žádné smysly; tělo, tvar, rozlehlost, pohyb a místo jsou chiméry. Co pak bude pravdivé? Snad jen to jediné, že nic není jisté.*“⁶ Tato odpověď samozřejmě Descarta neuspokojí a pokračuje dále v hledání. Nejprve se ptá po své existenci. Zpochybníme-li vše, na čem jsme doposud stavěli, zůstane alespoň něco, co má pevný základ? Jsme alespoň my něčím? Descartes nalézá jistotu právě v myslících bytostech. „*Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.*“⁷ Jak ale vysvětlit duši? Máme-li popsat tělo, nečiní nám to potíže. Jsme ohraničeni tvarem, lze nás místně vyměřit a také vnímat našimi smyslovými ústrojími. Na obtíže narážíme až ve snaze popsat duši. Descartes se k této otázce vrací v poslední meditaci, která pojednává o psychofyzickém problému. Názor, který tento karteziánský myslitel zastával, bývá častým terčem kritiky. Descartes si samozřejmě uvědomoval, že duše a tělo tvoří jistou jednotu, přesto se nedokázal vypořádat s jejich odlišností. Dělitelné tělo versus nedělitelná duše byly tvrdším oříškem, který Descartes řešil dualistickým pojetím. Na jedné straně materiální tělo, na straně druhé nemateriální duše, které přestože jsou propojeny v jedno, nelze je považovat za jednotné. Myšlenku dvou konečných substancí v podobě nemyslicí tělesné substance s atributem rozprostraněnosti (*res extensa*) a nerozprostraněné duchovní substance s atributem myšlení (*res cogitans*) kritizoval již Leibniz. K této otázce se ještě vrátím v kapitole *Psychofyzický problém*.

To, co nás bude především zajímat, je Descartovo spojení myšlení s vědomím. Není novinkou, že se slovo „*conscientia*“⁸ běžně užívalo v jiném

⁶ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii: Meditationes de prima philosophia*. Praha: Oikoymenth, 2001, str. 39.

⁷ Tamtéž, str. 39

⁸ Latinský termín *conscientia* lze překládat jako „vědomost“ či „svědomí“ (zejména ve starších textech)

kontextu, než najdeme v dílech René Descarta. Často právě na tento moment narážejí autoři při interpretaci jeho textů.

1.2 Racionalismus versus empirismus

Racionalismus je filozofický směr, který považuje za jediný nebo rozhodující zdroj poznání rozum. Jeho zastánci jsou přesvědčeni o neomezených schopnostech lidského rozumu, dávají přednost jasným a zřetelným idejím (jako je například idea mě samotného nebo geometrické ideje) a své teze dokazují pomocí deduktivní metody. Racionalisté v době novověku věřili ve schopnost rozumu opřít se o sebe sama a po kritice všech dosavadních poznatků vystavět novou filozofii a přírodovědu. Zvláště patrné je jejich spojení s novou vědeckou metodou opřenou o matematiku a mechaniku. Naproti tomu empiristé považují za jediný zdroj poznání zkušenost. Z ní odvozují nejen předměty a obsahy našeho poznání, ale i principy poznání. Empirismus odmítá učení o vrozených idejích a autonomii rozumu a naopak spoléhá na jednoduché počítky. Jeho stoupenci (na rozdíl od racionalistů) užívali induktivní metodu zkoumání.

V předchozím odstavci jsem uváděla dvě odlišné metody zkoumání. Rozdíl mezi racionalistickou a empirickou teorií poznání nyní vysvětlím na příkladu deduktivní a induktivní metody. Racionalisté často používají tezi, že z myšlenky Boha vyplývá jeho existence. Důkaz spočívá v tom, že dokonalá bytost musí být, protože bytí je dokonalejší než nebytí (neexistence). Z výroku, že Bůh je dokonalý, vyvozujeme zároveň jeho existenci. Empiristé naopak volí metodu induktivní, například: „*všechny labutě jsou bílé*“. Na základě pozorování zobecníme naše výroky o labutích. Je zde sice možnost, že někde na světě existuje labuť, která není bílá, empiristé jsou však na základě pozorování schopni revidovat své předpoklady. Problém, na který deduktivní metoda naráží, je spojen s důkazem platnosti pro

nekonečné množství exemplářů. Abychom mohli něco tvrdit se 100% jistotou, museli bychom prozkoumat (v kontextu s uvedeným příkladem) všechny kouty světa a podrobit všechny žijící labutě na této planetě našemu experimentu. To však není dost dobře možné.

Racionalismus je dnes spojován především se jménem René Descartes, empirismus reprezentuje John Locke. S novověkou filozofií se objevuje názor, že bezprostředním předmětem našeho poznání jsou naše vlastní ideje, tedy smyslové dojmy, vjemy, emoce, akty vůle a podobně. Bezprostřední zkušenost máme o vlastních představách, ale nikoliv o věcech. Tento předpoklad tvořil východisko nejen Descartovy filozofie, ale také Lockovy, Humovy, Kantovy a dalších pokračovatelů filozofické tradice. Založení novověké teorie poznání na bezprostřední zkušenosti o vlastních idejích je zároveň zaměřeno proti poznatkům odvozeným z autority, tradice, ze zjevení a podobně. Nesmí se připustit nic, co by nebylo zdůvodněno verifikovatelných způsobem. To je společné východisko Descarta i Locka.

1.2.1 Východiska Descartovy a Lockovy filozofie

V předchozí kapitole jsem poukázala na některá společná východiska Descartovy a Lockovy filozofie. Bezprostřední zkušenost o vlastních idejích je stavebním kamenem pro oba výše uvedené myslitele. Oba vycházejí z idejí a v obou případech se apeluje na bezprostřední vědomí. Shodují se hned v několika bodech. Oba zastávají názor, že existuje vrozená, obecná schopnost rozumění, která je specifická lidským bytostem. Na otázku, zda děti myslí ještě před narozením, (jednoduché myšlenky, např. bolest, nebo pocit tepla) by oba odpověděli kladně. Tímto však shoda týkající se *vrozených idejí* končí. Dle Locka totiž neexistují principy, které vyžadují univerzální souhlas. V Descartově koncepci se můžeme setkat s vrozenou ideou dokonalosti,

kteřou představuje Bůh. Za nepochybné přijímá i některé vrozené zákony myšlení a pojmy, které překračují zkušenost. Ty pak slouží jako záruka dalších poznatků. Příkladem může být již zmíněná idea Boha, která je v Descartově systému nepostradatelná hned z několika důvodů. Především slouží k překonání solipsismu a je základem pro nepochybné poznání vnějšího světa. Krom toho je také zárukou intersubjektivní platnosti takto získaných poznatků.

Jak již bylo uvedeno, Locke je důsledný zastánce principu, že veškeré poznání musí být odvozeno ze zkušenosti, kterou omezuje na smyslovou zkušenost. Pro Descarta je poznání odvozené ze smyslového vjemu nedůvěryhodné. Obraz si vytváříme skřze nedokonalé poznání, které je (krom představ, které mají kvantitativní ráz a lze z nich odvodit matematickou konstrukci světa) klamné. Zde bych ráda zmínila Heglův komentář k výzvě empiristů: *„Přestaňte se pohánět v prázdných abstrakcích, podívejte se na své ruce, chopte se vezdejšnosti člověka a přírody, těšte se z přítomnosti! A nelze neuznat, že v tom je obsažen podstatně oprávněný moment. Toto zde, přítomnost, vezdejší svět měl nahradit prázdnotu onoho světa, pavučiny a přízřaky abstraktního rozvažování.“*⁹ Kritici však považují omezení veškerého poznání na zkušenost za neudržitelné. Hlavní zásada empirismu, že „všechna zkušenost je pravdivá“ je totiž sama v sobě rozporná. Není možné ji odvodit z pouhé zkušenosti. Podívejme se nyní na příklad, který uvedl na podporu racionalistické teorie René Descartes. V *Úvahách o první filozofii* píše: *„Vezměme například tenhle vosk. Nedávno byl vytažen z úlu, ještě neztratil všechnu chuť svého medu, podržuje ještě něco z vůně květů, z nichž byl sebrán. Jeho barva, tvar a velikost jsou zřejmé, je tvrdý, je studený, můžeme se ho snadno dotknout, a ťukneš-li do něho kloubem, zazní. Je na něm zkrátka vše, čeho je asi třeba, aby nějaké těleso mohlo být poznáno co nejzřetelněji. Avšak pozor, zatímco mluvím, vosk se blíží k ohni, zbytky chuti mizejí, vůně uniká, barva se mění, tvar mizí, velikost roste, rozpouští se,*

⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika, Encyklopedie filozofických věd*. Praha: nakladatelství Svoboda, 1992, str. 100

*zahřívá se, těžko se ho lze dotknout, a udeříš-li do něho, nevydá již zvuk. Je to ještě tentýž vosk? Musím přiznat, že ano, nikdo to nepopírá, nikdo nesoudí jinak. Co jsem to tedy na něm tak jasně poznával? Jistě nic z toho, co jsem vnímal svými smysly, neboť vše, co jsem vnímal chutí nebo čichem, zrakem nebo sluchem, teď se změnilo, ale vosk trvá.*¹⁰ Na tomto příkladu je vidět problém, na který empirismus naráží. Dle jeho zastánců pochází veškeré poznání o věcech z počitků. Jenže kus vosku, o kterém Descartes hovoří, se před našima očima neustále proměňuje, pokaždé vnímáme jiný aspekt. Jak je možné, že chápeme tento kus vosku stále jako tentýž? Odkud můžeme čerpat samotnou zásadu empirismu, že „nic není v rozumu, co by předtím nebylo ve smyslech“? Ze samotné zkušenosti bychom tento abstraktní princip jen těžko odvodili. Neměli bychom však zapomínat na to, že důraz kladený na rozum a jeho neomezené schopnosti může zastřít důležitost smyslové zkušenosti, která, jak později ukázal také Immanuel Kant, je pro poznání nepostradatelná.

1.3 Kantova syntéza empirismu a racionalismu

Immanuel Kant je pokládán za jedno z nejvýznamnějších evropských myslitelů a je bezesporu klíčovou postavou pro vývoj novověké filozofie. Ve svých dílech kriticky navázal na myšlenky Descarta a Huma. „*Přiznávám otevřeně: připomenutí Humeovo bylo právě to, co mně nejprve před mnohými lety přerušilo dogmatický spánek a mému zpytování na poli spekulativní filozofie dalo zcela nový směr.*“¹¹ Kant chce ukázat, že zkušeností se nemíní pouze pasivní přijímání smyslových dojmů, jak se domníval Hume, ale my sami přispíváme k aspektům zkušenosti - na smyslový obsah našeho poznání vložíme časoprostorovou formu a k poznatkům o objektech a událostech

¹⁰ DESCARTES, René. *Úvahy o první filozofii*. Praha: nakladatelství Svoboda, 1970, str. 50-51

¹¹ KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafysice, jež bude moci vystoupiti jako věda*. Praha: J. Pelcl, 1916, str. 8

ve světě, které jsou vyvolané těmito smyslovými vjemy, přidáme pojmovou strukturu, bez které by toto poznání bylo prázdné. Hume ukázal, že pojem *kauzalita* vzniká v člověku na základě určitého sledu událostí nebo pravidelně se vyskytujících vjemů. Pokud bychom jeho tvrzení přijali, znamenalo by to, že nemáme žádnou jistotu, zda doposud se opakující *události* (například východ Slunce) budou i nadále pokračovat se stejnou pravidelností. Hovoříme zde o asociativním spojování počítků. „*V protikladu k Humovi, podle něhož konstitutivní složkou zkušenosti je asociativní spojování počítků, v jehož důsledku se naše zkušenost proměňuje v prožitky provázené přesvědčením o věcném a zákonitém charakteru toho, co nám zkušenost ukazuje, domnívá se Kant, že musí zdůraznit původní, ze smyslové zkušenosti neodvozený charakter kauzality, substanciality i dalších významů konstitutivních pro naši zkušenost.*“¹² Kant, na rozdíl od Huma, podtrhuje naši schopnost spojovat počítky v „průběžnou zkušenost“.¹³ V rozporu s Descartovými názory pak vyvozuje, že rozum sám o sobě nemůže přinášet znalosti o přirozeném světě. Poznání bez smyslového názoru a stejně tak vnímání bez rozvažovací schopnosti nejsou možné.

Kant říká: „*Musím prozkoumat strukturu celého aparátu lidského myšlení. Teprve až mi bude jasné, jak tento aparát pracuje, jaké jsou zdroje našeho poznání, jaká je oblast jeho platnosti a jeho hranice, budu moci náležitě posoudit, zda je metafyzika možná a jak může eventuálně vyhlížet. Možná se ukáže, že nemá pravdu ani racionalismus, ani empirismus. Anebo že mají pravdu oba, ale každý jen v omezeném smyslu.*“¹⁴

Kant rozlišuje tzv. aposteriorní smyslový názor, tedy smyslovou zkušenost, a apriorní smyslový názor. Doposud se hovořilo pouze o „pозkúšenostním“ názoru, jinými slovy teorie poznání neopouštěly půdu empirismu. S příchodem Kanta se však objevují tzv. syntetické a priori, jež lze

¹² SOBOTKA, Milan. *Kantova Kritika čistého rozumu*. In: KANT, I. Bratislava: Praha, 1979, str. 115

¹³ Tamtéž

¹⁴ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1999, str. 283

chápat jako „předzkušnostní“ poznání, které nás navíc obohacuje. S takovými soudy, které rozšiřují naše poznání, se můžeme setkat v matematice. Pojem *syntetický* proto v kontextu Kantovy filozofie lze chápat jako *rozšiřující* (naše poznání), naopak pojem *analytický* jako *vysvětlující* (nepřidáváme nic nového k tomu, co je v subjektu). Tyto dva typy soudů hrají významnou roli zejména v Kantově teorii poznání.

Na rozdíl od představitelů kontinentálního racionalismu a britského empirismu Kant tvrdí, že jsou dva zdroje poznání – smyslové a rozumové. Abychom mohli hovořit o poznání, musí vždy spolupůsobit smyslovost a rozvažování, protože (smyslové) názory bez pojmů (které jsou výsledkem rozvažovací schopnosti) jsou prázdné. „*Zkušenost skládá se z názorů, které náležejí smyslnosti a pak ze soudů, úkonů to výhradně rozumových.*“¹⁵

„*Všechno poznání začíná zkušeností. Tuto větu empiristů staví Kant na začátek. Jak bychom mohli něco poznávat, kdyby se předměty nedotýkaly našich smyslů a neuváděly naši rozvažovací činnost do pohybu? Časově zkušenost předchází každé poznání. Tím ale není řečeno, že všechno poznání pochází ze zkušenosti.*“¹⁶ Vjemy a dojmy, které přicházejí z vnějšku, získávají svou celistvost nejen na základě empirických poznatků, které jsou vždy *a posteriori*, ale jsou zde *přimíchány* i předem dané poznatky, tzv. *a priori*. Každý empirický poznatek tedy doplňuje *a priori* rozumová složka, která zaručuje pravé poznání. Kant uvádí příklad: „každá změna musí mít nějakou příčinu“. Abychom této větě mohli připsat nutnost a přísnou všeobecnost, nemůže vycházet z empiricky dané zkušenosti. Také Hume si uvědomoval, že z pouhého vnímání nelze získat nutnou a všeobecnou větu, proto pravidelně se opakující události a vjemy připsal zvyku. Kant naopak vysvětluje výše uvedený příklad tak, že vše, čemu připisujeme nutnost a přísnou všeobecnost, musí mít apriorní původ.

¹⁵ KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafysice, jež bude moci vystoupiti jako věda*. Praha: J. Pelcl, 1916, str. 69

¹⁶ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1999, str. 284

2 Filozofie na přelomu 19. a 20. století

Filozofie dvacátého století v sobě zahrnuje velkou škálu myšlenkových směrů, které se ve větší či menší míře vzájemně ovlivňovaly. Svě místo si nachází filozofie mysli, strukturalismus, existencialismus, pragmatismus a další vlivné směry. Přelom devatenáctého a dvacátého století je však především charakterizován vznikem a následným vývojem dvou samostatných proudů, které dnes představují nejvýznamnější linie ve filozofii. Původně protichůdné směry získaly označení „analytická“ a „kontinentální“ filozofie.

Analytická filozofie převládla především v anglicky mluvících zemích. Tzv. kontinentální filozofie získala své jméno až na základě iniciativy analytických filozofů, kteří tak označili hnutí vznikající v kontinentální Evropě. Počátek dvacátého století a vznik dvou odlišně smýšlejících směrů je spjat především se jmény Gottlob Frege a Bertrand Russell, kteří byli iniciátory analytického proudu, dále pak Edmund Husserl a Martin Heidegger jakožto stoupenci fenomenologie, která je dnes nejdominantnější částí kontinentální filozofie.

Ačkoliv bývá analytická filozofie spojována s anglosaským světem, její počátky sahají do nitra Evropy. Vedle Bertranda Russella a Georga Edwarda Moora tu najdeme německé a rakouské velikány jako je Gottlob Frege, Otto Neurath, Moritz Schlick, Rudolf Carnap a jeden z nejvýznamnějších představitelů analytické tradice Ludwig Wittgenstein. Vysvětlení je nasnadě. Příchod nacistické ideologie znamenal do značné míry omezení činnosti nově vzniklého spolku tzv. logických empiristů, jak jsou dnes členové vídeňského kroužku označováni. Drtivá většina těchto myslitelů proto uprchla do Spojených států, někteří do Velké Británie. Rudolf Carnap emigroval z nacistického Německa, aby tak předal své dosavadní poznatky v tehdy ideově bližší a pro šíření myšlenek příznivější zemi. Jeho žák Willard

Van Orman Quine byl bezesporu jedním z nejvýznamnějších poválečných pokračovatelů analytické tradice.

Kontinentální filozofie, jak už samotný termín naznačuje, náleží myslitelům evropského kontinentu, jejichž nejvýznamnější představitele bychom hledali především v německy mluvících zemích a ve Francii. V tomto případě se jedná o geografické, nikoliv metodologické členění. Označení se ujalo zejména v anglosaských zemích a poněkud nešťastně zahrnuje veškeré filozofické směry, které se vyvíjely v průběhu dvacátého století na evropském kontinentu a nebyly analytické. Autoři, které dnes řadíme pod pojem kontinentální filozofie, se ve svých názorech rozcházejí. To je však s přihlédnutím na rozmanitost myšlenkových tradic logické. Samotný pojem v sobě skrývá ne jeden filozofický směr. Uvedme pro ilustraci alespoň některé z nich: fenomenologii, hermeneutiku nebo existencialismus. V širším smyslu lze do fenomenologického hnutí, které zaujímá nejširší část kontinentální filozofie, zahrnout řadu rozdílných autorů, jako je například Edmund Husserl a Jean-Paul Sartre. Podíváme-li se na fenomenologii z užší perspektivy, zůstanou nám především ti myslitelé, kteří byli ovlivněni Edmundem Husserlem.¹⁷

2.1 Fenomenologie jako zkoumání jevů

Fenomenologii lze dle jejího zakladatele Edmunda Husserla pojímat jako reflexi poznání a zkoumání věcí (jevů) v jejich čisté podobě. Samotný název pochází z řeckého *phainesthai*, což v překladu znamená „ukazovat se“ nebo také „zjevovat se“. Jedná se tedy o studium jevů neboli fenoménů, které se našemu vědomí samy ukazují, jsou „dány“. Na nás je prozkoumat tuto „danost“, aniž bychom se pouštěli do vytváření teorií o vztahu fenoménu s jinými předměty

¹⁷ CORETH, Emerich. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006, str. 13

či naším vědomím.¹⁸ Předměty našeho zkoumání je třeba nahlížet bez předchozích předsudků a představ, tedy nahlédnout svět čistých fenoménů. Cesta k nim si však vyžaduje splnění několika kritérií. Jedním z nich je aplikace fenomenologické redukce, která umožní nahlížet fenomény bez existence čehokoliv dalšího, co by je podmiňovalo či zdůvodňovalo.¹⁹

Ač se může na první pohled zdát, že tato nauka vychází z empirismu, opak je pravdou. To se projevuje zejména snahou o logické nahlédnutí světa a schopnosti našeho vědomí nazírat věci prostřednictvím rozumového poznání.²⁰ Fenomény je nutné pojímat nikoliv z empiristické perspektivy, nýbrž z pohledu rozumu. Naši pozornost proto musíme obrátit směrem k vědomí a prozkoumat jeho strukturu. Fenomenologie je tak nejen kritikou psychologismu a pozitivismu, ale také empiristického pojetí, které již ze své definice nedává dobrý smysl. Má-li být zkušenost jediným zdrojem pravdy pro všechna naše poznání, pak také tvrzení „všechna zkušenost je pravdivá“ musí být prověřena zkušeností.²¹ Hlavní zásada empirismu je tak sama v sobě rozporná. Stejně je tomu v případě psychologismu, který vystupuje jako vědecká teorie, avšak popírá některé základní prvky, které musí každá věda obsahovat. Hlavní nedostatek ale Husserl spatřoval jinde. Tento důsledný odpůrce uplatňování psychologických zákonů na poli logiky vypracoval svou kritickou analýzu hned v několika krocích. Budeme-li se pohybovat v rovině matematických objektů, musíme mít na zřeteli, že nemají psychologický původ, nelze jim tedy připisovat psychologické zákony. Husserl se tím snažil vyvrátit snahu psychologismu a antropologismu o zpochybnění platnosti logických zákonů.²² Odmítavý postoj vůči těmto dvěma směrům demonstruje ve svém stěžejním díle *Logická zkoumání*. Dovolím si zde uvést jeden

¹⁸ LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologie*. Praha: Victoria, 1995, str. 6

¹⁹ Tamtéž, str. 18-20

²⁰ STARK, Stanislav. *Filozofie 18.-20. století*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009, str. 52

²¹ LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologie*. Praha: Victoria, 1995, str. 10

²² PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie: od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofia, 2007, str. 19

z citátů, který nenáleží samotnému autorovi, ale můžeme z něj vyčíst zásadní námitku vůči uvedenému směru, s níž se Husserl ztotožňoval. „*Psychologismus hodlá redukovat podmínky pravdivého poznání na faktické podmínky psychiky tak, že logické principy, které toto poznání zaručují, by samy byly zaručeny pouze zákony stanovenými de facto psychologem.*“²³

Pozitivismus vyvrcholil v Evropě na přelomu devatenáctého a dvacátého století a kladl si za cíl brát v úvahu jen pozitivní data. Chtěl být svého druhu empirismem. Husserl kritizuje, že pozitivismus zkoumal věci jen za určitých měřitelných podmínek a tudíž zredukoval realitu jen na to, co je měřitelné a ostatní prohlásil za nereálné. Dle pozitivistů je myšlení pouze fyziologickou funkcí mozku, dělají z něj tedy jeden objekt mezi ostatními. Husserl také namítá, že pod pojem fakt zařazují pouze to, co se jim hodí. Jan Patočka ve svém Úvodu do Husserlovy fenomenologie zaměřil svou kritiku vůči pozitivismu a dalším směrům, které čerpaly z empiristických dat, následujícím způsobem: „*Fenomenologie nemíní dokazovat, jako pozitivismus a všechny odnože empirismu, že věda je pouhý popis, příp. výkladový, reduktivní popis realit, jsoucnen v jejich souborech, momentech a vztazích. Ptá se po smyslu jsoucnen a bytí jako předpokladu pro popis, který provádí empirická věda.*“²⁴

Fenomenologie se vymezuje všem výše uvedeným směrům a činí ze sebe nauku o bytí, které náleží vědomí. Hlavním úkolem je zkoumání jevů v jejich „samodanosti“. Snaží se tedy nahlédnout svět tak, jak se nám jeví (ukazuje). To se podaří, odstraníme-li všechny teze a předpoklady, se kterými věci předem interpretujeme. Význam fenomenologie spočívá především ve snaze naučit se nahlížet na aktivitu vědomí v její čisté podobě, tedy očistit vědomí od toho, co již v minulosti nahlíželo. Jde jí o odstranění předsudků,

²³ LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologie*. Praha: Victoria, 1995, str. 39

²⁴ PATOČKA, Jan. *Úvod do Husserlovy fenomenologie*. Praha: SPN, 1969, str. 11

slovy Husserla, „uzávorkování“²⁵ všech soudů o realitě. Tato přísná metoda, jak o ní sám Husserl hovořil, se setkala s řadou příznivců i kritiků, jak tomu bývá u různých filosofických směrů zvykem. Stala se inspirací pro nesčetně směrů, přičemž nejvýznamnějšími z nich jsou existencialismus a poststrukturalismus. Svůj podnět zavdala též ke vzniku hermeneutiky.

