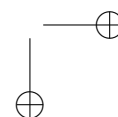
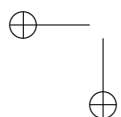
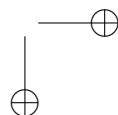
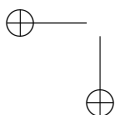
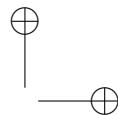
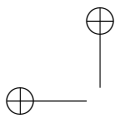


Jiří Fuchs
ILUZE SKEPTIKŮ
Systematický kurz noetiky

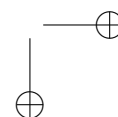
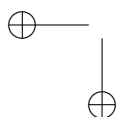
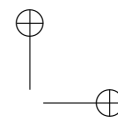
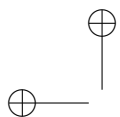




ILUZE SKEPTIKŮ

Systematický kurz noetiky

Jiří Fuchs



OBSAH

Předmluva	9
I Důkaz pravdy	19
1 Navození noetického problému	21
1.1 Vstupní úvaha o filosofii	21
1.1.1 Předpoklady definování a obecného hodnocení filosofie	21
1.1.2 Potřeba kritické obezřetnosti	23
1.1.3 Konsensus jako predikát vědy	24
1.2 Spor o vědeckost filosofie	27
1.2.1 Různá hodnocení neshody filosofů	28
1.2.2 Kritika degradování filosofie z důvodu neshody	30
1.2.3 Celkový pohled na filosofy konsensu	35
1.3 Scientismus	37
1.3.1 Expozice scientismu	37
1.3.2 Spor o první premisu scientistického sylogismu	38
1.3.3 Vyvracení scientismu	40
1.4 Přejít k noetice	44
1.4.1 Rekapitulace úvodních úvah o filosofii	44
1.4.2 Současný stav problému pravdy	45
2 Metodologická průprava	53
2.1 Logicko-metodické komplikace	53
2.1.1 Vymezení noetiky	53
2.1.2 Kruhová situace	54
2.1.3 Důvod logické fragility	56
2.1.4 Metodické vytěžení	57
2.2 Různé formy negace noetiky	58
2.2.1 Konvence moderních logiků	59
2.2.2 Programový dogmatismus evidencí	64
2.3 Volba metody	69
2.3.1 Nároky kritického myšlení	69
2.3.2 Psychologizace teorie poznání	71
2.3.3 Husserlova transcendentální epoché	75
2.3.4 Univerzální metodická pochybnost	77

3 Důkaz pravdy	79
3.1 Vyvracení obecné skepse	79
3.1.1 Vstřícnost k oponentovi	79
3.1.2 Analýza skeptické pozice	80
3.1.3 Bezprostřední vytěžení rozpornosti antiteze	82
3.1.4 Verifikace logického zákona	83
3.2 Trik s metajazykem a spor o princip sporu	85
3.2.1 Russellova diskvalifikace sebezahrnujících soudů	86
3.2.2 Násilná aplikace metajazyka v noetice	89
3.2.3 Pokus o negaci principu sporu	91
3.2.4 Hegel	93
3.3 Dokazování ve víru kruhů	95
3.3.1 Příliš rychlá akceptace závažné námitky	95
3.3.2 Problém konkrétní identifikace logického kruhu	96
3.3.3 Nároky kritického myšlení a metodický kruh	100
3.4 Řešení námitky metodického kruhu	101
3.4.1 Konflikt s kritickým imperativem – dogmatizace – nedokazatelnost	101
3.4.2 Pojem pochybnosti	104
3.4.3 Rozpad oponentova argumentu	106
3.5 Zkompletování důkazu pravdy	110
3.5.1 Regres	111
3.5.2 Rekapitulace důkazního postupu	115
3.5.3 Důkaz pravdy s apodiktickým závěrem	116
4 Konsekvence důkazu pravdy	121
4.1 Zkompletování metodické	121
4.1.1 Zpětný pohled	121
4.1.2 Učebnicový standard	122
4.1.3 Diskuse s J. Benešem	123
4.1.4 Rozlišení pochybnosti metodické a skutečné	125
4.1.5 Beneš, tomisté, Aristoteles	126
4.2 Pravda v soudu	129
4.2.1 Jak dál po důkazu pravdy?	129
4.2.2 Problém způsobu realizace pravdy v lidském myšlení	132
4.2.3 Omyl exteriorizačního pojetí	134
4.2.4 Interiorizační pojetí	136
4.3 Pravdivostní hodnota v kategorických soudech	138
4.3.1 Sousedíkovo omezení korespondence	139
4.3.2 Nutnost a dvojčlennost pravdivostní hodnoty	143
4.3.3 Aristotelova nepřesvědčivá koncepce soudů o budoucích jevech	144
4.3.4 Maritainovo rozvíjení Aristotela	147

4.4	Problém obecnin	148
4.4.1	Problém pravdy v reflexi analytických filosofů	149
4.4.2	Objektivita obecnin	152
4.4.3	Sofismata moderních nominalistů	154
II	Kritika novověkých teorií poznání	159
5	Zakladatelé novověké gnoseologie	161
5.1	Descartes a racionalisté	161
5.1.1	Přechod k novověké filosofii	161
5.1.2	Ambivalence Descartova východiska	163
5.1.3	Důvod Descartova výchozího pochybení	166
5.1.4	Nezbytný realismus se vzdaluje	168
5.1.5	Poznámka k solipsismu	170
5.1.6	Racionalisté	171
5.2	Locke a empirici	174
5.2.1	Letmé srovnání empirismu s racionalismem	174
5.2.2	Lockův výklad poznání	176
5.2.3	Noetické posouzení Lockova výkladu	178
5.2.4	Hume	182
5.2.5	Závěrečné srovnání	184
5.3	Kant	184
5.3.1	Mezi racionalismem a empirismem	184
5.3.2	Expozice Kantova východiska	186
5.3.3	Noetická kritika Kantovy kritiky	190
5.3.4	Hlubší důvod Kantova (i Lockova) selhání	195
6	Prohloubení noetické krize v modu agnostickém	199
6.1	Přední dědicové agnosticismu I.	199
6.1.1	Po Kantovi nic nového	199
6.1.2	Noetická rehabilitace metafyziky	200
6.1.3	V tradici empirismu	201
6.1.4	Peregrinova pozdní „syntéza“	204
6.2	Přední dědicové agnosticismu II.	214
6.2.1	Vliv a význam agnosticismu	214
6.2.2	Mosty mezi pravdou a omylem	216
6.2.3	Jaspers, Scruton etc.	222
7	Prohloubení noetické krize hlubinnou skepsí	225
7.1	Bezmocní dědicové hlubinné skepse I.	225
7.1.1	Mýtus transcendentalismu	225
7.1.2	Zdánlivá kritičnost Husserlova transcendentalismu	228

7.1.3 Wustova šerosvitná evidence	232
7.1.4 Heidegger a tutti quanti	234
7.2 Bezmocní dědicové hlubinné skepse II.	236
7.2.1 Falibilismus	236
7.2.2 Postmoderna	241
8 Závěr	249
8.1 Noetika o sobě a v celku filosofie	249
8.1.1 Co bylo získáno?	249
8.1.2 K čemu to je?	252
8.1.3 Krize pravdy v širších filosofických souvislostech	255

PŘEDMLUVA

Noetikou nazývám tu část teorie poznání, která se zabývá výhradně otázkou pravdy a jistoty lidského myšlení. Pokládám ji za tak základní filosofickou disciplínu, že by z ní mělo celé filosofické myšlení vycházet. Takové určení východiska většinou není filosofy akceptováno ani teoreticky, tím méně prakticky. Přesto je možné poměrně snadno ukázat, že na tom, zda a jak vyřešíme problém pravdy, závisí ve filosofii vše podstatné. Nebo si snad všechny filosofické teze nenárokují hodnotu pravdy? A nepromítají se na druhé straně omyly o pravdě do metodologie filosofického myšlení? Neurčují významně jeho rozpětí i obsahy? Tato vazba filosofického myšlení na kritickou reflexi pravdy je zvláště patrná ve vývoji novověké filosofie.

Naznačená souvislost problému pravdy s ostatními filosofickými problémy se dá konkrétně objasnit i z opačného konce filosofického tématu – od etiky. Z různých stran se dnes ozývá, že se současné etické myšlení ocitlo v krizi. Jistě, nebyla snad doba, kdy by si lidé nestěžovali na mravní úpadek. Řeči o krizi etiky už proto většinou nedojímají, byť bychom mluvili o krizi nevídané či hluboké. Přesto je soudobý stav etického myšlení něčím ojedinělým.

Západní kulturu postmoderního věku zdobí originální fenomén; spočívá v sofistikovaně stíraném rozdílu mezi mravním dobrem a zlem. Takové teoretické zrušení nejdůležitějšího protikladu, jaký ze světa mravnosti známe, nemá v dějinách etiky obdoby. Napínavý mravní zápas dobra se zlem samozřejmě probíhal ve všech dobách, ale dřív se aspoň v zásadě vědělo, co je dobré a co špatné. V naší době je však takové vědění principiálně, a tedy i úspěšně relativizováno.

Etický relativismus se stal vzdělanostním imperativem – povinnou výbavou soudobého intelektuála. Tím se mimo jiné vysvětluje i to, jak si mainstreamoví intelektuálové svůj relativismus užívají. Prožívají ho jako vyšší stádium filosofické moudrosti, jako hlubší znalost vpravdě lidského života. Také u etické krize je její součástí fakt, že si ji její nositelé a aktivní účastníci vůbec neuvědomují.

Vzniká samozřejmě otázka, jak můžeme na začátku filosofie – a předmluva k výchozí filosofické disciplíně je dokonce jakýmsi „začátkem“ začátku – beze všeho hodnotit etický relativismus negativně jako příznak, ne-li dokonce

vnitřní důvod krize. Jak můžeme dokumentovat krizi soudobého etického myšlení jeho dominantním relativismem? Odkud víme, že etický relativismus není naopak zdařilým výkladem mravnosti? Bylo by třeba, abychom se tu odvolali na kritiku relativismu, která je podstatnou součástí realistické etiky. Jenže realistická etika předpokládá neméně realistickou noetiku; tato závislost je ostatně myšlenkovou osou celé předmluvy. Hodnotu realistické noetiky však ještě neznáme. Jak je tedy možné zde a nyní (před noetikou) mluvit s dobrým svědomím o etickém relativismu jako o kolosálním průšvihy pozdně západního myšlení? Jedině s vědomím jisté předběžnosti.

Vezměme záporné znaménko etického relativismu prozatímne, jako postulát, který opřeme o obecné mravní předporozumění. V něm se totiž chápou některé způsoby svévolného, bezohledně egoistického zacházení s jakýmkoli člověkem jako vždycky zavrženíhodné. Nikdo přičetný by zřejmě nechtěl, aby byl zavražděn, odsouzen na základě krivého obvinění či zotročen; ani svým blízkým by takový osud nepřál. Tento všelidský smysl pro elementární spravedlnost je filosoficky artikulován v etickém univerzalizmu, podle nějž je mravní zákon platný pro všechny lidi, všech dob a kultur, protože jsou lidmi.

Etičtí relativisté však právě něco takového jako všeplatný mravní zákon či obecné normy dobrého života rozhodně odmítají. Tím ovšem instalují etický nihilismus, neboť veškerá pravidla jednání, včetně spravedlnosti jsou pak chápána jako závislá na lidské omylnosti a svévoli. Mravnost je tu výkladově vyprázdněna a sémanticky posunuta k relativním, lidsky podmíněným zvykům a konvencím. Pak ovšem neexistuje jediný způsob jednání, který by nemohl být relativisty legitimizován; rozdíl mezi dobrem a zlem je relativní. Nejen tedy z hlediska mravního předporozumění, ale i staletých tradic morálky, a také (předběžně řečeno) z hlediska výsledků smysluplné etiky vrhá současný relativismus celé etické myšlení Západu do neslýchané krize. Zajímají nás nyní její filosofické příčiny.

Jeden z nejvlivnějších proudů novověkého myšlení způsobil v etice následující revoluci. Doposud se filosofové podřizovali diktátu zdravého rozumu, který spontánně chápe lidské činy jako dobré či špatné. Jakoby „dobrý/špatný“ byly objektivní vlastnosti skutků. Etičtí revolucionáři však podrobili toto přirozené mravní rozlišování kritice a přišli na to, že hodnotící termíny „dobrý/špatný“ vyjadřují jen naše emoční reakce, příp. náš souhlas/nedouhlas s daným jednáním. Naše morální hodnocení je podle nich čistě subjektivní. Výrok „vražda je špatná“ je revolučně povýšen na úroveň výkřiků typu „fuj!“, „hanba!“. Není to vlastně výrok o samotném činu zvaném vražda; nic o něm nevyjadřuje. Proto nemůže být vzhledem k činu vraždy ani pravdivý, ani nepravdivý. Je jen konfučním vyjádřením toho, že se nám vražda nelíbí.

Proč jsou hodnotící soudy podle zmíněných etických korektorů principiálně falešné, smysluprázdňé?

Abychom pochopili logiku těchto odvážných revizorů lidského myšlení, ptejme se jich: Proč nemohou mít morálně hodnotící soudy pravdivostní hodnotu? Proč jsou to pouhé pseudo-soudy? Odpověď zní: Protože jejich hodnotící predikáty (dobrý/špatný) nemají objektivní obsahy, nevyjadřují nic o lidských činech. Ptejme se dál: Proč tomu tak je? Tady se role na chvíli obrátí, neboť dotazovaný filosof/revolucionář se sám zeptá: Proč chápete vraždu jako špatnou? No, zřejmě proto, že odporuje mravnímu (nejen právnímu) zákazu vraždění. Správně, řekne pokrokový filosof, a dodá: Takový zákaz ale obsahuje imperativní nutnost: „nesmíš vraždit!“; z ní také čerpá svou domnělou univerzalitu. No, a co, ptáme se dál, a odměnou za vytrvalost se nám dostane rozhodujícího poučení: Taková nutnost, kterou vyjadřujeme v termínech musíš/nesmíš, je za hranicemi možností našeho poznání; nelze ji žádným způsobem poznat. Aha, a proč, odvážíme se ještě špitnout.

Následuje závěrečný akord celého dialogu: Soustavný kritický výzkum možností lidského myšlení, jenž odstartoval v novověku, dospěl k závěru, který postupně získal v moderní filosofii dominantní postavení a široký konsenzus. Říká nám, že lidské myšlení postihuje realitu jen na úrovni empirických dat. Výlety neempirického myšlení metafyziků mimo empirická fakta jsou vždycky jen trapným blouděním a přinášejí toliko iluze; s kritickou filosofií se metafyzici principiálně rozcházejí. Vítejte v noetice!

Na základě výkladů lidského poznání, které se v novověkém myšlení bezkonkurenčně prosadily, jsou tedy filosoficky přijatelné jen pravdy empirické; neempirická pravda je podle nich protimluv. S tímto kritériem pak pracují empirici i v etice a demaskují obecné normy mravního zákona jako metafyzické fikce. Ti méně důslední na tom přestávají. Přece jen se zdráhají mluvit o hodnotících morálních soudech typu „každá vražda je špatná“ jako o nesmyslech. Ale logika (prý) kritického vyhodnocení možností lidského myšlení je neúprosná. Jestliže nepoznáváme v reálných objektech nutná určení, nepoznáváme ani obecný mravní zákon, který taková určení obsahuje, a pak si poctivě přiznejme, že nemůžeme konzistentně myslet ani vraždu jako něco objektivně špatného.

Tento způsob zrušení rozdílu mezi mravním dobrem a zlem má tedy evidentně noetické pozadí. Vychází z takového výkladu našeho myšlení, v němž můžeme počítat jen s pravdami o empiricky dostupných stavech a jevech reálných objektů. Osvícenší protagonisté moderní vědy se s takovým verdiktem spokojili; dokonce ho přivítali jako výtah do (údajně) nejvyšších pater lidské racionality. Pro etiku, která není jen sociologií mravů, je však likvidační.

Abychom tedy rozuměli hodnotě takové subjektivizace mravnosti, musíme umět kvalifikovaně posoudit úroveň empiristického výkladu lidského myšlení, musíme se vyznat v noetice. V opačném případě jsme odkázáni na pouhé fideistické postoje – souhlasné či odmítavé. Jestliže tedy nechceme rezignovat na racionální řešení samotné podstaty mravnosti, nemůžeme se vyhnout problému pravdy.

Hlavní etický spor o existenci obecného mravního zákona logicky přivádí k hlavní otázce filosofické antropologie, která souvisí s adekvátní definicí člověka. Neboť taková definice vyjadřuje lidskou přirozenost a mravní zákon je jen její součástí. Formální vlastnosti mravního zákona, tj. obecná platnost jeho nutných, a proto i neměnných obsahů jsou dány právě přirozeností jakožto konstantou lidské reality. Jestliže je pro většinu moderních filosofů (o postmoderních ani nemluvě) logicky nepřijatelný metadějinný, na socio-kulturních podmínkách nezávislý mravní zákon, pak je pro ně stejně tak (ze stejných důvodů) nepřijatelná neměnná lidská přirozenost, v níž je mravní zákon formálně i obsahově zakódován.

Důvody odporu vůči lidské přirozenosti spočívají v samotných konstitutivních prvcích novověké filosofie. S jedním jsme se už seznámili. Lidská přirozenost je metafyzickou veličinou, která obsahuje empiricky nedostupnou nutnost. Poněvadž se však novověká filosofie vyvíjí ve znamení absolutizace a kultu empirických pravd, jeví se v ní přirozenost čím dál víc jako překonané dogma zpozdilých metafyziků. V antropologickém výkladu podstaty člověka se to pak hemží různými konstelacemi faktů a fenoménů života. Podobně jako v případě mravního zákona, vyžaduje tedy i antropologická negace přirozenosti stejné noetické ověření. Opravdu je kapacita lidského myšlení omezena na empirické pravdy? Tak zní rozhodující otázka ve sporu s moderními filosofy o lidské bytí.

Akcent vědecké empirie charakterizuje scientistickou mentalitu značné části novověkých filosofů. Jde vesměs o puritány myšlení, kteří pečlivě leští štít moderní vědy, a s inkvizitorskou posedlostí slídí po neempirických výrocích, aby je veřejně skandalizovali jako výroky bez smyslu. Tato puritánská úzkoprsost ovšem dráždí i moderní romantiky. Ti však mají ke svým psychologickým protinožcům poněkud ambivalentní vztah. Na jedné straně prolamují úzké meze scientistické racionality a prahnu po bytostných hloubkách skutečnosti. Na druhé straně ale s nimi participují na genetickém fondu novověkého myšlení, který je primárně určen porenescančními výklady poznání. Výsledkem je mimo či málo racionální bloudění v metafyzické oblasti s fideistickým předznamenáním.

Ve vztahu k hlavním otázkám antropologie a etiky se ambivalence romantiků projevuje jistou radikalizací. Zatímco filosofové prvního typu moderní racionality (první osvícenství) přestávají na tom, že lidská přirozenost a mravní zákon jsou nepoznatelné, podle filosofů druhého typu („kritické“ osvícenství) neměnná přirozenost a obecný mravní zákon jednoduše neexistují. Fascinováni životní dynamikou, povýšili ji tito vyznavači historismu na hlavní princip skutečnosti. V dravém proudu tekoucí reality jsou pak rozpuštěny všechny konstanty a pevné struktury. Neobstojí v něm ani neměnná lidská přirozenost, ani stálý zákon dobrého života.

Vše lidské je v konceptu dějinnosti pohlceno relativitou změny a nahodilosti. Všechny normy a hodnoty života pocházejí z dynamiky lidské praxe a mají jen partikulární, dějinně podmíněnou platnost; jsou touto vazbou dokonale relativizovány. O tom, co je mravně dobré a špatné, rozhoduje vposledku člověk sám – pochopitelně, že v různých dobách a kulturách různě. Proto např. neexistuje žádná univerzální spravedlnost, která by specificky stejné činy, vykonané v různých dobách a kulturách, hodnotila jako vždy dobré nebo špatné. Mravní řád tu splývá s právním řádem a právo prý povstává z moci. Např. vražda ve „vyšším zájmu“ nemusí být zlem.

V počátcích této relativizace mravnosti zase stojí noetické zrušení objektivní pojmových obsahů. Kdyby se jim totiž objektivita přiznala, svědčily by o tom, že v realitě musíme uznat trvalé struktury a nutná určení identických jsoucen, jako základ nepodmíněné platnosti mravních norem. Opět se tu tedy ohlašuje genetický kód novověkého myšlení, který ve výkladu poznání upírá lidskému myšlení kontakt s realitou na úrovni nutných určení. Měřítkem hodnoty etického relativismu, který je obsažen v konceptu dějinnosti, je tedy zase noetická pravda o lidském myšlení.

Filosofové empiristického ladění tedy dokážou přivést mravnost až k nihilistickému zhroucení, neboť metafyzický zákon dobrého života je esencí mravnosti. Filosofové historismu krom toho ze stejných noetických zdrojů a neméně originálně obohacují život společenský. Na Západě už dnes každý absolvent prvního semestru humanitních oborů ví, že různé kultury jsou hodnotově nesouměřitelné; stalo se to rozlišujícím znamením. Jestliže se naučíte hlásat, že kultury nejsou lepší a horší, že jsou jen jiné, pak se můžete stát vítanými účastníky pokrokového diskurzu, všelijakých oficiálních konferencí a autentického dialogu. Jestliže však zpozdlíte trváte na hodnotové diferenciaci kultur, nesmíte se divit, že budete ostrakizováni jako extrémisté. Jde o to, jestli chcete zarputile stagnovat u hanebných předsudků letitého etnocentrismu, v nichž se pošetile věřilo, že je možné objektivně rozlišovat mravní hodnoty od jejich opaků, anebo jestli se necháte osvítit moudrostí

postmoderních relativistů, a čestně se zřeknete nároku na objektivní platnost vlastních hodnotících soudů a postojů.

Kulturní relativismus nejenže odpovídá celkově relativistické náladě doby, která je vposledku dána stavem noetické reflexe pravdy. Působí také dojmem mravní zralosti. Jeho stoupenci si přece dokážou poctivě přiznat vlastní omezenost. Skromně přitom uznávají, že příslušníci jiných kultur mají zase své etické pravdy (např. kanibalismus, upalování vdov či násilné šíření náboženské víry), které nejsou méně pravdami, než ty, jaké nyní vyznáváme na Západě. Jenom tu trochu nehraje, že zrovna pravdu kulturního relativismu i její noetické předpoklady vyznáváme docela urputně, že tyto západní pravdy světu nabízíme se značnou neodbytností jako nezbytnou osvětu; ale to je jistě jen (vysvětlitelný) detail.

Vznešená idea kulturního relativismu je inkorporována do společensko-politické praxe v první řadě multikulturalismem. Jeho velkorysost oceňují v pravidelných imigračních vlnách lidé z celého světa. Jsou vděční západním intelektuálům za projekt štědrého rozdělení se o výtobytky Západní civilizace. Nelze opomenout, že to jsou především intelektuálové západní Evropy, kteří už nejméně dvě století třímají pochodeň světloňošů moderního humanismu. V naší době pak máme to štěstí, že můžeme být zároveň účastníky i svědky vrcholného aktu sebeobětování Evropy. Svět stojí v němém úžasu nad touto kulminací humanistické ušlechtilosti, s níž Evropané pod moudrým bruselským vedením odevzdávají své území jiným etnikům.

Ano, je to vpravdě dějinné naplnění historické spravedlnosti. Toto požehnané místo si Evropané užívali už příliš dlouho, takže nadešel čas přenechat ho také jiným. A musí se uznat, že odcházejí se stejnou noblesou, s jakou procházeli dějinami. Dokázali v tom skloubit populační sebeuskromnění s hédonicky sytým užíváním si života na pozadí pokrokového světonázoru materialistů. A zase: ani tento světonázor, který akt sebeobětování výrazně umožnil, není bez noetické souvislosti; i za ním stojí především střízlivé pohledy empiriků na pravdu.

Existuje sice také hrstka staromilců, kteří v této souvislosti mluví o sebevraždě Západu. Ale ti prostě nepochopili ani základy novověkého myšlení, ani jeho tendenci k stálému osvobozování člověka od zotročujících mýtů a předsudků dob minulých. Proto také nemohou chápat vyvrcholení téhož myšlení v aktu sebeobětování. Naštěstí na jejich umanutý konzervatismus stačí pružná legislativa vhodně oplodněná progresivní morálkou politické korektnosti.

Podívejme se tedy na hlubinný zdroj etického relativismu, který je také esencí kulturního relativismu a pohonem multikulturalistického dynamismu.

Samotný etický relativismus je jen jedním, byť významným aspektem univerzálního relativismu, který se stal znakem postmoderní reality. Ta je zase logickým vyústěním vývoje novověké filosofie, jehož principy jsou primárně noetické. Když tedy postmodernisté charakterizují své myšlení jako slabé, nemyslí to vůbec zle. Slabé myšlení je podle nich vlastně nesmírně silné. Čím je slabé a čím silné?

Postmodernisté se především oficiálně zřekli všech jistot. Po celá staletí si filosofové i vědci namlouvali, že některé jejich závěry mají absolutní platnost. Postmodernisté však věří, že to jsou jistoty toliko dogmatické. A jako praví dědici vývoje novověkého kriticismu nechtějí mít s dogmatickými jistotami nic společného. V tomto smyslu se hlásí k slabému myšlení. To je však podle nich silné právě tím, že je výsledkem kritičnosti. Krom toho je v něm skryta i síla filosofovy osobnosti, který má odvahu si přiznat, že jeho myšlení neoplývá dříve hýčkanými, sugerovanými jistotami. Pravý filosof tu poctivě rezignuje na definitivní zajištěnost svých myšlenek a vystavuje se permanentní relativizaci; ta byla postupně rozpoznána jako pravý úděl lidského myšlení. V čem se taková relativizace zakládá? A proč je dnes tak přesvědčivá?

Po několika stoletích soustavného a intenzivního výzkumu lidského poznání dospěli filosofové ve dvacátém století k závěru, že všechny odpovědi se rozkládají v nové pochybnosti, že žádné tvrzení nemůže být pokládáno za definitivně jisté. Proč? Protože se podle nich celé myšlení zakládá na nezdůvodnitelných předpokladech. Rozum se prý sám nezdůvodní. Co tedy říká takový verdikt o hodnotě lidského myšlení? Že si o ní nesmíme nic namlouvat. Musíme se naopak uskromnit a připustit, že všechna naše tvrzení se v podstatě zakládají na pouhé víře; principům a axiomům myšlení můžeme jen věřit. To samozřejmě znamená, že by mohly teoreticky vzato platit i jejich opaky. Tento zásadní myšlenkový pochod tedy definitivně legitimizuje univerzální skepsi.

Je-li ale lidské myšlení osudově podmínováno hlubinnou skepsí, pak může být vzhledem k jeho hodnotě jedinou smysluplnou pozicí všerozsáhlý relativismus. To znamená, že každý výrok musí být chápán jako vyslovený za určitých limitujících podmínek myšlení, v rámci určitého systému či dějinně-kulturního kontextu. V základě těchto relativizujících faktorů je vždy víra v určité předpoklady či v určitý typ racionality a v určitý způsob myšlení, která nikdy nedovoluje legitimní vyloučení opačných předpokladů či jiných typů racionality a způsobů myšlení. Sled noetických implikací je tu neúprosný a tvoří pevný základ i páteř relativistického přesvědčení, do něhož novověká myšlenka vyzrála.

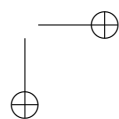
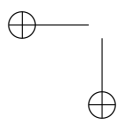
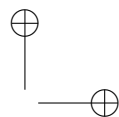
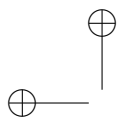
Na pozadí takového založení paradigmatické relativizace myšlenkových a etických hodnot už můžeme lépe ocenit postmoderní proces osvobozování z teroru jedné pravdy; je přece více pravd. V prostoru plurality, prosyceném tolerancí se také lépe dýchá. Všechny myšlenky tu mají stejné právo, žádná nesmí být diskriminovaná. Získaná svoboda myšlení umocňuje jeho rozlet. Není potřeba nudných analýz a těžkopádného dokazování. Ostatně samotné dokazování už bylo odhaleno jako nemravné, neboť obsahuje prvek donucování; krom toho brání i skutečnému porozumění. Filosofické myšlení už se ani nemusí zatěžovat dříve adorovaným tématem pravdy; není tak důležité, jak se po staletí zdálo. Je daleko praktičtější a také ušlechtilější, věnovat energii planetárním problémům lidstva, konkrétním otázkám politiky, vykořisťování Přírody, odstraňování všech forem skutečného (a pro jistotu i domnělého) útlaču či zmírňování utrpení lidí i zvířat.

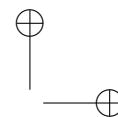
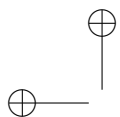
Vývoj novověkého myšlení tedy zažil ve vztahu k pravdě dramatický obrat, který posléze určil ráz soudobého filosofování i osud filosofie současnosti. Vzešel z intenzivního zkoumání lidského myšlení, které z různých úhlů a v různých souvislostech rozhodovalo o tom, jak se to vlastně s pravdou doopravdy má. Moderní myslitelé postupně získávali nezvratnou jistotu, že lidské myšlení není žádných jistot schopné. To jim ale nijak nebránilo, aby se čím dál víc angažovali v boji za lepší svět; pouze svět vykládat už jim přišlo málo. V tomto posvátném zápalu objevili toleranci jako ústřední hodnotu lidského života.

Soustavným prohlubováním pojmu tolerance přišli filosofičtí aktivisté nakonec na to, že pravda je vlastně úhlavním nepřítelem tolerance. Musí být tedy z hlediska tohoto nejvyššího mravního principu smetena. Pravda se totiž ukázala jako nesnášenlivá, povýšenecká, rigoristická, autoritářská, represivní, diskriminační a utlačovatelská instance, která omezuje pluralitu, svobodu, komunikaci a životní rozlet; stala se fundamentem netolerance. Navíc se osudově zapletla s mocí. Filosoficky jistá pravda, která by konstituovala silné myšlení, už proto nemá ve světě postmoderních hodnot místo; uvolnila ho pro myšlení slabé.

Po peripetiích novověké gnoseologie tedy vyšlo najevo, že pravdu měli přece jen sofisté. Bezmezný pluralismus rovnostářsky zestejněných idejí i ideálů, hravá estetizace všem experimentům otevřeného života a bezbolestná etika demokratických časů vystřídalily těžkomyslnou filosofii s jejím těžkopádným diskursem a puritánským moralizováním. Filosofie po staletí obtěžkala myslitele sebejistotou, přezíravostí, netolerancí, aby následně otravovala veřejný prostor stranickými polemikami, maximalistickými nároky a nedostatkem smyslu pro různorodost a mnohoznačnost života. Ke cti jí lze přičíst

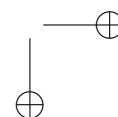
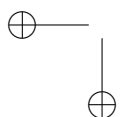
snad jen to, že ve věku postmoderní zralosti sama dospěla k svému upozadění. Vytvořila tím prostor rétoricky vyspělejších formám kultury, které lépe odpovídají životnímu pocitu člověka jednadvacátého století. Triumf negativní noetiky novověku je nesporný. Předložená práce, která vznikla jako studijní text, by měla umožnit jeho objektivní posouzení.

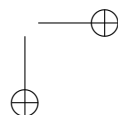
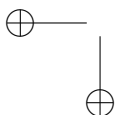
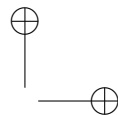
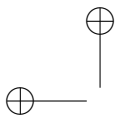




Část I

Důkaz pravdy





1 NAVOZENÍ NOETICKÉHO PROBLÉMU

1.1 Vstupní úvaha o filosofii

1.1.1 Předpoklady definování a obecného hodnocení filosofie

Kurzy filosofie obvykle začínají nějakým uvedením. Od takového úvodu se očekává, že poskytne základní informace o filosofii. Filosofie sama je ale problémem. Informace o podstatě filosofie se tudíž budou rozcházet. Proto raději začneme kritickým zkoumáním filosofie. Přitom budeme výchozí úvahy o filosofii orientovat tak, aby vyústily do první filosofické disciplíny - do noetiky.

(Termínem „noetika“ budeme v celém textu rozumět takovou filosofickou disciplínu, která se zabývá výlučně otázkami, jež jsou soustředěny kolem problému pravdy. Jedná se o otázky esence a existence pravdy, možnosti jistoty, způsobu realizace pravdy v lidském myšlení a možnosti metafyzických pravd. Takto vymezená noetika tedy nezahrnuje standardní témata gnoseologie či epistemologie, jakými jsou popisy vzniku, procesů, vlastností, druhů poznání či rekonstrukce jeho struktury.)

Je nápadné, že se lidé většinou o filosofii vyjadřují s daleko menší zdrženlivostí a také s daleko menším respektem, než o (jiných) vědních oborech. To má jistě řadu vysvětlujících příčin, ale my si nejprve všimneme jaké povahy je to vědění, které se ve výpovědích o filosofii uplatňuje. Takové vědění především obsahuje nějakou představu o tom, čím filosofie je, a jaké má výsledky. Kdo se o filosofii vyslovuje tak pohotově, riskuje, že přitom bude vycházet z mylných předpokladů a ze zavádějících dojmů.

Otázka tedy zní: Kdo je kompetentní určit, čím vlastně filosofie je a hodnotit, jaké má výsledky? Každý? Každý vzdělanec? Matematik? Biolog? Či snad kulturolog? Při troše zodpovědnosti by zmínění kandidáti takový úkol rychle odmítli.

Zkusme to jinak. Kdybychom měli vypracovat nějaký orientační referát o filosofii, po čem bychom sáhli? Zřejmě po nějakém slovníku. Na základě čeho autor heslo „Filosofie“ asi zpracoval? Možná čerpal z jiného slovníku, ale slovníkové vědění tu nakonec pravděpodobně vychází z „Dějiny filosofie“. Takže to bude nejspíš historik filosofie, kdo nám zodpovědně sdělí, čím filosofie je, a jak ji máme hodnotit.

Kdo se zabývá dějinami filosofie, ví toho o filosofii nesporně mnoho. Ale stačí to k tomu, aby adekvátně definoval filosofii, a aby ji na základě toho spravedlivě vyhodnotil v jejích možnostech a v jejích výsledcích? Co takový

historik o filosofii vlastně ví? Ví, čím se filosofové zabývají, jaké problémy řeší, a jak je řeší. Ví např., že různí filosofové definují filosofii různě. Jak by ale jako pouhý historik, který jen registruje fakta dějin filosofie, měl rozhodovat o tom, která definice filosofie je správná? To už by se musel v tématu angažovat jako filosof. Musel by vycházet z vlastního filosofického přesvědčení (které ovšem nezískal jako pouhý historik) a na jeho základě rozlišovat pravdivá řešení problémů filosofie od těch mylných. Teprve pak by mohl rozhodovat, které závěry jsou ve filosofickém zkoumání – např. při definování filosofie – použitelné. Rozlišování pravdivostní hodnoty filosofických tezí je už ale za hranicemi pouhého konstatování toho, co se v dějinách filosofického myšlení stalo. Pouhý historik filosofie proto zůstává před branami filosofické moudrosti – je-li ovšem jaká.

Stejně poměry panují i při hodnocení různých filosofických směrů, kdy nás zajímá, který směr je přijatelnější, jaké má filosofie vůbec výsledky či jestli např. její kognitivní význam nespočívá v pouhém kladení otázek.

V této souvislosti si můžeme dopřát malou odbočku. Jindy samozřejmě rozlišení filosofie a dějin filosofie musí být dnes znovu podtrženo. Neboť v průběhu dvacátého století došlo ve filosofických studiích k záměně důrazů. Na místo *Filosofie* byly podsunuty *Dějiny filosofie*. V důsledku toho se pak hlavní zdatností filosofování stala schopnost interpretace. Filosofův zájem se posunul od pravdy určitého směru k jeho správné interpretaci.

Z toho se ovšem vyvinulo vědomí jistého (skeptického) nadhledu. Zatímco tvůrci systémů usilovali o pravdivé vyjádření skutečnosti, zkušený znalec systémů shlíží na jejich pachtění s odstupem toho, kdo dobře ví, jak se to vlastně s pravdivostní ambicí filosofů má; vždyť s ní má bohatou (spíše negativní) zkušenost. Předčasné sebevědomí je mnohdy provázeno následnou skepsí, která z takového přístupu k filosofii (primárně přes dějiny) snadno vzniká. Dnes takřka vševládoucí skeptická mentalita má v takovémto zacházení s filosofií jeden ze svých zdrojů.

Vraťme se k našemu hledání. Ze srovnání s historikem vyplynulo, že kompetentní rozhodnutí o tom, která definice filosofie je správná, vyžaduje určitou filosofickou znalost. Jakou? Vyžaduje vědění o filosofických předpokladech adekvátního pojetí filosofie. Znalost možností a řádu filosofického myšlení např. předpokládá filosofické znalosti o lidském myšlení. Tím je dána odpověď na výše položenou otázku. Spolehlivé určení povahy filosofie a hodnocení jejích možností může podat jen filosof. Ne proto, že je filosofem, ale protože (a pokud) disponuje pravdivými filosofickými předpoklady pro adekvátní reflexi filosofie. To ale znamená, že důležité výpovědi o filosofii jsou samy filosofické, jsou výsledkem nějakého filosofování.

(Uživatelé konvencí moderní logiky, necht se prozatím laskavě zdrží obvyklé námitky, podle níž jsou výroky o filosofii v metajazyce a nikoli filosofické. Uvidíme na svém místě, že sebereflexe rozumu (i filosofického) participuje na nelibovolné povaze lidského myšlení, která nekompromisně rozhoduje o tom, že reflexe aktu myšlení je také aktem myšlení.)

Dospěli jsme tedy k první tezi, kterou bude ovšem nutné průběžně prověřovat:

Vědění o filosofii

- o její povaze
- o jejích výsledcích
- o jejím postavení v celku lidského vědění
- o jejím významu pro lidský život

je samo filosofické.

Je-li tato teze pravdivá, pak ukládá úvahám o filosofii jistou obezřetnost. Pejorativní výpovědi o filosofii (jako o prázdném spekulování či o životně bezvýznamném intelektuálním luxusu) staví svého nositele do nevýhodného postavení. Neboť se vztahují i na sebe a svou negativitou se samy znevěhodňují. Odpůrce filosofie se v míře své negace filosofie sám vyvrací.

1.1.2 Potřeba kritické obezřetnosti

První teze (vyjadřující skutečnost, že reflexe filosofie je sama filosofickým výkonem) neslouží jen ke kritickému odmítnutí odpůrců filosofie. Může také kvalifikovat čtení různých *Úvodů do filosofie*. Co se tím myslí?

Představme si, že začínající student bude brát důležité výroky o filosofii, na které v určitém *Úvodu* narazí, vážně. Bude je číst jako směrodatné informace – pravdy o filosofii. Pak mu ale padne do ruky jiný *Úvod* a bude zaskočen. Najde tam totiž docela jiné „pravdy“ o filosofii, a sice takové, které jsou neslučitelné s těmi pravdami, jimž nad prvním *Úvodem* tak rychle přitakal. Student tedy buď jiné „pravdy“ rovnou zavrhně, neboť už přece ví, jak se to s filosofií má, nebo bude frustrován a zmaten. Možná se znechuceně a třeba i doživotně s filosofií rozejde.

Muselo k takovému nedorozumění dojít? Kde se stala chyba? Zřejmě v tom překotném ztotožňování se s prvně čteným textem. Kdo se chce ve filosofii poněkud orientovat, kdo ji chce dokonce pěstovat, by si měl od začátku osvojovat – nikoli první pravdy (žádná filosofická pravda se nezískává rychle a ty první už vůbec ne) – ale kritickou obezřetnost, v níž čte filosofické texty s nezbytnou rezervou. (To se týká i Vás i zde a nyní, milí čtenáři.)

V případě různých *Úvodů* se takové kritické čtení snáze prosadí, když pochopíme, že pravda o filosofii může být jen výkonem filosofického myšlení.

Kritická obezřetnost ovšem také vyžaduje, abychom nepropadali uspokojení, že jsme snad už umlčeli oponenta filosofie. Jednak by musela být opozice více diferencována. Něco jiného je např. popírat samotnou možnost filosofických poznatků a něco jiného popírat relevantní výsledky či životní význam filosofie. Krom toho nemůže být předem vyloučeno, že se poctivé, opravdové filosofické myšlení může stále víc klonit ke skepsi. Není zatím vůbec zřejmé, že by filosofie musela mít nějaké jednoznačné, spolehlivé závěry – a jaký by pak mohla mít význam pro životní praxi, kdyby je neměla. Tato skeptická možnost musí zatím zůstat otevřená.

Když už mluvíme o kritické obezřetnosti jako o povinné ctnosti autentického filosofování, můžeme se zmínit o způsobu probírání a výkladu noetické problematiky. Noetika jako filosofické zkoumání problému pravdy obsahuje také otázku radikální skepse. To znamená, že všechny jistoty jdou do závorky, vše v poznání zůstává zpočátku otevřené. Radikální noetická problematizace hodnot myšlení vyžaduje zvláštní, odpovídající přístup a způsob zacházení s tématem. V tomto ohledu je nezbytné, aby byly od počátku zvoleny takové logicko-kritické postupy, které mohou zajistit případné pozitivní vyvíjení problému pravdy. Dogmatické postoje a logicky chaotické myšlení v reflexi pravdy nic nepořídí. Proto také adekvátní noetický výklad a odpovídající zvládnutí či osvojení noetického tématu od počátku vyžaduje aktivní a otevřený přístup k problému.

V noetice tedy nepůjde o předkládání hotových, utříděných poznatků k prostému převzetí. Čtenář bude naopak pozván k aktivní účasti na filosofickém zkoumání. Výhodou takového přístupu je i to, že si čtenář v režimu permanentního problémového napětí průběžně osvojuje autentické filosofické myšlení.

1.1.3 Konsensus jako predikát vědy

Proti kognitivním možnostem filosofie mluví nepříjemný fakt: Filosofové se na ničem neshodnou. „Každý učí něco jiného“, což značí, že filosofové v témže problému prosazují protichůdná řešení a není snad problém, kde by tomu tak nebylo. Pak pochopitelně definují i samotnou filosofii velmi rozmanitě. Tak se dovídáme, že filosofie je:

- autonomní vědou
- syntézou dílčích věd
- kultivační nástroj vědy

- vyprávěním na pomezí umění a náboženství
- sběrnou problémů čekajících na vyřešení
- osobní výpovědi o světě, za níž filosof ručí svým životem

Takový nesoulad filosofů v pojmání vlastního oboru je skandální. Znevěrohodňuje filosofii v očích nefilosofické veřejnosti, vyvolává pochybnost o jejích možnostech a statutu; rozhodně ji kompromituje jako vědu. Že by filosofie mohla být na úrovni vědeckého poznání, že by snad mohla být co do hodnoty srovnatelná s matematikou či fyzikou, to si dnes myslí opravdu jen málokdo. Právě ve srovnání s exaktní vědou se zdá, že nedostatek konsensu filosofii ve světě vědy diskvalifikuje.

Za vyloučením filosofie z rozsahu pojmu vědy tedy stojí tento sylogismus:

- Spolehlivé, vědecké poznání má konsensus příslušných odborníků.
- Filosofie nemá konsensus příslušných odborníků.
- Filosofie tedy není spolehlivým vědeckým poznáním.

Druhá premisa je nesporným faktem. Z čeho plyne (klíčová) první premisa? Opírá se zřejmě o zkušenost, kterou máme s odborníky – specialisty. Ti se totiž v zásadě na poznatcích svého oboru shodnou a laická veřejnost se podle toho vděčně orientuje, takže poznatky chemiků, biologů... jdou plynu do učebnic. Konsensus garantuje jejich objektivitu – pro nás. Stačí ale tato orientační funkce a ji zakládající zkušenost konsensu na to, abychom konsensus stanovili za nutný znak – atribut vědy? A na základě toho pak odepsali filosofii jako principiálně nevědeckou, neschopnou spolehlivých závěrů? Nedošlo tu k neoprávněnému zobecnění dílčí zkušenosti s jistým typem odbornosti, na který jsme si pro jeho úspěch snadno zvykli?

Proč mluvíme v souvislosti s první premisou o nutném predikátu vědy a o zobecnění? Má-li být vyvození závěru o filosofii správné, musí být první premisa obecná. Taková obecnost se však zakládá na nutnosti, která je dána specifickou povahou obecně vzatého subjektu premisy – zde spolehlivého vědeckého poznání. V našem případě se tedy přiděluje konsensus každému vědeckému poznání, neboť se předpokládá, že je v nutném spojení se specifickou povahou vědeckého poznání.

Co když se to ale má s poměrem vědeckého poznání a následného konsensu vědců tak, že absence konsensu má u filosofů důvod v nějakých zvlátnostech filosofie, které nicméně neznemožňují vědeckou úroveň filosofického poznání? Proč by určité filosofické myšlení nemohlo vykazovat ty kvality, kterých si na vědě nejvíce ceníme? Kdyby se v něm vyskytovaly, pak už by konsenzus

nebyl nutným znakem (atributem) vědeckého poznání. Zkoumal někdo z pohotových kritiků vědeckého potenciálu filosofického myšlení tuto možnost? Jestliže ne, pak je vylučování filosofie ze světa vědy na základě pouhého fenoménu konsenzu odborníků ukvapené.

Jaké specifické zvláštnosti filosofie by mohly vysvětlovat zásadní neshodu filosofů, a jak se tyto zvláštnosti mají k případným vědeckým kvalitám filosofie?

Uvažujme např. něco takového, jako je světonázorová předpojatost. Filosofické téma je lidsky atraktivní, týká se životních zájmů každého člověka – i filosofa. Filosof má také nějaké životní přesvědčení, hodnocení, preference, zájmy a to už v předkritickém stádiu svého osobního vývoje. Může být pro určitá řešení filosofických problémů života snadno subjektivně zaujatý. Nemá tedy danu potřebnou neutralitu objektivního zkoumání tak automaticky jako třeba matematik či fyzik, s nimiž bývá účelově srovnáván. Filosof se tedy musí na úroveň kritického zkoumání dopracovat i zkázněním svých předchůdných sympatií a antipatií. To se však často nedaří. Osobní životní orientace a preference mnohdy subjektivizují filosofovo zkoumání; zkracují či urychlují jeho argumentaci.

Je však takové subjektivní zfalšování filosofického poznání nevyhnutelné? Postihuje každého filosofa, v každém tématu? Snadno se to řekne, ale s takovým zobecňujícím znehodnocením myšlení filosofů není radno si zahrávat, neboť se rychle obrátí i proti kritikovi. Jaký osobní zájem ve svém filosofickém hodnocení filosofického myšlení asi sleduje on?

Je-li tedy subjektivizace filosofování častým faktem, neznamená to, že je nutným doprovodem každého filosofování. Častá předpojetí filosofů tedy stačí k tomu, aby vysvětlila neshodu filosofů. Přitom není vyloučena možnost takového filosofování, které by splňovalo přísná kritéria objektivního, vědeckého poznání. Neshoda filosofů tedy neimplikuje principiální nevědeckost jejich počínání.

Je tu ještě jeden důvod neshody filosofů, který také vysvětluje, proč dissens filosofů automaticky nevylučuje možnou realizaci podstatné kvality vědeckosti ve filosofickém myšlení. Speciální vědy vycházejí z určitých axiomů, které většinou souvisejí se samotnou povahou lidského poznání. Vědci tyto axiomy neprověřují, jednoduše jim věří. Tím ovšem získávají ve směru konsensu oproti filosofům značný náskok. Neboť filosofové mají v popisu práce i kritické prověřování samotného poznání i s jeho axiomy. Kritická reflexe principů poznání je ale značně obtížná, takže není divu, že se už tady filosofové rozcházejí. Zase však není faktem neshody vyloučeno, že některé řešení problému poznání má parametry vědeckosti.

Ptáte se, kdo takové řešení rozpozná? To je teď předčasná, byť obligátní otázka. Určitě to ale nebude laik – vnější pozorovatel filosofických sporů. Ten se sice podle konsensu ve vědě „orientuje“, ale nemůže z této pragmatické pomůcky rozumně dělat atribut vědy.

Existují tedy dva specifické důvody, které vysvětlují, proč konsensus u filosofů absentuje. Oba důvody zároveň ohlašují specifickou náročnost filosofického myšlení. A tato náročnost zase vysvětluje, proč nesoulad filosofů automaticky neznamená takovou degradaci filosofie, že by filosofické myšlení nebylo schopné realizovat podstatné kvality vědeckosti. V souvislosti s problematikou kritiky principů poznání by se také dalo mluvit o bodu obratu v dosavadní diskusi o úrovni filosofického myšlení. Neboť kritické ověřování základů poznání spadá výlučně do filosofie. Kdyby tedy filosofie tento problém pozitivně a s vědeckou platností nevyřešila, stála by veškerá věda na pouhé víře ve fungování poznání. Vědeckost filosofie je z tohoto hlediska podmínkou veškeré možné vědeckosti a to je jistě překvapivé zjištění vzhledem k dosavadnímu postupu a ladění této vstupní úvahy o filosofii. Kdybychom se v reakci na to chtěli spokojit s tím, že věda je založena na pouhé víře, budeme snadno strženi do víru postmoderních relativizací, a pak už ztratí oblíbené srovnávání kvality vědeckého a filosofického myšlení smysl i význam.

1.2 Spor o vědeckost filosofie

Když se v úvodních reflexích hledá nějaká předběžná definice filosofie, vystupují do popředí dvě otázky:

- čím filosofie je
- čím se filosofie zabývá

Filosofie je především nějakým poznáním. Jaký je jeho status? Je to nějaké předběžné, čistě subjektivně určené přemýšlení na úrovni nezralého poznání, nebo jde o poznání, které ve svém zdařilejším provedení splňuje i přísné nároky vědeckého myšlení?

Spor odstartovala námitka, v níž se poukazuje na nedostatek konsensu filosofů. Absence konsensu sice vyvolává pochybnost, že by filosofické zkoumání mohlo dospět k nějakým objektivním závěrům, ale v první kapitole jsme viděli, že disens filosofů sám o sobě filosofii nekompromituje, neboť vyplývá z její specifické náročnosti. Podíváme se nyní na dva autory, kteří hodnotí sledovanou neshodu filosofů opačně.

1.2.1 Různá hodnocení neshody filosofů

Ve svém *Úvodu do filosofie* (39–40) tvrdí A. Anzenbacher¹ (s odvoláním na Leibnize), že skandál rozhádanosti filosofů je jen zdánlivý. Spíše než o protikladné pozice se prý v neshodě filosofů jedná o jednostranné zdůrazňování určitých aspektů oproti jiným aspektům. Takový pohled ale odpovídá poněkud konformistickému pojetí (hledejme, co nás spojuje). Anzenbacher v něm líčí dějiny filosofie jako proces, který není arénou půtek, nýbrž dialogem filosofů o jedné pravdě. V rámci jedné tradice – filosofie perennis – se tak objevují a integrují nové aspekty.

Kdyby ale Anzenbacher místo o aspektech mluvil o pravdách a omylech (což je přece jen blíže zájmu a motivaci filosofů), pak už by pluralita filosofických závěrů – systémů nevypadala tak idylicky plodně. Z hlediska pravdivostní hodnoty není totiž ani s dalajlámou možné interpretovat rozmanitost filosofických směrů jako pestré květy v krásné zahradě, natožpak s Anzenbacherem, jako soubor doplňujících se aspektů v rámci jednotného proudu filosofie perennis. Realističtější pohled vnímá pluralitu systémů jako (zpočátku nerozlišenou) směsici pravd a omylů.

Skandál rozsáhlé divergence filosofů tedy není jen povrchním dojmem. Pestrý a rozsáhlý výskyt omylů může povšechně zaznamenat i laik. A sice z prostého faktu protichůdnosti pozic a názorů filosofů, za přirozeného předpokladu, že jeden z členů protikladu musí být mylný. Taková úroda omylů pak ospravedlňuje výchozí pochybnost o možnostech filosofie, s níž jsme spor o filosofii zahájili.

Když se tedy např. Kant, Hume, Comte či Carnap na základě určitých výkladů poznání domnívali, že nemá smysl klást otázky duše a Boha, zatímco Aristoteles, Descartes či Seifert na základě opačných výkladů poznání tyto otázky řešili, pak se tyto hluboké protiklady nemohou schovávat za jednostranné akcenty aspektů, se současným vzýváním dialogu.

Irenickému Leibnizovi se snad mohl vývoj filosofického zkoumání ještě jevit jako poměrně jednotný. V časech postmoderní oslavy plurality už ale musíme hodně přivírat oči, abychom se mohli v Leibnizově optimistické per-

¹ A. Anzenbacher: *Úvod do filosofie*, str. 39-40: „Někdy se mluví o skandálu filosofie. Ukazuje se na to, že speciální vědy dosahují ohromného pokroku a úspěchů, zatímco na filosofii je všechno zmatené... Před takovou situací rezignují dokonce i mnozí filosofové. Zřikají se filosofie jako první vědy, jako autonomní, základní a univerzální vědy a stávají se scientisty. ... Filosofická tradice se uskutečňuje tak, že celek, o který ve filosofii jde, dochází výrazu v různých aspektech... Ve sporech filosofů se toto přecenění jednoho aspektu hájí proti přecenění jiného aspektu, přičemž jsou oba aspekty většinou oprávněné. ... Tím však ztrácí tak zvaný skandál filosofie svůj základ.“

spektivě udržet. Na druhé straně Anzenbacherovo jednostranné zdůraznění hlediska komplementarity aspektů na úkor hlediska pravdy odpovídá skeptickému klimatu postmoderny. Jsou-li otřeseny filosofické jistoty, a vytrácí-li se přesvědčení o jejich možnosti, je taková strategie docela srozumitelná.

Jestliže Anzenbacher nespornou rozhádanost filosofů poněkud bagatelizuje, pak známý psycholog a scientista J. Piaget z ní naopak těží argument proti filosofii. Co mu na ní vadí? Piaget popírá,² že by filosofie byla nějakým specifickým poznáním, které by bylo kompatibilní s poznáním vědeckým, nebo by mu snad bylo dokonce nadřazené; degraduje filosofické teze na pouhé domněnky. Jeho argumentaci můžeme rekonstruovat prostřednictvím tohoto sylogismu:

- Vědecká pravda musí být dostupná každému, kdo vynaložil potřebnou práci.
- Filosofické teze nejsou takto dostupné.
- Filosofické teze tedy nejsou vědeckými pravdami.

První premisa se zdá být zřejmá. Proč ale Piaget v druhé premise tvrdí, že filosofické teze/pravdy nejsou dostupné těm, kdo vynaložili potřebné úsilí? Protože vidí, že se renomovaní filosofové neshodnou. Stačí to ale pro druhou premisu? Co když někteří z nich, přes veškerou proslulost, potřebné úsilí prostě nevyvinuli? To Piaget nepřipouští. Ve své premise automaticky předpokládá, že všichni uznávající filosofové potřebné úsilí vynaložili. (Protože jsou uznávající?) Proto může při faktu jejich zásadních neshod tvrdit nedostupnost filosofických pravd.

Je ale opravdu zřejmé, že každý dějinami oslavený filosof vynaložil v každé otázce, kterou řešil, potřebnou práci? Jestliže filosof při hledání odpovědi volí mylné předpoklady či nevhodné metody, pak už přece nemůžeme mluvit o tom, že vyvinul potřebné úsilí, byť patřil mezi ty nejslavnější. Takové úsilí

² J. Piaget: *Moudrost a iluze filosofie*, Pravda, Bratislava 1997, str. 123-8: „...některé filosofie přišly na myšlenku, že jsou druhem poznání sui generis, vyšším než věda. ... Je zřejmé, že se tu postulují dva druhy poznání, z nichž první je vyšší než druhý, protože postihuje podstatu, zatímco druhý je nižší, protože je prostým popisem. ... jenže když existuje vyšší poznání... proč ho neobjasnit? ... Vystává však vážný problém: proč je to nevede k žádným výsledkům? ... Tvrdit, že struktura organismu je pochopitelná jen filosofickou intuicí a že obsahuje finalitu... znamená zneužít velké slovo 'pravda'... vědecká pravda... je přístupná každému, kdo vynaloží potřebnou práci... je ještě mnoho filosofii... (které) se bez této intuice (finality organismu) obejdou. ... někteří se zdráhají nazývat pravdou to, co ještě nese stopy domněnek, které se navíc pokládají za evidentní, přičemž jde o 'evidence' jen pro někoho druhého...“

totiž musí obsahovat splnění všech podmínek, za nichž se pravda odpovědi stává zřejmou. Z pouhé protikladnosti závěrů slavných filosofů (a z toho, že teze a antiteze nemohou být zároveň pravdivé) je pak zřejmé, že zdaleka ne všichni vyvinuli potřebné úsilí. Tím padá (automatický) předpoklad druhé premisy.

Proto není možné ani po Piagetově argumentačním pokusu pokládat faktickou neshodu uznávaných filosofů za solidní důvod pro tvrzení vědecké nedostatečnosti filosofie. A to navzdory Piagetovu hlubokému přesvědčení, v jehož síle autor např. tvrdí, že metafyzické hypotézy jsou nedokázané, „*protože nepřesvědčí každého*“ (str. 88). Piaget naznačuje, že nedostatek spočívá v samotné povaze filosofie: ať už se filosofové namáhají sebevíc, své pravdy k vědecké jistotě nedotáhnou. Slabé místo v Piagetově argumentaci však ukazuje, že by bylo ukvapené, kdybychom samotné povaze filosofie imputovali osudovou nedostupnost jejího předmětu.

Kdybychom ostatně aplikovali Piagetův argument na jím v argumentu užitý pojmy „pravda“ a „vědecká pravda“, kdo ví, jak by obstály? Je totiž jisté, že mnozí renomovaní filosofové by s jeho pojetím pravdy a vědecké pravdy také nesouhlasili. Bylo by už z toho důvodu nezávazné, mylné?

Argument proti filosofii z absence konsensu filosofů se tedy Piagetovi nezdařil. Podívejme se nyní na to, jak se problém poměru vědy a konsenzu odborníků vyvíjí v diskusi filosofů o filosofii.

1.2.2 Kritika degradování filosofie z důvodu neshody

Oponent, který v souvislosti s absencí konsensu upírá filosofii kvality vědeckosti, argumentuje takto:

- Každá věda má konsensus příslušných odborníků.
- Filosofie nemá konsensus příslušných odborníků.
- Filosofie není věda.

V první kapitole jsme viděli, že první premisa by měla být (jakožto obecná) oponentem dokazována jinak, než pouhým poukazem na to, že některé vědy konsensus mají; to hrozí falešným zobecněním. Ani odkázanost či návyk laiků na autoritu kolektivu odborníků tu k zobecnění nestačí. Konsensus jako nutný predikát vědy by bylo potřeba vyvodit z povahy vědy. Co ale v těchto úvodních úvahách můžeme o povaze vědy závazně tvrdit? Tady je spíše na místě určité vyjasnění problémové situace, v níž se právě nacházíme.

Nemáme nyní potřebné předpoklady pro kompetentní určování povahy vědy, pro její adekvátní vymezení. Ani to pro náš účel není nutné. Neboť v těchto úvodních reflexích filosofie nám nemůže jít o závazné definování

vědy, ani o důkaz, že filosofie je vědou. Úvodní reflexe filosofie má naopak navést zkoumání do té oblasti, v níž se o vědě i o statutu filosofie vposledku rozhoduje – a to je oblast noetiky, filosofické disciplíny o pravdě.

Nasměrování k noetice se může uskutečnit prostřednictvím rozšířených námitek proti možné vědecké povaze filosofie. Tyto oblíbené námitky jdou napříč spektrem soudobých filosofických proudů a dobře zpřítomňují problém i směr zkoumání. Jedná se nám nyní jen o zhodnocení námitek, nikoli o řešení problému vědeckosti filosofie. Ten je tu použit jen jako prostředek k navození noetického tématu. Ukáže-li se, že námitky nemají potřebnou úroveň, že dovedly oponenta k předsudkům o filosofii, pak se lze logicky ptát, z jakých zdrojů je možné nahradit rozšířené předsudky skutečným věděním o filosofii.

Po tomto objasnění problémové situace můžeme tedy s vědomím předběžnosti reflektovat povahu vědy alespoň tak, abychom nahlédli, co by bylo potřeba uvážit, než se rozhodne, jestli konsensus odborníků je či není nutným znakem v pojmu vědy. První premisa důkazu proti vědeckosti filosofie (každá věda má konsensus) svou obecností předpokládá, že konsensus nutným predikátem vědy je.

S oponentem se jistě shodneme na tom, že věda bytostně směřuje k pravdivým závěrům, jejichž pravdivost nebyla před zkoumáním zřejmá. Toto bytostné směřování a ozřejmění se uskutečňuje různými metodami či technikami ověřování a dokazování. Protože ověření a důkaz jsou dostatečným důvodem evidence závěru, tvoří jádro vědeckosti. Zdařilým důkazem dosáhla věda svého dílčího cíle; může ozřejmenou, ověřenou pravdu použít v dalším zkoumání, může ji integrovat.

Z toho, co bylo řečeno v první kapitole o specifické náročnosti filosofického zkoumání, je zřejmé, že konsensus s právě odhaleným jádrem vědeckosti nespočívá, že s ním není v nutném spojení, že tedy k vnitřní hodnotě vědy nic nepřidává. Je totiž možné bezrozporně myslet korektní důkaz i konzistentní systém, které mnozí filosofové neakceptují, protože jsou buď světonázorově blokováni, nebo se v některých bodech svého hodnocení prostě mýlí. Aby tedy mohl oponent rozumně trvat na interní spojitosti vědeckosti a konsensu, musel by tuto možnost vyvrátit; to se však neděje. Proto je argument proti vědeckosti filosofie z absence konsensu přes svoji oblíbenost nedostatečný.

Rozšířené negativní hodnocení filosofie z pouhého fenoménu vědy (ta se jeví jako fakticky konsensuální) zůstává tedy na povrchu. Vedle spontánní, „fenomenologické“ přesvědčivosti, která je dána prostým srovnáním filosofie s tzv. exaktními vědami, získal argument z konsensu na váze především Kantovým přičiněním. Kant ho poslal do oběhu v souvislosti se svou světoznámou pochybností o metafyzice. V lamentacích nad metafyzikou si Kant klade

otázku: „*Je-li metafyzika vědou, čím to, že se nemůže domoci všeobecného a trvalého uznání, jako vědy ostatní?*“ (*Prolegomena*, str. 38).

Kantova obrovská autorita pak rozšířila tento druh pochybnosti o filosofii přes hranice jednotlivých filosofických směrů dvacátého století. Nejen scientisté, ale i existencialisté či postmodernisté mají v této věci jasno.

V knize *Nejistota a odhodlání* cituje existencialista P. Wust Kantův výrok o filosofických poznacích. Ty se podle Kanta chovají jako meteory – postrádají trvalost; zanikají, zatímco matematika zůstává. Pod dojmem tohoto kantovského paradigmatu z teorie vědy se Wust v uvedené knize několikrát vrací ke srovnání filosofie (metafyziky) a matematiky. Komparace pocho-pitelně vyznívá ve prospěch matematiky.³ Kdybychom se zeptali, proč tak jednoznačně, odpověděl by Wust právě poukazem na neshodu filosofů. Ta mu vpsledku odůvodňuje přesvědčení o permanentním ztroskotávání jinak prý obdivuhodného racionálního úsilí filosofů.

Wust si přitom všímá (64), že axiomy matematiky závisejí na prvních principech filosofie (např. na principu sporu). Platnost prvních principů je kardinálním problémem noetiky a Wust vidí možnosti jeho pozitivního řešení skepticky. Problematika prvních jistot filosofie je prý zastíněna hlubinnou temnotou, která v našem nitru zakládá možnost vzít vždy původní souhlas s evidencemi zpátky.⁴ Je-li tomu tak, pak bychom logicky očekávali, že skepse v základech poznání otřeše i matematickými jistotami. Wust však překvapivě trvá na kvalitativní diferenci filosofické a matematické jistoty. Co prý se poznává s matematickou jistotou, je jednou provždy vyřízené. Takové poznání je prý, na rozdíl od filosofie, exaktní, dokonalé, ve svém výsledku neodvolatelné (64-5). Odkud ten dvojí metr?

Wust evidentně přehodil výhybku na vedlejší kolej. Místo aby se držel na linii odhalené vnitřní spojitosti filosofických a matematických principů, ne-

³ P. Wust: *Nejistota a odhodlání*, Vyšehrad, Praha 1970, str. 11-12: „*Od nejstarších dob zápasila matematika s metafyzikou o to, komu přísluší přednost ve vědě... lidský duch v oblasti matematických faktů dosáhl nejvyšších triumfů jistoty... Srovnáme-li vývoj filosofie... s vývojem matematiky, zdá se výsledek skličující, a není třeba se divit, že vědecký ráz filosofie tak často utrpěl porovnáváním bezpečných pokroků matematiky a stále nejistých pokroků metafyziky.*“

⁴ Tamtéž, str. 65-6: „*Můžeme dokázat, že filosofická pravda... je principiálně naprosto jasná. A přesto nám i při sebejasnější, objektivně zdůvodněné evidenci zůstává v nejhlubším nitru vůči této skutečnosti temná možnost, že již dané ‚ano‘ soudného souhlasu vezmeme váhavě zpátky... Ačkoli se právě filosofické první principy vyznačují přímo samozřejmou rozumovou platností, přesto spor o jejich evidenci nebere konce... u matematické jistoty stupeň vnitřní popíratelnosti je roven nule, u filosofické jistoty je roven nekonečnu.*“

chává se zlákat k povrchnímu, jevovému srovnávání. V případě filosofických jistot zdůrazňuje, že spor o jejich evidenci nebere konce (takže disens), že vždy byli filosofové, kteří popírali platnost principu sporu. Podobně Wust znehodnocuje důkazy Boží existence. Nejprve uzná jejich logickou preciznost, ale skutečnost, že proti sobě stále stojí jejich stoupenci a odpůrci, ho přesvědčuje o jejich principiální nejistotě, a tím také o fatálním ztroskotání (prý) logicky perfektního dokazování. Jakoby fakt, že každá filosofická teze má vždy oponenta, už tím samým trvale zpochybňoval její pravdivost.

- Proč se tedy Wust (s Kantem) domnívá, že filosofické teze stíhá úděl meteorů, že pozbývají platnost?
- Protože se vždy najde filosof, který je odmítá.

Taková je hodnotící šablona, kterou Kant zavedl původně v neprospěch metafyziky a která se ujala i v noeticky negativním hodnocení samotné filosofie. My ji nyní kriticky sledujeme jako argument proti vědeckosti filosofie z nedostatku konsensu.

Přitom se nemůžeme vyhnout otázce, jestli je rozumné, vystavovat filosofické pravdy parlamentnímu zacházení: když neprojdou hlasováním, ztrácejí platnost.

Jsou ale skutečně všichni zúčastnění filosofové kompetentní rozhodnout, že určitá filosofická pravda není pravdou? Co když přitom vycházejí z mylných předpokladů? K této pochybnosti se už kritici filosofického poznání nepromysleli. Nelze ale apriori vyloučit, že se oponent určité filosofické pravdy mylí. Proto pouhý fakt nejednomyslnosti filosofů nepotvrzuje moderní názor, že filosofické poznatky jsou efemérní, že mají jepičí život.

Když Wust dále tvrdí (63), že filosofie se na rozdíl od matematiky nemůže vykázt objektivní zajištěností svých evidencí, upadá mimo jiné do kleští dilematu: Buď je totiž taková zajištěnost obecně možná, nebo ne. Není-li možná, pak jí neoplývá ani matematika. Je-li možná, pak se to musí primárně týkat prvních principů myšlení – tedy i filosofie. Ať tak či onak, Wustovo tvrzení je mylné.

Omyl vzkvétá, když Wust na základě sporného (noetického) rozlišení filosofie a matematiky odmítá pokusy o „matematizaci“ metafyziky jako opovážlivý titanismus. Přitom „matematizací“ rozumí právě snahu o vědeckou přísnost, apodiktickou jistotu či rigorizaci metafyzického poznání. Wust je sice ochoten hledat pro metafyzické poznání jiný (náhradní) program a význam, ale ve skutečnosti touto noetickou degradací metafyziku odepsal. Vidíme, že zdánlivě neškodné přecenění konsensu v reflexi vědeckosti může mít dalekosáhlé důsledky v pojmání celé filosofie.

Wust nakonec v intencích svého náhradního programu paradoxně proměňuje noetickou nouzi metafyziky v její přednost. Tuto záhadu vysvětluje podstatou filosofie a metafyziky (66). Je prý dáno povahou metafyziky, že svými evidencemi nemůže dospět k závaznosti matematických jistot. Povrchní pozorovatelé v tom, podle Wusta, sice spatřují defekt a diskreditaci metafyziky, ale právě tato zdánlivá chudoba prý povznáší filosofii nad vědy (67).

Bohužel zůstává nejasné, z čeho toto odvážné tvrzení vyplývá. K evidenci nepřichází, ani když ho Wust váže na údajně bytostný úděl člověka, v němž má být podle něho zakódována nejistota, která prý proniká všemi vrstvami lidského života. V noetice budeme tuto tezi principiální nejistoty prověřovat na úrovni lidského myšlení – zda o něm opravdu platí. Bez toho musí zůstat takové snadné odvolávání se na povahu či podstatu čehokoli filosoficky podezřelé.

Povahou filosofie operuje v našem problému i K. Jaspers, který Wustovy úvahy o filosofii v mnohém inspiroval. Ve svém *Úvodu do filosofie* Jaspers tvrdí,⁵ že absence jednomyslného souhlasu ve filosofii musí spočívat v její povaze. Vysvětlení je však stejně nesrozumitelné, jako u Wusta. Ve filosofii podle Jasperse nejde o vědeckou jistotu, tutěž pro každé pochopení. Prý se v ní jedná o kritické zkoumání, na němž se podílí člověk celým svým bytím.

Kdybychom vysvětlovali nouzi filosofie bytostným nasazením filosofů, pak by v tom asi vynikaly jejich ctnosti – poctivost a skromnost. V jejich síle by totiž filosofové dokázali přiznat, že je jejich téma přesahuje, že ho není možné objektivně zvládnout. Je tomu ale skutečně tak?

Kdybychom tutěž nouzi vysvětlovali kritickým myšlením nevypadalo by to na první pohled jako nejšťastnější vysvětlení, neboť takové myšlení je naopak nutnou podmínkou vědecké jistoty. Ale Jaspers to spíše myslel tak, že právě u filosofie kritické myšlení odhaluje principiální nemožnost filosofických jistot. Opravdu je odhaluje?

Budeme si muset počkat na noetické zkoumání. V něm se možnost filosofických jistot stává prvním problémem. Jaspers pro své hodnocení filosofie bohužel žádný noetický důvod neuvádí.

Ani další důvod, který Jaspers přičiňuje, aktuálně nepřesvědčuje. Ve filosofii prý také jde o celek bytí, o pravdu, která člověka přitahuje podstatněji, než vědecké poznání. Dejme tomu. Proč by ale nemohla být taková pravda vědecky jistá? Podle Jasperse proto, že apodikticky platné poznání by prý

⁵ K. Jaspers: *Úvod do filosofie*, UK Praha 1991, str. 7: „Pro toho, kdo věří ve vědu, je na filosofii nejhorší to, že neposkytuje apodiktické výsledky. . . Vědy dosahují jistého, pro všechny platného poznání a to se filosofii přes tisíciletá usilování nepodařilo. Nelze to popřít: ve filosofii není jednomyslnosti, která by mohla ustanovit definitivní vědění.“

přestalo být filosofické – stalo by se vědeckým. Proč ale ta ostrá disjunkce – buď filosofické, nebo vědecké/apodiktické? Protože Jaspers věří, že filosofii se přes tisícileté úsilí nepodařilo dosáhnout jistého, pro všechny platného poznání.

Co k takovému nelichotivému hodnocení filosofie Jasperse vede? Co ho přitom přesvědčuje? No ovšem: ve filosofii není jednomyslnosti, která by mohla ustanovit definitivní vědění, říká Jaspers. Nedostatek konsensu filosofů je tedy i pro Jasperse důvodem pesimistického hodnocení filosofie. Shoduje se v tom snad s ostatními filosofy? Jestliže ne, co z toho pro jeho filosofické přesvědčení o poměru konsensu a hodnoty filosofického poznání asi vyplývá?

Vidíme tedy, že Kantova obžaloba metafyziky/filosofie rezonuje ve dvacátém století napříč hlavními směry novověkého myšlení. Jak se to má skutečně s možnostmi filosofických jistot, to budeme zkoumat v noetice, kterou těmito spory o filosofii zvolna navozujeme. Zatím víme, že argument z absence konsensu není tak přesvědčivý, jak by se podle jeho oblíbenosti mohlo zdát. Na tom nic nemění ani mínění postmodernisty F. Lyotarda, který už jen setrvačně (patrně s důvěrou v konsensus spřízněných) tvrdí, že pravdivost vědecké výpovědi závisí na konsensu kompetentních, a že k němu nevyhnutelně vede. Zvláštní.

1.2.3 Celkový pohled na filosofy konsensu

Absence konsensu filosofů není pohoršením jen pro nefilosofickou veřejnost. Také pro moderní filosofy se stala standardizovaným důvodem jejich (negativního) hodnocení možností filosofického poznání. Tuto argumentační šablonu vtiskl do prostoru moderního filosofického myšlení Kant, kterého pohoršila neshoda metafyziků.

Je-li disens filosofů důvodem pro to, abychom jejich myšlenkovému úsilí principiálně upřeli kvality vědeckosti, pak to znamená, že konsensus je nutnou podmínkou obecné platnosti a případné jistoty vědeckého poznání, že je atributem vědy. Postavení filosofie je tím pochopitelně otřeseno.

Autor eklektického „Úvodu“ A. Anzenbacher se pokusil zmírnit nesoulad filosofů tím, že bagatelizoval rozdíly, k nimž mezi filosofy dochází. Musel ale přitom účelově potlačit hledisko pravdivostní hodnoty, což je ve filosofii těžko přijatelné.

Méně eklektičtí, vyhraněnější filosofové obrátili v kantovském předznamenání neshodu filosofů proti filosofii. Scientista Piaget vyřadil filosofické teze z vědeckého poznání na základě mylného předpokladu, podle nějž renomovaní filosofové vynaložili potřebné úsilí, a přesto se na pravdě neshodnou, takže filosofie nemůže být z principu vědecká.

Existencialista Wust přebírá od Kanta argumentační šablonu: absence konsensu implikuje nedostupnost vědeckých kvalit pro filosofické myšlení. Wust přitom zesiluje jak nedorozumění o poměru filosofie a matematiky, tak i nesrozumitelnosti o „parlamentární“ roli konsensu v řádu filosofických pravd. Také on nakonec nepřevědčivě svádí vědeckou impotenci filosofie na její povahu.

Povahou filosofie vysvětluje totéž i další existencialista K. Jaspers. Ten z ní vyvozuje neshodu filosofů jako nezbytnost. Vysvětlení je však také nesrozumitelné.

Vedle speciálních chyb a nejasností v argumentech Piageta, Wusta a Jaspere jsme také sledovali společné, předčasné uspokojení těchto kritiků filosofie. Nikdo z nich už si (stejně jako Kant) nepoložil potřebnou otázku, jestli konsensus odborníků je skutečně tak zásadní, nezbytný pro jistotu a obecnou platnost vědeckého poznání. Tito kritici v tom neviděli problém; první premisu (věda implikuje konsensus) zavedli zcela dogmaticky.

Bylo by také možné položit kritikům filosofie jinou nepříjemnou otázku. Jestli jejich filosofická kritika filosofie náhodou nezasahuje sebe samu. Filosofické předpoklady této kritiky totiž zcela jistě nemají konsensus filosofů. V intencích kritiky to proměňuje celou argumentační šablonu (v celku i v jednotlivých složkách) v pouhé kritikovo subjektivní mínění.

Ti, kdo nevěří ve vědecké možnosti filosofie, by tedy měli pro svou nevěru hledat lepší důvod, než absenci konsensu filosofů. Krom toho se zdá, že mohli probudit i větší smysl pro problém a analýzu vnitřní samostatnosti vědeckých hodnot myšlení. K tomu by zase bylo potřeba zrušit záměnu obecné platnosti s obecným uznáním; není to totéž.

Mohlo by se namítnout, že otázce absence konsensu filosofů věnujeme až moc pozornosti. Proč má takový význam?

Mnoha renomovaným filosofům různého až protikladného zaměření sloužil poukaz na neshodu filosofů k negativnímu hodnocení filosofie jako takové, k určení jejího kognitivního statutu. Přitom se ukázalo, že argument „z absence konsensu“ je slabý; rozhodně nestačí na zásadní hodnotící výpověď o filosofii. Taková výpověď vyžaduje adekvátní vyhodnocení lidského myšlení, vyžaduje noetickou pravdu. Jestliže se tu tedy filosofové v takovém rozsahu spokojují s tak nedostatečným argumentem, pak se tím ohlašuje jistá noetická dezorientace. Neboť noetická orientace by měla v otázce hodnoty filosofie poskytovat silnější argumenty.