2.1.1 Edmund Husserl

Edmund Husserl byl německý filozof, který založil jeden z nejrozšířenějších směrů kontinentální filozofie – fenomenologii. Za cíl si kladl vytvořit přísnou vědu, jež se stane základem pro budování veškeré vědy a filozofie. Inspirován Kantovou naukou o poznání a Descartovými Meditacemi započal výstavbu vědy na nových základech. V rozsáhlém díle *Logická zkoumání* můžeme prvně narazit na Husserlovo užití pojmu „fenomenologie“.²⁶ V prvním svazku lze vysledovat ostrou kritiku psychologismu, který koncem devatenáctého století zaznamenal veliký ohlas. Husserl se zde snaží očistit logické zákony od všech proudů, které čerpaly z empiristických dat, včetně zmiňovaného psychologismu.

Na jedné straně přitakává Kantovu tvrzení, že je poznání vázáno na psychologická fakta, na druhé straně kritizuje jejich syntézu a podotýká, že psychologické procesy mají pouze „druhořadý smysl“. *„Každý psychologický fakt bude sloužit jen jako příklad možných variací, které umožní odhalit invariant nutné struktury“*²⁷, která umožňuje vnímat věci v jejich celistvosti. Descarta pak chválí za jeho „nahlédnutí“ čistého vědomí, které však posléze (dle Husserla) zkomolil, když udělal z „Já“ substanci. Vědomí se tak stalo v pojetí Descarta věcí.

²⁵ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, str. 24

²⁶ PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie: od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofia, 2007, str. 18

²⁷ Tamtéž, str. 21

Vraťme se nyní k Husserlově fenomenologii. V souvislosti s tímto pojmem narážíme na velké množství termínů, které se pojí prakticky se všemi Husserlovými publikacemi. Abychom mohli porozumět jeho filozofii, musíme některé z nich podrobněji vyložit.

2.1.1.1 Intencionalita

Všechny prožitky vědomí mají společné to, že je určuje intencionalita. Tento pojem Husserl převzal v mírně pozměněné podobě od svého učitele Brentana.²⁸ V zásadě se jedná o to, že každé vědomí je vždy vědomím něčeho, myšlení myšlením něčeho apod. Intencionalita se tedy vztahuje k předmětu co do jeho významu a naše vědomí projektuje smysl na věci. Pokud každému aktu vědomí (každému prožitku) odpovídá určitá předmětnost (myšlení je vždy myšlením něčeho), hovoříme o intencionalitě vědomí. Mít něco „duchovně na očích“ neboli „mít v pohledu“ je pak synonymem pro intencionální prožitky. Vztah subjektu a objektu lze vyjádřit pomocí intencionální analýzy, která odhaluje konstituci smyslu bytí.²⁹ Hovoříme-li o intencionálním aktu, míníme tím, že naše vědomí dokáže pojmout vždy celek věcí. Husserl uvádí jako příklad hrneček, na který upíráme svou pozornost. Přestože jej vidíme pouze z jedné strany, z jednoho úhlu pohledu, dokážeme si ho představit celý, jako jednotnou věc. Vnímáme sice pouze aspekt (jednu stranu hrnečku) a nevidíme zbytek, přesto naše vědomí vidí (chápe) celek významu.

Význam pojmu intencionalita výstižně vyjádřil francouzský představitel postmoderní filozofie Jean Francois Lyotard. *„Intencionalita je sama o sobě odpovědí na otázku, jak může pro mě existovat předmět o sobě. Vnímat dýmku, to právě znamená nazírat ji jako reálně existující. Smysl světa se tak dešifruje*

²⁸ PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie: od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofia, 2007, str. 20

²⁹ LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologie*. Praha: Victoria, 1995, str. 26

*jako smysl, který dávám světu já, avšak tento smysl je prožíván jako objektivní, jako smysl, který poznávám, bez čehož by nebyl smyslem světa pro mě.*³⁰

2.1.1.2 Epoché

Epoché, neboli jisté zdržení se soudu, lze pokládat za samotný základ fenomenologie. Jedná se o synonymum pro dání do „závorek“, což platí pro celý přirozený svět.³¹ Fenomenologickou epoché však Husserl nechápe jako naprosté vyřazení všech předsudků, ale pouze toho, co se týká světa, v němž žijeme a který nějak chápeme, tedy světa zkušenostního. Samozřejmě i všechny vědy, které se k tomuto světu vztahují, je nutné „uzávorkovat“. Nadále tedy nevyužívat jejich poznatků a to, co považují za jisté a bezprostředně platné, postavit do závorek.³²

*„Epoché je, jak může být také řečeno, radikální a univerzální metoda, jejíž pomocí uchopuji čistým způsobem sebe jakožto já, a to s vlastním čistým životem vědomí, v němž a skrze nějž je veškerý objektivní svět pro mne – a to způsobem, jakým je právě pro mne.”*³³

Díky ní jsme schopni získat transcendentální neboli „čisté“ vědomí. Pro náhled a pochopení epoché je třeba zmínit další pojmy, bez nichž bychom se při tomto procesu objasňování neobešli. Jsou jimi fenomenologická redukce a fenomenologické reziduum.

³⁰ Tamtéž

³¹ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Praha: Oikoymenth, 2004-2006, str. 68

³² Tamtéž, str. 69

³³ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, str. 24

2.1.1.3 Fenomenologická redukce a reziduum

Fenomenologická redukce „již neodhaluje psychologicky apercipované vědomí, které je součástí zproblematizovaného světa, nýbrž čisté vědomí jakožto poslední, „absolutní“ půdu zkoumání“.³⁴ Díky ní jsme schopni redukovat vše na samu danost, na čisté vědomí, na návrat k transcendentální subjektivitě. Dostáváme se tak na samotný základ, prvotní danosti, jež nejsou ovlivněny přirozeným přesvědčením ve svět. Objevujeme svou vlastní podstatu, své absolutní bytí.³⁵

“Vědomí má samo o sobě vlastní bytí, které ve své absolutní podstatě zůstává nedotčeno fenomenologickým vyřazováním. To tedy zbývá jako “fenomenologické reziduum”, jako principiálně svérázný region bytí, který se skutečně může stát polem nové vědy – fenomenologie.“³⁶ Toto fenomenologické reziduum je dle Husserla klíčové pro zavedení fenomenologie jakožto nauky, která nám pomůže očistit vědomí od toho, co již nahlíželo a nahlédnout tak na aktivitu vědomí v její čisté podobě.

2.1.1.4 Psychologické a transcendentální já

V souvislosti s epoché hovoří Husserl též o tzv. psychologickém a transcendentálním já. První „já“ náleží přirozenému světu a tudíž musí být uzávkováno (podrobena redukci). Psychologické já se ukazuje transcendentálnímu, které je základnější a teprve umožňuje existenci já psychologického. „Já jakožto přirozeně zaměřené já jsem také, a to vždy,

³⁴ MARBACH, Bernet Kern. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: Oikoymenh, 2004, str. 74

³⁵ PATOČKA, Jan. *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966, str. 62

³⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2004, str. 71

*transcendentálním já, ale vím o tom teprve v uskutečnění fenomenologické redukce.*³⁷

Jak bylo již zmíněno, pomocí epoché je možno uchopit tzv. čisté já. Mé já je spojeno s přirozeným světem stejně jako kterékoliv jiné. Já, které díky epoché mohu uchopovat jako „čisté já“, již nemůže být zpochybněné, a to jak ve své podstatě, tak ve své jsoucnosti.³⁸

2.1.1.5 Uzávorkování

Husserl ve svých Idejích k čisté fenomenologie a fenomenologické filosofii často hovoří o tzv. uzávorkování, vyřazení. *„Toto univerzální zbavení platnosti postihuje všechna zaujetí stanovisek k předem danému objektivnímu světu a především zaujetí stanoviska k bytí.*“³⁹ Jedná se o nutnost vyřazení teze, jež předpokládá, že věci uvnitř mě jsou zapříčiněny působením vnějšího prostředí na mou osobu. Avšak my nemáme subjekt považovat za místo, kam účinky tohoto světa dopadají. Zpochybnění přirozeného světa nám umožňuje přísněji ho uchopovat, než je možné pouhým vnímáním. Nicméně, jak popisuje Jean Francois Lyotard ve své knize Fenomenologie, i v tomto poznání zůstává teze příslušna přirozenému postoji, *„neboť není vědy, která by nestavěla problém jsoucnosti reálného světa, jehož je vědou”.*⁴⁰

2.1.1.6 Cogito

Cogito, které začal prvně užívat Descartes ve smyslu nezpochybnitelnosti sebe samého, respektive nemožnosti pochybovat o vlastní existenci, která je, alespoň dle něj, jedinou jistou a nutnou pravdou, se stalo impulsem pro

³⁷ HUSSERL, Edmund. Karteziánské meditace. Praha: Svoboda, 1968, str. 39

³⁸ LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologie*. Praha: Victoria, 1995, str. 20

³⁹ HUSSERL, Edmund. Karteziánské meditace. Praha: Svoboda, 1968, str. 24

⁴⁰ LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologie*. Praha: Victoria, 1995, str. 17

Husserla a jeho novou metodu (fenomenologii). I přes obdiv Descartovy snahy o návrat k sobě samým se Husserl vydal trochu jinou cestou. V zásadě sice cogito přebírá, avšak nechápe toto vědomí jako nějakou substanci (věc). Tím, že ho Descartes popisuje v tomto smyslu, dostává se do problému, jež spočívá v „uzavření“ cogita do přirozeného světa, který má být zpochybněn. Chápeme-li totiž toto vědomí jako nějakou věc, musí být též součástí přirozeného světa, což je pro Husserla nepřípustné.

„... zaměřím-li svůj pohled výlučně na tento život samotný jako na vědomí o tom světě, pak získám sebe jako čisté cogito s čistým proudem svých cogitationes.“⁴¹

2.1.1.7 Shrnutí Husserlovy filozofie

Husserl byl, jak lze vyčíst z jeho Karteziánských meditací, výrazně ovlivněn René Descartem. V úvodu své knihy nešetří chválou vůči tomuto francouzskému mysliteli, který se pokusil o reformu filozofie radikální metodou pochybností, tzv. metodickou skepsí. Jak je známo, Descartes chtěl z filozofie učinit univerzální vědu, která zastřeší ostatní vědy. Tato jednota věd měla být opřena o absolutní odůvodnění, které je v případě Descartových Meditací získáno převratem z objektivismu k transcendentálnímu subjektivismu.⁴² *„...René Descartes přinesl fenomenologii nové podněty, a to svými Meditacemi, jejichž studium mělo zcela přímý vliv na to, že se fenomenologie, která již byla ve vývoji, přetvořila v novou formu transcendentální filozofie.“⁴³*

Touto cestou se společně s Descartem vydává také Husserl. *„Vůdčí ideou našich meditací nechť je stejně jako u Descarta idea vědy založené*

⁴¹ HUSSERL, Edmund. Karteziánské meditace. Praha: Svoboda, 1968, str. 24

⁴² Tamtéž, str. 10

⁴³ Tamtéž, str. 7

v radikální pravosti a konečně vědy univerzální.“⁴⁴ Nesmíme však opominout skutečnost, že Karteziánské meditace sice z velké části navazují na Descartovy Meditace, přesto Husserl užívá jiných prostředků k dosažení vytyčeného cíle než jeho francouzský předchůdce. Záměry obou myslitelů jsou obdobné, jejich řešení však odlišná. „...*Meditace znamenaly novou epochu ve filosofii ... návrat k čistému ego cogito.*“⁴⁵

Pojďme nyní shrnout základní východiska Husserlovy fenomenologie. V kapitole „Fenomenologie jako zkoumání jevů“ jsem načrtla cestu, kterou se tato věda ubírá. Je jí zkoumání jevů v jejich čisté podobě. Po vzoru Descartových Meditací obrací Husserl pozornost k čistému ego cogito. Odstraněním všech předchozích předsudků můžeme redukovat veškerou zkušenost na „čisté vědomí“, čímž se otevírá brána k „čistým fenoménům“.⁴⁶ Existence našeho světa je v tomto stádiu dalším faktorem, který je třeba „uzávorkovat“. Descartes viděl jistotu v „Já“, konkrétně v tvrzení „cogito ergo sum“. Tato nezpochybnitelná existence myslícího subjektu je s příchodem Husserlovy fenomenologie otřesena. Ten zpochybní nejen existenci vnější zkušenosti, ale také samotné „Já“. Aplikací fenomenologické redukce se dopracuje k transcendentálnímu egu a k transcendentální subjektivitě všech ostatních subjektů ve světě.⁴⁷ „*Studium redukovaných fenoménů, studium světa redukovaného na fenomén čistého vědomí – je tedy Husserlova čistá či „transcendentální“ fenomenologie.*“⁴⁸

⁴⁴ Tamtéž, str. 12

⁴⁵ Tamtéž, str. 10

⁴⁶ Tamtéž, str. 170

⁴⁷ Tamtéž, str. 179

⁴⁸ Tamtéž, str. 171

2.1.2 Heideggerova fundamentální ontologie

Heidegger zdůraznil základní význam ontologie pro filozofii. Rozlišil bytí neživých věcí jako prostý výskyt (výskytové jsoucno, které se nás nijak netýká) nebo jako vhodnost k něčemu (příručné jsoucno), na straně druhé bytí člověka, jemuž o toto bytí podstatně jde, jemuž na něm zásadně záleží a který se o ně stará. Pro tento druh bytí zavedl označení pobyt (Dasein). Bytí v jeho pojetí nelze pokládat za nějaký atribut, protože pouze to, co jest, může mít i nějaké atributy. Jeho fundamentální ontologie je založena na studii existence, díky které víme o bytí, tzn. „studie bytí pobytu“. Svět se ukazuje jako podmínka možnosti ukazování se, zjevnosti jsoucího; svět je vždy nějak „dříve“ než zjevující se jsoucno. Lidská existence je místo, v němž se zjevuje bytí, v němž vystupuje ve své skrytosti a může být odhaleno ve své pravdě (pravda = přivádění jsoucna do odkrytosti).

„Husserl vychází z empirického obsahu prožitku v přirozeném vědomí, aby je pak fenomenologickou redukcí povýšil na čisté vědomí, při uzávorkování prožívaného bytí.“⁴⁹ Heidegger kritizuje Husserlovo zkoumání, co je vědomí, protože si zapomíná položit otázku, jak vědomí jest = neptá se po bytí. Husserl dle něj sice objevil intencionalitu, ale nepoložil si otázku, jak jest, co znamená být a jak je to s bytím vědomí, které je intencionalitou. „Heidegger se snaží učinit „bytí“ zajímavým a významným pro toho, kdo je naladěn existenciálně, a naplnit je existenciálními pocity a hodnotovými zážitky, čímž se však s bytím mjíme; neboť vše, co lze prožívat, musí již prostě být/existovat, aby mohlo být prožíváno.“⁵⁰

Heidegger omezuje bytí pouze na existenci člověka. Svou „ontologickou diferencí“ chce jednak navázat na tradiční metafyziku, aby

⁴⁹ SEIDL, Horst. *Bytí a vědomí: gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici*. Praha: Vyšehrad, 2005, str. 188

⁵⁰ Tamtéž, str. 194

ji ovšem na druhé straně překonal. „... bytí se nenalézá nikde jinde, než v našem tázajícím se myšlení samém, a že je chceme mylně zastihnout v nějakém jsoucnu, zatímco jsme sami „vypadli z bytí“. V celkovém pohledu je lidská existence místo, v němž se zjevuje bytí, v němž vystupuje ve své skrytosti a může být odhaleno ve své pravdě. To vše za předpokladu, „uvědomíme-li si jazykový ráz a dějinnost svého myšlení, tj. když sledujeme své mluvení jako tvořivou událost, když znovu objevíme jeho pojmenovávací sílu a prožijeme proces tázání po bytí jako dějinnou událost.“⁵¹

Ústředním tématem Heideggerovy filozofie je otázka po smyslu bytí a vymezení našeho pobytu zde vůči svému bytí. Rozlišuje autentickou a neautentickou existenci, přičemž ta první přijímá sama sebe, tíží svojí existence a podílí se sama na svém bytí. Druhá představuje útěk před odpovědností svého bytí, od možnosti být sebou samým a uchyluje se k tomu, jak žije *každý* (*kdokoliv*). Heidegger popisuje tři stádia, kterými člověk prochází. Tím prvním je naladěnost (rozpoložení). Vždy jsme nějak naladěni, proto i naše existence je vždy existence naladěná. Mnohé věci neurčujeme, protože jsme do světa vrženi. Na nás je, abychom převzali některé *úkoly* a vyrovnali se s nimi. K naladění proto patří jako základní charakteristika *vrženost*. Druhým stádiem je *rozumění možností*. Každá situace s sebou přináší jiné typy možností, které si určitým způsobem rozvrhujeme. K samotnému rozumění tedy patří *rozvrh*. Třetí fází je *řeč* nebo *výklad*. Výkladem se myslí popis toho, s čím se setkáváme.

Horst Seidl kritizuje Heideggera za jeho úpěnlivé zaměření na existenci člověka, díky kterému pomíjí jeho prosté bytí. „*Heideggerův existencialismus, kritizující tradiční metafyziku jako metafyziku bytnosti či esencialismus, a soustřeďující se na existenci člověka, přehlíží prosté bytí člověka, stejně jako intelektu, jímž je člověk sám sobě dán. Místo toho přehnaně stylizuje existenci jako bytnost člověka, přičemž se tento*

⁵¹ Tamtéž, str. 202

*existencialismus, dalo by se říci, opět stává skrytým esencialismem. K opravdové bytnosti člověka však nedospívá.*⁵²

2.1.3 Patočkovovo pojetí lidské existence

Patočka posuzuje lidskou existenci z hlediska *pohybů*. Tři pohyby lidské existence, o kterých ve svém díle hovoří, představují snahu navázat na Husserlův problém přirozeného světa. „*Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojitě světe, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní. Nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme.*“⁵³ Problém „přirozeného světa“ vznikl v pozitivismu, který je zaměřen proti tradiční metafyzice. Moderní mechanismus byl svým způsobem metafyzikou a měl své základy na metodě matematické přírodovědy. Jeden z jejích momentů nepřirozenosti spočívá v tom, že následkem matematicko-kauzální metody se ocitáme ve světě věcí o sobě, jejichž pouhým subjektivním odrazem je náš bezprostřední svět. Dostáváme se tedy k „věcem o sobě“, které jsou ale čímsi neprožitelným. „*Jsmo v dvojitě světe, v jednom svém myšlení, v druhém životem. Tento rozchod je definitivní, ničím jej překlenout nelze. Subjektivně nejdůležitější moment umělosti je v tom, že subjekt je vyloučen nejen z přímé účasti na chápání světa, ale též z účasti na akci v něm, protože co se jí ve skutečnosti účastní, není subjekt žijící a prožívaný, nýbrž jeho neprožívaný materiální podklad.*“⁵⁴ Pozitivismus se pokusil spojit tyto dva světy s metodami matematické přírodovědy. Nekriticky tak přijal některé základní předpoklady mechanismu, aniž by zkoumal, co jsou, jak k nim dochází a jaký

⁵² SEIDL, Horst. *Bytí a vědomí: gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici*. Praha: Vyšehrad, 2005, str. 293

⁵³ PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh, 2008, str. 129.