Argument z nedostatku konsensu tedy zpřítomnil důležitou závislost teorie vědy a definování filosofie na specificky filosofické – noetické reflexi hodnot lidského myšlení. Pojem „filosofie“ se odvozuje z pojmu „lidské myšlení“. Dále

se ukázalo, že i mezi filosofy rozšířená představa o filosofii a jejím kognitivním statutu má vratké založení. To pak vede podivnou zkratkou k vyvozování skepse k možnostem filosofie ze samotné její povahy.

Dá se tedy čekat, že noetická pravda o pravdě, potažmo o filosofické pravdě nebude něčím snadno dostupným. Vždyť i takový Husserl, který se velmi snažil o apodiktické založení filosofie jako přísné vědy (podle L. Strausse po ní ve 20. století nikdo silněji nevolal) říká, že filosofie jako věda ještě nezačala. Proč to říká? Ve filosofii je prý, na rozdíl od vědy, všechno kontroverzní. A jsme zase u konsensu.

Kam jsme tedy v předběžně exponovaném sporu o možnou vědeckost filosofického myšlení dospěli? Zjistili jsme, že mezi moderními filosofy rozšířený pokus o „uskromnění“ filosofie prostřednictvím argumentu z nedostatku konsensu se nezdařil. Nebyla prokázána první premisa – že konsensus je nutným znakem vědy.

Stejnou logickou figurou se v rámci teorie vědy argumentuje proti vědeckosti filosofie v tradici scientismu. Jen konsensus je vystřídán empiričností; ta přebírá v argumentaci jeho roli. Scientisté totiž pokládají empiričnost za nutný znak (atribut) vědeckého myšlení. Diskuse s nimi bude obsahem následující kapitoly.

1.3 Scientismus

1.3.1 Expozice scientismu

Srovnávání filosofie s empirickou vědou je také oblíbeným tématem pozitivisticky laděné teorie vědy, která se prosadila pod termínem „scientismus“. Scientismus nejvíce přispěl k dnešnímu obrazu/fenoménu vědy, v němž se reálná věda jeví jako primárně empirická – jako speciální empirický obor. První dogma scientismu říká, že věda je o faktech.

Scientisté specifikují reálnou vědu znakem empirizace. Tím se rozumí, že reálná věda musí mít, na rozdíl od vědy formální, empirický obsah. Musí používat empirické metody a své hypotézy musí verifikovat či falzifikovat výlučně empiricky. Podle scientistického pojetí tedy reálná věda vykládá empirické jevy a fakta toliko empirickými podmínkami. Takto chápaná empirizace je podle scientistů kritériem vědeckého myšlení a tvoří ostrou dělící čáru mezi vědeckou teorií a filosofickou spekulací. Filosofie je empirickým kritériem vyloučena z rozsahu vědeckého poznání.

Na pohled přísné nároky na autentičnost vědeckého zkoumání zjednávají scientistickému pojetí respekt a autoritu. Scientistické přesvědčení o vědě v průběhu dvacátého století takřka zevšeobecnělo. V praxi to vypadá tak, že

když je veřejnost např. zneklidněna náhlým výskytem hypotézy Inteligentního designera, uklidní ji v televizi renomovaný vědec jaderným prohlášením: Jen taková hypotéza, která se dá empiricky verifikovat či falzifikovat může být pokládána za vědeckou. Hypotéza Inteligentního designera proto nemá s vědou nic společného. V knižní podobě se takové sedativum ordinuje třeba takto:

Ve své úspěšné popularizaci (*Filosofie pro každého*) kritizují Popkin a Stroll hédonismus a striktně přitom rozlišují vědu a filosofii (31). Za kritérium jim tu slouží řešitelnost problému fakty. Na základě toho pak kritizují hédonismus následovně: Protože chce hédonismus vysvětlit fakta lidského života a nemůže být přitom vyvrácen fakty, ztrácí schopnost uspokojivého objasnění fakt. Jako nevyvratitelný se stává nicotným, tj. nestojí za vyvracení. A je to. V takových případech by ale bylo asi vhodnější aplikovat nějaký stimulátor kritického myšlení.

Argumentační znehodnocení filosofie tedy vypadá u scientistů takto:

- Každá reálná věda je empirická.
- Filosofie není empirická.
- Filosofie tedy není reálnou vědou.

Druhá premisa je nesporná. Základní otázky, které si filosofové kladou (a klást mají), evidentně přesahují možnosti empirických metod.

Spor se tedy zase bude týkat první premisy. Jedná s v něm o to, zda empirizace patří k definibilní povaze vědeckého poznání, zda je nutným, nebo pouze nahodilým predikátem reálné vědy.

Nad takto položeným problémem vzniká relevantní otázka:

- Jaké vědění je zde potřebné?
- Kam sáhnout pro premisy, aby bylo možné rozhodnout o pravdivostní hodnotě prvé premisy?

1.3.2 Spor o první premisu scientistického sylogismu

Otázka, kterou jsme v problému vědy právě označili za relevantní, připomíná důrazný dotaz z první kapitoly, kde jsme se ptali na povahu vědění o filosofii; míří možná stejným směrem. Někaký stoupenec scientismu ale může takovou otázku instinktivně odmítat (jako výraz přereflektovaného myšlení) poukazem na to, že vývoj moderní vědy sám ukázal, že empirizace vědeckého myšlení je stejně nezbytná, jako jeho diferenciací.

Je ale faktický vývoj vědy skutečně směrodatný pro vytváření obecné teorie vědy? Nebo snad máme rezignovat na obecný pojem vědy a definovat

vědu jen podle toho, jak se momentálně jeví – podle jejího fenoménu? Vždyť scientisté sami operují obecným pojmem vědy, když s oblibou zařazují celou (i dřívější) filosofii do metafyzického stadia, které hodnotí jako předvědecké. Proto by scientista neměl své pojetí vědy opírat o její faktický vývoj.

Co kdyby ale trval na tom, že součástí vývoje vědy je i vývoj teorie vědy, v jehož rámci se přece pojetí vědy také mění? Pak se zase nevyhne nepříjemným otázkám. Je snad dnešní pojem vědy překonáním toho dřívějšího? Proč? Měla dřívější pojetí platnost aspoň pro svou dobu? Nebo snad ne? Proč? Za těmi „proč“ je však třeba hledat vědění o podmínkách stability či pohyblivosti pojmu vědy, jakož i vědění o jeho adekvátním obsahu. Takovému vědění (jeho identifikaci) se však chtěl stoupenec scientismu prostým poukazem na směrodatnost vývoje vědy vyhnout. Otázce, kterou pokládáme pro spor o empirizaci vědy za důležitou, je sice možné uniknout dogmaticky – např. vírou v jednoznačně pozitivní vývoj veškerého vědění; to ale není zrovna nejlepší způsob přemýšlení o vědě.

A nepříjemným otázkám není konec. Je rozumné interpretovat vývoj moderní vědy tak optimisticky, jak se to vnucuje pod dojmem nesporných úspěchů přírodovědy? Co když je takový výklad neúplný, jednostranný? Možná je vývoj moderní vědy jen částečně pozitivní, zatímco pod povrchem probíhají degenerativní procesy, jejichž vliv je patrný např. na úrovni moderní teorie vědy. Ta je totiž pod silným vlivem jistých filosofických preferencí a resentimentů, o nichž lze možná s úspěchem pochybovat. V této fázi sporu o definici vědy by tedy evoluční optimismus zkoumání spíše zfalšoval. Otázka o povaze vědění, které stojí za každým pojetím vědy, tedy regulérně trvá. Věnujme se jí.

Se scientisty se shodneme na tom, že nástrojem vědecké racionality je lidské myšlení. Ve sporu tedy musí jít o jeho vyhodnocení – a sice z hlediska jeho vědeckých možností. Jakou má takové vyhodnocení povahu? Je vědecké? Je empirické či neempirické? Takové otázky scientisty obvykle zaskočí. Tito vědečtí puristé si totiž zvykli na jednoduché schéma: Nejprve se zdůrazní, jak je důležité odlišit vědecké myšlení od nevědeckého a pak se podle empirického kritéria jednoduše oznámí, kudy vede demarkační linie. Ta se potom okázale i úzkostlivě střeží. Reflexe vlastních předpokladů, např. představ o myšlení, nepatří k repertoáru těchto neúprosných strážců vědecké čistoty.

Postavme se tedy při hledání opor pro teorii vědy do autoreflexivní perspektivy, kde vystupují do popředí vlastní předpoklady, a ptejme se i za scientisty:

- Jakého druhu a z jakého oboru je vědění, které vyhodnocuje lidské myšlení jakožto nástroj vědeckosti?

Takové vyhodnocení by mohlo být pro otázku definice vědy a pro následné určování rozsahu její realizace rozhodující. Viděli jsme, že definování filosofie předpokládá filosofické vědění. Nepředpokládá ho i definování vědy? Ze stejných důvodů? Zaostríme tedy na důvodové pozadí pojetí vědy.

Jestliže vyhodnotím lidské myšlení jako empirik, tj. filosof, který vyměřuje hranice legitimního myšlení empirií, pak budu vědu definovat empirizací a filosofii už nebudu chápat jako vědu, neboť je evidentně neempirická. Jestliže naopak vyhodnotím lidské myšlení velkoryseji, jestliže mu přiznám kontakt s realitou i na úrovni neempirických obsahů a aspektů, pak nemusím zatěžovat definici vědy empirizací a mohu (za určitých, definovaných podmínek) chápat i filosofické myšlení jako vědecké poznání.

Klíčové vyhodnocení lidského myšlení je tedy výkonem filosofickým, a jak dále v noetice uvidíme i vysoce neempirickým. Právě poodhalený důvodový kontext vymezování vědy ukazuje, že:

- Pro odůvodněnou, kriticky vypracovanou definici vědy je nutné filosofické, neempirické vědění o lidském myšlení.
- Pravdivá teorie vědy předpokládá pravdivou teorii poznání, což je teorie filosofická.

Nezbytné filosofické pozadí obecné teorie vědy ovšem staví scientisty do nepříjemné situace. Neboť vyřazují filosofii ze světa vědy a přitom se opírají o filosofické předpoklady. Nic záviděníhodného. Situace je o to trapnější, že si tyto předpoklady většinou ani neuvědomují. Postavme tedy scientistickou teorii vědy do autoreflexivní perspektivy a zkusme v ní sestavit důkaz proti scientismu, který se na první pohled nabízí.

1.3.3 Vyvracení scientismu

Scientismus je buď pravdivý, nebo mylný. (Předpokládáme, že pravdivostní hodnota je dvojčlenná, že u kategorických soudů neexistuje třetí možnost mezi pravdou a omylem.)

První implikace: Je-li scientismus pravdivý, je nevědecký, neboť jeho specifická teze je neempirická a vědecké teze jsou podle ní empirické.

Druhá implikace: Je-li scientismus mylný, je rovněž nevědecký, neboť věda je z pravdivých tezí.

V každém případě je tedy scientismus nevědecký. Tento závěr dilematického úsudku je pak možné dovést k prokázání rozpornosti scientistické pozice následovně:

- Jen vědecký výrok je teoreticky závazný – jak zdůrazňují sami scientisté.
- Scientistická teze není vědeckým výrokem – to je závěr dilematu.
- Scientistická teze tedy není teoreticky závazná.

Scientisté však svou tezi vehementně prosazují, jako teoreticky závaznou. Prezентují ji jako spolehlivou pravdu o rozsahu možné vědeckosti, která má být ve světě vědy respektována. Scientistická pozice tedy obsahuje tato protikladná tvrzení: scientistická teze je a není teoreticky závazná; je – v explicitním podání, není – v odhalené implicitní souvislosti.

Formálně je důkaz rozpornosti scientistické pozice konzistentní. Jak je to však s pravdivostí jeho premis? Musí ji konsekvěntní scientista uznat?

V první implikaci dilematického úsudku jsme použili toto zdůvodnění: vědecké závěry jsou podle scientistické teze empirické (zatímco scientistická teze je neempirická). Zdůvodnění lze formulovat sylogisticky:

- Každá vědecká teze je empirická (podle scientistů).
- Scientistická teze není empirická.
- Scientistická teze tedy není vědecká.

Scientista by protestoval proti první premise. Bránil by se dezinterpretaci své pozice z naší strany. On totiž netvrdí, že každá věda je empirická, ale že každá *reálná* věda je empirická. Pak ale náš znehodnocující závěr o scientistické tezi a o rozporu, který tato teze údajně působí, z premis nevyplývá. Neboť scientistická teze je z oblasti teorie vědy a obecná teorie vědy není vědou reálnou, nýbrž vědou formální. Proto scientistická teze nevypovídá o sobě samé, jak se předpokládalo už v první implikaci dilematu.

Zdá se tedy, že se rozlišením vědeckých oborů na reálné a formální naše argumentace proti scientismu zhroutila. Toto rozlišení musíme akceptovat. Jeho důvod spočívá ve skutečnosti, že reálné vědy se týkají objektů, které svým myšlením netvoříme, zatímco formální vědy zkoumají naše myšlenkové konstrukty, např. důkazy či vědu.

Teorie vědy je tedy vědou formální. To znamená, že scientistův protest musíme akceptovat. Scientisté definují empirizaci jen reálnou vědu. Proto nemůžeme jejich definici vztahovat na samotnou scientistickou tezi, která se vytváří na úrovni vědy formální, a žádat podle smyslu scientistické definice vědy, aby scientistická teorie vědy byla jakožto vědecká teorie také empirická.

Byla tedy volba autoreflexivní perspektivy pro kritiku scientistické teorie neadekvátní? Nemůžeme vztahovat scientistickou tezi o empirické povaze re-

álních věd na samotnou scientistickou pozici a žádat soulad mezi smyslem scientistické teze a tím, co tato pozice obsahuje?

To už tak zřejmé není. Scientistická pozice je totiž širší než její reprezentativní teze; obsahuje i její důvodový kontext.

Hledisko sebevztažení či autoreflexe scientisty by byly pro kritiku neplodné, kdyby teorie vědy byla na reálné vědě nezávislá, kdyby se obešla bez předpokladů, vzatých z nějaké reálné vědy. Tak tomu ale není. To je zřejmé, když se zeptáme na důvody scientistického pojetí vědy. Scientismus přece není jedinou teorií vědy, jsou i jiné, velkorysejší. Jak se tedy v konfrontaci s nimi ospravedlní?

Ke slovu musí přijít reflexe myšlení, která vyhodnocuje jeho důkazní možnosti; ty jsou totiž pro problém definování či pojetí vědy klíčové. Do jakého oboru takové vyhodnocení myšlení spadá? Jde o obor, který zkoumá možnosti myšlení, jež jsou dány jeho povahou. To však je reálný, samotným myšlením nekonstruovaný objekt poznání. Myšlení nekonstruuje povahu myšlení, ani základní možnosti vlastního zdokonalení. Skutečnost, že nutně myslíme v pojmech a soudech není výsledkem našeho myšlení; je to jeho strukturní předpoklad.

Zkoumání hodnoty myšlení se tedy zabývá reálným objektem, a pokud je vědecké, vytváří vědu reálnou. Každá teorie vědy pak v ní má své předpoklady. Teorie vědy proto závisí na určité teorii poznání. Není žádným tajemstvím, že scientisté čerpají svou empirizaci reálné vědy (více méně vědomě) z empirismu, který je vlivnou teorií poznání v rámci novověké filosofie. Empirismus vykládá lidské poznání tak, že prý realitu poznáváme jen na úrovni smyslové zkušenosti. Proto scientisté limitují vědu zkušeností. Tato důvodová souvislost je pro pochopení scientismu podstatná.

Empirismus je tedy fundamentální složkou scientistické pozice; tvoří předpoklady její reprezentativní teze. Rozhodující otázkou nyní je, jestli je tato teorie poznání výsledkem empirického či neempirického poznání, zda je teorií empirickou, či neempirickou. Je-li totiž potřebná teorie poznání neempirická, pak bylo sebevztažení scientismu, jeho postavení do autoreflexivní perspektivy přece jen adekvátní argumentační volbou pro kritiku scientismu. Neboť scientismus by tak svou empirizací reálné vědy popíral vědeckou hodnotu teorie poznání, která mu dodává rozhodující premisy. Tím by se ocitl ve výše uvedeném rozporu.

Teorie poznání, jakožto nezbytný základ teorie vědy, je však skutečně neempirická. To dokazuje např. tento sylogismus:

- Kdo poskytuje spolehlivé předpoklady pro určování mezí vědeckosti, musí zkoumat hodnoty (platnost) a meze lidského myšlení.
- Žádná empirická věda platnost a meze lidského myšlení nezkoumá.
- Žádná empirická věda tedy nemůže poskytovat spolehlivé premisy pro určování mezí vědeckosti.

V předchozí kapitole zmíněný scientista Piaget zpochybňuje druhou premisu. Domnívá se, že je dnes už možné koncipovat teorii poznání více méně v rámci empirické psychologie či od metafyzického myšlení osvobozené epistemologie, v níž se čistá reflexe nahrazuje verifikací. (Moudrost a iluze filosofie, 118-119). Tento trend je sice v rámci novověkého vývoje teorie poznání srozumitelný, ale v dalších výkladech uvidíme, že vychází z naprostého nepochopení noetického problému. Kritika tu poukazuje na jednostranné, zúžené uchopení problému poznání.

Už z toho je vidět, že předchůdná metodická diskuse, která by kvůli ujasnění přístupu k problému poznání musela proběhnout, by byla evidentně za hranicemi empirických popisů. Totéž platí i o klíčové problematice platnosti hodnot myšlení. V noetice bude zřejmé, že toto téma vyžaduje vysoce spekulativní, zcela neempirické reflexe. Zatím stačí uvážit, že např. platnost empirických konstatací nemůže být verifikována prostým empirickým konstatováním, v němž se platnost bezproblémově předpokládá.

Zdá se, že Piagetova domněnka o noetických možnostech empirické psychologie je sama iluzí, která sotva může demaskovat údajné iluze filosofů.

Scientismus tedy přece jen předpokládá to, co popírá. Předpokládá reálnou neempirickou vědu o lidském myšlení. Tímto rozporem je také jeho empirizující definice reálné vědy falzifikována. Nepřesnost v původní formulaci dilematického úsudku můžeme tedy odstranit novým zformulováním odůvodnění jeho první implikace:

Je-li scientismus pravdivý, je nevědecký, neboť jeho specifická teze předpokládá teze z reálné neempirické vědy a reálná věda je podle scientismu jen z empirických tezí.

V širší filosofické souvislosti stojí za povšimnutí, že scientismus je jedním z nejúčinnějších nástrojů prosazení osvícenských ideálů jak ve světě moderní vzdělanosti, tak v životní praxi posledních dvou století. Jeho jednostrannost v pojetí vědecké racionality způsobila jednostrannost osvícenského obrazu světa i redukcionistický pohled na lidskou realitu.

1.4 Přechod k noetice

1.4.1 Rekapitulace úvodních úvah o filosofii

Filosofické problémy vyžadují především důkladné analýzy pojmů a premis, na jejichž základě se dospívá k potřebnému rozlišování a dokazování případných závěrů. Čím více jsme ale do problému vtahováni, čím více jsme pohlcováni detailními analýzami, tím snáze ztrácíme přehled o vývoji problému a o celkové souvislosti dosavadního zkoumání. Proto je vhodné, když občas poodstoupíme a zachytíme celý postup syntetizujícím pohledem. Tím se umožní vyhodnocení dosavadního stavu problému i volba dalšího postupu. Do jakého stavu jsme tedy kritikou scientismu dospěli?

Úvodní úvaha o filosofii přirozeně směřovala k otázce povahy (definice) filosofie. Její reflexe se ale zarazila hned u prvního definujícího určení, v němž se jedná o to, jaký status filosofické poznání vlastně má. Je či není filosofie vědou? Mezi filosofy i nefilosofickou vzdělanou veřejností dnes jednoznačně převládá názor, že filosofie vědou není. Nejrozšířenější důvody, které o tom přesvědčují, jsou právě:

- absence konsensu filosofů
- „evolučně dané“ empirizující pojetí reálných věd

Oba důvody jsme však shledali jako nedostatečné. Získali jsme tím snad důkaz, že filosofie je vědou? Víme, že o něco takového nemohlo v počáteční reflexi filosofie vůbec jít. Není přece apriori zřejmé, že je vědecká pravda vůbec možná. Neboť na začátku není filosoficky zřejmé ani to, jestli je vůbec pravda možná. Obojí je tu pouze věřené. Noetická verifikace pravdy o pravdě, ani pravdy o možnostech vědeckého poznání ještě neproběhla.

Co podstatného pro náš záměr jsme tedy získali? Zjistili jsme důležitou problémovou souvislost:

- Adekvátní definice filosofie i pravdivá teorie vědy přímo závisejí na pravdivém výkladu lidského poznání, na pravdivých noetických předpokladech.
- Rozmanité definice filosofie a různé teorie vědy tedy pocházejí z různých teorií poznání. Pocházejí z různých noetických představ, které o možnostech a prostředcích poznání ten který teoretik vědy má.

Filosoficky kompetentní definování filosofie tedy čeká na adekvátní výklad lidského myšlení. Může vyplynout jen z noetických závěrů. Když např. nějaký konzervativní politický filosof definuje svůj obor jako vědní disciplínu,

která poznává obecnou pravdu o společenské existenci člověka, pak v tom předpokládá realistickou noetiku. Ta totiž na základě zkoumání možností pravdivého a jistého poznání předkládá pozitivní řešení vědeckých možností filosofie. Z pozice realistické noetiky pak může takový filosof kritizovat např. hodnotově neutrální společenskou vědu či argumentovat proti relativismu a historicismu.

Tuto vazbu pojetí filosofie (a vědy) na problematiku hodnot lidského myšlení jsme tedy v úvodních kapitolách využili jako odrazový můstek k noetice. Kdo posuzuje vědu a filosofii z hlediska kognitivních hodnot, uplatňuje v tom nějaké noetické přesvědčení o pravdě a jistotě vůbec – ať už ho přebírá ze stávajícího intelektuálního klimatu, nebo ho získal vlastním noetickým zkoumáním.

1.4.2 Současný stav problému pravdy

Při přesunu k noetice by nás mělo zajímat, v jakém stavu se dnes problém pravdy nachází. Nikoli proto, abychom jen plodně navázali. Kriticky myslícím snad není nutné vysvětlovat, proč by bylo naivní, vsadit ve filosofii na samočinný, plynulý vývoj poznání k stále větší dokonalosti. Současný stav filosofického zkoumání může inspirovat, nebo spíše vyvolávat kritickou reakci; vždy však skýtá mnohá poučení.

Ptejme se tedy, jestli je problém pravdy po staletích soustředěného filosofického úsilí uspokojivě vyřešen. Nebo se snad řešením jeví být spíše skepse k jakémukoli jeho pozitivnímu řešení – se všemi paralyzujícími důsledky, které to v řádu teoretického poznání (a nejen v něm) přináší? V každém případě čas nashromáždil značnou zkušenost s problémem poznání; nebylo by rozumné nechat ji ladem. Kritický postup naopak vyžaduje, aby se noetické zkoumání uskutečňovalo v diskusi s filosofy, kteří k problému pravdy měli co říct.

Jaké je tedy převládající noetické přesvědčení soudobých filosofů? Něco jsme už zachytili v kritice námitek proti vědeckosti filosofie, neboť se projevuje i v teorii vědy a v představách o vědě, které se vytvářely v průběhu dvacátého století. Je-li totiž pravdou, že se noetika zásadně promítá do teorie vědy, pak je pochopitelně možné z představ o vědě vyčíst noetické pozice. Slabě argumentované, a přesto v současné filosofii standardizované predikáty vědy – empirizace a konsensus – např. signalizují, že současná noetika na tom asi nebude nejlépe.

Soudobá teorie vědy se vyvíjela v průběhu 20. století, zcela v kontextu novověké filosofie. Představy o vědě tu byly nejprve určovány vlivem dvou dominantních proudů – pozitivismu (v různých podobách od logického em-

pirismu po analytickou filosofii) a existencialismu. Tyto vlivy se posléze spojily v postmoderním názoru na vědu. V něm je také současný stav problému pravdy dobře čitelný.

Původní a pro novověké myšlení zároveň reprezentativní podobu teorie vědy vytvořil scientismus. Z hlediska historicko-kulturního představuje scientismus fázi, která začíná u osvícenského racionalismu. Z obsahového hlediska vychází scientismus z tradice lockovského empirismu. Empirici omezují poznání na empirii a ostře popírají možnost neempirických pravd. Jejich agnostická skepse k metafyzice (agnostik trvá na nepoznatelnosti neempirické reality) vyústila do pozitivisticko-scientistické, protifilosofické empirizace vědy. Silná důvěra v (empiricky) limitovanou racionalitu je v tomto typu myšlení umocňována vědomím kritické distance: nevědecké, metafyzické myšlení musí být důsledně eliminováno – jako nekritické.

Cenou za scientistický „étos čisté vědy“ bylo rapidní obsahové ochuzení filosofického tématu, které se negativně projevilo především antropologickou vyprahlostí. Když mělo jít o závažné otázky lidského bytí a života, neměli na jedinou agnosticky naladěni filosofové v scientisticky zúženém prostoru co říct. Jestliže se o to přece jen pokoušeli, sklidili výtky, že se dopouštějí hrubého redukcionismu, že problém člověka ztrivializovali a zmařili. Tak se nakonec zvedl protest proti moderní racionalitě i na půdě novověké filosofie; vedli ho existencialisté.

Zatímco tedy scientisté jako typičtí reprezentanti novověké racionality adorují moderní vědu, existencialisté jejich zanícení nesdílejí. Naopak se pohoršili nad tím, že moderní věda zůstává v nejdůležitějších otázkách člověka němá. Pro naší orientaci je na tom zajímavé, že existencialisté přitom sdílejí se scientisty stejný názor na možnosti vědeckého poznání. Oba znesvářené tábory pozdně novověké filosofie totiž shodně věří, že moderní představa o lidské racionalitě (prý agnosticky fixované na empirické jevy), která vzešla z novověkých teorií poznání, je správná. Věří tedy, že moderní racionalita je optimální reprezentací lidské racionality, že reálné vědě náleží empirický krunýř, že tedy scientistická teorie vědy je pravdivá.

Na základě agnostického výkladu lidského myšlení pak pozitivisté a existencialisté zaujímají k vědecké racionalitě opačné postoje. Jedni ji preferují, druhí ji pokládají za překážku v objevování pravdy o lidském bytí. Pozitivisté pak hodnotí implikovanou nevědeckost filosofie jako její nedostatečnost, zatímco existencialisté naopak pokládají nevědeckost filosofie za podmínku jejího autentického zobrazení.

Můžeme však uvažovat i takový model filosofického myšlení, v němž by byly obsaženy obě sledované kvality: a/ obsahová hloubka antropologického

záběru, b/ racionálně uspokojivé, důkazové zpracování antropologického tématu. Oba hlavní směry novověké filosofie dvacátého století jsou vzhledem k tomuto ideálnímu modelu deficientní. Pozitivistům schází hlubší téma, existencialistům racionální přesvědčivost. Pozitivistům se předmět filosofie scvrkl na tělo a jazyk, existencialisté nahradili racionální prostředky evidence rétorickou sugestivitou.

Novověký filosof ovšem řekne, že takový ideální model filosofování je právě jen ideální; novověký kriticismus ho nepřipouští. Jestli je tomu skutečně tak, je-li klasická metafyzika, která o obě kvality filosofování programově usiluje, opravdu nutně dogmatická, to musíme zatím nechat otevřené. Také o tom vpsledku rozhoduje noetika.

Vidíme tedy, že shoda pozitivistů s existencialisty v negaci vědeckých možností filosofie vychází z jejich hlubší shody – z konsenzuálního přijetí agnostické negace možnosti neempirických, metafyzických pravd. První negace je na úrovni teorie vědy, druhá, základnější je už noetická; spojitost je tu evidentní. Kritické posouzení konsenzuální negace racionální metafyziky u pozitivistů a existencialistů tedy předpokládá noetickou verifikaci či falzifikaci agnostické skepse.

Agnostická limitace filosofického myšlení je jedním ze dvou nejvýznamnějších výsledků celkového založení a vývoje novověké teorie poznání. Vypovídá o rozsahu legitimního poznání; omezuje ho na empirii. Druhý výsledek je ještě negativističtější. Upírá lidskému poznání hodnotu definitivních, racionálně neodvolatelných, nevývratných pravd. Odnímá mu vnitřní stabilitu, neboť mění všechny jistoty v pouze pravděpodobná přesvědčení, u nichž není možné vyloučit omyl. V tomto ohledu můžeme mluvit o hlubinné skepsi. Ta je hlavním výsledkem novověkého řešení problému poznání. Provládá celou porenesanční filosofií; zpočátku latentně, později stále zřetelněji. V postmoderní éře propukla hlubinná skepse naplno.

Tento proces postupného zvýšlovňování skutečného obsahu novověké reflexe pravdy je patrný i ve vývoji teorie vědy. Zdálo by se, že pozitivisté budou se svým scientistickým důrazem na přírodní vědy hlubinné skepsi vzdorovat. Vždyť jsou plni obdivu k jejich exaktnosti. Ale i v jejich řadách se našli filosoficky aktivnější a méně ideologičtí protagonisté, kteří se více otevřeli logice novověké teorie poznání a pokročili od agnostické skepse vůči metafyzice ke skepsi obecné, všezahrnující. K. Popper např. ujišťuje, že jistota je našemu poznání odepřena. Jeho řešením je aproximace; k pravdě se prý jen přibližujeme. Popper tím významně posunul moderní teorii vědy k postmodernímu, relativizujícímu pojetí, které už se okázale zbavuje toho, co označuje za iluze osvícenského racionalismu.

Současný stav filosofického myšlení výstižně charakterizuje W. Weischedel, když mluví⁶ o dominantní skepsi, která směřuje k výlučné nadvládě. Není to však od něj nějaký povzdech, nýbrž metodicky uvědomělé stanovení normy, podle níž chce Weischedel koncipovat svou etiku. Je totiž přesvědčen, že dnes všepromokávající skepse je výsledkem autentického, kriticky vyspělého filosofování.

Weischedel zjišťuje, že nietzscheovský otřes se stal bytostným momentem obecného vědomí doby. Proto prý musí soudobá filosofie respektovat zánik zajištěného myšlení. Historicky je prý zřejmé, že filosofické odpovědi nejsou definitivní, že se stále rozkládají v nové pochybnosti. Proč je tomu tak? Protože se zakládají na nezdůvodněných předpokladech. Weischedel v této souvislosti optimisticky tvrdí, že dnes už přišlo filosofování plně k sobě. Je-li tomu opravdu tak, pak musíme souhlasit i s Weischedelovým programovým vyhlášením myslitelského úkolu naší doby: podržet radikální skepticismus a vydržet s ním.⁷

Že takový úkol není vůbec snadný, o tom se může přesvědčit i samotný čtenář Weischedelovy *Skeptické etiky*, když s údivem zjišťuje, že v ní po skepticky uvědomělé metodické přípravě a po radikální kritice jiných etických systémů z ničeho nic přichází zcela neskeptický, pozitivní výklad etického tématu. Hranice mezi radikální skepsí a rigidním dogmatismem bývá mnohdy u „kritických“ filosofů překvapivě nezřetelná.

Když jde Weischedel po příčinách stavu, v němž se dnes reflexe hodnot myšlení nachází, zmiňuje Nietzscheho. Tento spíše sugestivní, než teoreticky významný filosof učaroval postmodernistům. Jeho krajně pesimistická noetická pozice směrodatně inspiruje postmoderní názory o pravdě; ty dnes také určují tón. Úspěch je částečně vysvětlitelný i tím, že Nietzscheovy noetické výpovědi nejsou zcela bez souvislosti s Kantovou teorií poznání, která má v novověkém myšlení bezkonkurenčně největší autoritu a vliv.

⁶ W. Weischedel: *Skeptická etika*, Oikoymenth, Praha 1999, str. 27-29: „Dnešní situace filosofie je určena tím, že skepticismus... usiluje dospět k výlučné nadvládě. ... filosofie... již nenachází nezvratné odpovědi. ... Má-li tedy ještě vůbec existovat filosofie... pak musí dostát skepticismu jakožto způsobu myšlení, který určuje dobu, musí na sebe vzít zánik veškerého myšlení, chápajícího se jako zajištěné...“

⁷ Tamtéž: „Všechno, co se jeví jako jisté a pevné, je přiváděno ke zhroucení. A to nikoli z libovůle filosofujícího, nýbrž ze skutečnosti samé, která je zakoušena jako nejistota... základní zkušeností současného myšlení je tedy zkušenost radikální nejistoty. ... tážení ve svém provedení zakouší, že se mu všechny odpovědi neustále rozpadají. Právě tím se stává radikálním skepticismem. Podržet si jej a vydržet s ním náleží k podstatnému myslitelskému úkolu člověka naší doby.“

S Kantem v zádech např. Nietzsche provokativně vyhlašuje, že poznání je k tomu, aby nepoznávalo, že si svým ustrojením zakrývá realitu. Taková odvaha působila v Nietzscheově době ještě podivínsky, dnes už ale imponuje. Odpovídá intelektuálnímu rozpoložení a pocitu současného člověka, který už zakusil relativnost všech myšlenkových postojů a umí se k ní čestně přiznat.

Nietzsche pochopitelně není jediným zprostředkovatelem obsahů a konsekvencí novověké teorie poznání pro současnou dobu. Tato teorie poznání (v mnohosti svých směrů poměrně jednotná) je dnes takřka všeobecně pokládána za vývojově vyzrálou, za privilegovaný prostor kritické filosofie. Ve dvacátém století přitom šlo už jen o důslednou aplikaci jejích principů a klíčových objevů; šlo o uvolnění a rozvinutí jejího skeptického potenciálu.

Viděli jsme, jak se tento kognitivně negativní stav promítá i do filosofického pojetí samotné filosofie. Wust, Jaspers i Weischedel upírají filosofii možnost jistého, definitivně platného poznání. Popper takovou možnost odmítá vědeckému poznání vůbec. Heidegger učí, že nemůžeme preferovat jeden směr před druhým, neboť nám prý schází měřítko pro jejich kvalitativní rozlišení. Mannheim jakoby ozvěnou ujišťuje, že nemůžeme vyvracet novější filosofii pomocí principů filosofie starší. Lacroix je nadšen rozmanitostí filosofických soustav, a tak bychom mohli pokračovat ještě dlouho.

Půda pro reprezentativní ideu postmoderního myšlení byla tedy dobře připravena. Postmoderna se totiž definuje radikální pluralitou. Jedná se o pluralitu směrů, myšlenek a metod, která jde až ke kořenům, k základům poznání. Takovou pluralitu je prý třeba vítat i chránit před monopolistickými nároky na jedinou pravdu. Neboť postmodernisté objevili, že na každou otázku existuje více rovnoprávných odpovědí. Věří, že žádné z protichůdných řešení nelze ani povyšovat, ani diskriminovat. Neexistuje totiž žádný obecný princip, který by skýtal kritérium k rozlišení pravdy a omylu. Teror jedné pravdy už nenávratně patří minulosti – tak zní hlavní poselství postmoderny. Radikální pluralita tedy přináší hodnotovou ekvivalenci myšlenek, kultur i životních stylů.

Postmoderní citlivost je nedůvěřivá k jednoznačným, kategorickým postojům. Rozpoznává v nich domýšlivost monolitického myšlení a mocenské ambice pyšných majitelů pravdy. Proto je nahrazuje eticky působivější skromností, tolerancí, výchovou k otevřenosti, k naslouchání, k budování mostů, posunem od konfrontace k dialogu. Tyto ušlechtilé vypadající slogany úspěšně do společenského prostoru šíří ideál postmoderní plurality. Vytvářejí normy korektního myšlení i chování a osvěžují rétoriku nejen žurnalistů, ale i intelektuálně akomodovaných, splavných teologů.

Tento ideologicky ustálený modus soudobého intelektuálního vztahování k pravdě tedy vychází z podstatných výhrad, které postmodernisté vznášejí vůči hodnotám myšlení. Jejich široká akceptace v soudobém intelektuálním světě je vysvětlitelná tím, že tyto výhrady odpovídají novověké teorii poznání, která je po staletí hlavním arbitrem v řádu teoretického myšlení. Konkretizujme postmoderní výhrady k noetickým hodnotám lidského myšlení.

Postmodernisté mají na mušce především tzv. absolutní pravdy. Co tím přesně vzato rozumějí? W. Welsch např. tvrdí, že každý výlučný nárok je nelegitimním zabsolutněním toho, co je pouze partikulární (*Naše postmoderní moderna*, 13). Postmodernistům tedy vadí, když pro určité tvrzení nárokujeme (v protějšku k jeho opaku) pravdu – s jistotou, s definitivní platností. Jistota totiž svou povahou přináší výlučnost, neboť implikuje kategorické odmítnutí opačného tvrzení jakožto mylného. Jistota je tedy sama ze sebe kontroverzní. To pochopitelně dnešní apoštoly tolerance, dialogu a splavnosti pohoršuje. Jakým právem, říkají, se domníváte, že zrovna vy máte pravdu? Jak si můžete při současné znalosti dějin filosofie a vědy nárokovat nějakou filosofickou jistotu? Svůj protest pak postmodernisté vyjadřují negací konfliktní jedinství pravdy. Zdůrazňují, že není jedna pravda, že pravd je mnoho, což je ovšem v jistém smyslu triviální.

Uveďme tedy konkrétně, vůči čemu se tu postmodernisté vyhraňují. Nebudou zásadně souhlasit, když řeknete, že jen tvrzení („jediné“), které je odůvodněnou, adekvátní odpovědí na daný, aspektuálně vyhraněný problém je filosoficky přijatelné jako pravdivé. Stejně tak budou protestovat, když jim řeknete, že jediné bezrozporný systém může být pravdivý. Tato jedinství, výlučnost „absolutistického“ nároku je pro postmodernistu skandální.

Ve sporu s postmodernisty jde tedy vposledku o možnost jistoty nějakého soudu, v níž by se s definitivní platností falzifikovala jeho antiteze. Postmodernisté jsou advokáty radikální, obecné skepse, která možnost jistoty popírá. Odtud jsou srozumitelné postmoderní předpisy korektního vztahování k mnohosti, rozmanitosti, odlišnosti až protichůdnosti postojů, jednání, kultur – prostě všeho, co má v základě nějaký myšlenkový obsah. Radikální pluralita se takto ukazuje být konsekvencí hlubinné skepse.

Rorty např. vyznává hlubinnou skepsi ujišťováním, že pravda je pouhým komplimentem našim vírám. Veškeré naše odůvodňování se totiž děje na základě víry v kritéria, na která spoléháme, protože jiná nemáme k dispozici; prostě jim věříme. Na základě pouhé víry však nemůžeme vylučovat jiné víry. Když si tento fideistický základ našeho myšlení poctivě připustíme,

ztratíme iluze o našich jistotách a skončujeme s obsedantním poučováním a vyvracením druhých. Mezilidskému vztahování, soužití to jenom prospěje.

Logická souvislost je tedy taková: hlubinná skepse odůvodňuje toleranci k radikální pluralitě a sama je odůvodněna nezdůvodnitelností základních, vždy prý pouze věřených hodnot myšlení. Neboť na základě pouhé víry nemůžeme rozumně diskvalifikovat antitezi a skepse je dána právě tím, že by mohla platit i antiteze. Podobně jako Weischedel, vyvozuje tedy i Rorty všezahrnující skepsi z toho, že nemáme zdůvodněné výchozí předpoklady. Důkazní nouze ohledně základů poznání tedy instaluje pouhou víru v tyto základy; jejím rubem je hlubinná skepse.

Postmoderní tažení proti jistotám se pochopitelně nevyhne ani pravdě. Bylo by prý naivní, kdybychom se domnívali, že poznáváme objekty tak, jak jsou – objektivně, jakoby z pohledu Božího oka. Musíme přece vzít v úvahu strukturu našeho poznání, jak nám ji odhalila novověká teorie poznání. Pak bude hned zřejmé, že poznáváme objekty jen tak, jak se nám v důsledku této struktury jeví.

Ani o obecné platnosti našich poznatků si dnes už nesmíme nic namlouvat. Bylo přece zjištěno, že lidské myšlení je mnohonásobně podmíněno (jazykově, kulturně, dějinně). Vnější podmínky myšlení se tu ukázaly být mocnými relativizujícími faktory. Postmoderní přítomnost odzvonila všem univerzalizmům.

Jistota, pravda, objektivita, univerzalita – tyto bašty racionalismu jsou podle postmodernistů v troskách. Radikální přehodnocení hodnot myšlení tedy vyžaduje, aby byla přemýšlena celá strategie filosofického myšlení. Rorty např. v těchto intencích vykládá,⁸ že ve filosofii už musí být pravda tematicky minimalizována; není třeba ji věnovat pozornost, natož dokazovat. Ve filosofickém myšlení už prý nejde o argumenty, vyvracení, definování, ale o výrobu stále přesvědčivějších slovníků.

Evolučně podložené sebevědomí postmodernistů, by mohlo trochu znejistit, neboť Rorty svým programem vlastně vrací filosofické myšlení ke starověkým sofistům. Ale záplava lekcí korektního zacházení s pravdou, které je relevantní složkou postmoderní mentality, takové pochybnosti rychle roztýlí.

Abychom na závěr ilustrovali úspěšnost expanze hlubinné skepse, můžeme si všimnout, jak o pravdě smýšlí nikoli postmoderní filosof K. Říha. Tento

⁸ R. Rorty: *Nahodilost, ironie, solidarita*, Ped. Fakulta UK, Praha 1996, str. 9: „... že bychom svým cílům lépe posloužili, kdybychom pravdu přestali pokládat za hluboké téma, za předmět filosofického zájmu... ‚Povaha pravdy‘ je téma, kde se nedá nic získat... Podle pohledu, který tu nabízím, se nemají od filosofů žádat argumenty...“

poměrně klasicky orientovaný autor (pohybuje se mezi transcendentálním to-mismem a křesťanským personalismem) je také přesvědčen o nedokazatelnosti pravdy a kloní se k názoru, že noetická reflexe pravdy je pseudoproblémem. Pravdu podle Říhy není také možné přesně definovat, není možné ji prý uchopit, učinit předmětem poznání. Partikulární mínění mohou být vždy mylná a aktivita teoretického rozumu je prý ve svém posledním uzá-sadnění odkázána na chtění. Říha je také přesvědčen, že postmoderní kritika účinně zasáhla klasickou intelektualistickou metafyziku. V těchto noetických výpovědích K. Říhy je obsažena kvintesence soudobého myšlení o pravdě.

Je tedy současný stav problému pravdy, jak se zračí v postmoderním radikalismu, výsledkem hlubšího, kriticky kultivovaného myšlení, nebo je naopak výrazem hluboké krize noetického poznání?

2 METODOLOGICKÁ PRŮPRAVA

2.1 Logicko-metodické komplikace

2.1.1 Vymezení noetiky

První čtyři kapitoly měly navodit noetické téma hodnoty poznání. Jednak povšechným pohledem na celkový skeptický stav současného filosofického myšlení, a pak také určitou konkretizací tohoto stavu. Soudobá skepse se totiž projevuje i v obecné teorii vědy, v jejích reflexích vědy a filosofie; těm jsme se tedy účelově věnovali. Ukázalo se, že hodnocení filosofického myšlení i samotný jeho způsob přímo závisejí na řešení problému poznání.

Někdo váže filosofické myšlení na určitá omezení (např. na empirii), jiný zase hodnotí jeho výsledky jako pouhé, překonatelné hypotézy. A někdo chápe filosofii v obou ohledech velkoryseji. To vše se děje na základě určitých představ o lidském poznání. Pojetí samotné filosofie pak rozhoduje např. o tom, jestli může filosofie poskytnout spolehlivé, racionální řešení otázek, které se týkají životní orientace a životní filosofie. Tím už je naznačen podstatný význam řešení problému poznání pro filosofii i pro filosofickou reflexi lidského života.

Téma poznání je formálně složité, strukturované. Může se v něm rozlišovat řada aspektů. U poznání se můžeme ptát, jak vzniká, jak probíhá, jaké jsou jeho druhy, struktury, způsoby, složky a prvky, či logicko-psychologické vlastnosti. V neposlední řadě se také můžeme ptát na jeho hodnotu. Udělejme si nejprve jasno v termínech, jimiž budeme označovat filosofické disciplíny, které se poznáním zabývají.

Formální stránku myšlení studuje a vykládá logika. Zajímá ji kvalita správnosti myšlení. Jako praktická, normativní disciplína tedy zkoumá zákony (pravidla), jimiž by se myšlení mělo řídit, kultivovat.

Povahu, druhy, struktury a procesy poznání zjišťuje psychologie. Přitom není nutné chápat psychologii (ani logiku) dnešním způsobem, jako samostatné vědy, které se vývojově vydělily z filosofie. Neboť faktický vývoj je tu podmíněn novověkou filosofií, která nemá filosofický primát jen proto, že je mladší. Také ona čeká na své noetické prověření. Ostatně filosofové jdou ve svých psychologických výkladech daleko za hranice empirické psychologie. (Podobně jsou ti, kdo se zabývají logikou teoreticky, pravidelně vtahováni do filosofické problematiky.) Psychologický záběr tématu poznání je zřejmě nejobsažnější, což ovšem nemusí znamenat, že je také nejdůležitější a filosoficky nejvýznamnější.

Hodnotu poznání zkoumá v termínech pravdy, jistoty a objektivitý noetika. Její charakteristika bude předmětem následujících úvah.

Psychologický a noetický aspekt poznání tvoří obsah kompletní filosofické teorie poznání, kterou budeme označovat jako gnoseologii. Gnoseologie je tedy titul pro souhrnné psychologicko – noetické, teoretické zkoumání lidského poznání – pro teorii poznání. Logika je naproti tomu disciplínou praktickou. Vyplatí se oba aspekty v rámci gnoseologie rozlišovat.

Zkušenost s omylem a prostá filosofická zvědavost stačí k vyvolání noetického tázání. Myšlení není automatem na pravdu. Co když se mýlí naprosto? Jestliže ne, kdy se tedy nemýlí? Je v myšlení vůbec něco pevného, na co se můžeme oprávněně spolehnout? Jak to zjistit, případně obhájit?

Těmito otázkami jsme už daleko za hranicemi zdravého rozumu. Ten je bezstarostně optimistický: pravdu prostě poznáváme. Také nefilosofická věda v to věří. Dokud nepřijde filosof se svými všetečnostmi, jednoduše věříme, že poznáváme různé objekty v nich samých, že se s nimi svým poznáním nějak shodujeme; proto říkáme, že jsme je pravdivě poznali. Toto objektivistické předporozumění pravdě jako shodě myšlení s myšleným objektem chce filosofie noetickým zkoumáním kriticky prověřit.

Problém pravdy můžeme tedy vymezovat na úrovni obecného vědomí zdravého rozumu. Jeho „naivní objektivismus“ je proto možné vzít jako tezi, která má být v noetice dokazována. Tím se dává oponentovi, který je v noetice nepostradatelný, velká šance. Větší terč si už snad ani nemůže přát.

V centru noetického zájmu je pravda. Také přilehlé tematické okruhy, které tvoří otázky jistoty, objektivitý, kritéria, obecné platnosti, se v podstatě týkají pravdy. Noetika primárně tematizuje existenci pravdy (zda vůbec je), její esenci (čím je) a následně i podmínky, způsob a dimenze její případné realizace.

2.1.2 Kruhová situace

Není třeba zastírat, že noetická problematika je velmi komplikovaná. Také proto je důležité, abychom se věnovali tématu pravdy samostatně a soustavně. To ovšem nebylo v dějinách filosofie ničím samozřejmým. Otázka pravdy se u většiny filosofů naopak kladla příležitostně, fragmentárně, takže výpovědi o pravdě často přicházely oklikou, jako vedlejší produkty jiných zkoumání. Noetické závěry z nikoli noetických premis ale nebyly (jak ještě uvidíme) zrovna šťastné. Dějiny filosofie tu nemáme k pouhým popisům a interpretacím. Je možné se také učit z jejich slepých uliček.

Kromě vlastní autonomie, vyžaduje noetické zkoumání i zcela zvláštní přístup. Vyžaduje jakousi vstupní reflexi, jejíž součástí je i předběžná me-

todická rozvaha o tématu a o přístupu k němu. Neboť specifická povaha noetiky, daná jejím předmětem, přináší specifické obtíže a záludnosti. Když se hned zpočátku tyto komplikace nerozpoznají, hrozí bez nadsázky pokažení až zhroucení celého výzkumu lidského poznání. O čem je řeč? Jaké komplikace povaha noetiky přináší a jak je implikuje?

Noetické zkoumání se od počáteční reflexe dostává do zcela zvláštní situace:

- Noetika má rozhodnout o tom, jestli je pravda ve vymezeném, objektivistickém smyslu hodnotou poznání a přitom ji v každém aktu svého zkoumání nutně předpokládá, užívá.
- Hodnota, která je obsažena ve zkoumajícím poznání má tedy nezrušitelný předstih před hodnotou, která jím má být vyzkoumána, ověřena. Přitom jde reálně o tutéž hodnotu.

Situace noetického zkoumání je tedy beznadějně kruhová. Do kruhu je toto zkoumání naneštěstí vrženo samotnou svou povahou. Totiž tím, že má za předmět pravdu, která má být v jeho východisku zpochybněna za současného jejího použití, jež je nevyhnutelné. Proto se v rámci noetického zkoumání nedá z tohoto kruhu uniknout.

Takové předchůdné, výchozí ujasnění vlastní situace nepochybně kvalifikuje (byť i ztěžuje) noetikovo počínání. Ani to však nebylo v dějinách filosofie něčím samozřejmým. Především nebylo mnoho filosofů, kteří by cítili potřebu předřadit koncepční metodický rozvrh výzkumu poznání. Takovou potřebu měli jen filosofové, kteří si uvědomovali, že kritická reflexe poznání staví základy pro celou filosofii. Sem patří především tzv. fundacionisté Descartes, Kant a Husserl. Kdo z nich se ale trápil kruhovou situací svých reflexí, pokud se týkaly noetických hodnot? Takové usnadnění postupu je tu ovšem i zjednodušením problému, které se může vymstít.

Předmět noetiky má tedy nepříjemné implikace. Už v samotném jeho stanovení, ve formulaci problému noetik předpokládá, že myslí skutečné lidské poznání, že ho identifikuje objektivně, pravdivě. Jinak by byl mimo problém a noetické zkoumání by se vůbec neuskutečnilo.

Jak ale chceme přivést noetické zkoumání k nějakému závěru, když nutně předpokládáme to, o čem máme zkoumáním teprve rozhodnout? To vypadá beznadějně.

- Noetický závěr totiž může být buď pozitivní, nebo negativní. Je-li pozitivní, pak závěr ospravedlňuje své předpoklady, což se zdá být logicky

absurdní. Krom toho takový kruh ruší i logický statut závěru, neboť závěr má být odůvodněn něčím jiným, než sebou samým.

- Je-li noetický závěr negativní, pak se zase znemožňuje, nikoli formálně logicky, ale obsahově. Popírá totiž své předpoklady i sebe sama; vyvrací se.

Výsledek noetického výchozího sebeujasnění je tedy tristní; zpřítomňuje noetickou aporii. Představa o noetickém založení veškerého vědění se rychle rozplývá. Důkazní vědění, ba i samotná vědecká reflexe pravdy se tu zdají být nemožné. A volné, vznešené vyprávění o pravdě? Toho už bylo ve filosofii dost a k ničemu filosoficky významnému nevede. Zdá se tedy, že noetika je svým předmětem zablokována ve výchozím bodě. Noetické téma zřejmě vzdoruje kritickému zpracování. Zdá se, že zbývá jen dogmatismus nebo všezahrnující skepse.

2.1.3 Důvod logické fragility

Nepřeháníme? Je opravdu základní noetická situace tak vážná? Je zřejmě způsobena totožností předmětu noetického zkoumání, jímž je obecně uvažovaná pravda, a nástroje noetického zkoumání, v němž individuální pravdy od počátku tvoří jeho imanentní kvalitu. Taková totožnost se ale vyskytuje také v jiných „autoreflexivních“ oborech o lidském těle či lidské psychice a nikoho to nevzrušuje. Psycholog např. obecně zkoumá lidské myšlení svým myšlením, odborníci na lidské tělo používají při svých zkoumáních vlastní tělo, závěry se týkají i použitých nástrojů a žádné logické nepatříčnosti nenastávají. Proč se tedy noetik tak prožívá? No možná proto, že zrovna jemu hned každý intuitivně předhodí kruh, případně sebevyvracení. Proč jen jemu?

Postavení předmětu zkoumání (pravdy) v samotném zkoumání je v noetice jiné, logicky citlivější, než ve jmenovaných oborech. Totožnost předmětu a nástroje zkoumání je v noetice na jiné, vyšší úrovni. Zkoumaná hodnota je totiž použita v samotném logickém pohybu zkoumajícího myšlení; je to hodnota premis. Premisa je funkční, jen když je pravdivá. A právě o tuto pravdivost (obecně) v noetickém zkoumání běží.

Pravda důvodů má tedy nezrušitelný předstih před eventuální pravdou závěrů. Tím je dána logická fragilita noetického zkoumání. Soudy, z nichž se v noetice vyvozuje, jsou kladeny jako pravdivé, přičemž závěry mají o pravdě teprve zásadně rozhodovat. To se zdá být logicky neudržitelné. Krom toho noetik problematizuje hodnotu pravdy jako takovou, i její existenci. Psycholog, ani odborníci na tělo však samotnou existenci, ani identifikaci předmětu svých zkoumání nezpochybňují. Krom toho také neužívají zkoumané vlastnosti jako imanentní hodnoty svých premis.

Vidíme tedy, že předmět noetiky ozvláštňuje i její logicko – metodické poměry. Proto není žádnou nadsázkou, když na základě jejich zpřítomnění tvrdíme, že je tu zcela zvláštní, jinde nevídaná problémová situace, která vyžaduje zcela zvláštní přístup, strategii a postupy. Jestliže se ve všech ostatních vědách i filosofických disciplínách prostě přistoupí k příslušným předmětům a zkoumání mohou nerušeně začít, noetice je tato samozřejmost východiska odepřena. Neboť má jako jediná kriticky ověřit hodnoty myšlení, které všichni bezproblémově užívají a které ani noetika nemůže ve svém zkoumání nejprve suspendovat či uzávorkovat, aby je prozkoumala jaksi neutrálně, bez jejich použití. Kdyby se chtěl noetik zpočátku vzdát pravdivostního nároku svých myšlenek, ztratil by svůj předmět, nemyslel by lidské poznání; jako noetik by skončil.

Jak má tedy noetika vůbec začít? Ať tak, či onak, nemělo by se zkoumání rozjíždět bez vědomí své logicky výbušné situace. Východisko a způsob noetického zkoumání by měly být naopak určeny jejím zohledněním.

2.1.4 Metodické vytěžení

Každý filosof, který se pouští do problému lidského poznání, předpokládá pravdu soudu „člověk poznává“. Na jejím základě vytváří pojem lidského poznání, jímž pak myslí předmět gnoseologie. Zapřením postulátu pravdy by tedy gnoseolog vypadl z role. Jestliže se pak v průběhu svého gnoseologického zkoumání dostane i k noetickým výpovědím o hodnotě poznání, měl by si tuto nevyhnutelnou postulaci pravdy vlastního myšlení uvědomit, měl by ji ve svých reflexích lidského poznání průběžně aktualizovat a přiměřeně na ni reagovat.

Kdyby tento oprávněný požadavek kvalifikoval gnoseologické reflexe filosofů, přišly by dějiny filosofie zcela jistě o řadu vyumělkovaných až bizarních, byť etablovaných výkladů lidského poznání. Vědomí bdělé autoreflexe, v níž teoretik poznání hlídá soulad vlastních předpokladů a závěrů, totiž nepatří k pravidelné výbavě filosofů, kteří (mnohdy s velkou naléhavostí) předkládali své verdikty o hodnotě lidského poznání.

Příznak kruhovosti, který se nad noetikou vznáší, může pochopitelně stresovat až k úplné rezignaci. V následující kapitole budeme sledovat různé podoby odmítání noetiky, které vesměs mají své specifické důvody. V jejich pozadí se ale dá (aspoň za některými) vytušit více méně podvědomý stres z kruhovosti noetických tematizací.

První reflexe noetiky jako takové skutečně vyvolává pesimistické nálady. Nutné postulování pravdy v noetickém zkoumání má nepříjemné implikace logického rázu, které mu velké šance na logicky korektní, přesvědčivé závěry

nedávají. Bylo by ale předčasné, kdybychom podleli prvnímu dojmů. Vše by mělo být důkladně promyšleno. Tady je na místě trpělivost, kterou mnozí filosofové s noetikou jednoduše neměli.

Na druhé straně je možné z šokujícího faktu, že noetické zkoumání zkoumanou pravdu v samotném zkoumání nutně užívá, vytěžit důležitý metodický příkaz. Gnoseolog s noetickou ambicí by měl své výzkumy vědomě podřadit hledisku autoreflexe. To znamená, že by je měl realizovat pod dohledem aktualizovaných, zpřítomňovaných předpokladů, které ve svém zkoumání užívá. Tím se snadno vyhne mnoha logickým pastem, do nichž jinak výklady poznání až překvapivě často upadají. Uvidíme, že za většinou gnoseologických nezdarů stála právě absence autoreflexivního hlediska.

Vstupní úvaha o noetice také ukázala, že v noetickém zkoumání budou hrát velkou roli metodické reflexe. Vedle permanentních sporů s typickým noetickým negativistou, který vytváří dynamiku noetického zkoumání (neboť navozuje a udržuje problémové napětí) a kterého je třeba si hýčkat, je v noetice neméně důležité problémové pásmo. Nacházejí se v něm otázky adekvátní metody noetického zkoumání a celkového pojetí či koncepce noetiky. Omyly na této úrovni se přímo promítají do výkladů lidského poznání a korigují zvláště jeho noetické vyhodnocování. To bude postupně vycházet najevo.

2.2 Různé formy negace noetiky

V předchozí kapitole jsme narazili na vážný problém, který zpochybňuje možnost noetiky jako takové. Jedná se o nevyhnutelný kruh, do něhož se noetika zaplétá ze samotné své podstaty. Neboť má kriticky ověřit pravdu jako hodnotu našeho myšlení na základě jejího předchůdného, a proto i (jak se zdá) nekritického užití. Mnozí filosofové v tomto neblahém předstihu pravdy zkoumající před pravdou zkoumanou spatřují aporii (neřešitelný problém), která bere k noetickému zkoumání chuť.

Dobře tuto noetickou aporii formuluje neofriesovec L. Nelson, když ji vztahuje na celou gnoseologii: Poznání chce zkoumat to, co je v poznání neprozkoumané, pomocí neprozkoumaného poznání. Mělo by se však zkoumat pomocí něčeho jiného – už prozkoumaného. To „jiné“ ale není k mání.

Zvykejme si na tento klíčový problém. Udržuje nás v problémovém napětí i v odpovídající perspektivě. Filozofy z ní vypuzuje (často podvědomá) nechuť k noetice, takže se pak kritický problém (verifikace pravdy) zčásti obchází, zčásti jen tak šolichá – utápí se v podružnostech. Nezáměr o noetiku však nepochází jen z jejích tušených potíží. Častěji je dán jakousi její nezřetelností. Tím se myslí fakt, že noetika nebývá vnímána ve své specifické

vyhraněnosti a relevanci. Její problém se pak buď jednoduše přehlíží, nebo vědomě ignoruje.

Noetický problém totiž zůstává často ukrytý za spontánní či naopak reflektovanou důvěrou v přímé evidence našeho myšlení. Je přece bezprostředně evidentní, že dvě a dvě jsou čtyři, že pravdu poznáváme, že konečný celek je větší, než jeho část...; tak jaký je v tom problém? Protože je tedy kritický problém pravdy zaostřen právě na tyto první evidence, znamená spontánní či programová důvěra v tyto evidence nepovšimnuté či naopak vědomé zrušení noetického problému. Tyto dva druhy důvěry v přímé evidence myšlení také zakládají dva způsoby negace noetiky.

V případě spontánní důvěry v evidence se k problému poznání přistupuje čistě psychologicky, ve smyslu analýzy a popisu poznání. V této perspektivě není noetik se svým kritickým problémem puštěn v rozhodujících fázích gnoseologického zkoumání vůbec ke slovu. Otázky pravdy se pak řeší ex post jako důsledky psychologického výkladu poznání. Můžeme tu mluvit o implicitní negaci noetiky.

V druhém případě je už popírání noetiky explicitní. Filosofové, kteří rovnou pokládají přímé evidence za nezpochybnitelná východiska filosofického myšlení, odmítají kritický problém noetiky jako pseudoprobém a preferují psychologické postupy v rámci gnoseologie nikoli spontánně, ale uvědoměle.

Zcela speciální typ explicitní negace noetiky se nachází v myšlení moderních logiků, kteří na základě Russellových paradoxů a jeho teorie typů rovněž odmítají noetické tázání po důvodech pravdivosti myšlení jako pseudoprobém.

V této kapitole se budeme věnovat explicitním podobám odmítání noetiky. Implicitní negaci probereme v následující, specificky metodické kapitole.

2.2.1 Konvence moderních logiků

Známý znalec klasické filosofie a zároveň i propagátor moderní logiky J. Bocheňski měl originální pohled na vývoj filosofického myšlení. Středověk a éru moderní logiky považoval za vrcholy, zatímco novověk (do vzniku moderní logiky) hodnotil jako úpadkovou fázi. Jednak proto, že v ní byla (podle jeho názoru) v úpadku logika, a pak také proto, že je charakterizována dominancí teorie poznání. V ní ovšem Bocheňski rozlišuje, a my už se v tom můžeme orientovat. Teorii poznání (gnoseologii) jako analýzu poznání (tedy v psychickém aspektu) uznává. Co však zcela odmítá, je její noetický aspekt, reprezentovaný otázkou, zda vůbec člověk může něco poznat. Takto pojatá teorie poznání je podle Bocheňského pověrou; a té prý propadla filosofie 16. – 19. století. Důvod takového znehodnocení noetiky nachází Bocheňski

v moderní logice, která prý objevila, že nelze používat soudy o všech soudech – a noetika se jich dopouští. To, co nazýváme kritický problém pravdy je prý proto pseudoproblém (viz. Slovník filosofických pověr, 42, 123).

Bocheňski tedy s odvoláním na vědeckou logiku (jak on říká) odepisuje noetiku jako takovou; tu noetiku, které se chceme věnovat. Kdyby tak činil pouhý specialista na logiku, mohli bychom to přejít, jako počínání někoho, kdo má příliš úzký záběr pro tak dalekosáhlá, filosoficky relevantní tvrzení. Tady ale mluví zkušený, solidně myslící filosof, jehož názor je třeba brát vážně. A poněvadž na začátku noetiky nemůžeme ignorovat její mnohonásobné zpochybňování, musíme kriticky zkoumat jeho důvody – i ty, které uvádí Bocheňski.

Bocheňski svou negaci noetiky čerpá z Russellovy teorie typů. V ní se zakazuje:

- Výrok o všech výrocích, protože takový výrok vypovídá i o sobě a takový sebevztah či sebezahrnutí výroku vede k rozporům.

Pro lepší orientaci v těchto úvahách si připomeňme některá fakta z elementární logiky. Především vraťme logiku z oblasti jazyka (kam ji zakleli moderní logici) do roviny myšlení. Kvůli tematickým přesahům do filosofie je to nezbytné. (V daném problému je takovým přesahem např. logikovo hodnocení autoreflexivity rozumu.) Místo výroků či vět, což jsou jazykové výrazy myšlenek, budeme tedy mluvit o soudech, což jsou akty myšlení.

V problému jde o kategorické soudy. Jsou ustaveny vztahem (kladným či záporným) predikátu k subjektu; „*Petr je chytrý*“, „*Žádný učitel není analfabet*“. Kategorický soud může být také o soudech. To znamená, že jeho subjektem je pojem *soud*. Např. „*Každý (kategorický) soud je spojením dvou pojmů*“ či „*Žádný (kategorický) soud není bez pravdivostní hodnoty*“. U takových soudů je jasné, že jsou samy zahrnuty v obecném rozsahu svých subjektů, že jejich predikáty se týkají i jich samých, že se tedy obsah těchto soudů vztahuje i na ně samotné. Soud „*každý kategorický soud je spojením dvou pojmů*“ je také ustaven spojením dvou pojmů; vztahuje se svým obsahem i na sebe; splňuje definici kategorického soudu.

Ptejme se nyní, jestli toto inkriminované sebevztahování či sebezahrnutí soudu je v noetice nutné, jestli je jejím údělem. I z toho mála, co o ní víme, je zřejmé, že ano. Neboť kruhová situace noetiky je dána totožností jejího předmětu a jejího nástroje: poznání zkoumá noetik poznáním. Tuto povšechnou formulaci můžeme konkretizovat: hodnotu všech soudů myslí noetik soudem. Noetik nemůže jinak, než obecně reflektovat soudy – soudem. Mají-li tedy

moderní logici v daném případě pravdu, jejich kritika se noetiky týká podstatně; nepříjemně ji zasahuje.

Z jakého důvodu se tedy zdají být moderním logikům obecné soudy o soudech nepřijatelné? Russell ukazuje na příkladě množin, že takové sebezahrnování přivádí k rozporům. Rozlišuje množiny, které se nezahrnují (normální) a které se zahrnují (nenormální) a konstruuje paradox:

- Množina všech normálních množin je normální. Jako taková se však zahrnuje, takže je zároveň nenormální; a to už je rozporné. Proto musí být sebezahrnování v bezrozporném myšlení eliminováno.

Russell řeší podobné paradoxy zavedením metajazyka. Výrok o „všech“ výrocích je prý sám v metajazyce, je výrokem vyššího řádu. Nevztahuje se na sebe a není tudíž absolutně o všech výrocích.

Ve sporu o noetiku je nyní rozhodující, jestli v podobných případech vede k rozporu už samotné sebezahrnutí, nebo zda je k němu potřebná ještě nějaká speciální konstrukce či specifikace. Jestliže totiž samotné sebezahrnutí rozpor neimplikuje, pak jsou možné případy bezrozporného sebezahrnování. Potom ale není ve filosofii nutné akceptovat konvenci metajazyka, neboť ta pak nemá status obecného logického pravidla bezrozporného myšlení. Pak se ale důvod proti noetice zakládá na falešné generalizaci: defekt speciálního sebezahrnutí se neoprávněně imputuje všem případům sebezahrnutí.

Jak se to tedy má s Rusellovým paradoxem normální množiny všech normálních množin? Je v něm rozpor daný už tím, že jde prostě o sebezahrnutí, anebo tím, že jde o zcela specifický (vyumělkovaný) případ či typ sebezahrnutí?

Analýza ukazuje, že v Russellově paradoxu je rozpor mezi zvláštním obsahem predikátu (normální/nezahrnující se množina) a samotným aktem přidělení tohoto predikátu zcela zvláštnímu subjektu – množině všech normálních/nezahrnujících se množin. Toto přidělení právě takovému subjektu však působí sebezahrnutí, zatímco obsah přiděleného predikátu říká pravý opak – nezahrnutí sebe. Rozpor pak spočívá v tom, že se normálnost danému subjektu přiděluje a zároveň odnímá. V takové situaci je už soud jen verbálně simulován; neuskutečnil se. Neboť soud je konstituován určitým vztahem a rozpor tuto určitost vztažení znemožňuje.

Paradox tedy nenastává samotným sebezahrnutím. Vzniká za zcela specifických podmínek – (pro rozpor) vhodnou volbou pojmů. Např. lehce obměněné sebezahrnutí v soudu „množina všech nenormálních množin je nenormální“ už žádný rozpor nepřináší. Také soudy, jimiž definujeme soudy, jsou

určité a tedy bezrozporné, ačkoli se jich definice také týká; jsou do jejího rozsahu zavzaty.

Když např. Russell identifikuje či definuje soud nebo výrok, činí tak pomocí znaků, které jsou pro identifikované či definované objekty nutné. Protože však jsou nutné, patří všem definovaným objektům. Pro kategorický soud je např. nutné spojení dvou pojmů. Proto se musí každému kategorickému soudu toto spojení přiznat. To se děje v obecném soudu: „*Každý kategorický soud je spojením dvou pojmů*“. Tento obecný soud je ale evidentně také spojením dvou pojmů. Platí o něm jeho obsah, je zahrnut v obecném rozsahu svého subjektu – a co hrozného se děje? Je snad rozporný? Ztratil svou určitost? Zcela jistě ne. Důvod proti noetice, vytěžený z Russellova paradoxu tedy selhává.

Aby blokoval paradoxy, sestrojil Russell¹ princip bludného kruhu: „Cokoli zahrnuje všechny prvky nějakého souboru, nesmí být jedním z jeho prvků“ (*Logika, jazyk a věda*, 52). Russell stanovil tento princip v blízkosti „paradoxu lháře“, v němž Krétan říká, že všichni Krétané jsou lháři. Krétan je tu v roli typického noetického negativisty a Russell celý problém (včetně vyvracení skeptika) pokládá s odvoláním na svůj princip za nesmyslný (53). Odůvodňování stanoveného principu je však nepřesvědčivé.

Russell zase svádí rozpor Krétana (a skeptika obecně) na fakt sebezahrnutí, na to, že skeptikův soud „*Každý soud je mylný*“ se týká sebe sama. Ale důvod jeho rozpornosti nespočívá v tom, že se vztahuje na sebe, nýbrž ve volbě predikátu, tj. ve vztahení omylnosti na každý soud. Soud „*Každý soud je myšlenkový akt*“ se také vztahuje na sebe a k žádnému rozporu tu nedochází.

Svou unáhlenou diskvalifikací případů myšlenkového sebezahrnutí se Russell pouští do křížku se samotnou autoreflexivní povahou lidského rozumu, a to je hodně riskantní podnik. Neboť rozumu je vlastní reflektovat své akty. Přirozeně vytváříme obecný pojem o pojmu, který je také zahrnut v rozsahu obecniny pojem – bezrozporně. Stejně tak vytváříme obecné soudy o soudech, což je principiálně rovněž bezrozporné. Jestliže někdy, za specifických podmínek k rozporům dochází, není to důvod k jejich obecnému zapově-

¹ B. Russell: *Logika, jazyk a věda*, Svoboda, Praha 1967, str. 52-3: „Budeme proto muset říci, že tvrzení o všech výrocích nemají smysl. Obecněji vyjádřeno: mějme nějakou takovou množinu objektů, že tato množina – pokud má tvořit celek – bude obsahovat prvky, jež tento celek předpokládají; taková množina pak nemůže tvořit žádný celek. ... Jestliže určitý soubor – za předpokladu, že by tvořil celek – obsahuje prvky, jež by se daly definovat jen pomocí tohoto celku, pak takový soubor netvoří žádný celek. Tento princip budeme nazývat ‚principem bludného kruhu‘, protože nám umožňuje vyvarovat se bludných kruhů, jež vznikají tehdy, jestliže připouštíme nesprávně utvořené celky.“

zení. Kdyby někdo příliš nechápal rozdíl mezi chytrostí a moudrostí, může si posloužit příkladem Russellova vnucování (na logických hříčkách založené) konvence filosofickému myšlení, jež se týká nekonvenčních struktur lidského myšlení.

Dá se jistě pochopit pragmatická starost o bezrozporné myšlení, která stojí za konvencí moderních logiků, v níž se transponují výroky o výrociích do meta roviny. Ale konvenční charakter jazyka nelze promítat do řádu myšlení. Tady je autoreflexivita nutnou složkou ontologické, tj. nelibovolné struktury myšlení. Soud o soudu tu je vždy soudem, poznatelným ve svých nutných (definičních) určeních s obecnou platností. Na tom naše konvenční manipule z úrovně jazyka nic nezmění.

Moderní logici někdy s vědomím strážců myšlenkové čistoty předpisují filosofům svou konvenci meta-jazyka a varují je např., aby výpovědi o filosofii nepovažovali za filosofické. Tím se ovšem ocitají v nevýhodném postavení naivních specialistů, kteří rychle zfilosofičteli. Bylo by metodicky prozíravější, kdyby nejprve zkoumali filosofické souvislosti lidského myšlení. Russell je sice jako filosof zkoumal, ale silný příklon k empirismu vysvětluje jeho nedostatečný smysl pro specifitu lidského myšlení. J. Peregrin při výkladu teorie typů (*Kapitoly z analytické filosofie*, 89) např. zdůrazňuje, že se Russell domníval, že výrok může vypovídat jediné o tom, co už tu je před výrokem samotným. Takové omezení je však typické pro smyslové vnímání, které na rozdíl od myšlení není schopné obecné reflexe sebe sama. Fakt obecné sebereflexe myšlení je ostatně mnohonásobně verifikován samotným myšlením Russella a jeho stoupenců.

Bocheňski naproti tomu empirikem nebyl (jen akceptoval některé konsekvence empirismu), a přesto podlehl působivosti spekulací, které vzešly z reflexí moderní logiky. Dlouho pod vlivem teorie typů odmítal argument vyvracení obecného skeptika i noetiku jako takovou. Teprve na sklonku života se z toho vlivu vymaňoval a pokoušel se klasický argument proti skeptikovi rehabilitovat (*Mezi logikou a vírou*, 90).

Na myslitelském příběhu I. Bocheňského je dobře vidět, jak obtížné je ve filosofii udržovat kritickou distanci. Bocheňski byl nesporně filosofem přísně vědeckého, logicky vybroušeného myšlení. Zaujetí pro moderní logiku a fascinace její technickou precizností mu však zřejmě zaclonily potřebnost kritického dotazování po základech poznání i po vhodnosti aplikování teorie typů na filosofické myšlení. Odnesla to noetika. Díky tomu se dál ustaloval zvyk rozhodovat její věc náhradním způsobem.

2.2.2 Programový dogmatismus evidencí

Negace noetiky ze strany moderních logiků vychází z úzce specializované tematizace, i když se ve sféře vlivu moderní logiky poměrně rozšířila. Druhá explicitní podoba soudobé negace noetiky naproti tomu navazuje na zaběhnutý způsob, jakým filosofové všech možných směrů většinou reflektovali lidské poznání. K poznání se přistupovalo jako k jakémukoli jinému objektu, ačkoli už vstupní, informativní reflexe komplikovanosti noetického zkoumání ukazuje, že pravda není objektem v řadě jiných objektů. Jako se tedy na různých úrovních obecnosti analyzuje skutečnost s automatickou důvěrou v principiální fungování poznání, tak bylo se stejnou důvěrou analyzováno i lidské poznání.

Přitom se přišlo na to, že v základě poznání jsou bezprostřední, první evidence, které jsou v každém poznání předpokládány. Proto byly chápány jako přirozená východiska poznání, na něž se lze beze všeho spolehnout. V této perspektivě se pak zdálo, že první evidence, jakými jsou např. princip identity/bezrozpornosti, vlastní existence či schopnost poznat pravdu, není třeba problematizovat, že nepotřebují žádné kritické prověřování.

Když pak Descartes přistoupil k problému poznání jinak a neušetřil od pochybnosti ani první evidence, zdvihl se proti tomu, zvláště mezi stoupenci klasické filosofie, protest. V tomismu se např. průběžně zformovala metodická pozice, v níž se evidence zdogmatizovaly. Tvrdilo se tu totiž, že:

- První evidence nejenže žádné dokazování nepotřebují, ale také ho přímo vylučují; krom toho jsou prý i nezpochybnitelné.

Někteří filosofové pak tuto (spíše v logice stvořenou) nauku o prvních evidencích obrací přímo proti noetice a mluví o kritickém problému pravdy jako o pseudoproblému. Mezi nimi vyniká i známý protagonista tzv. existenciálního tomismu E. Gilson.

V knize „*Tomistický realismus*“ argumentuje Gilson proti těm tomistům, kterým už dogmatismus evidencí nestačil. Hodnotí jejich kritický realismus (alternativu k dogmatismu evidencí) jako rozporný. V čem rozpor spatřuje? Gilson tvrdí, že v kritickém problému je zakódován idealismus, který se s realismem vylučuje. Proč by ale měla aktualizace kritického problému implikovat idealistické řešení? Protože s ním přišel Descartes, který podle Gilsona v idealismu skončil.

V této argumentaci se nezapře historik filosofie; a dlužno uznat, že Gilson byl renomovaným historikem. Horší už to bude s uznáním jeho argumentu. Nechme stranou, jestli před Descartem opravdu nikdo kritický problém neaktualizoval. Nechme stranou i to, jestli se Descartes skutečně stal idealistou,

či zda aspoň k idealismu vedla logika jeho principů. To totiž o případné konzistenci či rozpornosti samotné ideje kritického realismu vůbec nerozhoduje. Gilson by musel prokázat, že už samotné kladení kritického problému s logickou nevyhnutelností vede k idealistickému řešení. Takovou logickou nutnost však svým prostým poukazem na Descarta nedokázal. Je totiž možné si představit úplně jiné rozvíjení a řešení kritického problému než to, jaké nacházíme u Descarta. Historická skutečnost prostě není logickou nutností.

V interní diskusi tomistů pak Gilson zdůrazňuje, že kritický problém se neslučuje s Tomášovým realismem. Neboť u Tomáše závisí poznání na věci, zatímco v kritickém realismu se tato závislost zpochybňuje.

Jenže tento údajný spor je pouhým metodickým napětím mezi výchozí problematizací a finálním řešením problému. Takový „spor“ můžeme najít u každého problému, který se nějak vyřeší. V logice této své námitky by mohl Gilson také plísnit tomisty za to, že třeba v otázce Boží existence zpočátku dávají prostor pochybnosti, zatímco u Tomáše svět závisí na Bohu. Nízká úroveň důvodů proti noetice tu vyvolává otázku, co vlastně Gilsona o přednostech dogmatismu přesvědčuje.

Proti označování realistického výkladu poznání za dogmatismus protestuje ve svém Úvodu do filosofie H. D. Gardeil. Souhlasí s Gilsonovým zavržením kritického problému, ale trvá na tom, že realistická explikace poznání je kritická – nikoli dogmatická. Neboť se prý realizuje složitou reflexí poznání, která převyšuje naivní předvědecké přesvědčení o objektivitě poznání. Gardeil to vysvětluje zkušenostním argumentem pro objektivitu poznání.

U soudu „*Tento závěs je modrý*“ prý máme vědomí jeho pravdivosti, přičemž pravda se jeví jako shoda poznání se skutečností. Z toho hned Gardeilovi vyplývá, že subjekt soudu (závěs) je reálným objektem a měřítkem vztažení predikátu k subjektu. Analýza soudu prý tedy odhalila objektivitu jako hodnotu myšlení.

Kdyby to jen bylo tak snadné. Máme sice vědomí pravdivosti daného soudu, ale je zcela dogmatické a naivní z toho beze všeho vyvozovat, že jeho subjektem je reálná věc. Dogmatismus nemusí být jen předreflexní, prvoplánový. I v reflexi soudu Gardeil jen dogmaticky předpokládá (kriticky neprovrhuje), že pouhé vědomí pravdivosti daného soudu už garantuje objektivitu. Na základě toho pak věří, že subjekt soudu je reálným objektem. Celý argument je krom toho bezelstně kruhový. Neboť chce dokazovat objektivitu z analýzy soudu a přitom dokazovaná objektivita už je použita, postulována, jak v samotné analýze, tak i v objektivistické interpretaci soudu, kde se říká, že subjekt soudu je reálným objektem.

Známý polský tomista M. A. Krapiec oponuje noetice na vyšší úrovni. Z kritického problému paradoxně vyvozuje, že problém vlastně neexistuje. Kritický problém pravdy spočívá v tom, že se připouští, že by mohla být pravdivá obecná antiteze: „*Každý soud je mylný*“. Krapiec z této negativistovy antiteze vyvozuje: Jestliže tedy myšlení není pravdivé, pak nic nevíme, a není ani žádný problém. Pokud víme, že se totálně mýlíme, pak tedy pravdu poznáváme, a zase není problém. Krapiec tak dospívá k paradoxnímu závěru: aktualizace problému je zároveň jeho zrušením. Je tomu skutečně tak?

Krapiec těží z negativistovy pozice. V ní jsou dvě složky: obsah antiteze a její pravdivostní nárok. Obě složky si odporují. Krapiec z nich postupně vyvozuje zrušení kritického problému. Ale jejich rozpornost takové vyvození neumožňuje. V rámci negativistovy pozice totiž není možné počítat s tím, že by složky vůbec mohly platit, neboť se vzájemně popírají, ruší. V kontextu celé pozice nelze např. vyvozovat: „*Jestliže platí obsah antiteze, pak...*“, neboť toto kladení platnosti obsahu antiteze je současně popřeno tím, že samotná antiteze je v rámci negativistovy pozice kladena jako pravdivá. Logická situace tu tedy není jako v dilematickém usuzování, kde jeden člen disjunkce platí (i když třeba nevíme jaký). Zde neplatí ani jeden. Proto zde nemůžeme nic vyvozovat o tom, jestli kritický problém je či není.

Myšlenka Krapiece je taková: kritický problém znamená připuštění toho, že by negativistova antiteze mohla být pravdivá. Kdyby ale byla pravdivá, pak (vyvozuje Krapiec) není kritický problém.

Ale co když antiteze pravdivá není? Aby Krapiec mohl s klidným filosofickým svědomím vyloučit kritický problém tím způsobem, jaký zvolil (implikacemi složek negativistovy pozice), musel by mít jistotu o pravdivostní hodnotě antiteze. Tu však můžeme získat jen aktualizací kritického problému a jeho vyřešením. Krapiec se tedy svým argumentem zapletl do nepříjemného paradoxu. Rozhoduje svou dedukcí o neexistenci kritického problému, přičemž způsob dedukce přímo vyžaduje kladení a vyřešení kritického problému. V logice Krapiecovy dedukce proti kritickému problému je totiž možné rozhodnout o existenci tohoto problému jen na základě určení pravdivostní hodnoty negativistovy antiteze čili výlučně v rámci kritického problému.

Krom toho si Krapiec vybral za oponenta rovnou negativistu, čili toho, kdo tvrdí antitezi. Snažil se pak využít zmatečnosti jeho pozice a zneškodnit ho nejen jako negativistu, ale i jako toho, kdo si vůbec dovoluje obtěžovat kritickým problémem. Přitom ale přehlédl, že má jako odpůrce noetiky za oponenta i toho, kdo nechce stagnovat u negativistické antiteze, ale kdo chce skeptický problém řešit. A takového oponenta (kritika) nemůže umlčet tím, že sám něco vyvozuje z negativistovy antiteze, aby negativistu diskvalifiko-

val. Vždyť tak si počíná i kritik. Ten se jen, na rozdíl od Krapiece snaží diskvalifikovat negativistu, jako toho, kdo tvrdí antitezi, ne jako toho, kdo klade kritický problém.

Krapiec rovněž přehléd, že kritická analýza negativistovy antiteze, její hypotetické kladení a nějaké její vyhodnocování je už prací v rámci kritického problému. V ní se s kritikem shoduje. Má sice jiný motiv analýzy a jiné vyústění, ale samotná analýza ho do kritického problému vtahuje. Krapiec ji sice rychle ukončil, ale bylo to předčasné. Proto také chybně vyvozoval a nerozpoznal paradox, do něhož upadl. Kdyby se analýze antiteze věnoval tak, jak bylo pro solidní závěr potřeba, dospěl by nutně k otázkám (např. co znamená rozpornost pro antitezi, pro její pravdivostní nárok), které by jeho úvahu kvalifikovaly a třeba i uchránily před chybným vyvozováním a protismyslným popíráním povinného předpokladu – vstupu do problému. Otázky, které měly být i v rámci Krapiecovy intence položeny také svědčí proti závěru, že tu žádný problém není.

Jestliže tedy Krapiec kriticky pracuje s antitezí skeptika, neměl by zároveň popírat kritický problém. Jinak se vystavuje námitce, že v rámci kritického problému dokazuje jeho neexistenci.

Krapiecovo zaujetí proti kritickému problému muselo být asi značné, když si musel vypomáhat tak podivnými argumenty. Např. také poukazuje na to, že pokusy o dokazování pravdy jsou kruhové. Z toho překvapivě vyvozuje, že problém není. Nedokazatelností pravdy se ale pozice negativisty spíše posiluje. Jestliže je totiž antiteze tak silná, že je její opak nedokazatelný, pak je problém o to obtížnější a v případě pravdy i palčivější, naléhavější. Jinak je diskuse s Krapiecem už jistou anticipací vlastních noetických reflexí – jejich obsahu, stylu i náročnosti.

Po zkušenosti s různými negacemi noetiky můžeme také lépe rozlišit negaci samotné noetiky a negaci kritického problému. Kritický problém pravdy je hlavní náplní a hlavním úkolem noetiky. Zdá se, že kdo ho popírá, popírá i noetiku. Přesněji vzato je však i popírání noetiky noetické. Neboť je dáno úvahami o pravdě, jakožto reflektovatelné, kriticky reflektovatelné, dokazatelné. Můžeme tedy říct, že sledování dogmatici svými noetickými úvahami dospěli k popření hlavního úkolu noetiky, že vytvořili jakousi negativní noetiku.

Velmi zajímavě se ve sporu o kritický problém orientuje P. Wust. V druhé kapitole jsme viděli, že nemá žádné iluze o filosofických jistotách. Jestliže odpůrci kritického problému z řad dogmatiků spoléhají na samopřesvědčivost prvních evidencí, pak Wust pod těmito evidencemi nahlíží propast nejistoty.

Tato hlubinná nejistota také spoluurčuje Wustův ambivalentní vztah ke kritickému problému.

Na jedné straně Wust chápe, že filosoficky vzato, je důvěra středověkých scholastiků v první evidence nedostatkem a hodnotí proto Descartovu pochybnost o těchto evidencích jako pokrok. (*Nejistota a odhodlání*, 73-5).² Na druhé straně vytýká některým neoscholastikům, že vyměnili přirozený realismus vrcholné scholastiky za kritický realismus a nechali se novověkým kriticismem zlákat na cestu dokazování prvních evidencí; ta však podle Wusta vede do nekonečna.

Wust tedy dospívá k tomu, že ani přehlížení kritického problému, ani jeho přijetí není dobré. Není nyní naším úkolem hledat východisko z Wustovy nouzové situace. Za povšimnutí však stojí její důvodové a konsekvenční souvislosti.

Wust především ví, že (aspoň) po Descartovi už nemůže být kritický problém s dobrým svědomím zaplašován. Středověké přesvědčení o tom, že první principy důkaz nepotřebují, je opuštěno; spíše se soudí, že důkaz potřebují. Wust však zoufá nad bezmeznou reflexivností nešťastného vědomí, které prožívá Tantalova muka při hledání opor myšlení; veškeré dokazování tu totiž směřuje do nekonečna. Kruh a postup do nekonečna jsou dnes standardizovanými důvody standardního přesvědčení o nedokazatelnosti prvních principů či evidencí. U Wusta je nekonečný regres zřejmě také posledním důvodem jeho teze o hlubinné nejistotě lidského myšlení, o dialektice jistoty a nejistoty v každé evidenci.

Wust si dobře uvědomuje důsledky této noetické situace. Zbývá pouhý iracionalismus fideistického rozhodování k důvěře či nedůvěře v hodnotu poznání. Wust se sice v určitém místě iracionalismu verbálně brání, ale na jiných místech se k němu uchyluje. O našem poznání prý vposledku rozhoduje nevědomý, prvotní postoj celé osobnosti. Wust v této souvislosti rozlišuje rytířskou velkomyslnost či odhodlání k étosu objektivity a démonickou sílu sobectví, která se projevuje opovážlivým odhodláním k negativitě radikální skepse. Etická výzdoba ale nezabírá; nejasnosti trvají.

² P. Wust: *Nejistota a odhodlání*, Vyšehrad, Praha 1970, str. 73-5: „Tak např. vrcholná scholastika se svou čistou a hlubokou vírou v rozum je naplněna téměř bezmezným vědomím bezpečí, co se týče možnosti evidence prvních principů. . . Velcí mistři vrcholné scholastiky si v otázce filosofické první jistoty sotva byli vědomi propasti nejistoty pod lidskou ratio. . . nesmíme zapomínat, že z hlediska filosofického je neproblematické vědomí bezpečí vlastně nedostatkem. Nelze totiž obcházet ani základní otázku filosofie. . . právě tento základní problém filosofie je metafyzický problém prvního řádu.“

2.3 Volba metody

2.3.1 Nároky kritického myšlení

Předchozí kapitole jsme věnovali polemice s oponenty noetiky. K čemu ale takové polemiky jsou? Nebylo by lepší vykládat nauku pozitivně, bez ustavičného poměřování se s někým?

Nebylo. Představme si, že pozitivně vykládáme nějaký systém noetiky, který jsme si oblíbili, a přitom u nějakého myslitele možná existuje dobrý důvod, z něhož je zřejmé, že se noetika pokouší řešit pseudoproblém, nebo že vůbec není jako bezrozporný systém možná. My ale tento důvod neznáme, nebo si ho nevšímáme, protože chceme být pozitivní a nikoli konfliktní. Stejně tak ignorujeme i jiné systémy poznání. Pak by ale bylo rozumnější, kdybychom uvážili, že existuje celá řada jiných, líbeznějších činností, v nichž by se naše irenická povaha znamenitě uplatnila.

Filosofie není ani politikou, ani diplomacií, ani vytvářením společenství, kde je někdy vhodné, aby se konfliktní otázky nekladly. Nesnese, aby byla její metoda určována či usměrňována nějakými vnějšími, bočními motivy. Filosofie je konfliktní (chceme-li tak její povinně kritický způsob myšlení nazývat) ze své podstaty a není přitom nutné spěchat s mravním hodnocením.

Ostatně tzv. konfliktní povaha filosofie není zaměřena osobně; filosof si vytváří „obraz nepřítele“ z čistě věcných důvodů. Neznačená to nic jiného, než že se daná myšlenka zkoumá z různých stran, že se podrobuje důkladnému testu námitek a pochybností. Jiná cesta zrání filosofického myšlení, než konfrontace s oponentem, neexistuje. Alternativou tu může být jen dogmatismus, který se nepříjemným otázkám vyhýbá, a proto musí nahrazovat nedostatek vnitřní přesvědčivosti voluntárně. Dogmatismem se filosofické myšlení ideologizuje a degeneruje v úporně prosazované zdánlivosti.

Filosof se proto musí k námitkám vztahovat kladně. Přicházejí-li zvnějšku, měl by je vítat, nedostává-li se jich, musí si je sám sestrojovat. Neboť cesta kritického myšlení k filosofickým závěrům je lemována právě námitkami. Filosoficky přijatelné řešení může být jen výsledkem vyrovnávání se s nimi. V noetickém zkoumání musí být povinný oponent stále v pohotovosti. Každý krok musí být prověřován konfrontací s oponentem. Nikoli z důvodu neurotičnosti či charakterové nedostatečnosti filosofa, ale kvůli věci samé; velmi jí to prospěje. Diplomatické či jakékoli jiné, zmírňující ohledy tu nemají co dělat; překáží a zamlžují.

Co tedy bylo získáno rozsáhlou kritikou oponentů noetiky? Podobně jako při kritice oponentů vědeckosti filosofie, byla i zde, jaksi v prvním kole, zachována určitá možnost pro filosofické myšlení. Tam šlo o možnost vědecké

úrovně filosofického myšlení, zde jde o řešitelnost problému pravdy. Nic víc. Jen jsme se těmi kritickými reflexemi oponentů vyhnuli konformistickým postojům a dobově zaběhaným nátlakům na předčasnou rezignaci.

K rezignaci na noetiku nás však netlačí jen veřejné myšlenkové stereotypy, ale také samotná povaha noetiky; nad její aporetičností jsme v páté kapitole lehce strnuli. Předběžné zjištění nevyhnutelného předpokládání zkoumané pravdy zpochybňuje smysl vlastního noetického zkoumání. Nic však ještě není jisté.

Bylo by jistě nekritické, zlehčovat vážnost kruhové situace, v níž noetika podstatně vězí a ignorovat námitky vůči ní. Stejně nekritické by ale bylo, dát na první dojem a s vědomím logické erudice vyhlašovat hned jako samozřejmost, že rozum se sám nemůže odůvodnit. Obě tyto reakce na nesporně stresovou situaci noetiky mají četné nositele. Oběma je však možné vytknout kritické manko. Nebo snad jsou důvody pro rezignaci na sebezdůvodnění rozumu tak neotřesitelné? Co může být vůbec bez noetické garance v lidském myšlení neotřesitelné? Obvyklé významné konstatování kruhů a regresů při sebezdůvodňování rozumu nebývá prověřováno, jak by se slušelo. Spíše se jen setrvačně traduje, jako samozřejmost, jíž už má být celý problém definitivně vyřešen.

Nebude tedy žádnou smělostí ani ignorancí, když ještě noetické zkoumání neuzavřeme. Je naopak požadavkem kritického myšlení, abychom aspoň zformulovali antitezi a pokusili se zpochybnit standardizované přesvědčení o tom, že sebezdůvodnění rozumu je nemožné.

Než se do toho pustíme, bude vhodné, když se nejprve podíváme, jak problém poznání vyvíjeli významní gnoseologové; jaká volili východiska a jak postupovali. Mějme ochotu se poučit o odpovídající metodě nesnadného noetického zkoumání. O tom, zda je určitá metoda skutečně adekvátní, musíme ovšem rozhodovat sami. A nemělo by se tak dít ani citem, ani v důvěře v nějakou věhlasnou autoritu z filosofického nebe.

Kritérium, podle kterého určíme adekvátní metodu noetiky, je dáno požadavkem radikální kritičnosti. Tento požadavek vyplývá z povahy filosofického myšlení, o němž můžeme předpokládat, že má být nedogmatické, nesené starostí o zdůvodňování svých tezí. Zdůvodnění přináší zřejmost soudů, která je motivem a smyslem filosofického úsilí. Prosazování nezřejmých myšlenek není zrovna filosofické.

Étos kritičnosti filosofického myšlení tedy obsahuje radikální otevřenost vůči tříbení skrze námitky. Tato otevřenost je zároveň permanentní pohotovostí k metodickému pochybování. Z předpokládaných nároků filosofického myšlení vyplývá, že adekvátní metoda noetické reflexe základů poznání musí

uchovat prostor radikálního pochybování v podmínkách, které jsou dány diskursivní povahou lidského myšlení.

Povšechně vzato, je tedy adekvátní metodou noetiky takový postup, který je vědomě řízen obecným, všezahrnujícím pochybováním. Představa o jeho realizaci se vyhraňuje konfrontací s opačnými metodickými krajnostmi, které se staly fakty dějin filosofie. Jeden extrém ruší prostor radikálního pochybování, druhý koliduje s podmínkami diskurzivity lidského myšlení.

Prvním extrémem je volba psychologické metody. Psychologická analýza a popis poznání jsou v ní východiskem a vodítkem k následným noetickým výpovědím. Tuto psychologizaci gnoseologie jsme v šesté kapitole označili jako implicitní negaci noetiky. Na opačném pólu nacházíme Husserlův pokus o bezpředpokladnost. Husserl se domnívá, že prostřednictvím tzv. transcendentální epoché uzávorkoval všechny předpoklady a že tedy vychází od nuly. Obě tyto metody odmítneme jako noeticky nemožné, jako vychýlené od adekvátní metodické osnovy, kterou budeme v dalším zkoumání naplňovat.

2.3.2 Psychologizace teorie poznání

Je to v dějinách filosofie ustálený, bezkonkurenčně preferovaný způsob, jakým filosofové automaticky kladli, vyvíjeli a řešili problém lidského poznání. Jestliže ho tedy chceme hodnotit jako metodický omyl, pak bychom k tomu měli mít opravdu dobré důvody.

Psychologická metoda v gnoseologii prozrazuje jistou bezstarostnost, s níž se filosof pouští do tak zásadního problému, jaký v podstatě obsahuje téma poznání. Takový filosof přistupuje k problematice poznání jako jakýkoli vědec k svému předmětu – s nereflekтовanou, spontánní důvěrou, že jeho poznání v principu funguje. Přitom se ale v průběhu zkoumání většinou nevyhne pásmu noetických výpovědí o pravdě – zda je, čím je, jak a v jakých mezích se realizuje. Tím se ale dostává do zcela zvláštní situace. Na rozdíl od všech ostatních oborů totiž dodatečně rozhoduje o pravdě, kterou od počátku svých psycho-analýz a psycho-popisů nerušeně a nepovšimnutě užívá. Zvláštnost situace, do níž se gnoseolog volbou psychologické metody dostává, však přináší z logicko-kritického hlediska úskalí, na která zvolená metoda nevyhnutelně naráží. Situace se tím stává nezáviděníhodnou. Proč?

- Jestliže se z psychologických premis vyvozují noetické závěry, pak je nelogičnost takového počínání nápadná a kritičnost tu může být už jen zdánlivá.

V čem je takový postup nelogický? Výchozí psycho-popis se bezproblémově uskutečňuje prostřednictvím věřených noetických hodnot (pravdy a jis-

toty) a přitom se stává zdrojem prvních poznatků o poznání. V systematickém výkladu jsou tyto první psycho-poznatky instalovány jako první premisy a jako vodítka dalších výkladů poznání. Když pak dojde také na otázky noetických hodnot, jsou řešeny v závislosti na těchto psychologických premisách. Problém je ale v tom, že tyto premisy byly získány psychologickým zkoumáním, v němž už byly noetické hodnoty automaticky (nereflektovaně), v plné síle a v celém rozsahu zkoumání užívány. A přitom se má o nich teprve „filosoficky objevně či závazně“ rozhodnout – na základě téhož psychologického zkoumání poznání, v němž se na ně v prvoplánové samozřejmosti spoléhalo. Takové noetické závěry jsou proto bezcenné; logicky vzato to nejsou žádné závěry. Noetický závěr z psychologických premis je tedy logický paskvil, který je bezmocně vystavený námitce kruhového vyvozování.

Principiální zhroucení dedukce noetických závěrů z psychologických premis pak odsuzuje gnoseologa, který dal přednost psychologické metodě, k nezvratnému dogmatismu. Neboť v této metodické perspektivě se už stává odůvodnění pravdy nemožným. Bez možnosti zdůvodnění se však kritické zkoumání nemůže vůbec realizovat.

Krom toho je spontánní dogmatismus filosofa (který si zpočátku jen nepovšiml, že pravdu v psychologických popisech nejprve užívá a pak o ní vyvozuje) zvolenou metodou uzákoněn, petrifikován. Kdo totiž vsadil ve východisku gnoseologického zkoumání na analýzu a popis poznání, spoléhá především a bez kritického prověřování na první evidence poznání. Následně spoléhá na první pravdy (výsledky), které psycho-popisem získal. Klade je definitivně jako první premisy a vodítka celé explikace lidského poznání. Tyto výchozí evidence tedy nemohou být v rámci psychologické metody zásadně zpochybněny. Potřeba takového zásadního zpochybnění by se tu stala akutní jen tehdy, kdyby si gnoseolog všiml, že jas prvních evidencí ještě neznamena jejich neomylnost, nebo že v upřednostněných popisech si už noetické hodnoty nerušeně dopřává a přitom si jimi chce noetické vyhodnocení lidského myšlení teprve (paradoxně) připravit. Tehdy by ale gnoseolog musel psychologickou metodu vysadit a přistoupit k problému poznání zcela jinak – noeticky.

Jestliže tedy gnoseolog volí ve východisku psychologickou metodu analýzy a popisu poznání, uzavírá se tím v nezvratném dogmatismu. Pravda prvních evidencí (a většinou i prvních premis) zůstává v takovém postupu nereflektovaná, nezpochybněná, pouze věřená. Problém pravdy se takovou volbou metody trivializuje.

Preference psychologické metody ve východisku gnoseologického zkoumání tedy působí v řádu logicko-kritického myšlení nevyhnutelné defekty. Principi-

piální alogičnost a dogmatizace tu vycházejí z absence předběžné metodické rozvahy, v níž si teoretik poznání ujasňuje zvláštnost svého postavení, tj. nutné užívání obecně zkoumané pravdy. Z této zvláštnosti totiž vyplývají zvýšené nároky, jak na kritičnost postupu, tak i na volbu metody a východiska zkoumání. Vědomí výchozí situace teoretika poznání také vede k vyladění celého výzkumu poznání na vlnu autoreflexe.

- V autoreflexi si gnoseolog uvědomuje zásadní skutečnost: že se výsledky jeho zkoumání týkají i tohoto zkoumání. To zároveň gnoseologickou reflexi kvalifikuje, neboť nutí, aby si gnoseolog hlídal soulad svých závěrů s vlastními předpoklady.

Kdyby autoreflexe, jako povinný požadavek kritického myšlení o myšlení, provázela zaběhnuté a uznávané výklady poznání, pak by dějiny filosofie výrazně prořídly. Byly by chudší o řadu domněle kritických gnoseologických systémů, v nichž je nepopiratelný nesoulad mezi předpoklady a závěry.

Dějiny filosofie učí, že mnozí filosofové různých směrů (od realistů přes empiriky po stoupence kriticismu) propadli v gnoseologii psychologické metodě, protože vstoupili do problému poznání nahodile. Výchozí otázku, která pak určila celou jejich koncepci poznání, často volili v pouhé reakci na nějaký problém, který je náhodou zaujal. Analýza a popis poznání se jim přitom nabízely jaksi samy sebou. Náhodný výběr východiska pochopitelně narušil řád a logiku gnoseologického tématu. Otázky, které jsou svou povahou druhotné, které jsou smysluplně řešitelné v závislosti na těch principiálních, se tím dostaly na první místo.

Chaotické řazení gnoseologických problémů postihlo i ty filosofy, kteří si uvědomovali zásadní význam teorie poznání ve filosofii, a proto ji pěstovali systematicky, ne jen příležitostně. Také oni nepromyšleně předřazovali problémy, které je náhodou zaujaly, aniž by si kladli otázku po logice gnoseologického tématu. Ani oni se neptali, které otázky přirozeně předcházejí, které míří na povinné předpoklady veškerého zkoumání a které proto zasluhují přednostní pozornost teoretika poznání. Proto ani předběžně nerozlišovali noetický a psychologický aspekt problému poznání, neřešili otázku jejich vzájemného poměru a nestarali se o to, který z nich přirozeně patří do východiska gnoseologie. Bez rozmyslu začali psycho-popisem a upadli do pastí psychologické metody.

Je známkou jistého úpadku filosofického myšlení, když v průběhu dvacátého století na univerzitách převládlo pasivní vztahování k dějinám filosofie. Filosofické vzdělání tu kulminuje důkladnou interpretací textů slavných filosofů. Je však možné i aktivnější zacházení s dějinami filosofie. Jeho součástí

je ovšem i snaha poučit se z prokazatelných, byť ustálených a oslavovaných omylů. To znamená neopakovat je a hledat z nich východisko.

Jedním z takových omylů je i volba zavádějící psychologické metody v gnoseologickém plánu relativně komplexního výzkumu poznání. Neboť se takovou volbou ignoruje nepopíratelná skutečnost předchůdné přítomnosti noetických hodnot v tom zkoumání, které má o nich teprve rozhodnout. Tento opomenutý fakt však vyžaduje jinou metodu, než přímočaré popisy procesu a struktur poznání. Přerazuje reflexi poznání na vyšší obrátky v prostoru noetické autoreflexivity. Psychologická metoda je ve východisku gnoseologie evidentně neadekvátní a tato nepřiměřenost se projevuje zmíněnými defekty nezvratné dogmatizace a principiálního rozpadu logiky gnoseologického zkoumání. Následky jednoho opomenutí a následně i nedomyšlené volby metody jsou v noetice zdrcující.

Tato kritika metodické psychologizace gnoseologie zároveň usnadňuje orientaci v otázce východiska gnoseologického zkoumání lidského poznání. Toto východisko se z důvodu principiálního, fundamentálního postavení teorie poznání v celku filosofie stává i východiskem celé filosofie. Filosofické myšlení má být totiž (jak všichni uznávají) kritické. Kritické myšlení si však musí být vědomé svých předpokladů a musí se starat o jejich prověření; jinak degeneruje v dogmatismus. Univerzálním předpokladem myšlení je však pravda. Kritické myšlení je pak obecně finalizováno jejím odůvodňováním. Proto otázka pravdy logicky patří do východiska nejen teorie poznání, ale i celé filosofie.

O logickém primátu noetiky, jakožto výchozí disciplíně filosofie, panují mezi filozofy četná nedorozumění. Klasičtí realisté např. cítí v předřazení teorie poznání novověkou čertovinu a uchylují se k Aristotelovi, který za první filosofii stanovil metafyziku. Bereme-li metafyziku nerozlišeně, je možné říct, že noetika je vlastně metafyzikou pravdy a pak v tom žádný spor není.

Realisté však mají obvykle na mysli aristotelickou nauku o jsoucnu jakožto jsoucnu, čili ontologii, a v tom už problém je. Patří do východiska filosofie ontologie, nebo noetika? Protože ontologie zkoumá veškerou skutečnost z hlediska jsoucnu a pravda našeho myšlení je také jsoucnem, zdá se, že trumfy univerzálního předpokladu drží jednoznačně ontologie. Ontologie má skutečně bezkonkurenčně nejširší (transcendentální) záběr reality, ale má to být důvod jejího metodického primátu? Tady je nutné, vyjasnit si hledisko, z něhož má být primární disciplína určena.

Hledáme východisko kritické, tj. logicky rozvržené filosofie. Víme, že ho musíme hledat tam, kde se jedná o univerzální předpoklady filosofického myšlení. Ontologie univerzalitou doslova překypuje (je transcendentální). Ale

jsou její vysoce abstraktní poznatky o jsoucnu také povinnými premisami všech ostatních filosofických disciplín? A jsou její předpoklady v jejím rámci kriticky reflektovány?

U noetiky je to jasné. Její předmět tvoří univerzální předpoklad. I ontologie předpokládá pravdu svých tezí, přičemž možnost pravdy jako takové jen předpokládá. Bez noetického zajištění podléhají závěry všech disciplín zásadnímu zpochybnění. V tomto ohledu tedy ontologie závisí na noetice, na její verifikaci pravdy. Sama noetika se však bez ontologických poznatků o jsoucnu jako takovém obejde. Perspektiva noetického tázání a zkoumání je totiž zcela zvláštní; činí noetiku naprosto autonomní. To bude zřejmé v dalším výkladu.

Závislost ontologie na noetice je tedy jednostranná. Proto noetice přísluší principiální, výchozí postavení v celku filosofického myšlení, které má být kritické a které jakožto kritické musí také dbát logického řazení filosofických problémů.

Novověcí filosofové, nasměrovaní Descartem, začínají filosofické zkoumání otázkami poznání. Ale velice často, téměř setrvačně podsouvají do východiska psychologické aspekty poznání. Uniká jim přitom, že teorie poznání je výchozí disciplínou filosofie jen kvůli svému noetickému aspektu.

2.3.3 Husserlova transcendentální epoché

V přehledce zásadních přístupů k nesnadnému tématu poznání stojí za pozornost i Husserlova vize transcendentální epoché. Co se tím rozumí? Epoché je (z pochybnosti vycházející) zdrženlivost k pravdivostní hodnotě určité myšlenky, určitého soudu. V epoché se nejen zdržuji souhlasu s pochybnou tezí, ale vůbec ji neužívám. Transcendentalita pak prolamuje všechna omezení, je všezahrnující. Transcendentální epoché proto podle Husserla vyřazuje naráz všechny platnosti a jejich skryté fundace (*Krise evropských věd*, 173).

Zakladatel fenomenologie přisuzuje této všezahrnující epoché obrovský význam. Spatřuje v ní výlučný nástroj absolutního založení filosofie a veškerého vědění. Příkazuje ji proto do východiska vpravdě kritické, bezpředsudečné filosofie. Eliminování všech předsudků je bezprostředním motivem Husserlova zavedení transcendentální epoché. Vzdáleným motivem je pak ideál absolutně zdůvodněného vědění.

Vedle tohoto motivačního kontextu Husserlovy epoché by bylo možné od ní očekávat i vyléčení noetického stresu, který je dán kruhovou situací, již jsme pokládali v noetice za nevyhnutelnou z toho důvodu, že pravdu dříve užíváme, než ověříme. Transcendentální epoché však prolamuje tento kruh, neboť má suspendovat všechna neprověřená tvrzení. Husserl se problémem

kruhu netrápil, ale svou představou o východisku kritického filosofování vyvolává mimoděk naději na vysvobození noetiky ze začarovaného kruhu. Nabízí totiž vizi absolutního počátku – bez předpokladů, zatímco kruh je dán právě tím, že předpokládáme to, co máme teprve dokazovat.

- Husserlova vize absolutního počátku či bezpředpokladnosti je ale bohužel (v protějšku k dogmatismu) metodickým výkyvem do opačného extrému. Je totiž neuskutečnitelná, protože je mnohonásobně rozporná. Neboť transcendentální epoché koliduje s vlastními předpoklady.

Husserl si nevšiml, že už samotné stanovení transcendentální epoché není bez předpokladů. Tyto skryté předpoklady jsou přístupné jednak reflexi Husserlovy epoché, jakožto nezbytné zásady údajně autentického filosofování, a pak také analýze vnitřního obsahu této epoché.

Husserl se domníval, že mu všezahrnující epoché zajistí absolutní východisko čistého, předsudečností nezatíženého poznání. Věřil, že epoché vytváří terén bezpředsudečného myšlení, a že bez ní nemůže být filosofování kritické. Filosof, který tedy začne filosofovat tak, jak vyžaduje transcendentální epoché, se musí kvalitativně velmi lišit od filosofa, který nezávorkuje všechny předpoklady. To by měl Husserl uznat, když tolik zdůrazňuje metodickou hodnotu a význam epoché pro kritickou filosofii. Měl by si přitom ale položit také otázku, čím to, že některý filosof od počátku tone v předsudcích pokleslého filosofování a jiný se od počátku vznáší ve výšinách kritického myšlení. Nadělily mu snad sudičky? Potkalo ho nevýslovné štěstí, které ho od počátku, bez vlastního přispění katapultovalo mezi filosofické vyvolence? Anebo se k této kvalitě dopracoval vlastním filosofickým myšlením?

Není tedy už samotné stanovení epoché za východisko kritické filosofie filosofickým výkonem? Jestliže ano, pak by ovšem bylo sporné, zda to, co Husserl v této souvislosti pokládá za kvalitu filosofování, za kvalifikující metodický princip, může být vůbec nějakou kvalitou. Neboť filosofický výkon bez předpokladů, jak to navrhuje transcendentální epoché, se nekoná. To ovšem zpochybňuje jak její statut, tak i její obsah.

Je jasné, že Husserlova volba epoché do východiska celé filosofie je sama výsledkem filosofické reflexe; odlišuje např. svého vynálezce od jiných filosofů. Tato Husserlova filosofická volba údajně adekvátní metody má evidentní důvodový filosofický kontext, ačkoli ho transcendentální epoché svým obsahem nepřipouští. Má vytvořit prostor závazných filosofických poznatků, ale sama už je (konfrontačně) kladena jako závazný filosofický poznatek, a sice z určitých filosofických důvodů, které jsou Husserlem pokládány za platné – před epoché! Jaké to jsou důvody?

Husserl operuje ideálem absolutně zdůvodněné vědy. Kvůli němu instaluje epoché jako nezbytný prostředek jeho dosažení. Bezprostředním důvodem jejího stanovení je pak snaha o vyloučení neproověřených tvrzení. V těchto dvou důvodech je ovšem celá řada předpokladů (identifikace tvrzení, rozlišování jejich pravdivostních hodnot...), které neprošly očištným procesem skrze epoché. Husserl si jednoduše nezreflektoval podmínky vlastní metodické reflexe, která ho přivedla k mylnému stanovení všezahrnující epoché jako metodického principu kritické filosofie. Proto nenahlédl její vnitřní rozpornost a iluzornost.

- Vnitřní rozpornost tu spočívá v tom, že Husserlova epoché podle svého smyslu suspenduje vše, ale jakožto filosofický výkon se opírá o nesuspendované předpoklady, z nichž některé jsou dokonce nesuspendovatelné.

Množství předpokladů se také nachází na straně předmětů epoché, které Husserl identifikuje v rámci předvědeckého i vědeckého myšlení. Bez nich by nebylo co uzávorkovat. Podmínky jejich identifikace jsou zároveň podmínkami uskutečňování epoché. Proto také nemohou být bez rozporu uzávorkovány či zneplatněny aplikací epoché. O obecných podmínkách myslitelnosti (i epoché) se nyní nemusíme rozepisovat.

Husserlův pokus tedy poskytuje důležité metodické poučení. Neboť odhalil iluzornost snahy o naprostou bezpředpokladnost. Není možné vyjít z nějaké první pravdy, která by nezávisela na jiných a měla od počátku status ověřené pravdy. Odporuje to diskursivně-reflexivní povaze našeho myšlení; Husserl jí svou metodu nepřizpůsobil. Každé takové absolutistické stanovení nějaké První jistoty je kriticky reflektovatelné a zpochybnitelné; nelze ho v tomto ohledu rozumně imunizovat. Filosofické myšlení proto nutně vychází z předchůdných předpokladů, které jsou zpočátku neproověřené. Noetika zkoumá, zda jsou vůbec prověřitelné.

2.3.4 Univerzální metodická pochybnost

Historické zkušenosti s různým koncipováním a rozvrhováním teorie poznání ukazují, jak snadné je chybovat v samotném začátku, v uchopování problému poznání, v rozhodování o přístupu k němu a o metodě jeho rozvíjení. Přitom mohou tyto metodické omyly fixovat fatální nedorozumění, jak o řešitelnosti problému lidského poznání, tak i o poznání samém. Úroveň předběžné metodické rozvahy i její absence se podstatně promítá do filosofických výpovědí o poznání. Historická zkušenost s normalizovanými omyly tedy dramatizuje volbu adekvátní metody teorie poznání, a tím i východiska gnoseologického zkoumání, které, jak řečeno, je i východiskem celé filosofie.

O co můžeme takovou volbu opřít? Jen o kritickou obezřetnost, posílenou vědomím snadnosti se mýlit. Inherentní potřeba kritičnosti vede filosofické myšlení k tomu, aby se vše, co se v něm nabízí jako použitelné, osvědčilo před tribunálem reflexivního prověřování. Takové prověřování se ale uskutečňuje prostřednictvím pochybování.

- Požadavkům kritické filosofie tedy odpovídá metoda univerzální pochybnosti, v níž se *postupně* zkouší ověřovat to, co se jeví být pravdivým.

Tato metoda uniká husserlovskému extrému transcendentální epoché. Má s ním společnou šíři záběru pochybování, ale nikoli způsob jeho realizace. Husserl se snažil pochybování radikalizovat, ale upadl přitom do kolize s povahou poznání, která neumožňuje *aktuální* vyřazení všech předpokladů. Metodická předpojatost je bohužel nevyhnutelná a připraví nám ještě krušné chvíle. Univerzální pochybnost může být jen postupná, potenciální.

Na druhé straně se univerzální pochybování vyhýbá úskalím dogmatismu, jímž se klesá pod úroveň autentického filosofického myšlení. Gnoseologičtí dogmatici do něj pašují neproěřované teze, nejčastěji první evidence myšlení. O nich obvykle tvrdí, že jsou nezpochybnitelné a že ani žádné prověřování nepotřebují. V tom se ale mýlí.

Pochybovat se dá o každé tezi. Technicky není nic jednoduššího, než postavit ke každé tezi antitezi a ptát se, proč by zrovna ona nemohla být pravdivá. Pokud jde o zbytečnost prověřování prvních evidencí: je sice pravda, že jsou samy sebou zřejmé, ale není už zřejmé, že to, co je zřejmé, je už tím samým také pravdivé. Právě v tom spočívá kritický problém, který dogmatici, při obvyklém, pohodlném odvolávání se na autority, vytrvale nechápou. Dogmatizací prvních evidencí pak upadají do pastí psychologizace teorie poznání a problém pravdy trivializují.

Jakým problémem tedy konkrétně začít? Jakou hodnotu máme v noetice nejprve zpochybnit? Nabízí se pravda. Proč by nemohla platit antiteze univerzálního skeptika? V následující kapitole nás tedy čeká analýza soudu „Žádný soud není pravdivý“.

3 DŮKAZ PRAVDY

3.1 Vyvracení obecné skepse

3.1.1 Vstřícnost k oponentovi

Opouštíme první okruh metodických reflexí, který byl vyžádán částečně nahlédnutou složitostí noetického tématu a přecházíme k samotnému problému pravdy. Výše jsme předeslali, že noetický problém hodnoty myšlení je dán zpochybněním objektivistického předporozumění pravdě. Je tato shoda myšlení s poznávaným objektem skutečně kvalitou lidského myšlení, jak se nám to normálně jeví? Existence realisticky chápané pravdy je tedy tím, co nás nyní zajímá, co máme kriticky vyšetřit.

Způsob noetického zkoumání bude určen snahou, dát oponentovi maximální prostor. Když už dějiny filosofie nashromáždily tolik skeptického materiálu o možnostech objektivní pravdy, nechť se tedy také ukáže, jaké jsou možnosti takové skepse. Pro tento účel se nejlépe hodí, když aktualizujeme radikální skepsi, v níž se zpochybňuje, že by se pravda (v definovaném objektivistickém smyslu) vůbec v lidském myšlení vyskytovala. Takové zpochybnění pravdy je univerzální.

Výchozí problematizace pravdy jako takové ale nezávisí na podnětech z dějin, nezávisí na faktických oponentech. Kritické myšlení samo přichází s obecnou pochybností o pravdě a klade ji na počátek. Neboť v každém problému je pravda mnohonásobně předpokládána jako myšlenkové centrum a kvalita, která podstatně rozlišuje dobré myšlení od špatného. Každá otázka je nesena i finalizována pravdivostními nároky. Zůstává-li však samotná možnost pravdy jen věřená, nedotázaná, vzniká kritické manko, které filosofické myšlení protismyslně dogmatizuje. Krom toho znemožňuje i spolehlivé ověření jakékoli pravdy. O takovou dokonalost však v kritickém myšlení obecně běží. Proto musí být přednostně ověřována možnost pravdy, pravda o pravdě. Přednostní kritická reflexe pravdy je tedy vyžádána postavením pravdy v celku filosofického myšlení. Odpovídá jeho logice i požadavkům kritičnosti.

Pozornost k oponentovi tedy není v noetice vyvolána dnes oblíbenou vstřícností k jinakosti. Je součástí kritické metody a může se rychle obrátit proti němu. Důsledné zaměření na oponenta vyúsťuje do argumentace, která přivádí k zřejmosti autodestruktivní účinnost obecné skepse. Tento argument (vyvracení skeptika) pak může sloužit jako konkrétní případ, na

němž se bude následně rozhodovat, jestli se tu jedná o důkaz pravdy, či nikoliv. Otázka dokazatelnosti pravdy je hlavní částí noetického problému.

3.1.2 Analýza skeptické pozice

Pochybnost je neutrální postoj, kolísání mezi dvěma kontradiktory opaky. Pochybující v něm připouští, že by snad mohla zpochybněná teze platit, ale není si tím jistý; nevylučuje možnost pravdivosti antiteze. Noetický oponent tedy ve své radikální skepsi neví, jestli pravda vůbec existuje; možná že ne. Poněvadž ale o tom nic určitého netvrdí, zdá se být v této své skeptické neurčitosti nekritizovatelný. Kritizovat přece můžeme toho, kdo o daném předmětu něco určitého tvrdí. To ale není situace radikálního skeptika. Ten totiž poctivě přiznává, že neví, jak se to s pravdou vlastně má.

Běžná odpověď radikálnímu skeptikovi vypadá následovně: „Popíráš pravdu a sám si ji dopřáváš? To nedává smysl; vyvracíš se.“ Skeptik však opáčí, že je mu špatně rozuměno, a poukáže na to, že pravdu přece nepopírá. Netvrdí, že pravda není, neklade antitezi. V pochybnosti pouze připouští její možnost (její možnou pravdivost) – o nic víc, než možnost teze. V této ulitě neurčitosti se zdá být skeptik nenapadnutelný.

Něco však skeptik přece jen tvrdí. Jakožto pochybující, tvrdí možnou platnost antiteze. Dokonce na ní musí trvat, jinak by přestal být skeptikem. Možnost, že by byla antiteze pravdivá, přímo spolukonstituuje skeptickou pozici.

- Nemá-li skeptik opustit svůj postoj (a tím zrušit problém existence pravdy), musí se hlásit k této afirmaci: „Je pravda, že antiteze, popírající pravdu, *může* být pravdivá.“ Jinak řečeno: Každý soud *může* být mylný. A právě tyto možnosti se stávají předmětem noetického kritického zájmu.

Může se stát, že skeptik odmítne „převzít zodpovědnost“ a k uvedené afirmaci se jednoduše nepřihlásí. Nenechá se vylákat z ulity, odmítne se zúčastnit dalšího zkoumání a bude trvat na tom, že jako důsledný skeptik nic netvrdí. Tehdy ale přestane být filosoficky zajímavým. Neujasnil si, že pochybnost implikuje kladení možné pravdivosti antiteze. Proto nepochopil, že právě jako důsledný skeptik tvrdí možnost antiteze. Cílem noetického zkoumání tedy není přesvědčování či terapie konkrétního skeptika. Noetické zkoumání nezávisí na jeho chápavosti, rozmarech, ochotě či souhlasu. Filosofova v této souvislosti zajímá jen udržitelnost antiteze. S touto udržitelností stojí a padá filosofická přijatelnost pochybnosti o pravdě.

Zkoumání pravdivostní hodnoty antiteze tedy nepředpokládá žádnou imputaci, na niž by si skeptik mohl stěžovat. Posun od pochybnosti o pravdě

k negaci pravdy (od skeptika k negativistovi) je v logice skeptické pozice; proto je v rámci noetického zkoumání legitimní. Legitimita je tu dána samotným pojmem či povahou pochybnosti. Přechod od pochybnosti k negaci je následující: Pochybující jako takový nutně říká, že antiteze může být pravdivá. Zkoumejme tedy tuto možnost. Je to i v bytostném zájmu skeptika, který přece jakožto skeptik musí chtít, aby tato možnost zůstala ve hře, aby byla antiteze odolná. Zkoumání pak může začít třeba takto: „*Kdyby byla antiteze pravdivá, pak...*“ Hypotetické kladení antiteze je tedy v logice pochybnosti.

Negativistovu pozici reprezentuje soud, vyjádřený výrokem: „*Žádný soud není pravdivý*“. Bylo by také možné reprezentovat ji soudem: „*Každý soud je mylný*“. Zvolíme ale první variantu, neboť případný důkaz pravdy se týká teze „*Některé soudy jsou pravdivé*“, takže kontradiktorním opakem, který nás v dokazování bude zajímat, je záporná antiteze.

Při kritickém zkoumání antiteze „*Žádný soud není pravdivý*“ si musíme nejprve uvědomit, že ji oponent musí klást jako pravdivou. Kdyby se v tomto bodě zdráhal, nebyla by tu žádná negace pravdy, žádná antiteze, a pochybnost o pravdě by se znemožnila. Tím by se zrušil i problém pravdy a oponent by přestal být oponentem. Pak bychom si všichni mohli k spokojenosti dogmatiků „pravdy nerušeně dopřávat“. To ale nemůže být skeptickým zájmem.

Pravdivostní nárok antiteze je tedy pro oponenta nutný. Tvoří implicitní složku jeho myšlenkové pozice. Explicitní složkou je pak samotný obsah antiteze, která říká, že žádný soud není pravdivý. Obě nutné složky negativistické pozice se však dostávají do rozporu, navzájem se popírají; explicitní vylučuje jakoukoli pravdu, implicitní naopak pravdu klade. Rozpor negativistovy myšlenky lze předvést dvěma způsoby – podle toho, z jaké složky vycházíme:

- V rámci negativistické pozice se o antitezi tvrdí, že je i není pravdivá. Je pravdivá, podle svého pravdivostního nároku. Není pravdivá, podle svého obsahového smyslu.
- V rámci negativistické pozice se v antitezi predikát „*pravdivý*“ všem soudům odnímá a zároveň neodnímá. Odnímá samotným aktem či obsahovým smyslem antiteze. Neodnímá podle jejího povinného pravdivostního nároku.

Ať už se tedy díváme na negativistovu pozici z hlediska obsahu antiteze, nebo z hlediska jejího pravdivostního nároku, vždy nás jedna povinná složka dovede k rozporu s druhou složkou. Takový rozpor ale znamená, že se tu

antiteze jakožto soud realizuje jen zdánlivě. Neboť kategorický soud se uskutečňuje určitým, jednoznačným vztažením predikátu k subjektu. V antitezi, která se klade jako pravdivá, ale takové jednoznačné vztažení chybí. Proto se antiteze v kontextu svého pravdivostního nároku ani nerealizuje.

Jak je ale možné, něco takového tvrdit? Copak jsme v minulé kapitole neřikali, že je při pochybování možné vytvořit ke každé tezi její antitezi a ptát se, proč by nemohla být pravdivá ona? A teď, když je nám antiteze nepříjemná, chceme ji zneškodnit podivným tvrzením, že vlastně vůbec neexistuje? A výrok „*Je pravda, že žádný soud není pravdivý*“ také neexistuje?

Tento výrok jistě existuje. Je ale otázka, zda vyjadřuje určitou, soudem konstituovanou myšlenku, anebo vyjadřuje jen myšlenkový pokus o spojení nespojitelného. Protože v kontextu svého pravdivostního nároku obsahuje antiteze rozpor, určitou myšlenku, určité vztažení pojmů (predikátu k subjektu) nevyjadřuje; rozpor totiž potřebnou určitost rozkládá. Antitezi lze samozřejmě myslet, je určitým soudem jako jakýkoli jiný. Je ovšem myslitelná jen jako mylný soud. Jestliže se k ní však připojí nárok na pravdu, ruší se v tom spojení rozporem, anihiluje. Ztrácí totiž jednoznačné vztažení predikátu k subjektu, jímž je kategorický soud konstituován. Zbývá jen jazyková slupka.

3.1.3 Bezprostřední vytěžení rozpornosti antiteze

Negativistickou antitezi jsme analyzovali proto, že nás v diskusi, která byla vyvolána radikálním skeptikem, zajímalo, jestli může být obecné popření hodnoty myšlení pravdivé. Tato možnost spoluustavuje pochybnost o pravdě. Co pro ni znamená zjištěný rozpad negativistické pozice? Může být antiteze pravdivá, když právě její pravdivostní nárok přivodil její autodestrukci?

- Každý pravdivý soud musí mít jakožto soud svou esenciální určitost.
- Antiteze v kontextu svého pravdivostního nároku nemůže mít esenciální určitost.
- Antiteze nemůže být pravdivým soudem.

Obě premisy jsou na základě předchozího výkladu zřejmě pravdivé. To ale znamená, že se radikální skeptik zmýlil, když předpokládal, že by antiteze mohla být pravdivá. Měl by tedy svou pochybnost stáhnout. Ke stejnému závěru vede i tento sylogismus:

- Žádný pravdivý soud nemůže popírat svou pravdivost, ani pravdu soudů, které ho podmiňují.
- Antiteze popírá svou pravdivost i pravdu soudů, které ji podmiňují.

- Antiteze nemůže být pravdivým soudem.

Zřejmost první premisy vyžaduje, aby se vyjasnilo, proč je určitý (kategorický) soud pravdivý. Je to proto, že vztahení jeho predikátu neodporuje identitě svého subjektu, ale naopak ji respektuje. To znamená, že v pravdivém soudu vztahení predikátu subjektu buď přiděluje určení, které mu skutečně náleží, nebo mu odnímá určení, které nemá.

První premisa nastoluje případ, v němž je subjektem „*pravdivý soud*“ a predikátem je „*pravdivý*“. Je jasné, že odnětí predikátu záporným soudem „*Pravdivý soud není pravdivý*“ činí tento záporný soud nepravdivým, protože odnímá subjektu to, co mu náleží. Má-li být soud, který je složen z daných pojmů pravdivý, musí být kladný; musí pravdivému soudu přiznat, přidělit pravdivost.

Analýza negativistovy pozice pak ozřejmila, že antiteze se skutečně obrací proti své nárokové pravdivosti, že ji popírá. Obě premisy jsou tedy pravdivé, a proto je pravdivý i závěr druhého sylogismu.

Nemůže-li být tedy antiteze pravdivá, pak z toho podle elementární logiky vyplývá, že musí být pravdivá teze „*Některý soud je pravdivý*“. Tím je verifikována pravda jako hodnota myšlení a noetické zkoumání se zdá být u cíle.

Tak snadné to ale nebude. Tento důkaz bude muset projít ostrou kritickou reflexí, která se bude realizovat úpornými diskusemi s noetickým oponentem, v nichž padne celá řada těžkých námitek. Teprve když obhajoba obstojí, bude možné mluvit o důkazu pravdy, jenž by byl právě tím sebeodůvodněním lidského rozumu, které se dnes takřka konsensuálně nepřipouští.

3.1.4 Verifikace logického zákona

Poslední krok k prvnímu noetickému závěru (formulovaný v posledním odstavci předchozí části) využil známou zákonitost z logiky, která vládne mezi kontradiktorními soudy (viz. Logický čtverec). Tuto zákonitost musíme v noetickém prostoru radikálního metodického pochybování prověřit. Neboť první námitka proti předloženému důkazu pravdy by se mohla týkat právě onoho, v logice normalizovaného zákona přechodů mezi členy kontradiktorního vztahu, kde platnost jednoho implikuje neplatnost druhého a naopak.

Právě zpochybněný zákon se dokazuje sporem. V tomto dokazování se tedy předpokládá platnost principu sporu, který zakazuje rozporné myšlení a klade bezrozpornost jako podmínku smysluplného, filosoficky přijatelného myšlení. Ověřování principu sporu přijde brzy na řadu, neboť vyvracení skeptika se také uskutečnilo s jeho přímým použitím; námitka proti němu patří mezi ty hlavní.

Když v logice tvrdíme, že z neplatnosti obecně záporného soudu ($- \text{SeP}$) vyplývá platnost částečně kladného ($+ \text{SiP}$), opíráme se přitom o tento důvod: kdyby tomu tak nebylo, pak by mohly být oba soudy neplatné a nastal by rozpor. Proč? Jestliže např. tvrdím neplatnost soudu „žádný člověk není chytrý“ a současnou neplatnost soudu „některý člověk je chytrý“, pak to znamená, že aspoň jednomu člověku predikát „chytrý“ zároveň přiděluji a upírám – a to je rozpor.

Kdy daný predikát přiděluji? V případě neplatnosti obecně záporného soudu ($- \text{SeP}$). Jestliže ho totiž neprávem odnímám všem lidem, pak to značí, že aspoň jednomu patří – že aspoň jeden člověk je chytrý. To je také důvod, proč obecně záporný soud není pravdivý.

Kdy daný predikát upírám? V případě neplatnosti částečně kladného soudu ($- \text{SiP}$). Jeho neplatnost totiž značí, že ani jeden člověk není chytrý.

V logickém výkladu je takové předložení důkazu zákonitosti, která řídí přechody mezi kontradiktorními soudy, obvykle dostačující. V noetice však musíme počítat s tím, že oponent vystupňuje pochybování do krajnosti. V důkazu logiků zpochybní především tento bod: skutečně má opozice k sledované logické zákonitosti ($- \text{SeP} \rightarrow + \text{SiP}$) jen jedinou možnost? Musí zde oponent při neplatnosti soudu „žádný člověk není chytrý“ nutně tvrdit neplatnost soudu „některý člověk je chytrý“?

My jsme to předpokládali. Oponentem sledované logické zákonitosti jsme totiž rovnou fixovali na tvrzení neplatnosti částečně kladného soudu, protože jsme uvažovali takto: když oponent neuzná zákonitý přechod z neplatnosti obecně záporného k platnosti částečně kladného, pak mu zbývá jen jedna možnost: tvrdit neplatnost částečně kladného. A právě tato možnost přivedla oponenta k rozporu. Noetický oponent to pochopitelně jen tak nechá.

Naše úvaha se opírala o určité předpoklady, které jsou soustředěny kolem povahy kategorického soudu a které oponent nemusí beze všeho uznat. O jaké předpoklady se jedná? Když jsme rovnou logického oponenta fixovali na $- \text{SiP}$, předpokládali jsme, že kategorický soud má nutně pravdivostní hodnotu a že je tato hodnota dvojčlenná. Kdyby tomu tak nebylo, otevřelo by se více možností pro oponentem sledované logické zákonitosti. Oponent by mohl např. klást SiP bez pravdivostní hodnoty, nebo by mu mohl přiznávat nějakou „třetí“ hodnotu. Reflektujme tedy tyto předpoklady, a sice v těsné souvislosti s oponentovými soudy, aby bylo zřejmé, že podmiňují i oponentovu negativistickou pozici; že je nutně předpokládá i oponent.

Také oponent myslí v kategorických soudech, v nichž k sobě vztahuje obsahově identické pojmy subjektu a predikátu. Bez této obsahové identity

a následné rozlišitelnosti svých pojmů by oponent nemohl myslet, co myslet chce. Jeho soudy o poznání jsou např. konstituovány určitým vztahováním určitých – identických pojmů, které vyjadřují lidské poznání a jeho různé vlastnosti či hodnoty.

Vztažení predikátu k subjektu vždy uvádí obsah predikátu do kontaktu s identitou subjektu. Samotným vztažením totiž dochází k tomu, že se obsah predikátu vždy nějak týká identity subjektu; buď ji respektuje, nebo ruší. Tím už je ale dána pravdivostní hodnota soudu – pravda či omyl. Nutnost vztažení predikátu k subjektu pro konstituci kategorického soudu je proto i nutností jeho pravdivostní hodnoty. Pravdivostní hodnota tedy vyplývá z konstituce kategorického soudu, je jeho atributem. Neboť pravdivostní hodnota soudu je dána právě tím, zda vztažení odpovídá identitě subjektu. Také oponentovy soudy mají vždy nějakou pravdivostní hodnotu.

Identita subjektu soudu je pak důvodem toho, že subjekt buď obsah predikátu má, nebo nemá. Třetí možnost je tu vyloučena. Neboť jako třetí by musela být mimo případy, kdy subjektu obsah predikátu náleží. Pak ale spadá mezi případy „nenáležení“; nenáležení totiž zahrnuje všechny případy mimo náležení. Kontakt obsahu predikátu s identitou subjektu proto může být jen takový, že ji buď respektuje, nebo nerespektuje. Respektuje ji takovým kladným soudem, v němž se přiděluje subjektu, co mu náleží, a takovým záporným soudem, v němž se odnímá subjektu, co mu nenáleží. Tehdy jsou soudy pravdivé. Ve zbývajících případech jsou nepravdivé, vztahování predikátu se tu neshoduje s identitou subjektu.

Pravdivostní hodnota je u kategorického soudu nutná a dvojčlenná. Obojí vyplývá z povahy kategorického soudu a zavazuje i oponenta, který kategorické soudy neprominutelně užívá. Obě vlastnosti kategorických soudů jsme tedy právem použili jako předpoklady, za nichž jsme oponenta logického zákona kontradiktorních soudů přivedli k rozporu.

3.2 Trik s metajazykem a spor o princip sporu

Vyvracení skeptické antiteze je myšlenkový pohyb, který vyústil do pravdy o pravdě jako hodnotě myšlení. První noetická teze se tím proměnila v závěr. Po reflexi pojmu „důkaz“, která by nebyla stísněná různými stereotypy scientizujících specialistů, by snad bylo možné pokládat takový postup k závěru za důkaz. Byl by to vpravdě první důkaz filosofie – nikoli ovšem ve smyslu priority geneticko-historické. Prvenství by důkazu pravdy náleželo v řádu logicko-kritického zkoumání, jímž by filosofické myšlení z principu mělo být. Závěr prvního noetického důkazu by pak měl funkci univerzální

filosofické premisy a význam spolehlivého fundamentu se značným kriterio-logickým potenciálem.

Zpátky do reality. Nejen z hlediska současné filosofie, ale i vzhledem k pře-važujícímu mínění v dějinách filosofie se zdá být taková ambice iluzorní. Do-kazování „axiomů“ zavání diletantstvím – na tom se četní filosofové kupodivu snadno shodnou. Napříč různými směry mají filosofové proti takovému po-činání v zásobě řadu námitek, které působí velice přesvědčivě. Budeme tedy muset zkoumat, jestli tyto i jiné námitky rozptýlí iluzi o dokazování samotné pravdy, anebo jestli se naopak samy nestanou součástí jejího dokazování. V této i v následujících kapitolách budeme tedy zjišťovat, jestli typické ná-mitky proti dokazování pravdy osvědčí svoji účinnost v konfrontaci s vyvrac-ením skeptika sporem, nebo jestli naopak nepřispějí k jeho precizaci.

3.2.1 Russellova diskvalifikace sebezahrnujících soudů

Vyvracení radikálního skeptika je umožněno tím, že je skeptická antiteze (žádný soud není pravdivý) obecná, že se týká lidských soudů a že je sama takovým soudem – takže vypovídá i o sobě. Takové sebezahrnutí, v němž se vztažení predikátu týká i soudu, ve kterém se toto vztažení uskutečňuje, je pochopitelně logicky riskantní. Může se v něm totiž dostat nepovšimnutě do rozporu obsah soudu s podmínkami svého ustavení – když např. nějakou podmínku popírá.

Tuto možnost rozporů se snažil odstranit B. Russell ve své teorii typů, která se ujala zvláště mezi moderními logiky a stoupenci analytické filosofie. Rus-sell ji sestrojil také proto, aby se v takových případech, jakým je např. skep-tická antiteze, vyloučilo sebezahrnutí. Uložil tedy obecným soudům o sou-dech určitý limit: soud, který má za subjekt obecně vzatý pojem soud (každý/žádný soud) nesmí být sám zahrnut v rozsahu svého subjektu; tento rozsah prý musí být omezen.¹ Podle toho pak správně vytvořená skeptická antiteze nevypovídá sama o sobě, nezahrnuje se. Je v jiné rovině, takže o ní mluvíme v jiném jazyce – v metajazyce.

Kdybychom na tuto konvenci přistoupili, měl by, jak se zdá, skeptik vy-hráno. Vyvracení jeho pozice sporem by bylo chybné. Je to ostatně dávný sen radikálních negativistů: uniknout aplikaci jejich negací na ně samotné, udělat pověstný krok stranou. Jednou z možných variant, jak zachránit skep-tika před sebevyvrácením, je např. jeho povýšení na mimolidskou/andělskou

¹ B. Russell: *Logika, jazyk a věda*, Svoboda, Praha 1967, str. 53: „Dříve, než se výraz ‚všechny výroky‘ může stát správně utvořeným celkem, musíme jej nějak omezit a každé omezení, které z něho činí správně utvořený celek, musí být tvrzením o celku, a tudíž do tohoto celku nespadá.“

úroveň. Autorem negace hodnoty lidského poznání by prostě nebyl člověk. To vypadá pro negativistické znehodnocení lidského myšlení nadějně, ale ne dlouho. Předpokladem je tu existence lidského myšlení – a tu poznává pravdivě i člověk. Ten je tedy v andělském hodnocení nahlížen rozporně: pravdu nepoznává (podle antiteze) a poznává, když také potvrzuje předpoklad antiteze – fakt lidského myšlení. Krom toho je např. i lidský skeptik schopen poznat „andělskou pravdu“ o lidské neschopnosti pravdy. Andělská záchrana skeptika je tedy jen zdánlivá. A co Russellova?

Russellovým záměrem ovšem nebyla obhajoba radikálního skeptika. Jestliže mu snad nějak posloužil, pak spíše jen na první pohled. Russell tvrdil, že sebezahrnující soudy vytvářejí bludný kruh, který je znesmyslňuje. Kruh spatřuje v tom, že v případech sebezahrnutí dochází k tomu, že prvek, který spolutvoří určitý celek, předem ten celek předpokládá. Proto formuluje pravidlo: „Cokoli zahrnuje všechny prvky nějakého souboru, nesmí být jedním z jeho prvků“ (52). Russell tyto poměry pozoruje a vysvětluje na množinách, ale přiměřenější by bylo, kdyby raději analyzoval soudy. Zákaz sebezahrnování totiž vymyslel proto, že sebezahrnující výroky (výrazy soudů) jsou důvodem paradoxů.

Když ale reflektujeme soudy, není zřejmé, že by sebezahrnující, obecné soudy o všech soudech tvořily kruh, který by je znesmyslňoval. Zdá se, že Russell ve svém pojetí soudů a jeho prvků, (pojmu) předpokládá určitou, nominalistickou interpretaci myšlení. Takový předpoklad je však, jak dále uvidíme, velice sporný. Proto by Russellovo pravidlo (princip bludného kruhu) nemělo být tak bezproblémově akceptováno, jak tomu mezi moderními logiky a analytickými filosofy bývá.

Kategorický soud typu „každý soud je P“ je formován obecninou „soud“ a je zároveň členem rozsahu svého subjektu. Když tedy Russell mezi daným soudem a jeho obecným subjektem zdůrazňuje poměr prvku a celku, vykládá ho výlučně z hlediska rozsahu obecniny „soud“. Jaké kruhy v tom ale spatřuje? Definiční kruh tu nevzniká. Neboť daný soud definujeme obecninou „soud“ na úrovni jeho obsahu. Obecninu „soud“ však na téže úrovni určitým soudem o všech soudech nedefinujeme. Nemusíme totiž s nominalisty redukovat obecné pojmy a soudy na jejich rozsahové aspekty. Obecniny mají také své obsahy, které lze definovat obsahovými znaky, takže není nutné se při jejich definování uchýlovat k členům jejich rozsahu (k prvkům).

Při tvoření soudu o všech soudech se tedy sice předpokládá obecnina soud (prvek předpokládá celek), ale ne naopak. Při tvoření obecniny „soud“ se totiž nepředpokládá předemdanost zahrnutých soudů. Neboť obecnina „soud“ nevzniká sumací jednotlivých soudů, jak se domnívají nominalisté,

ale intuicí abstraktní, a proto obecné povahy soudu. Nominalisté sice tento specifický obsah obecniny principiálně popírají, ale to není přednost kritického myšlení, nýbrž slabost rozporného myšlení (jak dále uvidíme).

V důsledku abstraktní intuice povahy soudu (již vzniká obecný pojem soudu) jsou tedy zahrnuty všechny (i možné) soudy, v nichž je či může být tato povaha realizována. Proto obecnina (celek) nevzniká tak, že bychom k jejímu vytvoření napřed potřebovali každý člen jejího rozsahu – zde soud o všech soudech. A jen tehdy bychom mohli v daném případě mluvit o kruhu, v němž by tvorba soudu (prvku) předpokládala obecninu (celek) a tvorba obecniny by zase předpokládala onen soud. Russell si tedy v konstrukci kruhu pomohl nominalismem, který také ve svém filosofickém myšlení úporně zastával a všelijakými sofismaty vyargumentovával.

Každý nominalista má tu smůlu, že nevyhnutelně předpokládá a užívá to, co popírá – objektivitu obecných obsahů. Také Russell ve své reflexi soudů o všech soudech neprominutelně identifikuje soudy (i budoucí) pomocí obecniny „soud“. V jejím obsahu myslí i takové znaky, které patří nutně a výlučně soudu, a sice každému soudu. Je proto nutně pravdivé, když se jim v kladném soudu o všech soudech tyto znaky přidělují. S touto nutnou pravdou se ovšem Russell pouští do křížku, když vymýšlí svá nadmíru rigorózní, bizarní pravidla smysluplného myšlení.

Že by snad pravda, na níž neprominutelně participuje i Russell, mohla být nesmyslná? Spíše je absurdní, vyčleňovat z rozsahu obecniny „soud“ soud o všech soudech a vyhrazovat mu konvenční postavení „metajazyka“. Takový soud má totiž všechny náležitosti soudu. Jakožto vyčleněný z rozsahu obecniny „soud“ v pozici metajazyka je však mít nemůže. Neboť, má-li sledovaný soud všechny znaky soudu, je právě proto v rozsahu obecniny „soud“ zahrnut. Podle konvence metajazyka však není zahrnut; tedy je nemá. Mít a zároveň tytéž znaky nemít, je však rozpor. A to chtěl Russell svojí teorií typů uchránit lidské myšlení před rozporu.

Russellovo eliminování soudů o všech soudech tedy není odůvodněno tím, že by tyto soudy přinášely samy sebou nějaké nepatřičné, znesmyslňující kruhy. Není odůvodněno ani tím, že by inkriminované soudy vedly nutně k rozporu, jak se občas v návyku na konvenci metajazyka domnívají její četní uživatelé. V jistých kruzích zautomatizované vylučování sebezahrnujících soudů technikou metajazyka tedy není filosoficky závazné. Podívejme se nyní, jak bývá konvence metajazyka vnucována noetice.

3.2.2 Násilná aplikace metajazyka v noetice

Znalci moderní logiky a jejího filosofického kontextu se často zapojují do diskuse o pravdě a aplikují konvenci metajazyka i v hlavním noetickém problému se samozřejmostí absolventů vyššího ročníku. Někdy přitom vzniká dojem, že zaměňují samotné osvojení si techniky rozlišování stupňů jazyka za její univerzální použitelnost. V reflexi skeptické antiteze se někdy stylizují do role advokátů radikálního skeptika a poučují, že se o žádný rozpor nejedná, neboť antiteze sama stojí mimo svůj záběr. Její obsah se vyjadřuje v objektovém jazyce, zatímco antiteze sama se prý vyjadřuje v metajazyce. Proto se její obsah (negace pravdy) na samotnou antitezi nevztahuje – rozpor se nekoná. To už je poněkud účelová vulgarizace russelského motivu.

Nad takovou intervencí do filosofie vzniká především otázka, jestli skeptik může o takovou obhajobu vůbec stát. Problém, který totiž skeptik v noetice rozehrává, se týká vlastní hodnoty lidského myšlení a vyžaduje univerzální pochybnost o něm. Je tedy v bytostném zájmu noetického skeptika, aby ve své reflexi zahrnul veškeré lidské myšlení a zhodnotil ho celé negativně. Kdyby nějaké akty lidského myšlení unikaly skeptikovu zpochybnění (ať už z principiálních, nebo jen konvenčních důvodů), padl by skeptický problém. Ten je buď obecný, nebo není vůbec.

Obecný problém pravdy tedy definuje radikálního skeptika a udržuje ho ve hře. Distinkce metajazyka však partikularizuje skeptikův záběr, vylučuje z něj myšlenky, které mají charakter reflexí myšlení a které prý musí být odstupňovávány v meta-meta... jazycích. Vyčleněním těchto reflexí z rozsahu skeptikovy pochybnosti se kritický problém pravdy znemožňuje. Logik – mechanik tedy hájí skeptika proti výtce rozporu způsobem, který obhajovaného likviduje. Pak je ale čistější, označit s Russellem kritický problém rovnou za pseudoprobém.

Příkázanou technikou metajazyka jsou ale vyčleněné (také odůvodňující) reflexe nezvratně dogmatizovány, což ovšem není filosoficky nejšťastnější. Logické puristy to sice netrápí, uvykli spíše axiomatickému způsobu myšlení. Ale filosof, který ještě nerezignoval na kritickou reflexi základů, nemůže takové privilegium kritické nedotknutelnosti nějakých axiomů či odůvodňujících reflexí jen tak přijmout. Krom toho může z neuvážené či domněle osudové dogmatizace paradoxně těžit radikální negativista, třeba postmoderního ražení. V této perspektivě trvale nezajištěného myšlení by pak bylo možné rehabilitovat i rozporné myšlení, proti němuž logici instinktivně, ale pohříchu jen instinktivně vymysleli svou dogmatizující konvenci, když se chtěli vyhnout riziku rozporů, které vyplývají z (některých) případů sebezahrnujících soudů.

Z těchto souvislostí se už stává zřejmou tematická nadřazenost skeptického problému. Noetika klade základnější otázky; na jejich vyřešení závisí i platnost celé logiky. Radikální skeptik se ve východisku nemusí ohlížet na nějaké paradoxy či zájmy o bezrozporné myšlení. Proto také nemusí přistupovat na nějaká opatření logiků; svým záběrem přesahuje i jejich důvody. Skeptikův problém leží hlouběji a může být prezentován oprávněnou otázkou, proč by myšlení nemohlo být regulérně rozporné. Proto ho nelze legitimně zrušit na základě dogmatických předpokladů logiků o povinné bezrozpornosti myšlení. Skeptikova nezávislost na rasselovské intenci a normě také představuje tematický náskok noetiky před logikou. Na pochybnost o principu sporu nemá logik co říct.

Tyto širší filosofické problémy logiky obvykle nezajímají. Oni většinou jen důležitě aplikují Russellovu podivnou restripci, na kterou učednický přistoupili. Ptejme se tedy za ně, jestli je aplikace konvence metařazyka na noetiku adekvátní. Jestli je vůbec možné transponovat arbitrární hry s jazykem do řádu myšlení, který je primárně určen přirozenými (nelibovolnými) ontologickými danostmi.

Moderní logik s filosofickou ambicí bude v rámci svého vstupu do noetiky chtít přesvědčit o dvou věcech:

- Že je možné skeptikovu antitezi vyjmout z rozsahu jejího obecného subjektu; že by tedy nemusela být soudem.
- Že pravda, kterou si skeptik v antitezi nárokuje, je v jiném významu, než je pravda, kterou v antitezi popírá.

Oba manévry ale kolidují s ontologickými danostmi lidského myšlení. Pravdivá reflexe musí identifikovat antitezi jako záporné spojení predikátu se subjektem, tj. jako kategorický soud. Ten je pak zahrnut v rozsahu obecného subjektu antiteze (žádný soud není pravdivý), neboť mu pravdivě náleží všechny znaky obecniny „soud“. Umělé vyčleňování antiteze z rozsahu této obecniny technikou metařazyka tedy odporuje pravdě o ontologické identitě antiteze. Sebezahrnutí je dáno přirozeně tvorbou obecných pojmů o poznání a může být zrušeno jen v protikladu k pravdě o soudech.

Ani pravdivostní nárok antiteze nemůžeme pravdivě identifikovat jinak, než ve významu korespondenčním. V opačném případě by se skeptik ocitl mimo problém, nevypovídal by o lidském poznání to, co chce (odněti pravdy). To je ovšem proti jeho bytostnému zájmu. Skeptik sděluje, jak se to podle něho s poznáním má. V tom si nárokuje korespondenci svého odněti pravdy lidským soudům a nemůže se jí zříct, aniž by zároveň nevypadl z role.

Konečně ani řada reflexí, která začíná u obecného soudu o všech soudech či aktech poznání, a jimiž se má realizovat odstupňování meta-meta jazyků, nemůže úplně zrušit „nesnesitelné“ sebezahrnování. Neboť každá následující reflexe je aktem poznání, který se realizuje soudem. Není tedy žádným meta soudem či meta-poznáním. Konflikt konvence metajazyka s nelibovolnou, přirozenou strukturou autoreflexivního, obecného myšlení vychází zřejmě z toho, že při její tvorbě bylo abstrahováno od myšlení a reflexe se soustředila jen na jazyk. Přitom ale bylo podstatně rozhodnuto o myšlení – „bez myšlení“.

Noetická reflexe pravdy tedy zahrnuje všechny reflexe, bez libovolného štěpení nějakými metajazyky. Tematizuje pravdu v celém rozsahu jejího možného výskytu. Filipika proti vyvracení skeptické antiteze (či proti noetice jako takové), která je založena na konvenci metajazyka, je jen novou variantou pokusu specialistů. Ti ze svých dílčích záběrů a pozic prvoplánově vstupují do filosofie a bez potřebné problémové orientace v ní chtějí rozhodovat o závažných otázkách univerzálního dopadu.

Mechanická aplikace metajazyka v noetice prozrazuje mimo jiné i nepochopení relevance a étosu kritického problému pravdy; je filosoficky pokleslá. V protějšku k filosofické moudrosti představuje jen sofistické chytráctví. Protože však vzešla z úctyhodného vědeckého prostředí, ovlivnila i takového filosofa, jakým byl J. Bocheňski. Ten se teprve na sklonku života vrátil k tradičnímu vyvracení skeptika (*Mezi logikou a vírou*, 90), ačkoli celá léta prohlášoval, že noetika je pověra.

3.2.3 Pokus o negaci principu sporu

Námítka metajazyka sice vypadá jako spíše vnější, jako pouze podnícená odborností logických specialistů, ale její základní smysl má vnitřní spojitost s vyvracením skeptika. Neboť si přímo žádá vysvětlení oprávněnosti zdrcující aplikace smyslu antiteze na ni samotnou. Proč nemůže radikální skeptik uniknout z dosahu své destruktivity? Protože subjekt antiteze zahrnuje ve svém rozsahu i antitezi jako také lidský soud. Tento aspekt skeptikovy pozice tedy spoluzapříčinil její autodestrukci.

Protřelý oponent se však může ptát, co je na rozpornosti skeptické pozice tak hrozného. Jistě, odporuje našim zvyklostem. Rádi bychom měli myšlení přehledné, bezrozporné; s rozporem si moc nevíme rady. Stačí to ale k tomu, abychom ho s absolutní závazností zavrhlí? Klasické myšlení sice zformulovalo princip bezrozpornosti, podle kterého se nesmí žádnému subjektu týž predikát zároveň přidělovat a odnímat. Ale nejméně od devatenáctého sto-

letí jsou stále víc slyšet hlasy, že je to jen relativní pravidlo řeckého myšlení, které odráží tehdejší stav znalostí světa a způsobů jeho poznávání.

Ale reflexe vyvracení skeptika se bez těchto impulzů klidně obejde. Oponent totiž snadno postřehne, že princip sporu je ve vyvracení přímo použitý jako jeho nástroj; sám se tedy nabízí ke zpochybnění. Krom toho je princip sporu implicitně předpokládán v každém kroku vyvíjení problému. Problematicke principu sporu se tedy zdá být velkou šancí noetického negativisty. Opravdu? Obstojí v perspektivě negativistovy autoreflexe? Neobráť se proti němu, jako v případě negace pravdy?

Oponent může popírat princip sporu buď v celém rozsahu lidského myšlení (kontrárně), nebo jen v některé jeho části (kontradiktorně). V prvním případě by takové vyřazení principu sporu znamenalo totální anihilaci myšlení. Neboť každý pojem by se současným přidělením i odnětím každého svého znaku obsahově dokonale rozložil; ani jedna definice by neustála současnou negací svého přidělení. V případě obecné neplatnosti principu sporu by tedy žádný pojem neměl ani minimální obsahovou určitost; neměl by se čím lišit, ani by nebyl.

Protože tedy oponent stojí o určitost své myšlenkové pozice, nemůže si dovolit obecné popření principu sporu. I toto popření předpokládá jeho platnost. Takové zjištění staví oponenta principu sporu před nepříjemné dilema. Na první pohled se sice zdá, že není nic snazšího, než negaci omezit. Vždyť tvrzení obecné platnosti principu sporu je hned podezřelé z falešného, neprůkazného zobecňování. Ale jakou část lidského myšlení emancipovat? Jakým myšlenkám udělit privilegium nezávislosti na principu sporu? Tady oponenta čeká nezáviděníhodné rozvažování.