⁵⁴ PATOČKA, Jan. *Přirozený svět a fenomenologie*. V: J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence: tématický sborník*. Praha: [s.n.], 1980, str. 203

je jejich vznik ve zkušenosti. Ovšem paradoxně právě díky zavedení matematických struktur do pojetí „přirozeného světa“ k němu ještě více odcizil přístup. Fenomenologové Husserl a Heidegger obhajují „přirozený svět“ mnohem radikálněji než pozitivisté.

U Husserla má problematika „přirozeného světa“ opravdu formu úvah o základech moderní vědy, hlavně matematiky, kriticky zaměřenou proti pragmatismu. „*Fenomenologie celá se pohybuje ve svých analýzách životně-reelní a významově-ideelní korelace v oblasti „přirozeného světa“ . Studuje skladbu a logiku jeho komponent, neboť tento svět je bohatá struktura, která se prožívá v originále – tj. vnímá, ale též zpřítomňuje, a to reálně nebo jen v modu „jako by“, konstatuje, rozebírá; a jak se předpokládají a na sebe navzájem poukazují průběhy prožívání, tak na sebe na druhé straně navazují a budují se na sobě ideelní koreláty v bohaté struktuře. To rýsuje úlohu „konstituce“ předmětností ve vědomí či korelativně k němu. Celá konstituce je především na základně konstitucí přirozeného světa.“⁵⁵ Paradoxně právě proto, že se veškerá fenomenologie zabývá světem přirozeným, učinil Husserl tento problém svým tématem pouze výjimečně.*

Patočka si uvědomuje, že fenomenologie doposud nepodrobila patřičné reflexi filozofii dějin. Ve svém díle *Kacířské eseje o psychologii dějin* pohlíží na filozofii dějin z hlediska tří pohybů lidské existence. Nechápe pohyb ve smyslu pouhého přemístování, ale chápe ho v dějinných souvislostech, jako určité fáze lidského života. Prvním z nich je pohyb minulostní, tzv. pohyb akceptace, který vychází z toho, že člověk do světa musí být přijat a uveden. Jeho vstup do světa se vyznačuje připraveností a vzájemným skloubením. Jedná se o přijetí bytnosti ještě předtím, než je člověk opravdu zde. „(...) akceptovali ji již tím, že existovali spolu a vytvořili tak potenciální klenbu

⁵⁵ PATOČKA, Jan. *Přirozený svět a fenomenologie*. V: J. Patočka, *Přirozený svět a pohyb lidské existence: tématický sborník*. Praha: [s.n.], 1980, str. 213

prostoru, do něhož může být nová bytost uvedena.“⁵⁶ Druhým pohybem je pohyb přítomnostní, tzv. pohyb obrany. „Akceptovat druhého lze jen tak, že se sami vydáváme všanc, že obstaráváme jeho potřeby neméně než své, že pracujeme.“⁵⁷ Není možné vpadnout do veškerenstva bez pohybu akceptace a sebevzdání. Život je spjat s tíží, a pokud chceme žít, musíme ji akceptovat. Tíže však poukazuje k ulehčení, k úlevě. Nebýt tíže, nepoznali bychom ulehčení, které může mít modalitu od chvilkového zapomenutí až po extatickou euforii. Třetím pohybem lidské existence je pohyb budoucnostní, tzv. pohyb pravdy. Projevuje se rozdílem nadpřirozeného a přirozeného, božského a empirického. „Pohyb pravdy je zároveň u kořene umění, v němž se tak projevuje nejvíce jeho budoucnostní povaha, jeho charakter příští, neboť božské je to, co otvírá vše ostatní, jako Země a Nebe, ale samo není mezi věcmi, které se již dostavily, a v tomto smyslu vždy teprve „přichází“, a k němu se vztahuje člověk v obraze, tanci a zpěvu.“⁵⁸ Ve třetím pohybu dochází k setkání s vlastní konečností. Patočka někdy o třetím pohybu mluví jako o boji, ovšem ne o boji ve smyslu druhého pohybu, totiž boj s druhými, ale myslí boj, kterým se stále dokola vymaňujeme z oddělenosti, ve které nás drží „příroda v nás“, vymaňuje nás z anonymity a sebestřednosti. Tento pohyb neznamená ztrátu světa, ale naopak jeho plné nalezení.⁵⁹ Jedná se o pohyb, který nemění nic ve světě, ale mění přímo samotný svět. „Věčnost tu přirozeně není jako žádná nesmrtelnost života do nekonečna prodlužovaného, nýbrž naopak vpravdě zakoušená konečnost. Neboť v sebezapomenutí žijeme sice v konečnosti, zaměstnání svými potřebami, cíli a rolemi, ale samu konečnost přehlízíme a vytěsňujeme.“⁶⁰

Patočka hledí na úsvit dějin jako na prožívání mýtické, samozřejmě skutečnosti, jež později ovládl logos (rozum); racionalita, která nakonec

⁵⁶ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, str. 45-46

⁵⁷ Tamtéž, str. 46

⁵⁸ Tamtéž, str. 48

⁵⁹ KOUBA, Pavel. *Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence (The Problem of the Third Movement)*. In: *Kritická příloha Revolver Revue*. 2003, roč. 9, č. 26, s. 12

⁶⁰ Tamtéž, str. 13

vyústila ve století válek a velkých otřesů. Člověk by proto měl sám sebe a svůj život nahlédnout jako bytí v celku, v celkové souvislosti.

2.2 Analytická filozofie jako obrat k jazyku

Analytická filozofie, jak již víme z předchozích kapitol, představovala jednu část ze dvou (zpočátku) protichůdných filozofických směrů, které se konstituovaly na počátku 20. století. Filozofové, kteří se hlásili k analytickému proudu, zaměřili svou pozornost zejména na otázku přirozeného jazyka, kde významnou roli hrála logika a logická analýza jazyka. Zakladatelem tohoto směru je významný německý matematik, logik a filozof Gottlob Frege, který společně s G. E. Moorem a Bertrendem Russellem vytvořil novou metodu filozofování, jejíž kořeny sahají do konce 19. století. Obrat k jazyku, o kterém zde bude řeč, však přichází v plném rozsahu o něco později. „*Obvykle se tímto spojením rozumí přijetí názoru, že to, co nás může dovést k řešení tradičních filozofických problémů (případně k poznání, že to ve skutečnosti problémy nejsou), je analýza jazyka, kterým hovoříme a ve kterém jsou ty problémy formulovány.*“⁶¹ Hledání kritéria, dle kterého bude možné oddělit smysluplné otázky od nesmyslných, se ujal tzv. Vídeňský kruh. Toto volné sdružení filozofů a vědců, kteří se scházeli na Vídeňské univerzitě koncem dvacátých a začátkem třicátých let⁶², přináší do filozofie zcela jiný rozměr. Ve snaze vybudovat novou vědecktější filozofii roztřídili filozofické otázky do několika kategorií. První z nich představovaly tzv. pseudootázky⁶³, které zdánlivě nabývají charakteru otázek, ale při bližším prozkoumání tento status ztrácí. Skládají se buď z takových slov, která nedávají dobrý smysl, nebo (i přes užití smysluplných slov) nedávají smysl jako celek. Další kategorii představují otázky, které je zbytečné a nežádoucí řešit na poli filozofie, neboť se ve

⁶¹ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filozofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 18

⁶² PEREGRIN, Jaroslav. *Soudobé filozofické myšlení*. Ústí nad Orlicí: Oftis nákladem Univerzity Hradec Králové, 2007, str. 8

⁶³ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filozofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 14

skutečnosti jedná o otázky náležející vědě. Třetí a zároveň poslední kategorii tvoří otázky, které můžeme právem nazývat filozofickými.⁶⁴ Těchto smysluplných otázek, které nespádají do vědecké oblasti, se musí zmocnit právě filozofové. Členové Vídeňského kroužku se, jak již bylo naznačeno, hlásili k logickému empirismu. Věda dle nich musí být homogenní podnik a musí existovat jednotná stavba věty. Svě třídění otázek a výroků na smysluplné a nesmyslné opřeli o pojem verifikace.⁶⁵ Snažili se především odhalovat nesmysly, které se ve filozofii řešily. Jedním z příkladů může být věta: „Caesar je prvočíslo“. Stanovení tzv. verifikačního kritéria smysluplnosti (pravdivosti) se zdálo být ideálním řešením. Jeho znění je přibližně takovéto: výrok je smysluplný tehdy, je-li dána metoda jeho verifikace, to znamená, je-li dána metoda, kterou bychom mohli určit, zda je výrok pravdivý nebo nepravdivý. Karl Popper, který žil v době vzniku Vídeňského kroužku ve Vídni, na toto verifikační kritérium smysluplnosti zaútočil. Ptá se, jak lze verifikovat všeobecně pravdivý výrok – například: „všechny vrány jsou černé“. Dochází k závěru, že žádný všeobecný výrok nelze verifikovat, protože v případě vran můžeme hledat takový exemplář, který nebude splňovat předem danou podmínku (všechny vrány jsou černé), nekonečně dlouho. Pokud se nám nepodaří nalézt jinak zbarvenou vránu, nemůžeme s jistotou tvrdit, že naše tvrzení bylo pravdivé. Mohli jsme být pouze neúspěšnými hledači.⁶⁶ Popperovým návrhem bylo nahradit pojem verifikace pojmem falzifikace, kdy vědci nehledají pravdivé teorie, ale zbavují se nepravdivých. Důsledkem pak je, že vědecká teorie, kterou nelze v principu falzifikovat, je nepravdivá.

Analytická filozofie, přinejmenším ve své původní podobě, vychází z teze, že neřešitelnost či pochybnost řešení mnoha tradičních filosofických problémů není dána ani tak obtížností otázky (tím, že přesahuje naše omezené

⁶⁴ PEREGRIN, Jaroslav. *Soudobé filosofické myšlení*. Ústí nad Orlicí: Oftis nákladem Univerzity Hradec Králové, 2007, str. 8

⁶⁵ Zjištění, zda je daný výrok pravdivý, v užším slova smyslu: zjištění, že je výrok pravdivý

⁶⁶ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 115-6

lidské schopnosti), ale často již její chybnou formulací. Analytičtí filozofové kladli důraz na intersubjektivitu poznání, kde je jazyk prostředníkem objektivního světa idejí a subjektivního světa smyslů. I přes svou rozmanitost má tento směr několik charakteristických rysů. Ačkoliv nelze obecně tvrdit, že všichni analytičtí filozofové stavěli na obratu k jazyku, můžeme podotknout, že jistý druh obratu k jazyku jim byl vlastní.⁶⁷ Logická analýza jazyka byla jedním ze stavebních kamenů členů Vídeňského kroužku, kteří cítili potřebu revoluce ve filozofii. Nesmíme zapomínat na jejich odmítavý postoj vůči metafyzice a vyhlášení výsostného postavení vědě, která hrála ústřední roli v lidském poznání. Důraz kladený na empirismus pak můžeme spatřovat zejména u radikálního křídla analytické filozofie - Vídeňského kroužku. Pojítek, která mezi jednotlivými filozofy, směry či spolky filozofů nalézáme, je mnoho. Poskytnout věcné vymezení analytické filozofie včetně jejich jednoznačných východisek je však téměř nemožné.

2.2.1 Frege

Friedrich Ludwig Gottlob Frege byl německý matematik, logik a filozof, který položil základ pro filozofický směr, který je dnes znám jako 'analytický'. Pojmové písmo⁶⁸, první Fregeho publikovaný spis, je snahou o vytvoření ideálního jazyka. Základem tohoto díla je odpsychologizování logiky a vymanění se z našeho jazyka pro účely vedení důkazu. Frege chtěl minimalizovat možnost sporů o to, co je důkaz. Podstatná je především „neděravost řetězce úsudků“.⁶⁹ Na nás je důkladně kontrolovat platnost jednotlivých úsudků a zbavit se nadbytečných informací, které nejsou relevantní při vedení důkazu. Frege tvrdil, že jsou-li předpoklady pravdivé, pak je i závěr pravdivý. Vyplývání, o kterém je zde řeč, znamená, že

⁶⁷ Tamtéž, str. 20

⁶⁸ Begriffsschrift (1879)

⁶⁹ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 37

pravdivost jedněch výroků může garantovat pravdivost jiných výroků. Jeho cílem bylo vytvořit seznam elementárních kroků, díky kterým by byl důkaz jasný. Jeho ambice spočívá ve snaze vylepšit (respektive zjednodušit) jazyk. Frege prohlašoval, že je nutné zbavit se všeho, co není podstatné z hlediska vedení důkazu. Jazyk, ve kterém přemýšlíme, nás mate. Navrhuje proto zavedení symbolického (ideálního) jazyka, který nás zbaví problémů a neshod na poli filozofie.

Základy aritmetiky⁷⁰, které vyšly o pět let později, jsou dalším Fregeho významným dílem, tentokrát z pohledu teorie významu. Klade si zde otázku, kterou ve stejné době řešil také Husserl: „Co je to číslo?“. Husserl se domníval, že na to, co je číslo, musí jít přes zkoumání mysli. Číslo bychom podle něj měli vidět jako vlastnost pojmů a nechápat předměty jako číslo, nýbrž jako pojem. Frege oproti tomu tvrdí, že číslo nemá co dělat s představami, protože představy jsou subjektivní, ale význam musí být objektivní. Frege tvrdí, že čísla nejsou psychologickými entitami, protože kdyby byla, musela by být psychologickou záležitostí také aritmetická pravda. Pokud je tomu tak, nutí nás to se ptát po jejich povaze. Čím tedy jsou čísla? Frege říká, že jsou to významy číslovek. Čísla jsou dle něj zásadním způsobem propojena s hodnotami výroků, ve kterých se vyskytují číslovky, které je označují. Zde již zahajuje cestu k tomu, co se stane zdrojem obratu k jazyku – „zkoumá povahu věci prostřednictvím zkoumání povahy označení této věci. *Co je to číslo* transformuje na otázku *Co je tím, co je označováno číslicí*. Zdůrazňuje tak (v reakci na Husserlovo tvrzení), že význam slova, tedy to, co je daným slovem označováno, není nějakou subjektivní, mentální entitou, ale něčím objektivním.

Zakladatelé dvou (zprvu) protichůdných filozofických směrů, Gottlob Frege a Edmund Husserl, se koncem 19. století zabývali obdobnými problémy. Touha po vybudování pevného základu pro vědu a matematiku

⁷⁰ Die Grundlagen der Arithmetik (1884)

spojovala tyto dva odlišně smýšlející filozofy, kteří se každý po svém rozhodli řešit otázku přeměny filozofie. Frege a nakonec také Husserl vystupovali proti psychologismu v logice. Vzhledem k odlišným přístupům těchto dvou německých filozofů nalézáme též rozličná řešení dané problematiky. Husserl zahájil svá filozofická bádání hledáním nepochybné jistoty, jak jsme v pozmeněné podobě mohli pozorovat již u Descarta. Problém, na který Husserl upozornil, spočíval v Descartově uchopení ega jako součásti našeho světa, který tak získal psychologický atribut. Naproti tomu Frege řešil více než otázku jistoty obsah slova 'pravdivý'. Na jedné straně stojí Husserlovo hledání jistoty, na straně druhé Fregeho otázka, co je pravdivé. Ta úzce souvisí s již zmiňovanou teorií významu, sémantikou. Frege dělí obsah věty na dvě složky – smysl a význam. Smysl je způsob danosti předmětu, přičemž významem celku je pravdivostní hodnota. Rozumět větě pak znamená vědět, za jakých podmínek je pravdivá.

2.2.1.1 Smysl a význam

Fregeova sémantika sehrála klíčovou roli při vzniku analytické filozofie. Frege dělí obsah věty na dvě složky – význam a smysl. V souvislosti s významem užívá analogii s číslovkami. Abychom se dozvěděli, co jsou významy číslovek, musíme je zařadit do nějakého schématu. Význam chápe jako předmět, smysl jako způsob danosti předmětu. Gramaticky správný výraz, například největší prvočíslo, má smysl, ale nemá žádný význam. Důležitý je pro Frege především princip kompozicionality (význam celku je určen významem částí) a kontextuality (význam částí je určen významem celku). Významy nemohou být ničím subjektivním, protože spoluurčují pravdivost výroků. Nahrazovat slova ve větě slovy stejným významem však můžeme libovolně.

Frege demonstruje problematiku smyslu a významu na příkladu s Jitřenkou a Večernicí. Obě označují stejný předmět (Venuši), mají tedy stejný význam, ale liší se svým smyslem. První ukazuje nejjasnější hvězdu na ranním nebi, druhá nejjasnější hvězdu na nočním nebi. Frege upozorňuje na to, že je důležité odlišovat od významu a smyslu představu, kterou máme s předmětem spojenou (představa je subjektivní). Smysl sice není subjektivní jako představa, ale zároveň není předmětem samotným. V souvislosti s tímto příkladem zmiňuje tzv. nepřímé kontexty. Kdyby výraz „Jitřenka“ znamenal v kontextu věty „Petr ví, že Jitřenka je nejjasnější hvězda na ranní obloze“ totéž, co ve větě „Jitřenka je nejjasnější hvězda na ranní obloze“, bylo by jej možné nahradit výrazem „Venuše“, neboť víme, že oba označují tentýž vesmírný objekt, totiž planetu Venuši, a mají v tomto ohledu stejný význam. Problém je, že úsudek, „Petr ví, že Jitřenka je nejjasnější hvězda na ranní obloze“, „Jitřenka je Večernice“ a „Petr ví, že Večernice je nejjasnější hvězda na ranní obloze“ není obecně platný, totiž v závislosti na Petrových znalostech. Frege z toho usuzuje na neplatnost druhé z premis (Jitřenka je Večernice), resp. její neplatnost v takovýchto nepřímých kontextech. Ty se nevztahují přímo ke světu, ale k tomu, jak jsou v našem jazyce reprezentovány, významem užitých slov nejsou tedy významy (například fyzikální objekty), ale jejich způsoby danosti, obecně něco, co je blíže výrazům než světu, v krajním případě tyto výrazy samotné.

2.2.1.2 Shrnutí Fregovy filozofie

Ačkoliv Frege během svého života nezaznamenal očekávané uznání a ohlas, je dnes právem nazýván druhým Aristotelem. Tento zakladatel moderní logiky a způsobu filozofování⁷¹, díky němuž je považován za otce analytické

⁷¹ Frege byl primárně matematik a logik (přestože měl doktorát z filozofie), jeho díla proto nejsou psaná *tradičním filozofickým* způsobem, jak můžeme shledat u jiných současníků (například

filozofie, dnes patří mezi filozofy Aristotelova a Kantova řádu. Během svého života musel Frege čelit mnoha tragickým událostem, a to nejen v osobním životě. První velká rána přichází v podobě nalezení paradoxu v jeho díle *Základní zákony aritmetiky*⁷². Lord Russell upozornil těsně před vydáním druhého dílu skulinu, díky které došlo ke zhroucení Fregova systému. Osobní tragédie přichází o několik let později, kdy umírá Fregova žena Margarete.⁷³ Ani po pracovní stránce se bohužel příliš nedařilo. Počet zapsaných uchazečů na Fregovy přednášky byl mnohdy natolik nízký, že svou výuku nemohl realizovat. V roce 1918 se při vypsání přednášek dokonce nedočkal žádného zájemce, proto byl téhož roku na vlastní žádost penzionován.⁷⁴

„Gottlob Frege logiku jako takovou sice nezaložil, to je jak známo zásluha Aristotelova, byl to však Fregův génius, pod jehož rukama zaznamenal význam slov jako "logika" či "logická zkoumání" tak významný posun, že mu titul druhého Aristotela náleží nejen jakožto tvůrci nového, neskonalé flexibilnějšího logického systému, ale především jakožto původci a zakladateli nové metody tázání, která v prostoru problémů daných tradicí západní filozofie a vědy začíná tím, co každému vlastnímu tázání s železnou nutností předchází, totiž jazykem.“⁷⁵

Fregemu vděčíme za vytvoření moderní symboliky, matematické logiky a moderní sémantiky. Je zakladatelem logicismu a myslitelem, který radikálně oddělil logiku od psychologie.

Husserla). Filozofický význam Fregova systému je určen novým principem tázání, kde jazyk sehrává klíčovou roli.

⁷² Grundgesetze der Arithmetik, 1893

⁷³ KOLMAN, Vojtěch. *Logika Gottloba Frega*. Praha: Filosofia, 2002, str. 45

⁷⁴ Tamtéž, str. 51

⁷⁵ Tamtéž, úvodní poznámka

2.2.2 Od obratu k jazyku ke zkoumání mysli

Slovní spojení „obrat k jazyku“ dnes užíváme v souvislosti s analytickou filozofií, zejména pak s Vídeňským kruhem. Členové tohoto spolku aplikovali logickou analýzu jazyka pro třídění otázek na smysluplné, kterým se dále věnovaly, a nesmyslné, čímž častokrát vyřešili zdoluhavé polemiky nad problematikou, která se ukázala být irelevantní. Moderní věda a její tehdejší význam pohltily také členy tohoto uskupení, kteří na základě třídění otázek vytvořili plán pro jejich vědecké řešení. Protože zde panovala nedůvěra vůči dosavadní filozofii, rozhodli se členové Vídeňského kroužku překonat tradiční filozofii moderní vědou.⁷⁶ Realizací tohoto vytyčeného cíle bylo možné vyřadit všechny zdánlivé problémy a soustředit se na ty, které představují skutečné obtíže. Proč ale v souvislosti s Vídeňským kruhem užíváme spojení *obrat k jazyku*? Důvod je nasnadě. Všechny filozofické problémy, které zůstaly zachovány po uplatnění metody na třídění otázek, bylo možné vyřešit logickou analýzou jazyka. S touto radikální tezí přišel představitel a zároveň jeden ze zakladatelů Vídeňského kruhu Rudolf Carnap. Tvrdí, že „*všechny filozofické problémy, které mají smysl, jsou redukovatelné na problémy „logické syntaxe jazyka“*“.⁷⁷ Celá filozofie se tak točila kolem analýzy jazyka, jejímž úkolem bylo selektovat skutečné filozofické výroky.

Tito tzv. novopozitivisté soustředili svou pozornost na vytvoření všemi respektované vědy, která se oprostí od metafyziky.⁷⁸ Vídeňský kroužek, jehož cílem bylo „zvědečtění“ filozofie, čerpal především z pozitivismu, který je znám svým odmítavým postojem vůči metafyzice. Odtud pochází výše uvedený termín - *novopozitivisté*. Máme-li stručně shrnout základní východiska této tradice, musíme se ohlédnout za empirismem, který klade

⁷⁶ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 95

⁷⁷ Tamtéž, str. 97

⁷⁸ CARNAP, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*. 1931, In: *Filozofický časopis*, ročník 39 (1991), číslo 4, překlad: Karel Berka, s. 623 - 643.

původ veškerého poznání na úroveň smyslového poznání. Dodejme však, že základním kritériem pro určování pravdivosti výroků je v případě *Vídeňského kroužku* logická analýza jazyka. Členové tohoto spolku vedli především debaty o jazyce a všem, co se jej týká. Otázky se soustředily kolem teorie významu, kritéria pro ověřování pravdivosti vět a logické syntax. Ústředním filozofickým tématem se tedy stal jazyk.

Až doposud se všechny diskuse točily kolem analýzy jazyka, logické syntax, jazykových her, zkrátka všeho, co mělo vazbu na jazyk a logiku. Analytická filozofie však touto polemikou nekončí. Gilbert Ryle přichází s diskursem o lidských *myslích* (jak bude vidno, nikoliv proto, aby dokázal jejich existenci). Frege, Russell, ale ani Carnap, Wittgenstein a členové Vídeňského kruhu se otázkou mysli nikterak nezabývali.

Ryle ve své publikaci *Pojem mysli* ukazuje, že naše debaty o mysli jako jakémisi „předmětu“ vedle těla jsou nesmyslné. Dopouštíme se tak *kategoriální chyby*, kterou ilustruje na několika příkladech. „*Počátky kategoriální chyby podle Rylea spočívají v názoru, že mysl je zvláštní centrum mentálních kauzálních procesů, které jsou v jistém smyslu mechanické povahy. Mysl není nějakým druhem věci, která by mohla být duchem. Spíše je potřeba všechny mentální procesy chápat jako dispozice chovat se určitým způsobem.*“⁷⁹ Přejdeme nyní k jednotlivým příkladům kategoriální chyby. Do Oxfordu přijíždí cizinec, který absolvuje prohlídku univerzity. Průvodce mu ukáže knihovny, koleje, sportoviště, fakulty, muzea, vědecká pracoviště a další. Na konci prohlídky se cizinec ptá: „*A kde je ta univerzita?*“⁸⁰ Viděl jsem, kde žijí členové univerzity, kde pracuje kvestor, kde vědci provádějí experimenty, ale doposud jsem neviděl tu univerzitu, ve které pracovníci žijí a pracují.⁸¹ Osoba, která navštívila Oxford, předpokládala, že *univerzita* je další budova

⁷⁹ FIALA, Jiří a Michal POLÁK. *René Descartes - Scientia & Conscientia: sborník příspěvků z konference katedry filozofie Filozofické fakulty ZČU*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2005, str. 107-8

⁸⁰ RYLE, Gilbert. *Concept of mind*. University of Chicago Press, 1949, current edition 2002, str. 16

⁸¹ Tamtéž

vedle kolejí, fakult a podobně. To, že pojem *univerzita* v sobě zahrnuje spíše jakýsi způsob uspořádání, muselo být návštěvníkovi dodatečně vysvětleno. Příklad, který Ryle zvolil, je analogií vztahu mozku a mysli. Pochopíme-li, jak jednotlivé části mozku fungují a komunikují, ozřejmí se nám také pojem *mysl*. Další příklad kategoriální chyby Ryle ilustruje na cizinci, který prvně přihlíží kriketu. Vidí jednotlivé hráče, kteří mají funkci pálkaře, nadhazovače, polařů, zapisovače a rozhodčího. Turista namítne: „*Viděl jsem, kdo nadhazuje, odpaluje a kdo je chytač, ale neviděl jsem, kdo zastává roli nositele týmového ducha.*“⁸² Z těchto dvou příkladů je zřejmé, že kategoriální chybou (jak ji Ryle nazývá) je víra v *mysl* jako nefyzickou věc uvnitř každého z nás. Chyba spočívá v tom, že *mysl* není přisně vzato žádná věc. „*Podstatné je, že to vše, co zde Ryle s *myslí* provádí, činí prostřednictvím sémantické analýzy – prostřednictvím snahy ukázat, že výroky o tom, že lidé mají *mysl* či že tak či onak *myslí*, mají zavádějící strukturu.*“⁸³

Klasická analytická filozofie se diskuzím o *mysli* straní, protože tím mohou vzniknout jen zmatky. Co se děje v naší *mysli* je principiálně neověřitelné, proto bychom se měli zabývat pouze fakty, které jsou obecně přístupné a kontrolovatelné. Post-analytičtí filozofové a zastánci soudobé filozofie *mysli* tohoto názoru nejsou. Základem je vypořádat se s neudržitelným dualismem a najít cestu, jak prozkoumat tuto oblast. O způsobech, jak uchopit naši *mysl*, ještě pohořím v následujících kapitolách.

2.3 Rozchod Fregeho a Husserla, potažmo analytické a kontinentální filozofie

Doposud jsem pojednávala o počátcích novověké filozofie, vývoji směrů, které se koncipovaly v průběhu 19. a 20. století a jednotlivých myslitelích.

⁸² Tamtéž, str. 17

⁸³ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filozofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 173

Nyní bych se ráda zaměřila na samotnou cestu představitelů analytické a kontinentální filozofie, kteří ve svých počátcích zastávali radikálně odlišná stanoviska. V čem spočíval rozchod Husserla a Fregeho? Oba hledali pevný základ pro vědu, řešili obdobné filozofické a matematické otázky („co je to číslo“), vystupovali proti psychologismu v logice a oba usilovali o proměnu filozofie. Máme dva filozofy stojící na stejné straně barikády, přesto si každý našel jinou cestu svého směřování.

Koncem 19. století se zvedla vlna kritiky proti psychologismu. Jak bylo výše uvedeno, oba představitelé kontinentální a analytické filozofie proti tomuto *proudu* vystoupili. Významným odpůrcem byl zejména Gottlob Frege, který napsal kritickou recenzi k Husserlově publikaci *Filosofie aritmetiky*, jehož snaha o překonání psychologismu nebyla nikdy naplněna. Kritika, kterou si za své zveřejněné názory vysloužil, pro něj byla natolik zdrcující, že upadl do depresí.⁸⁴ „Frege vyčítá Husserlovi právě to, že postavil svou teorii čísla a množství na psychické abstrakci.“⁸⁵ Jak jsem již předznamenala v předchozí kapitole, tyto dva autoři se rozešli v otázce, co je číslo. Husserl tvrdil, že k jeho pochopení můžeme dojít prostřednictvím zkoumání myslí, Frege začal nahlížet na problém *čísla* jako na problém spojený s *pojmem*. Posudek, který Frege předložil, měl dopad na Husserlovo působení na poli filozofie a matematiky. To byl také z velké části důvod, proč nevydal druhý díl *Filosofie aritmetiky*. Zde pravděpodobně nastal zlom, který zavedl Husserla na zcela jinou cestu, než tu, po níž kráčel Gottlob Frege.

Výsledky kvantové fyziky z počátku 20. století ovlivnily široké spektrum veřejnosti, ale především vědce a filozofy, kterým se před očima rozplynula deterministická představa o hmotné realitě. Filozofickým heslem 20. století proto byla revize všeho, co přinesla dosavadní tradice. Na poli fenomenologie vznikla snaha o zkoumání světa „o sobě“ a sestupu k věcem

⁸⁴ HAUER, Tomáš. *Současná filozofie*. Ostrava, 2005, str. 35

⁸⁵ Tamtéž, str. 34

samotným, analytičtí filozofové se vydali cestou revize jazyka, který se stal nástrojem k třídění otázek a eliminaci sporů logickou analýzou jazyka.

Rozchod analytické a kontinentální filozofie můžeme pozorovat v několika *bodech*. Přestože Frege a Husserl zpočátku vedli debatu nad obdobnými matematickými a filozofickými tématy, jejich cesty se brzy rozešly. Jedna z větších rozepří se vztahuje k problematice pravdy, která byla pro Fregea klíčovým momentem v logice, potažmo ve filozofii. Husserlova cesta za mentálními obsahy, které považoval za jisté a pravdivé se neshoduje s Fregovou filozofií připisování pravdivostní hodnoty. Cokoliv, co má spojitost se *sférou* mentálních obsahů, totiž nemůže být považováno za pravdivé.⁸⁶ Frege radikálně odlišuje pravdu od toho, co za pravdu pouze považujeme. „*V médiu myslí tedy vlastně nelze hovořit o pravdivosti.*“⁸⁷ Otázka pravdy, jak již bylo několikrát zmíněno, byla pro Fregea zásadní. Za jejího nositele považoval pouze myšlenku, nikoliv věc. Ta musela splňovat ještě jeden důležitý aspekt - existovat v *logickém prostoru*.⁸⁸ „*O pravdu může jít jedině v intersubjektivní sféře, ‚logický prostor‘ tedy musí být intersubjektivní, konkrétně konstituovaný jazykem.*“⁸⁹ Z výše uvedených tvrzení jasně vyplývá Fregeho odlišné filozofické směřování, než jaké nalezneme u Husserla. Logická zkoumání, jedno z vrcholných děl Edmunda Husserla, sice obsahuje teze o nutnosti užívání analýzy jazyka, ale zcela z odlišného důvodu, než jaký předkládá Frege. „*(...) je zjevné, že analýzy jazyka jsou v Logických zkoumáních provedeny ne kvůli jazyku samotnému, nýbrž na podporu celkové koncepce spisu a hrají pouhé přístupové cesty k vlastnímu objasnění logických předmětů a jejich poznání.*“⁹⁰

⁸⁶ SOUSEDÍK, Prokop, Martin ŠIMSA a Martin NITSCHKE. *Schizma filosofie 20. století*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2005, str. 30

⁸⁷ Tamtéž, str. 31

⁸⁸ Tamtéž, str. 30

⁸⁹ Tamtéž, str. 32

⁹⁰ Tamtéž, str. 58

U vzniku rozkolu mezi analytickou a kontinentální filozofií stojí Husserlova snaha o vybudování filozofické vědy (kterou se má stát fenomenologie), jež bude na počátku každého vědeckého poznání, lépe řečeno bude mu předcházet. To platí také pro metafyziku. Cílem kontinentálních filozofů, na rozdíl od analytických, je totiž reformace metafyziky a nikoliv její překonání vědou. Na jedné straně stojí Carnapova snaha o oprostění filozofie od metafyziky a vybudování vědecké filozofie, na straně druhé Heideggerova filozofie vázaná na tradiční filozofická témata.⁹¹ Obrat k jazyku, který započal svým logicismem Gottlob Frege, snaha o překonání metafyziky vědou a odvrát od předchozích filozofických tradic, tvoří podstatnou část analytické filozofie. Naproti tomu stojí svět kontinentálních filozofů, kteří se ohlížejí na tradici, zkoumají, co vytvořili jejich předchůdci a snaží se kriticky reformovat metafyziku. *„Pro kontinentální filozofii je charakteristická snaha zkoumané souvislosti spíše nahlédnout „duchovním zrakem“, než je vyjádřit pomocí logicky nenapadnutelného jazyka.“*⁹² Obsahem fenomenologie je *„očištění vědomí od přirozeného postoje ke světu a jeho povznesení na rovinu fenomenologické redukce.“*⁹³

Začínají tak proti sobě stát dvě odlišné filozofické koncepce, jejichž diskuse ztrácí na významu. Rozmanitost filozofických debat a naprostá odchylnost řešení jednotlivých filozofických témat dovedla tyto dva tábory na zcela neztotožnitelnou rovinu, ba dokonce zapříčinila naprostou nemožnost jakékoliv diskuse mezi těmito směry. Každý pokus o debatu skončil rozepří, shoda nepřipadala v úvahu. Takové byly počátky analytické a kontinentální filozofie.

⁹¹ Tamtéž, str. 75

⁹² Tamtéž, str. 81

⁹³ Tamtéž

3 Vztah jazyka, myšlení a světa napříč filozofií 20. století

„Jménem „myšlení“ chápu vše to, co se v nás děje nám vědomě, nakolik v nás je vědomí toho. Nejen chápat, chtít, představovat si, ale také smyslově vnímat je totéž co myslet.“⁹⁴ Takto pojímal myšlení René Descartes, který skrze myšlení odvodil naši vlastní existenci. Když nahlédneme o několik století vpřed, uvidíme propracovanější a vědecktější zkoumání mysli, než které jsme mohli sledovat u francouzského filozofa. Otázka vztahu myšlení a jazyka sice představitele kontinentální filozofie příliš netrápila, zato analytičtí filozofové se jí věnovali v nemalé míře. Není divu, když uvážíme, že jazyk stál v centru většiny jejich filozofických debat. Nejedna z těchto myslitelů si během svého působení položil otázku po vymezení našich jazykových schopností. Jak bychom mohli definovat pojmy *myšlení* a *jazyk*? Ač se může na první pohled zdát, že před námi stojí poměrně jednoduchý úkol, ohlédneme-li se zpět do filozofických diskuzí, rychle zjistíme, že jsme na omylu. Obecně bychom mohli jazykem nazývat „nástroj“, který používáme pro dorozumívání. Jedná se o znakový systém, kterým popisujeme věci, mentální stavy, myšlenky apod. Někdo by však mohl namítnout, že mentální stavy nelze vyjádřit jazykem nebo dokonce že nic takového jako mentální stavy neexistuje. K této problematice se ještě vrátím v některé z následujících kapitol.

Jak bychom mohli vymežit hranice jazyka? Neslyšící lidé spolu komunikují odlišným způsobem než lidé bez tohoto handicapu, přesto nikdo z nás nepochybuje o tom, že se jedná o jazyk. Zvířata komunikují pomocí zvukových projevů, které běžně nenazýváme jazykem, přesto se jedná o způsob dorozumívání, který někdo může chápat jako jistý druh jazyka. Hranice mezi tím, kdy ještě můžeme hovořit o jazyku a kdy už ne, je poměrně útlá. Zpravidla se však lidé shodují na tom, že se jedná o soubor znaků (ať už

⁹⁴ FIALA, Jiří a Michal POLÁK. *René Descartes - Scientia & Conscientia: sborník příspěvků z konference katedry filozofie Filozofické fakulty ZČU. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2005, str. 42*

zvukových či vizuálních), kterými komunikují myslící bytosti. A zde narážíme na další problém - koho vlastně můžeme považovat za myslící bytost? Můžeme považovat silně retardované lidi za myslící? A lze tvrdit o zvířatech, že myslí? Zatím se stále pohybujeme v rovině, kdy naše domácí mazlíčky nepovažujeme za myslící živočichy ve smyslu lidské inteligence. Přesto je tato hranice velmi úzká, zejména u opic, které jsou lidem nejvíce podobné. David Premack, americký psycholog, jenž se věnoval výzkumu primátů, zkoušel naučit šimpanze lidskému jazyku. Volil cestu spojování slov a tvarů. Rozlišuje mezi tzv. imaginárním a abstraktním kódem. Člověk disponuje oběma kódy, s ostatními živočichy sdílí pouze imaginární „prvek“. Abstraktní část souvisí se schopností rekonstruovat a naráží na pojmy jako je odlišnost, podobnost a pořadí. Premackovým testem prošla jedna šimpanzí samice, která díky abstraktnímu kódu byla schopna rekonstruování.

Vědce druhé poloviny dvacátého století však netrápila ani tak otázka, zda zvířata myslí, jako otázka, zda někdy v budoucnu budeme moci prohlásit, že myslí stroje. Klíčovou úlohu v této diskusi hrály pojmy jako vědomí, myšlení a emoce, které byly doposud připisovány pouze lidem. Své místo na poli věd si nachází robotika, kybernetika a jiné obory dotýkající se umělé inteligence. Objev základní jednotky nervové soustavy (neuronu) se pak v osmdesátých letech promítá v *konekcionismu*. Úkolem oboru umělé inteligence bylo přenést schopnosti a dovednosti, které byly považovány za jedinečný projev lidské inteligence, do sféry počítačů.

Jak lze uchopit vztah myšlení a jazyka? Davidson tvrdí, že pouze dispozice nestačí k tomu, abychom měli pojmy. Musí existovat množina přesvědčení, která jsou ovlivněna tím, co jsme již vnímali. Jazyk je důležitým médiem pro formování našich přesvědčení a propozic. Společně s řešením otázky týkající se našich přesvědčení Davidson poukazuje na problematiku reprezentační teorie. Své úvahy převádí do následujícího znění: „*Přesvědčení jsou pravdivá či nepravdivá, avšak nic nereprezentují. Je dobré zbavit se*

reprezentací a s nimi korespondenční teorie pravdy, protože je to představa reprezentací, co vyvolává myšlenky na relativismus.“⁹⁵ Dle Davidsona (obdobnou myšlenku nalezneme také u Quina) nic nefunguje samostatně. Každá věta je spojena s dalšími a každé přesvědčení můžeme vysvětlit pouze dalšími přesvědčeními. Teprve poté vzniká něco jako pojem. Kromě významů vět (které jsou pro Quina zásadní) přidává Davidson jeden důležitý faktor – přesvědčení toho, kdo danou větu vyslovuje.⁹⁶ Davidson uvádí příklad s papouškem, který vždy, jakmile se někdo objeví v pokoji, reaguje stejným způsobem. To však ještě neznámá, že má pojmy. Lidé sdílejí reakce na určité situace. Tuto schopnost nalezneme také v živočišné říši – v jistých situacích zvířata jednají stanoveným způsobem. Rozdíly poznáme až ve chvíli, kdy nastane situace chyby nebo omylu. O tom, kdo má tyto dva pojmy, můžeme říci, že myslí. K tomu jsou však zapotřebí další lidé, s nimiž jsme v konfrontaci.

Ve 20. století se k problematice vztahu myšlení a jazyka vytvořily dvě odlišné teorie. Jedna z nich tvrdí, že naše myšlení se stalo komplexní z důsledku jazyka, druhá, že se jazyk „zlepšil“ myšlením. Zajímavou studii k této problematice předkládá Chomsky, který popisuje přirozený jazyk matematicky. V průběhu svého filozofického působení se dopracoval k termínu *jazyková schopnost* (language faculty), čímž vyjadřuje komponenta lidské mysli, která je v nás zodpovědná za jazyk. Jeho argument „chudost podnětů“ ukazuje, že děti již v sobě do jisté míry mají zabudovaný jazyk. Chomsky dokonce tvrdí, že dítě ve třech letech zvládá jazyk. Pokud by se děti měly učit jazyk stejným způsobem jako například zeměpis, nikdy by jej plně neovládaly. Jediné, co se musí naučit, je specifická slovní zásoba a gramatická struktura, která se utváří při učení jazyku. Pro Chomského je jazyková schopnost oddílem lidského mozku, který roste. Jedná se tedy o jeden z modulů v našem mozku.

⁹⁵ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 264

⁹⁶ Tamtéž, str. 262

Jery Fodor navazuje na Chomského a rozvíjí jeho učení. Děti, předtím než mají jazyk, v sobě mají něco podobného. Mají jakési médium (hypotézy) toho, co se kolem nich děje. Veškeré učení předbíhá formulování hypotéz. Nejedná se však o klasický jazyk, ale o jazyk reprezentací. Dle Fodora potřebujeme uvést jiný model myšlení, než vysvětlitelný jazykem. Myšlení totiž nefunguje jako přetvořený jazyk, protože by to znamenalo, že děti, které ještě neumí mluvit, nemyslí. Hovoří proto o dvou typech jazyků – naučených a nenaučených. Pod první kategorií zahrnujeme ty jazyky, které se učíme v průběhu našeho života (angličtina, němčina,...), pod druhou spadá náš původní jazyk (jazyk myslí). Fodor hovoří o korelaci mezi jazykem myslí a mozkiem. O jakémsi nekonečném regresu jazyků nelze hovořit. Existuje prvotní podoba získaná v dětství, ke které nepotřebují žádné další jazyky, abych se ji naučila.