Oponent neguje princip sporu, aby unikl vyvracení. Z toho důvodu by tedy měl vyhlásit za zónu neplatnosti principu sporu právě skeptickou opozici vůči pravdě. Když se na princip sporu díváme jako na odpudivý zákon, může se nám jevit snaha o vymanění z jeho područí jako sympatická. Oponent už má ale zkušenost s kontrární opozicí vůči principu sporu. Už tedy ví, jaké má takové vysvobozování z jeho područí následky. Kde zákon neplatí, nezůstává z myšlení kámen na kameni. Skeptická opozice by ztratila možnost svého ustavení, kdyby se jí mělo pomáhat z nouze rozpornosti tím, že by se jí udělil dispens od principu sporu. Jestliže na druhé straně oponent řekne, že princip sporu neplatí v té části lidského myšlení, která je mimo kontext skeptické antiteze, skeptika tím od vyvracení neuchrání.

Oponent, který chce zneškodnit vyvracení skeptické antiteze sporem tím, že popře obecnou platnost principu sporu, má tedy dvě možnosti:

- Buď bude nárokovat neplatnost principu sporu pro oblast skeptické opozice, nebo mimo ni. Ani v jednom případě se však záchrana nemůže zdařit.
- Neplatí-li princip v rámci opozice, pak se tato nemůže ani konstituovat. Platí-li v ní, pak zůstává její vyvracení v platnosti. Oponentův pokus udržet radikálního skeptika nad vodou zpochybněním principu sporu tedy nevyšel.

Nad oponentovým dilematem vzniká možnost ujasnit si funkci principu sporu v lidském myšlení. Kdo ho vnímá jen jako zákon myšlení, nedoceňuje jeho zásadní roli pro samotnou možnost myšlení. Princip sporu totiž primárně garantuje identickou určitost myšlenek, a je proto nutnou podmínkou možnosti myšlení. Tím se jeho noetická pozice dramaticky upevňuje. Princip sporu tedy není jen zákonem myšlení, který podněcuje romantiky či prvoplánové radikály k jeho překonávání. Tím, že podmiňuje samotnou realizaci myšlení, činí pokusy o vymanění se z jeho nadvlády zcela protismyslnými.

3.2.4 Hegel

Po Hegelovi se zvláště filosofové dějinnosti pokoušejí uvěřit, že vláda principu sporu byla zrušena. Hegel totiž s velkou myslitelskou energií přesvědčoval sebe i druhé, že pravou skutečnost musíme myslet v rozporech. Skutečnost totiž chápal tak, že se podstatně a permanentně vyvíjí; ztotožnil ji s děním. A dění Hegel koncipuje jako identitu bytí a nicoty. To však je přesně opak toho, co žádá princip sporu.²

V takto (hyper)dynamickém pojetí skutečnosti musela být pochopitelně odstraněna statická identita, neboť implikuje jistou neměnnost. Hegel proto tvrdí, že pravá (konkrétní) identita obsahuje i různost, negativitu. Tradiční metafyzika akcentovala princip sporu, protože prý vsadila na abstraktní identitu, v níž oba momenty – identitu a různost (bytí a nic) oddělovala. Hegel je naopak sjednotil. Heidegger v úvaze o principech myšlení kvituje tento počín, když říká, že Hegel vyvrátil princip sporu, aby byl pro skutečnost zachráněn rozpor jako její zákon.

Svému pojetí reality Hegel pochopitelně přizpůsobil i výklad lidského myšlení. Obviňoval jednostrannost našich soudů a trval na tom, aby byla překo-

² G. W. F. Hegel: *Logika jako věda I*, Pravda, Bratislava 1986, str. 91-2: „Bytí. . . je fakticky ničím, a není ani více, ani méně než nic. . . Nic je tím samým prázdným nazíráním, jakým je čisté bytí. Nic je tedy . . . tím samým, co čisté bytí. Čisté bytí a čisté nic je tedy to samé. . . každé bezprostředně mizí ve svém opaku. Jejich pravdou je tedy tento pohyb, kterým bezprostředně jedno mizí v druhém: stávání se;“

návána sjednocením s opakem.³ Myšlení, které myslí pravou skutečnost jako dění, nazývá Hegel spekulativním a ordinuje jeho obsahům ne-identitu.

Jak chce ale Hegel uchránit své klíčové pojmy a objevy před rozpadem? Jsou to výkony spekulativního myšlení, neboť Hegel jimi zajisté myslí tu nejskutečnější skutečnost a odhaluje pravou povahu/podstatu reality. Co ale znamená jejich emancipace od principu sporu? Nic méně, než to, že všechny významné teze o bytí, nicotě, dění, identitě, různosti, jednotě, protikladech atd. budou muset být vyvažovány příslušnými antitezemi. Vždyť Hegel sám upozorňuje, že bychom se dopustili bezpráví na spekulativních obsazích, kdybychom vyzdvihli jen tezi a neuvedli současně antitezi.

Hegel se bohužel takovou aplikací zásady spekulativního myšlení na vlastní spekulativní myšlení neobtěžoval. Proč by se ale lavina, kterou legalizací rozporu spustil, měla zastavit zrovna před jeho jednoznačnými, abstraktně identickými pojmy a tezemi? Radikálnímu skeptikovi oživil na chvíli iluzi pověstného kroku stranou moderní logik svou konvencí metajazyka. Kdo ji oživí Hegelovi?

Jestliže tedy budeme Hegelův diktát rozporu aplikovat na jeho vrcholné pojmy a teze, dojde ke ztrátě jejich určitosti. V logice Hegelovy koncepce pak musíme tvrdit, že dění je i není, že je i není tím, čím je, že je i není pravou skutečností, že rozpor je i není jednotou protikladů, že různost, bytí, negace, abstrakce, konkrétnost, obecnost atd. jsou tím, co o nich Hegel naléhavě a v protějšku k tradiční metafyzice tvrdí, ale zároveň tím nejsou. Těmto důsledkům by se ale Hegel musel bránit, neboť mu na jeho originálních výkladech skutečnosti i myšlení nesmírně záleželo.

Hegelův pokus o zrušení principu sporu je tedy neuvážený. Není kvalifikován potřebnou autoreflexí filosofa, který se snaží o zásadní reinterpretaci obecné podmínky lidského myšlení. Jako se negace pravdy obrátila proti radikálnímu skeptikovi, tak se i negace principu sporu obrátila proti jeho oponentovi. Radikální noetický negativista je tedy svými negacemi pravdy a principu sporu odsouzen k autodestrukci. Na řadu přicházejí námitky, které mají prověřit, jestli můžeme takové zjištění, přesněji řečeno, způsob, jímž jsme k němu došli, pokládat za důkaz.

³ Hegel: *Logika jako věda I.*, str. 100-101: „Neschopnost vyjádřit spekulativní pravdu odstraňujeme především přidáním protikladné teze... a určení vyslovené ve dvou tezích musí být úplně sjednocené.“

3.3 Dokazování ve víru kruhů

3.3.1 Příliš rychlá akceptace závažné námitky

Když jsme v páté kapitole vstoupili do vlastního prostoru noetiky, narazili jsme už v první reflexi noetického tématu na aporii, která vrhá stín na celý dosavadní pokus o dokazování pravdy. Pravda jako předmět, který má být vyzkoumán je v tom zkoumání nevyhnutelně používána, postulována. Jestliže by se tedy měl rozum v hlavním plánu noetiky sám radikálně odůvodnit, pak se nemůže vyhnout kruhovému počínání a veškeré úsilí o dokazování pravdy se tím zdá být zmařeno. Námitka kruhu je patrně nejvážnějším zpochybněním samotné možnosti dokazovat hlavní hodnotu lidského myšlení.

Protože tato tristní kruhová situace evidentně vychází ze samotné povahy noetiky, ujala se (dnes už standardizovaná) poučka o nedokazatelnosti prvních principů; axiomům myšlení prý můžeme jen věřit. Kdybychom chtěli v druhé kapitole přece jen zpochybnit premisu, podle níž filosofie nemá konsenzus, mohli bychom jako kontrapříklad uvést toto přesvědčení o nedokazatelnosti axiomů; v něm jsou filosofové (téměř) zajedno. Jedním z důvodů širokého konsenzu je tu zřejmě to, že se nikdo nechce vystavovat podezření z neznalosti elementárních pravidel logiky.

Kruhové dokazování se sice rozumně hájit nedá, ale na druhou stranu má pohotová kapitulace před námitkou kruhu dramatické důsledky, které si mnozí filosofové v zaujetí samotným kruhem neuvědomují. Nedávají si totiž svou aplikaci logického pravidla proti kruhovému dokazování do noetické souvislosti. Proto jim uniká, že tím zároveň podepisují glejt radikální skepsi. Jestliže totiž můžeme v pravdu jen věřit, pak to znamená, že skeptikova antiteze je ve své možné platnosti definitivně potvrzena. Pozice obecné skepse je s trvalou platností legitimizována jako zralý postoj hlubšího nahlédnutí. Noetické zkoumání pak může mít jen negativní vyznění, zmírňované etizující rétorikou. Z následné noetické nouze dnes zdařile těží postmoderní relativisté.

Uvážíme-li tedy dosah skeptických důsledků rezignace na dokazování pravdy i závažnost noetického zkoumání v celku filosofie, pak se zdá být kapitulace před námitkou kruhu přece jen poněkud jednoduchá. V obezřetnějším postoji kritického odstupu proto můžeme pohlížet na konsensuální filosofy „pouhé víry v axiomy“ jako na „možná fideisty“, kteří předčasně instalují víru tam, kde by bylo možné vědět. Četné verdikty o nedokazatelnosti pravdy se tu pak jeví jako ne zrovna promyšlené zkratky, které rychle vešly do slov-

níků.⁴ Pak se buď, jako u Vriese, přeceňuje samopřesvědčivost prvních evidencí, a pouze se věří v jejich neotřesitelnost. Nebo se rezignuje na absolutní jistotu nějakých prvních pravd.⁵ V obou případech se vrací do hry radikální skeptik, a sice rovnou jako vítěz. V prvním případě o tom dogmatik evidencí nemá tušení, v druhém případě je skeptik naopak korunován.

Nespácháme tedy žádné logické harakiri, když uzavorkujeme slovníkové stereotypy a začneme se od začátku ptát, proč vlastně kruh korumpuje důkaz, abychom mohli posoudit námitku proti dokazování pravdy se znalostí věci.

3.3.2 Problém konkrétní identifikace logického kruhu

Důkaz kruhem zanechává pachůt něčeho nepatřičného. Jestliže se vyvozuje závěr z premisy, která je s ním identická, zůstává potřeba zdůvodnění nenaplněna. Obvykle se to dá napravit hledáním lepších premis. Co když ale veškerá logická invence naráží na neodstranitelnost kruhu, kdy se dokazované předpokládá nevyhnutelně? Pak se asi musí poctivě uznat, že v takovém případě není dokazování možné. A to je, jak se zdá, i případ pravdy. Můžeme tedy s oponentem dedukovat:

- Každá teze, jejíž dokazování se nutně dostává do kruhu, je nedokazatelná.
- Soud „pravda existuje“ je takovou tezí.
- Soud „pravda existuje“ je tedy nedokazatelný.

Druhá premisa je neoddiskutovatelná. Pravdu v každé noetické reflexi nutně předpokládáme. Zbývá se tedy zeptat, z jakého důvodu máme pokládat za pravdivou i první premisu. To nás přivádí k logické analýze obecné povahy důkazu.

Proč kruh znemožňuje důkaz? Logika říká, že důkaz je taková myšlenková konstrukce, v níž se ozřejmuje pravdivostní hodnota nějakého soudu z jeho

⁴ W. Brugger: *Filosofický slovník*, Naše vojsko, Praha 1994, str. 448: heslo „*Teorie poznání*“ (J. de Vries): „... Rozum se pak jeví jako nástroj k poznání pravdy, který musí být před použitím zkoušen co do své způsobilosti. Pro toto zkoušení nemáme k dispozici žádnou jinou pomůcku než právě rozum, jehož zkouška způsobilosti má být předpokladem jeho spolehlivého užití. Toto pojetí tedy vede k *petitio principii*. ... Zkouška tedy bude muset začít jednotlivými akty, a to soudy. ... Pravda soudu nenachází své poslední odůvodnění v důkazu, nýbrž v bezprostřední evidenci. ...“

⁵ J. Letz: *Teorie poznání*, JUP, Nové Zámky 1992, str. 200: „V otázce základních jistot... subjekt nikdy nemůže dospět k nějaké absolutní jistotě, založené na neotřesitelném důkazu. Takový důkaz v přísném slova smyslu by byl možný jen tehdy, kdyby se podařilo ukázat nějaké základní tvrzení o jistotě poznání, jako nepochybně pravdivé... Taková věta však očividně neexistuje.“

logické souvislosti s jinými soudy, jejichž pravdivostní hodnota je zřejmá. Dokazování je tedy myšlenkový pohyb, jehož cílem je zřejmost původně nezřejmého závěru, která se zprostředkovává zřejmými premisami, z nichž závěr vyplývá. Esencí důkazu je vyplývání závěru z premis, čili vyvození závěru z jiných soudů – z předpokladu. Struktura a vztah „předpoklad – závěr“ jsou pro důkaz konstitutivní.

Někdy se ovšem stává, že se závěr vloudí mezi premisy. Co to pro důkaz znamená? Takové „vyvození z téhož“ způsobuje důkazní kolaps. Dokazování se hroustí, protože byla porušena esence důkazu – vyvození z jiných. Závěr, který odůvodňuje sám sebe, přestává být závěrem. Neboť závěr je složkou důkazu a sebeodůvodnění soudu ruší důkaz – vyvození z jiných. Krom toho takové quasi zdůvodnění odkazuje samotné odůvodnění do nekonečna.

Logika tedy stanoví na ochranu esence důkazu pravidlo, které zakazuje, aby se závěr vpašoval mezi premisy důkazu, jehož je závěrem. A poněvadž mají tyto případy často takovou podobu, že soud A zdůvodňuje soud B, který zprostředkovaně odůvodňuje soud A, chápe se pravidlo jako zákaz logického kruhu. Toto pravidlo bývá často formulováno v termínech „předpoklad – závěr“. Pak se říká, že se závěr nesmí dostat do předpokladu, že nesmí být předpokládán.

Takové formulace se ale stávají příležitostí k nedorozumění. Neboť se jimi snadno posouvá význam termínu „logický kruh“ i na případy, v nichž už nedochází k defektnímu vyvozování „z téhož“. Pod vágní formulací „závěr nesmí být předpokládán“ se pravidlo proti logickému kruhu někdy neoprávněně vztahuje i na takové případy, v nichž se závěr nestává premisou, z níž by se vyvozoval. Proti takovým konfuzím se proto musí zdůraznit:

- Pravidlo, které vyplývá z esence důkazu a které obsahuje zákaz logického kruhu je porušeno jen tehdy, když se závěr dostane mezi své premisy – když je tedy předpokládán jako aktuální soud, z něhož se sám vyvozuje.

Když jsme si tedy vyjasnili, v čem spočívá logický kruh i důvod jeho zákazu, můžeme se vrátit k vyvracení skeptika a zkoumat, jestli se v něm vyskytuje logický kruh. Nelze zapřít, že ve vyvracení skeptika byla dokazovaná pravda mnohonásobně použita – předpokládána. Proto v něm nepochybně nějaký kruh je. Potud je také intuice oponentů (uplatněná v druhé premise) správná. Méně správná už je ale domněnka, že ve vyvracení skeptika je ten kruh, který jsme specifikovali jako logický. Když oponent v námitce poukazuje na kolizi s uvedeným pravidlem správného dokazování, soustřeďuje se na to, že dokazovaná pravda byla použita. Ale víme už, že to k platnosti

námítky nestačí. Není tu totiž důležité, že byla použita, ale jak byla použita. Neboť podmínkou logického kruhu je, aby dokazované bylo použito na způsob premisy. Jen tehdy může dojít k neblahé totožnosti závěru se svou premisou.

Z analýzy vyvracení skeptika je pak zřejmé, že pravda nebyla použita jako premisa, jako aktuální soud, z něhož se vyvozuje. Byla použita jen jako imanentní podmínka myšlenkové pozice v rámci její povinné určitosti. (Totéž platí o principu sporu.) Závěr „některý soud je pravdivý“ nefunguje ve vyvracení skeptika jako premisa. Inkriminovaná totožnost závěru se svou premisou se v něm nevyskytuje. Můžeme tedy proti oponentovi dedukovat:

- Důkaz, který je paralyzován logickým kruhem, má totožný závěr se svou premisou.
- Vyvracení radikálního skeptika sporem nemá totožný závěr se svou premisou.
- Není tedy paralyzováno logickým kruhem.

Můžeme se tedy vrátit k oponentovu sylogismu a provést v něm určité rozlišení. První premisu uznáme za pravdivou jen v tomto zpřesnění: Každá teze, jejíž dokazování se nutně dostává do logického kruhu, je nedokazatelná. Tím se ale sylogismus rozpadá, neboť v druhé premise (jejíž pravdivost také uznáme) je střední pojem jiný. Kdybychom zde střední pojem sjednotili, odmítli bychom druhou premisu jako mylnou.

Kdyby oponent namítl, že náš únik z kruhu je jen čistě formální a že ve skutečnosti kruh ve vyvracení skeptika zůstává, pak by na sebe prozradil, že se v problému ztratil, protože si neujasnil podstatu a logiku své námítky. Námitka tvrdí rozpad důkazu kruhem. Tím soustřeďuje pozornost na formální strukturu důkazu – na poměry premis a závěru; odtud také čerpá důvod své námítky. Proto by oponent neměl zlehčovat naší odpověď tím, že se pohybuje pouze na formálně logické úrovni. Na tuto úroveň totiž situuje diskusi samotná námitka.

Spor se pak evidentně týká identifikace logického kruhu v daném případě – ve vyvracení skeptika. Pro takovou identifikaci je rozhodující, jestli je dokazovaná pravda použita v modu premisy, nebo nikoli. V takovém problémovém vyostření je pak zřejmé, že specificky logický kruh jako důvod rozpadu důkazu se ve vyvracení skeptika nevyskytuje. Pravda je v něm použita: a/ spontánně, v pravdivostních nárocích užitých soudů; b/ výkladově, jako reflektovaná ve své definici, v definici pravdivého soudu i v logických poměrech členů kontradikce. Není v něm však jako premisa „některý soud je pravdivý“. A to je z formálně-logického hlediska, pod nějž námitka spadá, podstatné.

Tady ale může vzniknout pochybnost. V předchozí kapitole jsme při závěrečné části důkazu pravdy museli absolvovat dílčí dokazování nutnosti a dvojčlennosti pravdivostní hodnoty v kategorických soudech. Nebyl tady snad závěr důkazu pravdy – „některé soudy jsou pravdivé“ – přítomen? Když např. tvrdíme, že každý soud je buď pravdivý, nebo mylný, je hned jasné, že některý soud musí být pravdivý, že se tedy se závěrem operuje – před závěrem; a to je logický kruh.

Operovalo se s ním však jako s premisou? S explicitním soudem, z něhož se vyvozuje? V daném případě je soud „některé soudy jsou pravdivé“ jen bezprostředním důsledkem disjunktivního soudu, nikoli premisou. Celkově vzato, je úvaha o vztahu kategorických soudů a pravdivostní hodnoty na úrovni esence či povahy soudů. To je ale rovina možného, ne skutečného. Neklade se v ní tedy existence pravdivých soudů.

Tuto reflexi povahy soudů s pravdivostní hodnotou, je možné myslet hypoteticky: jestliže je pravda hodnotou myšlení, pak je pravdivostní hodnota pro kategorické soudy nutná a je dvojčlenná; možná ale není hodnotou našeho myšlení. Podobně: jestliže se v soudu přiděluje predikát, který reálný subjekt skutečně má, pak se jedná o pravdivý soud; ale možná takové objektivní predikáty nemáme. Podobně: jestliže máme pravdivý soud, pak takový soud nemůže popírat svou pravdivost. To vyplývá z definice pravdivého soudu. I v tomto případě tedy vycházíme z esence pravdivého soudu, nikoli z tvrzení existence nějakého pravdivého soudu. Že jsou některé soudy pravdivé, to může zůstat v daném vyvození otevřené, nerozhodnuté. Závěr vyvození v něm nefunguje jako premisa. To platí i pro reflexi zákonitých přechodů mezi soudy v logickém čtverci. Vyplývání je na úrovni obecné povahy soudů.

Pokud by se zdál takový únik z kruhu přece jen laciný, musí se zdůraznit, že uvedená argumentace proti oponentovi popírá v daném případě jen specificky logický kruh, tj. ten, kterým operovala námitka. Nějaký kruh ve vyvracení skeptika pochopitelně zůstává. Je však na oponentovi, aby z něj vytěžil novou námitku, která by obsahovala důvod, pro který nemůže být vyvracení skeptika chápáno jako důkaz. Rozpad důkazu logickým kruhem tím důvodem v daném případě není.

Vyjasnění situace kolem logického kruhu umožňuje i pochopení přitažlivosti a zdánlivé přesvědčivosti námitky logického kruhu. Nesporná intuice kruhové situace případného dokazování hlavní hodnoty myšlení a jeho nutných principů bývá zneužívána v námitce logického kruhu. Důvod jejího snadného zneužití spočívá v tom, že se skeptici i dogmatici (kteří svorně popírají dokazatelnost pravdy) ve svých úvahách o dokazatelnosti „axiomů“ jednostranně vážou na představu přímého dokazování. Nutné principy pak

interpretují jako první premisy, z nichž se dokazuje, a které jako první, nemusí a ani nemohou být dokazovány.⁶

Viděli jsme však, že vyvracení skeptika sporem neodpovídá deduktivnímu modelu přímého vyvozování z premis a že v něm dokazované nutné prvky nefigurují jako premisy. Vyvracení sporem má strukturu nepřímého důkazu, v němž posledním krokem k verifikaci pravdy je vyvození závěru z omylu antiteze. Tedy nikoli z pravdivosti premis, jak v obecné reflexi důkazu tvrdí Popper (viz poznámka 3), ani tak, že by musela být nejprve k dispozici nějaká základní jistota, jak naznačuje Letz (viz poznámka 2).

Nutnost omylu antiteze pak plyne z její rozpornosti a nutná rozpornost antiteze vyplývá z toho, že v rámci problému musí oponent trvat na pravdivostním nároku antiteze. Tato poslední nutnost je zase identifikována jako podmínka problému, který klade samotný skeptik, jenž má jakožto skeptik bytostný zájem na tom, aby problém byl.

K námitce regresi – postupnému přiřazování premis do nekonečna se vrátíme v následující kapitole. Nejprve se totiž musíme zabývat dluhem, který nám v reflexi kruhové situace dokazování pravdy ještě zůstal.

3.3.3 Nároky kritického myšlení a metodický kruh

Předchozí výklad umožňuje rozlišení logického kruhu a toho kruhu, který se ve vyvracení skeptika skutečně nachází. Tento kruh evidentně komplikuje cestu za filosofickým ověřením pravdy jako hodnoty myšlení. Kritický postup za pravdou je jím fatálně zatížen, neboť zkoumaná pravda řídí s neodstranitelným předstihem samotné zkoumání pravdy. To je, jak se zdá, slabý bod všech pokusů o kritickou verifikaci existence pravdy.

Mluvme tedy o kruhu metodickém. Do něj je filosofova cesta za pravdou jako takovou osudově zapletena, vržena. V metodickém kruhu má oponent dostatečný impuls (důvod?) k tomu, aby protestoval proti jakémukoli dokazování pravdy. Může tedy původní intuici naší kruhové situace zpřesnit, může svou námitku opravit. Nebude už vytýkat logický, nýbrž metodický kruh. Zaměření námitky je stejné, ale její negativní účinnost možná bude reálnější,

⁶ K. R. Popper se v kritice Aristotela shoduje s kritizovaným filosofem v tom, že se nesmíme snažit všechno dokazovat. V této souvislosti vysvětluje: K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 16: „... důkaz jako takový, tj. odvození z premis, ... dokazuje, že závěr musí být pravdivý, jestliže premisy jsou pravdivé. Kdybychom naopak měli dokazovat premisy, problém pravdivosti by se jen posunul... k nové množině premis a tak dál donekonečna. ... musíme předpokládat, že jsou premisy, ... jež není nutno dokazovat.“ Není bez zajímavosti, že také Popper byl přesvědčen, že jistoty jsou nám odepřeny a že poslední zdůvodnění našeho vědění neexistuje.

neboť nevyhnutelnost metodického kruhu v každém dokazování pravdy se zdá být dostatečným důvodem pro tvrzení její nedokazatelnosti.

Ptejme se tedy, jak oponent těží z faktu nevyhnutelného metodického kruhu své přesvědčení o principiální nedokazatelnosti pravdy? Vychází z nepopíratelné a osvědčené zásady kritického myšlení, která vyžaduje, aby se to, co má být v myšlení používáno, nejprve prověřilo.⁷ Můžeme tu mluvit o kritickém imperativu. Kritický imperativ se také zdá být odůvodněn univerzální metodickou pochybností, kterou jsme zvolili za adekvátní metodu kritického zkoumání pravdy. Teď se tato volba jakoby obrací proti nám. Neboť v rozhodujícím bodě nejsme schopni požadavku kritického imperativu dostát. Pravdu totiž nemůžeme z noetického zkoumání vyřadit, nemůžeme ji ani na chvíli suspendovat, abychom ji nejprve prověřili. Právě proto se zdá kritické prověření pravdy nemožné a její dokazování nesmyslné.

Jak souvisí nevyhnutelné, permanentní porušování kritického imperativu s nedokazatelností pravdy? Zdá se, že zásadně. Neboť nutná kolize reflexí pravdy s kritickým imperativem znamená, že jsou tyto reflexe principiálně dogmatické. Nevyhnutelná dogmatizace se tu ale rovná nedokazatelnosti. Proč?

- Je-li teze dokazatelná, není nutně dogmatická.
- Ale je nutně dogmatická.
- Tedy není dokazatelná.

Z hlediska námitky, která vzešla z nutnosti metodického kruhu, to tedy s nějakým dokazováním pravdy nevypadá dobře. Budeme se asi muset smířit s tím, že se rozum sám kriticky nezdůvodní. Nedokazatelnost pravdy však, jak už víme, definitivně legitimizuje obecnou skepsi k hodnotám myšlení. Noetika tím nabývá veskrze negativní charakter. Její úloha pak může spočívat jen v tom, že nás zbavuje racionalistických iluzí. Racionálně? S jistotou?

3.4 Řešení námitky metodického kruhu

3.4.1 Konflikt s kritickým imperativem – dogmatizace – nedokazatelnost

V předchozí kapitole jsme identifikovali ten kruh, do něhož se pokus o kritickou reflexi pravdy nevyhnutelně zaplétá, jako kruh metodický. Navodili jsme i problém, který metodický kruh do našeho zkoumání přináší. Zdá se,

⁷ A. Anzenbacher: *Úvod do filosofie*, SPN, Praha 1991, str. 62: „*Filosofie je kritická, rozumová věda. Nemůže existovat žádná hodnota, žádná nauka či teorie, jež by si směly činit legitimní nárok na imunitu vůči kritice. Již intelektuální poctivost nás zavazuje kriticky zkoumat všechny hodnoty, dříve než je uplatníme.*“

že v něm nejsme schopni respektovat požadavky kritičnosti – konkrétně: nemůžeme splnit kritický imperativ, který vyžaduje, abychom neužívali to, co je neproověřené. Problematické pravdy přitom přináší pochybnost o ní. Nezdá se být tedy rozumné, aby byla pravda jakožto zpochybněná použitá „naostro“ dřív, než byla nejprve prověřena. Takové předchůdné prověření je však nemožné, protože v samotném prověřování je pravda nutně postulována. V tom spočívá aporetičnost sebezduvodňujícího rozumu. Tady také leží druhý důvod převládajícího přesvědčení o nedokazatelnosti pravdy. První důvod se zakládá na domnělé nevyhnutelnosti logického kruhu v dokazování pravdy. Druhý důvod čerpá z metodického kruhu.

Námitka, která operuje metodickým kruhem, má na první pohled silnější pozici, než námitka kruhu logického. Obě sice vracejí radikálního skeptika definitivně do hry, ačkoli ten se prokazatelně vyvrací. Kdo ale namítá proti dokazatelnosti pravdy logickým kruhem, jednoduše ignoruje její nepřímé dokazování sporem; je spíše fixován na představu přímého dokazování. Zatímco ten, kdo namítá kruhem metodickým, zasahuje i nepřímé dokazování. Vytýká mu zdánlivost, protože i nepřímé dokazování svým nevyhnutelným konfliktem s kritickým imperativem jenom zastírá dogmatizaci dokazovaného; nemůže se jí zbavit. Celé dosavadní vyvracení skeptika včetně následné verifikace pravdy se zdá být zaostřením na dogmatické užití pravdy v pokusu o její verifikaci úplně zmařeno.

Je to opravdu zvláštní situace, kterou ilustruje tento pregnantní mini dialog:

- Co hrozného se děje, ptáme se, když soustavně porušujeme kritický imperativ? Tvrdošíjně setráváte u dogmatu pravdy, takže tu nic nedokazujete. Je tedy docela dobře možné, řekne oponent, že se rozum totálně, principiálně mylí.
- Vždyť jsme ale tuto možnost vyvrátili, ukázali jsme, že negativistická antiteze nemůže být pravdivá.
- Na základě dogmatu pravdy? Hypotetický předpoklad dovoluje toliko hypotetický závěr, uzavře oponent.

Ještě než se oddáme rezignaci, projděme naposled oponentovu implikační řadu.

- Metodický kruh v dokazování pravdy implikuje konflikt s kritickým imperativem. Tento konflikt zase implikuje nezvratnou dogmatizaci každého pokusu o důkaz pravdy. Z takové dogmatizace pak vyplývá

nedokazatelnost pravdy, která definitivně legitimizuje pozici radikální skepse; tím se ospravedlňuje i všerosáhlý relativismus.

První a třetí implikace jsou nepochybné; prověříme druhou. Na první pohled se zdá být i tato implikace jasná. Když porušíme osvědčenou zásadu kritického myšlení, počínáme si zjevně dogmaticky. Jestliže si ale nemůžeme pomoci a kolidovat s ní prostě musíme, pak jsme v rámci pokusů o dokazování pravdy odsouzeni k dogmatismu definitivně. Nutný konflikt s kritickým imperativem se tedy zdá být pro pozitivní noetickou intenci smrtící.

Když ale dáme výtku nezvratného dogmatismu do souvislosti s dosavadním vyvíjením problému, zvláště pak s vyvracením skeptické antiteze, vzniká nad druhou implikací přece jen jisté podezření. Vždyť takové vyvracení bylo plné ohledů k oponentovi; věnovalo se mu s veškerou pozorností. Tak se přece dogmatik nechová. Jeho vztahování k oponentovi se v lepším případě vyznačuje nevšímavostí, v horším případě zlobným okřikováním a nepatřičným moralizováním. Opravdu tedy znamená konflikt s kritickým imperativem automatické zdogmatizování myšlení?

Dogmatismus je v přímém protikladu ke kritickému myšlení. Dogmatik jako takový odmítá problematizovat, nezdržuje se odůvodňováním svých tezí, a proto ani námitkami. Tady problém druhé implikace není. Absence kritičnosti skutečně filosofické snažení diskvalifikuje. Jak se to ale má se samotným kritickým imperativem? Kde se vlastně vzala ta zásada kritického myšlení, podle níž musíme nejprve prověřit to, co v něm chceme použít? Především za ní stojí zkušenost; zásada se osvědčila.

Zkušenost jistě není radno podceňovat, ale také by neměla být přeceňována; neměla by být např. beze všeho zobecňována. Dále se zdá být sledovaná zásada jasná sama sebou. Ve skutečnosti je ale jasné jen to, že by se mělo nejprve prověřovat to, co před použitím prověřováno být může. Není však úplně jasné, že to, co takto předchůdně prověřit nelze, není možné vůbec verifikovat. Tady oponent dluží objasňující důvod; zřejmě se tu příliš spolehl na zkušenostní stereotyp.

V kritické reflexi druhé implikace se tedy musíme ptát, jaké jsou důvody obecné platnosti zkušenostně osvědčené zásady kritického myšlení, kterou oponent ve své implikační řadě operuje pod termínem „kritický imperativ“. Neboť oponent ve své argumentaci obecnou platnost kritického imperativu (neužívej neproověřené!) v řádu kritického myšlení pouze předpokládá. Kdyby totiž neměl kritický imperativ zavazovat veškeré kritické myšlení, kdyby neplatil v celém jeho rozsahu, nemohl by už oponent z jeho porušení vyvozovat, že si při vyvracení skeptické antiteze počínáme dogmaticky.

Když tedy oponent pokládá zásadu „užívat jen prověřené“ za obecnou, znamená to zároveň, že ji považuje za nutnou vlastnost (atribut) kritického myšlení. Kdyby nebyla nutná, byl by myslitelný výkon kritického myšlení, který by ji mohl porušit. Z čeho ale oponent čerpá jistotu, že sledovaná zásada – kritický imperativ – je atributem, povinným znakem kritického myšlení? Že by dogma na opačném pólu? Tím by ovšem byla druhá implikace zpochybněna a námitka z metodického kruhu by ztratila svou sílu. Oponent by se měl tedy starat o odůvodnění svého předpokladu, podle něhož je sledovaný kritický imperativ pro kritické myšlení nutný. Neboť jen za tohoto předpokladu může vyvozovat, že konflikt s kritickým imperativem kompromituje filosofické zkoumání a ověřování pravdy nevyhnutelnou dogmatizací.

Někteří skutečně předpokládají obecnou platnost kritického imperativu návykově, dogmaticky. Nás ale musí zajímat, z čeho by mohl oponent čerpat jistotu o svém předpokladu. Směr k možnému odůvodnění sporného předpokladu ukazuje karteziánská tradice. Oponent by tu mohl těžit z jejího pojetí pochybnosti.

3.4.2 Pojem pochybnosti

Nasměrování k pochybnosti je pro otázku, jestli je kritický imperativ atributem kritického myšlení, rozhodující. Neboť pokus o důkaz pravdy vychází z její problematizace, která je dána právě výchozí pochybností o pravdě. Záleží tedy na tom, jak pochybnost chápeme.

Pochybnost je základním instrumentem a nutnou podmínkou kritického myšlení. Kritické zkoumání pravdy tedy musí respektovat to, co výchozí pochybnost ukládá. Jestliže ukládá kritický imperativ, pak jsou vyhlídky na důkaz pravdy nulové. Tuto spojitost pochybnosti s vyřazením (nepoužitím) zpochybněného zdůraznil Descartes a petrifikoval Husserl. Proto by ani jeden z nich nemohl pravdu konzistentně dokázat. Když si tedy oba namlouvali jistotu soudu „Já jsem“ – Husserl dokonce absolutní, apodiktickou,⁸ pak to mohlo být jen díky „šťastnému“ zúžení perspektivy noetického zkoumání, v němž se vůbec netrápili svízelným problémem kruhu.

Descartes samozřejmě neobjevil kritické myšlení. Hodnotu metodického pochybování znali všichni skuteční filosofové. Descartes ale v zájmu vyloučení předsudků, čili v intenci kritického myšlení, postavil univerzální meto-

⁸ E. Husserl: *Krise evropských věd*, Academia, Praha 1972, str. 99: „Já, moje ‚já‘, které provádí epoché, není pojato do jejího předmětného obsahu... je naopak z něho principiálně vyřato... V tom právě nalézám hledanou apodiktickou půdu, jež absolutně vylučuje jakoukoli možnou pochybnost... Při univerzální pochybnosti mám proto k dispozici absolutně apodiktickou evidenci ‚já jsem‘.“

dickou pochybnost do východiska filosofie. Tím ji jaksi zvýslovnil a podtrhl její nezbytnost v řádu kritičnosti. Snad aby osvědčil své kritické odhodlání, pojal Descartes pochybnost ve smyslu epoché. Rozhodl se, že zpochybněné rovnou vyřadí jako mylné; nebude ho prostě v kriticky vyostřeném zkoumání používat.⁹

Viděli jsme, že toto splynutí pochybnosti s epoché programově převzal Husserl.¹⁰ Husserl chválí Descartův počín, jímž se ustavuje filosofie radikálního počátku, aby bylo možné důsledné eliminování předsudků jako cesta k absolutnímu odůvodnění našeho vědění.¹¹ Tento karteziánský motiv můžeme jen doporučit. Otázkou však zůstává, zda musíme chápat pochybnost jako vyřazení zpochybněného.

Tomu, co zpochybňujeme, můžeme samozřejmě v rámci zkoumání jaksi pozastavit platnost; takový je také smysl kritického imperativu. Proč bychom ale museli? Proč bychom měli s Descartem považovat všechno zpochybněné rovnou za mylné? Descartovo odůvodnění (aby se jasněji ukázala jistota – viz poznámka) nepřesvědčuje. Jistota určité teze může vyjít najevo jen kritickým zkoumáním, které odhalí důvod, proč nemůže být antiteze pravdivá. Pouhé předpokládání, že teze je mylná, žádné objasnění, ani jistotu ještě nepřináší. Vše tu tedy záleží na správném pojmu pochybnosti. Ten také určí adekvátní způsob realizace kritičnosti.

⁹ R. Descartes: *Rozprava o metodě*, Laichter, Praha 1947, str. 39: „Již dávno jsem pozoroval, že pokud jde o mravy je někdy nutné držet se názorů, jež pokládáme za velmi nejisté, jako by byly nepochybné. . . avšak protože tehdy bylo mým přáním věnovat se jedině hledání pravdy, myslel jsem, že je potřeba učinit pravý opak a zavrhnout jako klamně vše, o čem bych mohl myslet sebemenší pochybnost, abych pak viděl, jestli pak nezůstane přece jen něco nepochybného.“

R. Descartes: *Principy filosofie*, Pravda, Bratislava 1987, str. 47: „Bude dokonce užitečné, pokládat za klamně i ty věci, o kterých pochybujeme, abychom tím jasněji našli to, co je možné jistě a snadno poznat.“

¹⁰E. Husserl: *Krise evropských věd*, Academia, Praha 1972, str. 173: „... je však možný docela jiný způsob univerzální epoché, totiž takový, že naráz vyřazuje z akce soubor všech vykonávání prostupující veškerou (skrytou či zjevnou) spleť platností. . . Suspendováním všech dosavadních platností. . . je získán postoj nad nekonečnou spleť skrytých fundací, zdůvodňujících jednotlivé platnosti vždy znovu platnostmi. . . “

¹¹E. Husserl, tamtéž, str. 97-8: „Filosofické poznání podle Descarta je poznání absolutně zdůvodněné. . . Přehlíží-li svá dosavadní. . . přesvědčení, zjišťuje, že se všude ozývají pochybnosti. . . Za této situace je pro něho a pro každého, kdo se s plnou vážností chce stát filosofem, nezbytně nutné začít jakousi radikální skeptickou epoché, která uvádí v pochybnost celek všech jeho dosavadních přesvědčení a znemožňuje použít jich jakkoli ve svých soudech a zaujmout jakékoli stanovisko k jejich platnosti či neplatnosti.“

Pochybnost je myšlenkový postoj uvědoměné neznalosti, v němž rozum z hlediska pravdivostní hodnoty kolísá mezi tezí a antitezí; možná je pravdivá jedna, možná druhá. Takový je esenciální obsah pochybnosti, který ve své metodické funkci stimuluje zkoumání a udržuje ho v tvůrčím napětí. Na takto chápanou pochybnost také kriticky procitnuvší myslitelé spoléhají. Užívají ji jako nástroj, jímž odstraňují dosavadní pohodlné prodlévání u dogmatických (čistě subjektivních) jistot. Skutečné zpochybnění tedy spočívá v soustředěné, vytrvalé pozornosti k možné pravdivosti antiteze. Vychází z otázky, proč by nemohl platit opak. Je-li tato otázka položena vážně, jsme bez dalšího naladění na vlnu kritického myšlení; to se od ní odvíjí.

Descartova nadsázka však, vzato čistě logicky, ničí pochybnost a ukončuje zkoumání. Je-li totiž zpochybněná teze pokládána rovnou za mylnou, pak tedy musí být antiteze pokládána za pravdivou a není co řešit. To je překvapivý paradox pro čtenáře dějin filosofie, v nichž bývá Descartes líčen div ne jako objevitel (ne-li přímo stvořitel) kritického myšlení.

Tato nehoda se Descartovi přihodila v principiální úvaze o pochybnosti jako univerzálním prostředku filosofického myšlení: vše zpochybněné bude myšleno jako mylné. Vyřazení/nepoužití zpochybněné teze jako mylné je tedy zobecněno, a proto je i kladeno jako nutné určení pochybnosti. V kontextu karteziánské reflexe pochybnosti tedy musí být kritický imperativ chápán jako požadavek, atribut kritického myšlení, které se musí realizovat pochybností. Kritické myšlení proto v této interpretaci zakazuje používání toho, co je neprověřené, zpochybněné, vyžaduje pozastavení jeho platnosti, nutí provést epoché. Descartovo obecné vyřazení zpochybněné teze z důvodu její předpokládané mylnosti tedy povyšuje epoché na nutný znak pochybnosti.

Oponent důkazu pravdy by tedy mohl takto karteziánsky zajišťovat obecnou platnost kritického imperativu a zdůvodnit tak klíčovou druhou implikaci svého argumentu proti dokazatelnosti pravdy. Vycházel by přitom ze samotné povahy pochybnosti a taková argumentace má v diskusi o nutných znacích kritičnosti rozhodující váhu. Neboť kritičnost se v teoretickém myšlení realizuje právě metodickou pochybností. Prochází-li teoretické myšlení ohněm metodického pochybování, zbavuje se dogmatických zátěží a stává se kritickým. Pochybnost je proto nejen nutnou, ale i postačující podmínkou kritického myšlení.

3.4.3 Rozpad oponentova argumentu

Jestliže ale důsledná pochybnost stačí pro uskutečnění kritičnosti myšlení, pak se karta obrací. Vezmeme-li totiž autentickou, karteziánsky nezfalšovanou pochybnost, pak je zřejmé, že taková pochybnost žádnou epoché

neimplikuje, nevyžaduje vyřazení zpochybněné teze. Kdo totiž pochybuje, nezná pravdivostní hodnotu členů pochybnosti (teze a antiteze). Kdo však vyřazuje tezi jako mylnou, zná pravdivostní hodnotu příslušných členů; tedy nepochybuje. Autentické pochybování tu musí zůstat neutrální. Epoché je proto vzhledem k pochybnosti nahodilá. Můžeme ji k pochybnosti připojit, můžeme v teoretickém postupu zpochybněnou tezi uzavřít, vyřadit, ale nemusíme; pochybování se tím neošídí, ani neoslabí. To je ovšem pro náš spor o druhou implikaci rozhodující. Zpřehledněme argumentační situaci:

- Druhá implikace oponentovy argumentace proti dokazatelnosti pravdy tvrdí, že konflikt s kritickým imperativem (neužívat neproověřené/zpochybněné) působí nevyhnutelné zdogmatizování pokusu o verifikaci pravdy.
- Tato implikace předpokládá, že kritický imperativ platí v řádu kritického myšlení obecně a že je tedy jeho nutnou vlastností (atributem).
- V karteziánské inspiraci by bylo možné tento předpoklad dokazovat z pojmu pochybnosti následovně:
- Kritičnost $\rightarrow$ pochybnost $\rightarrow$ epoché (vyřazení zpochybněného) $\rightarrow$ nutnost a obecná závaznost kritického imperativu v řádu kritického myšlení.
- Jenže epoché není obsažena v povaze pochybnosti; pochybnost je k ní indiferentní. Descartův důvod pro opačné tvrzení – předpokládat omyl zpochybněného – je chybný; ruší samotnou pochybnost. To lze dokázat sylogismem:
- Kdo pochybuje, nezná (jakožto pochybující) pravdivostní hodnotu kontradiktorních opaků; kdo vyřazuje tezi z důvodu jejího předpokládaného omylu, zná. . . ; tedy nepochybuje.
- Karteziánsky inspirované dokazování kritického imperativu jako atributu kritičnosti tedy obsahuje mylnou premisu (je-li pochybnost, je epoché).
- Analýza povahy pochybnosti identifikuje její nutné prvky i důvod její nezastupitelné funkce pro kritické myšlení. Z této analýzy vyplývá, že epoché nemůže být nutným prvkem pochybnosti, protože by jí zrušila.
- Z toho plyne, že ani kritický imperativ – vyřazení zpochybněného – není nutný pro kritické myšlení. Tím je falzifikována druhá implikace oponenta. Jeho argument proti dokazatelnosti pravdy z metodického kruhu je tedy neplatný.

Jestliže nás tedy samotná povaha noetického zkoumání uzavřela v metodickém kruhu a postavila nás tak do konfliktu s osvědčenou zásadou kritického

kého myšlení, pak to ještě automaticky neznamená fatální pád do dogmatismu. Kritický imperativ „neužívat zpochybněné“ je totiž jen jednou z technik kritického myšlení a není v jeho řádu povinný. Povinné jsou jen pochybnost a logika; obojí jsme schopni v noetice realizovat.

Vyvracení skeptika se odrazilo od autentické metodické pochybnosti. A nebyla to ledajaká pochybnost. Pochybností o pravdě jako takové se dostává ke slovu možnost totální negace pravdy. Je snad myslitelná větší pochybnost? Když si uvědomíme, že noetická problematizace vystupňovává pochybnost na maximum, pak se nám musí jevit výtká zdogmatizování jako mimoběžná a zaslepená. Konkrétně pak vyšlo najevo, že námitka nevyhnutelné dogmatizace se zakládala na neoprávněném nadsazení určité techniky kritického myšlení na úroveň povinné techniky pro kritické myšlení.

Reflexe problému metodického kruhu dává vyniknout unikátnosti noetického zkoumání. To by proto nemělo podléhat návykům a stereotypům neoetických způsobů myšlení. Ukázalo se, že kritické myšlení se uskutečňuje mnoha způsoby, podle rozmanitých problémových situací. Nutné prvky či hodnoty myšlení, které není možné suspendovat, vyřadit, se např. dají kriticky zkoumat a prověřovat důsledným kontaktem s příslušnými antitezemi v rámci autentického pochybování.

Nakonec můžeme odmítnout námitku, v níž se proti dokazatelnosti pravdy operuje zásadou „napřed ověř, pak použij!“, ze samotné její logiky. Námitka se zakládá na předpokladu obecné platnosti této zásady v řádu kritického myšlení. Tento předpoklad však namítající oponent užívá dogmaticky, nedokazuje ho. To je divné, když se angažuje proti dogmatickému myšlení. Můžeme ale říct, že se dá takové opomenutí napravit a chybějící důkaz doplnit. Jenže je tu problém.

Nepříjemným důsledkem námitky, opřené o obecnost zásady „napřed ověř“ je fakt, že v možnost pravdy můžeme vposledku jen věřit. To znamená, že veškeré (údajně) kritické myšlení se zakládá na dogmatu o tom, že se v myšlení realizuje pravda. Jaká pak tedy kritičnost, když nevyhnutelně vychází z dogmatu? Kritické myšlení je za těchto okolností pouhým komplementem naší víře v pravdu. Také dokazování ztrácí svou kognitivní funkci. Jeho „pravdivé“ závěry lze vždy legitimně „vyvažovat“ příslušnými opaky, neboť zůstává navždy otevřené, jestli pravdu vůbec poznáváme. Dokazovací pragmatika vědy tu nic neřeší. Samotné dokazování se tím ocitá v neslýchané krizi. Všechny závěry totiž mohou mít toliko padesáti procentní pravděpodobnost, neboť argumentace oponenta definitivně instalovala na trůn univerzálního skeptika. A jeho vláda jinou než padesáti procentní pravděpodobnost nepřipouští.

To je samozřejmě osudné i pro oponenta, neboť se ocitá v paradoxní situaci. Má v rámci své argumentace dodatečně sestrojít důkaz obecné platnosti sledované zásady. Přitom ale celá argumentace vyústuje do zmarnění veškerého důkazního úsilí. Závěr jeho případného důkazu zůstane principiálně pochybný. Oponent je přesvědčen, že pojetí kritického myšlení, v němž kritický imperativ je jeho nutnou vlastností, je pravdivé. Na tom zakládá svou argumentaci o nedokazatelnosti pravdy. Jenže v logice té argumentace může v tyto své metodické pravdy také jen věřit. Jeho argumentace proti důkazu pravdy se tedy vlastní vahou hroutí.

Další nepříjemnost oponenta spočívá v tom, že obsah kritického imperativu musíme aplikovat také na jeho zavedení. Oponent ho totiž zavedl jako povinnou, obecnou zásadu kritického myšlení. Samotné jeho stanovení pak jistě nechce pokládat za dogmatické, svévolné, nezávazné. Zavedení kritického imperativu jako závazné zásady kritického myšlení, tedy musí být samo výkonem kritického myšlení; musí být odůvodněné. Proto je aplikace zásady „napřed ověř. . .“ na samo své zavedení nevyhnutelná.

Zásada „napřed ověř. . .“ pak na kritickém myšlení vyžaduje, aby vyřadilo vše neproověřené. To znamená, že v něm musí být všechny užívané principy, premisy a metody nejprve a bez jejich použití ověřeny. V metodické reflexi, která vyústuje do stanovení kritického imperativu jako povinné/obecné zásady kritického myšlení, a která má být sama kritická, je v jejím počátku kritický imperativ nutně neproověřený. Jako neproověřený, však má být vyřazený, nepoužitý v metodické reflexi, která má být kritická. Jenže v téže reflexi, jakožto kritické, musí být použitý. Nesmí být vyřazený, protože je povinným/obecným nástrojem veškerého kritického myšlení. Takže z hlediska jeho nezbytnosti pro kritické myšlení musí být v kritické metodické reflexi, která vede k jeho zavedení, použitý a z hlediska jeho obsahu (toho, co přikazuje) nesmí v ní být použitý. A to je rozpor – má a nemá být v zavádějící kritické reflexi vyřazen.

Takže: kritický imperativ je v řádu kritického myšlení povinný/obecný – musí být tedy aplikován i na sebe sama, na své kritické poznání a zavedení – v této aplikaci však nesmí být podle svého obsahu v kritickém sebeověřování použit, a přitom jako povinný/obecný v něm použit být musí. V nezbytné autoaplikaci obecného kritického imperativu tedy vychází najevo, že neobstojí sám před sebou, že je rozporný. Jako takový je i nedokazatelný čili nutně dogmatický. Námitka, která našemu vyvracení skeptika vytýká dogmatismus, tedy vychází z rozporného, dogmatického předpokladu.

3.5 Zkompletování důkazu pravdy

Ve své noetické studii zmiňuje O. Bouma¹² trilema barona Prášila, jímž proti úsilí o dosažení posledních jistot operuje Hans Albert. Současný německý filosof¹³ pokládá snahu o definitivní zdůvodnění hodnot myšlení za pokus vytáhnout se z bažiny za vlastní cop. Poukazuje přitom na tři pasti: regres neukončitelného přiřazování premis, logický kruh a dogmatické zastavení zdůvodňování u imunizovaných prvních evidencí, které nás přesvědčují samy sebou.

Když srovnáme trilema barona Prášila s naším postupem, především vidíme, že nebylo nutné uchylovat se ani k explicitnímu dogmatismu evidencí, ani k implicitnímu dogmatismu, který se na první pohled zdál být nepromítnutelně dán nevyhnutelným kritickým mankem v metodicky kruhovém dokazování pravdy. Ani námitka logického kruhu není nepřekonatelná. Stačí konkretizovat dokazování pravdy jako vyvracení skeptika s následným, logicko-kritickým dotažením. Zbývá tedy, abychom se vyrovnali s námitkou regresu.

Takové unikání z pastí trilematu by nám ale Albert neuznal. Patrně by namítl, že jsme nejprve měli reflektovat regres. Pak bychom při svém (prý) neurotickém, titánskou ambicí neseném prahnutí po jistotách lépe pochopili, jak hluboko přitom vezíme v dogmatismu. Kladení vždy nových premis do nekonečna by totiž ukázalo, že nezbyvá, než zastavit dokazování u nějakých základních premis, které už se nedokazují – jejich pravdivost se už jen dogmaticky předpokládá. Kdybychom tedy byli hlouběji poučeni námitkou regresu, nenamlouvali bychom si tak snadno, že jsme unikli dogmatismu. Tuto spojitost regresu a následného zdogmatizování základních premis vysvětluje např. K. Popper.¹⁴ Musíme tedy námitku regresu prověřit.

¹²O. Bouma: *Falibilismus versus fundacionismus*, Distance 3/8, 2005

¹³H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr. 1991

¹⁴K. Popper: *Otevřená společnost a její nepřítel*, Oikoymenh, Praha 1994, str.16: „Aristoteles měl bezpochyby pravdu, když trval na tom, že se nesmíme snažit dokazovat všechno naše vědění. Každý důkaz musí vycházet z premis – důkaz jako takový, tj. odvození z premis, nemůže proto s konečnou platností dokázat pravdivost kteréhokoli závěru, ale jen dokazuje, že závěr musí být pravdivý, jestliže premisy jsou pravdivé. Kdybychom měli naopak dokazovat premisy, problém pravdivosti by se jen posunul o jeden krok k nové množině premis a tak dál donekonečna. Bylo docela správné zabránit takovému nekonečnému regresu, jak také Aristoteles učinil, když učil, že musíme předpokládat, že jsou premisy, které jsou nepochybně pravdivé, jež není nutno dokazovat, a nazval je ‚základními premisami‘“.

3.5.1 Regres

Námitka, která říká, že odůvodňující proces ubíhá donekonečna, vychází z jednoduché představy, v níž následná premisa odůvodňuje předchozí, přičemž sama vyžaduje odůvodnění od nové premisy, která je ovšem na tom stejně – a tak dále. Snad pro svou snadnou představitelnost je námitka regresi proti dokazování hodnot myšlení tak oblíbená. Krom toho má tato námitka jasný a přímý, univerzálně skeptický důsledek, který dobře popsal Popper (viz. poznámka). Žádný závěr nemůže být za takové logické situace, z níž námitka vychází, považovaný za jistou pravdu, neboť se vždy vposledku opírá o pouze hypotetické premisy. Hypotetická premisa však neumí vyloučit svůj opak, a to je prostor oprávněné skepse.

Představa kontinuálního nastavování premis donekonečna je evidentně inspirována modelem přímého deduktivního vyvozování. Je však otázka, jestli tento model pokrývá všechny možnosti dokazování, které se eventuálně kritickým reflexím pravdy nabízejí. Je představou přímého vyvozování z premis vyčerpán prostor logických možností, které se noetickému zkoumání nabízejí? Tuto otázku si měli oponenti, jako jsou Popper či Albert, položit dříve, než rozhodli, že diskursivní povaha našeho myšlení odsuzuje všechny pokusy o poslední zdůvodnění do role sysifovského počínání. Existuje-li totiž jiná možnost jak dokazovat pravdu, než přímá dedukce z premis, pak si oponenti svoji cestu k elementárnímu skeptickému přesvědčení nefilosoficky zjednodušili.

Není bez zajímavosti, že Albert svou negativistickou (on by řekl kritickou) myšlenku trilematu barona Prášila nejprve aplikoval na dedukce a teprve dodatečně ji vztahoval na jakékoli vyvozování ve směru definitivních jistot. Jestli je taková univerzalizace trilematu oprávněná, o tom můžeme pochybovat už s ohledem na Albertovo chybné zhodnocení dokazatelnosti pravdy z hlediska logického kruhu. Albert vytýká logický kruh v každém dokazování, což (jak jsme viděli) neodpovídá. Co když tedy i v případě námitky regresi dochází ke stejnému přecenění původní, noeticky záporné intuice, která se váže na model deduktivního vyvozování?

Soustředme se tedy, podobně jako v případě námitky kruhu, na konkrétní vyvracení skeptika sporem. K jakému regresi v něm dochází? Oponent by musel prokázat:

- Že i ve vyvracení skeptika je každá odůvodňující reflexe vždy pouze věřená, protože obsahuje vždy nové, kriticky ještě neprověřované a proto nezajištěné skutečnosti.
- Že tedy každá předřazená individuální reflexe je obsahově vždy nová.

- Že každá odůvodňující individuální reflexe proto vyžaduje vždy novou reflexi pro své vlastní odůvodnění – donekonečna.

Tyto oponentovy předpoklady zřejmě platí v postupném lineárním odvozování. Při vyvracení skeptika však narážejí na jeden opomenutý fakt. Celé noetické zkoumání, jehož podstatnou složku tvoří noetický oponent, se uskutečňuje prostřednictvím obecných pojmů. Co to pro náš problém případného regrese ve vyvracení skeptika znamená?

V obecninách, jimiž reflektujeme poznání, identifikujeme spolu s oponentem jednotlivé aspekty poznání a vedeme o ně spor. Identifikace předmětu sporu je podmínkou možnosti problematizace, na níž má oponent bytostný zájem. S problematizacemi totiž přichází oponent, bez nich by jakožto oponent nebyl. Užíváme s ním tedy společně obecniny „myšlenkový akt“, „reflexe“, „pravdivý soud“, „premisa“. V takových obecninách myslíme zmíněné objekty pomocí identifikujících, definujících znaků, jimiž vyjadřujeme to, co je pro myšlené objekty určitého druhu nutné.

V obecnině „pravdivý soud“ máme např. obsaženy znaky „pojmová konstrukce“ a „kvalita korespondence“. To, co tyto znaky vyjadřují, je povinné pro každý pravdivý soud; bez nich by nešlo o pravdivý soud. Protože jsou ale tyto znaky pro každý pravdivý soud nutné, myslíme jimi každý pravdivý soud. V rozsahu obecniny jsou tedy zahrnuty všechny jednotlivé exempláře určitého druhu – zde všechny pravdivé soudy.

Právě vysvětlená povaha obecnin, jimiž nutně tvoříme a vyvíjíme s oponentem problém, však radikálně mění logickou, důkazní situaci. Výše zvýrazněné oponentovy předpoklady ve vyvracení skeptika neplatí. Fantazijní mechanika přiřazování vždy nových, kritikou nedotčených premis tu nefunguje. Jestliže totiž námitka regrese předpokládá, že každé odůvodnění vyžaduje samo vždy nové odůvodnění a že každá nová reflexe – premisa je vždy obsahově nová, takže vyjadřuje to, co ještě nebylo kriticky reflektováno, pak takové předpoklady přímo odporují tomu, co se ve vyvracení skeptika skutečně děje.

Neboť vyvracení radikálního skeptika je řešením sporu o hodnoty myšlení, které tvoří nutné podmínky použitelných premis. Těmito podmínkami jsou možnost pravdy (objektivita) a platnost principu sporu. Tyto podmínky jsou však v problému reflektovány obecně, specificky. Nikoli tedy jen individuálně, pro jediný případ, ale s platností pro všechny postupně předřazované premisy. Žádná odůvodňující reflexe, žádná premisa proto neuniká obecnému záběru v aspektu problematizovaných hodnot objektivit a platnosti principu sporu. Z hlediska těchto hodnot nejsou tyto premisy vždy nové, nereflektované,

nedotazované; jejich reflexe nepřinášejí nějakou jinou objektivitu či jinou platnost jiného principu sporu, jak se beze všeho předpokládá v námitce regresi.

Jedním aktem problematizace na specifické úrovni byly tedy zavzaty a kriticky zkoumány všechny možné premisy v aspektu zmíněných, je podmiňujících hodnot. Proto v těchto problematizovaných aspektech nevyžaduje určitá odůvodňující reflexe, určitá premisa (v logice kritické intence) zase nějakou novou odůvodňující reflexi, novou premisu. Odůvodnění podmiňujících hodnot je podobně jako oponentova problematizace na specifické úrovni, a proto obecné, platné pro všechny jednotlivé reflexe.

Uvažujme tedy z hlediska námitky regresi obě zmíněné podmínky použitelných premis konkrétně.

Princip sporu byl reflektován (i oponentem) obecně. Byl zpochybněn s platností pro všechny reflexe – premisy. Podle námitky regresi je prý v každé nové premise vždy nově postulován jako ještě nedotázaný. Na úrovni specifity aktů poznání, soudů, reflexí, premis... bylo ale obecně zjištěno, že princip sporu je nutnou podmínkou možnosti každé premisy. Kdyby v některé neplatil, neměla by tato premisa obsahovou určitost a ani oponent by ji nemohl identifikovat; neboť by neexistovala ani jako (prý nová) reflexe či premisa. Platnost principu sporu proto není v nových premisách vždy nová, ještě nezkoumaná. Nevyžaduje vždy nové, individuální prověřování. Obecné zjištění jeho nezbytnosti pro možnost každé premisy nestartuje žádný regres. Princip sporu je tedy verifikován s platností pro všechny možné premisy jednou obecnou reflexí. Tu je možné podle potřeby ověřovat, ale tento proces není hnán nějakou vnitřní logikou do nekonečna, jako je tomu v případech, na něž se oponent při své námitce regresi upíná.

Podobně je tomu i s objektivitou myšlenek. Je v kritickém záběru reflektována obecně a je i oponentem neprominutelně užívána v každé identifikaci uvažovaných předmětů, jakými jsou akty poznání a jejich různé druhy. Když např. Popper mluví o případném postupu premis donekonečna, identifikuje s nárokem na objektivitu všechny možné premisy jakožto premisy. Možnost objektivit je však zkoumána obecně, s platností pro všechny identifikace, v nichž se zachycuje základní, minimální obsah případně poznatelných objektů. Proto v dokazování objektivit jako kvality myšlení zase není nutné absolvovat odůvodňovací postup donekonečna. Není tu žádná nově přiřazená premisa, která by zůstala z hlediska možnosti své elementární objektivit nedotázána, nezkoumána.

Tak třeba i takový Popper předpokládá, že ty donekonečna ubíhající premisy mají alespoň základní kontakt s předmětem. Takovým předmětem bude

v základním odůvodňování samotné lidské poznání. Kritická, ověřující reflexe samotného poznání přijde nakonec vždycky ke slovu, když v odůvodňování jakéhokoli poznání postoupíme k „vyšším premisám“, k principům. Je vůbec možné něco s jistotou poznat, namítne oponent, když už je dejme tomu v úzkých. Premisy, jimiž chceme s Popperem poznání obhajovat, však mají nutně kontakt s reflektovaným poznáním. Mohou být mylné, a v tom smyslu i neobjektivní. Ale ve svém základním obsahu, jímž identifikují samotný fakt poznání, jsou nutně objektivní. Neboť i defektní sebeodůvodňování myšlení elementárně (s oponentem) identifikuje lidské myšlení.

Univerzální dimenze noetických reflexí tedy transcenduje postupné řazení premis donekonečna, ruší předstih vždy nových, individuálních reflexí. Proto je námitka regrese v noetickém kontextu neplatná. Není na úrovni noetického zkoumání, je kladena z přílišné vzdálenosti.

Podobně se to má i s námitkou proti jistotě závěru, k němuž důkaz pravdy směřuje. Námitka předpokládá, že stálý předstih postulované pravdy a užitého principu sporu v každém případném odůvodnění vytváří situaci permanentní předchůdnosti vždy jen hypotetické premisy, z níž nelze vyvozovat apodiktický závěr.

Jenže takový mechanismus předřazování vždy obsahově nového předpokladu neodpovídá ani v této situaci. Diskuse se skeptikem totiž neulpívá u statické implikace: hypotetický předpoklad – hypotetický závěr. Prolamuje meze vždy jen individuální zdůvodňující reflexe a v obecném pojetí pravdy a principu sporu je neomylně zachycuje jako nutné podmínky samotného problému i všech kroků oponenta. V této obecné reflexi už nejsou zmíněné podmínky jen pasivně užívány. Jsou v konfrontaci s příslušnými antitezemi reflektovány jako neprominutelně přítomné v každé možné diskusi o poznání. Jakožto nutné platné jsou také nahlédnuty jako jisté; antiteze jsou absurdní.

Je tedy oponentova námitka, podle níž v dokazování pravdy stále jen hypoteticky předpokládáme, oprávněná? Nebo můžeme původně hypotetické předpoklady transformovat v apodiktické? Trvalá hypotetičnost předpokladů značí jejich trvalou smysluplnou zpochybnitelnost. Je ale taková permanentní zpochybnitelnost údělem noetického dokazování pravdy? Jsou základní předpoklady tohoto reflexivního zkoumání pravdy neprověřitelné?

Kdo zde trvá na tom, že jsme odsouzeni k pouhé hypotetičnosti, tvrdí, že pochybnost o základních pravdách (pravda o schopnosti poznat pravdu, o faktu poznání, o diferenci pravda/omyl atd.) je nepřekonatelná. Tím zároveň tvrdí trvalou možnost platnosti antiteze, jejímž obsahem je totální omyl lidského myšlení. Takové tvrzení je však dokonalou sebevraždou noetického

oponenta. Ten totiž, jakožto oponent, nutně předpokládá zmíněné základní pravdy.

Noetická reflexe tedy poznává (a tato reflexe musí být pravdivá – jinak padá problém i oponent), že zpochybněné základní pravdy jsou podmínkou možnosti pochybování; tím je verifikuje. Tak se původně filosoficky nezřejmá – hypotetická schopnost pravdy transformuje ve filosoficky zřejmou, apodiktickou.

3.5.2 Rekapitulace důkazního postupu

Připomeňme jednotlivé kroky na cestě k nevývratné pravdě o pravdě jako hodnotě lidského myšlení. Východiskem je aktualizace negativistické opozice, která je reprezentována antitezí „žádný soud není pravdivý“. Antiteze a všechny nutné soudy opozice však musí být oponentem kladeny jako pravdivé; jinak padá problém. Explicitní a implicitní složka opozice se tedy ocitají v netvůřím, destruktivním napětí a celá opozice se obsahově rozpadá totálním rozporem. Každý její soud ztrácí identickou určitost. O reprezentativní antitezi skeptika můžeme např. usuzovat takto:

- Každý soud je obsahově určitý.
- Antiteze s nutným pravdivostním nárokem není obsahově určitá, neboť se v ní vzájemně ruší obsah a pravdivostní nárok.
- Antiteze s nutným pravdivostním nárokem není soud.

V dalším kroku se falzifikuje rozporutvorná antiteze. Protože se v kontextu svého povinného pravdivostního nároku rozpadá, nemůže být antiteze pravdivá.

- Žádný pravdivý soud se jakožto pravdivý nerozpadá, ani nepopírá svou pravdivost.
- Antiteze se v kontextu svého povinného pravdivostního nároku rozpadá a popírá svou pravdivost.
- Antiteze není pravdivý soud.

Přechod od mylné antiteze k pravdivosti teze má následující zdůvodnění. Kategorický soud je konstituován vztažením predikátu k subjektu. Vztažení je buď adekvátní, (respektuje identitu subjektu), nebo ne. Třetí možnost tu není, neboť subjekt je identický, takže obsah predikátu buď má, nebo nemá. Ani tady není třetí možnost, neboť „nemá“ zahrnuje vše mimo „má“.

Vztažení predikátu je tedy adekvátní, když subjektu přiděluje, co mu náleží, nebo odnímá, co mu nenáleží. V opačných případech je vztažení nea-

adekvátní. Adekvátní vztahení konstituuje pravdivý kategorický soud, neadekvátní ustavuje soud mylný. Tato struktura realizace pravdivostní hodnoty kategorických soudů zavazuje i oponenta. Také oponent nutně předkládá své soudy na tomto pozadí.

Jestliže tedy v skeptikově antitezi není odnětí pravdivosti všem soudům adekvátní, jestliže koliduje s identitou jejího subjektu (žádný soud), pak je antiteze mylným soudem a přidělení pravdivosti aspoň některému soudu je pravdivé; odpovídá identitě subjektu antiteze, v němž jsou uvažovány všechny soudy. Nutný omyl antiteze proto implikuje nutnou pravdivost teze „některý soud je pravdivý“.

Kdo tuto implikaci popírá, ruší identitu subjektu, kterou sám nutně předpokládá. Neboť tvrdí, že i když je odnětí predikátu neadekvátní, je prý stejně neadekvátní (nebo lhostejné) i jeho přidělení. Ale odnětí je neadekvátní, právě proto, že subjekt obsah predikátu má. Zároveň ho však podle oponenta nemá, neboť přidělení je prý také neadekvátní (nebo lhostejné – to je varianta soudu bez pravdivostní hodnoty), a to je rozpor.

Přechod z mylné antiteze k pravdivosti teze už navozuje představu určitého důkazu. Proti tomu se ale zdvihly vážné námitky, které jsou podle dlouhodobě převládajícího mínění dostatečnými důvody k odmítnutí všech pokusů o sebezduvodnění rozumu, o dokázání pravdy. Námitky kruhu vycházely z obtížnosti základní situace, do níž se noetické zkoumání dostává ze samotné své povahy. Ukázalo se však, že ve vyvracení skeptika není logický kruh, že v něm závěr nefunguje jako premisa. Ani předpokládaná nevyhnutelnost dogmatického počínání při nevyhnutelném kruhu metodickém není než ukvapeným vyhodnocením možností kritického myšlení. Totéž platí o námitce regrese v řazení premis.

3.5.3 Důkaz pravdy s apodiktickým závěrem

Vyvracení skeptika ozřejmilo předkritické přesvědčení, že pravda jako korespondence s myšleným objektem je hodnotou lidského myšlení. Co tedy brání tomu, abychom toto vyvracení uznali jako důkaz? Obvykle to jsou nedomyšlené fixace na určité návyky specialistů. Vlivem určitého vědeckého provozu jsme uvykli na spojování termínu „důkaz“ s určitými myšlenkovými postupy, které jsou v určitých oborech frekventovány a uznávány. V noetické reflexi, která by měla s filosofickou závazností a zodpovědností operovat adekvátní definicí pojmu „důkaz“, se ale takovými návyky riskuje užívání definicí úzkých. V nich se do obsahu pojmu „důkaz“ implantují speciální techniky. Tím se z rozsahu takto vymezovaného pojmu vylučují regulérní dů-

kazy, které takové speciality neobsahují. Vymezování důkazu by tedy mělo být v noetické úvaze o dokazatelnosti základů poznání obezřetné.

Vymezení důkazu se musí uskutečňovat v souvislosti s povahou myšlení. Neboť esence a funkce dokazování podstatně souvisí s esencí a potencialitou myšlení. Myšlení je zaměřeno ke své finální hodnotě, k pravdě. Ne ovšem jakkoli v myšlení přítomné, ale k pravdě jakožto jisté. Ne ovšem toliko subjektivně jisté, ale k pravdě objektivně jisté, ověřené, (dokázané). Myšlení je tedy finalizované ozřejmenou, objektivizovanou pravdou. A nezastupitelným prostředkem takové objektivizace je důkaz.

Důkaz je výsledkem určitého myšlenkového procesu, který směřuje k ozřejnění pravdy nějakého soudu a k ujištění o jeho pravdivosti. Ozřejmený soud je závěrem, k němuž se dospívá vhodným předřazováním soudů, jejichž pravdivostní hodnota je zřejmá. Důkaz je tedy racionální konstrukcí, jejímž materiálem jsou soudy, u nichž je pravdivostní hodnota zřejmá. Cílem je zřejmost pravdivosti závěru vyplývající z předchozích evidencí. Vyplývání je podstatou důkazu. Každá taková myšlenková konstrukce, která zprostředkovává nejvyšší racionální kvalitu (ověřenou pravdu jakožto cílovou hodnotu konstrukce), je proto důkazem – nezastupitelným instrumentem kritického myšlení.

Zvláštní způsoby důkazních postupů už do definice důkazu, k jeho esenci nepatří. Esenciálním určením důkazu je totiž ozřejnění závěru z jiných soudů. Jakou jinou kvalitu by mohl oponent uvést jako specifickou diferenci důkazu, tj. jako kvalitu, která by v důkazu převýšila hodnotu získaného ozřejnění závěru? Nic takového v souvislosti s dokazováním evidentně neexistuje. Cílovou hodnotou každého dokazování je ozřejnění pravdivostní hodnoty závěru, jeho objektivizovaná jistota. Tato cílová hodnota se pak stává kritériem určování esence důkazu (čím důkaz je). Dnešní, fenomenologicky určené či scientisticky zatížené představy o povaze důkazu nejsou v otázce filosoficky závazného definování důkazu směrodatné.

Vyvracení skeptika spadá pod pojem důkaz, neboť to, co je z hlediska nároků kritického myšlení původně nezřejmé, přivádí náročným postupem k filosofické zřejmosti ve vysokém stupni nevýratnosti. Pravda je tu totiž dokázána tak, že každý krok postupu je konfrontován s příslušnou antitezí, která je falzifikovaná jako rozporná. Vyšší cíl než nevýratnost závěru už důkaz ani mít nemůže.

- Každý myšlenkový postup, který dosahuje nejvyššího cíle dokazování, je důkazem, neboť kritériem identifikace důkazu je jeho cílová hodnota.
- Vyvracení skeptika je takovým postupem.

- Vyvracení skeptika je důkazem.

Ve vyvracení užitý princip sporu je přitom základem možnosti jakéhokoli dokazování. Tím je naznačeno i místo vyvracení noetického negativisty v hierarchii dokazování. Jestliže je někdy vyvracení skeptika označováno jako nepřímý důkaz, pak to neznámá, že jde snad o nějaký méně hodnotný, marginální důkaz. Nepřímost se tu týká jen struktury dokazování. Z hlediska logicko-kritického je to naopak základní důkaz, na němž ostatní důkazy zakládají svou platnost. Neboť ověřuje všechny hodnoty, které jsou soustředěny a užívány v jakémkoli dokazování.

Důkaz pravdy můžeme krom toho hodnotit jako apodiktický. To znamená, že jeho závěr je kladen jako nevývratný, jako nutně pravdivý. Tato noetická nutnost závěru vyplývá ze zjištění, že antiteze nemůže být pravdivá, takže teze musí být v řádu smysluplného myšlení uznána za pravdivou. Jistota závěru je tu definitivní, absolutní.

Nepřeháníme? Nepochadli jsme iluzím zpupného racionalismu? Můžeme po zkušenostech s vývojem poznání a s lidskou omylností rozumně nárokovat nějakou absolutní, definitivní jistotu, apodikticitu závěru? Taková kognitivní hodnota by se mohla realizovat až po vyvrácení všech možných námitek. Jak si ale můžeme být jisti, že jsme prošli všemi námitkami? Jak můžeme vědět, že se v budoucnu neobjeví námitka, s kterou jsme nepočítali a která zvrátí naše jistoty? Nebylo by tedy prozíravější, nechat závěr otevřený pro tyto možnosti a nespíchat s titánským ohlašováním apodiktických pravd o myšlení?

Jistě, všechny možné námitky nezachytíme. Ale noeticky zajímavé mohou být jen námitky adekvátní; např. psychoanalýza dokazujícího mezi ně nepatří. Vzhledem k důkazu pravdy jsou pak relevantní jen ty námitky, které jednak zpochybňují vyvracení skeptické antiteze či dovození pravdy teze, a pak formálně logické námitky, které popírají dokazatelnost pravdy.

Všechny námitky proti dokazatelnosti pravdy vracejí do hry radikálního skeptika s jeho krajně negativistickou antitezí. V perspektivě autoreflexe namítajícího pak vychází najevo, že kladením těchto námitek jakožto platných se spouští sebevražedný mechanismus, jímž námitky samy anihilují. Neboť připuštěním možnosti skeptikovy radikální antiteze o totální absenci pravdy v našem myšlení se zároveň připouštějí opaky všech tvrzení, jimiž jsou námitky proti dokazatelnosti pravdy vytvořeny – a sice s padesátiprocentní pravděpodobností, čili jako hodnotově ekvivalentní. V tom případě se ale námitky obsahově rozpadají, neříkají nic.

Ve stejně neudržitelné situaci se vyskytují i námitky proti vyvracení skeptické antiteze sporem. Neboť, ať už se tu námitky obracejí proti identifikaci rozpornosti skutečné antiteze, nebo proti instrumentálnímu užití principu sporu ve vyvracení, nebo proti falzifikaci rozporné antiteze, vždycky tím přímo kladou možnou pravdivost skeptické antiteze. To se však v autoaplikaci obrací proti nim samotným. Všechny kognitivní prvky, které se tu v námitkách uplatňují, se v důsledku totálně relativizující účinnosti legitimizované antiteze rozpouštějí.

Zbývají dílčí námitky, které se týkají dovození pravdivosti teze z nutné nepravdy antiteze. Toto dovození se zakládá na určité znalosti struktury kategorických soudů a způsobu realizace pravdivostní hodnoty v těchto soudech. Všechny nutné podmínky této realizace pak s prokázanou nevyhnutelností užívají i ti, kdo je v námitkách zpochybňují. To platí také o obecných námitkách vůči smysluplnosti samotného problému. I tady musí namítající popřít nějaký prvek myšlení, který sami nutně užívají.

Všechny relevantní námitky proti důkazu pravdy se tedy dostávají do modelově stejné situace rozporného, sebevyvracejícího myšlení, v němž se popírá to, co se v samotné myšlenkové pozici namítajícího nutně užívá. Proto je závěr důkazu pravdy apodiktický. Zkušenost budoucích námitek, které zvrátí dosavadní jistoty, má své místo ve světě empirických věd, a je proto pro vyhodnocování empirického poznání směrodatná. Následná zdrženlivost vzhledem k možnosti definitivních jistot je tu namístě.