Steven Pinker přichází s teorií o jazykovém instinktu, jak také nazval své stěžejní dílo. Umění jazyka dle něj není teorie, kterou se učíme, nýbrž je to něco jako instinkt, který v sobě člověk má. Pinker hovoří o tzv. pidžinu, což je pseudojazyk, který užívá určitá komunita lidí k dorozumívání. Lidé různých zemí pracují na farmách, přičemž na domlouvání užívají tento pseudojazyk. Pinker ukazuje, že až ve chvíli, kdy tito lidé „přenesou“ pseudojazyk na své děti, které mu dodají gramatiku, vzniká jazyk.

Když se vrátíme k problematice myslí jako takové, nesmíme zapomenout na jeden z nejkontroverznějších faktů, který vylíčil ve svém článku *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem* Alan Turing. Během druhé světové války se stal jedním z nejdůležitějších vědců, kteří pracovali na rozluštění tajných německých kódů.

3.1 Turingův test

Analytická filozofie v polovině dvacátého století získává novou podobu. Rozvoj počítačové technologie jde ruku v ruce se soudobou filozofií, která musí začít nahlížet na problematiku myšlení zcela neotřelým způsobem. Filozofové již nespojují myšlení pouze s živými organismy, nýbrž hledají obdobu tohoto nadmíru složitého procesu na poli vědy. Lidská versus umělá inteligence není jakýmsi „scifi“, ale stává se součástí diskuzí v oblasti vědy a filozofie. Fungování mysli je paralelou počítačových mechanismů. Ze sféry živých organismů se tak dostáváme na rovinu umělé inteligence, jež je analogií lidského myšlení. Tyto úvahy podpořil zejména Turingův článek, otištěný v časopisu *Mind* (1950). Základní myšlenkou je zde imitace lidského myšlení. Své úvahy včetně poměrně přesného harmonogramu⁹⁷ ilustroval na jednoduchém příkladu, dnes známém jako „Turingův test“. V základu této „imitační hry“, jak ji sám Turing nazýval, stojí otázka: *Mohou stroje myslet?* Experiment, pomocí něhož budeme moci rozhodnout ve prospěch či neprospěch počítače, je poměrně jednoduchý. Předem vybraná osoba komunikuje prostřednictvím písemných otázek s entitou, která je buď počítač, nebo lidská bytost. Tato skutečnost není našemu výzkumníkovi předem známa. Pokládat může jakékoliv otázky z libovolných oblastí, odpověď vždy obdrží v téže formě (písemně). Test končí úspěšně pro počítač, pokud porotce neodhalí, že komunikoval se strojem. V takovém případě můžeme prohlásit, že daný stroj *myslí*.⁹⁸ Platí tedy, že chovat se jako myslící bytost znamená myslet.

Hra, kterou Turing uvedl, je na jednu stranu velmi volným experimentem, na druhou poměrně limitujícím. Stroj, který je podroben takovému testu by mohl poměrně dlouhou dobu klamat a zdánlivě se jevit jako

⁹⁷ Turing předpokládal, že v roce 2000 již budeme hovořit o umělé inteligenci a stroje (počítače) budou schopny imitovat intelektuální úkony. Uvedl také velmi přesný odhad kapacity těchto strojů na konci 20. století.

⁹⁸ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filozofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 232

inteligentní, přestože bychom u něj žádnou inteligenci nenašli. V opačném případě by počítač selhal na banálním příkladu, přestože by se v jiných oblastech projevoval velmi inteligentně.⁹⁹

3.2 Searlův čínský pokoj

Reakci na Turingův test představuje myšlenkový experiment Johna Searla. Svůj odmítavý postoj ke komputačně-reprezentačnímu uchopení mysli a kritiku „imitační hry“ demonstruje na tzv. *Čínském pokoji*. Představme si místnost, v níž sedí osoba zahrnutá spoustou tabulek a příruček, jak sestavit smysluplné odpovědi na otázky, které jsou jí podsouvány do pokoje. Osoba v místnosti dostává papírky, na nichž jsou čínské znaky, kterým nerozumí, avšak na základě použití příruček dokáže vyhledat správné znaky pro odpověď. Oč se v tomto experimentu jedná? Člověk, který je v místnosti, umí mechanicky sestavit odpověď na položené otázky, aniž by jim rozuměl. Přestože jeho úkolem je pouhá manipulace se znaky, kterým nerozumí, Turingův test by absolvoval úspěšně. Na témže principu fungují počítače, které sice umí pracovat se symboly, ale chybí jim důležitý lidský aspekt – porozumění. Jedna věc je simulace mozkové aktivity, druhá věc je *uvědomění*. „*Symbols, které používají lidé, mají sémantickou vlastnost intencionality, založenou na naší interakci se světem. Naproti tomu reprezentace obsažené v počítačích jsou na světě nezávislé, a tudíž postrádají jakoukoli intencionalitu.*“¹⁰⁰

Podobně se ke komputační teorii, která předpokládá, že lidská mysl funguje jako počítač, vyjadřuje také Paul Thagard ve své knize *Úvod do kognitivní vědy*: „*Počítače jsou zařízení čistě syntaktická, postrádající lidské sémantické kvality, díky nimž symboly zakotvené v interakci se světem*

⁹⁹ THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001, str. 178

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 183

*získávají svůj význam. Z toho plyne, že komputační pohled na mysl je ze své podstaty bludem.“*¹⁰¹

3.3 Psychofyzický problém

Problematika vztahu těla a „duše“ trápí filozofy již tisíce let. Mohli bychom se vrátit až k Platónovi a postupně, s malými zastávkami téměř ve všech etapách vývoje filozofie, pokračovat k současným myslitelům. Nás však Platónova polemika o nesmrtelné duši ani středověká představa duše jako dělitelné substance zajímat nebude. Vrátime se nyní k René Descartovi, který odlišil nemateriální duši a materiální tělo jako „res cogitans“ (věc myslící) a „res extensa“ (věc rozlehlá).

Problematiku mysli a těla můžeme uchopit ve dvojí podobě. V prvním případě se jedná se o shodu dvou odlišných věcí, v druhém o různost dvou shodujících se věcí.¹⁰² Na jedné straně tedy hledáme odpověď na otázku, v čem jsou duše a tělo stejné, na druhé hledáme odlišnost mezi jednotlivými substancemi. A právě Descartes zapříčinil, že dichotomie těla a duše se začala stavět do absolutního protikladu. Tělo a mysl pojal jako dvě nesouměřitelné oblasti, dvě odlišné substance.¹⁰³

Mnoho starověkých a středověkých myslitelů umisťovalo duši kamsi k srdci, takže emoce, sebeuvědomování a další projevy mozku (jak již dnes víme) připisovali srdci. Descartes se domníval, že se duše ukrývá v šišince, která je připojena k mozku nejjemnějšími vlákny. Díky tomuto spojení mohla pohybovat tělem, což byla natolik jemná činnost, že ji zvládla i nehmotná entita. Descartes našel jistotu v existenci já jakožto myslící bytosti. To, co mu poté fenomenologové (počínaje Husserlem) vyčítají, je skutečnost, že z „já“

¹⁰¹ Tamtéž

¹⁰² NOSEK, Jiří. *Mysl a tělo v analytické filosofii: úvod do teorií psychofyzického problému*. Praha: Filosofie, 1997, str. 8-9

¹⁰³ Tamtéž, str. 9

udělal věc („substantia“). Tím z něj učinil předmět ve světě. „Já“ se však neustále mění (na rozdíl od běžných věcí jako například budov, židlí apod.). Z dítěte se časem stane dorostenec, z dorostence dospělý člověk, přesto jsme si stále vědomi, že se jedná o téže „já“.

Descartes dochází k nezpochybnitelnému tvrzení „*Já jsem, já existuji*“.¹⁰⁴ Svým názorem o existenci vlastního já, i za předpokladu, že by všichni ostatní mohli být pouze stroje, inklinuje do solipsismu. Toto tvrzení vyvrátil svým intersubjektivním pojetím například Donald Davidson. Abych mohla říct, že venku nejsou jen klobouky a pláště nebo pouhé stroje, musím už znát pojem „člověk“. Davidson překonal Descartovu filosofii především odmítnutím dualistického postoje, který nahradil tzv. anomálním monismem, kdy proti sobě nestojí dvě neredukovatelné substance, totiž materiální a duchovní, ale existuje pouze jedna se dvěma druhy popisu člověka.

U Descarta narazíme ještě na jeden notoricky známý příklad. Hovoří o vosku, který se v teple svíčky pomalu rozpouští, jeho vůně se vytrácí a jeho tvar se postupně mění. Vnímá zde rozdělené počítky (vůně, tvar,...), které jakoby postupně proudí do mozku, v němž se vše poskládá jako celek.¹⁰⁵ Merleau Ponty tuto empiristickou, respektive intelektualistickou tezi, která představuje postupné skládání separovaných počítků, kritizuje a říká, že věci už vždy vnímáme jako celek. Díváme-li se například na hrnek, nevnímáme druhou (v daném momentu „neviditelnou“) stranu hrnku jako naši obrazotvornost, ale vnímáme celek hrnku. Neděláme tedy z vjemů úsudky, jak je tomu v případě Descarta (na rozpuštěný vosk pohlížíme jako na vosk, protože usuzujeme, že je to tentýž vosk i po jeho rozpuštění), nýbrž jde nám o vjemy jako takové. U člověka, který se hněvá, neusuzujeme, že se hněvá, nýbrž díky našim vjemům vidíme, že zatíná pěsti, rudne apod.

¹⁰⁴ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha : Oikoymenh, 2001, str. 39

¹⁰⁵ V případě Descarta bychom nemluvili o mozku, jelikož v jeho pojetí je myšlení podstatou duše, která je prostřednictvím šišinky mozkové spojena s tělem

Descartes, který dnes pod tíhou argumentů pro monistické pojetí duše a těla, zůstává kdesi v pozadí filosofického myšlení, položil základy pro pozdější filosofii. Přestože jeho následovníci nepokračovali v dualistické nauce (fenomenologové hledali jiná východiska psychofyzického problému), rozpohyboval tehdejší filosofii novým směrem.

3.3.1 Přístupy k mind-body problému

K mind-body problému, vztahu mysli a těla, existuje celá řada teorií. O dualismu jsme si již pověděli v souvislosti s Descartem, monismus jakožto nejtradičnější způsob pohledu na tělo a duši zde rozebírat nebudu. Zajímavé je pojetí několika směrů, které se formovaly v průběhu 20. století. Začnu behaviorismem, jehož kořeny samozřejmě sahají mnohem dále než do minulého století, přesto si našel své pokračovatele i v pozdějších letech. Mysl je zde degradována na pouhé projevy chování. Behavioristé tvrdí, že mluvíme-li o mysli, mluvíme vlastně o chování. Mysl je černou schránkou, k níž nemáme přístup. Co se zde odehrává, lze určit pouze na základě stimulu prostředí a reakce člověka na danou situaci. Behaviorismus „zkoumal chování organismu v závislosti na podnětech z okolí a mysl metodologicky (pro výzkumné účely) ztotožňoval s chováním“.¹⁰⁶ Gilbert Ryle, kterého nelze považovat za radikálního behavioristu, jako byl například Watson či Skinner, tvrdí, že nic jako mysl (přísně vzato) neexistuje. „Podle Ryla věřit, že mysl je nefyzická věc, znamená dopouštět se kategoriální chyby, neboť mysl není přísně vzato žádná věc.“¹⁰⁷ Na druhou stranu cosi jako mysl připouští. Poznat či definovat ji však můžeme pouze na základě chování. O Kategoriální chybě hovořil také Dennett, který si za příklad zvolil fiktivní bytost. Máme-li nějaký

¹⁰⁶ NOSEK, Jiří. *Mysl a tělo v analytické filosofii: úvod do teorií psychofyzického problému*. Praha: Filosofie, 1997, str. 11

¹⁰⁷ FIALA, Jiří a Michal POLÁK. *René Descartes - Scientia & Conscientia: sborník příspěvků z konference katedry filozofie Filozofické fakulty ZČU*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2005, str. 102

pohádkový příběh, v němž se vyskytuje smyšlená osoba, nemá smysl se ptát, zda má například pihu na rameni, jelikož je tato bytost součástí smyšlené historky. Její existence je v takovém případě podmíněna tímto vyprávěním.¹⁰⁸ „*JÁ má své jisté časoprostorové určení, ale nahmatat jej jako předmět, objekt našeho smyslového vnímání nelze.*“¹⁰⁹

Rylův behaviorismus bývá občas nazýván logickým behaviorismem. „*Mysl lze stejně jako vědomí charakterizovat a definovat v projevech a termínech chování. Mysl je tak v podstatě způsob jak a v němž se tělesné chování u člověka organizuje.*“¹¹⁰

Zajímavý je pohled na identifikaci vlastní mysli nebo mysli druhých lidí. Dle jakých kritérií lze usoudit, že ostatní lidé myslí? Jak lze pohlížet na vlastní mysl? Pokud tedy vůbec něco takového jako „mysl“ existuje. Jedna z otázek může znít, zda lze usuzovat z našich fyzických projevů na existenci mysli. Stačí nám pouhé pozorování tělesných projevů k tomu, abychom hovořili o mysli? Navíc se v průběhu života výrazně měníme. Je během těchto tělesných změn zachována identita osobnosti? Jsou mysl a mozek totéž? Teorie identity nám na jedné straně říká, že se jedná o totéž, supervenience na straně druhé tuto tezi popírá. Mentální děje jsou sice určeny myslí, ale nejsou totéž. Nebo vznikají mentální stavy *emergencí*? U tak složitého systému jako je mozek, lze předpokládat, že žije jakýsi „vlastní život“. Dle eliminativního materialismu pokud hovoříme o mysli, mluvíme vlastně o vzruchách v mozku. Lze ze všech těchto možností vyvodit nějakou neotřesitelnou teorii? Obávám se, že nikoliv, přestože nám dnešní technologie umožňují pozorovat mozek ze zcela jiné perspektivy, než tomu bylo ve 20. století.

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 104

¹⁰⁹ Tamtéž

¹¹⁰ Tamtéž, str. 108

Velmi zajímavě zpracoval svou představu o mysli Daniel Dennett ve své knize „Druhy myslí“. Zde hovoří o čtyřech typech tvorů, které se v průběhu dějin vyvíjely. Než mohl jakýkoliv tvor myslet, žili tvorové s nemyslicí intencionalitou – nevěděli, co dělají ani proč to dělají.¹¹¹ Později začali někteří tvorové rozpracovávat tu část svého okolí, která se dala nejsnáze ovládat. „*Jednalo se o inteligentní, ale bezmyšlenkovité chování, protože bylo nejenom nerefluktující, ale také nerefluktovatelné.*“¹¹²

V běžném životě děláme spoustu inteligentních činností bezmyšlenkovitě (zavazování tkaniček, čištění zubů apod.). My však dokážeme o těchto úkonech přemýšlet tak, jak jiní tvorové o svých bezmyšlenkovitých, avšak inteligentních činnostech nemohou.¹¹³ Různá vylepšení, která si *instalujeme* do mozku v průběhu učení našeho jazyka, nám umožňují prohlížet, vybavovat si, zkoušet a předělávat naše vlastní činnosti. Tím zajistíme pomíjivým procesům určitou trvalost a proměnu v samostatné objekty. Ty, které vydrží nejdéle a získají při svém setrvávání vliv, nazýváme svými vědomými myšlenkami.¹¹⁴ Toto je způsob, kterým se Dennettovští tvorové postupně dopracovali k mentálním obsahům. Za zmínku jistě stojí Dennettův pohled na živočichy. Pokud bychom se zeptali, zda má pes pojem kočky, získali bychom rozporuplnou odpověď – ano i ne. Pes, stejně jako lidé, rozlišuje tytéž množiny entit, jako jsou kočky a „ne-kočky“. Co je však odlišné, je uvažovací schopnost. Pes nemůže o pojmu uvažovat a sám sebe se ptát, zda ví, co jsou kočky.¹¹⁵ Dennett se snaží ukázat, že lidské vědomí je jako jediné nutnou podmínkou pro skutečné utrpení a to, že se psy zacházíme jako s lidmi, zvyšuje jejich utrpení.¹¹⁶ Proto psí utrpení považujeme za „krutější“ než

¹¹¹ DENNETT, Daniel Clement. *Druhy myslí: k pochopení vědomí*. Bratislava: Archa, 1997, str. 147

¹¹² Tamtéž, str. 147

¹¹³ Tamtéž, str. 147

¹¹⁴ Tamtéž, str. 147-8

¹¹⁵ Tamtéž, str. 151

¹¹⁶ Tamtéž, str. 157

utrpení jiných zvířat. Dennett se především snaží otrástit naši důvěrou v tvrzení, že „možná neumí mluvit, ale jistě myslí“.¹¹⁷

Velikost mozku není to, čím se lišíme od jiných živočichů (velryby a delfíni mají stejně velký). Dle Dennetta je zdrojem naší vyšší inteligence „přesouvání maxima našich kognitivních úkolů na prostředí samo – vylévání našich myslí do okolního světa, kde mohou být naše významy skladovány, zpracovány a přereprezentovány spoustou periferních zařízení, které konstruuujeme, a tím jsou vyhlazovány, vylepšovány a ochraňovány ty procesy transformování, které jsou naším myšlením“.¹¹⁸

V souvislosti s mind-body problematikou lze sledovat dva přístupy, v nichž se myšlení buď stává komplexní z důsledku jazyka, nebo se naopak jazyk „zlepšuje“ myšlením. Obě pozice jsou součástí diskursu vedeného především v rámci filosofie mysli. Na téže úrovni od sebe můžeme odlišit tzv. externalisty, kteří naše myšlenky kladou kamsi ven, a internalisty, kteří je kladou do naší hlavy.

Hilary Putnam, jeden z post-analytických filosofů, hovoří o tzv. „Twin Earth“ neboli „Dvojčeti Země“. Představme si, že krom naší planety existuje druhá, naprosto shodná se Zemí, na které žijí naši dvojníci. Tyto planety se nikterak neliší, kromě chemického složení tekutiny, kterou u nás nazýváme vodou. Mluví-li náš dvojník o vodě, jeho myšlenka se od naší mírně liší. Přestože používáme tentýž název, složení a tudíž i naše představa o vodě se liší. Ústřední myšlenkou je, že významy a myšlenky jsou v jistém slova smyslu mimo naši hlavu, jsou tedy dané povahou věci (aniž bychom ji museli bezprostředně znát). Proti tomu namítá Davidson svým „Swampmanem“ neboli „Bažinným mužem“. Představme si, že se v bažině zrodí stejný tvor jako my. Má-li být s námi totožný, musí mít také stejné vzpomínky. Tento člověk však žádné vzpomínky nemá, zatím je prost historie. To, v čem se

¹¹⁷ Tamtéž, str. 152

¹¹⁸ Tamtéž, str. 129-130

budeme lišit, jsou právě naše vzpomínky. Pointa je v tom, že naše myšlenky vznikají na základě interakce se světem. Jazyk a myšlení jsou dvěma stránkami téže mince.

Pokud bychom měli definovat internalistické pojetí, pak by se „*povaha a funkce mysli odvozovaly zevnitř, z vnitřních stavů, podmínek a procesů odehrávajících se v mysli. Mysl je v tomto pojetí „samostatnou“, ontologicky zcela plnohodnotnou existující entitou.*“¹¹⁹ Naopak externalisté se ohlíží po vnějších aspektech, které ovlivňují naše projevy chování. „*Myšlení a prožívání je závislé od externích aspektů světa. Fyzikální podněty působící na nás zvenčí tak organismus svými mechanismy přijímá, náš mozek je jako takové zpracovává a na ně reaguje, a to v projevech chování.*“¹²⁰

Přístupů ke vztahu mysli a těla je skutečně mnoho. Výčet těch nejdůležitějších nám ukázal rozmanitost teorií, které v průběhu 20. století vznikaly. Některé jdou ruku v ruce s moderní vědou, jiné se o vědecké výzkumy neopírají.

3.4 Jazyk versus svět

Někteří filozofové se domnívají, že pomocí jazyka tvarujeme svět. Jeho konkrétní podoba a tvar tedy závisí na našem jazyku. Jedním z prvních, kdo vyjádřil takovouto tezi, byl Ludwig Wittgenstein. Ve svém spise dochází k závěru, že „*hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa*“¹²¹. Tím rozpoutal vášnivou debatu, která provázela díla analytických, post-analytických, ale do jisté míry také kontinentálních filozofů.

¹¹⁹ FIALA, Jiří a Michal POLÁK. *René Descartes - Scientia & Conscientia: sborník příspěvků z konference katedry filozofie Filozofické fakulty ZČU*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2005, str. 106

¹²⁰ Tamtéž, str. 107

¹²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenth, 2007, str. 5-6

Jedním z příkladů, jak pohlížet na vztah jazyka a světa, je jazykový relativismus. Vyjádřím jej za pomoci Sapir-Whorfovy teorie. *„Přírodu rozpracováváme způsobem daným naším mateřským jazykem. Kategorie a typy, které ze světa jevů získáváme, tam nenacházíme proto, že by každého pozorovatele bily do očí; naopak, svět se ukazuje v kaleidoskopickém proudu dojmů, který musí být uspořádán naší myslí, a to do velké míry znamená jazykovým systémem v naší mysli. To, jak přírodu rozčleňujeme, jak ji organizujeme do pojmů a čemu připisujeme význam, je z velké části dáno tím, že jsme přijali dohodu ji takto organizovat – dohodu, která zahrnuje naše řečové společenství a která je kodifikována ve strukturách našeho jazyka.“*¹²² Tito dva antropologové předložili své teze ve prospěch jazykové relativity na základě výzkumu indiánských jazyků. Výzvou pro některé soudobé filozofy bylo dokázat, že lidé různých kultur, potažmo jazyků, nežijí v různých světech.

Obligátním vzorem rozmanitosti jazyka je barevné spektrum, jehož rozsah se v různých kulturách mnohdy až dramaticky liší. Někteří uživatelé jazyka znají pouze dva nebo tři druhy barev, některé národy naopak rozlišují desítky různých barev. Tato skutečnost samozřejmě nahrává Sapir-Whorfově teorii. Relativisté tvrdí, že svět je jakási beztvará masa, kterou pomocí jazyka tvarujeme. Jsou-li jazyky dostatečně odlišné, jejich uživatelé žijí jakoby v jiném světě. Když však relativismus blíže prozkoumáme, zjistíme, že samotná teorie v sobě obsahuje rozpor. Přijetím hypotézy „vše je relativní“, zároveň dokazujeme, že tento výrok nikdy nemůže nabýt absolutní platnosti a tudíž je sám v sobě rozporný. Relativisté často opomíjejí, že bychom bez určitých společných pravidel, ať už stanovených konvencí či zákonem, nemohli vést život, na jaký jsme zvyklí. Relativismus nás zavádí na scestí, kterému bychom měli umět čelit. To se však týká spíše krajních relativistů,

¹²² PEREGRIN, Jaroslav. *Obrat k jazyku: druhé kolo: (jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů)*. Praha: Filosofia, 1998, str. 29

keré v této podobě prakticky nenalezneme. Důvodem mimo jiné je (jak bylo uvedeno výše), že relativismus již z definice vyvrací svou platnost.

Přestože otázka jazyka nepatřila mezi diskutovaná témata na poli fenomenologie, byli tací, kteří ji řešili. Jedním z nich byl například Patočka, který si uvědomoval bezprostřední spojitost mezi jazykem a světem. Aniž bychom si toho byli vědomi, spolutvoříme jazyk. „*Nové zkušenosti neznatelně vplývají do tradičního.*“¹²³ „*Spolu s jazykem je člověku apriorně dán i svět jako horizont, jako kontext všeho, co se mu jeví a na co soustřeďuje svou pozornost.*“¹²⁴

„*Ve fenomenologii jde o překračování hranic vytýčených předteoretickým (neobjektivizovaným) věděním, a to takovým způsobem, že toto vědění učiníme předmětem (objektem) našeho zájmu. Obdobně postupuje sémiotická analýza přirozeného jazyka: kód – jakožto systém znaků nebo systém pojmů a jejich významů – který je nutným předpokladem čtení jakéhokoliv textu (nutným předpokladem jakéhokoliv vnímané skutečnosti), se stává v reflexi textem, stává se pozorovaným a interpretovaným objektem, a to tím, že na něj soustředíme svou pozornost. V tomto smyslu lze i Husserlově fenomenologické epoché rozumět jako překračování hranic přirozeného jazyka, byť zde jazyk jako takový problematizován není.*“¹²⁵

Pro fenomenologii E. Husserla sehrává jazyk významnou úlohu v předávání znalostí, potažmo v intersubjektivních vztazích. Sehrává dvojí úlohu – jednak prostřednictvím jazyka řešíme logické problémy a vytváříme tvrzení o stavu vědomí, jednak jej používáme v intersubjektivitě. Nelze tedy přehlížet jeho význam i na poli fenomenologie. Toho si je Husserl samozřejmě vědom, přesto vazba na jazyk je značně odlišná u analytických a kontinentálních filozofů, potažmo fenomenologů. „*Na jedné straně je jazyk*

¹²³ SOUSEDÍK, Prokop, Martin ŠIMSA a Martin NITSCHKE. *Schizma filosofie 20. století*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2005, str. 276

¹²⁴ Tamtéž

¹²⁵ Tamtéž, str. 279-80

*nutný, protože bez jazyka není možný fenomenologický popis, na straně druhé je pro fenomenologii důležitým konstatování takového stavu vědomí, jaký nevyžaduje jazyk k tomu, abychom bezprostředně nazírali podstatu předmětu.*¹²⁶

Fenomenologové sice přiznávají, že díky jazyku můžeme poznávat sami sebe a vnější svět a získané informace nadále předávat druhým, přesto ale *„výlučnost postavení jazyka je respektována jenom v souvislosti se sférou intersubjektivních vztahů. Ve sféře intencionální aktivity individuálního vědomí je role jazyka přehlížena.*¹²⁷ ... *„Pravé vědění není spojeno s jazykem.*¹²⁸

*„Fenomenologická analýza tvrzení přirozeného jazyka se zajímá o proces myšlení, předlingvistickou myšlenkou činnost vědomí, která je podle fenomenologie základem reálné řečové aktivity vědomí. Fenomenologové se neomezují deskripcí jazykové činnosti, ale interpretují ji v souladu s fenomenologickými principy. Jazyka z pohledu fenomenologie je prostředkem vyjadřování subjektivní zkušenosti a jako takový je objektem fenomenologické analýzy.*¹²⁹

O výsadním postavení jazyka v analytické filozofii nelze pochybovat. Rozbor všech možných způsobů utváření myšlení, jazyka a potažmo celého světa lze nalézt téměř ve všech pracích takto zaměřených filozofů. To jsme si již dokázali v předchozích kapitolách. Myšlení se stává komplexní buď z důsledku jazyka, nebo se naopak jazyk „zlepšuje“ myšlením.

¹²⁶ DEMJANČUK, Nikolaj. *O povaze vědy: fenomenologie*. Praha: Epoque, 2011, str. 104

¹²⁷ Tamtéž, str. 105

¹²⁸ Tamtéž

¹²⁹ Tamtéž, str. 106-7

3.5 Mentální stavy

Můžeme pronášet tvrzení o mentálních stavech jiných lidí? Mohou být nějak zdůvodněná? V souvislosti s touto problematikou se můžeme setkat s názorem, že mentální stavy nejsou dostupné nikomu jinému kromě osoby, která je zakouší. Někteří hovoří o jejich privátní povaze, což znamená, že bychom principiálně nemohli hovořit o přesvědčeních, přáních, obavách apod. u jiných lidí. Takový názor je však neudržitelný, protože bychom v nikom nemohli vyvolat účinek na základě rozpoznání určitého záměru. Nedokázali bychom ověřit, jakým jazykem hovoří různá společenství, pokud bychom byli odkázáni pouze na přesvědčení či záměry dané komunity. Radikální interpretace, o které hovoří Donald Davidson, by ztratila svůj význam.¹³⁰ Pokud bychom mentálním stavům připsali privátní povahu, narazili bychom na problém s identifikací jakékoliv promluvy a komunikačního záměru. To, že dokážeme v divadle rozpoznat, co vyjadřují pantomimičtí herci při svém představení, souvisí s naší schopností identifikovat strach, děs či naopak pocit štěstí a blaha. Co nám v takové situaci pomáhá, je vzájemná shoda s ostatními interprety.

Je samozřejmě obtížné popsat vnitřní stavy, které prožívají jednotlivé osoby, ale i přes jejich složitost jsou vždy (alespoň) z větší části převoditelné do běžného jazyka. Naše projevy chování (bráno s ohledem na danou kulturu) jsou pochopitelné dalším osobám v našem společenství. Nejsou-li zcela zřetelné naše pocity z projevů chování, máme zde jazyk. Toto médium pomáhá zprostředkovat naše vnitřní stavy pro ostatní jedince. Jeho převedení do běžného užívání je mnohdy obtížné, nikdy však nemožné. Někteří mohou namítnout, že občas nejsme schopni vyjádřit slovy poznávanou skutečnost. Existují lidé, kteří slyší hlasy či vidí to, co ostatní nemohou. Mohli bychom tvrdit, že dané stavy není možné pochopit, pokud je sami nezažijeme. Jen my,

¹³⁰ SOUSEDÍK, Prokop, Martin ŠIMSA a Martin NITSCHKE. *Schizma filosofie 20. století*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2005, str. 264-5

kteří prožíváme takový pocit, jsme schopni rozumět dané situaci. Častokrát hovoříme o lidech, kteří tzv. žijí ve vlastním světě. Nerozumíme jejich jednání, nejsme s to pochopit, co se odehrává v jejich mysli. Ano, do hlavy druhých se nikdy nedostaneme. To však neznamená, že jejich příčiny jednání a chování nejsme schopni vysvětlit. Nemůžeme přesně popsat, co daná osoba prožívá, avšak pomocí našeho média se přiblížíme k porozumění jeho aktuálnímu stavu.

Pokud bychom přiznali privátní povahu mentálním stavům, mohli bychom vůbec interpretovat nějaké texty? Vždy předpokládáme nějaké podmínky (historické, kontinentální,...), za nichž text vznikl. Dnešní psychologie je založena na předvídání mentálních stavů. Na tomto základě jsou vypracovány různé studie a testovací procedury. Dnes využíváme soudního dokazování vraždy, které odhaluje úmyslné či neúmyslné zabití.¹³¹ „*Chápeme-li nějaký poznatek jako objektivní, předpokládáme možnost jeho sdílení různými racionálními subjekty – sdílení nejen ve smyslu prosté shody, ale i ve smyslu vědomého souhlasu (který zahrnuje vědomí toho, že došlo ke shodě, a tedy i vzájemné připisování přesvědčení).*“¹³²

Vzájemné připisování přesvědčení o světě je podstatným momentem sdílení světa. O tom svědčí nejen stat' z Husserlových *Karteziánských meditací*, ale také Davidsonův článek. „*Pojem reálného světa zahrnuje možnost jeho sdílení s jinými subjekty ve sféře vnímání, přesvědčení i v koordinování praktické činnosti.*“¹³³ Davidson považuje mentální stavy za neeliminovatelnou složku jazykové komunikace. Intersubjektivitu lze popsat jako „*interakci, v níž si subjekty navzájem připisují mentální stavy a na*

¹³¹ Tamtéž, str. 266

¹³² Tamtéž

¹³³ Tamtéž

základě toho koordinují své chování“.¹³⁴ To vše hovoří pro existenci mentálních stavů.

3.6 Soukromý jazyk

Otázka soukromého jazyka se váže na tzv. obrat k jazyku, který vyvrcholil ve 20. století. Diskuzí vztahujících se k problému soukromého jazyka je hned několik. Ta *tradiční* je zaměřena na mentální stavy s ohledem na autoritu první osoby. Wittgenstein se zaměřil především na otázku, jaký je rozdíl mezi tím, kdo mentální stavy *prožívá*, respektive kdo je přímo zakouší, a tím, kdo je v konfrontaci s nositelem těchto počitků. Zajímal se o možnost identifikace našich mentálních stavů, potažmo jejich poznání dle určitých projevů chování. *„Šlo o polemiku s představou, že mentální stavy jsou předměty, na jejichž existenci všichni krom jejich nositele mohou pouze induktivně usuzovat z vnějších projevů (jež jsou jen jejich symptomy), zatímco jejich nositel je „poznává bezprostředně“: tj. poznává je tak, že se v soudech o nich nemůže mýlit, nebo je alespoň v soudech o vlastních mentálních výjimečnou autoritou. Wittgensteinovy úvahy dokazovaly, že nemá smysl mluvit o takovém bezprostředním poznání, protože pojem poznání je svázán s pojmem chyby tak, že poznání bez možnosti omylu není poznáním.*“¹³⁵

Jsem oprávněna k tomu nazvat mnou pojmenovaný stav „kuliba“, který v danou chvíli pociťuji, stejným výrazem, který cítím o dvě hodiny později? Jak vím, že se nejedná o jiný stav, než byl ten původní? Podobnou hypotézu můžu vznést také v případě, kdy vidím strakatou kočku Mícu a několik hodin na to vidím opět strakatou kočku. Abych mohla tvrdit, že se jedná o Mícu, musím mít možnost konfrontace s další osobou. Debatu o pravdivosti či správnosti mohu vést pouze s dalším účastníkem, který rozumí danému

¹³⁴ Tamtéž, str. 267

¹³⁵ GLOMBÍČEK, Petr. *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofia, 2006, str. 11-12

jazyku. U Míci nelze hovořit o vynášení soudu, protože ten v sobě již ze své definice obsahuje pojem, který přisuzujeme nějakému předmětu. Pokud se bavíme o soudech, vždy je na pozadí *normativita*, která je zajištěna konfrontací s dalším mluvčím onoho jazyka. Rozhodovat, co je správné či nesprávné, nelze bez třetí osoby. Jinými slovy řečeno, „*nebude to tak, že by uživatel soukromého jazyka vždy bezpečně a odůvodněně věděl, že se nemýlí – pojem chyby by zde zkrátka neměl uplatnění: jak říká Wittgenstein, správné bude to, co se mi bude správné zdát. A tím pádem nemá smysl mluvit zde o souzení.*“¹³⁶

Další diskuze vztahující se k tématu soukromého jazyka se týká otázky, zda skutečně jsou počítky soukromé a co to vlastně znamená.¹³⁷ S tím souvisí úvaha, zda můžeme počítky sdílet. Pokud s přáteli sledujeme rozkvétající třešeň nebo se díváme na odlesky slunce na vodní hladině, nedokážeme vyjádřit, zda *vnímáme (vidíme)* barvy stejně. Někdo mluví o růžové a představuje si tmavou růž, jiný si při slově „růžová“ představí její světlejší odstín. Přesto lze konstatovat, že alespoň *typově* všichni víme, o čem je řeč, když proneseme slovo „růžová“.¹³⁸ Jinými slovy, můžeme se bavit o stejném typu počítku, přestože „*sdílet stejný výskyt, kus či instanci počítku samozřejmě možné není*“.¹³⁹ Někdo by jistě mohl namítnout proti tomuto tvrzení, totiž že lze *typově* sdílet počítky, ale tím by vlastně popíral možnost sdílet jakékoliv informace o tom, co vnímáme a cítíme. „*A vzhledem k nemožnosti spojit s výrazy pro počítky určitý význam bychom nakonec tuto pochybnost museli vtáhnout také na svou schopnost identifikovat vlastní počítky, a tedy vůbec myslet.*“¹⁴⁰ Přestože nedokážeme sdílet jednotlivé instance počítků s jinými lidmi, neznamená to, že je neznáme, tj. nevíme, jaké počítky mají. Často připisujeme jiným lidem mentální stavy. Nesnažíme se tím přeci říct, že jejich

¹³⁶ Tamtéž, str. 14

¹³⁷ Tamtéž, str. 14

¹³⁸ Tamtéž, str. 15

¹³⁹ Tamtéž

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 16

počítky jsou stejné jako ty naše, protože v tomto smyslu skutečně má každý jen ty své vlastní. Poukazujeme tím pouze na skutečnost, že na základě vnější evidence lze usoudit, jaké pocity druzí mají. Jedna věc je nemoci sdílet konkrétní počítky, druhá věc je nemoci počítky jiných lidí znát. A to je důležité si uvědomit.

A co kdybychom problematiku soukromého jazyka vztáhli k otázce *řízení se určitými pravidly*? Předpokládejme, že všichni lidé této planety kromě jedné osoby vyhynou. Nejspíš bychom se v takovém případě přikláněli k tomu, že i jazyk tohoto člověka zůstane nadále zachován. Wittgenstein s tímto tvrzením polemizuje a snaží se ukázat, že jazyk je společenská záležitost, která vždy potřebuje kontrolu dalších lidí. Taková osoba by totiž neměla záruku, zda i nadále užívá správných pravidel jazyka. Naše nedokonalost paměti by brzy zapříčinila vznik různých chyb v jeho užití. Pouze ve společenství lidí jsme schopni zajistit jeho správné užívání. V pozdní tvorbě Wittgenstein uvádí, že jazyk je zásadně společenskou záležitostí a má také určitá pravidla. Těmi se nemůže řídit pouze jeden člověk, mají totiž objektivní řád a dávají smysl pouze v konfrontaci se společností. Samotný jedinec nemůže být vlastníkem jazyka. Toto své tvrzení poté Wittgenstein aplikoval na tzv. jazykových hrách, kde dokazuje, že jazyk funguje obdobně jako hry (na základě určitých pravidel, která mu dodávají smysluplnost).

3.6.1 Proč nemůže existovat soukromý jazyk

Jazyk, který lidé užívají, je společenskou záležitostí, která se vyvíjí a má určitá pravidla. Davidson považuje jazyk za součást kultury, neboť k jeho osvojení je třeba socializace ve společnosti a společenství podobu tohoto jazyka ovlivňuje. Není tedy možné, aby existoval soukromý jazyk, který by byl srozumitelný pouze pro jednu osobu. Bez interpreta bychom

nemohli opodstatnit tvrzení, že mluvčí udělal chybu. Jazyk mimo jiné vznikl za účelem dorozumívání, tudíž můžeme očekávat záměr mluvčího být jistým způsobem interpretován. Komunikovat mohou osoby za podmínky uvažování stejných propozic. „*Abych rozuměl slovům druhé osoby, musím být s to myslet na stejné věci jako ona; musím sdílet její svět*“.¹⁴¹

Wittgenstein píše, že „jestliže se dá každý způsob jednání uvést s pravidlem ve shodu, pak se dá uvést i do rozporu s ním. Neexistovala by tudíž ani shoda, ani rozpor ... Proto je „řízení se pravidlem“ určitá praxe. A být přesvědčen, že se řídím pravidlem, není: řídit se pravidlem. A proto se nemůže nikdo pravidlem řídit jen „soukromě, protože jinak by přesvědčení, že se člověk řídí pravidlem, bylo totéž jako řídit se pravidlem.“¹⁴² Na tuto pasáž z díla *Filozofická zkoumání* později navázal Kripke. Svůj argument proti soukromému jazyku demonstroval na skeptikovi, který je přesvědčen o svém výsledku při počítání matematické úlohy. Tím napadl představu, že se jednotlivec bez patřičného vztahu k nějakému společenství může řídit pravidly. Jak vychází také z Wittgensteinova tvrzení, takový jedinec nikdy nezjistí, zda se pravidly skutečně řídí nebo se pouze domnívá, že tomu tak je.¹⁴³ Není tedy smysluplné tvrdit, že se řídí pravidly, protože „pojem řízení se pravidlem nelze uplatnit na izolovaného jedince“.¹⁴⁴

Souhlasím s Wittgensteinem, že jazyk je společenská záležitost, o které můžeme hovořit pouze v konfrontaci s dalšími lidmi. Wittgenstein nepopírá, že můžeme mít „jazyk“, kterému by nikdo jiný nerozuměl. To by však bylo možné pouze v případě, že bychom užívali jiná označení pro konkrétní předměty. Zeptám-li se jinak položenou otázkou - zda někdo může mít jazyk, kterému by nikdo ani v principu nerozuměl, musím již odpovědět záporně.

¹⁴¹ DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia, 2004, str. 127

¹⁴² GLOMBÍČEK, Petr. *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofia, 2006, str. 26

¹⁴³ Tamtéž, str. 30

¹⁴⁴ Tamtéž

Wittgenstein tvrdí, že k atributu normálního jazyka patří také pravdivost, správnost apod. Sami o tom ale nejsme schopni rozhodovat.

Například Fodora otázka soukromého jazyka příliš netrápí. Jazyk, se kterým přichází, nevychází (již z definice) z konvence, tj. neexistuje zde pojem správného či nesprávného. Proti tomu tvrzení se staví de Saussure a jiní, pro které, aby mluvení mohlo být srozumitelné, je jazyk nezbytný. A mluvení je naopak nezbytné pro ustanovení jazyka.¹⁴⁵

Jazyk jako médium pro dorozumívání můžeme užívat pouze v konfrontaci s dalšími lidmi. Nepřeložitelnost jednoho v druhý je dle mého názoru neudržitelná, jelikož se jazyk řídí určitými pravidly, která nám pomáhají v porozumění. Z tohoto důvodu jsme (mimo jiné) schopni vysvětlit již mrtvé a mnohdy tisíce let staré jazyky.

3.7 Problematika (ne)přeložitelnosti jazyků

V průběhu 20. století, kdy vrcholí nejen analytická filosofie, ale také kulturní a sociální antropologie, se objevuje tzv. jazykový relativismus, který spočívá v nesouměřitelnosti a nepřevoditelnosti jedné kultury na druhou. Společně s touto teorií se objevují radikální názory na nepřeložitelnost jazyků obecně. Nejběžnější relativistická hypotéza ukazuje, že svět je beztvará masa, kterou pomocí jazyka můžeme tvarovat. Z toho lze také odvodit, že pokud máme odlišné jazyky, žijeme v odlišných světech. Tuto hypotézu podporuje Nelson Goodman, který zavádí termín „neviditelné oko“ (svět je produkt našeho jazyka a naše vidění je ovlivněno tím, co víme). To je, myslím si, neudržitelný názor. Všechny jazyky lze přeložit do našeho běžného užívání.