Ale problém pravdy je metafyzický. To znamená, že je vysoce abstraktní. V této poloze bývají problémové situace přehlednější. Je možné v nich pracovat s principy, jejichž nevyvratnost lze ověřit, a s disjunkcemi, jejichž úplnost lze také přivést k evidenci. Nikoli neskromnou ambicí metafyzického myšlení pak je snaha, aby byly korektně eliminovány všechny opačné možnosti. Konfrontace s antitezemi je tu metodologicky povinnou součástí zkoumání. Jejich vyčerpávající zachycení pak nelze apriori vyloučit. Také z toho důvodu se návyky z dnešní empirizované teorie vědy do metafyzického myšlení nehodí.

Je ještě možné doplnit řešení problému budoucích námitek následovně. Nárok na platnost jakékoli námitky proti nutnosti pravdy a její dokazatelnosti připouští možnou pravdu skeptikovy radikální antiteze. O této antitezi však platí, že:

- Je rozporná.
- Rozporem se rozpadá.
- Nemůže být proto pravdivá.

Proto jsou námitky neplatné. Týká se ale takto zjištěná neplatnost i těch námitek, které zpochybňují právě uvedené tři body? Námitky proti těmto bodům není pochopitelně možné apriori zneplatňovat prostým odvoláním na jistotu těchto tří pravd. Musí dojít ke konfrontaci námitek a důvodů jistoty těchto pravd. Neplatnost těchto námitek vyplývá ze závazných obsahů příslušných pojmů, principů a hodnot, které v rámci problému nutně užívá i oponent, má-li být oponentem. Antiteze je v kontextu svého povinného pravdivostního nároku prokazatelně rozporná. Rozporem se prokazatelně ztrácí určitost antiteze i soudu o její pravdivostní hodnotě. Obsahový rozpad materiálu pak prokazatelně znemožňuje ustavení pravdivého soudu.

Na základě argumentace proti možným námitkám můžeme formulovat poslední zdůvodnění našeho myšlení. Sebezduvodnění rozumu se realizuje kritickou analýzou podmínek možnosti problému a dalších nutných podmínek oponenta. Z ní je zřejmé, že se negace hodnot myšlení obsahově rozpadá, znemožňuje; tím je potvrzena jejich afirmace.

4 KONSEKVENCE DŮKAZU PRAVDY

4.1 Zkompletování metodické

4.1.1 Zpětný pohled

Dospěli jsme tedy složitou cestou k prvnímu noetickému závěru. Co že jsme to vlastně objevili? Že poznáváme? To jsme si snad mohli tu námahu odpustit. Každý přece ví, že nějakou pravdu vždycky poznáváme. Proč tedy plýtvat energií na to, co je nad slunce jasnější? Filosofie, která musí věci jednoduché říkat složitě, asi za moc nestojí. Tak nějak bude na noetické subtilitě reagovat člověk „se smyslem pro realitu“.

Takové nedorozumění se při prvním setkání s kritickým zkoumáním noetiky vyskytuje poměrně často. Těm, kdo se tu ale pohoršují nad jalovostí a zbytečností přemrštěných filosofických spekulací, přitom ovšem uniká, že filosofická hodnota objektivizované jistoty není vůbec marná. Přehlédli, že význam noetických reflexí nespočívá v kvantitě poznatků, nýbrž v jejich stabilizaci, v zajištění prvních premis a v získání jasných kritérií pro veškeré filosofické myšlení. Praktiky to sice bezprostředně nevzrušuje, ale pro teoretické myšlení a z něj odvozené, kvalifikované postoje ke světu a životu je taková pevná půda nedocenitelnou hodnotou. Bez ní je výskyt omylů v životně relevantních tématech daleko snadnější. A jejich dopad na lidskou praxi je doslova tragický. Etická postmoderní syntéza relativismu s hédonismem je toho dokladem.

Spolehlivé poznatky tedy kvalifikují, prohlubují a dynamizují teoretické poznání, neboť slouží jako vodítka a kritéria dalších postupů a zkoumání. Základ spolehlivosti poznání však může poskytnout jen noetika. Bez noetického ověření pevnosti svých základů je celé filosofické poznání vystaveno vichrům nezakotvené reflexivity, jejíž ozvěnu jsme částečně zachytili ve čtvrté kapitole.

Dokazování pravdy však pokládají za ztrátu času, za marnost či marnivost přereflektovaného myšlení i mnozí filosofové. Přední místo mezi nimi zauímají četní stoupenci aristotelského realismu, kteří sice sem tam také zdůrazňují fundamentální roli noetických pravd o pravdě. Jejich představy o tom, jak k noetickému fundamentu filosofie dospět jsou ale velmi odlišné od našeho postupu. Jedná se o realisty dogmatického ražení, kteří v podstatě kritický problém pravdy odmítají. Nezdržují se nějakými pokusy o dokazování pravdy, neboť se domnívají, že nahlédli důvody její nedokazatelnosti.

S jejich noetickým myšlením jsme se už seznámili v šesté kapitole (druhá část) a v sedmé kapitole (druhá část).

Nyní po důkazu pravdy můžeme v jakési zpětné metodické reflexi konfrontovat vlastní postup s názory těchto neotomistů. Diskuse s nimi se dobře hodí k tomu, aby některá důležitá či sporná místa dosavadní argumentace byla nahlédnuta a promyšlena z nových hledisek.

4.1.2 Učebnicový standard

Nejprve se podíváme na ustálenou učebnicovou pozici, kterou si necháme předložit F. Vojtkem (Kritika, 12-14). Ten se s mnoha jinými tomisty domnívá, že *problém schopnosti pravdy je řešitelný jedině pozorováním rozumu v činnosti. O schopnosti oka se prý také přesvědčíme jen tak, že se díváme.*

Co na to říct? Především je zřejmé, že výlučnost nabízeného řešení (*jedině pozorováním*) je obrácena proti univerzální metodické pochybnosti. Schopnost pravdy patří k prvním evidencím, o nichž se prý pochybovat nedá. Filosof Vojtek toto fixované přesvědčení ilustruje v rámci svého příkladu: *je to jako bychom zavřeli oči, abychom poznali, jestli jsou schopné vidět.*

Odpovídá ale tento lehce sugestivní příklad danému noetickému problému? Nebo spíše ukazuje, že problém zůstal nepochopen? Když chceme poznat, jestli naše oko vidí, bude asi dobré ho otevřít. Na jaké úrovni ale takto jeho schopnost poznáváme? Poznáváme ji bezprostřední evidencí vnitřní zkušenosti. Je to snad úroveň kritického problému, který se v noetice klade? Zcela jistě ne. Zkušenost tu slouží praktické orientaci, ale pro teoretické myšlení její prosté svědectví nestačí. Je naopak předmětem kritického zkoumání, a tedy i zpochybnění a prověřování. Tento teoretický rozměr faktu poznání je patrný i na příkladě s okem. Vojtek si v něm mohl všimnout, že když už se s ním ptáme na schopnost oka a on odpovídá „jen se dívej“, pak je také nasnadě zeptat se na objektivitu barev. To už ale nestačí „jen se dívat“. Pouhé dívání nanejvýš opravňuje konstatování, že vidění je, nikoli, že je objektivní.

Nezdařený příklad obsahuje kromě nedostatečného rozlišování i známé nedorozumění o pochybnosti, které je patrně i důvodem Vojtkova odmítání pochybnosti o schopnosti pravdy. Vojtek tuto pochybnost srovnává se zavřením oka, které je možné v daném kontextu chápat jako zrušení vidění. Pochybnost o poznání ale nepopírá samotné poznání; je naopak jeho aktem. Navíc neznamena ani vyřazení zpochybněné pravdy; není totéž, co epoché.

Konfuze pochybnosti s epoché pak tlačí reflexi poznání k neblahé psychologizaci gnoseologického zkoumání, k vypuštění specificky noetického aspektu. Neboť ze zmíněné konfuze vychází klamná teze nezpochybnitelnosti (nevyřaditelnosti) pravdy. Tato teze zablokovala autentickou noetickou reflexi a pře-

směřovala gnoseologický zájem k psycho-popisům činnosti rozumu. Tím je ovšem celý výzkum poznání odsouzen k naivitě, neboť v psycho-popisech si filosof nerušeně dopřává pravdu, o níž posléze „kriticky“ rozhoduje, aniž ji problematizoval. Spontánní vědomí pravdy i její postulování v psychologické reflexi poznání vyžadují v rámci kritického myšlení radikální prověření pravdy, kde východiskem musí být pochybnost o ní. Pochybnost, která pravdu nevyřazuje, ale bere vážně antitezi.

Vojtek však z uvedeného důvodu volí psychologizaci gnoseologického tématu a „řeší“ noetický problém pravdy intuicí bytí. Rozum prý přímo postřehuje bytí – a je to. Bytí totiž září samo sebou, takže pravda už jiné světlo nepotřebuje. Vojtek z této omšelé poezie ještě těžší metodickou výhodu. Zatímco my jsme se v noetickém zkoumání trápili kruhem, Vojtek mu svou realistickou psychologizací elegantně uniká. Neboť kruh přece může být jen tam, kde je diskurz. Přímá intuice bytí je však bezprostřední; proto nemůže být kruhová.

Spontánní myšlení zdravého rozumu se do kruhu skutečně nedostává, protože poznání nevysvětluje, nezdůvodňuje. Jinak je na tom ale reflektující filosof Vojtek. Pravdu reflexivně potvrzuje, vysvětluje ji evidencí či intuicí bytí a přitom ji v těchto svých neproověřených evidencích a intuicích beze všeho předpokládá. Úskalí noetického zkoumání zřejmě zůstala programovému dogmatikovi utajena.

Vojtek tedy ve filosoficky rozhodujícím zkoumání vrší chybu na chybu. Logika jeho nezdařené metodické reflexe je následující:

- Na začátku je mylný pojem pochybnosti. Pochybování o pravdě tu znamená totéž, co epoché; zdržet se pravdy, nepoužít ji.
- V tomto chápání pochybnosti se pak pravda pochopitelně jeví jako nezpochybnitelná a kritický problém jako nadbytečný. Tím je opuštěna cesta autentického noetického zkoumání a nastupuje náhradní program – dogmatický psycho-popis myšlení.
- Realistický popis operuje intuicí bytí, která se díky své bezprostřednosti stává příležitostí k metodické iluzi úniku gnoseologické reflexe pravdy z kruhu.

4.1.3 Diskuse s J. Benešem

Vojtkův názor na řešení problému pravdy je součástí souvislejší, tomistické nauky o třech základních pravdách (existence pochybujícího, principu sporu a schopnosti poznat). V rámci této nauky reflektuje metodickou problematiku i Jaroslav Beneš, ve své knize René Descartes či Tomáš Akvinský.

Snad právě díky této konfrontaci významných filosofů promýšlí problémy samostatněji, než často jen kompilující autoři učebnicových systematizací. Beneš definuje metodickou pochybnost následovně:

„Pochybovat metodicky znamená odezírat od jistoty, kterou o nějaké pravdě ve skutečnosti mám, abych ji tak mohl vědecky přezkoumat.“

Beneš připomíná, že Aristoteles s Tomášem pokládali takové metodické pochybování ve vědeckém postupu za nutné. Na otázku, jestli se může metodická pochybnost vztahovat na každou pravdu, jestli může být univerzální, Beneš říká:

„Můžeme dospět k vědecké jistotě tím, že napřed budeme odezírat od jistoty jakékoli pravdy a nepřipustíme žádné pravdy jakožto jisté, dokud nebude dokázána? Na to odpovídáme: Takové naprosto všeobecné pochybování metodické není správnou cestou k získání vědecké jistoty, poněvadž vede ke skutečnému, úplnému skepticismu.“

Mohli bychom podotknout, že nás obecná metodická pochybnost přivedla k pravému opaku obecného skepticismu. Beneš však zdůvodňuje skeptické vyústění univerzální metodické pochybnosti tím, že každý důkaz vposledku předpokládá základní pravdy, které „...jsouce samozřejmé nejsou vyvozeny odjinud, nýbrž naopak jsou samy základními pilíři veškerého našeho dokazování“. Z toho uzavírá:

„Proto ten, kdo by tyto základní pravdy nepřijímal, dokud napřed nebudou dokázány, znemožnil by jakýkoliv důkaz vůbec, a kdyby byl důsledný, upadl by nutně do skutečného obecného skepticismu, poněvadž by nesměl připustit žádnou pravdu jakožto jistou.“

Beneš dodává, že důsledné odezírání od veškeré jistoty, čili důsledná metodická pochybnost je neuskutečnitelná, protože každé pochybování nutně předpokládá zmíněné tři základní pravdy. Ty prý nelze ani dokazovat, neboť je každý důkaz předpokládá. Krom toho důkaz nepotřebují, neboť jsou zřejmé samy sebou; světlo prý také nepotřebuje být osvětlováno – čili klasika.

Jestliže se Vojtkova metodická reflexe pokazila hned u pojmu pochybnosti, pak můžeme přesně totéž konstatovat i u Beneše. Jeho výrazově precizní a argumentačně přehledný text usnadňuje diagnózu omylu, který stále korumpuje metodickou reflexi neotomistů.

Všimněme si nejprve Benešova vymezení metodické pochybnosti. Autor ji konsensuálně situuje do řádu vědeckého zkoumání („... abych ji tak mohl

vědecky přezkoumat.“). Je-li ale metodická pochybnost nutným prostředkem vědecké jistoty, je-li dokonce vymyšlena jako nástroj možné transformace čistě subjektivních, předkritických jistot či mínění v objektivní, kriticky získané jistoty, pak není její definice u Beneše adekvátní. Je totiž nadbytečné, abychom ji s Benešem zatěžovali nějakým zřetelem k předkritickým stavům (*odhlížení od jistoty, kterou ve skutečnosti mám*). Neboť situovaností do prostoru kritického zkoumání se pro metodickou pochybnost stává zcela lhostejným, jestli zkoumající ve skutečnosti jistotu má, či nemá. Případnou předchůdnou jistotou by přece neměly být kritické zkoumání, a tedy ani metodická pochybnost nijak ovlivňovány. Taková jistota je možným předmětem prověřování.

4.1.4 Rozlišení pochybnosti metodické a skutečné

V tomistických učebnicích se ovšem tato předimenzovaná, úzká definice metodické pochybnosti standardizovala. M. Skácel např. ve své *Noetice* (str. 7) říká, že metodické pochybování „... *spočívá v tom, že odkládáme výslovný souhlas s nějakou tezí, i když jsme o její pravdivosti už přesvědčeni, pokud... pro ni neuvedeme přesvědčivé důvody. Skeptik pokládá to, o čem pochybuje, za skutečně pochybné. Kdo však pochybuje jen metodicky, pouze se staví vůči nějaké pravdě tak, jako by byla pochybná.*“

Skácel tu rozvíjí rozlišení pochybnosti metodické a skutečné, které je obsažené (byť méně nápadně) i v Benešově definici. Obecně vzato takové rozlišení nějaký smysl určitě má, ale záleží na tom, jakými pojmy v něm operujeme. Pojem skutečné pochybnosti odpovídá psychické realitě, v níž o pravdě určitého soudu prostě nejsme přesvědčeni. Přitom je jedno, jestli je taková pochybnost dána tím, že jsme daný problém nezkoumali, nebo je už výsledkem nějakého, třeba i hlubokého zkoumání. Je to relativně stálý postoj neutrality k pravdivostní hodnotě určitého soudu.

Jak se to má ale s pojmem metodické pochybnosti? V ní není vztah ke zkoumání tak indiferentní. Všichni se shodnou na tom, že metodická pochybnost je účinným prostředkem kritického zkoumání. Také tomisté jistě rádi uznají, že metodická pochybnost je nutná k vědeckému postupu. Neboť to byl (jak zdůraznil Beneš) shodný názor Aristotela a Tomáše.

Kritická zkoumání či vědecké postupy tu však nejsou proto, abychom jen lépe odůvodňovali pravdy, o nichž už jsme stejně přesvědčeni. Cílem vědeckého zkoumání je odhalení pravdy jakožto objektivně jisté. A k tomuto cíli je zvolena metodická pochybnost jako nezbytný prostředek. Metodická pochybnost jako požadavek vědecko-kritického myšlení tedy musí být defi-

nována s ohledem na tuto svou funkci, a tedy i se zřetelem na cíl vědeckého zkoumání.

Tomu ale přímo odporuje definice zmíněných tomistů, v níž ten, kdo metodicky pochybuje, musí už být o dané pravdě ve skutečnosti přesvědčen. Takovým vymezením ztrácí metodická pochybnost svou nezastupitelnou funkci a degeneruje v pochybnost „na oko“. Taková pochybnost už nemůže sloužit k objevování pravdy na úrovni kritické reflexe. Může ji použít jen osobně přesvědčený učitel, nikoli zkoumající vědec. Jak ale učitel k svému nikoli banálnímu přesvědčení přišel, když vědecké zkoumání se neobejde bez metodické pochybnosti a ta se prý zase neobejde bez předchůdné osobní jistoty pochybujícího o zpochybněném, to zůstává záhadou.

Metodickou pochybnost tedy musíme vzhledem k její roli v řádu kritického myšlení definovat vztahem ke zkoumání – v rámci jeho aktualizace. Je to pochybnost, zapojená do kritického zkoumání. Taková pochybnost musí být vážná, autentická, mimořádně pozorná k antitezi. Přitom se v ní abstrahuje od osobního přesvědčení jejího uživatele – zda si je před zkoumáním zkoumanou či prověřovanou tezí subjektivně jistý, nebo ne. Metodická pochybnost se nesmí vázat na předchůdné přesvědčení o zpochybněném; jinak degeneruje v dogmatismus. Étos metodického pochybování naopak vyžaduje poctivé dotazování, proč by nemohla platit antiteze.

Chceme-li v protějšku k takto vymezené metodické pochybnosti mluvit o pochybnosti skutečné, pak můžeme zdvojit hledisko tohoto dělení pochybnosti dvěma kontradikcemi:

- Zatímco metodická pochybnost má aktivní vztah ke zkoumání (je jeho součástí), skutečná pochybnost takový vztah nemá.
- Zatímco skutečná pochybnost je osobním stavem nejistoty, ať už jako výraz dosavadní netečnosti (před zkoumáním) či rezignace (po zkoumání), v metodické pochybnosti se od osobního stavu (přesvědčení o zpochybněném) abstrahuje.
- Z toho plynou další dvojice opaků: metodická pochybnost je dynamická, tvořivá, zatímco skutečná pochybnost je statická, pasivní, spíše destruktivní.

4.1.5 Beneš, tomisté, Aristoteles

Ohled na začlenění metodické pochybnosti do finality kritického myšlení tedy ukazuje, proč je tomistické definování metodické pochybnosti neadekvátní, úzké a dogmatizující. O kritickém myšlení se tu sice mluví, ale jeho podmínkám se v metodické reflexi ne vždy dobře rozumí. Zavedení dogmatického prvku „skutečné jistoty“ do samotné definice metodického pochybování

také prozrazuje nedostatečně uplatněné rozlišení jistoty čistě subjektivní, předkritické a jistoty objektivní, získané kritickým zkoumáním, a proto podložené přesvědčivými důvody.

Rozlišení subjektivní a objektivní jistoty totiž umožňuje snazší pochopení omylu „dogmatizace“ metodické pochybnosti v tomistické definici. Neboť subjektivní jistota je pro metodicky pochybujícího vědce nezajímavá (jde obvykle do závorky) a objektivní jistota je teprve výsledkem použití metodické pochybnosti. Proto žádná jistota o zpochybněném metodickou pochybnost v definici nezatěžuje.

Beneš rozlišení jistoty subjektivní a objektivní také uznává, ale nepokládá ho za podstatné. Lidová jistota je prý skutečnou jistotou v přesném slova smyslu. To je pravda v ontologickém smyslu – obě jistoty vylučují opak jako mylný. Ale z hlediska kvality poznání je tu podstatný rozdíl – srovnatelný s rozdílem, který je mezi pravdou a omylem. Neboť subjektivní jistota se může týkat soudu, který je ve skutečnosti mylný, zatímco objektivní jistota je už fixována na pravdu.

Když promýšlíme tomistickou pozici na základě dosavadních analýz a distinkcí, musíme se ptát, proč vlastně Beneš s mnohými tomisty odmítá vztáhnout metodickou pochybnost na tři základní pravdy, když ji definuje *odezíráním od jistoty, kterou ve skutečnosti o zpochybněném mám*. Vždyť je tím přesně popsána situace možného pochybování o prvních evidencích. Beneš této logice také na chvíli podléhá, když váhavě připouští (str. 45), že v širším smyslu lze základní pravdy zpochybnit. Ale dogmatický stín nepřekročil. V tomto experimentu prý nahlížíme, že je zpochybnit nemůžeme a že jsou jisté, protože jsou zřejmé samy sebou. To je ovšem experiment poněkud nevynalézavý, odbytý.

Kdybychom se více zabývali domnělou nezpochybnitelností prvních evidencí či základních pravd, přišel by ke slovu druhý omyl o pochybnosti, který už známe jako výchozí defekt Vojtkova výkladu a který je také obsažen v druhé Benešově citaci, kde se mluví o skeptické konsekvenci obecného pochybování. Ani Beneš si nedovede představit metodickou pochybnost jinak, než jako vyřazení zpochybněného – jako epoché.

Omyly o pochybnosti pak Beneše přivádějí k následujícímu závěru o filosofické metodě:

„...jedině ta filosofická metoda je správná, která...bude na těch pravdách, jejichž pravdivost je naší myslí sama sebou bezprostředně zřejmá;...tak ani správná filosofická metoda nezačíná pochybováním, nýbrž vychází od prv-

ních zásad, jež nepotřebují být dokazovány, poněvadž jsou samy sebou zřejmé a jisté...“

Beneš v této souvislosti zmiňuje i tomisty, kteří pokládají takto chápanou metodu za přece jen dogmatickou. Uvádí např. J. Donata, který metodickou pochybnost vztahuje i na první evidence, ale včas se zarazí. Metodická pochybnost má sice podle Donata odhalit základ jistoty těchto pravd, ale ten prý spočívá v jejich bezprostřední samozřejmosti, takže se nic zásadního neděje. Proto může Beneš konstatovat, že se Donatova nauka věcně od jeho výkladu neliší. Podobně se to má i s rovněž uvedeným Mercierem. Ten sice mluví o noetické doktríně tří základních pravd jako o přehnaném dogmatismu, ale jeho řešení není zdařilejší. Navrhuje sice, aby se filosof ve východisku zdržel hodnocení poznání, ale nechává se rychle přesvědčit zkušeností, že se naše poznání se skutečností shoduje; takže zase jen dogmatismus.

Tito realisté prostě myslí v zajetých kolejích, kde na možnost nějakého dokazování pravdy není ani pomyšlení. Něco takového se jim v perspektivě ustálené tradice jeví jako elementární diletantství. Ani jinak kriticky laděný a konfrontací s novověkou filosofií protřelý Maritain se v tomto uzlovém bodě celé filosofie nevymanil z nešťastné šablony, která podvazuje kritické myšlení v jeho nejzákladnější poloze. Doporučuje, abychom se vyhýbali těm hloupým otázkám, jakými jsou pochybnosti o evidencích. Podle Maritaina je nesmyslné žádat na filosofickém myšlení, aby začalo důkazem možnosti poznání, neboť by dokazovalo jen poznáním. Co hrozného by se tím ale stalo, to už Maritain bohužel nerozvíjí. Pokládá zřejmě námitky kruhu a regresi za evidentně platné.

Není pochyb o tom, že kritické myšlení realistů ve směru dokazování základních pravd bylo zablokováno autoritou některých Aristotelových výroků. Ve čtvrté knize *Metafyziky* např. Aristoteles v souvislosti s principem sporu říká:

„Někteří sice, nemajíce dostatek filosofického vzdělání, žádají také pro to důkaz; neboť je to jenom nedostatek vzdělání, nezná-li se, pro co je třeba hledat důkaz a pro co nikoli. Vždyť důkaz pro všechno je vůbec nemožný; neboť by se šlo donekonečna, takže by se tak nic nedalo dokázat.“

Dá se pochopit, že se realistům aristotelského ražení zrovna moc nechtělo pouštět se do podniku, za nějž by si už předem vysloužili Mistrovo zařazení mezi diletanty. Aristotelův text však není tak jednoznačný. V následujícím odstavci už mluví o tom, že „je možné cestou vyvracení dokázat, že opak je nemožný, jestliže jen oponent něco tvrdí“.

Aristoteles dále rozlišuje vlastní důkaz a důkaz vyvracející, přičemž vyvracení zbytečně váže na určité podmínky ze strany faktického oponenta a přisuzuje mu pouze funkci komunikační (udržování diskuse). Je totiž možné učinit z vyvracení účinný nástroj filosofického zkoumání, v němž se abstrahuje od faktických oponentů, a zkoumá se nosnost antitezí nezávisle na rozmarech oponentů.

Také Aristotelův pojem důkazu je možné precizovat. Ostatně Aristoteles se v dalším výkladu obšírně věnuje vyvracení oponenta principu sporu a nezdá se, že by své vývody pokládal za pouhé domněnky. Tah za jistotou na doraz je v jeho obhajobě principu sporu více než patrný. Je-li navíc tento pohyb k objektivní jistotě logicky bezchybný, co více můžeme pro důkaz rozumně žádat?

Zdá se, že jsme v případě tomistů svědky toho, jak určitá, popravdě řečeno nefilosofická závislost na autoritách vrhá četné realistické filosofy do fideismu právě v té nejdůležitější filosofické otázce. V tom zřejmě spočívá jeden z hlavních důvodů, proč je pro novověké myslitele prezentace realistického řešení problému poznání nepřesvědčivá. Neboť v novověku byl Descartem probuzen smysl pro radikální noetické tázání a čas od času je v něm aktualizováno kritické vědomí filosofické nezřejmosti základů poznání. Realisté však kritický problém pravdy odmítají a kompromitují tak realistickou pozici rigidním dogmatismem. Ačkoliv je tedy realismus jediným smysluplným výkladem poznání, bývá snadno spojován s naivním, dogmatickým myšlením, protože jeho reprezentanti nejsou ochotni přesvědčivě dokazovat, proč je realismus jediné možné.

4.2 Pravda v soudu

4.2.1 Jak dál po důkazu pravdy?

Předchozích šest kapitol bylo soustředěno dovnitř noetického zkoumání. Reflexivní úsilí v nich bylo zcela absorbováno dokazováním pravdy. Nyní je na čase vytěžení. Jednak v imanenci vyvíjení noetického tématu a pak také směrem ven, mimo noetiku. Neměli bychom sice noetické zkoumání rozptylovat, ale jedna mimo-noetická konsekvence se v kontextu dosavadního výkladu nabízí. V prvních kapitolách jsme přece navodili noetiku reflexí kognitivního statutu filosofie. Ptali jsme se, jak se to má s jejími vědeckými možnostmi a viděli jsme, že odpověď bude záviset na pravdě o lidském myšlení. Zatím o něm nic moc nevíme. Dospěli jsme pouze k ověření všelidského přesvědčení, že mu náleží hodnota pravdy. Ale samotný tento závěr je už výkonem filosofického myšlení. Můžeme ho tedy vzít jako výkon reprezentativní a pozorovat

na něm možnosti i úroveň filosofie. Aniž bychom tedy znali něco filosoficky obsažného o lidském myšlení, můžeme o filosofickém poznání, jak se právě realizovalo postupem k prvnímu noetickému závěru, říct, že má evidentně parametry vědeckého poznání.

Neboť dosavadní noetický výzkum základů poznání obsahoval konstitutivní kvality vědeckého myšlení: poměrně značnou kritickou obezřetnost i logické nasazení. Snesme trochu té sebechvály. Jedná se tu přece o pravdivý pohled na hodnotu a možnosti filosofického myšlení. Přitom dnes bývá takový pohled znesnadňován, ne-li přímo znemožňován záplavou předsudečných negací. A zkušenost cesty za prvním noetickým závěrem skýtá jedinečnou příležitost k demaskování povrchnosti obecných odsudků a znehodnocujících výpovědí o kvalitě filosofického myšlení.

O kvalitě kritičnosti tu můžeme mluvit proto, že celý postup byl nesen metodickou pochybností a byl tříben záměrnou aktualizací námitek. Potřeba vyrovnávání se s nimi pak kladla sama sebou nároky na logičnost postupu. Přitom byl při vyvracení antitezí frekventovaně užíván jako nástroj princip sporu, jehož spolehlivost je nezbytným fundamentem veškerého dokazování, a proto i podmínkou možné vědeckosti. Scientistům můžeme v této souvislosti připomenout dvě skutečnosti: 1/ kritická reflexe pravdy je zcela neempirická; 2/ jejich okázalé vzývání vědy by bez noetického důkazu ztratilo půdu.

Samotný fakt prvního noetického závěru tedy může přivést četné kritiky vědecké hodnoty filosofického myšlení ke skromnosti a k překvapivému poučení. Týž fakt také imunizuje filosofické myšlení před tlaky, rozmary a imperativy doby. Jestliže mainstreamové intelektuální vědomí směřuje neomylně ke skepsi, pak je noetická verifikace pravdy bodem obratu od kterého se můžeme vydat bez obav proti proudu. Jestliže jsme ve čtvrté kapitole mohli Weischedelovu apologii skepse jakožto příkazu doby jenom zaznamenat, nyní ji můžeme úspěšně odmítnout. Platnost takového odmítnutí nebude zrušena masově intelektuálním pohoršením, frenetickým nesouhlasem a doprovodnými slogany o černobílé máně, o primátu otázek před odpověďmi či o skepsi jako autentickém výrazu kritičnosti.

Weischedel patří k filosofům, kteří příliš podléhají svodům dějinného myšlení – dobově úspěšného.¹ Proto bere fakt vyústění dominantní novověké filo-

¹ W. Weischedel: *Skeptická etika*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 28-29: „Má-li tedy ještě vůbec existovat filosofie a zejména filosofická etika, pak musí dostat skepticismu, jakožto způsobu myšlení, který určuje dobu... a tedy musí být skeptickou etikou... Etika... nemůže si již více činit nárok na to, že je absolutní a po všechny časy platná. Může být již jenom současnou etikou, etikou naší doby a to znamená etikou v době završujícího se skepticismu.“

sofie do postmoderní skepse jako zákonitý, a proto i závazný pro filosofické myšlení naší doby. Pak by měl filosofům vlastně předpisovat historik filosofie, měl by jim ukazovat rámec a směr, v němž mají filosofovat. Z pozic noetických jistot však můžeme koncept dějinnosti odmítnout jako velký omyl a frapantní zjednodušení. V žádné době nebyla obecná skepse filosoficky přijatelným řešením. Není jí ani v postmoderní době, kdy jí intelektuálové masově propadají, jako by šlo o nějaký vyšší typ filosofické moudrosti, když se přitom děsí jednoznačných, definitivních odpovědí. Problém skepse je totiž metadějinný a je řešitelný s obecnou platností. Proto nemůže být volba principů, metod a rozhodujících kritérií ve filosofii určována dobovými návyky, předsudky, preferencemi či způsoby myšlení. Musí odpovídat univerzálnímu výsledku pravdy.

Můžeme tedy říct, že se filosofické myšlení v krajně nepříznivém prostředí rehabilitovalo už svým prvním výsledkem. V průběhu dalšího noetického zkoumání můžeme tuto rehabilitaci postupně zpřesňovat.

Jak ale máme v samotném noetickém zkoumání pokračovat? Jestliže je noetika jakožto věda o pravdě součástí celkového gnoseologického zkoumání lidského poznání, pak můžeme logicky hledat implikace jejího prvního závěru ve směru dalšího výkladu lidského myšlení. Jedná se o to, že by všechny další výpovědi o lidském myšlení, o jeho povaze, vlastnostech, složkách a prvcích měly být v souladu s tím, že lidskému myšlení náleží hodnota pravdy ve smyslu jeho korespondence s myšleným objektem. Všechny výzkumy lidského myšlení, které chtějí být zdařilé, musí být adaptovány na noetický výsledek o pravdě. Ten se stává měřítkem a regulativem všech smysluplných explikací lidského myšlení.

Když se ale podíváme do dějin teorie poznání, s překvapením zjistíme, že filosofové své výklady myšlení většinou nevztahovali k jeho povinné hodnotě tak, aby se jí řídili, aby jí své výklady přizpůsobili. Obvykle vycházeli z nějakých nahodile zvolených psychologických, logických, nebo dokonce lingvistických problémů a analýz. V nich je obvykle zaujal nějaký objev (mnohdy jen zdánlivý), který hned učinili výkladovým principem své teorie, aniž se starali o jeho soulad s předpokládanou korespondencí. Někdy to vyšlo, někdy ne. Teorie poznání se tak stala velice riskantním podnikem.

Noeticky konzistentní výklad myšlení se musí týkat i jeho prvků. Stavebními kameny myšlení jsou obecné pojmy; jimi vytváříme i pojmy o jednotlivých jsoucnech (pojmy singulární). Jestliže většina teoretiků poznání otázku samotné existence pravdy obcházel či přehlížela (noetický aspekt gnoseologického zkoumání byl zatlačen do pozadí), otázku obecných pojmů už nebylo možné ignorovat. Byla sice většinou kladena v perspektivě psychologických či

logických zkoumání, ale na noetický status obecnin také došlo. To je patrné např. ve sporech realistů s nominalisty.

Vrátíme-li tedy otázku noetické hodnoty obecnin do noetické perspektivy, pak ji musíme vázat na závěr o pravdě a realistické řešení problému obecnin se pak ukáže jako nevývratné. Objektivita obecnin je totiž konsekvencem pravdy o pravdě. Aby to bylo zřejmé, předřadíme úvahu o tom, jak se pravda v lidském myšlení realizuje.

4.2.2 Problém způsobu realizace pravdy v lidském myšlení

V noetické reflexi jsme jako pravdivé a mylné chápali soudy, a sice kategorické soudy. V osmé kapitole jsme viděli, že tato pravdivostní hodnota (být pravdivý či mylný) vyplývá z povahy kategorického soudu; ta spočívá v určitém (kladném či záporném) vztažení predikátu k subjektu. Jelikož spor s radikálním noetickým negativistou probíhal v kategorických soudech, budeme dokázané uskutečnění pravdy v lidském myšlení reflektovat u těchto soudů. Je věcí logické analýzy ukázat fundamentální postavení kategorických soudů v řádu lidského myšlení.

Dokazovanou pravdu jsme ve shodě s předkritickým chápáním zdravého rozumu vymezili korespondencí myšlení s myšleným. Aristoteles ji ve čtvrté knize své *Metafyziky* popisuje takto: „Když říkáme, že je to, co je, anebo že není to, co není.“ Korespondence je tedy právě tím, čím pravda jakožto hodnota lidského myšlení je; je její esencí. Důkaz pravdy zároveň znamená, že korespondenční pojetí pravdy není ani naivním realismem, ani pouhou hypotézou či jen teorií v řadě jiných teorií pravdy. Nebylo by těžké zjistit, že oponent korespondenčního pojetí korespondenci jako kvalitu vlastního myšlení mnohonásobně a nevyhnutelně užívá, i když si to neuvědomuje. Kdyby ji chtěl nahradit, nemohl by ani reflektovat lidské myšlení.

Filosofové s nedostatečným smyslem pro autoreflexi, postavení mimo noetickou perspektivu, vymýšlejí všelijaké, místy sofistické důvody proti korespondenci. Mnohé z nich čerpají z náhradní odbornosti, takže se často stávají filosoficky málo srozumitelnými. Z čistě noetického hlediska, v optice povinné autoreflexe je ale zřejmé, že žádná negace korespondence nemá šanci. Sestrojme absolutní, vpravdě faustovský argument proti korespondenční teorii:

- Hodnota korespondence se nemůže v lidském myšlení realizovat, protože $Bx/25 (q-R1 \times K2) = TR\% y:a$.

Možná si s tím odůvodňujícím vzorečkem nevíte rady, ale neklesejte na mysli. Pokládejme ho za sukus všech důvodů ve prospěch antiteze. Je samozřejmě zcela korektní, logicky bezchybný. To ho ale paradoxně usvědčuje.

Neboť zdůvodnění vede k rozpornému závěru, který pak jakožto mylný falzifikuje samotné odůvodnění.

V noetickém nadhledu je tedy možné přistupovat k četným negacím korespondenčního pojetí pravdy jako k případům podivného sebeklamu, v němž si autor namlouvá kritické přerůstání naivního realismu, zatímco ve skutečnosti upadá do noetické naivity. Některých výhrad si nyní všimneme, neboť nám navodí problém, který se týká způsobu uskutečnění pravdy soudů.

K radikálnímu rozchodu s tzv. adekvační (= korespondenční) teorií pravdy vyzývá v článku „*Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady*“ (Reflexe 90/1) L. Hejdánek. Tvrdí, že se tato teorie fatálně mýlí s povahou pravdy. Obvykle prý nesrovnáváme výpověď se skutečností, nýbrž pouze s jinou výpovědí. Důvod podle Hejdánka spočívá v tom, že o skutečnosti víme jen poznáním. Abychom ho však mohli porovnat se skutečností, museli bychom se sami ze sebe vysvléct, museli bychom ke skutečnosti přistoupit bez nás samotných. Hejdánek je přesvědčen, že adekvační teorie neobstojí před kritikou. Jak ale může obstát jeho kritika před kritikou noetickou?

Hejdánek předkládá obecné pojetí poměru poznání a skutečnosti. Vezměme jeho výpovědi o poznání. Hejdánek v nich hodnotí situaci poznání všech lidí. Čím takové poznání je? Není snad také skutečností? Nebo snad je ničím? Hejdánek věří, že tuto skutečnost lidských poznání poznal, aniž by mu v tom jeho vlastní poznání překáželo, aniž by byl uvězněn v imanenci vlastního poznání a srovnával v něm jen své výpovědi, aniž by se ze sebe vysvlékl a přistoupil ke skutečnosti poznání bez sebe sama. Když ale v toto beze všeho věří, prozrazuje nám tím, že věří v pravý opak toho, co nám jako filosof tak naléhavě o lidském poznání zvěstuje. A tak bychom mohli pokračovat s pojmem skutečnosti, s jeho vztahováním k poznání atd.

Hejdánek tu mimo jiné podlehl mámivé představě o kritičnosti novějších filosofů, kteří vykládají, že poznání je tu od toho, aby poznávajícímu překáželo, aby náš kognitivní kontakt s objekty jenom komplikovalo. V neposlední řadě pak Hejdánek předpokládá, že podle korespondenční teorie spočívá pravda ve shodě výpovědi/soudu se skutečností. Tento předpoklad je však problematický. Kvůli němu také různé autory nyní sledujeme.

Hejdánkův velký filosofický inspirátor, M. Heidegger, je v kritice korespondenční teorie opatrnější. V reflexi pravdy (*O pravdě a bytí*) sice vychází z určité problematizace,² ale nemá potřebu korespondenci popírat. Spíše přichází

² M. Heidegger: *O pravdě a bytí*, Vyšehrad, Praha 1970, str. 21: „V čem se mají věc a výpověď shodovat, když je přece obojí zřejmě co do vzhledu různé? Mince je z kovu. Výpověď není vůbec z nějaké látky. Mince je kulatá. Výpověď nemá vůbec prostorovou povahu. Za minci můžeme něco koupit. Výpověď o minci není žádným platidlem.“

s objevy, jimiž ji marginalizuje. Jedním z nich je otevřený postoj vztahování, který jako podmínku pravdivosti výpovědi Heidegger povyšuje na bytostné určení pravdy. Z toho vyvozuje, že pravda původně nesídlí ve větě (myšlen je tím i soud). A protože i samotný otevřený postoj vztahování je prý založen na svobodě, stává se svoboda také bytostným určením pravdy (str. 23-29). Heidegger tu ovšem poněkud čaruje; vytahuje bytostná určení z klobouku. Díky simplifikované logice se jeho objevy stávají filosoficky nezajímavými.

Heidegger v celé úvaze také vychází z toho, že se má při pravdě shodovat výpověď s věcí. Tento způsob realizace pravdy však předběžně označujeme jako nesamozřejmý, problematický. Měl být dříve kriticky prověřován.

Filosofičtí protinožci těchto fenomenologů, analytičtí filosofové, ve svých četných reflexích pravdy také vesměs chápou korespondenci jako shodu výroku s jeho objektovým korelátem – ať už korespondenci akceptují, nebo odmítají. P. Kolář v knize *Pravda a fakt* např. ujišťuje (str. 179), že se bude opírat „o původní korespondenční intuici, podle níž pravda spočívá v korespondenci mezi tvrzeními... a fakty.“ Tito autoři jsou ale většinou závislí na empirismu a nominalistických výkladech pojmů, takže už to, že vůbec připouštějí korespondenci, je u nich úspěch.

Ale ani realisté aristotelského ražení většinou nedefinují pravdu jinak než jako shodu soudu s věcí. K tomu nepochybně přispěly i některé formulace Tomáše Akvinského.³ Takové chápání způsobu, jakým se v lidském myšlení uskutečňuje pravda, však má dramatické noetické důsledky. Kdyby se totiž pravda realizovala jako shoda soudu s poznávaným objektem, pak by vůbec nebyla poznatelná.

4.2.3 Omyl exteriorizačního pojetí

Proč je jednoduchá, konvenční představa pravdy jako shody soudu s věcí noeticky nepřijatelná? V této (exteriorizační) představě je soud pouze jedním členem shody, v níž má pravda spočívat. To tedy znamená, že soud pravdu/shodu neobsahuje. Jestliže ji ale neobsahuje, pak ji v něm také nepoznáváme. Samotný pravdivý soud tedy k elementárnímu poznání pravdy nestačí. K elementárnímu poznání pravdy bude proto nutná reflexe, v níž nahlédneme shodu pravdivého soudu s objektem. Tato reflexe vyústí do nového soudu, kterým budeme shodu – pravdu původního soudu konstatovat.

³ Tomáš Akvinský: *O pravdě, o myslí*, Krystal, Praha 2003, str. 107-109: „Proto se v intelektu pojem pravdy nachází nejprve tam, kde intelekt začíná mít něco vlastního, co věc mimo duši nemá, ale co jí odpovídá; mezi nimi pak lze očekávat shodu... Když ale intelekt začíná soudit o postřehnuté věci, tehdy samotný soud intelektu je něčím, co je mu vlastní a co se vně, ve věci samé, nenachází. Pokud se to, co je vně, ve věci samé, s intelektem shoduje, nazýváme soud pravdivým.“

Zastavme se nad touto situací sledované koncepce pravdy. Na základě intuice bychom asi řekli, že když skutečně nějaký objekt poznáváme, poznáváme zároveň i pravdu – že totiž to, co jsme o něm poznali (např. „Petr má tělo“), mu skutečně náleží. Proto také myslíme a tvrdíme soud jako pravdivý. Je-li ale pravda – shoda mimo pravdivý soud, pak dochází k určitému rozpojení: pravdivým soudem sice poznávám objekt, nějak se s ním shodují, ale shodu – pravdu samu jím nepoznávám. To je ale z pohledu běžné intuice, kterou o pravdivých soudech máme, divné.

Daleko horší však je to, že nový soud, který je v logice sledované koncepce nutný k poznání pravdy původního soudu, musí být také pravdivý. V čem spočívá jeho pravdivost? Zřejmě také v jeho shodě s tím, co má poznat, tj. ve shodě se shodou původního soudu a jeho objektu. Jenže tato jeho shoda je podle sledované koncepce také mimo tento pravdivý soud; realizuje se mezi ním a jeho objektem (shodou prvního soudu). Nový soud je tedy zase jen jedním členem shody, v níž má spočívat jeho pravdivost; neobsahuje ji. K poznání pravdy nového soudu je tedy nutné vytvořit další soud. Ten však musí být zase pravdivý a je na tom vzhledem ke své pravdivosti a její poznatelnosti stejně. Poznání pravdy se tedy podle sledované koncepce odsouvá donekonečna.

Znázorněme tento nekonečný regres příkladem. Abychom poznali pravdu soudu „Petr má tělo“, museli bychom podle sledované koncepce poznat shodu onoho soudu s Petrem. To však není v možnosti soudu₁, neboť ten neobsahuje žádnou reflexi sebe samého a svého shodného vztahu k Petrovi, v kterémžto vztahu má spočívat jeho pravda. K poznání pravdy soudu₁ je proto nutný soud₂, který zachytí shodu mezi soudem₁ a Petrem. Soud₂ ale také musí být pravdivý (zachycuje shodu). Jeho pravda spočívá ve shodě₂ soudu₂ se shodou₁. Poznání shody₂ však ze stejného důvodu uniká možnostem soudu₂. Vyžaduje tedy soud₃. Ten je ovšem zase odcizený své vlastní pravdivosti, takže v perspektivě sledované koncepce musíme uznat, že nám vlastně poznání pravdy uniká. To ovšem odporuje prvnímu noetickému závěru i předpokladům a intencím těch, kdo takto realizaci pravdy chápou.

Mohlo by se zdát, že regres, do něhož se dostává sledovaný výklad pravdy, je týž, jako regres, který už známe z námitky proti dokazování pravdy, když se řadí odůvodňující premisy do nekonečna. Ve skutečnosti je tu ale podstatný rozdíl, a to nejen v tom, že regres procesu odůvodňování není nutný, zatímco regres v elementárním poznávání pravdy v sledovaném výkladu nutný je. Když mluvíme o elementárním poznávání pravdy, pak máme na mysli skutečně pravdivé soudy, jejichž pravdivost klademe bez reflexivního odůvodňování na základě (nějaké) jejich evidence. Takové poznání pravdy je realitou

našeho myšlení. Nejde v něm ještě o reflexivní ujišťování prostřednictvím odůvodňování. Elementární poznání pravdy je materiálem případného kritického prověřování a odůvodňování (to může nastat, ale také nemusí) a uskutečňuje se v prvních fázích spontánními evidencemi. A právě toto elementární poznání pravdy je zavzato do regrese a znemožněno výkladem pravdy jako shody soudu s věcí. Regres odůvodňovacích procesů naproti tomu nepopírá možnost elementárního poznání pravdy. Sylogisticky vyjádřeno:

- Regres, nastartovaný sledovaným výkladem pravdy, znemožňuje elementární poznání pravdy.
- Regres v procesu odůvodňování neznemožňuje elementární poznání pravdy.
- Regres v procesu odůvodňování tedy není regresem, který je implikován sledovaným výkladem.

Tento rozdíl je důležitý v argumentačním kontextu. Neboť stoupenci sledovaného výkladu pravdy se občas námitce regrese brání tím, že je to totéž, jako když se namítá postupem premis do nekonečna. Jenže odůvodňovací proces se týká výlučně dokazovaných pravd a závisí na nahodilostech kritické potřeby poznávajícího, takže případný regres tu není nutný. Sledovaný výklad však svou nešikovností nastartoval regres v poznávání jakékoli pravdy, a sice s vnitřní nutností, která je dána samotnou podstatou výkladu. Regres tu nepochází z nějakého vnějšího, nahodilého motivu, ale z vnitřního tlaku v rámci výkladového modelu.

4.2.4 Interiorizační pojetí

Je čas na terminologické rozlišení. Právě kritizovaný výklad, který klade pravdu – shodu mimo soud budeme nazývat exteriorizačním pojetím pravdy. Naproti tomu výklad, který situuje pravdu – shodu do samotného soudu je interiorizačním pojetím pravdy.

Regres a následná nepoznatelnost pravdy nastala v exteriorizačním výkladu právě proto, že byla pravda vysunuta ze soudu, protože soud byl pojat jako pouhý člen shodného vztahu, který sám shodu neobsahuje. V interiorizačním výkladu se však tento důvod regrese nevyskytuje. Shoda je v něm chápána jako imanentní kvalita soudu. To vyžaduje vysvětlení.

Na první pohled se totiž zdá, že by uzavření shody v samotném soudu proměnilo pravdu jakožto jeho hodnotu v čistě subjektivní kvalitu. Neboť soud je přece čistě logické, a proto čistě subjektivní vztahení dvou pojmů. Jak by se tedy v tomto čistě logickém vztahu mohla realizovat shoda poznání

s realitou? Interiorizační model pravdy tedy není o nic zdařilejší – likviduje pravdu vůbec.

Takové hodnocení interiorizačního pojetí by však bylo ukvapené. Zakládá se totiž na povrchní, noeticky nezkušené interpretaci soudu jako pouhé kombinace myšlenkových entit. Z noetického hlediska, po důkazu pravdy/korespondence už totiž můžeme říct, že poznání je skutečně poznáním; že tedy nemusíme chápat myšlenkové akty (pojmy a soudy) jako překážky, přes které se realita do myšlení nedostane; nemusíme se z nich svlékat, jak poeticky doporučuje Hejdánek. Noetická kvalifikace reflexe pravdivých soudů rozšiřuje pohled na pojmy a soudy a nedovoluje jejich autodestruktivní redukci na čistě subjektivní entity. Vyžaduje naopak, abychom uznali objektivitu jejich obsahů (jinak se pravda v myšlení nerealizuje) a následně i jejich kognitivní funkci. To mimo jiné znamená i uznání toho, že pojmy svými objektivními obsahy primárně zpřítomňují poznávané objekty (skutečnost), nikoli sebe samé. V opačném případě bychom byli zakleti ve svých pojmech a poznání by popravdě řečeno přestalo být poznáním. Asi tak, jak si to v závislosti na kantovském apriorismu frivolně představoval Nietzsche.

Výklady pravdivosti soudu či realizace pravdy v myšlení obvykle nemívají tuto programovou noetickou fundaci. To také vysvětluje jejich nezdary. Objektivistická interpretace pojmů naopak dovoluje také odpovídající interpretaci jejich rolí v pravdivém soudu. V takové interpretaci musí být vystižena určitá souhra funkcí, jaké mají subjekt a predikát v kategorickém soudu. Co se tím rozumí?

Zatímco predikát svým objektivním obsahem vyjadřuje objekt jakožto poznáný, subjekt svým obsahem zpřítomňuje objekt, jak je sám o sobě (nezávisle na poznání). Proto v soudu dochází při vztažení predikátu k subjektu ke vztažení poznání a reality. (Realitou jsou tu členové rozsahu subjektu soudu.) V případě, že vztažení predikátu odpovídá identitě (subjektem zpřítomněného) objektu, nastává v soudu shoda poznání s realitou, která soud činí pravdivým. V soudu „Petr má tělo“ se obsah predikátu nepřiděluje pojmu „Petr“, nýbrž reálnému Petrovi. V soudu „Všichni živočichové mají tělo“ se obsah predikátu přiděluje reálným živočichům.

Tuto zaměřenost vztahovaného predikátu na subjektem zpřítomněný objekt (či objekty) předpokládá také každý negativista. Když např. vztahuje své negativní predikáty k lidskému poznání, pak je nevztahuje pouze k svému pojmu „lidské poznání“, ale k tomu, co tento pojem svým obsahem zpřítomňuje. Co to asi bude? Nic jiného, než členové rozsahu pojmu „lidské poznání“, tj. jednotlivá reálná lidská poznání. O každém z nich oponent vypovídá své zdrcující negace.

Shrňme celý postup k interiorizačnímu pojetí pravdy. Pravdu ve smyslu korespondence musíme po důkazu pravdy uznat. Výklad její realizace v myšlení tedy musí vycházet z toho, že členy shodného vztahu musí být realita a poznání. Vysunutí shody ze soudu se ukázalo jako noeticky destruktivní. Důsledná aplikace noetické pravdy o tom, že poznáváme skutečnost samu, nekompromisně vyžaduje, abychom zúčastněné pojmy chápali objektivisticky. Subjekt soudu svým obsahem primárně zpřítomňuje poznávaný objekt či objekty – členy rozsahu subjektu. S touto realitou se pak shoduje vztahení predikátu právě tehdy, když respektuje jeho identitu. To se stává, když se přiděluje subjektu obsah predikátu, který je v reálných objektech (členech rozsahu subjektu) uskutečněn, nebo když jim obsah predikátu v záporném vztahení odnímá a členové rozsahu subjektu ten obsah skutečně nerealizují. Pravda jako shoda poznání se skutečností se takto uskutečňuje v samotném soudu, a sice adekvátním vztahením predikátu k subjektu.

Jestliže někdo takto vyloženou shodu a vnitřní způsob její realizace popírá, dostane se do rozporu, neboť popírané sám nevyhnutelně (i v tom popírání) užívá. Subjekty svých soudů totiž nutně pojímá objektivisticky; jinak ztrácí možnost participovat svým myšlením na jakémkoli problému.

Na celém problému je matoucí to, že nějakou shodu můžeme pochopitelně spatřovat i mezi soudem a objektem. Soud nějak poznané skutečnosti odpovídá. Stejně tak odpovídá i pojem věci, kterou svým obsahem postihuje. Ale jako tato shoda pojmu s věcí není tou korespondencí, v níž spočívá výsostná hodnota pravdy, tak jí není ani ta shoda soudu s objektem, kterého se soud týká. To vyplývá z předchozích výkladů exteriorizačního a interiorizačního pojetí pravdy.

4.3 Pravdivostní hodnota v kategorických soudech

V předchozí kapitole jsme sledovali jeden vnější a jeden interní důsledek prvního noetického závěru o pravdě. S ohledem na to, že jsme v úvodu navodili noetiku počáteční reflexí pojmu filosofie, bylo nyní vhodné, abychom principiálně rehabilitovali filosofické myšlení. První noetický krok od obecné pochybnosti k jistotě pravdy o existenci pravdy v lidském myšlení nám totiž zároveň poskytl nikoli banální zkušenost s filosofickým myšlením. Na základě této zkušenosti už můžeme říct, že filosofické myšlení je schopné splňovat kritéria vědeckého myšlení.

Důkaz pravdy řídí i následující noetické výklady. Důsledné uplatnění dokázané objektivity myšlení vedlo k zpřesnění výkladu pravdy v lidském myšlení. Ukázalo se, že korespondence jako esence pravdy musí být identifikována uvnitř kategorického soudu. Zaběhnutá představa korespondence jako shody

pravdy s věcí naopak pravdu kompromituje regresem. Přesněji řečeno: neobratný, exteriorizační výklad způsobu uskutečnění pravdy by při své platnosti znamenal, že pravdu vůbec nemůžeme poznat. To však je, jak víme, neudržitelné.

Dosud získané poznatky o pravdě můžeme nyní prověřit jaksi v terénu, diskutujeme s filozofy, kteří určité otázky pravdy řeší jinak. Jedná se přitom o zkušené realisty, kteří ve svých reflexích poněkud přehlédli nezávislost ontologické danosti pravdy v lidském myšlení na způsobech, jimiž pravdu poznáváme, a jimiž se o ní ujišťujeme. V reflexi pravdy totiž můžeme rozlišovat pravdu jakožto v myšlení prostě přítomnou a pravdu jakožto (v různých stupních jasnosti) poznanou. První aspekt je ontologický, druhý noetický. Tento rozdíl je zřejmý např. v soudech o budoucích jevech: zcela jistě mají nějakou pravdivostní hodnotu, my ale neumíme rozhodnout jakou. Budeme nyní zjišťovat, že vybraní autoři (Sousedík, Aristoteles a Maritain) tyto aspekty dostatečně nerozlišili a že to vedlo k mylným závěrům o pravdě.

4.3.1 Sousedíkovo omezení korespondence

Ve své studii *Korespondenční teorie pravdy v oblasti empirického poznání* (Filosofický časopis, 1999 ročník 47, č. 4.) dospívá S. Sousedík k překvapivému závěru: „*Jsou-li mé vývody správné, je tedy v rámci aristotelsky orientované filosofie korespondenční teorie platná pouze v oblasti singulárních výroků.*“ (542). To ale znamená, že obecné a částečné soudy (s kvantifikátory *každý*, *žádný*, *některý*) neobsahují korespondenci. Nejsou tedy pravdivé v definovaném smyslu, který byl důkazem pravdy spoludokázán. Univerzální a partikulární soudy (např. *každý/některý člověk je živočich*) postrádají podle Sousedíkova závěru hodnotu shody poznání s poznávaným objektem. Je taková teze noeticky udržitelná?

Ptejme se, jak se to má se Sousedíkovými obecnými soudy, které ve svém výkladu používá. Nepokládá je snad za pravdivé? Samozřejmě, že ano; jinak by ani nemohl sdělovat, co sdělit chce. V jakém smyslu je však pokládá za pravdivé? Mohl by říct, že v nějakém nekorespondenčním smyslu. Nejde ale o jeho sebeinterpretaci, ta může být mylná. Důležité je, že nepovšimnutě nárokuje pro své obecné soudy korespondenci. Samotnou korespondenci sice Sousedík také chápe exteriorizačně (jako shodu výroku s faktem), ale to teď také není směrodatné. Ve skutečnosti ji nárokuje v autentickém, interiorizačním smyslu, i když si to neuvědomuje.

Je ale možné chápat zmíněný nárok takto osudově – mimo vědomí, případně motivaci toho, kdo něco nárokuje? Ve hře je již zmíněná a často opomíjená ontologická danost. Jako totiž nezávisí na našem uvědomění fakt, že po-

znáváme v kategorických soudech a že tyto soudy mají subjekt-predikátovou strukturu, tak také nezávisí na našich názorech o pravdě fakt, že se pravda díky této struktuře nutně realizuje určitým (interiorizačním) způsobem, byť si o tom myslíme cokoli. Povaha myšlení se prosazuje přirozeně, navzdory omylům, do nichž ti, kdo ji reflektují, často upadají.

Můžeme si tuto předchůdnost ontologické danosti pravdy v našem myšlení ověřit na Sousedíkově tezi, k níž její autor celým svým výkladem dospěl. Sousedík tedy předkládá soud „Žádný obecný soud neobsahuje korespondenci“ jako (v nějakém smyslu) pravdivý. Ptejme se tedy: Mohl by očekávat, že budou čtenáři jeho výklad pravdy studovat vážně, kdyby ve své tezi v případě jejího subjektu nemyslel reálné obecné soudy reálných lidí? Zcela jistě ne. Kdyby v ní naopak vypovídal jen o svém pojmu „obecný soud“, dostal by se mimo problém, který chce řešit; řeší totiž problém skutečných obecných soudů – zda mohou či nemohou obsahovat hodnotu korespondence. Na to také s napětím čekáme.

Ptejme se dále: Když Sousedík ve své tezi odnímá obecným soudům predikát „to, co obsahuje korespondenci“, nemyslí přitom, že se tím odnětím shoduje s realitou obecných soudů, zpřítomněných subjektem své teze? Nemyslí, že tím odnětím daného predikátu respektuje identitu obecných soudů, když jim odnímá, co skutečně sami nemají? Sice si pravdu své teze, tak jak ji nyní v těchto otázkách formulujeme, neuvědomuje. Ale pokud si nárokuje pravdu své teze (a tu nárokuje), pak nemůže zároveň smysluplně popírat, že si odnětím predikátu nárokuje právě takové vystižení a respektování identity obecných soudů, jaké v našich otázkách formulujeme, a jaké známe z výkladu interiorizační koncepce pravdy. Kdyby totiž Sousedík odnímá obecným soudům predikát, jehož obsah by jim ve skutečnosti náležel, zcela jistě by nemohl takové odnětí vydávat za pravdivé.

Jiná věc je, že Sousedíkovu odnětí korespondence obecným soudům nemůže být ve skutečnosti pravdivé; to právě touto argumentací dokazujeme. Ale v jejím rámci zaujímáme perspektivu Sousedíka, který to odnětí za pravdivé pokládá. A my právě dokazujeme, že v tomto pravdivostním nároku (v jeho logice) zároveň pro svůj obecný soud uplatňuje nárok na korespondenci odnětí predikátu „obsahující korespondenci“ všem obecným soudům.

- Lapidárně vyjádřeno: Sousedík svému obecnému soudu o obecných soudech korespondenci přiznává (protože ji v pravdivostním nároku nepovšimnutě, leč s ontologickou nutností předpokládá) a zároveň odnímá – protože ji v obsahu své teze odnímá všem obecným soudům. Tímto

rozporem se vyvrací, takže jeho teze nemůže být jakožto rozporná pravdivá.

Jak je možné, že realista Sousedík upadl v otázce pravdy do triviálního rozporu negativistů? Vždyť mu jako znalci dějin filosofie a moderní logiky byl např. paradox lháře, do jehož pasti se svou tezí dostal, notoricky známý. Vysvětlením tu může být jistá setrvačnost zaběhnutých způsobů myšlení o pravdě, a jakoby nezvratné nastavení perspektivy, v níž se problémy pravdy stereotypně promýšlejí.

Prof. Sousedík promýšlí problémy pravdy v závislosti na autoritách analytické filosofie. Na prahu kritiky novověké filosofie už můžeme předeslat, že tito filosofové nemají zrovna moc smyslu pro noetické myšlení. Jako dědici empirismu naopak noetickému hledisku instinktivně uhýbají, a sice z důvodů, jimž se budeme o pár kapitol dál upřímně podívat. Analytičtí filosofové sice pravdu frekventovaně tematizují, ale jen v striktně přikázaných mezích, obvykle na úrovni logických analýz. Proto u nich (stejně jako u psychologů) vytrvale abscentuje noetická perspektiva autoreflexe. Své mnohdy radikální výpovědi o pravdě tedy nekultivují zpětným pohledem na vlastní předpoklady.

Tak se i Sousedík v zaujetí logickými výklady a wittgensteinovskými aplikacemi zapomněl podívat na vlastní myšlení, ačkoli jím zredukoval a ochromil lidské myšlení dost podstatně, když upřel obecným soudům hodnotu korespondence. Autoreflexe prostě nepatří do výbavy analytických filosofů (jinak by se museli rychle rozejít se svými základy) a Sousedík se snaží oživit chřadnoucí, dogmatismem zatížený realismus právě analytickou filosofií. V této souvislosti je zajímavý i způsob, jakým Sousedík ke své protismyslné negaci dospěl. Naznačíme ve zkratce, jak se neblahá závislost na analytické filosofii promítla do rozporného závěru o pravdě.

Ve vazbě na autority moderní logiky spojuje Sousedík soud₁ „Všichni chlapci (ve třídě) jsou modroocí“ se soudem₂ „O každém žáku je pravda, že jestliže je to chlapec, pak je modrooký“. Sousedík toto spojení vysvětluje: *„...rozumím-li nějakému výroku, vím zároveň nutně, jak se lze přesvědčit o jeho pravdivosti... Znalost verifikace je znalost něčeho od znalosti smyslu výroku odlišného, co nicméně tuto znalost na způsob jakéhosi propria nutně provádí.“*

Spojením těchto soudů získal Sousedík materiál k dedukci, na jejímž konci je inkriminovaný závěr, podle něž se pravdivé obecné výroky neshodují s žádnými empirickými fakty. Jak tato dedukce vypadá? Soud₂ se prý neshoduje s faktem, neboť obsahuje spojkový výraz „jestliže – pak“, jemuž v empirické

realitě nic neodpovídá. Jestliže se ale žádný fakt neshoduje se soudem₂, pak se prý neshoduje ani se soudem₁, neboť „... *výrok₂ jen blíže vysvětluje, jak verifikovat výrok₁*...“

Toto Sousedíkovo odvození patří k těm, u nichž je sporný snad každý krok. Nechme stranou, jestli je opravdu chápání soudu nutně provázáno znalostí verifikace. Sousedík sice obě znalosti rozlišuje, ale při řešení otázky možnosti korespondence prvního soudu rozhoduje výlučně na základě logické podoby druhého soudu. Jak je toto možné?

Sousedík odůvodňuje přechod od absence shody druhého soudu k absenci shody prvního soudu tím, že druhý jen blíže vysvětluje verifikaci prvního. To ale není v daném problému žádný důvod. Má-li tím být řečeno, že „jenom vysvětluje“ a pak se zcela obsahově kryjí, pak jsme mimo problém. Problém možné korespondence soudu totiž nezávisí na obsahu soudu, ale na jeho struktuře. Že je tomu skutečně tak potvrzuje sám Sousedík. Jak? Tím, že rozhodl, že druhý soud neobsahuje shodu, protože strukturálně obsahuje spojkový výraz „jestliže-pak“ – protože má tedy strukturu hypotetického soudu. Z toho je zřejmé, že Sousedík předpokládá, že uznání samotné možnosti korespondence u soudu významně závisí na jeho struktuře – obsah je tu irelevantní.

Srovnávejme tedy: Sousedíkův předpoklad akcentuje v problému strukturu soudu, odůvodněním přechodu od druhého soudu k prvnímu Sousedík naopak akcentuje obsah soudu. Pravdivý je ten předpoklad, neboť o způsobu realizace pravdy skutečně rozhoduje struktura soudu. Pak je ale nepochopitelné, jak může Sousedík rozhodovat o prvním soudu z druhého, když oba mají odlišnou strukturu. To nemá logiku. I kdyby strukturní prvky hypotetického soudu byly skutečně důvodem, proč soud nemůže obsahovat korespondenci, o možnosti kategorického soudu, který tyto prvky nemá, to pochopitelně nerozhoduje.

Sousedík ve svém chybném přechodu od druhého k prvnímu soudu také volí špatné hledisko. V problému je důležitá ontologická struktura soudu, čili hledisko ontologické, nikoli to, jak pravdu ověřujeme (hledisko noetické). Soud je přece pravdivý, i když o tom nevíme a nezávisle na tom, jestli ho umíme ověřit. Sousedík tedy ve svém postupu nerozlišil danost pravdivého soudu od rozhodování o jeho pravdivosti. Krom toho zakládá celou úvahu na exteriorizační představě korespondence jako shody výroku s faktem. Výroku se strukturou „jestliže – pak“ v empirickém světě nic neodpovídá – a Sousedík z toho vyvozuje noeticky destruktivní závěr o nepřítomnosti korespondence v obecných soudech. To vyvození se tedy neobejde bez mylných premis.

Kdyby takto o pravdě uvažovali empirici a nominalisté, kteří ve světě analytických filosofů rozhodně nejsou žádnou minoritou, bylo by to vzhledem k jejich základním předpokladům srozumitelné. Podsunutí druhého, verifikujícího soudu by bylo možné chápat jako účelové, určované motivem empirizačního uzemnění našeho myšlení. Realistickou kultivaci ve směru interiorizačního pojetí pravdy od těchto filosofů také nelze očekávat. U realistického filosofa však taková odevzdanost noeticky problematickým vlivům analytické filosofii překvapuje.

4.3.2 Nutnost a dvojčlennost pravdivostní hodnoty

Vyjasnění způsobu realizace pravdy v lidském myšlení umožňuje další závěry. Prvním z nich je nutnost pravdivostní hodnoty pro kategorický soud. Tak jako se samotná struktura kategorického soudu v noeticky důslednější interpretaci ukázala jako příhodné místo pro realizaci pravdy, tak také tatáž struktura implikuje pravdivostní hodnotu. Pravdivostní hodnota (být pravdivý/mylný) je atributem – nutnou vlastností kategorického soudu. Druhý závěr pak říká, že pravdivostní hodnota je dvojčlenná. Oba závěry jsme krátce zmínili na konci osmé kapitoly. Nyní se u nich zastavíme, neboť jim už můžeme rozumět jako důsledkům imanentní realizace pravdy v soudu.

Nutná spojitost kategorického soudu s pravdivostní hodnotou není v rámci klasické filosofie zřejmá už od dob Aristotela. To je částečně způsobeno tím, že se v tradici ujala představa pravdy jako shody soudu s věcí. Kdyby se totiž pojímala pravda interiorizačně, vystoupila by v reflexi do popředí struktura kategorického soudu, z níž je nutnost pravdivostní hodnoty celkem snadno patrná.

Tato souvislost byla zřejmá i u Sousedíka. On stavěl svou dedukci na exteriorizačním pojetí pravdy a nakonec vyloučil korespondenci z obecných a částečných soudů. Tím ale upřel většině kategorických soudů autentickou pravdivostní hodnotu. Ta totiž v případě všech kategorických soudů mimo jiné znamená, že jeden z kontradiktorních členů korespondenci obsahuje, zatímco druhý nikoli. U Sousedíka však v případě obecných a částečných soudů neobsahuje korespondenci a tedy autentickou pravdivostní hodnotu ani jeden z kontradiktorních členů.

Jak tedy vyplývá pravdivostní hodnota ze struktury kategorického soudu? Kategorický soud je ustaven kladným či záporným vztahem predikátu k subjektu. Toto vztahení vždy konfrontuje obsahově identický predikát s identitou subjektu – odpovídá jí, nebo ne; nemůže k ní být lhostejné. Neboť vztahování predikátu k subjektu je funkcí myšlení a jako takové logicky určuje, jak na tom subjekt z hlediska obsahu predikátu je (zda ho v sobě uskutečňuje či

nikoli). Konstitutivní nutnost vztahování predikátu k subjektu je tedy zároveň i nutností pravdivostní hodnoty – shody či neshody s identitou subjektu; pravdivostní hodnota je atributem kategorického soudu.

Dvojčlennost pravdivostní hodnoty vyplývá z toho, že obsah predikátu subjektu buď patří, nebo nepatří. Kdyby tu byla třetí možnost mezi náležitím predikátu a nenáležením, pak by byl dán prostor pro predikát, který by nebyl zachycen dvojčlenností pravdivostní hodnoty. Ta je totiž dána tím, že dialektika vztahování predikátu (přidělení, upření) přináší vždy shodu nebo neshodu, právě podle toho, zda obsah predikátu subjektu patří či nikoli. Pravda nastává, když mu přidělujeme patřící a odnímáme nepatřící obsah; omyl nastává v opačných případech. Kdyby tedy byl predikát, který není ani patřící, ani nepatřící, byl by tu kategorický soud mimo pravdu a omyl. Posuďme tedy možnosti třetí možnosti.

Třetí možnost mezi náležením predikátu subjektu a nenáležením musí být z definice mimo obě tyto možnosti; jinak by nebyla třetí. Je-li ale mimo náležející, pak je tedy nenáležející. Jak se ale (jakožto třetí) může vyčlenit z rozsahu nenáležejících? Vždyť obsah pojmu „nenáležející“ je prostým popřením „náležející“ – nic víc; nepřináší žádnou diferenci, žádné další určení, které by omezilo jeho rozsah. „Nenáležející“ je proto relativně všerosáhlé, zahrnuje vše mimo „náležející“. Proto nepřipouští třetí možnost. Ta nemá žádný prostor bezrozporného pobývání mezi náležením a nenáležením. Takto dokázaná dvojčlennost náležením a nenáležením obsahu predikátu subjektu pak v kombinaci s dialektikou vztahování predikátu k subjektu zakládá uvedeným způsobem dvojčlennost pravdivostní hodnoty.

4.3.3 Aristotelova nepřesvědčivá koncepce soudů o budoucích jevech

V kontextu interiorizačního pojetí pravdy je zřejmé, že každý kategorický soud má nutně určitou pravdivostní hodnotu. Přitom má každý tu svou hodnotu a má ji nezměnitelně danou. Důvod spočívá v tom, že konstitutivní vztahování predikátu prostě odpovídá nebo neodpovídá identitě subjektu. Identitě subjektu se přitom rozumí v širším smyslu, a sice tak, že ho uvažujeme jako celek se všemi jeho určeními, která mu v průběhu jeho existence náleží. Danost identity subjektu a danost určitého vztahování určitého predikátu proto nevyhnutelně působí, že každý kategorický soud má ze své povahy určitou pravdivostní hodnotu.

Tuto nutnost určité pravdivostní hodnoty pro kategorické soudy ale odmítá sám tvůrce klasického realismu, Aristoteles, a to je vážné. Přitom Aristoteles je tvůrcem nauky o kategorickém soudu a jeho povahu zkoumal dů-

kladně. Problém bude spíše v nedocení významu otázky způsobu realizace pravdy. V rozhodování o nutnosti pravdivostní hodnoty Aristoteles neuvažuje pravdu jako realizovanou přímo v soudu. Nechává se zlákat k jednoduššímu, alternativnímu výkladu pravdy jako shody soudu s objektem. Budeme tedy muset prozkoumat důvody, které ho k jeho pojetí nutnosti pravdivostní hodnoty vedou.

Aristoteles uznává, že v případě kategorických soudů „o tom, co je a co bylo“ (Petr je člověk / Petr není člověk – Havel byl/nebyl prezident) je jeden z kontradiktorních členů nutně pravdivý a druhý nutně mylný. V případě singulárních soudů o budoucích jevech tak tomu ale podle Aristotela není. Soud „Zítra bude svedena námořní bitva“ prý nemá nutně určitou pravdivostní hodnotu. Nějakou hodnotu prý sice nutně má; je nutně buď pravdivý, nebo mylný. Ale ne tak, že by byl např. nutně pravdivý. Nemá tedy podle Aristotela nutně určitou pravdivostní hodnotu, která by byla dána už samotným vztažením časového určení k té události, již je námořní bitva. My bychom naopak řekli, že existence v určitém čase určité události buď patří, a pak je soud o ní nutně pravdivý, nebo nepatří, a pak je nutně nepravdivý.⁴

Jaký má tedy Aristoteles důvod pro tvrzení, že kategorický soud má sice nutně nějakou pravdivostní hodnotu, ale že nemá nutně právě tuto pravdivostní hodnotu, že soud „není již hned pravdivý nebo nepravdivý“? Tato představa zprvu neurčené pravdivostní hodnoty soudu o budoucích jevech vychází z obavy, že by v opačném případě všechny budoucí jevy nastávaly nutně. Aristoteles se domníval, že kdybychom fixovali soudy o budoucích jevech na určitou pravdivostní hodnotu, zrušili bychom nahodilé predikáty a zavedli bychom do reality striktní determinismus. Pak by nemělo smysl se o něčem radit a o něco se snažit, říká Aristoteles, neboť by se všechno dělo nutně. Těmto absurdním důsledkům se chce Aristoteles svou naukou o zprvu neurčené pravdivostní hodnotě soudů o budoucích jevech vyhnout.

Tato jeho představa o deterministických důsledcích se však zakládá na mylném předpokladu. Aristoteles je přesvědčen, že když je soud „něco je bílé“ pravdivý, pak je to nutně bílé. Je-li soud pravdivý nutně, pak to, co vyjadřuje,

⁴ Aristoteles: *O vyjadřování*, Akademie věd, Praha 1959, str. 33: „V tomto případě totiž jeden člen protikladu nutně je pravdivý nebo nepravdivý, avšak nikoli nutně tak, aby to byl tento nebo onen, nýbrž kterýkoliv z nich libovolně a to jeden z nich je spíše libovolně pravdivý než druhý, ale není již hned pravdivý anebo nepravdivý. A tak je zjevné, že není nutné, aby ze všech kladných a záporných soudů, které jsou v protikladu, jeden byl pravdivý a druhý nepravdivý.“

se stává nutně.⁵ V čem je chyba? Aristoteles zde zaměňuje nutnost reálnou s nutností logickou. Mějme pravdivý soud „Petr zítra udělá zkoušku“ Proč je pravdivý? Protože Petrovi skutečně patří ten úspěch udělat v určitém čase (zítra) zkoušku. Je-li tedy ten soud pravdivý, pak jsme nuceni – vycházíme-li logicky z této pravdy – u Petra obsah predikátu uzнат. Ovšem nutností toliko logickou, nikoli takovou, že by Petr měl to, co predikát vyjadřuje nutně – nikoli nutností reálnou. Když to vyjádříme tak, že Petrovi ten predikát patří nutně, znamená to jen tolik, že v naší úvaze o Petrovi musíme, chceme-li být pravdiví, ten úspěch Petrovi přiznat.

Tato čistě logická nutnost – zavazující naše pravdivé myšlení o Petrovi – však nic nevnučuje samotné realitě. V ní probíhají děje v jiném řádu, který je vůči řádu našeho receptivního myšlení o Petrovi autonomní a předchůdný. Nutná pravdivost soudu neznámá, že Petr udělal zkoušku s osudovou nutností. Mohl ji také neudělat a pak by pochopitelně daný soud pravdivý nebyl. Jestliže ale bereme ten soud za pravdivý, a z toho chceme něco vyvozovat o reálné kauzalitě, pak bychom si měli být vědomi, že je pravdivý v závislosti na realitě a nepromítat do reality jakousi apriorní pravdivost daného soudu a odtud odvozovat nutnost, s jakou se reálné události dějí.

V tomto sporu je důležité si uvědomit polohu problému; není to úplně samozřejmé. Problém se týká povahy soudu. Ptáme se, zda už jeho individuální povaha (daná vztahem právě těchto individuálních pojmů) sama implikuje jeho určitou pravdivostní hodnotu. Proto musí být soud uvažován sám o sobě, abstraktně. Musí být odhlédnuto jak od časové situovanosti poznávajícího, tak od toho, jak se poznávající o pravdě daného soudu přesvědčuje, jak „je mu noeticky vzdálená“. Problém musí být udržen v ontologické poloze, protože v něm rozhoduje individuální povaha soudu a nikoli časová perspektiva poznávajícího či noetická dostupnost pravdy soudu pro něj. Sem sklouzla úvaha o pravdě soudu Sousedíkovi. Zdá se, že ani Aristoteles nebyl vůči podobným skluzům imunní.

Uvažujeme-li o Petrovi dnes, jestli zítra udělá zkoušku, pak pochopitelně nevíme, neumíme pravdivostní hodnotu daného soudu rozhodnout. To ale neznámá, že ji sám o sobě nemá. A už vůbec to neznámá, že by tato pravdivostní hodnota determinovala reálnou kauzalitu, jejímž výsledkem je

⁵ Tamtéž, str. 31: „Mimo to je-li něco nyní bílé, bylo předtím pravda, řeklo-li se, že to bude bílé, takže vždy bylo pravda, řeklo-li se, že kterákoliv událost je nebo bude. Jestliže však vždy bylo pravda, řeklo-li se, že něco je nebo bude, není možné, aby se něco nestalo, je nemožné, aby k tomu nedošlo; o čem však platí, že je nemožné, aby se to nestalo, nutně se stává. Všechno budoucí se proto nutně musí stát. Nic tedy nebude náhodou, ani z nepředvídané shody okolností.“

Petrův úspěch. Je-li daný soud pravdivý, pak to značí, že Petrovi náleží – ovšem nikoli s předstihem, ale v řádu životní procesuality – úspěšné zvládnutí zkoušky v příslušném čase. Ten čas je jakožto poznáný součástí soudu, je součástí obsahu predikátu. Jestliže v reálném životě Petrovi patří v řádu reálné kauzality zvládnutí zkoušky v čase, který je v perspektivě nositele soudu budoucí, pak pravda takového soudu nepřináší žádnou nepatřičnost; perspektiva nositele soudu je tu irelevantní.

Proto také není pro uskutečnění pravdy směrodatné, že vyjádřená realita z hlediska soudícího ještě nenastala. O realizaci pravdy v soudu rozhoduje, jestli predikát, obsahující jakékoli časové určení odpovídá subjektu, nikoli to, jak si časově stojí poznávající a jestli o tom může vědět. To mimo jiné uniklo i Maritainovi, když tvrdí, že pokud událost ještě nenastala, nemůže být diskurs o ní pravdivý, ani mylný.

4.3.4 Maritainovo rozvíjení Aristotela

Ve své *Logice* (II, 2.2) vykládá J. Maritain soudy o budoucích jevech podle Aristotela; akceptuje jeho koncepci neurčené pravdivostní hodnoty. Soud „Petr bude za dva roky přijat na školu“ prý není aktuálně determinovaně pravdivý, ani aktuálně determinovaně mylný. Jeho pravdivostní hodnota je indeterminovaná až do uskutečnění dané události. Maritain tu evidentně zatahuje do problému ontologické danosti soudu a spoludané pravdivostní hodnoty perspektivu poznávajícího subjektu a sice v obou aspektech: aktuální časové situovanosti poznávajícího i aktuální dostupnosti pravdy – rozhodnutelnosti. Tato přidaná perspektiva a její hlediska vnášejí do chápání povinné pravdivostní hodnoty prvky neurčitosti. Taková neurčitost však odporuje nevyhnutelné určitosti vztahení predikátu k subjektu, jímž je pravdivostní hodnota soudu neprominutelně dána. Logická souvislost je ovšem taková, že musí být nejprve vyjasněn (interiorizační) způsob realizace pravdy, a pak teprve může být adekvátně řešen problém nutnosti pravdivostní hodnoty kategorického soudu. Ani Maritain si v reflexi pravdivostní hodnoty neujasní, jak se pravda v myšlení realizuje.

Tato neujasněnost je patrná i tehdy, když Maritain tvrdí, že pro soud není esenciální „být pravdivý“ nebo „být nepravdivý“, nýbrž být pravdivý či nepravdivý podle daného případu. Tak prý soud „Petr sedí“ je jednou pravdivý, jindy nepravdivý – podle situace. To je ovšem omyl. Petr nesedí abstraktně, mimo čas. Aby mohl být daný soud pravdivý/mylný, musí jeho predikát spoluobsahovat i časoprostorové určení, neboť to, k sezení nutně patří. Pravdivostní hodnota danému soudu tedy patří, jen když je myšleno, že Petr zde a nyní (někdy, někde) sedí; „sedí vůbec“ se nerealizuje.

Maritain se zde zřejmě nechal zmást tím, že máme jeden větný výraz „Petr sedí“, použitelný pro mnohé soudy, jimiž myslíme, že Petr sedí zde, tam, v tom či onom čase. Věta je však pravdivá v závislosti na pravdě soudu a ten při daném predikátu musí obsahovat i časoprostorové určení. Jedinost a výrazová neurčitost věty nemůže rozhodovat o struktuře soudu a nemůže proto odůvodnit představu o střídavé pravdivostní hodnotě jednoho soudu. Rozhodování o myšlenkách podle jejich jazykových výrazů je jedním z omylů moderních logiků a analytických filosofů.

Kdyby se chtělo trvat na tom, že „Petr sedí“ je jeden soud, protože se v predikátu abstrahuje od časoprostorového určení, pak by byl predikát rozporným pojmem. Pak by jeho přidělení Petrovi bylo (nikoli podle situace, ale definitivně) mylné a odnětí pravdivé.

Vidíme, jak se omyl o realizaci pravdy rozrůstá. Produkuje další omyly a komplikace, z nichž některé jsou docela vážné; mají v dalším filosofickém zkoumání nepříjemné následky. Maritain se např. domnívá, že soudy „Petr zítra udělá zkoušku“ a „Petr zítra neudělá zkoušku“ nejsou kontradiktorní.

4.4 Problém obecnin

V předchozí kapitole jsme viděli, že ačkoli mají klasičtí realisté nespornou výhodu, když ve výkladu lidského myšlení zdůrazňují jeho objektivitu, nedoceňují vždy její implikace. Pak se snadno dopouštějí omylů o různých složkách myšlení, zvláště když důsledně vynechávají noetická hlediska. Objektivita myšlení mimo jiné vyžaduje, abychom uznali i předchůdnou, ontologickou danost toho, jak se pravda v soudu realizuje, a abychom ji výkladově nefalšovali náhradními, subjektivními kritérii – rozhodnutelností či časovou situovaností poznávajícího.

Jestliže tedy mnohé pravdy o pravdě unikají i lépe disponovaným realistům, což teprve filosofům, kteří se ve svých zásadních explikacích myšlení dostali za hranice realistického, tj. jedině smysluplného výkladu. Podíváme se nejprve na některé názory na pravdu z okruhu analytické filosofie, která navazuje na filosofickou tradici, jež už je realismu hodně vzdálená. Navodíme tím vlastní téma této kapitole. Problém obecnin je v dějinách známý jako spor realistů s nominalisty. Uvidíme, že při důsledném uplatnění noetického hlediska se problém zpřehlední a v pozitivním smyslu i zjednoduší.

Realistické pojetí obecných pojmů se totiž ukáže jako konsekvent řešení problému pravdy.

Převážná většina historicky daných teorií poznání je koncipována výrazně nenoeticky; téma pravdy je v nich pojednáváno nahodile, odvozeně či okrajově. Jak bychom tedy mohli v kritické intenci tématicky propojit apodik-

tické závěry o existenci a esenci pravdy (že je a čím je) se stávajícími teoriemi poznání?

Zprostředkování tu nabízí právě problematika obecnin. Neboť její realistické řešení je na jedné straně vyžádáno noetickým rezultátem pravdy, a na druhé straně obsahuje téma obecnin takové aspekty myšlení, k nimž už se různé teorie poznání při jeho výkladech vždy nějak vyjadřují; takovým zprostředkujícím aspektem jsou např. nutné vztahy myšlení. Proto můžeme z tématu obecnin vytěžit důležitá kritéria pro kritické hodnocení novověké filosofie, které zahájíme v příští kapitole. Výklad problému obecnin je tedy možné chápat jako bezprostřední přípravu pro kritické posouzení teorií poznání, které v posledních staletích dominují a určují ladění celého novověkého myšlení.

4.4.1 Problém pravdy v reflexi analytických filosofů

Někteří analytičtí filosofové přicházejí s tím, že termín pravda je vlastně nadbytečný. Když tvrdíme o soudu, že je pravdivý, neříkáme prý nic jiného než samotný soud. Soudy „Caesar byl zavražděn“ a „Je pravda, že Caesar byl zavražděn“ jsou prý logicky ekvivalentní; vyjadřují totéž. Proto je termín „pravda“ zbytečný, nevyjadřuje žádnou vlastnost, kvalitu (F. M. Ramsey), nemá žádný kognitivní obsah, takže otázka o povaze pravdy je pseudoproblémem (J. Ayer). Také P. F. Strawson se domnívá, že termín „pravda“ nemá výrokovatnou funkci.

Argument vypadá přesvědčivě, ale jen v přikázané perspektivě. Je opravdu zbytečné dodávat k prostému praktickému sdělení „pes právě žere buřtu“, že je to pravda. Z toho ale vůbec neplyne, že termín „pravda“ nevyjadřuje žádnou vlastnost (že nemá kognitivní obsah) a že tedy noeticky klíčové otázky esence a existence pravdy jsou pseudoproblémy.

Co když je to tak, že v daném výroku je jeho pravda rovnou spolusdělena, takže adresát výroku z něj v příslušné mluvní situaci hned ví, že je výrok předložen jako pravdivý – že ho tak autor skutečně myslí. Nevyslovením termínu pravdy se však neautomatická a mnohdy i nesamozřejmá kvalita korespondence vztažení daného predikátu k reálnému objektu neztrácí. Je v soudu obvykle spolumyšlena, byť nevyjádřená jako předmět a cílová hodnota myšlenkového úsilí. To je ovšem těžko pochopitelné či přijatelné pro filosofy, kteří se úzkostlivě drží jazyka, aby se snad neposkvřnili metafyzikou lidského myšlení.

Zbytečnost uvádění pravdivosti daného soudu o Caesarovi se dá tedy vyloučit i jinak. Opustíme-li perspektivu přesvědčeného mluvčího, pak se na jedinou zvyšlovnění pravdivostní hodnoty ukáže být potřebné. Jak by třeba

zmínění pozitivisté reagovali, kdyby někdo zaníceně tvrdil, že Caesar nebyl zavražděn? Neřekli by snad, že je to omyl? Pak by měl ovšem termín o pravdivostní hodnotě výrokotvornou funkci, vyjadřoval by objektivní obsah neshody v daném soudu. Nebo se snad tito pozitivisté dokážou v diskusích s oponenty důsledně zříkat rozlišování pravdivostních hodnot aktualizovaných myšlenek, když ty svoje pokládají za skvělé, přínosné a normotvorné, zatímco oponentní myšlenky (např. soud „termín pravda není zbytečný, ale objektivní“) odsuzují jako nevědecké, zpozdilé a tmářské?

- V perspektivě teoretické reflexe, již podstupují i pozitivisté, je tedy zřejmé, že rozlišování pravdy a omylu má reálný základ a smysl, že pojem pravda není bezobsažný. Vyjadřuje kvalitu, kterou soudy mají nezávisle na přesvědčení poznávajících a kterou si mnozí vášnivě nárokují, aniž si to dobře uvědomují. Pozitivistické tažení proti metafyzice vykazuje mnohdy znaky elánu bez myšlení. Kde jen se to u filosofů bere?

Silné zaujetí pro čistotu myšlení (podle empiristických měřítek) vede pozitivisty všech odstínů často k tomu, že se ujímají starších omylů, aby je rozvinuli a zabudovali do těch svých, novějších. Viděli jsme, že se do úvah o pravdivostní hodnotě soudu snadno vkrádá hledisko rozhodnutelnosti. Mnozí analytici filosofové z nedostatku metafyzického myšlení (ano, i myšlení má svou ontologickou strukturu a rozpoznatelné ontologické aspekty) a v urputné snaze po vyloučení neempirických obsahů vřazují rozhodnutelnost, tj. naši schopnost určit pravdivostní hodnotu daného soudu, do definice pravdy. Je to ovšem od nich poněkud vychytralé, neboť dobře vědí, že rozhodnutelnost bude vzápětí podrobena striktně empirickým kritériím.

H. Wessel se v této souvislosti např. ptá, jaký má smysl, když trváme na tom, že nějaký soud má pravdivostní hodnotu a přitom neumíme říct, jestli je pravdivý. No, nějaký smysl bychom našli. Musí se ovšem rozlišit ontologická a noetická rovina – pravda soudu o sobě a pro nás. Rozhodnutelnost předpokládá daný soud. Viděli jsme však, že (kategorický) soud přináší už svou povahou případnou shodu (neshodu), která definuje pravdu. Rozhodnutelnost tedy závisí na už realizované pravdě, takže ji nemůže definovat.

Oponenti tu poukazují na bouřlivý vývoj vědy, v níž jde do popředí důraz na dokazování, což lze chápat jako snahu v intencích rozhodnutelnosti. Ale to už je rovina našeho přístupu, našeho poznávání pravdy (rovina noetická), nikoli rovina samotné elementární danosti pravdy v myšlení (rovina ontologická). Na samotné povaze, definici pravdy se nic nemění tím, zda, za jakých podmínek a v jakém stupni ji poznáváme, verifikujeme. Důkaz pravdivostní

hodnotu soudu netvoří, ale jen odhaluje, příp. stvrzuje; působí jistotu, nikoli pravdu. Má tedy smysl předpokládat pravdivostní hodnotu soudu, i když ji neumíme určit.

Celou diskusi o vhodnosti řadit rozhodnutelnost do definice pravdy můžeme zpřehlednit sylogisticky:

I.

- Co vyjadřuje identitu objektu, vyjadřuje jeho konstitutivní určení.
- Znaky podstatné definice vyjadřují identitu objektu.
- Znaky podstatné definice tedy vyjadřují konstitutivní určení objektu.

II.

- Žádné konstitutivní určení nezávisí na tom, co určuje.
- Rozhodnutelnost závisí na tom, co (údajně) konstitutivně určuje (závisí na pravdě); neboť předpokládá soud, který už svou povahou přináší pravdivostní hodnotu.
- Rozhodnutelnost tedy není konstitutivním určením pravdy.

Ze spojení závěrů obou sylogismů vyplývá, že rozhodnutelnost nedefinuje pravdu.

Pod vlivem přesměrování moderní logiky na jazyk se někteří analytičtí filosofové (např. Tarski) domnívají, že pravdivostní hodnota se může týkat jen vět, nikoli soudů. Je ale na první pohled divné, že myšlenkové akty by neměly být pravdivé a jejich jazykové výrazy ano. W. Stegmüller je však přesvědčen, že celý vývoj moderní logiky mluví pro redukci pravdivostní hodnoty na jazyk. Takový názor je sporný už metodicky. Neboť téma pravdy je filosofické a přesahuje možnosti separované moderní logiky. Praxe pak je taková, že moderní logici často kladou filosofické otázky bez filosofické průpravy, a proto také v závislosti na filosofických předsudcích.

Stegmüller ale přidává argument. Podle něho např. soud „Jan byl včera v kině či v divadle“ nemá pravdivostní hodnotu. Tu prý získává teprve interpretací v určitém jazyce, která ukáže, jestli má spojka „nebo“ význam slučovací či vylučovací. Interpretace to skutečně adresátovi ukáže, ale za předpokladu, že mluvčí předchůdně myslí určitý soud, a tedy i spojku v určitém významu. A určitost soudu už rozhoduje o jeho pravdivostní hodnotě, která nezávisí na interpretaci. Interpretaci potřebuje adresát, když má za neurčitým či dvojznačným výrazem identifikovat soud a posoudit jeho pravdivost. Stegmüller tedy ve své argumentaci nerozlišuje status soudu a rozhodnutelnost jeho pravdivostní hodnoty pro jiné. Proto nedokazuje, že soud zpočátku pravdivostní hodnotu nemá.

Podobně uvažuje i H. Wessel, který chápe rozhodnutelnost jako konstitutivní, definující určení pravdy. Pravda je prý primárně ve větě, neboť věty jsou smyslově vnímatelné a jen to nám umožňuje určit pravdivostní hodnotu. Mimo tyto omyly o myšlení a jeho poměru k jazyku platí, že věta může být pravdivá jen v závislosti na pravdě soudu, který vyjadřuje.

4.4.2 Objektivita obecnin

Principiální objektivita obecnin vyplývá z dokázané pravdy jako hodnoty myšlení dvojím způsobem. Za prvé ze samotného faktu úspěšného dokazování pravdy, neboť to se nutně uskutečnilo obecninami. Jejich objektivita je také nutnou podmínkou celého promýšlení problému pravdy. Nejsou-li tedy obecniny objektivní, není důkaz pravdy možný; ten ale možný je; proto jsou obecniny objektivní – vyjadřují svými obsahy myšlené objekty. Druhý způsob, jímž plyne objektivita obecnin z dokázané pravdy, spočívá v tom, že pravda se obecně může v soudu uskutečnit jen tehdy, když jsou obecniny objektivní. Obecné predikáty totiž musí v pravdivém soudu vyjadřovat poznávané objekty. To je podmínka možnosti realizace pravdy, o níž jsme zjistili, že ji není možné bezrozporně popírat. Filosoficky relevantní výklad obecných pojmů tedy může vycházet z realistického řešení problému pravdy. Toto řešení implikuje i realistické závěry o problému obecnin.

V dějinách filosofie probíhal po staletí spor mezi realisty a nominalisty. Filosoficky nejdůležitější je na něm to, že se v něm rozhoduje o objektivitě myšlení. Neboť obecniny jsou jednotkami myšlení; i pojmy o jednotlivinách vytváříme prostřednictvím obecných myšlenkových znaků. V problému obecnin jde tedy přímo o samotnou objektivitu myšlení; tu objektivitu, kterou jsme zkoumali v problému pravdy. Nebývá ale zvykem klást problém obecnin v noetické perspektivě. I proto se mnozí filosofové domnívají, že spor realistů s nominalisty nebyl dosud uspokojivě vyřešen. Například propagátor analytické filosofie J. Peregrin je dokonce přesvědčen, že spor realistů s nominalisty ani vyřešen být nemůže.⁶ Jestliže se ale problém postaví do noetické perspektivy a předradí se mu témata, která logicky předcházejí, pak se realistické řešení hned ukazuje jako jediné smysluplné. Neboť nominalistickou kolizi s možností pravdy neustojí žádný kritik poznání.

⁶ J. Peregrin: *Filosofie a jazyk*, Triton, Praha 2003, str. 87: „*Spor nominalistů a realistů vešel do dějin filosofie především jako příklad filosofického zápasu, který nemá, a ani nemůže mít, vítěze. Spor o to, zda skutečně existuje něco jako červen, nebo spravedlnost, nebo zda existují jenom červené věci a spravedlivá jednání se po nekonečných diskusích středověkých scholastiků ukázal jako zcela neplodný...*“

Na tomto případě si můžeme znovu uvědomit, jak důležitý je ve filosofickém myšlení správný výběr metody, v němž se respektuje logika filosofického tématu. Kdyby se problém neutápěl v historizujících popisech všelijakých ultradistinkcí, ale vztáhnul se v autoreflexivní obezřetnosti k otázce pravdy, bylo by v zásadě jasno. Pak bychom byli ušetřeni i té samolibé nadřazenosti, s níž filosofové jako Peregrin vyhláší neřešitelnost problému, aniž se ji pokoušejí objasnit.

Obecnost pojmu znamená jeho logickou přidělitelnost mnohým jednotlivinám. Vzniká v myšlení automatickou abstrakcí od toho, čím se v obecnině zahrnuté jednotliviny liší. V obecném pojmu „člověk“ myslím něco, co patří všem lidem, co jim mohu pravdivě přidělit (Petr je člověk, Jana je člověk. . .), neboť jsou skutečně lidmi, a v tomto abstraktním („společném podstatném“) obsahu nejsou difference, jimiž se jednotliví lidé liší. Abstrakce je tedy subjektivním důvodem obecnosti myšleného obsahu pojmu „člověk“, který se pak ve funkci predikátu přiděluje jednotlivým lidem. Tento subjektivní důvod obecnosti ale nemusí znamenat nominalistickou subjektivizaci obecných pojmů. Z noetického hlediska je totiž zřejmé, že musíme uznat i objektivní důvod obecnosti; jsou jím poznávané aspekty specificky a genericky podobných jednotlivin – objektů poznání. Obecným pojmem „člověk“ např. poznáváme lidské bytí, které je nutně realizované v jednotlivých lidech.

Nominalistické pojetí obecnin je noeticky definované negací. Nominalisté popírají, že by obecniny měly nějaké objektivní obsahy. Redukují tedy obecné pojmy na čistě subjektivní entity (pojmy či slova), které pouze logicky sjednocují určité množství jednotlivých jsoucen. Nominalistickou pozici vyjadřují tyto teze:

- Co je obecné, je jen subjektivním znakem.
- Žádný objektivní kognitivní obsah není obecný.
- Obecnina jako taková nepřináší nějaké poznání zahrnutých jednotlivin; slouží jen k jejich seskupování do určitých tříd.

Poněvadž jsou obecniny jednotkami myšlení, které se jimi v celém rozsahu uskutečňuje, znamená jejich nominalistický výklad naprostou subjektivizaci lidského myšlení. Může takovou subjektivizaci nominalista ustát? Obstojí ve zkoušce bezrozpornosti? Noeticky viděno je nominalismus nesmyslem. Neboť jakožto myšlenková pozice, která předkládá řešení otázky poměru obecnin a skutečnosti, nárokuje nominalismus objektivitu v celém svém záběru. Proto se klasicky vyvrací.

Nominalista konstituuje svou pozici řadou kategorických soudů, počínaje konstatačními soudy o jednotlivých reálných objektech, o poznání, o smys-

lech, o obecninách a konče specifickými soudy o povaze a funkci obecnin. Tyto soudy musí jakožto nominalista pokládat za pravdivé, jinak by ztratil svou identitu – a co víc: znemožnil by si účast v problému.

Své soudy vytváří nominalista prostřednictvím obecných pojmů. Aby mohly být soudy principiálně pravdivé, musí být jejich obecné pojmy objektivní; musí mít obsahy, které vyjadřují určité aspekty poznávaných objektů. V opačném případě nemůže nastat korespondence našeho myšlení s realitou (nepostihujeme myšlenkově objekty, které chceme reflektovat) a vypadáváme tak z problému. Víme však, že realizaci pravdy v lidském myšlení není možné bezrozporně popírat. Krom toho nominalista participuje na problému. Proto v povinných pravdivostních nárocích svých soudů předpokládá i povinnou objektivitu obecnin, které nutně užívá. Jakožto nominalista (z definice) však tuto objektivitu obecných pojmů popírá. Autodestrukce je tedy v nominalistické pozici nevyhnutelná, je principiální.

Tak jako řešení problému pravdy implikuje realistické řešení problému obecnin, tak také nevyhnutelná objektivita obecných obsahů implikuje objektivistické pojetí nutných vztahů v myšlení, které odhalujeme analýzou obsahů obecnin. Tzv. analytické soudy typu „Každý člověk je živočich“, kde predikát je obsažen v subjektu, musí být v realistickém kontextu interpretován tak, že nutný vztah obou pojmů je vposledku dán identitou reálného objektu. Čistě logicky viděno jsou nutné vztahy pojmů (kladné i záporné) vyžádány identitou jejich pojmových obsahů. Nakolik jsou ale tyto obsahy objektivní, natolik je jejich identita vyžádána identitou poznávaných jouscen – objektů. Proto je (v novověké filosofii) zaběhnutá subjektivizace či negace nutných vztahů v myšlení v rozporu s objektivitou myšlení. Spojitost objektivit myšlení s objektivitou nutných vztahů myšlení má velký význam pro kritiku domněle kritických směrů, které ovládly novověkou filosofii. V této spojitosti se stává jejich kolize s pravdou transparentní.

4.4.3 Sofismata moderních nominalistů

Přes svou noetickou rozporuplnost se stal nominalismus hybnou silou vývoje novověké filosofie. Ačkoli je tato filosofie charakteristická svým důrazem na teorii poznání, její převážně nominalistické ladění svědčí o její nízké noetické úrovni. V následujících kapitolách se pokusíme tomuto neblahému paradoxu porozumět. Nyní si všimneme nominalistických experimentů některých autorit analytické filosofie. Uvidíme, že někdy bývá pro filosofy (zvláště pro ty, kteří jsou zběhlí v logice) těžké odolat pokušení k sofismatům.

B. Russell⁷ vykládá na příkladu mluveného slova „pes“ domnělé přednosti nominalistického pojetí obecnin. Přesvědčuje o terapeutické roli nominalismu, který podle něho léčí nepřekonatelný (zřejmě přirozený) sklon chápat slovo „pes“ jako jedno, použitelné na všechny psy. Takové chápání obecnosti slova se ale Russellovi nelíbí, protože jedinnost slova by pak byla dána jeho významovým vztahem k jednomu pojmovému obsahu, který vyjadřuje specifické určení označených jedinců určitého druhu. Russell tu v případě slova „pes“ mluví o společné psí podstatě, a protože takový realismus odmítá, diskredituje ho pro jistotu Platonovým psem na nebesích. To je ovšem první sofisma. Jestliže totiž rozumně uznáváme jeden a týž pojmový obsah psa, který je (jakožto přidělitelný všem psům) obecný, takže z něj čerpá svou obecnost i slovo „pes“, pak to vůbec neznamená, že musíme skončit u samostatně existující obecné ideje (u Platona).

Druhé Russellovo sofisma je rafinovanější. Spočívá v tom, že Russell zdánlivě mluví o obecnině slova „pes“, ale ve skutečnosti posouvá úvahu k jiné obecnině – a sice k obecnému slovu „slovo pes“. Jako nominalista přitom důsledně trvá na tom, že v realitě jsou jen jednotliviny. To je v jistém smyslu pravda, ale nikoli tak, že by se přitom musela popírat objektivita abstraktních, obecných myšlenkových obsahů. Russell je však v reflexi výskytu mluveného slova „pes“ ochoten uznat jen určitý počet podobných zvuků, které lze použít na určitý počet podobných čtvernožců. V přímé diskusi s realistou by měl ovšem problém s vysvětlováním těch poznaných podobností – jestli v nich náhodou není přítomno to, co jako nominalista popírá. My už se ale nemusíme s nominalistou dohadovat o objektivitě obecnin; sledujeme jen Russellův způsob nominalistického výkladu.

Russell vidí šanci, jak se vyhnout realistické představě jednoho slova „pes“ ve faktu, že toto slovo vyslovujeme při různých příležitostech, a tedy mnohokrát. Tuto mnohost Russell obrací proti jednosti slova „pes“: ve skutečnosti

⁷ B. Russell: *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*, Academia, Praha 1975, str. 46-47: „Mluvené slovo ‚pes‘ není jednotlivinou: je to třída podobných pohybů jazyka, hrdla a hrtanu. . . Slovo ‚pes‘ je obecninou. . . Říkáme nepřesně, že můžeme promlouvat totéž slovo ‚pes‘ při dvou různých příležitostech, ale ve skutečnosti promlouváme dva příklady téhož druhu právě tak, jako když vidíme dva psy, vidíme dva příklady téhož druhu. . . Slovo ‚pes‘ je určitou třídou verbálních promluv. . . kdykoli si nedáváme dobrý pozor, podléháme téměř nepřekonatelnému sklonu myslet si o slově, že je to jediná věc, a dokazovat, že i když je psů mnoho, přesto lze jediného slova ‚pes‘ použít na všechny. Odtud přicházíme k tomu, že si myslíme, že všem psům je společná určitá psí podstata, která je tím, co slovo ‚pes‘ skutečně znamená. A odtud se dostáváme k Platonovi a k psovi, který sídlí kdesi na nebesích. A zatím existuje reálně jen určitý počet více nebo méně podobných zvuků, které lze použít na určitý počet více či méně podobných čtvernožců.“

jde prý o individuálně různé entity – podobné komplexy tělesných pohybů – nikoli o jedno slovo „pes“. To je jistě pravda. Když např. různí lidé vyslovují slovo „pes“, jde samozřejmě o individuálně různé řečové akty. Není ale stejně smysluplné říci, že jde pořád o totéž slovo „pes“? Musí se pochopitelně uznat, že slova „pes“ jsou individuálně různá. Ale stejně tak musí být uznáno, že jsou i specificky stejná, totožná. Ta totožnost spočívá právě ve významovém vztahu slova, jímž se toto váže na jeden pojmový obsah „pes“. Russell se jako nominalista této specifické totožnosti a tedy i jedinství slova „pes“ brání, ale sám ji nepovšimnutě ve své reflexi slova „pes“ používá. Jak? Kde? No právě v jednom obecném pojmovém obsahu, jímž myslí „slovo pes“ a v jednom významovém vztahu, jímž váže stále totéž slovo „slovo pes“ na tento myšlenkový obsah.

Sofisma tedy spočívá v tom, že Russell v nominalistické intenci odhlíží od významové vazby slova „pes“ na týž myšlenkový obsah a redukuje mluvené slovo pes na jeho materiální komponentu – na zvuk a jeho tělesné příčiny. Tím se sice vyhnul důvodu specifické jedinství slova „pes“, ale zároveň se tím také vmanévroval mimo problém. Když totiž spatřuje obecnost slova „pes“ v třídě jednotlivých slov „pes“ a nikoli v třídě jednotlivých psů, pak už neuvazuje obecné slovo „pes“, ale obecné slovo „slovo pes“. Tato záměna členů rozsahu obecného slova „pes“, kde členové jsou jednotliví psi, a členů rozsahu obecného slova „slovo pes“, kde členové rozsahu jsou jednotlivá slova „pes“, znamená posun mimo problém. Nepovšimnuté užívání popřeného a únik problému – takové jsou tedy konce Russellova sofistického pokusu o nominalistický výklad vybraného případu.

Russell v tomto svém výkladu tedy ignoroval základní noetickou skutečnost: že totiž logické seskupování určitých reálných jedinců (členů rozsahu určitého obecného pojmu) do určitých tříd je podmíněno rozumovým poznáním toho, co je těmito jedinci druhově vlastní. Lidským jedincům je např. vlastní, že jsou lidmi. Jsou myšleni obecným pojmem „člověk“. Tento pojem se svým obsahem liší od všech ostatních pojmů a vyjadřuje v něm to, co každý lidský jedinec musí mít, aby byl člověkem; jím každého jednotlivého člověka identifikujeme jakožto člověka – na specifické úrovni. Totéž platí obdobně pro ostatní obecné pojmy.

Specifické obsahy obecných pojmů tedy vyjadřují to, co je pro členy jejich rozsahu nutné, bez čeho by nebyly tím, čím jsou. Kdyby nějakému člověku chybělo nějaké určení, které patří k identickému obsahu pojmu člověk (např. tělesnost), pak by nebyl člověkem. Co však je pro člověka nutné, je jeho konstantou, nepodléhá v rámci jeho existence žádné změně; nutné je totiž to, co nemůže nebýt. Specifické obsahy obecnin tedy vyjadřují invarianty

členů svých rozsahů – jednotlivin. Proto nemohou být tyto specifické obsahy převáděny na smyslově vnímatelné podobnosti. O těch platí a nominalisté z řad empiriků to také zdůrazňují, že smyslové obsahy vyjadřují jen to, co je pro vnímané jednotliviny nahodilé (ne nutné) a měnlivé. Proto jsou také empirici, kteří zdůrazňují smyslové poznání až k jeho faktické absolutizaci, vesměs nominalisty. Nemohou totiž uznat obsahovou samostatnost myšlení a jeho specifické obsahy, které by objektivně vyjadřovaly nevnímatelné, invariantní aspekty vnímaných objektů.

Tato aliance nominalismu a empirismu je patrná i v myšlení Wittgensteina, který kdesi navrhuje, aby třída byla nahrazena rodinou. Chápe totiž, že členové třídy / rozsahu obecného pojmu vytvářejí jednotu proto, že participují na neměnném obsahu obecného pojmu, neboť mají v sobě uskutečněno to, co tento specifický obsah vyjadřuje. Proto v této souvislosti mluví o esencialistickém sklonu vytvářet třídy. Esence je totiž identickým určením jsoucna, jímž je každé jsoucno právě tím, čím je. Proto je i důvodem nutnosti a neměnné přináležitosti takového určení danému jsoucnu. Na této inteligibilní úrovni jsou podle realistů reálná jsoucna obecnými pojmy poznávána. A vše v dosavadním noetickém postupu nasvědčuje tomu, že tomu tak skutečně je. Takovým pojetím poznatelných objektů se ovšem dostáváme za hranice smyslové zkušenosti, kterou empirici úzkostlivě střeží. Proto ta úporná snaha léčit spontánní esencialistické sklony medikamenty, namíchanými v laboratořích empirismu.

Wittgensteinův nápad s rodinou má tedy oslabit esencialistickou pozici realistů tím, že se popře, že by např. členové rozsahu obecného pojmu „člověk“ měly nějaké společné, specifické určení, např. „být člověk“. Mají prý jen „rodinné podobnosti“, kde každý člen je přece jiný, má jiné postavení, jinou roli. Tím je výklad členů rozsahu obecniny přizpůsoben vlastnostem smyslového poznání, které skutečně nepostihuje žádný řád lidského bytí, v němž se lidští jedinci jakožto lidé shodují.

Tato odvážná redukce objektivní lidského poznání na smyslové vnímání má však špatné krytí. Stačilo, aby se Wittgenstein podíval na to, co ve svém převratném návrhu sám používá; pak by ho zcela jistě stáhl. Nebo snad nejsou identické, stále obsahy jeho pojmů „vjem“, „podobnost“, „jedinec“, „jev“, „vlastnost“ objektivní? Nevyjadřují něco, co je vlastní jednotlivým entitám, které takto souhrnně, ve třídách postihuje Wittgenstein? A nepatří snad tyto obsahy celé, a proto týmně způsobem (univokálně) všem členům rozsahu příslušné obecniny? Nebo snad je myslitelný nějaký lidský jedinec, který by v sobě nerealizoval něco z obsahu obecného pojmu „člověk“? A co pojem „rodina“? Není snad týmně způsobem přidělitelný všem jednotlivým

rodinám na základě rozumového poznání téže specifické esence „být rodinou“? Také Wittgensteinovým reflexím by zcela jistě prospělo, kdyby v nich byl poměr mezi nominalisticko-empiristickým zaujetím a pozorností k podmínkám vlastních reflexí spíše opačný.

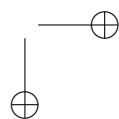
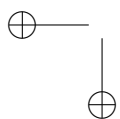
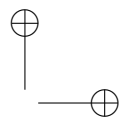
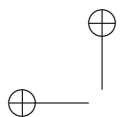
Kritikou nominalistických empiriků už předjímáme závěrečný blok noetických reflexí, jehož jediným tématem je kritické vyrovnávání se s významnými a nadmíru vlivnými teoriemi poznání filosofie novověku. Všimněme si nakonec jednoho problému, který má evidentně nominalistický původ. D. Černý zmiňuje ve své úvodní přednášce z logiky spor moderních logiků s tzv. psychologismem. Zdůrazňuje, že se tvůrci moderní logiky vymezovali vůči psychologismu, v němž je lidské myšlení subjektivizováno, a proto uhnuli k výlučnému zkoumání objektivních vztahů jazykových forem.

V tomto manévru se především ukazuje, že není úplně šťastné vypojet logické téma z filosofického kontextu a pěstovat logiku separovaně. Logika se totiž primárně týká myšlení a k němu má filosofie co říct. Jestliže je pak myšlení v nějaké vládnoucí kultuře subjektivisticky dezinterpretováno, pak není zrovna nejlepším řešením se ho vzdávat, když už nám ta subjektivizace z nějakých důvodů nevyhovuje. Psychologismus těží z novověkého nominalistického dědictví, v němž se myšlenkové jednotky redukují na pouhé psycho – akty. Subjektivizace tu postihuje i zákony myšlení, které ovšem logiky zajímají. Moderní logici ale nevykročili z novověkého stínu; reagují v rámci nominalistického předznamenání: myšlení je čistě subjektivní, zbývá tedy jazyk (objektivní?).

Také moderní logici participují na obecné noetické nouzi novověku, kterou budeme v kontextu nominalistického předurčení v následujících kapitolách diagnostikovat. Kdyby mysleli noeticky, mohli nahlédnout, že objektivita myšlenkových jednotek a zákonů vnitřně souvisí s nevývratnou možností pravdy a zůstali by u původního tématu svého oboru.

Část II

Kritika novověkých teorií poznání



5 ZAKLADATELÉ NOVOVĚKÉ GNOSEOLOGIE

5.1 Descartes a racionalisté

5.1.1 Přejchod k novověké filosofii

Po vypracování noetických základů se nyní nabízí, abychom zařadili kritický pohled na novověké teorie poznání, a to přinejmenším ze dvou důvodů. Jednak se tyto gnoseologické teorie dobře hodí k promýšlení problémových souvislostí a k aplikování získaných principů gnoseologického diskurzu. Neboť byly vytvářeny s myslitelským étosem kritického založení celé filosofie a jsou koncipovány i zobsažněny zcela jinak, než jak jsme téma poznání rozvíjeli v předchozích kapitolách. Dá se dokonce říct, že novověká gnoseologie v podstatě představuje masivní opozici k realistickému řešení problému pravdy a že je přitom bezkonkurenčně úspěšná. Konfrontace s ní tedy bude vhodným uvedením noetického vědění do terénu a bude také testem odolnosti i kritické použitelnosti noetických poznatků. Kontrastem k slepým uličkám se realistická pozice vyhraňuje v celku i v jednotlivých aspektech problematiky poznání.

Druhý důvod už přesahuje teorii poznání a souvisí s celkovým stavem a úrovní soudobé filosofie. Týká se dokonce celé kultury Západu, nakolik se vyvinula ze základů novověkého myšlení. Neboť tato kultura je rovněž bezkonkurenčně určena vývojem novověké filosofie a tento vývoj je zase podstatně (princiálně) dán novověkými teoriemi poznání. Ty totiž byly programově postaveny do východiska filosofie a z nich se také novověká filosofie poměrně přehledně vyvíjela.

Orientace v novověkých teoriích poznání je tedy pro pochopení novověkého myšlení potažmo západní kultury nezbytná. Kritické zhodnocení a porozumění tu ovšem vyžaduje, aby to nebyla jen orientace pasivní. Takovou orientaci už po dvě století automaticky získáváme z dějin filosofie. Ty měly být původně doprovodnou, materiální složkou novověkého pěstování filosofie. Postupem času ale ovládly prostor a staly se takřka hybatelem a modelem samotného filosofování. Přitom jsou jejich autoři vesměs závislí na autoritách novověké filosofie, takže je v podstatě jen oslavují. V tomto kontextu proto nemůže dojít k porozumění soudobým krizím myšlení potažmo specificky lidské praxe, jak je zpřítomňuje a cynicky legalizuje např. postmoderní relativismus. Schází nezbytný odstup, který by vycházel z možnosti samotného, kritického posouzení jejich příčin.

Objektivní zhodnocení základů novověké filosofie může totiž vzejít jen z pravdivého řešení problému pravdy jako hodnoty myšlení. Tady leží východisko ze slepých uliček a normalizovaných omylů, do nichž poreneseanční filosofické myšlení zabředlo. Důkladná noetická revize novověkých teorií poznání je jediné možným bodem obratu v tragickém regresu západní kultury. Neboť se týká jeho nejhlubší příčiny: omylu o hodnotě myšlení. Ten totiž spustil lavinu fatálních omylů ontologických, antropologických a etických.

Důkaz objektivisticky pojaté pravdy představuje nezbytné založení bezrozporné filosofie, která chce být kritická. Novověká filosofie si v protějšku k předchozí tradici klasického realismu s oblibou přisvojuje titul kritické filosofie. Velkou zásluhu na rozšíření tohoto mýtu mají právě moderní Dějiny filosofie. Proč mýtu? Protože právě s verifikací pravdy jsou oslavováni myslitelé novověku na štíru. Filosofii novověku charakterizuje naopak odklon od gnoseologického objektivismu či realismu. Dojem kritičnosti vyvolává spíše svým negativismem. Z noetického hlediska je to velké nedorozumění.

Negativistické založení a vyznění novověkých teorií poznání by také mohlo být důvodem, proč bychom se striktně noeticky vzato, nemuseli jimi obšírněji zabývat. Principiální kolize s objektivistickým pojetím myšlení totiž diskvalifikuje každou teorii poznání, a také filosofii, která z ní vychází. Jestliže přece jen věnujeme poslední třetinu noetického výkladu kritice novověké gnoseologie, pak je to z výše uvedených důvodů. Jejich obrovský vliv a hluboká krize, do níž tento vliv filosofické myšlení uvrhl, vyvolávají potřebu hledání východisek z postmoderního chaosu.

Teoreticky vzato, bychom se tedy v pozitivním postupu mohli novověké gnoseologii v podstatě vyhnout. Z praktických důvodů je však užitečné se jí zabývat. Z tohoto ujasnění vyplývá i způsob, jakým budeme vybrané myslitele probírat. Jestliže se novověká gnoseologie sama definuje jako překonání noetického objektivismu či realismu a jestliže už z noetiky víme, že takové překonávání není ve skutečnosti možné, pak od nás nikdo nemůže rozumně žádat, abychom od ní s prvoplánovou otevřeností očekávali skvělý přínos či objevování nových horizontů. Proto se u vybraných myslitelů nebudeme věnovat všemu, co je dnes u nich standardně probíráno a hodnoceno jako zajímavé, objevené či přínosné; jako něco, co už nelze opominout.

Naštěstí jsou postupy novověkých gnoseologií přehledné. Zakladatelé mají vesměs svůj východí, kardinální problém, od něhož všechno odvíjejí, a ti ostatní na ně většinou jen snaživě navazují. Proto stačí kriticky analyzovat východiska zakladatelů a zhodnotit jejich první závěry. Jimi totiž bývají předurčeny celé systémy a po staletí živé tendence filosofického myšlení. Naši ambicí tedy nebude podat nejprve pokud možno ucelený, věrný portrét po-

jednávaneho filosofa. Zajímá nás pravdivostní hodnota a použitelnost jeho zásadního příspěvku do diskuse filosofů o problému poznání. A o tom je vesměs rozhodnuto ve výchozí reflexi, jíž se filosof snažil zvládnout problém, který ho enormně zaujal, a jemuž pak do značné míry podřídil kladení a řešení následujících problémů.

Soustředíme se tedy na neuralgické body novověkých teorií poznání. Naši výhodou přitom bude, že nám kritizovaný autor nemusí dělat průvodce problémem poznání, že nemusíme být závislí na jeho optice, akcentech či řazení otázek, jak tomu obvykle (a nejen u začátečníků) bývá. Máme už spolehlivou noetickou pozici. Z ní můžeme k filosofům přistupovat a hodnotit i jejich přístupy k nesnadnému problému poznání, jejich řazení problémů a zacházení s nimi. Bez takového předem vypracovaného stanoviska jsme až příliš často svědky noetické pasivity, v níž se myslitelská energie vyčerpává v nekonečných interpretacích a v odevzdaných recepcích, kde pochopení nějaké myšlenky už je zároveň vnímáno jako její adekvace. Kritické myšlení, podložené samostatnou orientací v tématu, se naopak každého myslitele důsledně dotazuje:

- Proč začíná právě tady.
- Proč rozvíjí problém zrovna tímto způsobem.
- Zda si je přitom vědom svých předpokladů i dalekosáhlých důsledků své metodické volby i svých závěrů.
- Proč si myslí, že antiteze jeho premis i jeho závěrů nemohou být pravdivé.

S jistou noetickou erudicí se konečně můžeme novověkých gnoseologů negativistického ladění ptát, jestli se náhodou svými výklady a rekonstrukcemi poznání také neocitají v situaci radikálních skeptiků. Jestli si dobře uvědomují, že svými reflexemi také participují na vykládaných hodnotách lidského myšlení. Jestli tedy s jistotou nepopírají možnost jistoty, jestli objektivně nesubjektivizují myšlení, jestli s obecnou platností nezneplatňují obecniny, jestli jejich empirizace myšlení není náhodnou sama neempirická, jestli jejich agnosticismus není také výkonem metafyzického myšlení, či jestli absolutisticky nerelativizují lidské myšlení. V takové konfrontaci může postupně vycházet najevo i rozsah dokázané objektivity lidského myšlení.

5.1.2 Ambivalence Descartova východiska

Descartovo výchozí uvažování není jen originální; je i (alespoň ve své první fázi) zdařilé. Odpovídá kritériím kritického myšlení, pokud jsou vztaženy na

celek filosofie. Descarta totiž zajímalo spolehlivé založení veškerého vědění.¹ Reflektuje tedy celou filosofii z hlediska jejích základů. To ho přivádí i k metodickým otázkám východiska filosofie a logického řazení jejích problémů. Kritické naladění přirozeně váže Descartovu výchozí reflexi na noetickou problematiku pravdy a jistoty. Neboť metodická pochybnost jako povinný nástroj kritičnosti, jehož se Descartes tak pohotově chopil, se týká pravdy jakožto jisté. Tato přednost výchozí noetické akcentace byla v průběhu vývoje novověké gnoseologie bohužel rychle opouštěna.

Víme už, že volba univerzální metodické pochybnosti je noeticky adekvátní, že metodický radikalismus odpovídá ideálu apodiktického založení filosofie. Descartes dospěl k radikalizaci metodického pochybování, když uvažoval o tom, jak realizovat očištnou pochybnost, která by eliminovala všechny předsudky. Zaměřil pochybnost prozíravě na principy, které jsou v řádu poznání všudypřítomné.² Descartes tento záměr ještě posílil tím, že při hledání důvodu pro pochybnost o matematických pravdách (které pro něho byly vzorem jasnosti) zavedl hypotézu zlého ducha, jenž poznávajícího klame i v těch nejjasnějších evidencích.³ Představa takto působícího zlého ducha stačí na zpochybnění rozumu jako takového. Noetický problém možnosti pravdy je touto personifikací univerzální pochybnosti ustaven.

Descartes však problém pravdy neřeší zkoumáním možné platnosti antiteze, jejím vyvracením a reflexí podmínek vyvracení z hlediska korektního dokazování. V zaujetí zlým duchem volí jinou cestu a dospívá k jistotě o existenci pochybujícího: abych mohl pochybovat a být klamán, musím existovat.⁴

¹ R. Descartes: *Meditace o první filosofii* (Antologie – Novověká racionalistická filosofie, EPOCH, Bratislava 1970, str. 77) „... a proto jednou v životě musím všechno důkladně vyvrátit, a začít znovu od nejhlubších základů, jestliže chci ve vědách vybudovat něco pevného a trvalého.“

² Tamtéž, „Pro zmíněný cíl však nebude nutné ukázat, že všechny mé názory jsou klamné... to by byla nekonečná práce: zaútočím hned na samotné principy, o které se všechno opíralo... protože stavba se sama zhroutí, když se podkopou základy.“

³ Tamtéž, str. 80: „Budu tedy předpokládat, že nikoli Bůh, ... ale nějaký zlomyslný duch, který je současně nanejvýš mocný a vychytralý, vynaložil všechno své úsilí, aby mě klamal;“

⁴ Tamtéž, str. 81: „Ale existuje jakýsi lhář, nanejvýš mocný, nanejvýš vychytralý a záměrně mě vždy klame. Jestliže mě klame, je tedy nepochybné, že také jsem; ... musí se tedy stanovit, že tato výpověď: ‚já jsem, já existuji‘... je nevyhnutelně pravdivá.“

Co Descarta o jistotě pravdy o vlastní existenci přesvědčuje? Evidentně rozpornost opaku: myslet a přitom nebýt je rozporné.⁵ A tak Descartes spěchá s vyhlášením první a nejjistější jistoty – je jí prý jistota o vlastní existenci. O tomto svém počínu má zřejmě vysoké mínění, když hned mluví o první jistotě, kterou prý neotřesou ani nejextrémnější skeptické námitky a k níž má podle něho dospět každý, kdo metodicky filosofuje.⁶

Tady ovšem Descartes možnosti skeptika osudově podcenil. Jestliže staví svou první jistotu na tom, že je její opak rozporný, pak přitom spoléhá na platnost principu sporu. Ten je jistě evidentní. Ale proč Descartes zaváděl zlého ducha? Přece proto, aby zpochybnil matematické evidence, které se vposledku také opírají o platnost principu sporu. Jak si tedy může Descartes v kritickém prostoru zlého ducha namlouvat apodiktickou hodnotu (nevývratnost) své první jistoty, když ji opírá o stejný princip, který v případě matematických pravd zpochybnil? Odkud ten dvojí metr? Jak to, že tu Descartes najednou nepustil zlého ducha ke slovu?

V tomto bodě nastal v Descartově výchozí reflexi osudný zlom. Descartes svůj postup za jistotou evidentně uspěchal. Jistota o existenci Já měla být v Descartově postupu prověřována právě zpochybněním principu sporu. K tomu se však Descartes neměl, ačkoli taková pochybnost byla v logice zvolené metody. Zlý duch tu měl dostat stejnou šanci, jako při matematických pravdách.

Je ale zmíněné opomenutí tak fatální? Má nějaký zásadnější význam pro hodnotu Descartova systému? Následky jsou kolosální. Vyhlášení první, od nynějška už nezpochybňované jistoty a její povýšení na první princip filosofie znamená především nežádoucí obrat od nadějně započatého kritického zkoumání základů poznání k rigidnímu dogmatismu. Bylo třeba sestoupit až na dno noetické problematiky a hledat důvody nevývratnosti schopnosti pravdy a platnosti principu sporu; bylo třeba podstoupit zápas o sebezduvodnění rozumu. Sem také mířila logika univerzální metodické pochybnosti, „logika zlého ducha“. Descartes ale svým ukvapeným spočinutím u údajně první jistoty noetický pohyb k apodiktickému založení celé filosofie předčasně

⁵ R. Descartes: *Principy filosofie*, Pravda, Bratislava 1987, str. 49: „... ale nemůžeme předpokládat, že my, kteří takto myslíme, neexistujeme; je totiž protimluvem myslet si, že to, co myslí, neexistuje v tom samém čase, v kterém myslí. Proto tvrzení: ‚Myslím, tedy jsem‘ je první a nejjistější ze všech poznání, k němuž dospěje každý, kdo metodicky filosofuje.“

⁶ R. Descartes: *Rozprava o metodě*, Laichter, Praha 1947, str. 40: „... i když jsem chtěl myslet, že vše je klamné, je nezbytně nutné, abych já, který tak myslím, existoval; ... tato pravda... je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrástit... že ji mohu bez obav přijmout jako první zásadu filosofie...“

a definitivně zastavil. Je příznačné, že v novověku ho už nikdo nenastartoval. Místo toho se ujal jen pokleslý transcendentalismus.

V Descartově výchozím uvažování je tedy disproporce mezi skvělou metodickou intencí a její realizací. Zdogmatizovaná „první jistota“ představuje noetické manko, které spočívá v nevyřešení problému pravdy a jistoty. Jestliže „Cogito, ergo sum“ Descartovi historicky zajistilo nesmrtelnost, pak noeticky je to kolaps (nikoli o sobě, ale v kontextu). Touto redukcí a zploštěním noetického zkoumání zavlekl Descartes novověkou gnoseologií od počátku na mělčinu fideismu. Pouhá víra v základy poznání je ale špatnou vizitkou novověkého racionalismu. Je totiž triumfem skepse, byť si to dogmatičtí racionalisté nepřipouštějí. Negativisté všeho druhu však z noetického fideismu úspěšně těží.

Noetická dezorientace se u Descarta projevuje i v tom, že je vážně přesvědčen o logicko-kritické nadřazenosti své údajně první jistoty. Kdyby ale dal svým noetickým náběhům velkorysejší prostor, snadno by nahlédl, že v řádu diskursivního myšlení jsou všechny jistoty podmíněné, že např. jistoty o možnosti pravdy, o faktu myšlení, o principu sporu, o objektivitě pojmů se vzájemně podmiňují, takže nemá smysl jednu nadřazovat. Descartes naprosto nepochopil, že ke skutečnému založení filosofie bylo třeba ještě mnohé promyslet.

V kritické reflexi Descartova východiska se nabízí otázka, jestli v něm nedošlo k redukcí noetického zkoumání právě proto, že místo zkoumání skeptické antiteze byla zvolena perspektiva zlého ducha, který atakuje poznání v první osobě. Skeptická antiteze pochopitelně lépe vyjadřuje skeptický problém. Také přirozeně situuje do prostoru dokazování, v němž jedině se může uskutečňovat racionální vyjasňování, o které Descartes stál, a v němž se také plynule stimuluje zpochybňování. Zdá se ale, že tady důvod noetického zmrazení nespočívá. V logice zavedení zlého ducha bylo přece nejen možné, ale i žádoucí, aby byly postupně zpochybňovány opory toho, co se jevílo jako jisté. Descartova chyba tedy nebyla v pozvání zlého ducha na scénu, ale naopak v tom, že ho při první příležitosti vynechal, zaplašil.

5.1.3 Důvod Descartova výchozího pochybení

Descartův metodický defekt je srozumitelný v kontextu jeho matematického způsobu myšlení. Descartes sice začal noetickými intuicemi, ale vlastní ráz noetického zkoumání i adekvátní způsob rozvíjení noetické problematiky mu zůstaly skryty. Díky své zálibě v matematice se totiž klonil k přímočarému vyvozování z jednoduchých pojmů a axiomů. Dokonce se vymezoval vůči filosofům, kteří se snažili objasňovat pojmy, které jsou jasné samy se-

bou.⁷ To je ale v přímém protikladu s jeho metodickou intencí univerzální pochybnosti. Descartes tu mezi takové evidence, které podle něj nepotřebují kritickou reflexi, řadí i princip sporu (viz cit.). Tím se ovšem vrací k dogmatikům, kteří celý kritický problém odmítají.

Descartes tedy sám vysvětluje, proč zastavil noetické zkoumání u jistoty existence Já, a proč nepodrobil princip sporu, v němž svou první jistotu založil, kritickému zkoumání. Na první pohled je tu ale zřejmé, že mezi počátečním kritickým elánem, v němž Descartes nechává zpochybňovat (při matematických evidencích) samotný princip sporu, a mezi matným vysvětlením, proč týž princip vyjímá z kritického zkoumání, zeje propast; oba myšlenkové postoje jsou neslučitelné.

Descartes sice říká, že tyto jednoduché pojmy nevysvětluje proto, že nepřinášejí poznání existujících věcí, ale tím jen na sebe prozrazuje, že nedomyslel svou skvělou metodickou intenci a v ní obsaženou funkci zlého ducha. Vždyť univerzální metodická pochybnost se podle Descarta měla realizovat „*útokem na principy, o které se vše opírá*“. Pochybnost o spolehlivosti nejjasnějších idejí je pochybností o věrohodnosti samotného rozumu. A v tomto jádře noetického problému jsou první na řadě elementární instrumenty/principy rozumu (jako je princip sporu) a nikoli existující věci, k nimž Descartes ve svém nedostatečném vysvětlení nakonec výlučně stáčí kritickou pozornost.

Vina za noetické selhání tedy u Descarta spočívá v tom, že stereotypně uplatňoval matematický způsob myšlení v oblasti, která si žádá zcela zvláštní metody. Návyky na matematické postupy nemohou být noetice rozumně implantovány. V ní se totiž musí kriticky prověřovat i první evidence, axiomy. Nic tu nemůže být zpočátku tak jasné, aby to nemohlo a také nemělo být zpochybněno a prověřováno; ani to, co je v samotném prověřování nutně užíváno. Příznačný pro tuto metodickou konfuzi je fakt, že se Descartes vůbec netrápil problémem kruhové situace, do níž radikální pochybování noetický výzkum nevyhnutelně vrhá. Jeho fragmentární noetické záběry byly totiž „šťastně“ překryty vizí matematického postupu. Díky tomu si Descartes ještě pochvaluje zjednodušení problematiky „jednoduchých pojmů“. Tím

⁷ Principy, str. 49-50: „*Nevysvětluji tu blíže mnoho jiných výrazů, které jsem už použil... protože se mi zdají samy o sobě dostatečně známé. Často jsem upozoroval, že filosofové v tom nejednou dělali chybu, neboť se složitými definicemi pokoušeli vysvětlit to, co bylo velmi jednoduché a samo o sobě dostatečně známé, a tak to činili jen temnějším. Proto když jsem výše říkal, že tvrzení ‚Myslím, tedy jsem‘ je první a nejjistější ze všech, nechtěl jsem tím popřít, že je třeba vědět, co je myšlení, existence, jistota; anebo, že je nemožné, aby to, co myslí neexistovalo. Ale protože to jsou nejjednodušší pojmy, které samy o sobě neposkytují poznání existující věci, nepokládal jsem za potřebné je vysvětlovat.*“

se vyhnul námaze, kterou si ale autentické noetické myšlení nemůže ušetřit. Výsledkem je noetická dezorientace, v níž si Descartes vyřešení skeptického problému jen namlouvá.

Věcný dopad Descartovy metodické konfuze je patrný už v klíčovém pojmu pochybnosti. Descartes ji také řadí mezi jednoduché pojmy, které nemusí být objasňovány. V jedenácté kapitole jsme ale viděli (viz příslušné citace), že Descartes chtěl pokládat zpochybněnou rovnou za klamnou. Touto okázalou horlivostí ale především zatížil pochybnost vyřazením zpochybněného (epoché). Tím znemožnil kritické zkoumání, a tedy i dokazování takových prvků a principů, které vyřadit nelze (např. princip sporu). Krom toho pochybnost pojmově zrušil. Je-li totiž teze mylná, není už v daném případě o čem pochybovat. Tento omyl o pochybnosti tedy dokazuje, že bylo naopak třeba, aby byly „jednoduché“ pojmy předběžně vyjasněny, aby se tedy noetická reflexe vymanila z úzkého prostoru matematického dedukování.

Omyl v pojetí pochybnosti zároveň zpřítomňuje polarizaci uvnitř Descartovy výchozí pozice. Na jedné straně je zlý duch, pohotový zpochybnit rozum jako takový, i s jeho nutnými evidencemi. Na druhé straně je pak pochybnost, zatížená vyřazením zpochybněného, což přináší principiální nezpochybnitelnost nutných (nevysaditelných) evidencí rozumu. Tímto neúnosným napětím by se dal logicky vysvětlit rozpor mezi Descartovým metodickým plánem a jeho faktickým (ne)provedením. Rozpor je v tom, že plán počítá se zpochybněním evidencí, zatímco v provedení zůstávají nezpochybněny. Koncepce pochybnosti je totiž činí nezpochybnitelnými.

5.1.4 Nezbytný realismus se vzdaluje

Mylná preference jistoty vlastního Já, jakoby předznamenala Descartovy chronické potíže se subjektivistickým pokušením. Reflexí své první jistoty Descartes získává obecné kritérium pravdy jakožto jisté. Spočívá prý v jasnosti a zřejmosti soudu. Zřejmost pochopení, že když myslím, musím být, byla důvodem jeho první jistoty. Všude, kde bude taková zřejmost, bude tedy i jistota.⁸

Je jasné, že stanovení kritéria jistoty je už mimo dohled a kontrolu zlého ducha. Vyplývá z dogmatizace principu sporu. Přecenění jasné ideje proto v Descartově úvaze trčí jako dogma, neprověřované potřebnou pochybností.

⁸ Rozprava, str. 41: „Pak jsem uvažoval všeobecně o tom, co je potřeba, aby byl soud pravdivý a jistý; protože jsem právě takový nalezl. . . myslím, že musím také vědět, v čem záleží tato jistota. Zpozdoroval jsem, že ve větě: myslím, tedy jsem, není nic, co by mě ubezpečovalo o její pravdě, kromě toho, že velmi jasně poznávám, že k tomu, abych myslil, je nutné být; usoudil jsem tedy, že mohu vzít za obecné pravidlo, že věci, které chápeme naprosto jasně a naprosto zřetelně, jsou všechny skutečné;“

Descartovo kritérium je na úrovni dogmatismu evidencí; pro kritické myšlení noetiky nemá žádný význam. Descarta však zavedení kritéria jistoty posunulo k jisté subjektivizaci myšlení. V souvislosti s jeho zavedením si totiž Descartes všímá, že i před metodickým pochybováním pokládal např. za jasné ideje hmotných jsoucen. Proč je tedy zpochybňuje, když má být jejich jas kritériem jejich jistoty?

Descartes řeší toto dilemma rozlišením: jasná prý byla jen existence idejí těles, nikoli existence samotných těles – ta byla jasná jen zdánlivě. Pak ale vzniká problém, podle jakého kritéria se má rozlišovat skutečně jasné poznání od toliko zdánlivě jasného. Descartovo řešení zmíněného dilematu také souvisí s jeho přesvědčením, že prvně poznáváme své ideje, že naše pojmy jsou nikoli to, čím přímo poznáváme poznané objekty, nýbrž to, co bezprostředně poznáváme. Tato obecná koncepce pojmů je ale noeticky smrtící. Jestliže pojmy informují jasně a prvotně jen o své existenci, jak se přesvědčíme o objektivitě jejich obsahu? Zřejmě jinými, reflexními pojmy. Ty ale zase primárně a jasně zpřítomňují jen sebe – donekonečna. A jak je to s Descartovými pojmy o lidském myšlení? Noetické dluhy a noeticky lehkovážné výpovědi se zřejmě přitahují.

Osudy Descartova nepodařeného pokusu o noetické založení filosofie nemusíme už dál sledovat. Kritickou sondu zakončíme prožitkem noetické nouze, k němuž patrně neměl Descartes daleko. V celkovém pohledu na svůj dosavadní postup Descartes zapochyboval o svém kritériu jistoty⁹ a o existenci extrasubjektální reality. Útočiště našel v Boží existenci a pravdivosti. Jestliže má ale Boží existence a Boží pravdivost garantovat objektivitu jasných poznatků, co řekneme o premisách, jimiž Descartes dokazuje Boha? Jsou objektivní? Jak si tím můžeme být před důkazem jisti. Čím si vůbec můžeme být jisti? Snad objektivitou vlastní existence, o níž máme evidenci? Zaplašený zlý duch se Descartovi vrátil v plné síle a Descartes proti němu neměl jiný prostředek, než logický kruh: jasné ideje či premisy dokazují Boha a Bůh garantuje noetickou hodnotu jasných idejí či premis.

⁹ Tamtéž, str. 45–46: „... nevěřím, že by mohli podat nějaký důvod, který by stačil odstranit toto pochybování, jestliže by nepředpokládali existenci Boží. Neboť především již to, co jsem dříve vyslovil jako pravidlo, že totiž věci, které zcela jasně a zřetelně chápeme, jsou všechny skutečné, je podepřeno pouze tím, že Bůh existuje, že je dokonalou bytostí a že vše, co je v nás, vychází od něho. Z čehož vyplývá, že naše ideje či poznatky... vycházejíce od Boha, ve všem, v čem jsou jasné a zřetelné, nemohou po této stránce nebýt pravdivé. ... Avšak kdybychom nevěděli, že vše, co je v nás reálného a pravdivého vychází z dokonalé a nekonečné Bytosti, pak i kdyby naše ideje byly jakkoli jasné a zřetelné, neměli bychom žádný důvod, který by nám zaručoval, že jsou tak dokonalé, aby byly pravdivé.“

V momentě, kdy se Descartes utíká v noetické tísní k Bohu, se celý jeho projekt noetické fundace filosofie hroutí kruhem do propasti nepřekonané radikální skepse. Uvidíme, že se novověká filosofie z tohoto pádu dodnes nevzpamatovala. Její exponenti si sice střídavě namlouvali opak, ale propast hlubinné skepse překlentovali toliko chatrným dogmatismem a fideismem; až přišlo postmoderní vystřízlivění.

5.1.5 Poznámka k solipsismu

V souvislosti s Descartovým položením a rozvíjením noetického problému v perspektivě Já se nabízí otázka solipsismu. Solipsista považuje za veškerou realitu sebe a své myšlení, případně volní, mimo smyslové chtění; jinou skutečnost neuznává. Descartes se do této pasti více méně vmanévroval, když uvážíme, že se jeho reflexivní zajištění objektivit hrubě nezdařilo. Také na nás ale může po důkazu pravdy číhat tento objektivistický minimalismus: co objektivně poznávám, je jen moje subjektivita. Pravdivé soudy, které lze po důkazu pravdy bezprostředně identifikovat, budou přece ležet spíše v okruhu myšlení, jeho struktur a podmínek. Zdůrazníme-li nadto, že poznání je vždy individuální a že ho můžeme reflektovat primárně jako „mé poznání“, pak se zdá, že cesta k extramentální či extrasubjektální realitě nemusí být tak bezproblémová.

Na druhé straně se noetické zkoumání týká lidského poznání a probíhá v obecné rovině. Obecná identifikace lidského poznání jako činnosti člověka, který je i tělesnou bytostí a žije s jinými lidmi, se v noetickém vyhodnocování předmětně předpokládá. Jestliže noetické zkoumání zabloudí k solipsistické hypotéze, dostává se za hranice svého předmětu a přestává být noetickým zkoumáním. Už nejde o lidské poznání, ale o poznání nějakého abstraktně izolovaného, nehmotného Já či vědomí, které vytváří falešné pojmy hmotných jsovců a stává se jedinou realitou. V solipsistické hypotéze se pak kritická reflexe nesoustřeďuje na poznání, ale na to, jestli je taková hypertrofovaná subjektivita ontologicky možná. Je to problém identifikace Absolutna a patří do filosofie Boha. Do popředí pak v tomto kontextu půjdou otázky možnosti nedokonalého, vyvíjejícího se či složeného Absolutna.

V souvislosti s noetickou genezí či s noetickými podněty solipsismu můžeme naznačit paradoxní postavení noeticky motivovaného solipsisty. On vyšel z pochybnosti o svém poznání extrasubjektálního světa. Neklade svou představu o své jedinečnosti v rámci reflexe absolutní skutečnosti; sem se postupně „propracoval“. Jakožto zkoumající je tedy tímto kritickým zkoumáním spoludefinován. V tom je ale potíže. Neboť kritické zkoumání je tu takové, že stojí před různými alternativami, v nichž se mají konkretizovat

různé hypotézy o solipsistově bytí, aby se dala posoudit jejich ontologická možnost. Jde o to, jestli jsou tam všechna jsoucna „našeho Světa“ ve formě pouhých mých představ, nebo jen některá; jestli jsou tam lidé, jestli spolu navzájem či se mnou komunikují, nebo ne. A hlavně: jaký je ontologický status solipsisty. To všechno musí solipsista teprve rozhodnout a jistě přitom dá přednost hypotéze bezrozporné, před rozpornou. To ale znamená, že bytí solipsisty ještě není ustaveno, závisí na volbě hypotézy (pokud možno konzistentní), na „bytostné“ sebeprojekci. Solipsista jako zkoumající musí být ontologicky ustaven, ale zároveň se tím zkoumáním má teprve ustavit; má si své bytí teprve vybrat – ne ho odhalit, ale zvolit. To je ale rozporné.

Mohlo by se namítnout, že Já je prostě ontologicky předem dáno a solipsista ho prostě poznal. Ale to neodpovídá jeho situaci. Ta totiž není dána jen reflektovatelností pozice Já, ale také reflektovatelností pozice zkoumajícího solipsisty. A v této kritické sebereflexi musí solipsista uznat, že nejprve překonal „zdání“ objektivní reality extrasubjektálních jsoucenc. Pak se ocitnul na křižovatce ohledně vlastního bytí. Rozumně uzná, že svou esenci a esenci svého poznání nestvořil. Jsou to jediné objektivní reality a také jediné objekty, na nichž jakožto poznávající závisí. Jenže jejich objektivní poznání se jaksi nedaří; nemá se o co opřít. Fantasticky kladená hypotéza solipsistovy aseity se nemůže vyvíjet v kontaktu s poznávanou realitou. Solipsistovo sebepoznání je zakleto ve vlastní subjektivizaci. Ztrácí půdu a vykazuje se od počátku jako subjektivní, fantazijně invenční konstruování vlastního bytí. Takže solipsista zpočátku předpokládá objektivitu sebepoznání, ale z hlediska jeho sebereflexe vychází najevo, že něco takového není možné. Předpoklad daného bytí vlastního Já – Absolutna se hroutí. Zbývají jen nesčetné varianty protismyslného koncipování bytí vlastního já a bytostné struktury vlastního poznání – vlastním poznáním.

5.1.6 Racionalisté

Descartův důraz na racionalitu, na značnou autonomii rozumu, na jeho konstruktivní potenciál, jasnost, metodičnost a logičnost nezůstal v následujících staletích bez odezvy. Výrazným projevem nového racionalistického sebevědomí byla i tvorba originálních metafyzických systémů. Nás ale bude zajímat pouze noetická pozice jejich reprezentativních tvůrců. Rozvíjeli snad původní noetický motiv karteziánského myšlení? Zpřesnili dokonce Descartův slibný náběh? Anebo naopak rozpustili noetický elán v záplavě domněle fundamentálnějších, ve skutečnosti však beznadějně dogmatických reflexích a originalitách? Podíváme se krátce na stav a úroveň noetického myšlení Spinozy, Leibnize a Hegela.

A/ Spinoza. Je považován za nejvýznamnějšího Descartova pokračovatele. Akceptuje mnohé Descartovy pojmy a závěry a stupňuje nároky na přehlednost filosofického postupu jeho strukturováním do „geometrické podoby“ – od definic a axiomů, přes důkazy tezí až k jejich důsledkům. Jeho logické nasazení a invence jsou obdivuhodné; bez nich filosofování degeneruje v kumulaci dogmatických tezí. Ale samotná logická fazóna na úskalí dogmatizace filosofického myšlení nestačí. Jde také o pravdu premis a principů. A to je u Spinozy problém, neboť definice a axiomy zavádí zcela dogmaticky, ačkoli se v nich ukrývají ty nejzávažnější filosofické problémy.

Spinozův akcent racionality je tedy jednostranný. V celkovém pohledu na Spinozovo myšlení je patrné kritické manko; vstupy nejsou ošetřeny. Schází druhá kvalita autentického filosofování. Vedle logické preciznosti je v něm nutná i pohotovost k radikálnímu pochybování. Tu u Spinozy postrádáme. Pro tuto podstatnou neúplnost (privaci) je Spinozovo filosofické myšlení jen zdánlivě racionální; není racionálně-kritické. Racionální postupy ve filosofii jsou pak takovou jednostranností spíše kompromitovány.

Spinozovo noetické myšlení se vyvíjí zcela v plánu dogmatismu evidencí. Descartův výchozí zápas o založení filosofie ho nechává chladným. Spinoza se v otázce pravdy spokojuje s jasností idejí, s její evidencí. Pravda je prý jasná sama sebou. Kdo má pravdu, nemůže prý pochybovat, že ji má. Jasná idea je pravdivá. Jak by mohla být objasněna, ptá se Spinoza. Kritický rozměr problému pravdy Spinozovi zcela unikl. Možná i proto, že noetické reflexe by šly těžko zmatematizovat.

Přitom právě ustrnutí u dogmatismu evidencí představuje noetické selhání racionalismu, ačkoli se od něj dalo očekávat skutečné prověření základů poznání. K tomu však bylo potřeba jít za evidence a položit si otázku o jejich platnosti. Bylo třeba zkoumat, jestli jasnost soudů skutečně garantuje jejich pravdivost. To je jediná cesta k nevýratným jistotám apodiktického poznání. Descartes se zastavil v půli cesty a Spinoza na ni ani nevskočil. Možná těmto matematicky myslícím racionalistům přišlo zpochybňování evidencí nepatřičné či malicherné, ale filosofii tím neposloužili. Dnes už kdejaký průměrný filosof dokáže parazitovat na noetické nouzi a relativizovat filosofické myšlení v základech, a proto totálně; a dogmatickým racionalismem přitom snadno pohrdne.

B/ Leibniz. S Descartem sdílí ideál přísného založení filosofie. Jeho realizaci spatřuje ve vypracování řádu pojmů a soudů, počínaje jednoduchými. Od takového podniku si sliboval nevýratné, apodiktické odůvodnění filosofie. U svého předchůdce hodnotí Leibniz pozitivně vstup, ale kritizuje ho

za to, že u tématu nevydržel.¹⁰ Stejně by mohla znít i naše kritika Descartova postupu, ale podobnost je tu jen formulační, nikoli myšlenková. Ačkoli Leibniz svůj hodnotící pohled na Descartovy výchozí reflexe nekonkretizuje, je jasné, že by své výhrady nasadil jinde, než kde je klade kritická noetika. Neboť se s Descartem také shoduje v idealizaci matematické metody. Vzorem pro racionální fundaci filosofie je mu geometrie, „když řadí své věty podle toho, jak jedna vyplývá z druhé“.

Přímočará deduktivita však na problém základů poznání, který je problémem sebezduvodnění rozumu, nestačí. Noetické téma je charakterizováno tím, že vrhá zkoumání do nevyhnutelných kruhů, a proto musí být jeho metoda primárně určena autoreflexivitou zkoumajícího. Ambice moderních racionalistů na spolehlivé založení filosofie se nenaplnily, protože přístup k tématu byl zfalšován vizí matematických postupů. Koncept Leibnizovy „univerzální charakteristiky“ je proto noeticky stejně naivní jako představa o apriori nenapadnutelné jasnosti aritmetiky (viz cit.). Údělem matematicky přetížených racionalistů je dogmatismus evidencí a jeho neblahé noetické následky.

C/ Hegel. Obrovskou důvěru (ale jen důvěru) racionalistů k rozumu nacházíme i u Hegela. S touto (pouhou) důvěrou ovšem korelativně upadal noetický zájem. Jestliže Descartovo východisko obsahuje silný noetický motiv a dogmatizace je jen součástí nezdařeného postupu (neuskutečnění správně zvolené metody), pak u dalších racionalistů tento motiv ve stínu explicitního dogmatismu rychle slábne. Tendence vyhasínání noetické invence kulminuje u Hegela.

Jestliže je novověká filosofie charakteristická důrazem na výchozí tematizaci problematiky poznání, pak je Hegel výjimkou, neboť o poznání rozhoduje na základě svého ontologického axiomu: Skutečnost je vyvíjející se Absolutní Duch, který v lidském myšlení přichází k sebevědomí. Jak by se tedy mohl principiálně mýlit? S noetickou hodnotou nemá Hegel zásadnější problém.

Víme ovšem, že tento postup od ontologie je metodicky chybný. Z hlediska logicko-kritického je zřejmé, že samotná možnost ontologického vý-

¹⁰G. W. Leibniz: *Monadologie a jiné práce*, Svoboda, Praha 1982, str. 49-50 : „Co se týká Descarta... Jistě nastoupil pravou a správnou cestu v říši idejí... později... přetrhl nit zkoumání a spokojil se s tím, že podal metafyzické meditace a pokusy o vlastní geometrii... čímž jednal jistě správně, jen kdyby byl předtím vyřešil jiný úkol, který si vytyčil: rád pojmů a idejí. Neboť právě odtud by bylo padlo jasnější světlo... i na experimenty. Že nezaměřil svoje úsilí k tomu, může tedy mít důvod pouze v tom, že nepostihl hlubší význam problému. Kdyby byl totiž viděl metodu, jak odůvodnit racionální filosofii stejně nenapadnutelné jasnosti, jakou má aritmetika, nebyl by zajisté zvolil jinou cestu...“

kladu skutečnosti jako takové vyžaduje noetické odůvodnění. Hegel je však přesvědčen, že ontologické určení Absolutní Substance je podstatný počátek filosofování.¹¹ Přitom si půjčuje karteziánský motiv výchozího pochybování, ovšem upraveného pro privilegovaná ontologická dogmata, takže i značně omezeného, zkarikovaného.

Při výkladu Kanta se Hegel vyrovnává s konkurenční pozicí gnoseologického východiska bonmotem. Podivuje se Kantově kritické intenci, podle níž se nejprve musí zkoumat poznávací schopnosti: jako bychom měli jít na pravdu s mečí a kyji.¹² Hegel poukazuje na to, že bez poznání neprozkoumáme schopnosti poznání a na základě tohoto postřehu už jen kritickou intenci ironizuje. Neprokázal však, že obtíž sebezdůvodnění rozumu je neřešitelnou aporií. V zahledění do svého panlogismu to ani nepokládal za nezbytné.

5.2 Locke a empirici

5.2.1 Letmé srovnání empirismu s racionalismem

Descartes tedy zaměřil novověkou filosofii k přednostnímu zájmu o problematiku poznání. Výchozí noetická intuice ho přitom nasměrovala k úkolu, který se dnes jeví dědicům novověkého myšlení jako neřešitelný. Jedná se o nalezení nevývratných základů filosofie, které by obsahovaly i sebezdůvodnění rozumu. Na dnešní rezignaci v tomto problému má ovšem nemalý podíl i samotný Descartes. Naladil kritické myšlení a vzbudil velké očekávání, nedokázal ho však naplnit. Do fondu novověké filosofie naopak vložil absenci posledního odůvodnění našeho poznání a ta se stala vkladem trvalým; má podobu hlubinné skepse. Descartova údajně první jistota, jistota o vlastní existenci, představuje svým neuváženým povýšením a izolovaností spíše noetický debakl, který jakoby případné další noetické odvážlivce odrazoval.