¹⁴⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York City: Mc Graw-Hill Paperback Edition, 1966, str. 18

Musíme jen pochopit užití slov a perspektivu, ze které sledují svět ti druzí. Nemáme různé světy a nemáme ani nepřeložitelné jazyky. Působení antropologů v různých částech světa, které mnohdy probíhalo téměř celý jejich život, nás jistě přesvědčí, že každá kultura (ať už má jakýkoliv jazyk) je pro nás v zásadě vysvětlitelná. Sledováním běžných užití slov či posunků, můžeme dospět k pochopení celého systému. Jsme s to pochopit nejen jejich jednání, ale také přeložit vše do našeho jazyka. Jazyk je schopen pojímat také abstrakty a smyšlené jevy či postavy. Z tohoto důvodu můžeme pochopit vzývání bájných tvorů, které jsou dané kultuře vlastní. V případě, že některé ze společenství věří v čarodějnice, hejkaly či kterékoliv jiné „tvory“, můžeme pomocí našeho jazyka tyto výrazy převést. Jazyk nám umožňuje přeložit nejen výrazy našeho běžného užívání či popis námi chápaného světa, ale také věci, které jsou pro naše smysly nedosažitelné. Tato schopnost nám poté umožňuje převést jakýkoliv pojem do našeho jazyka.

Donald Davidson se v průběhu svého filosofického působení pokusil prohloubit analýzu Quinových myšlenek a poukázat na nesrovnalosti, kterých se jeho učitel dopustil. Často bývá nazýván nejhlubším analytickým filosofem díky své snaze dovést do důsledku naše představy o jazyce a mysli. Jeho hlavním záměrem bylo vyvrácení reprezentační teorie jazyka a názorů týkajících se nepřeložitelnosti jazyka.

Jazykem můžeme nazvat pouze to, co je do jisté míry ve shodě s ostatními, již existujícími jazyky. Ať už je přeložitelnost jakkoliv komplikovaná, vždy do ní můžeme po náležitých zkoumáních proniknout. *„Pokud něco není přeložitelné (alespoň v hrubých obrysech) do našeho jazyka, říká Davidson, nemáme žádný důvod tomu říkat „jazyk“; a pokud je něco zcela nesouměřitelné s naším pojmovým schématem, nebyl by důvod to „pojmovým schématem“ vůbec nazývat“.*¹⁴⁶

¹⁴⁶ PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005, str. 264

Davidson, stejně jako někteří jeho současníci, pojímá jazyk jako interaktivní nástroj. Na rozdíl od Quina však dává přednost tzv. radikální interpretaci. Quinova představa překladu spočívá především v hledání ekvivalent z našeho jazyka, které implikujeme do druhého a naopak. Jeho metodu radikálního překladu vystihuje především snaha o zodpovězení otázky, co je to význam. Quine uvádí příklad, v němž můžeme uplatnit metodu bezprostředního překladu. Stojíme-li před neznámým jazykem, který doposud nebyl nikým přeložen, hledáme způsoby, jak jej chápat prostřednictvím našeho užití. V tomto případě máme pouze jedno východisko – sledovat chování lidí a naučit se tak významu slov jejich užíváním. Quinova metoda hledá ekvivalenty slov našeho jazyka v jazyce druhém. Od toho se Davidson distancuje a přichází s metodou radikální interpretace. Rozdíl mezi těmito dvěma teoriemi spočívá v hledání vzájemně si odpovídajících slov. Zatímco Quine požaduje, aby slovo v našem jazyce odpovídalo slovu v jazyce druhém, Davidson zakládá svou tezi na interpretaci skutečnosti. Nemusíme mít ekvivalentní slovo z našeho jazyka, důležité je, že jsme schopni vše interpretovat.

Davidson říká, že jazyk reflektuje naše potřeby a zájmy. To, že bychom se však dívali skrze jazyk na svět, striktně odmítá. Jazyk přirovnává k biologickému orgánu, který se postupně vyvíjí. Jeho struktura je však složitější. Autor hovoří o jakémsi jazyce „pidzi“, na kterém demonstruje své myšlenky. Jedná se o soužití lidí, kteří nejsou s to se vzájemně dorozumět. Jelikož mají potřebu komunikovat, vytvoří něco jako prejazyk. Formou pokus-omyl vznikne nápodoba jazyka, kterou jejich potomci dotvoří do skutečného jazyka. Abychom mohli hovořit o jazyce, musíme mít následovníky, kteří vytvoří pravidla a strukturu užívání.

Richard Rorty, který se přiklání k názoru, že svět je beztvará masa, kterou pomocí jazyka postupně tvarujeme, zavádí pojem *koncový slovník*. Setkají-li se dva lidé odlišných jazyků, kteří se spolu začnou bavit, vysvětlí si

většinu výrazů. Existují ale pojmy, které přeložitelné nejsou. Bude-li konverzace vedena například mezi pozemšťanem a mimozemšťanem, který nemá ve svém slovníku pojem času, nebudeme schopni tento výraz objasnit. Lidé mají netriviálně různé jazyky, proto mají odlišné kultury různé koncové slovníky a tudíž trochu jiné světy. Dle Rortyho však nemá smysl tyto slovníky mezi sebou porovnávat či kritizovat, jelikož kritiku bychom vedli z jednoho slovníku do druhého. Museli bychom mít nějaký nadřazený (objektivní) jazyk, což není možné. Proto ani tvrzení, že některý jazyk lépe vystihuje realitu, nedává smysl.

Michael Dummett vidí jazyk jako médium, ve kterém myslíme. Není to tedy tak, že máme nějaké myšlenky (nálepky), které prostřednictvím jazyka předáváme dál. Hovoří o tzv. *know-how* (vědět jak) a *know-that* (vědět, že), jinak řečeno o praktické dovednosti a teoretické znalosti. V případě jazyka se zdá, že musíme projít jakousi výukou, což například u plavání platit nemusí. Pokud nás někdo hodí do vody, začneme plavat, aniž bychom to předtím uměli. U jazyka se jedná o složitější proces. Pokud vidíme někoho plavat, jsme schopni prohlásit, že daný člověk plave, přestože sami plavat neumíme. U jazyka však nedokážeme rozeznat, že se jedná o němčinu, když slyšíme někoho mluvit. Jak vidno, potřebujeme k tomu lepší „znalosti“, abychom mohli něco takového prohlásit. Dummett nesouhlasí s přirovnáním znalosti jazyka ke znalosti kódu, protože smysluplnost dávají jazyku až jeho uživatelé. Pokud překládáme slova z jednoho jazyka do druhého, nemůžeme znalost chápat tak, že umíme tlumočit pouze jednotlivá slova. Vždy potřebujeme širší souvislost, musíme umět rozlišovat užití daných slov (například v různých větách). Gilbert Ryle taktéž hovoří o rozdělení vědění na praktické a teoretické. Říká, že nejsme dost dobře schopni někomu vysvětlit, jak má jet na kole, ale můžeme mu jízdu předvést. Schopnost naučit se zeměpis nebo dějepis bychom na rozdíl od jízdy na kole praktickému vědění nepřisoudili. Máme zde jakési dvojí chápání jazyka, kdy se jedni přiklání ke zručnosti, jiní

k teoretickému vědění. Wittgenstein je v souvislosti s chápáním jazyka jedním ze zastánců „know-how“.

Jak již bylo zmíněno, Quine v kontextu s (ne)přeložitelností jazyka prosazuje myšlenku *radikálního překladu*. Jak se můžeme naučit doposud nepřeložený jazyk? Jedinou možností je pozorovat mluvčího daného jazyka. Vše, co se můžeme dozvědět, vychází pouze z pozorování chování a zkoumání, v jakých kontextech lidé užívají určitá slova. Quine tvrdí, že nic není ve významu, co dříve nebylo v chování. Význam je způsob užívání výrazu. „*Jazyk je společenskou dovedností, kterou my všichni získáváme výhradně na základě poznatků o zjevném chování jiných lidí za veřejně rozpoznatelných okolností. Významy, tyto přímé modely mentálních entit, tedy končí jako troška v behavioristickém mlýně.*“¹⁴⁷ Quine postupně dochází k ontologické relativitě¹⁴⁸, protože určit, co je účelem (významem) nějakého slova, je velmi komplikované. Říct, co konkrétní slova znamenají, je mnohdy obtížné a máme mnoho způsobů pro vymezení významu nebo role slova. Pro Quina je základní jednotkou věta, takže se u jednotlivých slov nikdy nedobereme k tomu, aby se slova jednoznačně propojila. Ta totiž nemají fixně vymezený význam, přispívají vždy k fungování celé věty.

Donald Davidson, jak již bylo uvedeno, reagoval na Quina metodou radikální interpretace. Na mluvčího i interpreta se vztahují intersubjektivní měřítko: promluvy i přesvědčení obou musí být konsistentní a musí korespondovat s fakty. Předpokládáme, že mluvčí je v souladu s našimi přesvědčeními = jediné možné východisko interpretace. Máme předpoklad toho, co mluvčí považuje za pravdivé. K hypotézám o významech těchto vět se dostaneme jen přes předpoklad obecné shody v přesvědčeních.¹⁴⁹ Pokud chceme interpretovat slova a myšlenky druhého člověka, potřebujeme mít

¹⁴⁷ QUINE, Willard Van Orman. *Ontological Relativity*. 1968, str. 49

¹⁴⁸ Neurčitost překladu

¹⁴⁹ DAVIDSON, Donald. *On the Very Idea of Conceptual Scheme*. In: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, CLARENDON PRESS: OXFORD, 2001, page 196

schopnost dobře odhadovat, neboť jsme odkázáni pouze na kusé informace. Místo toho sám interpret svých myšlenek se neptá, zda užívá svá slova ve vztahu ke správným předmětům a událostem, protože na to, na co je pravidelně uplatňuje, dává význam jejím slovům a myšlenkám jejich obsah. „*Jakmile se jednou vzdáme mýtu subjektivna, myšlenky, že myšlení vyžaduje mentální předměty, autorita první osoby, sociální povaha jazyka a vnější determinanty myšlení a významu půjdou přirozeně ruku v ruce.*“¹⁵⁰

Tím, že lidem budeme připisovat nejpravděpodobnější přesvědčení, se můžeme dobrat k nejpravděpodobnějšímu překladu. Davidson popisuje jakýsi trojúhelník mezi subjektem, objektem a dalším sprostředkovatelem. Tato triangulace demonstruje, že o objektech je možné mluvit tehdy, když se protnou se dvěma a více subjekty. Abychom mohli prohlásit, že nějaká osoba, kolem které probíhá králík, a zvolá „králík“, skutečně reaguje na daného králíka, potřebujeme mít interpreta, který celou situaci sleduje a vidí souvislosti. Jinými slovy někoho, kdo kategorizuje reakce, protože propoziční myšlení bez komunikace neexistuje. Naše myšlení se rodí v intersubjektivním prostoru. Subjekt, který je mimo dosah tohoto prostoru, má pouze něco jako proud myšlení. Mysl, svět a intersubjektivita jsou v jakémsi trojúhelníku. Svět je vždy jedině světem intersubjektivním.

Souhlasím s Davidsonem, že nepřeložitelnost jazyků není možná. Lidé mají různé jazyky, některé lépe, jiné hůře přeložitelné. Abychom o něčem mohli prohlásit, že je jazyk, musí zde existovat podobnost s ostatními. V pravém slova smyslu musí existovat způsob, jak jej uchopit a dále užívat pro dorozumívání. V jiném případě by se nejspíš jednalo o soukromý jazyk, jehož existenci jsem již popřela v předchozí kapitole.

¹⁵⁰ DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia, 2004, str. 41

3.8 Reprezentační teorie jazyka

Jery Fodor, o kterém jsem již hovořila v souvislosti s jazykem a myšlením, je jedním ze zastánců reпреzentační teorie mysli. Dle něho máme neomezený počet reprezentací, se kterými lidská mysl operuje. Tyto reprezentace jsou jako jazyk – nové reprezentace zadávají vzniku nových slov. Lidská mysl funguje na podobném principu jako počítač, jazyk mysli nám pohádá dostat reprezentace ven. V přeneseném slova smyslu bychom mohli jazyk vyjádřit jako „zvnějšnění“ jednotlivých reprezentací.

Richard Rorty, americký filozof a jeden z nejvýznamnějších představitelů postanalytické filozofie, vyvinul značně kontroverzní druh pragmatismu, který se promítl především v jeho kritice filozofie jako zrcadla přírody, jak také později pojmenoval svou knihu. Rortyho postoj je charakteristický zejména odmítnutím reprezentacionalismu, který lze kritizovat ze tří stanovisek. Prvním je nezajištění dostatečné reprezentace, druhým pátrání po existenci pojmů, které by danou skutečnost mohly reprezentovat lépe, třetí bod v sobě zahrnuje otázku, zda pojmy vůbec reprezentují nějakou skutečnost. Problém filozofie shledává Rorty v tom, že vidí člověka jako hospodáře reprezentací. Samotný problém zrcadla přírody spočívá v letitém užívání určitého pojmového schématu, který byl „nešťastně“ formulován některými filozofy. Vynález slovníku je od počátku pochybný a zavádí nás do problémů. Co není součástí našeho vnitřního zrcadla, je pouze nedůvěryhodným odvozením. Rorty proto přitakává Wittgensteinovu postoji, který neodkazuje k autoritám a zdůrazňuje zavádějící roli jazyka ve formulaci tradičních filozofických problémů. Rorty svou kritikou karteziánské představy vyměňuje ontologický základ za vzájemnou interakci, která je intersubjektivní (svět, zkušenost).

Základní východiska Rortyho filozofie jsou následující: 1) Člověk a svět jsou neodmyslitelně spjaty, přičemž veškeré naše poznání se

uskutečňuje skrze svět. Člověk tedy hraje nezastupitelnou roli v určování významů ve světě. 2) Tato představa se neuskutečňuje v našich zkušenostech, nýbrž v jazyce, 3) Veškeré „filozofické pojmy jsou nástroje“¹⁵¹, které často udržujeme kvůli filozofické tradici s ohledem na autority. Pokud pojmy již neslouží našim účelům, mají být vyloučeny z běžného slovníku a ponechány pouze pro studium dějin filozofie.¹⁵²

Významnou roli v Rortyho filozofii sehrály Sellarsovy poznatky o vztahu světa a jazyka, jímž se zabýval ve svém díle *Empirismus a filozofie mysli*. Dospěl k názoru, že konfrontace výroků se světem může probíhat jedinec skrze *jazykovou síť*, nikoliv mimo jazyk. Uvědomil si také, že jediný vztah, který můžeme nalézt mezi světem a jazykem, je kauzální (přímý logický vztah mezi nimi neexistuje).¹⁵³ Sellarsova konstruktivní kritika logického atomismu a objasnění vztahu mezi jazykem a světem sehrály klíčovou úlohu v Rortyho stěžejním díle *Filozofie a zrcadlo přírody*. Představa člověka jako „zrcadla přírody“ znamená ve skutečnosti odrazení (reprezentaci) světa pomocí naší mysli a jazyka. Naše názory, myšlenky a potažmo utvářené teorie však nemají být věrnou kopií světa, protože svět nelze porovnávat s ním samotným pomocí předem stanoveného jazyka, kterým jej zachycujeme. Stručně řečeno, „*správnost či chybnost teorie se nedá měřit věrností, s jakou tato teorie odráží svět, ale musí se měřit tím, jakou pro nás má tato teorie cenu v našem 'srovnávání se světem'*“.¹⁵⁴

Taktéž Heidegger odmítal reprezentační pohled, což lze vyčíst z jeho pojetí vztahu mezi člověkem a světem. „Neuznával dělení na reprezentující subjekt a na svět, kterého se drží i dnešní kognitivní věda, a učil, že dokážeme působit ve světě jen proto, že jsme sami jeho částí. Jeho výraz „*bytí ve světě*“ je vyjádřením přesvědčení, že *úkoly typu zatloukání hřebíků provádíme proto,*

¹⁵¹ Tamtéž

¹⁵² Tamtéž

¹⁵³ Tamtéž, s. 228

¹⁵⁴ <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/307.pdf>, s. 105

*že vládneme fyzikálními dovednostmi, které žádné reprezentace nepotřebují.*¹⁵⁵ Zatloukání hřebíků je možné posuzovat dle toho, jaké druhy reprezentace kladiva a hřebíků jsou v naší mysli. Uvažme, že v mysli máme představy kladiva a hřebíků a díky počítačným úkonům, kterými disponujeme, jsme schopni reprezentace přenést do fyzikálních aktů = reálné zatloukání hřebíku.¹⁵⁶

Na stranu odpůrců reprezentační teorie se přiklání také Quine, který odmítá „nálepkování“ věcí. Striktně popírá, že pro vše, co vidíme, máme v mysli nálepky. Jazyk dle něj funguje jako sada nástrojů, nikoliv věcí, a je třeba se na něj dívat jako na prostředek interakce mezi lidmi. Jedná se o síť, v níž výroky fungují jako součást sítě jazyka a nelze je z ní vyřadit. Toto kolektivní pojetí jazyka jako sady nástrojů, které vždy fungují pohromadě, nazýváme holismem. Proti tzv. mýtu muzea = jazyk funguje na principu, který lze přirovnat k přidávání nálepek k jednotlivým exemplářům v muzeu, Quine staví jazyk jako sadu nástrojů, které jsou komplikovanou stavebnicí, v níž samotné součástky nemají funkci. Abychom svět mohli vnímat jako soubor jednotlivin (s určitými vlastnostmi a vztahy), potřebujeme k tomu jazyk. Ten nám pomáhá rozparcelovat svět na menší části.

3.9 Jak poznat vlastní mysl aneb autorita první osoby

Při zjišťování, co si druzí lidé myslí, můžeme vycházet z evidentních důkazů: z pozorování jednání, poslouchání toho, co nám daní lidé sdělují či hledání způsobu jejich vyjádření. Své myšlenky a přesvědčení poznáváme de facto na základě verbálních nebo neverbálních projevů, tedy vyslovením či způsobem projevu, který používáme. Takového stanoviska se držel především Gilbert

¹⁵⁵ THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001, str. 180

¹⁵⁶ Tamtéž

Ryle, který odmítal jiné alternativy poznání vlastní mysli.¹⁵⁷ Donald Davidson takovýto názor nezastává. Tvrdí, že ke zjištění vlastních myšlenek či přesvědčení není zapotřebí evidence či pozorování. Svá přesvědčení zpravidla známe dříve, než je vyslovíme nebo některým z výše uvedených příkladů zrealizujeme. Otázka týkající se jejich pravdivosti je věc druhá. Ve svých myšlenkách nemusíme být neomylní. Přinejmenším však víme, co si myslíme, a tuto autoritu nám nikdo nemůže odepřít.¹⁵⁸ Částečně přitakává Wittgensteinově tezi o behaviorální evidenci, která transformuje mysl ostatních jedinců do projevů chování.

Davidson: zabývá se tím, zda je vůbec možné (vypustíme-li iracionalitu či náhlou zmatenost) myslet, že jsme přesvědčeni o něčem, o čem ve skutečnosti přesvědčeni nejsme, a naopak.¹⁵⁹ Na řadu přichází Putnamův argument „Dvojče Země“, na kterém ukazuje, že myšlenky a významy leží v jistém smyslu mimo naši hlavu a jsou dané povahou věci (aniž bychom ji museli znát). Tento argument představuje poměrně zásadní změnu ve vnímání významů, s níž Davidson nesouhlasí. Přichází proto s jiným příkladem, který nazve „Bahenní muž“. Jedná se o muže, který se zrodil kdesi v lese a je naprosto totožný s právě zahynulou osobou na následky popálení bleskem. Vypadají stejně, chovají se stejně a přátelé nepoznají žádný rozdíl mezi touto a původní osobou. Hlavním kritériem pro jejich odlišení jsou vzpomínky a poznatky z milosti. Zatímco první muž měl již osvojené užívání slov a jejich významy, druhý tento důležitý aspekt postrádá.¹⁶⁰ Davidson se na tomto příkladu snaží ukázat, že myšlenky vznikají interakcí mezi námi a světem. Jazyk a myšlení jsou proto dvěma stránkami téže mince.

Jak to tedy ve skutečnosti je s autoritou první osoby? Mohli bychom přitakat teorii identity, která na jedné straně obhájí existenci subjektivních

¹⁵⁷ DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, Intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia, 2004, str. 21

¹⁵⁸ Tamtéž

¹⁵⁹ Tamtéž

¹⁶⁰ Tamtéž, str. 25

prožitků, na straně druhé však poukazuje na objektivně rozpoznatelné děje v mozku.¹⁶¹ Nebo můžeme dát za pravdu Descartovi a rozlišit dvě substance: *res extensa* a *res cogitans*. Získáme dvě vzájemně nepřevoditelné složky, čímž se se rázem dostáváme do problému s dualismem. Nebo můžeme zvolit opačné stanovisko, které uznává neredukovatelnou povahu subjektivních fenoménů na cokoliv objektivního.¹⁶²

Davidson se domnívá, že „*vnější faktory částečně určují obsahy myšlenek*“.¹⁶³ Přesvědčen je také o tom, že výše uvedená teorie, totiž, že ostatní vědí o našich myšlenkách víc než my samotní, je neplatná. Zajímavé je, že předpokládá vliv vnějších faktorů na naše myšlení, aniž by se hlouběji zajímal o svět jako takový. Můžeme proto usoudit, že existenci vnějšího světa potvrzuje nezávisle na nás. Husserl by s tímto stanoviskem jistě nesouhlasil. Existenci vnějšího světa sice výslovně nevyvrací, ale ani s jistotou nepotvrzuje. Tvrdí, že „*proti tezi světa, která je „nahodilá“, stojí teze mého čistého Já a jáského života, která je „nutná“, naprosto nepochybná*“.¹⁶⁴ Svou úvahu završuje následujícím výrokem: „*nelze myslet žádné, ze zkušenosti světa čerpané důkazy, které by nás s absolutní nepochybností ujistili o existenci světa*“.¹⁶⁵ Shodu mezi Husserlem a Davidsonem nalezneme především v nezpochybnitelném poznání sebe sama. Husserl taktéž uvádí, že to, co je poznatelné pro nás, musí být „*princiálně poznatelné*“ pro všechna „*já*“.¹⁶⁶ Proti tomuto tvrzení by Davidson jistě žádné výhrady neměl.