¹¹G. W. F. Hegel: *Dějiny filosofie III*, Academia, Praha 1974, str. 263: „*Spinozovu ideu je třeba obecně uznat jako pravdivou a odůvodněnou. Absolutní substance je pravdou. . . Být spinozistou je podstatný počátek veškerého filosofování. Neboť. . . začíná-li se filosofovat, musí se duše nejprve vykoupat v tomto éteru jedné substance, v níž zanikne vše, co považovala za pravdivé; toto popření všeho zvláštního, k němuž musí každý filosof dojít, je osvobozením ducha a jeho absolutním základem.*“

¹²Tamtéž, str. 396: „*Tato filosofie se za druhé nazývá kritickou filosofií, poněvadž její nejbližší účel je. . . být kritikou poznávacích schopností, neboť totiž před poznáním musíme dříve zkoumat poznávací schopnosti. . . Činí to dojem, jako bychom měli vyjít na pravdu s mečí a kyji. . . schopnosti poznání se mají poznat dříve, než začneme poznávat. Avšak zkoumat schopnosti poznání znamená poznávat je. Jak ale chceme poznávat, aniž bychom poznávali, zmocnit se pravdy ještě před pravdou samou, to nelze říct. Podobá se to historce o scholastikovi, který nechtěl vstoupit do vody, dokud se nenaučí plavat.*“

Viděli jsme, že bezprostředním důvodem Descartova noetického selhání bylo poměrně rychlé opuštění radikality dobře zvolené metody. Důvodem, který přitom stál v pozadí Descartova nezdaru, byl nešťastný přenos matematického způsobu myšlení do noetiky. Ryzost původního noetického záměru tím vzala rychle za své. U ostatních racionalistů se už autentický noetický zájem ani nevyskytoval. Záliba v logice a v její přímočaré deduktivitě jim zakryla nejen specifickou zvláštnost noetického (autoreflexivitou určeného) zkoumání, ale i druhou, neméně důležitou kvalitu filosofického myšlení – důslednou kritickou obezřetnost. Proto jsou jejich systémy v zásadě dogmatické. Zavádění základních pojmů či premis tu neprošlo kritickým prověřováním skrze hustou síť námitek a konfrontací s příslušnými antitezemi. Racionalisté novověku propadli z kritičnosti. Proto jsou špatnými reprezentanty filosofické rationality – spíše ji svými originálními libovolnostmi zkompromitovali.

Na opačném pólu se mezitím konstituovala a rozvíjela protichůdná tradice filosofického myšlení. Místo hodnot rozumu se v ní dialekticky akcentovala zkušenost. Za jejího zakladatele je právem považován J. Locke. On je skutečným tvůrcem novověkého empirismu. Tradice empirismu je v novověku nesrovnatelně úspěšnější než racionalismus. Zatímco ten se při sdíleném důrazu na rozum štěpil do originálních až vzájemně protikladných systémů, empirici podrželi silnou jednotící ideu. Dnes bychom řekli, že jí byl společný obraz nepřítele. Kdo nebo co tak empiriky sjednocuje? Nepochybně je to krajně podezřelá, nenáviděná metafyzika. Pro mnohé z nich se negace metafyziky stala přímo vášní, leitmotivem jejich filosofování, nutkavou potřebou až k inkvizitorské posedlosti logických pozitivistů a jiných scientistů. Principiální popření metafyziky je ovšem drastickou operací na samotné filosofii; někteří soudí, že ji filosofie nepřezila.

Antimetafyzická idea empirismu se nicméně bezkonkurenčně prosadila. Faktem filosofie dvacátého století je např. nepřehlédnutelný metodologický kult zkušenosti, který prochází všemi, pozornost budícími, („pokrokovými“) směry a který více méně pochází z empirismu. Nejen pozitivismus, scientismus, analytická filosofie, ale i fenomenologie, existencialismus a personalismus (o postmoderně nemluvě) závisí zásadně na gnoseologických rezultátech empirismu. Takového úspěchu se Locke zřejmě nenadál.

Na rozdíl od dogmatických systémů novověkého racionalismu působí myšlení empiriků jako kriticky vytříbenější. Neboť ukládá filosofii určité limity a nekompromisně na nich trvá. Budeme dále sledovat, jestli tento dojem kritičnosti u empiriků není pouhou záměnou této povinné kvality filosofování s negativitou. Nicméně se stalo (téměř) obecným přesvědčením, že po empirismu se už není možné vracet k velkým tématům abstraktní metafyziky.

5.2.2 Lockův výklad poznání

Jestliže byla Descartova výchozí reflexe lidského poznání motivována snahou o nalezení pevného (Archimedova) bodu v podobě nevývratné jistoty, pak Locke zavádí do východiska gnoseologického zkoumání jiný problém. Snaží se na začátku pochopit původ a způsob vzniku idejí. Jestliže Descartes získal rozhodující impuls v postřehu nejasnosti základů filosofie, pak Locka vyprovokovala Descartova koncepce soběstačného rozumu. Proto také věnuje celou první knihu svého hlavního díla polemice s Descartovými vrozenými idejemi.

Presvědčen o nemožnosti vrozených idejí, vykládá Locke genezi myšlení zcela empiricky. Rozum prý získává veškeré obsahy ze zkušenosti (vnější a vnitřní); je zpočátku prázdný.¹³ Locke v této souvislosti oživuje aristotelickou sentenci, podle níž není v rozumu nic, co by dřív nějak nebylo ve smyslech. Rozum tedy přijímá z vnějších smyslů obsahy, které v myšlení nabývají podoby jednoduchých idejí. Rozum tyto pojmy, vtištěné smyslovou zkušeností, dále zpracovává. Spojuje a srovnává jednoduché ideje, aby z nich vytvořil ideje složené. Ty však svými obsahy nepřinášejí nějakou novou realitu, která by už nebyla poznána v jednoduchých ideách. Zdá se, že Lockovi až příliš vyhovuje receptivní povaha našeho myšlení. Jakmile rozum začne samostatně pracovat, konstruovat, jakoby se vzdaloval realitě.

V tomto modelu přísné závislosti rozumu na smyslech, na zprostředkování reality v jednoduchých ideách je také rozhodnuto o interpretaci obecných pojmů; je veskrze nominalistická. Obecniny už vůbec nejsou takovými pojmy, které by svými obsahy vyjadřovaly podstatná určení smyslově vnímaných objektů.¹⁴ Vedle této noetické konsekvence přičiňuje Locke jaksi v druhém

¹³J. Locke: *Esej o lidském rozumu*, Svoboda, Praha 1984, str. 74-76: „Všechny ideje přicházejí ze smyslového vnímání nebo z reflexe (postihuje akty vědomí). Předpokládejme tedy, že je mysl, jak se říká, bílým papírem, ... beze všech idejí. Jak se jimi pak mysl vybaví? Odkud člověk nabude tu ohromnou zásobu idejí... Odkud má mysl veškerý ten materiál pro svůj rozum a své poznávání? Na to odpovídám jedním slovem: ze zkušenosti; na ní je veškeré naše poznání založeno a z ní je konec konců odvozeno... Toto obojí, jak pravím, totiž jednak vnější materiální věci jako objekty smyslového vnímání, a jednak činnosti naší vlastní mysli uvnitř jako objekty reflexe jsou pro mě jedinými východisky, odkud vzešly veškeré naše ideje.“

¹⁴Tamtéž, str. 258: „... Jestliže tedy opomeneme jednotliviny, pak obecniny, které zůstávají, jsou pouze výtvořiny našeho vlastního vytváření; jejich obecná přirozenost není ničím jiným než schopností, kterou do nich vložil rozum k označení nebo k zastupování mnoha jednotlivin. Neboť význam, který mají, je pouze vztahem, který je jim myslí člověka přidán. ... Je zřejmé, že esence druhů čili... species věcí nejsou nic jiného než abstraktní ideje.“

sledu další noetický postřeh: nejvyšší stupeň jistoty poskytuje bezprostřední, intuitivní poznání. Poznání zprostředkované důkazem je prý už méně jisté.

Důraz na zkušenost jako jediný zdroj poznání reality se v Lockově výkladu ideogenetiky projevuje tím, že rozum nemá v objektech nějaké sobě odpovídající, vlastní, čistě inteligibilní aspekty. Jeho kontakt s realitou je striktně vázán na smyslové zprostředkování. Jednoduché ideje jsou jedinými dodavateli reality do myšlení. Tyto ideje však zprostředkují lidskému myšlení objekty jen na úrovni smyslového vnímání. Realita je podle tohoto empiristního¹⁵ výkladu poznatelná jen ve svých vnímatelných aspektech – v řádu smyslových jevů. Locke přitom programově spojuje svůj výklad vzniku a původu idejí s určením rozsahu poznání¹⁶ – s narýsováním hranic jeho objektivit. Tady někde získává empirismus svůj antimetafyzický náboj.

Tolik k hlavním bodům Lockova výkladu poznání. Detaily nejsou pro noetické hodnocení důležité.

Tamtéž, str. 271: „*Nominální esence vymezuje druh. ... Neboť pouze tuto nominální esenci označuje jméno, které je znakem druhu. Je tedy vyloučeno, aby druhy věcí, které řadíme pod obecná jména, určovalo něco jiného než právě ona idea, které se připisuje ono jméno jako její znak; a to nazýváme nominální esence. ... Jak jinak dochází k tomu, že se nějaká jednotlivina stává věcí toho či onoho druhu než právě tak, že má onu nominální esenci nebo – což vyjde nastejno – že se shoduje s onou abstraktní ideou, k níž je připojeno příslušné jméno? ... A že pro nás druhy věcí nejsou ničím jiným než řazením věcí pod odlišená jména, v souladu se složitými ideami v nás (a nikoli v souladu s jejich přesnými, odlišenými, reálnými esencemi).* ... “

¹⁵Tamtéž, str. 76: „*Všechny naše ideje pocházejí z jednoho nebo z druhého z těchto zdrojů. ... Vnější objekty vybavují mysl ideami smyslových kvalit, kterými jsou veškeré různé vjemy, které v nás ony kvality vyvolávají; a mysl vybavuje rozum ideami o svých vlastních činnostech.*“

Tamtéž, str. 270: „*... avšak odsuňte stranou úvahu o tom, že se tento předmět řadí pod jméno nějaké abstraktní ideje, a pak už pro tento předmět není nic nezbytné, nic není od něj neoddělitelné.*“

¹⁶Tamtéž, str. 38-42: „*Protože je tedy mým úmyslem zkoumat původ, jistotu a rozsah lidského vědění. ... K tomuto cíli se budu držet následující metody: Za první. Budu zkoumat původ těch idejí, ... které člověk pozoruje a které si v mysli uvědomuje, a způsoby, na jejichž základě se jimi rozum vybavuje. Za druhé. Pokusím se ukázat, jaké vědění rozum těmito ideami získává, a také to, jaká je jeho spolehlivost, zřejmost a rozsah. ... Jestliže tímto zkoumáním povahy rozumu mohu objevit rozsah jeho způsobilosti. ... Když pak lidé svá zkoumání rozšiřují nad své schopnosti a nechávají své myšlenky potulovat se po hlubinách, kde nemohou nalézt pevnou půdu pod nohama, není divu, že pak kladou otázky a rozmnožují spory, které nikdy nedospívají k nějakému jasnému řešení. ... Naproti tomu, kdyby byly schopnosti našeho rozumu patřičně uváženy, odhalena konečně širší našeho poznání a nalezen jeho horizont. ... “*

5.2.3 Noetické posouzení Lockova výkladu

Lockův pokus o výkladovou rekonstrukci lidského poznání vypadá na první pohled realisticky. Jakoby se v něm ohlašovalo aristotelské obnovení smyslu pro roli smyslového poznání v celku lidského poznání. Zatímco se ale v aristotelském myšlení nevylučoval důraz na funkci smyslového poznání s metafyzikou, Lockův empirismus má zdrcující protimetafyzické implikace. Jak je to možné? V čem je rozdíl?

Klíčovým je u Locka výklad přechodu poznání ze smyslů do rozumu. Obě strany uznávají, že pro vznik pojmů je nezbytné, aby smysly nejprve dodaly své kognitivní obsahy. Shodují se ve zmíněné zásadě, že nic není v rozumu, co by dříve *nějak* nebylo ve smyslech. Locke ji čte ale jinak, bere ji spíše doslovně, bez zřetele k onomu „*nějak*“. Zásada vyjadřuje nějakou závislost rozumu na smyslech. Problém však spočívá v přesnějším určení způsobu a míry té závislosti. V tom se Locke s aristotelskou představou rozchází.

V aristotelské tradici jsou elementární poznávací schopnosti (mohutnosti) specifikovány zaměřením k sobě vlastním předmětům. Přitom se v daném objektu poznání rozlišuje: objekt pojatý ve své celistvosti, nerozlišeně a objekt pojatý po určité stránce, v určitých aspektech. V prvním případě se mluví o materiálním předmětu mohutnosti, v druhém případě o jejím formálním/vlastním předmětu. Petr vzatý prostě, nerozlišeně, je např. materiálním předmětem smyslů i rozumu. Smysly v něm však zachycují jak se zde a nyní tváří, jak je veliký, ostříhaný... , zatímco rozum v témže materiálním předmětu postihuje, že je člověkem – jeho lidskou přirozenost; ta je jeho vlastním (formálním) předmětem.

Locke tuto distinkci formálního a materiálního předmětu ve své reflexi smyslů a rozumu neuplatňuje. Je naopak přesvědčen, že je to týž smyslově vnímaný obsah, který nejen probouzí aktivitu rozumu, ale který se zároveň stává i myšlenkovým obsahem (jednoduchou ideou) – základním materiálem myšlenkových operací. Rezultátem Lockova výkladu přechodu lidského poznání od smyslů do rozumu tedy je:

- Obsahové splynutí smyslového a rozumového poznání. Řečeno scholastickou terminologií: rozum a smysly mají týž formální předmět.

Tato koincidence smyslově vnímatelných a myšlenkových obsahů tedy znamená striktní, silnou závislost rozumu na smyslech. V aristotelské tradici se jedná o závislost slabší, pouze genetickou. Locke však bez nějakého zvláštního uvážení rovnou stanovil i obsahovou závislost rozumu na smyslech (ta pochopitelně implikuje závislost genetickou). Přitom nebylo nutné se ukvapovat.

Lockovi vadila karteziánská soběstačnost rozumu, reprezentovaná vrozenými idejemi. Dejme tomu, že prokázal jejich nemožnost. Ale k výkladu poznání bez vrozených idejí stačila koncepce slabší, pouze genetické závislosti rozumu na smyslech. To znamená, že z případného vyvrácení vrozených idejí ještě nevyplývá Lockova koncepce silné, obsahové závislosti rozumu na smyslech.

- Locke stanovil obsahovou závislost rozumu na smyslech bezdůvodně, zcela dogmaticky. Protože právě takové určení závislosti principiálně rozhodlo o antimetafyzické povaze empirismu, můžeme v souvislosti s tímto obsahovým splynutím mluvit o empirickém dogmatu.

Proč je obsahová koincidence důvodem takové negativity, která je schopna odepsat všechna neempirická, specificky filosofická témata? Protože to triviální posunutí smyslových obsahů do řádu myšlení znamenalo drastické omezení objektivitu myšlení na empirickou, jevovou stránku skutečnosti. Jestliže totiž rozum v reálných objektech nenachází žádné inteligibilní aspekty, jestli v nich nemá svůj vlastní (formální) předmět, pak je jeho kontakt s realitou omezen na to, co mu ve formě jednoduchých idejí přinášejí obsahy vnější a vnitřní smyslové zkušenosti. O míře objektivitu lidského myšlení rozhodl u Locka jednoduchý, dogmatický popis přechodu ze smyslů do rozumu. Rozum je podle něho schopný zachytit realitu jen na úrovni smyslově vnímatelných jevů. Je mu upřen kontakt s neempirickou stránkou skutečnosti.

To je ovšem dramatická noetická konsekvence. Přitom není jasné, že by si Locke negativistický osten svého výkladu geneze a průběhu poznání vůbec uvědomoval. Zcela jistě pak netušil, jaké dalekosáhlé negativní důsledky má empirický limit myšlení pro život. Pozdější bombastické vytěsňování metafyzických témat života přivedilo praktickou životní dezorientaci generacím několika století a vrhlo je do pastí náhradních programů, které pohotově dodaly vesměs materialisticky laděné ideologie. Nenápadný Lockův pojem jednoduché ideje způsobil revoluci nejen ve filosofickém myšlení.

V čem tedy spočívá věčný omyl Lockova empirického dogmatu? No právě v té negaci parametrů a kvalit rozumového poznání. Jestliže vnutíme lidskému myšlení smyslové obsahy jako jediné objektivní, pak přestane fungovat jako myšlení. To se ale zcela jistě obrátí i proti tomu, kdo takové násilí na lidském myšlení svým myšlením páchá. Víme už, že každá gnoseologická negace stimuluje v kritickém zkoumání autoreflexi negativisty.

Lockovi byla ovšem při jeho psychologickém zaujetí taková sebereflexe na hony vzdálená. Jinak by ho muselo přinejmenším zarazit, že se jeho výklad přechodu ze smyslů do rozumu pojmem jednoduché ideje vůbec nezakládá na zkušenosti. Žádná zkušenost nerozhodne, jestli je míra závislosti rozumu

na smyslech spíše taková, jak ji vymezili aristotelici (slabší), nebo taková, jak ji stanovil Locke (silná). Obě koncepce jsou metaempirické a obě si nárokují objektivní vyjádření reality lidského poznání. Přitom jedna z nich objektivitu neempirických obsahů poznání systémově připouští, druhá nikoli. Ta druhá, (Lockova) se proto dostává do nevýhodného postavení noetického negativisty, neboť předpisuje lidskému poznání meze, do nichž se s celým svým předpisem ani nevejde. Objektivita je prý limitovaná empirií a k tomuto objevu se přitom dospělo neempiricky. To je rozpor, který se ohlašuje už v celkovém, ještě nediferencovaném pohledu.

Podívejme se nyní blíže na to, jak by vypadalo myšlení, kdyby jeho jedinou objektivní náplní byly smyslové obsahy. Ptejme se, jestli by ještě mohlo mít ty možnosti a dimenze, kterých si každý empirik, Lockem počínaje, nerušeně dopřává. Poněvadž se smyslové poznání uskutečňuje prostřednictvím hmotných orgánů, závisí na individuálních časoprostorových podmínkách vnímání; probíhá v režimu zde a nyní. Tato konkrétní situovanost vnímání určuje i charakter smyslových obsahů: vyjadřují měnlivé, a tedy i nahodilé (nenutné) vlastnosti hmotných objektů – to, co hmotné objekty v průběhu své existence získávají a ztrácejí.

Víme však, že nahodilá určení nestačí k tomu, abychom mysleli objekty obecně. Víme také, že pro všechny (i pro Locka) povinná realizace pravdy vyžaduje objektivitu obecných predikátů. Schyluje se k vyvrácení Lockova modelu sporem. V tomto modelu je pevně dáno, že realitu poznáváme jen na úrovni smyslových obsahů. Ty však vyjadřují jen nahodilé aspekty vnímaných objektů. Absolutizace smyslových obsahů v řádu objektivitu lidského poznání tedy znamená popření objektivitu nutných predikátů.

Tento negativní prvek je však v Lockově modelu poznání rozporutvorný. Neboť objektivita nutných predikátů v obsazích obecných pojmů podmiňuje nejen realizaci pravdy, ale i obecnou šíři záběru, kterou každý ve výkladu poznání automaticky postuluje. Také Locke je přesvědčen, že určením vazby rozumu na smysly zachycuje poměry, které vládou v každém lidském poznání. Lockova redukce objektivitu na smyslové obsahy tedy koliduje s bazálními předpoklady celé jeho koncepce poznání; tím ji i sebe samu vyvrací.

Na Lockův model poznání můžeme oprávněně vztáhnout kritiku, kterou jsme v šestnácté kapitole adresovali nominalistům obecně. Také Locke ve svém výkladu užívá bez zábran obecninu „člověk“. Kdyby tato obecnina nebyla objektivní, vznikly by dvě překážky, které by znemožnily Lockovi cokoli vykládat o lidském poznání s nárokem na obecnou platnost. Především by subjektivizovaná obecnina nemohla sloužit jako logický subjekt těch soudů, v nichž Locke přiděluje reálným lidem (nikoli slovu či nominální esenci) to,

co o nich jakožto poznávajících objevil. Dále pak by nemohl tyto své objevy vztahovat na všechny lidi, nemohl by vytvořit obecnou teorii poznání. Taková je destruktivní účinnost nominalismu, který je obsažen v nenápadném Lockově pojetí tzv. jednoduchých idejí.

Lockův výklad poznání je tedy falzifikován vnitřním rozparem. Jeho slabým článkem je právě to vylíčení přechodu ze smyslů do rozumu, kdy smyslový obsah má nabýt podobu jednoduché ideje jakožto jednotky a jediného nositele objektivní myšleni. Tvzení takové entity a takové míry závislosti rozumu na smyslech jsou ale mylná. Nepravdivost Lockovy teze o rozsahu objektivní lidského poznání je možné dokázat i takto:

- Každý obecný obsah má nutné znaky, neboť zahrnuje všechny členy svého druhu.
- Žádný smyslový obsah nemá nutné znaky.
- Žádný smyslový obsah není obecný.
- Některý obecný obsah je objektivní, neboť pravdivé soudy to předpokládají.
- Některé objektivní obsahy nejsou smyslové.

Nad tímto snadno rozpoznatelným nezdarem Lockovy gnoseologie se nabízejí dvě otázky. Jak je možné, že si Locke nevšiml triviálního rozporu svého výkladu, že si neporovnal své zdrcující protimetafyzické závěry o myšlení s tím, co předpokládal? A za druhé, jak může rozporné empirické dogma po staletí fascinovat celé generace empiriků – od Humea, přes pozitivisty až k analytickým filosofům? Pokud jde o tuto otázku, musí se asi předpokládat, že vitalita principů empirismu nemá jen čistě filosofické důvody. Křečovitá absolutizace empirického faktu v řádu lidského poznání prozrazuje i jiné vášně, než je ryzí zájem o pravdu. V každém případě se musí říct, že úspěch empirismu svědčí o trvalé pokleslosti noetického myšlení.

Zarážející nevšímavost k vlastním rozporům má ovšem dobré vysvětlení v Lockově přístupu k problematice poznání. Jeho koncepce je krystalickou podobou omylu, který jsme v sedmé kapitole sledovali pod termínem psychologizace teorie poznání. Protože stejnou metodu zvolil i fenomenální Kant, budeme reflektovat konkretizaci psychologické metody u obou zakladatelů moderního agnosticismu souhrnně, paralelně. Volba psychologického postupu má však u Locka (i u Kanta) svou předehru. Na ni se nyní, na závěr kritiky Lockovy gnoseologie, podíváme.

Víme už, že řešení problému východiska filosofického myšlení má velký význam pro zdar celého filosofického zkoumání. Organismus zkoumaného po-

znání má svůj řád, jehož logiku musí zdařilé zkoumání respektovat. Svévolné, nahodilé přístupy se tu obvykle vymstí. To je také případ Lockova vstupu do problému poznání. Lockův vstup je učebnicově reaktivní. V takovém přístupu se filosof nechá strhnout (obvykle svým předchůdcem) k nějakému speciálnímu problému. Zareaguje (obvykle opačně) na dané řešení a své reakce si nesmírně cení. V zaujetí náhodně aktualizovaným problémem pak ze své reakce učiní základ, první princip, vodítko, hlavní premisu celého výkladu poznání, o němž přinejmenším tuší, že má pro filosofii klíčový význam. Aby toho nebylo málo, určuje povaha náhodného problému i volbu metody, která je, jak už také víme, pro orientaci v komplikovaném problému poznání rozhodující.

Jaký je opak pouze reaktivního přístupu k problematice poznání? Pochoptitelně je to přístup daleko uvážlivější. Filosof, který si aspoň počátečně uvědomí složitost problému, je nucen předřadit úvahu o strategii zkoumání; nemůže do něj vpadnout tak spontánně a neprozíravě – reaktivně.

Také Locke se nechal k svému gnoseologickému výkonu vyprovokovat. Velice mu vadilo Descartovo povyšování rozumu na úkor zkušenosti. Vystoupil tedy na její obranu. Proč ne? Sporná soběstačnost rozumu a rehabilitace zkušenosti jsou jistě dobré příležitosti k získání gnoseologických ostruh. Proč ale z toho dělá Locke ústřední otázku teorie poznání, na jejímž řešení pak činí závislým vše ostatní? Problém poměru rozumu a zkušenosti je v celku tématu poznání odvozený a okrajový. Má-li být úspěšně zvládnut, musí být nejprve vyjasněny základní nezbytnosti, nutné podmínky objektivitý poznání. U Locka právě tato potřebná předchůdná vyjasněnost fatálně schází. Proto se mu také nepodařilo vystihnout proporci obou zdrojů lidského poznání. Locke zanedbal noetický problém pravdy a přisoudil svému náhodnému problému principiální postavení v celku gnoseologického tématu. Tím pervertoval řád gnoseologického zkoumání.

5.2.4 Hume

Kdybychom měli pregnantně vystihnout hlavní omyly zakladatelů novověkého racionalismu a empirismu, mohli bychom u Descarta mluvit o preferenci jistoty existence Já a u Locka o konceptu jednoduchých idejí. Metodické srovnání vyznívá lépe pro Descarta, neboť jeho výchozí záběr byl nepoměrně velkorysejší. Locke učinil celé poznání výkladově závislým na jednom, spontánně vybraném a svou povahou odvozeném problému. Tímto paradigmatickým založil v novověku tradici mimořádné metodické neprozíravosti. První, kdo v tomto ohledu úspěšně navázal, byl D. Hume.

Hume se netrápil problémem základů veškerého (i vlastního poznání). Nesdílel Descartovu starost o jistotu vlastních myšlenek. Otázky nějaké univerzální metody prověřování spolehlivosti myšlení mu ani nepřišly na mysl. Podle Kanta „nadmíru kritický Hume“ jen dogmaticky převzal Lockovy představy o idejích a bavil se jejich negativistickými, protimetafyzickými implikacemi; k autodestruktivním důsledkům se už nepromyslel.

V rozhodujícím místě svého výkladu Hume recipuje Lockovo empirické dogma jako axiom a na jeho základě pak rozvíjí své (kritické?) úvahy o limitech poznání.¹⁷ Je zajímavé, že toto dogma slouží Humeovi i k dokazování jeho hlavní teze, podle níž je každá idea kopií dojmu (viz cit.). Hume je přitom zaujat problémem obecnosti své teze, a proto povoluje případným oponentům jediný způsob, jak ji vyvrátit: kontrapříkladem. Kdyby byl ale méně závislý na Lockovi a více sebekritický, jistě by při svém důvtipu přišel na to, že nejprve měla být vzhledem k ideám položena jiná otázka. Totiž ta, zda je vůbec smysluplné chápat myšlenkové jednotky jako kopie dojmů. A zkoumání této otázky by zase mělo být kvalifikováno otázkou, jestli takové splývání obsahů smyslového a rozumového poznání umožňuje vůbec obecné úvahy empiriků o poznání, jestli do nich nevznáší rozpory.

Přesné vyvození negace metafyziky z toho, že se objektivita lidského poznání redukuje na empirické obsahy, není ničím obdivuhodným. Daleko zajímavější by byla snaha o nějaké přesné vyvození této toliko dogmatické redukce. Podivuhodný je naopak Humeův věhlas v dějinách filosofie, a to především vzhledem k jeho kritické zanedbanosti. Vždyť i problematizace kauzality a indukce, které ho tak proslavily, závisejí na přijetí autodestruk-

¹⁷D. Hume: *Zkoumání lidského rozumu*, Svoboda, Praha 1972, str. 44-46: „Dělíme tedy všechny duševní vjemy na dvě třídy či druhy podle stupně síly a živosti. Těm méně silným a živým říkáme obvykle myšlenky nebo ideje (představy). Pro ty druhé... Říkejme jim tedy dojmy... Slovem dojem rozumíme všechny své živější vjemy... Ačkoli se tedy zdá, že naše myšlení má neomezenou svobodu, zjistíme při bližším zkoumání, že je vlastně sevřeno ve velmi úzkých mezích a že celá tato tvůrčí síla ducha není nic víc než schopnost skládat, překládat, zvětšovat nebo zmenšovat materiál, který nám poskytují smysly a zkušenost... Zkrátka, veškerá látka myšlení pochází z vnějšího nebo vnitřního zážitku, věci vůle a ducha je pouze její míšení a skládání. Nebo, abych se vyjádřil filosoficky, všechny naše ideje, čili méně silné vjemy, jsou kopie našich dojmů, neboli živějších vjemů.

Na důkaz toho snad postačí dva důvody. Za prvé, když analyzujeme své myšlenky neboli ideje, ať jsou sebevíce složité a vznešené, vždycky zjistíme, že se rozpadají na jednoduché ideje, jež jsou kopie předchozích citů či zážitků... a vždycky poznáme, že každá idea, kterou zkoumáme, je kopií podobného dojmu. Ti, kdo říkají, že toto tvrzení neplatí všeobecně, bez výjimky, mají jen jeden způsob, a snadný, jak je vyvrátit; uvést ideu, která podle jejich mínění z toho zdroje nepochází.“

tivního empirického dogmatu. Podobně jako u Spinozy, je i u Humea patrná jistá asymetričnost filosofování: logické nasazení na pozadí kritického manka. Přes všechno zdání se význam Humeova noetického myšlení blíží nule. Hume se nicméně stal uznávanou autoritou, a to nejen mezi pozitivisty všeho druhu. Zřejmě všude tam, kde se noetice moc nerozumí.

5.2.5 Závěrečné srovnání

Ve vývoji novověké filosofie se od počátku ustálila určitá dvojkolejnost místy protichůdných vývojových linií, z nichž ta empirická postupně převládla, zatímco neempirické fragmenty původních koncepcí racionalistů zpozvdálí doplňují postmoderní pluralitu. Ohniskem sporu racionalistů s empiriky je pojetí rozumu a jeho metafyzická dimenze. Empirici ji sverepě popírají, racionalisté v ní neochvějně věří. Obojí je noeticky špatně.

Racionalisté kladli bez gnoseologických zábran složité otázky, které přesahovaly možnosti pouhé zkušenosti. Reflektovali realitu v celku, identifikovali Absolutno, lidské bytí i neempirickou povahu života. Bohužel snadno dospívali k protikladným závěrům, čímž v očích širší veřejnosti nahrávali empiristickým puritánům; ti vyznávali „pravou vědu“, nikoli metafyzické mýty. Tento mýtus kritické převahy empiriků byl usnadněn dogmatičností racionalistů. Za ní se skrývá hlubší důvod jejich nepřesvědčivosti.

Racionalisté nedokázali noeticky rozum obhájit, postavit ho na evidentně nevývratný základ. To však bylo při jejich gnoseologické preferenci rozumu žádoucí, jestliže neměli své specifické teze znevěrohodnit. Descartes však slibný noetický náběh zmařil a nikdo z novověkých racionalistů už ho neobnovil, natož pak dotáhl. Tím bylo ponecháno až příliš mnoho prostoru „k atakům na rozum“ ze strany empiriků. Tyto destruktivní, antiracionalistické nájezdy byly přitom paradoxně vnímány jako výkony kritického myšlení. Empirici postavili proti rozumu pouhou zkušenost, kterou v řádu lidského poznání absolutizovali. Nevyhleditelnou racionalitu pak výkladově přizpůsobili předpojaté dominanci empirie a zredukovali ji na epifenomen smyslové zkušenosti – s tou výjimkou, že rozumu přiznali (neškodnou) autonomii v řádu matematickém.

Novověká filosofie se tedy do (netušeně) složitého problému poznání od počátku pěkně zamotala.

5.3 Kant

5.3.1 Mezi racionalismem a empirismem

Kantova hlavní díla se skvějí titulem „Kritika“. V dějinách filosofie se o něm pravidelně mluví jako o Prvním z kritiků. Časté jsou v nich např.

sentence typu: po Kantovi už se nelze vracet k tradiční metafyzice či Kantův kopernikánský obrat otevřel novou, vývojově pokročilejší éru filosofického myšlení. Kantův vliv na filosofii devatenáctého a dvacátého století je nesmírný, sotva kým překonaný.

Záleží ovšem na tom, čemu všemu jsme ochotni kvalitu kritičnosti přiznávat. Někomu stačí vyzývavá rétorika, jiný se spokojí s předřazením problematiky poznání a někdo je přesvědčen o kritičnosti díla jeho negativizujícím vyzněním. Z dosavadního výkladu pravdy a zakladatelů novověké filosofie si už můžeme dát dohromady, že svědectví psaných Dějin filosofie asi nebude v tomto ohledu moc věrohodné. V nich je např. ustálené mínění, že Descartes a Locke jsou prvními kritickými filosofi; nejspíš proto, že začali problematikou poznání. Z noetického hlediska je však jasné, že Descartes navzdory své metodě rychle zdogmatizoval svou první jistotu i následný postup a Locke v intencích své metody už postupoval zcela dogmaticky.

Nemusíme být tedy až tak závislí na tom hodnocení, které nám zprostředkovávají Dějiny filosofie a které se mnohdy stává doživotním přesvědčením filosofů, kteří jejich školou prošli. Kantův věhlas nás tedy nemusí omračovat. Můžeme si snad na začátku dovolit tento předběžný odhad: Jestliže si Kant zachoval od svých noeticky dogmatických předchůdců patřičný odstup, pak budeme spíše nakloněni k očekávání, že jako uznávaný kritik poznání nezklame a promyslí se až ke skutečným základům kritické filosofie. Jestliže naopak rozvíjel své základní reflexe poznání v závislosti na předchozím vývoji novověké filosofie, pak budeme spíše nakloněni k podezření, že titul skutečně kritického myslitele byl Kantovi přiznán se stejnou noetickou lehkomyšlností či benevolencí, jako jeho předchůdcům.

Všichni vědí, jak to bylo. Kant kladl svůj hlavní problém v úzkých mezích novověkého dilematu: empirismus nebo racionalismus? Konflikt obou vývojových linií novověké filosofie krystalizoval ve sporu o teoretickou, filosoficky odůvodněnou možnost vědy. Obě strany sporu totiž vykládaly lidské myšlení (nástroj vědy) radikálně jinak. Přitom u racionalistů v daném problému převládala nevšímavá dogmatičnost, zatímco empirici byli v pozici těch, kdo problematizují, kdo jsou tedy kritičtější. Protože Kant problém pochopil, bral empiriky nesmírně vážně. Vždyť ho k celé *Kritice čistého rozumu*, v níž se snaží originálně a z hloubky rekonstruovat lidské poznání, vyprovokoval

Hume.¹⁸ Však také hlavní otázky Kantova tzv. transcendentálního zkoumání („Jak je možná metafyzika jako věda?“, „Jak jsou možné soudy syntetické apriori?“) nesou znaky humeovského předurčení.

Pro mnohé filosofy stanul Kant ve sporu racionalistů a empiriků jako arbitr, který překonal jednostrannosti obou směrů. Neboť prý zrušil odcizení smyslů a rozumu, které jeho předchůdci svorně nastolili, a důmyslně prý vyložil jejich součinnost. Tak se to skutečně může jevit. Budeme ale tomuto názoru oponovat. Jestliže se mnohým zdá, že Kant odstranil nedostatky empiriků a racionalistů, pak z noetického hlediska vyjde najevo, že je naopak převzal a fixoval. Aby to bylo zřejmé, musíme nejprve stručně předložit Kantovo výchozí uvažování.

5.3.2 Expozice Kantova východiska

Ptejme se nejprve, čím Hume Kanta tak zneklidnil. Na první pohled (i po slech Humeovy rétoriky) se důsledky lockovského empirismu, které Hume s potěšením vyvozoval, obracely jen proti metafyzice. To by ještě Kantovi tolik nevadilo. On totiž dokázal i mimo svůj systém formulovat tak působivé pochybnosti o metafyzice, že je vnutil následujícím staletím jako protifilosoficky zahrocené kritérium vědy.¹⁹ Nepřijatelná však už pro Kanta byla skepse k samotné vědě, která z empirismu také vyplývala a již se Kant upřímně zhroutil.

¹⁸I. Kant: *Prolegomena*, Svoboda, Praha 1972, str. 40-44: „Od Lockových a Leibnizových pokusů, či spíše od samého vzniku metafyziky, ... nepříhodila se žádná událost, která by mohla mít pro osud této vědy rozhodnější význam než útok podniknutý proti ní Davidem Humem. ... Hume vycházel hlavně z jediného, avšak důležitého metafyzického pojmu, totiž z pojmu spojení příčiny a účinku. ... a nutil rozum, který se zde tváří, jako by byl tento pojem zplodil ve svém lůně, aby náležitě zdůvodnil, jakým právem se domnívá, že něco může být takové povahy, že je-li to kladeno, musí tím být nutně kladeno také něco jiného; neboť tohle říká pojem příčiny. Nakonec nezvratně dokázal, že je pro rozum úplně nemožné myslet si takové spojení apriori a čistě pojmově, neboť v sobě zahrnuje nutnost; ... Byť byl jeho závěr sebeukvapenější a sebenesprávnější, přinejmenším se opíral o zkoumání; a to samo bylo zajisté hodno, aby se zdatné hlavy jeho doby spojily a vyřešily. ...

... Otevřeně doznávám, že to byla právě Humeova připomínka, jež mě před mnoha lety poprvé vyrušila z dogmatického spánku a dala mému zkoumání na poli spekulativní filosofie zcela jiný směr.“

¹⁹Tamtéž, str. 38: „Je-li metafyzika vědou, čím to, že se nemůže domoci všeobecného a trvalého uznání jako vědy ostatní? ... Zdá se skoro k smíchu, že zatímco každá jiná věda postupuje ustavičně vpřed, v metafyzice, která přece chce být moudrost sama a na jejíž výrok každý čeká jako na věštbu, se točíme stále dokola na jednom místě a nehýbeme se ani o krok dál.“

Kant byl přesvědčen, že přírodověda zachycuje nutné, neměnné, obecně platné přírodní zákony. Takové poznání však empiristický model lidského myšlení neumožňuje. Připouští jen konstatování jistých pravidelností, nikoli poznání „neomylné“ zákonitosti. Konsekventní empirik Hume pak jakožto empirik logicky správně zdůraznil, že objektivní nutnost a skutečná obecnost se v našem poznání přírody vůbec nerealizují. Kant ale chápal nutnost a obecnost jako atributy vědy. O samotném faktu vědy pak nehodlal pochybovat. V tomto bodě se tedy s empirismem musel rozejít. Negativistické implikace empirismu směrem k vědě Kanta naopak vyzývaly k tomu, aby teoreticky odůvodnil možnost vědeckého poznání.

Nedá se přehlédnout, ani zastřít, že v zaujetí empiristní problematizací atributů vědy tlačí Kant svůj výklad poznání až příliš přímočaře k teoretické záchraně možnosti vědy – když už ji beze všeho uznal za skutečnou. To je patrné už v jeho počáteční klasifikaci soudů. Kant v ní přichází s originálním pojmem soudů syntetických apriori. Právě jimi chce vyložit realizaci veškerého vědeckého poznání. Na čem tuto dosud nevídanou identifikaci vědeckých soudů zakládá?

Podle toho, jestli je predikát obsažen v subjektu, rozlišuje Kant kategorické soudy na analytické a syntetické; v analytických (kladných) je obsažen, v syntetických není. Analytické soudy proto zakládají svou pravdivost na principu sporu – v pouhé identitě pojmů. Takové soudy jsou tedy nezávislé na zkušenosti, jsou apriorní. Krom toho jsou i obecné a nutné. V nich by tedy mohl Kant spatřovat oporu proti humeovské skepsi k vědě.

Kant to ale viděl jinak. Analytické soudy nesplňují požadavky vědeckého poznání jaksi z druhé strany. Jsou sice nutné a obecné, ale naše poznání podle Kanta nijak nerozšiřují, neskýtají nové poznání; jen vysvětlují, zvyšlovňují, co už o subjektu nějak víme. Syntetické aposteriorní soudy, jako protějšek analytických apriorních, sice nové poznání přinášejí, neboť nejsou zaklety v mezích svých subjektů. Ale jakožto pouze zkušenostní, vyjadřují syntetické soudy jen nahodilosti a jednotlivosti, zatímco Kant potřebuje vědění obecné a nutné.

Při takovém přístupu k tématu poznání, při takovém pohledu na lidské poznání a za takové interpretace soudů asi Kant mnoho možností k výkladové rekonstrukci vědeckého poznání neměl. V apologetické intenci tedy zkombinoval soudy tak, aby vyhovovaly požadavkům vědeckosti: aby přinášely nové poznání – to zajišťuje prvek syntetičnosti – a aby byly obecné i nutné; to zajišťuje apriorita. Jak? To má právě zjistit tzv. transcendentální zkoumání, které by mělo vyšetřit, jakým způsobem vědecké poznání probíhá a jaké jsou apriorní podmínky samotné jeho možnosti. Kant se do něj pustil s vervou,

kteřá zaručovala, že apriorní zdroje nutného a obecného v poznání budou nalezeny a možnost vědy bude zachráněna.

Kant tedy na rozdíl od empiriků objevil, že k našemu zkušenostnímu poznání nestačí jen smyslová data. Musí k nim prý přistoupit určitý přídavek, který pochází z „nižšího“ rozumu – rozvažování (Verstand). Je to schopnost organizace rozmanitosti smyslových dat. Jak se to děje? Hrubý smyslový materiál, který tvoří látku zkušenosti, je nejprve zpracováván apriorními formami smyslového názoru (prostoru a času). Obsah názoru je pak formován apriorními pojmy rozvažování – kategoriemi. Tyto pojmy/kategorie tvoří rozvažování čistě ze sebe; jsou dány jeho apriorní funkcí – spontánně a nevědomě. Ve vědomí máme až předmět zkušenosti (empirický pojem), který už je výsledkem syntézy obsahu názoru a příslušných kategorií. Právě kategorie prý způsobují, že se soudy se zkušenostními obsahy (syntetické) stávají obecnými a postihují nutné souvislosti objektů. Jimi je tedy podle Kanta umožněna veškerá (i vědecká) zkušenost.

Jaké pojmy Kant řadí mezi apriorní podmínky zkušenosti, mezi kategorie a jak k nim přišel? Jde o pojmy tradiční metafyziky, jakými jsou substance, akcident, příčina, účinek, jednota, mnohost, možnost, skutečnost (atd.). Kant je odvodil z forem soudů na základě jejich klasického dělení podle kvantity, kvality, relace a modality. Vypočítal, že je jich dvanáct a na úplnosti si zakládal.²⁰ To nechme studentům dějin filosofie. Noeticky zajímavé je ale samo povýšení těchto pojmů na apriorní kategorie a jim přiznaná funkce v celku lidského poznání. Koncepte apriorismu totiž implikuje subjektivizaci a také agnostickou limitaci myšlení; to už je noeticky vážné.

Zavedení apriorních forem „skrze něž“ poznáváme objekty jen tak, jak se nám jeví (fenomena), je oním proslulým kopernikánským obratem. Jako Koperník, když nemohl vysvětlit pohyb nebeských těles otáčejících se kolem diváka, nechal otáčet diváka, tak i Kant při výkladu nutných a obecných pravd vědy zrušil dosavadní představu, že poznání se řídí objekty a rozhodl, že samo poznání konstituuje objekt. Poznání ovšem neurčuje objekt tak, jak je sám o sobě. Určuje ho, nakolik se nám v důsledku našeho apriorního ustrojení jeví – jako předmět ve vědomí. Rozvažování tedy není pasivně receptivní, ale aktivně tvůrčí, vytváří svůj předmět spojením kategorií se smyslovým názorem. Tím udílí myšlenému kýženou obecnost a nutnost. Přitom spojitost kategorií s názorem je nevyhnutelná. Jakékoli jiné užití kategorií z nich dělá

²⁰Tamtéž, str. 143: „... neboť systém kategorií vyčerpává všechny momenty rozvažovací schopnosti, kterým pak musí být podřazen každý jiný pojem.“

prázdné, kognitivně bezvýznamné pojmy. Na tom Kant důrazně a naléhavě trvá.²¹

Důsledkem apriorismu je tedy fakt, že nepoznáváme extramentální realitu samu v sobě (objektivně), ale jen jak se nám přes husté síto apriorních forem jeví, lépe řečeno, jakou ji vytváříme. Proto Kant může říct, že „*hlavní teze, ... že totiž obecné přírodní zákony mohou být poznány apriori, vyúsťuje ve větu, že nejvyšší zákonodárství přírody musí spočívat v nás, tj. v naší rozvažovací schopnosti a že tedy nesmíme tyto obecné zákony hledat v přírodě prostřednictvím zkušenosti, nýbrž naopak přírodu co do její obecné zákonitosti pouze v podmínkách možnosti zkušenosti, spočívajících v naší smyslovosti a rozvažovací schopnosti*“ (Prolegomena, 133-134). Zdá se, že Kant pod tlakem Humeovy skepse zachránil vědu za příliš vysokou cenu – takže ji nakonec nezachránil. Vybavil myšlení takovou tvůrčí silou, že se v něm pod jejím tlakem ztratila poznatelná realita. Domníval se, že našel teoretické zdůvodnění možnosti přírodovědy v dosud skrytých hlubinách rozumu, ale domnělé zdroje obecného a nutného poznání, vytvořily nepřekonatelnou hradbu mezi myšlením a reálnými objekty, takže si rozum vytvořil předměty sám. Kategorie měly garantovat možnost přírodovědy (jako formy názoru, prostor a čas, měly garantovat matematiku). Ve skutečnosti však principiální subjektivizace myšlení apriorními formami zpochybňuje možnost jakékoli reálné

²¹Tamtéž, str. 127-129, 153-154: „*Rozvažovací schopnost tedy již tím, že přijímá jevy, připouští také existenci samotných věcí o sobě, a potud můžeme říci, že představa takových jsoucen, která tvoří základ jevů, tedy jsoucen čistě inteligibilních, je nejen přípustná, ale také nevyhnutelná. ... Tím jsou tedy připuštěna inteligibilní jsoucna s výhradou tohoto jediného pravidla, které nestrpí naprosto žádnou výjimku: že totiž o těchto čistých inteligibilních jsoucnech nevíme vůbec nic určitého, ba ani to vědět nemůžeme, protože jak naše čistě rozvažovací pojmy, tak naše čistě představy se nevztahují na nic jiného než na předměty možné zkušenosti, a tudíž na pouhá jsoucna smyslová a jakmile se od nich uchýlíme, pozbudou ony pojmy jakéhokoli významu. V našich čistých rozvažovacích pojmech je skutečně cosi záluďného, pokud jde o svod užívat jich transcendentně; tak totiž nazývám jejich použití překračující každou možnou zkušenost. ... V druhém zkoumání ukazujeme, že přes nezávislost našich čistých rozvažovacích pojmů a zásad na zkušenosti... přece jimi nelze dočista nic myslet mimo okruh zkušenosti, poněvadž nesvedou nic jiného, než že určují logickou formu soudu vzhledem k daným názorům;*

Ukázali jsme shora, že čistota kategorií, které jsou přece prosty jakékoli příměsi smyslových určení, může svádět rozum k tomu, aby rozšířil jejich používání za rámec veškeré zkušenosti, na věci samy o sobě, ačkoli nám jako pouhé logické funkce mohou sice dát představu věci vůbec, ale ne určitou představu (pojmem) nějaké reálné věci, poněvadž postrádají názor, který by jim mohl zajistit význam a smysl in concreto. Takové hyperbolické objekty jsou tedy to, co nazýváme noumena čili čistá inteligibilní jsoucna... , jako např. substance... nebo příčina... “

vědy. Kant sice užívá termíny „věda“, „obecnost“, „objektivita“, ale ty mají v kontextu jeho kritiky rozumu jiné, značně posunuté významy.

O metafyzice ovšem rozhodl Kant jednoznačně: jako věda není možná. V rozumu už pro ni apriorní opory nenalezl. Vynaložil naopak velkou energii k tomu, aby svůj agnostický verdikt o metafyzice dostatečně a srozumitelně vysvětlil. A také k tomu, aby přesvědčil metafyziky, že nejprve musejí projít kritikou čistého rozumu a zjistit iluzornost svých ambicí, aby se pak věnovali něčemu smysluplnějšímu.

5.3.3 Noetická kritika Kantovy kritiky

Jestliže systematický výklad lidského poznání dopadne tak, že se v něm myšlení principiálně subjektivizuje a agnosticky omezí na empirii, pak už pro něj v noetice máme známky přichystané. Z hlediska řešení problému pravdy nemůže být jeho hodnocení nikterak příznivé. Kantův model poznání totiž může i díky své vypracovanosti sloužit jako ucelený kontrast k zdařilému výkladu hodnoty lidského poznání. Můžeme z něj vyčíst, kudy cesta adekvátní teorie poznání nevede – a můžeme také vědět proč.

Dosaďme místo Kanta kvalifikovaného noetika, jímž Kant přes veškeré zdání vůbec nebyl. Jak by asi takový noetik reagoval na Humeovu skepsi k možnostem vědeckého myšlení? Metodicky vzato, zcela jistě prozíravěji. Podíval by se na problém v širší souvislosti, např. prostřednictvím těchto otázek: Když by tedy nebyla možná pravda vědecká, jak se to má s možností pravdy vůbec? Neobracejí se snad Humeovy důvody proti vědecké pravdě také proti pravdě jako takové? Nebo naopak čerpají z pozitivního řešení problému pravdy? Jak se mají k obecné otázce pravdy? Z výchozích úvah o filosofii víme, že teorie vědy podstatně závisí na noetickém vyhodnocení možností lidského myšlení. Řešení noetického problému pravdy by tedy i Kantovi zcela jistě kvalifikovalo reflexi teorie vědy a uchránilo by ji od překotných závěrů.

Také už víme, jakým směrem taková kvalifikace ukazuje. Otázka pravdy má jediné smysluplné řešení, a sice to pozitivní; jinak se můžeme s poznáním rozloučit. Proto musí být řešeny pozitivně i podmínky realizace pravdy v myšlení. Jednou z takových podmínek pak je i objektivita obecných pojmů a nutných vztahů v jejich obsazích. Psychologický či chcete-li transcendentální výklad poznání, který se tedy dostane do kolize s objektivitou obecného a nutného, je už tím samým falzifikován.

Bublina splaskla. Kolik myslitelské a v jistém smyslu obdivuhodné energie tomuto problému zpochybněných atributů vědy Kant věnoval! Jaký grandiózní systém z něho vybudoval! A jaký osudový omyl tím poslal do oběhu! Přitom stačilo trochu poodstoupit a položit problém jinak, velkoryseji, lo-

gičtější. Dějiny filosofie by ovšem přišly o jeden ze svých architektonických divů. Kant si však noetickou cestu zatarasil, neboť o samotném faktu vědy nebyl ochoten diskutovat. Přijal ho jako axiom a veškeré úsilí věnoval teoretickému vysvětlení „jak je věda možná“.²² Skutečně kritický myslitel by ale tolik nespěchal. Klidně by s Humem zpochybnil vědu a šel by ještě dál: zpochybnil by i samotnou možnost pravdy – a vůbec by se přitom neohlížel na to, jak široký konsensus zpochybněné hodnoty mají. Takový formát však Kant v řádu kritického myšlení zase nebyl. On přijal skutečnost vědeckého poznání zcela dogmaticky, a nebylo to jediné dogma, které do svého zcela noetického výkladu poznání zabudoval. Tím se ovšem odřízl od potřebných souvislostí, v nichž by mohl najít i potřebné premisy k odůvodnění možnosti vědeckého poznání.

Striktně noetický přístup a postup by také uvolnil napětí, které Humův problém přinesl i stres, v němž ho Kant řešil. Neboť Kant se nechal Humem vlákat do soutěsky neúplné disjunkce, podle níž jsou nutná určení našeho myšlení buď jen zdánlivá, nebo pocházejí z rozumu. Neúplnost je v tom, že se tu neuvažuje třetí možnost – jejich původ z reálných objektů. Tato neúplná disjunkce je zase odrazem úzkých mezí novověkého dilematu racionalismu a empirismu. Kant bohužel kladl klíčový problém atributů vědy (nutného a obecného) právě v těchto mezích; scházel mu potřebný odstup.

Obezřetný noetik by ale nejprve zvážil výkladové principy racionalistů a empiriků. Změřil by jejich v podstatě nominalistický fundament a shledal by ho jako zcela nevyhovující. Konkrétně viděno: noetický rezultat objektivitativy myšlení vyžaduje, aby nutné znaky v pojmových obsazích byly pochopeny objektivisticky – jako vyjadřující nutná, identifikující určení myšlených objektů. Z toho je hned zřejmé, že Humův traumatizující problém možnosti vědy je vlastně pseudoproblémem, který vzešel z nesmyslné redukce objektivitativy lidského poznání na smyslovost – z Lockova empirického dogmatu.

Kant však neprozíravě převzal Humův pseudoproblém, tj. převzal jeho formativní princip, jímž je empirické dogma, podle něhož v reálných objektech postihujeme jen smyslově vnímatelné, nahodilé (ne nutné) aspekty. Když pak Kant v rámci svého výkladu ujišťuje, že receptivní jsou jen smysly, nikoli rozum, pak tím jen jinými slovy a z jiného úhlu vyjadřuje totéž em-

²²Tamtéž, str. 67: „... přece můžeme našťěstí spolehlivě říci, že je nám skutečně dáno určité čisté syntetické poznání apriori, totiž čistá matematika a čistá přírodověda; neboť ty obě obsahují věty, které jsou vesměs uznávány za apodikticky jisté... Máme tedy alespoň nějaké nepopíratelné syntetické poznání apriori a nesmíme se ptát, je-li možné (neboť je skutečné), nýbrž jenom jak je možné, abychom z principu jeho možnosti mohli odvodit též možnost všeho ostatního takového poznání.“

pirické dogma. Nemá však pro něj žádné ospravedlnění, jeho důvody nepromýšlel. Nevidí ani jeho noeticky destruktivní účinnost, ani význam, jaký má tato otázka pro vyhodnocení celého lidského myšlení; noetická perspektiva mu byla cizí. Proto ani necítil potřebu toto své přesvědčení nějak odůvodnit; prostě ho převzal. Jako pouhý psycholog pak jen oznamuje, že zatímco smysly jsou vzhledem k objektu pasivní, rozum je aktivní. V přístupu k tomuto rozhodujícímu problému se tedy zračí Kantova noetická ignorance a její neblahé následky.

Kantova výchozí reflexe je tedy zatížena dvojím předpojetím: faktu vědy a novověkého dilematu. Jak to? Copak jsme právě neřekli, že problém možnosti vědy je pseudoproblémem? Nikoli. Řekli jsme jen, že jím je Humeova (speciální) problematizace vědy. Ta se totiž opírá o speciální odůvodnění: reálné objekty poznáváme jen smyslově, v jejich měnlivých, a tedy nahodilých určeních. V noetické perspektivě je však zřejmé, že se jedná o mylný předpoklad, který byl v empirismu dogmatizován. Problematizace vědy na základě empiristického odůvodnění je proto pseudoproblémem. Jinak je ale metodická pochybnost o vědě samozřejmě legitimní.

Je tedy zřejmé, proč by noetické hledisko zrušilo stresovou situaci, do níž se Kant přijetím Humeova pseudoproblému vmanévroval. Zjednálo by především odstup od fragmentárního novověkého předložení problému nutných určení myšlení, kterýžto problém má v teorii poznání tak zásadní význam. Kdyby Kant myslel noeticky, nemusel by tento problém řešit v úzkých mezích dilematu empirismu a racionalismu, ale daleko svobodněji, uvolněněji a také pravdivěji. Takto mu za daných předpokladů, které si nechal vnutit, nezbývalo než hledat útočiště u racionalistů a stanovit apriorní původ nutného a obecného – když už tedy musel bez noetické průpravy a za každou cenu zachraňovat vědu.

Všimněme si, že Kant začal empirikům vzdorovat moc pozdě – až když už jim nejprve a bez odporu (receptů empirického dogmatu) podlehl. Nikoli možnost vědy, ale možnost redukce objektivitu na smysly – to mělo být Kantovo bojiště s empiriky. Nestalo se. Proto Kant participuje na rozporech empiriků. V reflexi východisek tedy můžeme Kantovi z věcného hlediska adresovat tutéž kritiku jako simplifikujícímu Lockovi a dogmatickému Humeovi.

Postup k údajně vědeckým, tj. syntetickým apriorním soudům je už předznamenán a určen špatným vstupem. Kant v něm lavíruje mezi úskalími empirismu a racionalismu. Podle potřeb předjaté vědy z nich vybírá to, co se mu pro ni jeví jako nezbytné. Empirismus nabízí bezprostřední kontakt s realitou, nikoli však obecnost a nutnost. Nabídka racionalistů je přesně opačná. Nic snazšího, než spojit oba vědotvorné momenty a na základě jejich syntézy

„objevit“ hlubinné struktury rozumu tak, aby z toho vzešly vpravdě vědecké soudy – syntetické apriori. Syntetičnost totiž obsahuje přednost empiriků, apriorita zase přednost racionalistů. Věda je přece otevřená vždy čerstvým poznatkům a má také potřebnou fazónu obecného a nutného poznání. Obnovená souhra rozumu se smysly se zdá být triumfem Kantova řešení humovského problému.

Ve skutečnosti se Kant svou stresující závislostí na Humově problému a závislostí na novověkém dilematu dostal do pastí, z níž za stávajících závislostí nebylo úniku. V těsném sevření (nominalistickými) představami racionalistů a empiriků o kognitivním kontaktu s realitou především nezbylo místo pro širší manévrovací prostor směrem k noetickým otázkám. Nebylo tam ale ani místo pro uznání rozumového zachycení neempirické stránky vnímaných objektů, což je jediným smysluplným řešením otázky původu nutných určení v našem myšlení. Proto je koncepce syntetických soudů apriori jako výlučných aktů vědy umělou konstrukcí, která je pro skutečnou vědu nejen nepoužitelná, ale svými subjektivizujícími a empirizujícími implikacemi i destruktivní.

Proč destruktivní? Na to dává odpověď jednoduchý sylogismus:

- Každý filosof, který jakkoli (přímo či svými konsekvencemi) popírá objektivitu identických obsahů obecných pojmů, se vyvrací.
- Kant popírá...
- Tedy se vyvrací. Jeho negace proto nemůže být pravdivá.

První premisu máme ověřenou diskusí s nominalisty a s Lockem. Druhá premisa je obsažena v Kantově apriorismu, v němž se stanovily náhradní, subjektivní zdroje nutnosti a obecnosti myšlenkových obsahů. Tento apriorismus v sobě tají základní nominalistické přesvědčení o tom, že reálné objekty nepoznáváme v jejich nutných určeních. Je možné ho tedy kriticky odmítnout jako specifickou verzi autodestruktivního nominalismu.

Kromě obecného, generického vyvracení apriorismu jakožto nominalismu, je možné ho falzifikovat i s přihlédnutím k jeho specifitě. Apriorní filtr, jímž nechává Kant procházet poznávanou realitu, mění předmět na pouhý rezultat způsobu poznání – jak se nám jeví. Výsledný předmět ve vědomí není reálný, nezkonstruovaný objekt, ale pouhý konstrukt poznávacího mechanismu. Jedná se potom ale ještě o nějaké poznání? Kdyby Kant nebyl tolik zaujat kořistí apriority, k jejímuž ulovení ho vyprovokoval Hume, a kdyby za ní nešel s takovou „transcendentální“ přímočarostí, ale dokázal se na problém podívat noeticky, pak by jistě vztáhl tuto otázku také na svůj výklad lidského

poznání. V perspektivě autoreflexe by se zeptal, jestli vůbec může o lidském poznání něco poznat, platí-li o něm to, co o něm vykládá, tj. nasadíme-li mu aprioristický filtr. Jinak řečeno: nerušíme apriorismem podmínky objektivního, obecného poznání čehokoli – i lidského poznání (také Kantova) lidského poznání?

Kantovi např. velmi záleželo na tom, aby jeho metafyzice nepříznivý verdikt zazněl jako varování všem budoucím metafyzikům. Předpokládal tedy, že poznal strukturu a ustrojení jednoho každého lidského rozumu. Jak jinak by ale mohl poznat všechny lidské rozumy, než tak, že poznal to, co je lidskému rozumu nutné, a proto to patří každému. Předpokládal tedy, že poznal objektivně nutná určení lidských rozumů – nikoli nějaké konstrukce svého rozumu, které by pak označil termínem „lidské rozumy“. Jak by ale mohl poznat nějaká objektivně nutná určení, když zdrojem nutného v jeho rozumu jsou pouhé apriorní kategorie, když objektivní lidské rozumy procházejí aprioristickým filtrem Kantova rozumu, který je jen konstruuje. Aprioristický výklad tedy neobstojí sám před sebou. Jakožto výklad objektivní reality lidských rozumů chce být přirozeně objektivní, ale jakožto aprioristický výklad nemůže být objektivní.

To je ovšem logicky nepříjemná situace, do níž se Kant svým vyumělkovaným výkladem lidského poznání dostal. Jeho rozpornost lze vyjádřit i takto:

- Jestliže jsou apriorní kategorie obecně poznatelné, pak nejsou v lidském rozumu zdroji jeho nutného a obecného poznání. Tak ale byly definovány, konstituovány. Proto vůbec neexistují; jsou to jen kantovské fikce.
- Jestliže naopak jsou v lidském rozumu (i v Kantově) zdroji nutného a obecného poznání, pak nejsou jako takové – o sobě – poznatelné. Jsou poznány jen tak, jak se v důsledku spontaneity je poznávajících rozumů jeví.
- Kant tedy předpokládal, že kategorie jsou a že je poznal, tak jak jsou o sobě, ale tyto předpoklady se ruší. Existence apriorních kategorií a jejich poznatelnost se vylučují.

Jsou i jiné možnosti, jak demonstrovat rozpory Kantova gnoseologického systému. Kant připoutal apriorní kategorie ke smyslovosti a naléhavě varoval před jejich osamostatňováním čili transcendentním (metafyzickým) používáním. Jenže s touto empirizací myšlení se to má stejně jako u Locka: Kant si také bezstarostně dopřává neempirické poznání; autoreflexí se nezdržuje. Nebo snad zkušenostně zakusil prostory a patra důmyslné apriority?

Ptejme se ale raději, jak je možné, že Kantovi (a také Lockovi) rozpornost jejich teorií poznání unikla, že si jí vůbec nevšimli. Něco už o tom bylo řečeno v předchozích kapitolách v souvislosti s privací autoreflexe jakožto následku špatné, psychologizační metody.

5.3.4 Hlubší důvod Kantova (i Lockova) selhání

Už jsme si zvykli, že v noetice se nejdůležitější rozhodnutí odehrávají v rovině metodických úvah. Ne jinak je tomu i u Kanta. Protože existuje nápadná příbuznost Kanta s Lockem jak v přístupu k problému poznání, tak i ve způsobu jeho rozvíjení, můžeme pojednat metodický důvod jejich gnoseologického kolapsu společně. Tento důvod má technické pojmenování: psychologizace teorie poznání. Její nevhodnost jsme v povšechných rysech naznačili v sedmé kapitole. V předchozí kapitole jsme zase při výkladu Lockovy metody zaznamenali, že volbě psychologizačního postupu předcházely pouze reaktivní přístup k problému poznání. Stejnou výtku můžeme adresovat i Kantovi. Jako se Locke nechal zlákat k teorii poznání Descartovými vrozenými idejemi, tak se nechal Kant vtáhnout do problematiky poznání Humeovou skepsí k vědě.

Nelze si nevšimnout, že vstupy obou myslitelů do nesnadného problému poznání jsou spontánně reaktivní. Nejsou kultivovány předběžnou metodickou rozvahou, v níž by se např. konfrontovala tušená obtížnost problému poznání s potřebou „zásadně“ reagovat na určitou pozici předchůdce. My už to máme v tomto ohledu snazší. Stojíme před debaklem novověkých teorií poznání a s úžasem se ptáme, jak k němu mohlo dojít? Jak to, že rozpor střídá rozpor a fascinace domnělou kritičností přitom trvá? Zakladatelé novověké filosofie takový mocný impuls k předběžné strategické rozvaze neměli. Jejich metodická rozhodování postrádala potřebný odstup. Proto kladli na začátek otázky, které na začátek nepatří, ani logicky, ani z hlediska kritického postupu.

Jak to? Nemá snad filosof svobodu volby svého východiska? Jistěže má. Je to ovšem svoboda se mýlit. Proč ale hned myslet na nejhorší? Protože závěr chybně zvoleného výchozího problému se v ambiciózním projektu teorie poznání stane První premisou, determinantou dalších postupů. Jestliže se ale předradí problém, který je díky svému předmětu logicky druhotný, odvozený, dojde k logickým kolizím. V takové konfuzi pak to, co je přirozeně závislé rozhoduje o svých předpokladech a rozpory či nereflektované kruhy jsou nasnadě. U Locka měly být výchozí (reaktivní) akcenty zkušenosti a jednoduchých idejí vyvažovány potřebnou znalostí podmínek, za nichž se uskutečňují kvality smysluplného myšlení. Tento záběr však Lockovi schá-

zel, ačkoli měl předcházet, aby vědomost, jím získaná, řídila výklad poměru smyslů a rozumu – aby ho držela v mezích bezrozpornosti.

Také Kant si nechal podobu a obsah celého svého systému určit někým jiným – Humem. Kdyby ho k teorii poznání vyprovokoval někdo jiný, asi bychom znali úplně jiné kantovské řešení problému rozumu. Taková je logika spontánních vstupů. Problém možnosti vědy je ale evidentně odvozený. Zcela jistě se neměl stát determinantou vyvíjení celého systému poznání.

Jak by s Humovým problémem pracoval skutečný kritik? Viděli jsme, že by ho především zasadil do širších souvislostí. Problém vědecké pravdy by se mu tak ukázal jako zcela závislý na předchůdné orientaci v problému pravdy. V noetické perspektivě by pak bylo možné nahlédnout Humem zpochybněné atributy vědy jako nutné podmínky realizace pravdy, kterážto realizace je sama rozpoznána jako nevývratná noetická pravda o pravdě. Tak by byla rehabilitována nutná a obecná určení a specificky humovská pochybnost o nich by se díky svému lockovskému kontextu ukázala být pseudoprobлémem; neboť vychází z prokazatelných omylů empirismu.

Kant však noetickou perspektivu gnoseologie neznal. Zřejmě proto v nouzi sáhl po psychologickém rozboru poznání, který vznešeně nazýval transcendentálním zkoumáním. Jak jinak měl ostatně za daných okolností obhájit před Humem nutná určení myšlení, než, že je přece jen nakonec v rozumu objeví? Zdá se, že jak Locka, tak i Kanta nasměrovala výchozí reakce na předchůdce k nešťastné volbě psychologické analýzy a rekonstrukce poznání. Oba v něm naléhavě potřebovali něco nalézt: Locke závislost rozumu na zkušenosti, Kant apriorní zdroje obecného a nutného v rozumu.

Jako se Locke pustil do řešení ideogenetického problému analýzou a popisem procesu poznání, tak se Kant pustil do řešení problému podmínek vědy analýzou soudů a dedukcí o skrytých strukturách rozumu. Oba postupy jsou přitom nesený shodnou metodickou ideou: o rozsahu platnosti myšlení se kompetentně rozhodne na základě (psychologických) znalostí vnitřních poměrů poznání.²³ Všimněme si. Těmto psychologickým znalcům skrytých hloubek lidského poznání jde vposledku o zjištění rozsahu spolehlivého vědění. To znamená, že jejich zkoumání je finalizováno čistě noetickým vědáním. Rekonstrukci poznání podnikají proto, aby ho nakonec zhodnotili. To

²³Prolegomena, str. 48-49: „Avšak čistý rozum je sféra tak oddělená a v sobě samé tak veskrze skloubená, že nelze zavádět o jedinou její část, aniž se dotkneme všech ostatních, a nedá se v ní nic pořádit, aniž jsme předem stanovili pro každou část její místo i její působení na části jiné. . . Proto lze o takové kritice říct, že není nikdy spolehlivá, dokud není provedena zcela a až do nejmenších prvků čistého rozumu. . . “

tedy dále znamená, že jsou odhodláni vyvozovat noetické závěry z psychologických premis.

Za touto metodickou představou zřejmě stojí praktická intuice, podle níž nějakému stroji nejlépe porozumíme, když ho rozebereme (podle Kantova perfekcionismu) do nejmenších součástek. Jenže poznání je „stroj“ zcela zvláštního řádu. Pro toho, kdo mu chce přijít na kloub, skýtá netušené záležitosti, které ho snadno usvědčí z naivity. A Locke s Kantem (a zdaleka ne jen oni) přistoupili k organismu poznání neskutečně naivně, když se domnívali, že mohou odhalit hodnoty poznání a hranice jejich realizace tím, že začnou analyzovat struktury a průběhy poznání a přitom budou ignorovat, že analyzují analyzovaným strojem.

V sedmé kapitole jsme takovému vyvozování noetických závěrů z psychologických premis vytkli naprostou zmatečnost, která vrhá celý výklad poznání do nezvratného dogmatismu a logických konfuzí. Připomeňme důvody této kritiky.

Jestliže zahajujeme výzkum celého poznání psycho-analýzou, popisem či dedukcí, pak v něm bez reflexe předpokládáme (pouze postulujeme) platnost poznání, jeho plné fungování. Tato pouhá postulace se tu však stává doživotním údělem. Neboť první výsledky psycho-zkoumání se v tomto postupu stávají fixovanými, dále už nezpochybňovanými principy a prvními premisami celého následujícího zkoumání, na jehož konci mají být zásadní noetická rozhodnutí. Jenže v těchto prvních psycho-premisách jsou přítomné neproěřované předpoklady noetického charakteru, počínaje prvními evidencemi myšlení, které nesporně podmiňují platnost psycho-premis. Takže k jejich kritické reflexi v rozvrhu psychologizační metody už nedojde – noetické předpoklady psycho-premis mohou být v tomto kontextu jen postulovány. To znamená, že jsou nezvratně dogmatizovány. Proč nezvratně? Nemůže snad filosof kdykoli dodatečně kriticky prověřit původně nepovšimnuté předpoklady? Jistěže může. Ale nikoli v rámci původně zvolené psychologizační metody. Tu by musel opustit a podívat se na problém jinak. My však tvrdíme, že nezvratný dogmatismus nastává v rámci této neadekvátní metody.

Kromě dogmatizace gnoseologického zkoumání přináší preference psychologizační metody i logické konfuze, které nakonec vysvětlují i těžko uvěřitelnou slepotu zkušených filosofů k vlastním rozporům. Uvažme záměr vyvozování noetických závěrů z psychologických premis. Noetické podmínky možnosti, objektivity a rozsahu platnosti myšlení psychologa se mají stát nakonec předmětem jeho rozhodnutí. Přitom byly nepovšimnutě, implicitně používány v celém rozsahu psychologova zkoumání. To nedává smysl. Jsou-li závěrečná noetická hodnocení pozitivní, jsou filosoficky bezcenná; zůstá-

vají logicky i kriticky neošetřená. Neboť triumfálně „ověřují“ to, o čem se v průběhu ověřování vůbec nepochybovalo, ačkoli to bylo v každém soudu mnohonásobně použito. Zbývá pachut neřešených kruhů a nevyslovených pochybností. Je-li naopak finální noetické vyhodnocení poznání negativní, pak je logicky nesmyslné – samo se vyvrací. Trapné přitom je, že takový kritik autodestrukci v důsledku zvolené metody ani nezaznamenává. V této pasti pravidelně končí kriticky angažovaní gnoseologové novověku. Jejich „kriticky laděné“ psycho-popisy představují noeticky smrtící kombinaci naivity a autodestrukce.

Teď už můžeme pochopit, proč Locke a Kant zůstali bezbranní vůči svým rozporům, proč je nemohli nahlédnout. Protože zůstali uvěznění ve své psychologizační metodě, která jim zakryla autoreflexivní perspektivu, v níž se porovnávají závěry s vlastními předpoklady. Locke zůstal v celém svém zkoumání příliš zaujat „objevem“ jednoduchých idejí. Kant zůstal v celém svém zkoumání nadmíru zaujat „objevem“ syntetických soudů apriori. Pak ale chyběl potřebný (sebe)odstup k překontrolování vlastních závěrů z hlediska bezrozpornosti.

Tvůrci agnostického paradigmatu tedy nepostřehli logiku gnoseologického tématu. Ta vyžaduje preferenci noetického zkoumání. Z logicko-kritického hlediska je totiž zřejmé, že řazení problémů musí odpovídat řádu odůvodňování. Pravda pak je univerzálním předpokladem; každý filosof ji ve svých soudech nárokuje. Proto patří pravda spolu s podmínkami své realizace přirozeně do východiska kritického, logicky kultivovaného zkoumání. Psychologické zprostředkování je tu nezajímavé, zaslepující i protismyslné.

6 PROHLOUBENÍ NOETICKÉ KRIZE V MODU AGNOSTICKÉM

6.1 Přední dědicové agnosticizmu I.

6.1.1 Po Kantovi nic nového

S nepatrným zjednodušením můžeme říct, že novověká teorie poznání je konstituována Kantem. Její předkantovská fáze může být chápána jako přípravná. Po Kantovi se už ve vývoji novověké filosofie neodehrálo nic noeticky převratného. Filozofové následujících staletí vzdali Kantovi hold tím, že téměř bezvýhradně akceptovali jeho hlavní rezultát s paradoxním vědomím, že se jedná o vrcholný výkon kritičnosti. Problém poznání byl Kantovým kritikem pokládán za v podstatě vyřešený. Zbývalo uvést agnostické podvázání lidského myšlení v život, rozvést ho do důsledků – pokud možno ve všech oblastech intelektuálního života; především však ve filosofii. O tom, že struktury poznání aktivně vstupují do kognitivních obsahů, že je podstatně spouštěcí, už se nepochybovalo.

Kantem kodifikovaný fundament novověké filosofie obsahuje dva noetické zásahy, jimiž bylo těžce postiženo především filosofické myšlení. Jednak je to striktní omezení na zkušenost. Pak je tu ještě radikálnější ochromení v podobě instalování hlubinné skepse. Jak to? Vždyť žádný ze zakladatelů novověkého myšlení nebyl skeptikem, natožpak hlubinným. Každý naopak nakonec podal nějaké pozitivní řešení problému poznání. Jenže v každém z nich zeje propast absence řešení problému pravdy a jistoty. To je prostor hlubinné skepse, která v novověké filosofii pracuje, hlodá. Zpočátku latentně, v průběhu dvacátého století však propuká naplno.

Vedle permanentní labilizace skepsí je tedy filosofické myšlení po Kantovi (až na výjimky) programově drženo v úzkých mezích empirie. V klimatu metodické stísněnosti ztrácí filosofie svá nejdůležitější, antropologicky významná témata. Agnosticizmus tak otevírá prostor pro ideologické náhražky a redukcionistické modely lidského bytí a lidského života. To už jsou přece jen tragické následky jednoho nenápadného gnoseologického omylu.

Nejprve tedy provedeme noetickou korekturu pojmu filosofie. Poté budeme ilustrovat vliv humeovsko-kantovského agnosticizmu na libovolně vybraných autorech.

6.1.2 Noetická rehabilitace metafyziky

V druhé a třetí kapitole jsme poněkud žasli nad antifilosofickou zavislostí scientistů. Po noetickém vyjasnění už můžeme klasifikovat jejich pojem vědy jako přepjatost, která vychází z mylného určení míry objektivit lidského poznání – z empirického dogmatu. V obsahu pojmu vědy tedy musíme vypustit údajně nutnou spojitost podstatných kvalit vědeckého myšlení s vnucovaným znakem empirizace. Podstatné vlastnosti vědy lze vyčíst z finality nepromínutelného nástroje vědeckosti, jímž je důkaz. Dokazování směřuje k pravdě jakožto jisté. Jistota nějaké pravdy (či souboru pravd) je dovršením důkazního, vědeckého úsilí. Představuje vrcholnou hodnotu racionality.

Je ale něco takového vůbec možné? Dnešní teorie vědy je vzhledem k definitivním jistotám daleko skromnější. A co teprve filosofické jistoty? Nárok na ně je dnes vnímán jako neuvěřitelná troufalost, zpozdilost a trapnost. Ale jak se to má s možností jistot našeho myšlení ve skutečnosti, mimo svět učných zdánlivostí? Že by snad ty neuvěřitelné hodnoty myšlení automaticky patřily jen (negativnímu) noetickému pozadí dnes převládajících představ o vědě a filosofii? Aspoň tak je jejich nositelé předkládají.

Spolehlivou odpověď nacházíme v realistické noetice. Jejím hlavním závěrem je právě možnost vědecké jistoty. Že se taková možnost realizuje především ve filosofii, to je zřejmé už ze samotného faktu této noetiky. Neboť noetické zkoumání je součástí filosofie, je výkonem filosofického myšlení. Filosofie je tedy aspoň ve své noetické části nesporně a v silném smyslu vědou.

Ze stejného důvodu můžeme tvrdit, že je vědou i metafyzika. Kantem sugerovaná otázka „Jak je možná metafyzika?“ není přitom vůbec zajímavá. Je totiž předurčena špatnou (psychologizační) metodou. Nemusíme přece vůbec znát „jak“ je metafyzika možná, a přesto musíme v případě noetiky rozumně uznat, že je skutečná. Popisování toho, jak pracují skryté mechanismy rozumu, tedy můžeme klidně přenechat vypravěčům mýtů; na vyšší úroveň se v tom asi stejně nedostaneme. Proč tedy musíme uznat možnost metafyziky, chápané jako neempirické vědecké poznání, které se získává vhodným vytěžením kapacity lidského rozumu? Protože takovým poznáním je i noetika; ta je metafyzikou hodnot lidského myšlení. K apodiktickým noetickým závěrům jsme nedospěli empirickou metodou, nýbrž spekulativně. Spekulativní poznání má také východiskem zkušenost, ale vhodným řazením otázek a jejich důsledně kritickým řešením přichází v noetice k neempirickým, spolehlivým závěrům. Zjištění nutné pravdivosti teze o pravdě, jako hodnotě myšlení není žádným empiricky ověřitelným faktem. Je metafyzickým rezultátem, který naopak podmiňuje možnost empirických verifikací.