¹⁶¹ NOSEK, Jiří. *Mysl a tělo v analytické filosofii*. Praha: Filosofia, 1997, str. 176

¹⁶² Tamtéž, str. 177

¹⁶³ DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, Intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia, 2004, str. 29

¹⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoymenh, 2004, str. 96

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 97

¹⁶⁶ Tamtéž, str. 100

3.9.1 Teorie identity

Existuje skutečně něco takového jako identita? Pokud ano, nezaměňujeme ji za pouhou podobnost? A můžeme vůbec usuzovat na kauzální příčiny jejího vzniku? Někteří filosofové tvrdí, že hovořit o identitě dává smysl pouze v běžném užívání jazyka. Ve skutečnosti však to, co je mnohými nazýváno identitou, je pouhá podobnost. Pokud naopak potvrdíme existenci identity, měli bychom být opatrní při jejím určování. Škola, kterou jsme v mládí navštěvovali, může zůstat totožná i po mnoha letech. Jinak je tomu u lidí. Pokud na třídním srazu nepoznáme některého ze spolužáků, ještě to neznamena, že se nejedná o tutéž osobu, která s námi kdysi trávila školní léta. Tyto rozdíly je dle některých filosofů potřeba zohlednit při hledání identity. Jedná se o dva různé smysly: „totéž“ (v případě školy) a „jedinečné“ (u lidí, „já“). Paul Ricour nachází obdobné aspekty v nás samotných. Na jedné straně můžeme „já“ chápat jako „idem“ (tentýž), na straně druhé jako „ipse“ (já sám, právě já). Davidson hovoří o „já“ z jiného hlediska, z pohledu užívání jazyka. Jeho vyslovením získává „já“ svou jedinečnost, kterou nelze jinak vyjádřit.¹⁶⁷ Nepotřebujeme zprostředkování ze strany druhých lidí. Řeknu-li „já“, vím, že to vyslovuji právě já (bez užití pozorování). Tvrdí, že dalším užíváním slov, například „tam“, „tento“ apod., se vztahují k okolnímu světu a „začleňují do „veřejného světa“, který „nelze ničím nahradit“.¹⁶⁸

Descartes, který dnes pod tíhou argumentů pro monistické pojetí duše a těla, zůstává kdesi v pozadí filosofického myšlení, položil základy pro pozdější filosofii. Přestože jeho následovníci nepokračovali v dualistické nauce (fenomenologové hledali jiná východiska psychofyzického problému), rozpohyboval tehdejší filosofii novým směrem. Dnes již notoricky známý pojem „klobouky a pláště“ naráží na problematiku vlastní existence. Descartes

¹⁶⁷ DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, Intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia, 2004, str. 88

¹⁶⁸ Tamtéž

dochází k nezpochybnitelnému tvrzení „*Já jsem, já existuji*“.¹⁶⁹ Svým názorem o existenci vlastního já, i za předpokladu, že by všichni ostatní mohli být pouze stroje, inklinuje do solipsismu. Na protichůdném pólu stojí například Donald Davidson, který se přiklání k intersubjektivnímu pojetí. Abychom mohli prohlásit, že venku nejsou jen klobouky a pláště, musíme už znát pojem „člověk“. Davidson překonává Descartovu filosofii především odmítnutím dualistického postoje, který nahrazuje tzv. anomálním monismem, kdy proti sobě již nestojí dvě neredukovatelné substance, totiž materiální a duchovní, ale existuje pouze jedna se dvěma druhy popisu člověka. „*Mohu-li myslet, pak vím, že existují druzí, kteří mají podobnou mysl jako já, ...*“¹⁷⁰ Poznání sebe sama nám umožňuje nabýt vědomí o vnějším světě. Heidegger i Sartre vychází z obdobné myšlenky (co se poznání okolního světa týká). Nejprve je třeba nahlédnout sebe sama, následně můžeme poznávat další věci.

Dle teorie identity jsou mysl a mozek v jistém smyslu totéž, takže kdykoliv mluvím o mysli, mluvím o vzruchách v mozku. To však přináší jistá úskalí. Mohli bychom vynechat mentální diskurz, přičemž bychom byli odkázáni pouze na *neurotický diskurz* = vše převedeme pouze na vzruchy mozku.

¹⁶⁹ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2001, str. 39

¹⁷⁰ DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, Intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia, 2004, str. 89

4 Současná analytická a kontinentální filozofie

*„Fenomenologická teorie je originálním příspěvkem ke studiu několika rovin vědomí, jejichž výsledkem je nahlédnutí do odlišných typů jeho aktivit: běžného, uměleckého, mytického, náboženského, filosofického, vědeckého. Analýza subjektivity má ve fenomenologii tu přednost, že se soustřeďuje na ty její roviny a struktury, které jsou spojeny s praktickou činností člověka.“*¹⁷¹

*„Vědomí pro fenomenologickou pozici není pouze nástrojem nebo prostředkem, ale předmětným polem a objektem analýzy. Subjektivita není objektem obyčejným, obvyklým z pohledu běžné zkušenosti, není totiž součástí nebo rovinou reality. Je entitou, jejímž prostřednictvím je nám dán svět.“*¹⁷²

Jak již víme z předchozích kapitol, fenomenologové nepovažují „realitu“ za samozřejmost. Vědomí je vždy před realitou a díky svým aktivitám ji teprve tvaruje. Nejprve musíme pohlédnout do vědomí, abychom mohli nazřít nás samotné a konstituovat svět. „...člověk je vybaven vědomím, které svou aktivitou otevírá bohatství světa, a tím zprostředkovává vztah člověka ke světu.“¹⁷³ Na rozdíl od zastánců analytické filozofie nejdou fenomenologové cestou studia jazyka nebo světa, aby posléze hledali vzájemné souvislosti, nýbrž se vydávají na cestu studia vědomí v jeho čisté podobě. Nahlíží na doposud nezátížené vědomí jakýmikoliv vnějšími vlivy, soustředí se na čistou formu a akty vědomí, z nichž teprve odhalujeme předměty ve světě. Musíme se navrátit k čisté podobě vědomí, redukované od všech vnějších vlivů a na této půdě stavět. Protože se fenomenologové ubírají cestou hledání jevů zbavených všech empirických prvků a apelují na zkoumání vědomí v jeho čisté podobě, otevírají před sebou velmi obtížný

¹⁷¹ DEMJANČUK, Nikolaj. *O povaze vědy: fenomenologie*. Praha: EPOCH, 2011, str. 23

¹⁷² Tamtéž, str. 24.

¹⁷³ Tamtéž

úkol. *“Fenomenolog se dostává do pozice, kdy předmět jeho analýzy (vlastní vědomí) je zároveň nástrojem k jeho analýze.”*¹⁷⁴

Fenomenologové začínají svá bádání na poli čistého vědomí a za použití fenomenologické redukce postupně přechází k předmětům světa. Epoché, která je prvním krokem této metody, umožní zdržet se jakýchkoliv soudů o světě a převést naši pozornost zpět k vědomí, kterému jsou předměty vnějšího světa dány. Svět se „uzávorkuje“ a my se vracíme na pole subjektivity. *„Ve svých rukopisech E. Husserl často nazývá fenomenologii archeologii z toho důvodu, že intelektuální hledání ve sféře vědomí má za cíl odhalovat ty nejhlubší a nejstarší vrstvy, v nichž se formují původní významy.”*¹⁷⁵

Analytičtí filozofové se zpočátku ubírali zcela odlišným směrem. Pečlivé sledování toho, co se děje na poli vědy, bylo nutným předpokladem úspěšného analytického filozofa. Obrat k jazyku, logická analýza a zkušenostní poznání mají klíčový význam. Rozchod s metafyzikou a jazyk považovaný za ústřední filozofické téma jsou charakteristickými rysy v dílech Fregeho, Wittgensteina a Carnapa, kteří stáli u zrodu analytické filozofie. Ohled za tradici a historii není na pořadu dne. V jistém smyslu se vytrácí vše, co bylo definováno a „odhaleno“ před otcem zakladatelem, za kterého je považován Gottlob Frege.

4.1 Je možná diskuze mezi analytickými a kontinentálními filozofy?

Na jedné straně stojí historicky orientovaní kontinentální filozofové, kteří se opírají o autority a chtějí vybudovat novou vědu, která začíná u čisté podstaty vědomí, na základě které můžeme odvozovat vnější svět, na straně

¹⁷⁴ Tamtéž, str. 25

¹⁷⁵ Tamtéž

druhé stojí analytičtí filozofové, kteří se soustředí na rozbor jazyka, o historii filozofie se nezajímají a jejich startovacím bodem je roztřídění otázek na smysluplné a nesmyslné. „*Fenomenolog soustřeďuje svou pozornost na studium mentálních aktivit subjektu a na to, co tato aktivita vnáší do obsahu našich poznatků. Analyticky zaměřený badatel studuje vazby mezi našimi znalostmi a objektem, který je poznáván jako součást logických a lingvistických struktur.*“¹⁷⁶ Je vůbec možná diskuze mezi těmito odlišně orientovanými filozofickými směry? Z předešlých kapitol již víme, že zpočátku byly tyto dva směry naprosto nepropustné a veškerá bádání probíhala v uzavřeném okruhu. Analytičtí filozofové nikterak nezasahovali do diskuzí na poli fenomenologie, potažmo kontinentální filozofie, a naopak. Nebyl ani důvod se jakkoliv angažovat, jelikož cíle a samotná náplň filozofování byly zcela odlišné. Hranice mezi těmito tábory se však začala postupem času uvolňovat. Dnes se filozofická témata začínají točit kolem problémů se staletou tradicí a diskuze mezi kontinentálními a analytickými filozofy je součástí filozofování 21. století.¹⁷⁷ Většina autorů se však shoduje, že diskuze může přinést ovoce pouze za předpokladu, že se filozofové jednotlivých směrů zaměří na konkrétní problém či jednoho autora. V metodologické rovině, v ideálně typickém způsobu myšlení, je diskuze prakticky vyloučena.¹⁷⁸ V obecné rovině bychom těžko hledali přínos debaty vedené napříč těmito směry. Ukázalo se však, že rozbor konkrétních děl či autorů přináší kýžené výsledky. Výsadní postavení zde zaujímá Kantova filozofie. Rozchod Cassirera s Heideggerem, který sehrál významnou roli v oddělení anglosaské a kontinentální filozofie, je toho zdárným příkladem.

Souhlasím, že diskuze vedená napříč oběma směry je smysluplná pouze při splnění určitých podmínek. Porovnávání mezi sebou a kvalifikace jednotlivých táborů není relevantní. Je to stejné jako bychom hodnotili,

¹⁷⁶ Tamtéž, str. 106

¹⁷⁷ SOUSEDÍK, Prokop, Martin ŠIMSA a Martin NITSCHKE. *Schizma filozofie 20. století*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2005. str. 239

¹⁷⁸ Tamtéž, str. 82

které jazyky jsou lepší a které horší. Oba směry se vyvíjely radikálně odlišným způsobem a k dosažení požadovaných výsledků volily jiné cesty. Disputaci považují za velmi přínosnou v oblasti rozboru jednotlivých autorů či konkrétních filozofických problémů. Dnes nacházejí dva léta separované směry společnou řeč nad různými filozofickými tématy. Konečně se nám otevírá prostor pro diskuzi, v níž oba tábory mají rovnocenné postavení.

Závěr

V první části diplomové práce se věnuji filozofům, kteří sehráli významnou roli ve formování filozofického myšlení *nové doby*. Na jedné straně Descartova racionalistická teze, na straně druhé empiristické stanovisko Johna Locka. Tuto „schizofrenní“ situaci, kdy jedni hájili tvrzení, že poznání je možné jen díky rozumových soudům, a druzí, že jediný zdroj poznání vychází se smyslové zkušenosti, vyřešil až Immanuel Kant syntézou obou výše uvedených směrů. Všem vděčíme za přínos v oblasti poznání, nicméně až díky Kantovi se odehrála revoluce na poli filozofie. Zkoumání podmínek možnosti poznání bylo cílem gnoseologie, jejíž vznik je spojován právě s jeho jménem.

Klíčovým momentem 20. století byla divergence mezi analytickým směrem, který ovládnul anglicky mluvící svět, a kontinentálním, který zůstal na evropské pevnině. Ve své práci se věnuji zejména analýze obou tradic, které pohltily filozofickou scénu a následně určovaly (a stále určují) její vývojový trend. Ústředním faktem je myšlenkové a potažmo také geografické rozdělení obou táborů. Příchod nacistické ideologie měl vliv na *odsunutí* analytické větve do Spojených států (případně do Velké Británie) a rozkvět kontinentální filozofie na evropském kontinentu, zejména pak v Německu a ve Francii. Oba tyto směry se rozešly nejen ideově, ale s přihlédnutím k oblastem jejich působení také geograficky.

Jedním z cílů diplomové práce bylo najít ústřední body diverzity analytického a kontinentálního směru, který zde zastupují převážně fenomenologové. Ukázalo se, že dichotomie byla v počátcích natolik výrazná, že jakákoliv shoda či diskuze nepřipadala v úvahu. Na pozadí konkrétních filozofických témat se postupně odkrylo schizma dvou nově vznikajících proudů. Když se koncem 19. století zvedla vlna kritiky proti psychologismu, asi nikdo nečekal, že rozchod Husserla a Fregeho, kteří v té době řešili

obdobné filozofické a matematické otázky, zapříčiní vznik dvou diametrálně odlišných táborů. Důležitou část diplomové práce tvoří popis rozdílů mezi fenomenologií a analytickou filozofií v oblasti poznání světa, vědomí a jazyka. V počátcích zde panovala značná rivalita. K ústupu došlo až v nedávné době, kdy se také otevřel prostor pro společnou diskuzi mezi oběma tábory.

Cílem této práce bylo, krom představení dvou nejdominantnějších filozofických větví 20. století, najít odpověď na otázku, zda a případně za jakých okolností je možné vést dialog mezi analytickou a kontinentální filozofií. Tehdy jakákoliv debata končila fiaskem, dnes je naopak vítána.

Rozebrala jsem klíčové pasáže v dílech nejvýznamnějších autorů analytické a kontinentální linie. Dle jednotlivých etap jejich vývoje jsem došla k názoru, že diskuze mezi nimi dává smysl, ale pouze za předpokladu splnění několika podmínek: nalezení problematického a těžko uchopitelného úryvku v díle konkrétního myslitele, který následně interpretujeme, dále pak odklonění se od metodologické roviny těchto směrů, a soustředění se na určitý filozofický problém. Srovnávání mezi sebou, stejně jako kvalifikace analytické a kontinentální filozofie není na místě. Oba směry si prošly několikaletým vývojem a nedává smysl, abychom je stavěly do konfrontace. Jediné, co může být přínosné, je interpretace vybrané pasáže či myslitele. A právě zde se otevírá prostor pro diskuzi a cesta k možné spolupráci. Myslím si, že dialog vedený mezi oběma filozofickými liniemi může přinést transparentnější vhled do konkrétních filozofických problémů. Pokud oba směry opustí obecnou rovinu a změní se na rozbor problematických pasáží v dílech významných filozofů, můžeme se dočkat podnětných diskuzí.

Seznam použité literatury

- KRATOCHVIL, Josef. *Meditace věků: dějinný vývoj filosofického myšlení*. Brno: Barvič & Novotný, 1930. 187 stran.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii: Meditationes de prima philosophia*. 1. vyd. Přeložil Tomáš Marvan. Praha: Oikoymenh, 2001. 127 stran. ISBN 80-7298-036-x.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika, Encyklopedie filozofických věd*. 1. vyd. Z německého originálu přeložil PhDr. Jaromír Loužil, CSc. Praha: nakladatelství Svoboda, 1992, 100 stran. ISBN: 80-205-0153-3.
- DESCARTES, René. *Úvahy o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1970, 145 stran.
- KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafysice, jež bude moci vystoupiti jako věda*. Přeložil Gustav Zába. Praha: J. Pelcl, 1916, 219 stran.
- SOBOTKA, M.: 1979. *Kantova Kritika čistého rozumu*. In KANT, I. 1979. *Kritika čistého rozumu*. 1. vydanie. Bratislava: Pravda, 1979
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. 6. vyd., Ve Vyšehradu 1. Praha: Zvon, 1999, 559 stran. ISBN 80-7021-318-3
- CORETH, Emerich. *Filosofie 20. století*. 1. vyd. Olomouc: nakladatelství Olomouc, 2006, 255 stran. ISBN 80-7182-209-4.
- LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologie*. 1. vyd. Praha: Victoria, 1995, 104 stran. ISBN 80-7187-031-5.
- STARK, Stanislav. *Filosofie 18.-20. století*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009, 134 stran. ISBN 978-80-7380-206-6.
- PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie: od Husserla k Derridovi*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 2007, 413 stran. ISBN 978-80-7007-265-3.
- PATOČKA, Jan. *Úvod do Husserlovy fenomenologie*. 1. vyd. Praha: SPN, 1969 dotisk, 101 stran.

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. 1. vyd. přeložila Marie Bayerová. Praha: Svoboda, 1968, 209 stran.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. 1 vyd. Praha: Oikoymenh, 2004-2006, 2 sv. (339, 380 stran). ISBN 80-7298-085-81.

BERNET, Rudolf, Iso KERN a Eduard MARBACH. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, 287 stran. ISBN 80-7298-122-6.

SEIDL, Horst. *Bytí a vědomí: gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici*. 1 vyd. Praha: Vyšehrad, 2005, 295 stran. ISBN 80-7021-699-9.

PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy I*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2008, 472 stran. ISBN 978-80-7298-307-0.

PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy II., Co je existence*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009, 669 stran. ISBN 978-80-7298-420-6

PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990, 162 stran. ISBN 80-200-0263-4.

KOUBA, Pavel: *Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence (The Problem of the Third Movement)*. In: Kritická příloha Revolver Revue. 2003, roč. 9, č. 26, s. 8-22. ISSN 1211-118X.

PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 2005, 319 stran. ISBN 80-7007-207-5.

PEREGRIN, Jaroslav. *Soudobé filosofické myšlení*. 1 vyd. Ústí nad Orlicí: Oftis nákladem Univerzity Hradec Králové, 2007, 68 stran. ISBN 978-80-86845-97-5.

KOLMAN, Vojtěch. *Logika Gottloba Frega*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 2002, xvi. 295 stran. ISBN 80-7007-164-8.

CARNAP, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*, 1931, in: Filosofický časopis, ročník 39 (1991), číslo 4, překlad: Karel Berka

FIALA, Jiří a Michal POLÁK. *René Descartes - Scientia & Conscientia: sborník příspěvků z konference katedry filozofie Filozofické fakulty ZČU*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2005, 109 stran. ISBN 80-7043-430-9.

RYLE, Gilbert. *Concept of mind*. University of Chicago Press, 1949, current edition 2002, 334 pages. ISBN 0-226-73295-9

HAUER, Tomáš. *Současná filozofie*. 1 vyd. Ostrava, 2005, 127 stran.

SOUSEDÍK, Prokop, Martin ŠIMSA a Martin NITSCHKE. *Schizma filosofie 20. století*. 1 vyd. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2005, 299 stran. ISBN 80-7007-224-5.

THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. 1 vyd. Praha: Portál, 2001, 231 stran. ISBN 80-7178-445-1.

NOSEK, Jiří. *Mysl a tělo v analytické filosofii: úvod do teorií psychofyzického problému*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 1997, 202 stran. ISBN 80-7007-091-9.

DENNETT, Daniel Clement. *Druhy myslí: k pochopení vědomí*. Bratislava: Archa, 1997, 178 stran. ISBN 80-7115-140-8.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. 1 vyd. Praha: Oikoymenth, 2007, 87 stran. ISBN 978-80-7298-284-4.

PEREGRIN, Jaroslav. *Obrat k jazyku: druhé kolo: (jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů)*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 1998, 193 stran. ISBN 80-7007-102-8.

DEMJANČUK, Nikolaj. *O povaze vědy: fenomenologie*. 1. vyd. Praha: Epoque, 2011, 150 stran. ISBN 978-80-261-0044-7.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. 1. vyd. New York City : Mc Graw-Hill Paperback Edition, 1966, 240 pages. ISBN 07-016524-6.

DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. 1 vyd. Praha : Filosofia, 2004. 260 stran. ISBN 80-7007-190-7.

QUINE, Willard Van Orman. *Ontological Relativity*. 1968. ISBN: 0231033079

CORETH, Emerich. *Filosofie 20. století*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006, 255 stran. ISBN 80-7182-209-4.

DAVIDSON, Donald. *On the Very Idea of Conceptual Scheme*. In: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, CLARENDON PRESS: OXFORD, 2001, 293 pages.

GLOMBÍČEK, Petr. *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2006, 283 stran. ISBN 80-7007-248-2.

PATOČKA, Jan. *Přirozený svět a pohyb lidské existence: tématický sborník*. Praha: [s.n.], 1980, 1 sv.

PEREGRIN, Jaroslav. *Post-analytická filosofie*. *Jarda.peregrin.cz* [online]. 1994 [cit. 2014-11-02]. Dostupné z: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/307.pdf>