Agnostické popírání možnosti vědecky spolehlivého metafyzického poznání tedy koliduje s noetickou pravdou o pravdě, kterou také mnohonásobně předpokládá. Agnostik totiž svou neempirickou negaci i její rovněž neempirický důvodový kontext předkládá jako jisté. Tím se ovšem mnohonásobně vyvrací. V případě jednotlivých metafyzických pojmů se pochopitelně musí každý obsah ospravedlnit příslušnou argumentací samostatně.

6.1.3 V tradici empirismu

Agnostické přesvědčení mimo jiné ochromuje filosofické myšlení svých vyznavačů a tlačí je rovnou k praktické exekuci. To je nejlépe patrné u pozitivistů všech druhů a odstínů. Jejich filosofické úsilí je bezmála omezeno na vyhledávání neempirických prohrěšků a na okázalé vykazování metafyziky ze slušné společnosti. Proto se také raději odkazují na jednoduchého Humea, než na filosoficky ambiciózního Kanta: stačí vyhlásit program a konat. Inkvizitorská vynalézavost a dodatečné racionalizace bývají přitom bizarní.

Někteří analytičtí filosofové předstírají, že veškerou moudrost lze získat jen důkladným zkoumáním jazyka. Už se přitom ale neptají, jakým zkoumáním se dozvěděli, že se skutečně jedná o výlučný zdroj filosofické moudrosti. Proč by právě zkoumání jazyka mělo např. zprostředkovat noetickou vědomost o rozsahu legitimního poznání? Není snad kompetentní určení hranic adekvátního užití jazyka závislé na takovém spekulativním vyhodnocení lidského myšlení, v němž je jazyk pouhým instrumentem, nikoli předmětem?

Takové otázky si ale zmínění analytičtí filosofové nekladou. Přitom by také rádi řekli něco noeticky významného. Vždyť jim jde vposledku o to, aby uzemnili lidské myšlení fakticitou a umravnil tak metafyzické touhy filosofů. Protože ale od svých agnostických autorit bez rozmyslu převzali falešnou psycho-metodu, kterou jen přenesli z myšlení na jazyk (vystřídali psychologii lingvistikou), zůstává i jim tajemství autoreflexe osudově skryto. Noetický verdikt vypadá podle toho: stále tytéž rozporuplné agnostické restriktce. Důsledná vazba na empiristická kritéria, stanovená jakoby z úrovně jazyka, vychází ve skutečnosti z týchž empiristických omylů o lidském myšlení jako u klasických agnostiků. Noetické poselství analytických filosofů je proto nepůvodní. Musí se ovšem uznat, že je zprostředkované s logicko-lingvistickou erudicí. To pochopitelně (spolu se scientistickými akcenty) přispívá k rozšířenému přesvědčení, že se tu jedná o seriózní vědu, nikoli o filosofickou blamáž.

Likvidační elán těchto zvláštních ochránců vědecké čistoty myšlení byl zaměřený na metafyziku. Patron analytických filosofů, L. Wittgenstein, ho ale bez obalu obrátil proti filosofii vůbec. Tento dogmatický empirik objevil,

že filosof může nanejvýš opakovat po přírodních vědách. Pokud zabloudí do metafyzické oblasti, je třeba ho umravnit, nebo léčit. Proto se po Wittgensteinovi mluví o nanejvýš terapeutické funkci filosofie. V čem toto terapeutické umění spočívá? V tom, že se naivnímu metafyzikovi prozradí, že jeho věty jsou pseudověty, protože obsahují výrazy bez smyslu. Které to jsou? No přece ty neempirické; pro dogmatika empirika není nic jasnějšího. Filosofové tedy po staletí řešili pseudoproblémy. Musel přijít Wittgenstein, aby jim to objasnil. Filosoficky? Či v nějakém meta – postoji? Zcela jistě na pozadí rozporných empiristických předsudků o lidském myšlení, zabalených do učeně vyhlížejícího zkoumání jazyka.

Když se ale problematika gnoseologických předpokladů privilegovaného zkoumání jazyka přece jen ohlásí, zaplaší ji Wittgenstein poukazem na resultát svého zkoumání jazyka – je to prý také metafyzický pseudoproblém. Empirismus tu tedy funguje jako ten mouřenín; posloužil a může jít. Nebo jak poeticky říká sám Wittgenstein na konci svého proslulého *Traktátu*: „žebřík je nutno posléze odkopnout“. Taková je úroveň této ponuré, obsedantní antifilosofie. Filosofové dvacátého století však byli fascinováni. Kdyby někdo Wittgensteinovi předložil sentenci: „kde chybí noetické vědění, tam se musí o filosofii mlčet“, možná bychom zůstali ušetření té záplavy nedomyšlených filosofických výpadů proti filosofii.

Snad největší odborník na antimetafyziku, R. Carnap¹, bral svou roli Velkého inkvizitora ještě vážněji. Proto ho také Wittgensteinův bonmot o žeb-

¹ R. Carnap: *Filosofie a logická syntax*, in *Antologie z děl filosofů: Logický empirismus a filosofie přírodních věd*, Bratislava 1968, str. 273-275: „Mnozí budou souhlasit s tím, že výroky ze všech těchto oblastí metafyziky nejsou verifikovatelné, tj. že jejich pravdivost nelze potvrdit zkušeností. A mnozí snad připustí, že proto nemohou mít tyto výroky charakter vědeckých výroků. Když však vyhlásím, že jsou zbavené smyslu, už asi se mnou budou obtížněji souhlasit. . . . Můžeme tu rozlišit dvě funkce jazyka: první můžeme nazvat expresivní funkcí, druhou reprezentativní funkcí. Téměř všechny. . . pohyby nějaké osoby i její jazykové projevy, vyjadřují něco o jejích citech. . . to je expresivní funkce pohybů a slov. Krom toho má však určitá část jazykových projevů. . . druhou funkci: tyto projevy reprezentují určitý stav věci; říkají nám, že něco je takové a takové; něco tvrdí, vyslovují vypovídají. . . . Nyní se dá o mnoho jasněji vysvětlit význam naší antimetafyzické teze, která tvrdí, že metafyzické výroky – podobně jako básnické verše – nemají žádnou reprezentativní, ale pouze expresivní funkci. Metafyzické výroky nejsou ani pravdivé ani nepravdivé, když nic netvrdí. . . nachází se úplně mimo oblast poznání, teorie, mimo diskuse o pravdivosti a nepravdivosti.“

říku zneklidnil.² Viděl v něm předčasnou kapitulaci před námitkou, která vzešla z náhodné (nikoli noeticky systémové) autoreflexe až příliš kritického myslitele. Jak obstojí strohé negace metafyziky a neempirických obsahů myšlení samy před sebou, když nemohou být empiricky verifikovány, když jsou i se svými předpoklady prokazatelně neempirické, metafyzické? To je nepřijemná otázka pro zavilé odpůrce autentického filosofického myšlení, kteří si svým odporem zjednali nezaslouženou slávu a pověst kritických myslitelů.

Wittgenstein k nesouladu svých závěrů a jejich předpokladů přistoupil lehkovážně. Když už jsme se s pomocí metafyzického myšlení o poznání někam dopracovali, pak je potřeba ho zavrhnout. Wittgenstein tu ve zkratce shrnuje paradox celého svého, negativismem prosáklého myšlení: noeticky se dopracovat k tomu, že noetické zkoumání je nesmyslné. K jakému nahlédnutí se to ale Wittgenstein mohl vyšplhat, když žebřík byl jen fiktivní? Není třeba velkého důvtipu k tomu, abychom nahlédli, že přímým výsledkem nesmyslného zkoumání mohou být jen nesmyslné závěry a nikoli správné vidění světa, jak si ho Wittgenstein zkratkovitě namlouvá.

Carnap vidí nouzi Wittgensteinova „řešení“, a tím i smrtelné ohrožení svého podniku. Fasáda vědecké čistoty inkvizitorského tažení proti metafyzice hrozí zhroucením. Musí milovaný pozitivismus zachránit stůj co stůj. Méně zaujatý, svobodně myslící filosof by se skutečně vystavil námitce sebevyvracení a rychle by zjistil, kudy cesta nevede. Mohl by se pak snáze sehrát se základními pravdami o lidském myšlení. Carnap si k tomu bezděky vytvořil i příležitost, když těsně před svým sporem s Wittgensteinem zmiňuje Huma. Reflexe Humových neempirických předpokladů by Carnapa udržela

² Tamtéž, str. 277: „Souhlasím s tímto Humovým názorem, který – přeloženo do naší terminologie – říká, že jen výroky matematiky a empirických věd mají smysl a všechny ostatní výroky jsou smysluprázdné. Ale myslím, že je možné namítnout: ‚A co vaše vlastní výroky? ... jsou smysluprázdné, protože nejsou ani matematické ani empirické.‘ ... Tato otázka je rozhodující, pokud jde o důslednost názoru, který jsme objasňovali. Na tuto námitku odpovídá Wittgenstein. ... Tento autor nejradikálněji rozvíjel názor, ... že výroky metafyziky jsou zbavené smyslu. Jak odpovídá na kritiku, že v tomto případě jsou zbavené smyslu i jeho vlastní výroky? Odpovídá tak, že s tím souhlasí. Píše: ‚Moje výroky vysvětlují takto: kdo mi porozumí, ten nakonec zjistí, jen co se skrže ně – po nich – dostane nad ně, že jsou nesmyslné. (Musí, obrazně řečeno odhodit žebřík, jen co se po něm dostane nahoru.) Musí tyto výroky překonat; potom uvidí svět správně. O čem není možné mluvit, o tom je třeba mlčet.‘“

„... i já mnoho vděčím Wittgensteinovi, zejména za analýzu metafyziky. Ale v citovaném bodě s ním nesouhlasím. ... Podle mého názoru ve skutečnosti mnoho jeho výroků ... má smysl. V následujících kapitolách se budu snažit zdůvodnit tuto kladnou odpověď. ... ukázat způsob formulování výsledků logické analýzy, způsob, který není vystaven uvedeným námitkám. ...“

v tématu, v řádu noetického zkoumání. Byly tu však i jiné zájmy. Carnap proto sofisticky uhnul k výrokům logické analýzy, aplikoval na ně výsledky této analýzy a shledal jejich bezrozpornost. Jako když tvrdíte, že soud je z pojmů a s úlevou zjistíte, že toto tvrzení je také z pojmů, aniž by se přitom páchal nějaký rozpor a musel se uměle zavádět nějaký metajazyk.

Carnap měl ale vydržet v noetické perspektivě a právě v ní aplikovat závěry na předpoklady. Jestliže jsme s empiriky dospěli k noetickému závěru, že neempirické výroky nevyjadřují skutečnost, že jsou jen, řečeno s Carnapem, expresivní, nikoli reprezentativní, pak bylo třeba čestně uznat, že ani tento závěr, ani jeho neempirické předpoklady o rozumu nevyjadřují skutečnost, že jsou pouze expresivní, básnické. Bigotní empirik Carnap však raději předstírá, že je z hlediska bezrozpornosti vše v pořádku. Pro jistotu pak prohlásí otázku poměru poznání a reality za pseudoprobém; vždyť je neempirická. A jsme zase na začátku.

6.1.4 Peregrinova pozdní „syntéza“

Wittgenstein s Carnapem zaujali svou primitivní noetikou v první polovině dvacátého století. Od té doby se pozitivistické myšlení úspěšně vyvíjelo. Ujal se pro něj titul „analytická filosofie“, pilovala se různá kritéria smyslu, různá pojetí vědy a jazyka, pěstovaly se všelijaké hlavolamy a kuriozity. Duch ponuré antimetafyzičnosti a arogantního mistrování filosofie z nížin jazyka však přetrvává i v první polovině jednadvacátého století. Můžeme to dokumentovat rozbořem úvahy J. Peregrina o realismu.

Peregrin patří k našim předním současným znalcům a propagátorům analytické filosofie. V jeho úvaze se dá dobře zachytit noetický stav a úroveň myšlení analytických filosofů o myšlení. V šestnácté kapitole jsme z ní už citovali Peregrinovo poučení o neřešitelnosti a neplodnosti středověkého sporu realistů s nominalisty. Mohlo by se zdát, že tu Peregrin jen nahrazuje noetickou vnímavost pokleslou šablonou sériových dějin filosofie. Ale on má pro svou přezíravost i odborné důvody vesměs wittgensteinovského ražení. Projdeme tedy sadou noeticky sporných tvrzení.

V závislosti na Mistrech antimetafyziky Peregrin průběžně zdůrazňuje význam speciální znalosti jazyka pro správné řešení otázek, které jsou v podstatě noetické. Své výklady zhusta prokládá sentencemi typu: „zbavíme-li se iluzí o tom, jak funguje náš jazyk či nepřiměřeného chápání podstaty našeho jazyka. . . “. Přitom čtenář, který je poněkud zorientovaný v noetické problematice, o jejíž řešení se v Peregrinově úvaze vposledku také hraje, může jen žasnout nad tím, jak v ní znalost jazyka vůbec nic neřeší. Žádný přínos zkou-

mání jazyka není v Peregrinových, vesměs dogmatických tvrzení o poznání a filosofii patrný; mantra o jazyce je tu zcela mimo problém.

O kritické funkci filosofie uvažuje Peregrin zhruba takto:³

- Filosofická kritika výchozích předpokladů a metod jednotlivých věd se v novověku přeháněla. Mnozí však soudí (a Peregrin zřejmě s nimi), že na svůj úkol nestačí. Obecná teorie poznání zkoumá, jak naše poznání odpovídá objektům. Teoretik poznání tak zdánlivě proniká někam za vědu. K čemu přesně to proniká? K předmětu vědy, který takto uchopuje bezprostředně. Tím vzniká zdání, že filosof na rozdíl od vědce postihuje věci tak, jak jsou „doopravdy“. Proto může určit, do jaké míry věda realitu zachycuje. Tak např. může filosof na rozdíl od atomového fyzika kompetentně rozhodnout, jestli protony skutečně existují.

Peregrin se tedy obává, aby filosofie nezastínila vědy. Snad proto jí cosi podsouvá. Ale vezměme to od začátku. Peregrin charakterizuje obecnou teorii poznání noeticky (základní předpoklady vědy, korespondence poznání s realitou). Když říká, že si vzala velké sousto, žádný důvod pro to neuvádí. Z kontextu Peregrinova myšlení pak spíše vyplývá, že jeho rezignace na zvládnutí noetického tématu je nesena scientistickými předsudky o filosofii. My bychom proti tomu mohli namítat poukazem na realistické řešení problému pravdy, které jediné je bezrozporné.

Scientistické zaujetí proti filosofii asi také přispělo k tomu, že si Peregrin popletl předmět obecné teorie poznání. Můžeme pochopit, že ctitele exaktních věd irituje, když si filosofové nárokují kognitivní průniky za oblast vědy.

³ J. Peregrin: *Filosofie a jazyk*, Triton, Praha 2003, str. 90-91: „*Jednotlivé vědecké disciplíny... začaly produkovat systematizované vědění o různých částech a aspektech našeho světa a filosofii zůstávalo to, co se do nich nevešlo – jednak globální perspektiva... a jednak něco jako kritika toho, jak jednotlivé vědy ve svém poznání světa postupují, kritika jejich výchozích předpokladů a metod, kterými dospívají ke svým výsledkům. Právě tato druhá funkce filosofie v novověku poněkud hypertrofuje a v očích některých filosofů přisuzuje filosofii úlohu, kterou dost dobře nemůže plnit. Kritika poznání... se stává teorií poznání, obecnou teorií o tom, jak vědec či lidský subjekt vůbec chápe svět a jakých chyb se přitom dopouští. Teorie poznání se zabývá tím, jak vědecká či předvědecká zachycení světa skutečně odpovídají tomu, co zachycují; a teoretik poznání tak zdánlivě proniká někam za vědu, přímo k jejímu předmětu, bezprostředně ten předmět uchopuje... Filosof se tak zdá být, na rozdíl od vědce, schopen zachytit to, jak jsou věci ‚doopravdy‘ a posoudit, do jaké míry je jejich vědecké zachycení přiměřené a do jaké ne. ... avšak filosof je schopen proniknout v nějakém smyslu hlouběji než atomový fyzik a rozřešit otázku, zda protony skutečně existují. ... Filosof se tak dostává, užijeme-li termínu, který pochází od Wittgensteina, do pozice jakéhosi ultra-fyzika, někoho, kdo na rozdíl od omylného fyzika dokáže neomylně určit, co a jak existuje.*“

Peregrinova kritika teorie poznání je zřejmě určena ustálenou představou, podle níž empirická věda zkoumá jevy a filosofie podstatu. Proto v rámci své kritiky Peregrin říká, že teoretik poznání jde zdánlivě za vědu, že postihuje její předmět hlouběji. Jenže teoretik poznání zkoumá úplně něco jiného. Nezkoumá předmět exaktní vědy (např. protony), ale obecnou hodnotu poznání, kterou speciální věda jen postuluje. Gnoseologie prověřuje nástroj, nikoli předměty empirických věd.

Je to zvláštní. Peregrin zkouší umravnit filosofii přes noetiku. Přitom má už v samotném titulu „obecná teorie poznání“, jasně naznačeno že jde o teorii obecnou a o teorii poznání. Přesto zůstal při své scientistické intenci k obojímu slepý. Podsunul obecné teorii poznání předmět fyziky, a to ještě zcela speciální (protony), aby filosofii následně zesměšnil srovnáním omylného fyzika s neomylným filosofem (viz citace). Když se ale teoretik poznání věnuje obecným podmínkám možnosti poznání, pak si vůbec nedělá nárok na to, aby posléze rozhodoval o obsahových problémech fyziky či biologie. Je-li tedy tato imputace jediným Peregrinovým důvodem pro degradaci filosofie vůbec a noetiky zvlášť – jiný důvod Peregrin neuvádí, vystačí si s ním –, pak jsme svědky dosti značné dezorientace scientisticky angažovaného analytického filosofa v otázkách poznání.

Pro doplnění můžeme říct, že filosofie skutečně aspiruje na poznání, které proniká k neempirickým aspektům skutečnosti, a tedy „za“ empirické vědy. Pokud se jí to daří, pak opravdu může svým metafyzickým poznáním principů integrity jsoucen korigovat některé skrytě filosofické absolutizace některých teorií speciálních věd, např. redukcionistické modely člověka či lidského života. To je ovšem možné v řádu ontologického poznání a jeho aplikací, nikoli v řádu gnoseologického zkoumání, jak konfuzně sugeruje Peregrin. Kompetentní rozhodnutí o možnostech ontologického poznání se pak uskutečňuje v noetice. V té se však Peregrin, jak vzápětí ještě uvidíme, moc nevyzná. Ani jeho případná negace ontologických možností „jít za vědu“ proto nebude přesvědčivá; bude patrně zase jen scientistická.

Ačkoli se tedy Peregrin právě vyznal ze své skepse k obecné teorii poznání a k její kritické funkci ohledně předpokladů věd, nebrání mu to, aby o stránku

dál nevykládal o tom, jak se to obecně s naším poznáním má. Peregrin je přesvědčen, že:⁴

- Naše myšlení do jisté míry vytváří skutečný svět jako systém věcí, vztahů a hodnot. Empirismus jako filosofická teorie poznání neuspěl proto, že chce, aby člověk vystoupil ze sebe a srovnával své poznání s jeho předmětem.
- Je také třeba opustit karteziánský sen o tom, že by filosofická teorie poznání vedla k nalezení nějakého неотřesitelného založení vědy a jejích jistot; karteziánskou jistotu nám nemůže dát nic. Tato odvaha zbavit se Descartovy iluze pevných jistot sice vede k relativismu, ale nemusíme hned propadat panice z postmoderního iracionalismu. Zůstáváme totiž přesvědčeni, že není nic spolehlivějšího než věda.

⁴ Tamtéž, str. 93-97: „Svět tedy v tomto smyslu povstává teprve s naším poznáním. ... jde jenom o to, že teprve artikulující moc naší mysli a našeho poznání dotváří skutečnost v něco jako skutečný svět – v systém věcí, vztahů a hodnot. ... V podstatě takto povstávajícího světa je tedy jistá dvojnásobnost: tento svět je v jednom smyslu na nás bytostně nezávislý. ... a v jiném smyslu je naším výtvorem – bez nás by to nebyl svět. ... Empirismus chápáný jako snaha po zajištění našeho poznání vybudováním ‚teorie poznání‘, spočívající na ‚vědecké‘ analýze vztahu poznávajícího subjektu a poznávaného objektu, je totiž neúspěšným pokusem o realistický pohled – neúspěšným proto, že chce nemožné, totiž aby poznávající člověk vystoupil ze sebe sama a konfrontoval své poznání s jeho předmětem.

... Tento postoj tedy znamená, řečeno s Quinem opuštění ‚karteziánského snu o základech vědecké jistoty, které by byly pevnější než sama vědecká metoda‘. ... Opuštění ‚karteziánského snu‘, myšlenky, že naše poznání musí spočívat na nějakém nezpochybnitelném základě, vede k určité formě relativismu; a to vede mnohé vědce a filosofy k tomu, aby tuto cestu odmítli jako iracionální či jako (apage satanas!) postmoderní. Co je ale iracionálního na přesvědčení, že neexistuje nic spolehlivějšího než věda a že náš způsob vidění světa může být, v důsledku vývoje, nahrazen jiným? To, že obraz světa, který nyní přijímáme, může být ... změněn, přece v žádném případě neznamena, že je jakýkoli obraz světa stejně rozumný jako kterýkoli jiný!

... Problém ‚teorie poznání‘ je v tom, že je-li to skutečná teorie, pak je to součást vědy (někde na pomezí psychologie, logiky, případně něčeho jako kybernetiky či informatiky) a těžko tak může být někde ‚hloub‘ než věda, či vědu kritizovat z nějakých pozic vědě principiálně nepřístupných. Má-li se filosofie zabývat lidským poznáním, musí si vybrat ze dvou cest. Chce-li poskytovat něco jako ‚kritiku poznání‘, pak se musí vzdát myšlenky, že může dospět k nějaké teorii podobné teoriím vědeckým; musí se smířit s tím, že tato kritika může být jenom nesystematickým souborem poukazů na problematičnost různých aspektů cest vědeckého i každodenního poznávání. Druhou možností je, pokusit se o skutečnou teorii poznání; tato teorie pak ovšem nutně bude jednou z kapitol vědy. ... protože aby bylo něco teorií, musí toho být dosaženo určitými systematickými postupy a věda není ničím jiným než právě souborem výsledků všech takových postupů.“

- Náš obraz světa se v budoucnosti pochopitelně bude měnit, budou nastupovat jiná pojetí, standardy rozumu se budou čas od času měnit. Ale zase nemusíme zoufat, neboť to nikterak neznamena, že různé obrazy světa jsou stejně rozumné. My přece víme, co je pro nás rozumné!
- Skutečná teorie poznání je součástí vědy na pomezí psychologie, logiky, kybernetiky a informatiky. Tzv. filosofická kritika poznání může být jen nesystematickou problematizací poznání. Podle Wittgensteina jde o terapii, v níž si rozum léčí boule, které utržil nárazem na hranice jazyka.

Musíme uznat, že se tu Peregrinovi podařilo soustředit bezmála všechny věcné i metodické antiteze realistické noetiky. Přitom ani jedna jeho myšlenka není originální; stačilo jen správně vybírat z nepřeborné nabídky novověkých gnoseologů.

Podívejme se nejprve na Peregrinovo určování poměru myšlení a světa. Můžeme v něm rozlišit samotný fakt noetického určování tohoto poměru (že určuje) a obsah tohoto určení (jak poměr určuje). Uvažujme napřed samotný fakt noetických výpovědí a postavme je do světla Peregrinových tvrzení o kritice či obecné teorii poznání. Jsou to zcela jistě obecné výpovědi o poznání, o tom, do jaké míry svět poznáváme a do jaké míry ho sami utváříme. Principiální (realistické) zachycení skutečnosti je přitom obecným předpokladem všech věd. Spadá proto pod kritiku poznání, která chce zjistit nosnost tohoto předpokladu. O takové Kritice však Peregrin nemá valné mínění. V panické hrůze, že by snad mohla „jít za vědu“, ji nejprve upírá způsobilost a pak ji buď redukuje na nesystematické problematizace, nebo ji rozpouští v osvědčených vědách.

Ptejme se tedy, jakého druhu jsou jistoty, které má Peregrin o tom, do jaké míry svět vytváříme a také se ptejme, jak k nim dospěl. Po ohlášení vlastní skepse k filosoficko-kritickému ověřování předpokladů jednotlivých věd bychom očekávali, že si moderní logik Peregrin noetické jistoty konzistentně odepře. On však bez nejmenšího zaváhání suverénně vykládá, že náš svět je na nás jednak nezávislý, jednak je naším výtvozem. Nechme nyní stranou, jak to vlastně myslí a je-li tomu skutečně tak, jak myslí. V každém případě tu odpovídá na základní noetickou otázku kontaktu myšlení s realitou – a tento kontakt je obecným předpokladem reálných věd. To je v kontextu jeho protifilosofického ladění divné.

Jakou cestou k svému přesvědčení Peregrin dospěl? Zkoumal snad možnosti pravdy, objektivitu prostřednictvím příslušných pochybností a jejich vyhodnocování? Postupoval noeticky? Z jeho textu to zřejmé není, neboť své

jistoty prostě oznamuje. Spíše se můžeme domýšlet, že Peregrin tu své přesvědčení opírá o široký konsenzus Kantem poučených myslitelů. Kdybychom ho upozornili, že jeho noetickému dogmatu věřit můžeme, ale také nemusíme, pak by musel volit jednu ze dvou cest, na něž omezil filosofické zkoumání poznání. Buď cestu nesystematických problematizací poznání, nebo cestu odevzdání noetického tématu vědám „někde na pomezí“ psychologie, logiky, kybernetiky a informatiky.

V prvním případě by se Peregrin minul s cílem. Neboť pouhé nesystematické problematizace sotva mohou vést k nějakým jistotám o hodnotě myšlení, kterou Peregrin postuluje a o níž přednáší. Ani druhá cesta není noeticky průchodná. Neboť uvedené (noeticky náhradní) vědy bez kritické reflexe základní hodnoty myšlení předpokládají a na nich také s důvěrou staví své metody. Samotné kritické prověřování těchto hodnot se uskutečňuje jejich důsledným zpochybňováním a vyhodnocováním antitezí. Taková specificky noetická reflexe je však za hranicemi metodických možností psychologie, logiky a bůh ví jakých dalších disciplín. Psycholog a logik se samozřejmě mohou trápit otázkami platnosti prvních evidencí, ale pak překračují meze své odbornosti a vstupují do prostoru noetiky, která má své metody. Buď je pochopí, nebo ne. V druhém případě budou s Peregrinem bloudit neznámými prostory a nahrazovat argumentaci působivou rétorikou a marným dovoláváním se jazykovědy. Z právě sledovaného tápání v teorii poznání by Peregrina mohla vyvést otázka:

- Jaké vědění mu ukázalo, že filosofie si v reflexi lidského poznání musí vybrat jen ze dvou cest? Poskytla mu ho snad psychologie, nebo kybernetika?

Tato otázka by prohloubila úvahu o teorii poznání, neboť by ji nasměřovala k noetické perspektivě. V ní je jednak zřejmé, že redukce zkoumání na pouhé problematizace už je sama (negativním) výsledkem noetického zkoumání možností ověřování hodnot myšlení. A pak by se ukázalo, že otázky, které je třeba v kritické reflexi základů poznání klást, není možné řešit pouhými analýzami struktur poznání (o jazyku nemluvě). V těchto analýzách se totiž problematizované hodnoty pouze postulují.

Tolik tedy k samotnému faktu Peregrinových noetických výpovědí o poměru poznání a světa. Pokud jde o jejich obsah, není příliš jasné, co vlastně Peregrin přesněji rozumí pod dvojznačností světa – nezávislého i závislého na našem myšlení. Chvillemi se z jeho výkladu zdá, že popisuje banální fakt civilizačně-kulturních zásahů do původně daného světa, které spoluvytvářejí „naš svět“. Jindy zase jakoby balancoval na hraně smysluplnosti, když říká,

že bez nás by to nebyl svět, a cituje přitom Goodmana či Neubauera. Jeden říká, že formy a zákony světa v něm neleží hotově dané, že je neobjevujeme, ale klademe verzemi světa, které tvoříme. Pro druhého je konkrétní svět variací, kterou rozehráváme na téma skutečnosti – je způsobem jejího uchopení. Jistě, bylo by pod úrovní dnešního intelektuála uznat, že realitu poznáváme. Raději volí dobrodružství a lesk kantovských rozporů.

Nemusíme však prodlévat u neurčitosti vyjádření Peregrinovy pozice. Zcela jasně míří daleko za hranice smysluplnosti (ve směru kantovského apriorismu) Peregrinova podivuhodná kritika empirismu. Když vidíme analytického filosofa, jak se kriticky vymezuje vůči empirismu, mohlo by to vzbudit naději, že se snad vymaní z jeho nemožných předsudků a dogmat o myšlení. Peregrin ale nekritizuje empirismus pro jeho specifické, restriktivní teze o myšlení; tento negativistický náboj empirismu naopak uchovává – např. ve svých scientistických předsudcích o filosofii. Kritizuje empirismus, protože je teorií poznání, že chce zajistit poznání. To je brilantní wittgensteinovský paradox:

- Na základě empiristické teorie poznání se vyvodí scientistická teorie vědy, a ta se pak obrátí proti empirismu jakožto filosofické teorii poznání, aby ji znemožnila.

Vlastní důvod likvidace samotné teorie poznání pak je podle Peregrina v tom, že by člověk musel vystoupit ze sebe, tj. musel by se zbavit svého poznání, aby mohl jaksi nezávisle – objektivně porovnat lidské poznání s poznávanou realitou. Tento důvod fascinuje pokantovské myslitele napříč novověkými směry. V čem je jeho přesvědčivost? V kantovské myšlence, že poznání svůj předmět zásadně upravuje, tvoří; noeticky řečeno: myšlení subjektivizuje. Je-li tímto předmětem poznání samotné poznání a jeho poměr k realitě, pak se zase o něm samém nedozvíme nic objektivního – nepoznáme, jak se to s tím poměrem má. Neboť reflektující poznání to zase zformuje, zkreslí podle svého apriorního ustrojení. Proto říká Peregrin s celou řadou jiných, že bychom se museli ze svého poznání vysvléci a zaujmout perspektivu božího oka.

Je tedy jasné, že v této kritické reflexi poznání funguje taková představa myšlení, kde objekt prochází hustým sítem, které na něj nasazuje myšlení. Výsledný obsah ve vědomí je pak spíše výsledkem přiložení síta, než vyjádřením reálného objektu. Poznání je bytostně ustrojeno k tomu, aby nepoznávalo.

Z noetiky víme, proč je tato učená likvidace poznání naivní; neobstojí sama před sebou. Z hlediska autoreflexe učeného likvidátora objektivit je

zřejmé, že on sám nám vykládá, jak to s naším poznáním je doopravdy, objektivně. Dejme tomu, že je tak neschopné, že svůj objekt principiálně falšuje a tak záludné, že nám tyto falešné obrazy vnucuje jako skutečnost. Jen kantovský kritik tuto kolosální blamáž odhalí. Čím asi? Svým falšujícím poznáním? Nebo se snad jemu neukazuje subjektivizující výbava myšlení jen v důsledku toho, že je sám toutéž výbavou odsouzen k subjektivizujícímu výkladu myšlení? Nebo snad má dispens, zbavil se té výbavy a nahlédl objektivně, že myšlení principiálně subjektivizuje?

Kdyby Peregrin stále nevěděl, v čem spočívá zvláštní způsob noetického myšlení v protějšku k psychologii, logice či informatice, pak bychom mu mohli poukázat třeba na tuto kritiku jeho „nesystematické problematizace“ kritiky poznání.

Také tzv. opuštění karteziánského snu by vyžadovalo víc než opisování Quina. Bylo třeba větší noetické angažovanosti, abychom mohli Peregrinovo skoncování s karteziánským ideálem pevných základů poznání vzít jinak než jako pouhý doklad jeho gnoseologické bezradnosti. Je dnes velice snadné vytýkat Descartovi iluzi o jistotách a hlásit se konformisticky k hlubinné skepsi a k jejím bezbřehým relativistickým aplikacím. Ani Peregrina to nic nestojí. Bylo by ale namístě se ho zeptat, odkud má tu jistotu, že „karteziánskou jistotu nám nemůže dát nic“. Ze znalosti logických pravidel, ani z psychologických popisů struktur a procesů myšlení to jistě nebude. Takže odkud ta jistota? Descartes alespoň myslel noetický problém noeticky. Scientista Peregrin se však jen pohodlně veze na dnes obzvlášť široké vlně hlubinné skepse a ještě se přitom cítí jaksi filosofičtěji – on přece na nějaké jistoty naivně nevěří.

Jsou to někdy v novověké gnoseologii podivuhodné paradoxy. Zakladatelům je od jejich (v zásadě) věrných dědiců adresována neoprávněná kritika, za níž si ovšem z velké části mohou sami. Locke je Peregrinem kritizován za to, že vůbec koncipoval filosofickou teorii poznání jako pokus o obecné vysvětlení a zajištění lidského vědění. Důvod Peregrinovy kritiky (nemožnost se vysvléct z poznání) však také těží z katastrofálního výkladu lidského myšlení, který začal právě u Locka. Descartes je kritizován za iluzi jistoty ze soudobých pozic radikální, výsledné skepse, k níž bohužel také přispěl svým zpackaným postupem za jistotou.

Skutečným motivem umravňování filosofů v otázkách poznání je ovšem u Peregrina zájem scientisty. Ten nemůže připustit nějakou „superpozici“ z níž by filosofové jakkoli rozhodovali o vědě. Něco takového je pro současné intelektuální vědomí nepřijatelné; nešťastné vědomí. Někaké důvody proti po-

zitivní, realistické noetice však v repertoáru novověké teorie poznání vždycky ještě najde.

Zajímavě se Peregrin vyrovnává s relativismem, který z jeho okázalé rezignace na rozumně nezpochybnitelný základ poznání také nevyhnutelně vyplývá. S ironickým nadhledem zahrnuje do své tolerance i („apage satanas“) postmodernisty a odmítá uznat, že je relativismus iracionální (v sobě i ve svých účincích). Co prý je iracionálního na přesvědčení, že neexistuje nic spolehlivějšího než věda? S takovou apologií relativismu by zrovna u postmodernistů nepochodil, neboť ti jsou na povyšování vědecké racionality dost citliví. Horší ovšem je, že logika relativismu, který je konsekventem obecné skepse také nepřipouští nadřazování nějakého poznání z hlediska spolehlivosti. Krom toho je názor o tom, že scientisticky chápaná věda je v řádu poznání nejspolehlivější, iracionální sám o sobě. Vezměme jedno po druhém.

Postmodernismem se budeme zabývat v jedné z následujících kapitol. Přesvědčený scientista tedy nechává v logice své protifilosofické víry otázku prvních jistot neřešitelnou. Vědy noetického sebezaložení schopné nejsou, neboť takový výkon by byl příliš neempirický, spekulativní. A filosofii tuto schopnost scientista z principu nepřizná, protože by přestal být scientistou. Veškerou vědu zakládající filosofie? Nesnesitelné pomyšlení. To se scientista raději odevzdá širokému konsenzu, jakého se dnes dostává relativizující bezradnosti v základech. Je tu ale háček. Invazí relativismu se zároveň zvedají stavidla bezmezní iracionality. Scientista je však na svou vědeckou racionalitu nesmírně pyšný. Proto se vyzývavě táže, co je na přesvědčení o vědě jakožto nejspolehlivějším poznání iracionálního. No především ta uhlířská víra scientistů! V třetí kapitole jsme už její iracionalitu zaznamenali. Krom toho se nabízí otázka, jestli je scientistické přesvědčení opravdu slučitelné s vyznamným relativismem, jak se Peregrin domnívá.

Otázka zní, jestli si při relativizaci samotných základů myšlení můžeme v řádu poznání ještě namlouvat nějakou vyšší spolehlivost. Nezvratná skepse k základům myšlení, k jeho principům znamená trvalou a rovnocennou možnost platnosti jejich antitezí. Není tu sebemenší důvod k preferování tezí na stupnici pravděpodobnosti. Neboť každý pokus o takové odůvodnění bude nesen nekompromisně zpochybněnými principy, kde jejich negace má stejnou šanci na platnost. To je také důvod, proč hlubinná skepse implikuje relativistické chování vzhledem k závaznosti principů a zákonů myšlení. Taková radikální relativizace tak relativizuje i všechna možná kritéria, jimiž bychom chtěli identifikovat určité názory či pozice aspoň jako pravděpodobnější.

Tuto tristní noetickou souvislost Peregrin zjevně nedomyslel. Na jedné straně s postmoderní lehkomyšlností odhazuje základní jistoty a na druhé

straně se stejnou povrchností nárokuje nějaká kritéria větší spolehlivosti či pravděpodobnosti. Jenže žádná taková kritéria při platnosti skepse k neotřesitelným základům nejsou k mání. Každé z nich by totiž muselo osvědčit svou spolehlivost odvoláním na nějaký princip, vposledku na základy myšlení. Ale ty jsou ostře a v rámci hlubinné skepse definitivně zpochybněny. To znamená, že se stejnou „pravděpodobností“ mohou platit jejich opaky. Pak se ale každé dílčí kritérium „vědecké“ spolehlivosti rozpouští silou možné platnosti své antiteze. Současným vyznáním víry v relativismus a víry ve vědeckou spolehlivost prokázal Peregrin podivuhodnou míru noetického diletantství. A přitom se to všechno zdálo dějinně a fenomenologicky tak splynné.

O tom, že skepsí fundovaný relativismus vnáší do myšlení i životní praxe iracionalitu, nemůže být rozumných pochyb. Etický relativismus např. vede k přesvědčení, že základní životní postoje a motivace jsou výsledkem osobní víry a subjektivně-iracionálních preferencí. Noeticky indisponovaný scientista Peregrin má ovšem problém s rozlišováním, co je a co není iracionální. On je svými autoritami z řad neopozitivistů či analytických filosofů nastaven, aby hledal iracionalitu přednostně, ne-li výlučně tam, kde se za hranicemi odbornosti speciálních empirických věd operuje znalostí reality. Na iracionalitu tohoto rozporného scientistického přesvědčení už ho autority neupozornily. Iracionalistické důsledky relativizace hodnot myšlení a jednání také nena-
hlédl.

V závěru Peregrin soustřeďuje své „relativisticko-racionální“ přesvědčení v těchto bodech:

- V budoucnosti bude náš obraz světa mnohokrát změněn. To ale neznamená, že jakýkoli obraz světa je stejně rozumný jako jakýkoli jiný. My totiž víme, co je pro nás rozumné.
- Vědecký obraz světa vychází z našich současných měřítek racionality. O nich a o jejich alternativách však musíme stále diskutovat – to dělá filosofa filosofem.
- Nemůžeme nějakým filosofickým kouzlem proniknout ke světu, jak je doopravdy jednou provždy.

Jak ale můžeme konzistentně vědět, že náš obraz světa je rozumný či rozumnější než jiný a současně připouštět relativnost našich měřítek racionality? Taková relativnost přece znamená, že naše měřítka jsou možná špatná a náš vědecký obraz světa méně rozumný než ten, který fideisticky či v pragmatickém konsenzu pokládáme za méně rozumný. Důslednější relativista na teoretické ambice rezignuje.

Je jistě pěkné, že Peregrin nakonec filosofii přiznává „konstitutivní“ úkol stále diskutovat o základech poznání. Není ale jasné, proč musí být taková diskuse permanentní. Permanentní filosofická diskuse tu znamená permanentní pochybnost. Odkud ale Peregrin čerpá tu nezlomnou jistotu, že výsledkem kritického zkoumání základů poznání může být jen skepse? Co ho přesvědčuje o tom, že nemůžeme poznat svět tak, jak je doopravdy, jednou provždy? Nejsou snad tyto jeho jistoty přímým protikladem toho, co tak významně tvrdí?

Tyto specificky noetické problémy bude ale lepší diskutovat s noeticky aktivnějšími, zkušenějšími falibilisty, než je J. Peregrin.

6.2 Přední dědicové agnosticizmu II.

6.2.1 Vliv a význam agnosticizmu

V předchozí kapitole jsme kriticky reflektovali agnostické vyznání filosofů z okruhu analytické filosofie. Tito filosofové pozitivistického ražení se spíše hlásí k autoritě gnoseologicky jednoduššího Huma. Tradice novověkého agnosticizmu však má humovsko-kantovský původ a rukopis. V této kapitole se tedy budeme věnovat myslitelům, kteří jsou ve svém gnoseologickém přesvědčení ovlivněni Kantem.

Výběr myslitelů, kteří přistupují na agnostické omezení filosofického myšlení, je přitom nahodilý, zdaleka ne reprezentativní; nejde nám o systematiku dějin filosofie. Nabízí se ale také opačná otázka. Proč vůbec věnovat dvě kapitoly agnostikům různého zaměření, když agnosticizmus sám je, čistě noeticky vzato, triviálně rozporným negativismem? Protože se agnostická víra vlivem celé řady příznivých okolností neuvěřitelně prosadila; rozhodla o metodickém podvázání (takřka) veškerého filosofování dvacátého století. Hlavní směry novověké filosofie dvacátého století (neopozitivismus analytických filosofů, fenomenologie, existencialismus, personalismus, postmoderna) se vzácně shodují v agnostickém negativismu. V něm se nekompromisně vyřazují právě ty otázky, které by mohly poskytnout hlubší vhled a ucelenější obraz reflektované skutečnosti a zároveň omezit výskyt arbitrárních fragmentarizací, redukci a pokoutních, vesměs rozporných metafyzických hypotéz. Agnosticizmus takto nejen determinuje způsob filosofického myšlení dvacátého století, ale také podstatně přispívá k jeho nízké úrovni. Vtiskuje mu ducha zdánlivé kritičnosti a nikoli zdánlivého redukcionismu s privativním vyústěním. Zvláště antropologické a etické myšlení je obecnou agnostickou paralýzou citelně ochromeno.

Připomeňme, co je agnostiky popíráno. Realita prý není za hranicemi empirických oborů poznatelná. Proto je prý nerozumné, aby filosof kladl takové otázky, které mají neempirický obsah a které míří k neempirickým skutečnostem; podle agnostiků totiž nejsou racionálně řešitelné. Naneštěstí jsou to zrovna podstatné, mezní otázky lidského života. Domněle kritický filosof se tedy v agnostickém předznamenání zříká reflexe celku lidského života, jeho hlavního cíle i celkového smyslu; nesnaží se o porozumění základům a neempirické povaze mravnosti; zaplašuje problémy absolutní spravedlnosti, Absolutna, lidské duše, existenčních rozměrů i principů osobního života. Někteří agnostici chápou tuto kázeň jako opravdovou kritikou způsobené vystřízlivění, k němuž filosofie dospěla po dlouhém bloudění metafyzickými prostory. Jiní zase využívají agnostickou mentalitu jako záminku k prosazování pseudometafyzických experimentů. Ve skutečnosti ale filosofie dvacátého století právě díky protimetafyzickému afektu selhala i ve své praktické funkci, v níž by mohla člověku poskytnout pravdivější životní a hodnotovou orientaci.

Můžeme tu ale v rámci pouhé noetiky mluvit o selhání? Jak víme, že je opravdu možné racionálně řešit a vyjasnit naznačené problémy? To teď skutečně nemůžeme rozhodovat; konkrétní metafyzické problémy jsme ještě nezkoumali. Ale zmíněné selhání filosofů dvacátého století spočívá už v tom, že před nimi předčasně kapitulovali, že se o ně při falešném vědomí vlastní kritičnosti ani nepokusili. Propadli sebeklamu a pod diktátem agnostických restrikcí rezignovali na otázky, které život filosofickému rozumu nepochybně klade. A k takovému hodnocení už nás noetická znalost o hodnotě popírání metafyzické dimenze myšlení opravňuje; víme, proč je agnosticismus velkým omylem.

Následky agnosticky podmíněného selhání filosofie jsou prakticky katastrofální. Předně se jím otevírá prostor pro vpád iracionality do lidské praxe. Nejsou-li totiž relevantní otázky lidského života řešitelné racionálně, mohou se odpovědi na ně získat jen na základě čistě subjektivních preferencí – iracionalně. Přesto však jsou vydávány za objektivní. Ne náhodou měli ideologičtí manipulátoři ve dvacátém století tak obrovskou žeň. To je iracionalita, která ovládá lidské životy většinou v rámci společensko-politické praxe. Na úrovni filosofických reflexí na sebe iracionalita bere podobu redukcionismu. Ten se prosazuje vzdělanostními mechanismy, které ovšem také nejsou imunní vůči ideologickým vlivům.

Agnosticismus sám je redukcí poznatelnosti skutečnosti na její empirické aspekty. Taková redukce vede, nikoli sice logicky, ale zcela pochopitelně k obrazu skutečnosti, v němž se absolutizují empiricky dostupné struktury a jevy. Redukce reality na hmotu, lidského bytí i života na komplexy hmotných jevů

má pak za následek, že to, oč v životě primárně běží, totiž svět mravnosti, zůstává výkladově a nakonec i reálně v troskách. To už je dobrý důvod, abychom věnovali širokému konsenzu agnostiků napříč novověkými směry dvacátého a bohužel i našeho století kritickou pozornost.

6.2.2 Mosty mezi pravdou a omylem

H. Putnam nepatří k filosofům, kteří by byli negativistickým kódem novověké gnoseologie nadšeni. Vstřebal ji sice bez odporu, ale má pochybnosti. Radikalizace v podobě postmoderního relativismu ho neuspokojuje. Budeme tedy sledovat pokus v analytické filosofii zběhlého filosofa o to, vrátit reflexi pravdy do rozumnějších mezí – ovšem v mezích novověko-gnoseologického kánonu; ten je i pro Putnama nepřekonatelný. Ve své studii „Realismus s lidskou tváří“⁵ se Putnam pokouší něco z realismu zachránit, má to ale těžké. Zkouší to tedy s lidskou tváří, což má zřejmě symbolizovat přijatelnost pro skepsí osvíceného soudobého intelektuála. Jak asi může takový experiment dopadnout?

Hned na začátku se Putnam vyznává z víry v Kanta; filosofie pro něj v podstatě začala Kantem.⁶ To je možné chápat přinejmenším dvojím způsobem. Buď chce Putnam jen ujistit případné kritiky a oddanost Kantovi trochu přehánět. Neboť ví, že pokusem o rehabilitaci realismu vyvolá u novověkých souvěrců údiv spolu s doporučením, aby si oprášil třeba právě Kanta. Nebo svou závislost na Kantovi myslí opravdově a pak se zase musíme ptát my. Opravdu je Kantův hlavní počin v teorii poznání výkonem kritického myšlení? Jsou skutečně apriorismus a agnosticismus bezrozpornými gnoseologickými koncepty? Jsou tedy slučitelné s realismem – s tím realismem, který Kant (i Putnam) beze všeho a nepovšimnutě ve vlastní reflexi lidského poznání užívá?

Těmito otázkami by Putnam získal myslitelskou svobodu a potřebný odstup pro svůj experiment. V jeho úvaze však není patrný ani sebemenší náznak takového tázání. Putnam tak rozšířil zástupy moderních filosofů, kteří uvěřili v kritičnost Kantovy Kritiky jenom proto, že se s takovým nasazením zabývala problémem poznání a vyzněla v neprospěch „naivních“ metafyziků. A přitom šlo o principiálně dogmatickou rekonstrukci poznání spolu s neprozíravě zvolenou, špatnou metodou.

⁵ H. Putnam – R. Rorty: *Co po metafyzice*, Bratislava 1997, str. 17-59

⁶ Tamtéž, str. 17: „V tomto eseji vyjde, doufám, najevo, za co vše vděčím Kantovi. . . Pro mne alespoň nabývají téměř všechny problémy filosofie té podoby, v jaké jsou skutečně zajímavé, až s Kantovým dílem.“

Kantovu ideu aprioristického povýšení a izolujícího osamostatnění subjektu poznání se snaží Putnam podpořit představami z kvantové mechaniky. V ní se totiž ujal takový model poznání, který je znázorněný řezem mezi soustavou a pozorovatelem, přičemž měřicí přístroj je na straně pozorovatele. V rámci této analogie pak Putnam konstatuje, že Kant i Bohr viděli, že rozum nemůže zobrazit svět „o sobě“. A nejde jenom o údajnou nemožnost korespondenčního vyjádření reality naším myšlením, o objektivitu myšlení. Putnam podkládá kvantovou mechanikou i vizi transcendentalistického vyčlenění rozumu: pozorovatel prý není zahrnut do zkoumání. Karteziánský sen o obrazu Vesmíru, který by zahrnoval i pozorovatele, Bohr odmítá.⁷

Představovat si v obecném gnoseologickém výkladu lidské poznání jako přístroj či pozorovatele, odděleného řezem od poznávaného je zpočátku samozřejmě možné. Je to však noeticky prvoplánové. Proč? Protože taková představa není ještě prověřena potřebnými noetickými otázkami. Víme, že zdařilé noetické zkoumání musí probíhat v modu autoreflexe zkoumajícího. Noetik si musí ujasnit podmínky vlastního zkoumání; jinak se s nimi dostane snadno do kolize. Při takovém vyjasnění vyjde najevo, že zkoumá poznání obecně, protože zachycuje některé nutné vlastnosti poznání, které patří i jeho vlastnímu zkoumání. Bez tohoto alespoň částečného zachycení povahy poznání by noetik nemohl líčit a vyhodnocovat lidské poznání obecně jako takové. O to se však každý gnoseolog, vědomý si svého lidství a svých lidských poměrů zcela samozřejmě a bez zábran pokouší. Proto je vázán určitými podmínkami svého lidského zkoumání. Jednou z nich je bohužel i to, co prvoplánová představa „řezu“ popírá. Totiž to, že lidské poznání je zkoumáno obecně a že tedy lidské zkoumání ve svém předmětném záběru zahrnuje i sebe samo.

⁷ Tamtéž, str. 18-20: „...-diskuse, jak interpretovat kvantovou mechaniku. ... Tato teorie... se aplikuje na dynamickou soustavu – řekněme soustavu elementárních částic... každá aplikace této teorie vyžaduje, aby navíc, vedle té soustavy, o které je řeč, existoval i přístroj nebo pozorovatel, jenž v této soustavě není zahrnut. V principu tedy neexistuje žádná kvantově mechanická teorie celého Vesmíru. Moudří mužové zakladatelské generace kvantové mechaniky hovořili o řezu mezi soustavou a pozorovatelem. O přístroji... se pak říká, že je na pozorovatelově straně řezu. V Bohrově vlastní verzi... je každá vlastnost soustavy chápána tak, že má význam a existuje jedině ve vztahu k určitému měřicímu přístroji v určité experimentální situaci. ... Newtonova fyzika poskytuje ‚pohled Božího oka‘ na celý Vesmír. Vesmír je obrovský stroj, a jste-li materialistou, pak jsme i my jenom součástmi tohoto obřího stroje. ... Sen o obrazu Vesmíru, který je natolik úplný, že zahrnuje i teoretika – pozorovatele při aktu zobrazování vesmíru, je snem fyziky... Tento sen snili i dualisté... Tento sen pronásledoval západní kulturu... Avšak Bohrova Kodaňská interpretace se právě tohoto snu vzdává! Tak jako Kant, i Bohr cítil, že není v moci lidské mysli zobrazit svět ‚o sobě‘.“

Putnam se zřejmě domnívá, že odvolání se na (jistě skvělého) fyzika je noeticky plodné, ne-li dostačující a že se snad představou „řezu“ osvobozuje celá západní kultura k netušenému rozletu. Jestliže se ale noeticky nezralá představa stane rovnou obecným modelem poznání, není to šťastné. V případě gnoseologické extrapolace Bohrovy představy „řezu“ dochází dokonce k rozporu, v němž se popřením sebezahrnutí zkoumajícího poznání popírají i nutné podmínky takového poznání – zachycení nutných určení poznání a postulovaná obecnost zkoumání. Je-li totiž takové zachycení (a následná obecnost záběru), pak je nutné v bezrozporném myšlení uznat i sebezahrnutí zkoumajícího poznání, které je lidské.

Omezování rozsahu gnoseologického poznání vyčleněním pozorovatele a jeho nástrojů je tedy mylné. Stejně mylná je i dezinterpretace obsahu poznání, k níž dochází tím, že se mu upírá zachycení objektu v něm samém (svět o sobě). Popření objektivit myšlení se v autoreflexi ukazuje být zcela neúnosným. To jsme viděli v kritice Kantova apriorismu i v předchozí kapitole při kritice Peregrinova obecného důvodu proti možnosti obecné teorie poznání; subjektivistu si tu protismyslně a také naivně dopřává dispens.

V druhé části své studie se Putnam snaží dát rozpínavému relativismu nějaké meze. Přitom však pevně spočívá na půdě novověkých teorií poznání. Výsledkem je rozkolísanost, kterou ovšem Putnam prezentuje jako třetí cestu mezi metafyzickým realismem a relativismem. Má to být realismus s malým „r“, realismus s lidskou tváří. Jedná se tu ale skutečně o konzistentní pozici, která by překonala nedostatky obou „extrémů“, nebo jen o bezradné úniky rozporům relativismu v příliš úzkém prostoru novověkých postulátů?

Putnam začíná tuto část pochmurně: Kant ohlásil smrt metafyziky, Wittgenstein ji rozšířil na teorii poznání (také metafyziku) a Putnam sám je přesvědčen, že pokusy o nalezení základů bytí a poznání ztroskotaly – to prý ukázal čas. Rorty, Foucault a Derida posunuli toto selhání z roviny faktu do roviny nutného: takové základy jsou nedostupné, fundamentalismus je nemožný.⁸

Osudově závislý Putnam bohužel nepochopil, že Kantův agnosticizmus je sebevražedný. Jeho spekulativní výklad lidského poznání, který vedl k likvi-

⁸ Tamtéž, str. 42-44: „*Smrt metafyziky je tématem, které do filosofie vstoupilo s Kantem. ... Wittgenstein; a ten neváhal dát do jednoho pytle s metafyzikou i epistemologii. ... Uvědomuji si i to, ... že pokusy o poskytnutí základu pro Bytí a Poznání. ... jsou něčím, co beznadějně zkrachovalo. ... v našem zoufalství nad selháním toho, čemu se říkalo metafyzika a toho, čemu se říkalo epistemologie. ... Rortyho. ... se zdají přitahovat dvě myšlenky. Selhání našich filosofických základů je selháním celé kultury a smíření se s tím, že jsme se mýlili, když jsme nějaký základ chtěli nebo když jsme si mysleli, že ho můžeme mít. ...*“

daci metafyziky, není ničím jiným než částí metafyziky lidské subjektivity. Kant svou pokoutní a fragmentovanou metafyziku skrývá pod termínem „transcendentální zkoumání“. Wittgenstein to tušil, ale místo aby zařadil zpátečku, zradikalizoval předjatý negativismus ad absurdum, když odepsal i teorii poznání. Proč ji odepsal? Protože neodpovídá možnostem lidského poznání, jak je sám naměřil. O možnostech lidského poznání však kompetentně rozhoduje jen obecná teorie poznání. Obecná tematizace mezí legitimního poznání a obecné určování kritérií pravdivého poznání spadají právě do této disciplíny; a sice do její metaempirické části. Wittgenstein svou převzatou, pokoutní a fragmentovanou teorii poznání skrývá za lingvistiku. Marně. Není těžké pochopit, že odepisuje teorii poznání na základě své konfuzní teorie poznání.

Postmoderní pocit marnosti metafyziky a teorie poznání je v daném kontextu pochopitelný. Svědčí o vnitřním logickém navázání postmoderního myšlení na novověkou filosofii, jejíž gnoseologické selhání strhlo i metafyziku. Zoufalství a rezignace však nejsou nevyhnutelné. Stačilo by překročit rámec novověkého myšlení. To je ovšem pro Putnama zřejmě nepředstavitelné. Raději vytváří jakýsi kánon pěti principů a vřele ho doporučuje. Domnívá se, že tím uniká extrémům – relativismu a metafyzickému realismu. Na jedné straně mluví o skutkové podstatě, která činí naše výroky opodstatněnými nezávisle na konsensu. Na druhé straně spěchá ujistit, že naše normy opodstatněné tvrditelnosti jsou historickými produkty, vyvíjejí se v čase a jsou reformovatelné. První část kánonu má uspokojit realisty, druhá relativisty; tu také relativista Rorty ve své reakci bez problému akceptuje. Putnam připouští, že je mezi oběma částmi napětí, ale přesto naléhá, aby byly přijaty společně.

Nechme stranou konzistenci Putnamova kánonu a přijatelnost jeho kompromisu. Příliš se v něm odráží bezradná rozeklanost myšlení umírněného filosofa novověku, který chce zachovat aspoň nějakou objektivitu myšlení, ale nehodlá se přitom vzdát etablovaných a vysoce ceněných principů novověké subjektivizace myšlení. Sledujme spíše Putnamovu úlitbu relativistům. Mezi normy opodstatněné tvrditelnosti patří vposledku i hlavní zákony myšlení. Je snad princip sporu jakožto historický produkt sestaven lidským myšlením? Může jím být jen poznán a formulován, ne tvořen. Neboť každý výkon myšlení ho už předpokládá. Vyvíjí se snad princip sporu? Je reformovatelný? Tyto změny se zase mohou týkat jen jeho poznání, nikoli principu samotného.

Když Putnam používá princip sporu jako instrument k vyvracení Rortyho,⁹ je to přece pořád týž princip a táž figura, které používali antičtí a středověcí filosofové.

Škoda, že Putnam nezkusil vyvracení sporem také u Kantova apriorismu a agnosticizmu. Kdyby si troufl myslet kriticky i nad tímto (podle M. Schellera) největším géniem světa, nemusel propadat zoufalství nad reflexí základů poznání. Mohl posléze odhalit i noetickou virtualitu principu sporu a přijít tak na stopu spolehlivého založení filosofie. Takto se princip sporu užívá příležitostně a nahodile, nestává se součástí systematického zkoumání hodnot myšlení. Živoří izolovaně v samoučelných traktátech moderních logiků o paradoxech.

Jestliže se Putnam ohradil proti relativistovi Rortymu, můžeme při jeho (domněle) středové pozici očekávat, že řekne také něco proti realistům. Jako Kantův vděčný žák má pochopitelně spadeno na metafyziku. Kromě empiristních malicherností přichází Putnam s touto námitkou:¹⁰

- Metafyzičtí realisté operují představou objektů, které nezávisejí na jazyce. Prvky jazyka a mysli hluboce pronikají do toho, co nazýváme skutečností. Metafyzický realismus je proto nemožným pokusem dívat se na svět Odnikud.

Putnam tedy v noetickém problému obecného určování základního vztahu (receptivity či konstruktivity) myšlení vůči objektu zdůrazňuje zásadní vliv jazyka na předmět poznání. Je to ještě pokleslejší verze už tak pokleslého apriorismu. V analytické filosofii zběhlý Putnam se patrně domnívá, že motiv apriorismu zesílí, když se spojí s jazykem. Filosofický akcent jazyka je ale pouhá z nouze ctnost empiriků. Když se redukcí na fakta dramaticky zúžil rozsah filosofického tématu, přeneslo se těžiště filosofického myšlení na zkoumání jazyka. Zkoumání jazyka je ale noeticky bezvýznamné a snaha

⁹ Tamtéž, str. 52: „Domnívám se zkrátka, že pod vším tím zaobalováním tu stále je pokus říci, že z Pohledu Božího oka žádný Pohled Božího oka neexistuje.“

¹⁰ Tamtéž, str. 56-57: „Metafyzický realismus se prezentuje jako... obrázek, ve kterém existuje fixovaná množina ‚na jazyku nezávislých‘ objektů... Co říkám, je to, že tento obrázek... má důsledky, které jsou z hlediska selského rozumu zcela absurdní. Není nic špatného na tom, když se budeme držet našeho realismu s malým ‚r‘ a opustíme Realismus filosofů s Velkým ‚R‘. ... Co tedy říkám, je to, že prvky toho, co nazýváme ‚jazykem‘ či ‚myslí‘, pronikají tak hluboce do toho, co nazýváme ‚skutečností‘, že sám projekt převádění nás samotných jako ‚mapujících‘ něco ‚na jazyku nezávislého‘ je od samého počátku fatálně polovičatý. Podobně jako Relativismus... je i Realismus nemožným pokusem dívat se na svět Odnikud.“

o zásadní řešení noetického problému objektivit y z premis, které toto zkoumání může nabídnout, je už přímo protismyslná. Neboť jazyk zcela závisí na předchůdně uskutečněném myšlení. A myšlenkové akty už mají ve své struktuře dānu základní míru vlastní objektivit y či subjektivit y – jsou svou povahou receptivní či aprioristicky konstruktivní; odvozený jazyk k tomu nemůže nic přidat. Proto jsou noetické ambice jazykovědců z řad analytických filosofů velkým, byť tak trochu pochopitelným nedorozuměním.

Pokud jde o vlastní, kantovskou ideu apriorismu, její hodnotu už známe. Kdo ji s Kantem vyznává, tvrdí, že ví to, co se podle něj nedá vědět. Krom toho ví, řečeno s Putnamem, také Odnikud. To je zřejmé z hlediska autoreflexe toho, kdo o myšlení něco noeticky relevantního vykládá. Putnam místo toho volí hledisko perspektivismu. Použití myšlení pak musí vždy znamenat zaujetí nějakého omezeného (!) stanoviska, z něhož se pozorovaný objekt jen nějak jeví, přičemž z jiného stanoviska se pochopitelně bude jevit jinak. Výkladový model myšlení se tu vytváří podle vzoru smyslového poznání; u empiriků nic neobvyklého.

Proč by ale myšlení nemohlo v zásadě poznat objekt v něm samém, bez subjektivizujícího zfalšování? Proč by nemohlo pravdivě soudit, že s objektem samým se to má tak a tak, že mu obsah predikátu skutečně náleží bez ohledu na to, jestli ho poznáváme nebo ne? Protože by to bylo Odnikud? A proč ne? Musí skutečně použití myšlení zároveň znamenat nevyhnutelné zaujetí subjektivizujícího stanoviska? Kdyby tomu tak bylo, nemohli bychom to ani poznat a oprávněně kritizovat ty, kdo to (prý naivně) neuznávají. Aprioristé se však domnívají, že poznali, jak se to s naším myšlením doopravdy má a kritizují „naivní“ realisty. Proto se vyvracejí. Putnamova eklektická verze slabšího realismu se recepcí kantovského apriorismu hroutí.

Krom toho je vize realismu s malým „r“ fikcí i z toho důvodu, který jsme zaznamenali už v předchozí kapitole v diskusi s Peregrinem. Také Putnam nedocení hloubku skepse o základech myšlení, když si namlouvá relativní platnost principů, pojatých jako historické produkty: platí aspoň pro naši dobu – patrně na základě konsenzu. Ale perspektiva historismu zde Putnamovi zaclonila propast radikálního relativismu, který ze skepse k základům myšlení vyplývá. V perspektivě obecné reflexe základů se vyvozuje s platností pro všechny doby; závěry jsou metahistorické. Rezignujeme-li tedy na pozitivní založení myšlení (na fundacionismus), pak se musíme rozloučit s jakoukoli i omezenou platností principů. Nejsou lepší, o nic platnější než jejich opaky. Jestliže historický relativismus může ještě operovat představou omezené platnosti dohodnutých principů, pak relativismus fundamentální takovou představu nepřipouští. Realismus tedy buď je, nebo není; taková

je logika obecné reflexe základů poznání. Putnamův kompromis je špatným kompromisem; je pouhou iluzí.

6.2.3 Jaspers, Scruton etc.

Uhranutí Kantem najdeme i na opačném pólu filosofického myšlení dvacátého století. Jaspers také věří v Kantovy apriorní formy a ujišťuje, že bez nich by nebyl předmět vědomí ani by se nedaly vysvětlit obecné a nutné soudy (*Plato, Augustin, Kant, Drei Grunder des philosophierens*, 219-228). Kdyby Jaspers jen nevykládal Kanta a myslel také noeticky, mohl zjistit, že povaha myšlení vyžaduje úplně jiné, realističtější řešení klíčového problému nutných a obecných predikátů. Takto jen banálně opakuje Kanta.

Jaspers však přichází i s originální myšlenkou; se svéráznou apologií kantovského transcendentalismu. Protože transcendentální myšlení zkoumá poslední podmínky poznání, patří prý k němu kruhy a rozpory. Ty jsou ovšem podle Jasperse nepřijatelné jen v přírodovědě. Ve filosofii jsou prý naopak nezbytné k vysvětlení lidské existence (231-232). Jaspers zřejmě ve své apologetické snaživosti nerozlišil rozpory existenciální či motivační od rozporů logických, v nichž např. Kant ve svém transcendentálním zkoumání popírá, co nutně používá. Takové rozpory nevysvětlují nic ani napětí lidské existence; výklad naopak dokonale znesmyslňují. To samé platí o kruhových výkladech.

Originalita Jaspersovy apologie spočívá v tom, že jde daleko za Kanta. Když totiž Jaspers vážně tvrdí, že rozpory jsou znamením velikosti Kantovy filosofie a že její vyvracení sporem je nepochopením, neboť aplikuje formální logiku na logiku transcendentální (368-369), pak by se sám Kant za takovou obhajobu pěkně poděkoval.

Jinak stojí za povšimnutí, jakou medvědí službu Kant filosofii poskytl, když odepsal metafyziku. Na základě radikální kantovské změny poměrů ve filosofii si totiž Jaspers může dovolit redukovat vědeckou racionalitu na přírodovědeckou a vyloučit z filosofického myšlení výsostné znaky racionality: bezrozpornost a snahu o objektivní jistoty filosofického poznání. Přitom si Kant obě kvality ve svém filosofickém myšlení automaticky nárokoval.

Strategicky vzato, se v podobné situaci jako H. Putnam ocitl i R. Scruton. Jakožto konzervativní myslitel není zrovna nadšen postmoderní reflexí starobylé hodnoty pravdy, ale teoretickou závislost na Kantovi a Wittgensteinovi také neskrývá. Pojednává tedy problém pravdy s evidentně pozitivním zájmem, ovšem s negativním teoretickým zázemím. Nabízí se tedy stejná otázka jako u Putnama: Jak to může dopadnout?

Scruton začíná svou úvahu o pravdě poukazem na rozpornost Nietzscheovy negace pravdy.¹¹ To je nadějný vstup. Viděli jsme ovšem, že je odtud třeba projít ještě značný kus cesty k řešení problému pravdy. To se Scrutoni bohužel nepodařilo. Na konci své úvahy se ptá, jestli základní noetický důkaz vůbec existuje.¹² Začátek a konec je tedy noetický, ale samotný postup je vším jiným než řádným noetickým zkoumáním. Je to bezradné tápání soudobého filosofa, který jen chaoticky vrství problémy, jak mu je přihrávají uctívání gnoseologové novověku, z jejichž vlivu se Scruton nedokáže vymanit. To také dostatečně vysvětluje jeho nezdár.

Ve stejném odstavci, kde kritizuje Nietzscheovo sebevyvrácení, Scruton tvrdí, že Nietzsche jako jeden z mála nahlédl do hlubin poznání. Nepochopitelné! Konformismus a zaběhnuté šablony tu zřejmě překryly samostatné myšlení konzervativního myslitele. Defekt obecné skepse zůstal nevytěžen. Scruton „navazuje“ noeticky bezvýznamným přehledem problémů logiky – od Aristotela až k Fregemu. Pak se Scruton upomene na pravdu a korespondenční předporozumění zavalí hysterickým přívalem domněle kritických otázek typu: „Co je skutečnost?“ „Jak ji poznáme?“

Víme ale, že při noetickém zkoumání jsou takové otázky irelevantní. Krom toho je jejich zařazení v metodické pochybnosti nad korespondencí myšlení jednoduše konfuze a matoucí. Scruton se však nechává inspirovat Wittgensteinem, pojímá realitu v termínu „fakt“ a kumuluje noeticky mimoběžné otázky (Co je fakt? Jak se liší od jiného, od tvrzení. . . ?) Výsledkem je objev, že přechod od myšlenky k realitě je nutně v kruhu (bůhví proč). Následuje zasloužená noetická rezignace, která je vzhledem k postupu i nevyhnutelná.

Scruton hledá útěchu u Kanta, probírá se jeho kategoriemi a opakuje si s ním soudy analytické, syntetické, apriorní. Útěchy se mu však nedostává, neboť mezitím narazil na Descarta a jím nevyřešený problém solipsismu. Protože je ale jeho těkání v tématu poznání vymezeno historickými pozicemi novověkých autorit, nemůže být ničím jiným než blouděním, které k noetickému řešení nevede. Scruton by evidentně rád našel odůvodnění pravdy jako korespondence, ale odpoutat se od Mistrů novověké myšlenky nedokáže. Proto nenalézá.

¹¹R. Scruton: *Průvodce inteligentního člověka filosofií*, Barrister-Principal 2003, str. 23: „*Pravda neexistuje*“, říká Nietzsche, *jsou jen interpretace*. Logika musí proti této poznámce hlasitě protestovat. Je možné, aby byla pravdivá? Jistě, . . . jen když pravdivá není.“

¹²Tamtéž, str. 35: „*Teprve apriorní důkaz*. . . Musí prozkoumat to, co předpokládá samotný skepticismus, aby ukázal, že skepticismus se popírá svými vlastními premisami. Existuje vůbec takový důkaz?“

Jaké z toho vyplývá poučení? Jestliže nás při zmechanizovaném, otupujícím vzdělanostním provozu začíná už cynický, rozlezlý relativismus postmodernistů přece jen obtěžovat a jestliže přitom žasneme nad frapantním nepoměrem mezi jeho myšlenkovou plytkostí a akčně drzou úspěšností, pak bychom neměli upadat do stereotypu a reagovat jen v rámci navyklých způsobů a závislostí. Z úskalí takové povrchnosti vyvádí otázka, jestli protismyslný negativismus postmodernistů nevychází právě z obdivovaných principů uctívaných tvůrců novověké filosofie. Pak by byl namísto přesný opak toho, co jsme viděli u Putnama a Scrutona:

- Místo důvěry v předkládané, dějinami oslavené autority, hlubokou nedůvěru v jejich zakládající koncepty i v samotné způsoby zakládání. Nedůvěra by tu mohla být živena podezřením, že postmoderní destrukce myšlení je logickým důsledkem principů, které se ve vývoji novověké filosofie prosadily a etablovaly.

Taková distance by znamenala radikální a také vpravdě filosofické, protože kritické odpoutání se od základů, které položili novověcí teoretici poznání. Revize novověkého založení filosofie je také nutnou podmínkou nalezení východiska z hluboké krize soudobé kultury. Neboť toto založení je prokazatelně špatné. Přehodnocení základů novověké filosofie také znamená zásadní změnu ve způsobu studia takových myslitelů, jakým byl např. Kant. Místo primárního studia Kantova systému v rámci dějin filosofie, kde buď dochází k předčasné identifikaci (když se pracné pochopení systému zaměňuje s jeho platností), nebo k demotivaci v řádu zkoumání pravdy (když se filosofický systém chápe jako umělecké dílo v řadě jiných), je naopak nezbytné odmítnout autora studovaného systému jako průvodce tématem poznání. Student by si měl od počátku chránit prostor pro vlastní hlavu. Jinak se bude s Putnamem a Scrutonem vyznávat i ve zralém věku ze závislosti na Kantovi (či jiných) a propadat přitom zdání, že se pohybuje na špičkové úrovni v řádu kritičnosti.

7 PROHLOUBENÍ NOETICKÉ KRIZE HLUBINNOU SKEPSÍ

7.1 Bezmocní dědicové hlubinné skepse I.

7.1.1 Mýtus transcendentalismu

V předchozích kapitolách jsme zdůraznili, že špatné řešení noetického problému pravdy u Descarta, Locka, Humea a Kanta způsobilo v novověké filosofii nejen drastickou redukci, ale také trvalou, všerozsáhlou rozkolísanost. Agnostické vyřazení metafyzických témat odsoudilo filosofické myšlení k okrajovým problémům a fragmentům. Fatální nevyřešení problému pravdy pak podmiňovalo veškeré filosofické úsilí navazujících filosofů hlubinnou skepsí. Oba zdroje latentně-univerzální filosofické negativity jsou plně přítomny v Kantově výkladu poznání. Jím se také do určité míry inspiroval zakladatel fenomenologie E. Husserl, který patří spolu s Kantem a Descartem k filosofům základů.

Tito filosofové se programově orientovali na založení celé filosofie reflexí základů poznání. Husserl přitom provedl jakousi syntézu výchozích motivů Descarta a Kanta. Od Descarta převzal jeho postup k první jistotě, od Kanta zase výchozí myslitelskou koncentraci na (karteziánsky zajištěný) subjekt poznání čili to, co Kant nazval transcendentálním zkoumáním. Husserl jím rozumí radikální zkoumání subjektivity jakožto posledního zdroje poznání.¹

Tato posloupnost přejatých pozic a postupů má svou logiku. Když byla existence Já uznána za první jistotu, pak se další zkoumání přirozeně zaměřuje na subjektivitu. Tento krok Husserl u Descarta postrádal. Kantovo transcendentální zkoumání subjektivity se mu naopak jevilo jako logicky navazující v rámci konceptu radikálního založení celé filosofie. Z hlediska spojení karteziánsko-kantovských východisek se pak Husserl domníval, že transcendentální filosofie jako jediná splňuje nároky vpravdě kritického filo-

¹ E. Husserl, *Krise evropských věd*, Academia, Praha 1972, str. 120: „Já sám používám pojmu ‚transcendentální‘ v nejširším pojetí k označení originálního motivu. . . , který od Descartových dob všem novověkým filosofům propůjčuje smysl. . . Je to motiv radikálního dotazování po posledním zdroji všeho v poznání utvářeného, je to sebeujasnující zamyšlení poznávajícího nad sebou samým. . . V radikálním vyústění je to motiv čistě z tohoto pramene tak v poslední instanci zdůvodněné univerzální filosofie, neboť je zdůvodněna posledním zdrojem, který má titul já – sám. . . Celá transcendentální problematika krouží kolem poměru tohoto mého já, mého ‚ego‘. . . ke světu. . .“

sofování. Proto ji postavil do protikladu k objektivismu, který pokládal za naivně dogmatický.

Podíváme se tedy na Husserlův koncept transcendentalismu podrobněji. Téma navodíme diskuzí s Anzenbacherem, který transcendentalismus souvisle reflektuje a pokládá ho za jednoznačně přínosný. Ve svých Úvodech (Úvod do filosofie, Úvod do etiky) Anzenbacher poněkud eklekticky preferuje Tomáše a Kanta, u něhož kromě jiného zdůrazňuje také ideu transcendentalismu. Věcně je tato idea vcelku banální. Podle Kantova vymezení má jít o zkoumání způsobu našeho poznání. Na tom není nic zvláštního; takových pokusů znají dějiny filosofie od antiky mnoho. Pokud ale Kantův transcendentalismus pozorujeme z metodického hlediska, pak ovšem (vzhledem k jeho ambicím) vyniká jako závažný omyl, který naopak zablokoval autentické zkoumání základů myšlení a který také vysvětluje autoreflexivní slepotu k rozporům apriorismu a agnosticizmu.

Připomeňme, oč jde. Kant chtěl prosvítit základy poznání a způsob jeho fungování, aby získal předpoklady pro zhodnocení myšlení – zvláště jeho metafyzických možností. Víme však, že tato jeho noetická ambice přesahuje možnosti psychologických premis, které jediné mohl Kant získat svým *transcendentálním* zkoumáním struktur a způsobu poznání. Pevný základ pro filosofické myšlení nemůžeme odhalit tak, že budeme vytvářet hypotézy o tom, jak poznání v základě vypadá, funguje či probíhá. Detailní analýzy, popisy a výklady subjektivity jsou totiž nepovšimnutě, bezproblémově nesený noetickými hodnotami, o které má jít v založení filosofie především; jsou proto noeticky mimoběžné, bezvýznamné. Žádoucí stabilizace filosofického myšlení může vzejít jen z verifikace noetických podmínek a hodnot myšlení. Proto je postavení tzv. transcendentálního zkoumání do východiska filosofie, od něhož se očekává položení spolehlivých základů (jejich verifikace), kolosálním nepochopením toho, o co v adekvátní fundaci filosofie běží; to uniklo i Husserlovi.

Anzenbacher si všímá, že Kantovo transcendentální zkoumání se týká neempirických podmínek poznání. Pak si ale měl především všimnout, že v něm jde o metafyziku lidského poznání a mohl zažít úžas nad odepsáním metafyziky v Kantově výkladu; autoreflexivní motiv však Anzenbachera nezaujal. Místo toho obdivuje tzv. transcendentální diferenci, která vyhraňuje superpozici transcendentálního subjektu a je prý jádrem kantovského transcendentalismu.

Anzenbacher znázorňuje² transcendentální diferenci Wittgensteinovým modelem oka a jeho zorného pole:

- Jako oko není v zorném poli, ale je jeho předpokladem, tak ani transcendentální subjekt není předmětem, ale podmínkou zkušenosti.

Tato analogie vypadá na pohled přijatelně, ale jak se to má s rozdíly? Rozum jako činitel transcendentálního zkoumání vykazuje nesrovnatelně větší kognitivní kapacitu než oko (přesněji schopnost zraku). Reflektuje svou činnost, sebe samého i svůj případný subjekt (Já). To oko nesvede. Ale tento rozdíl je právě důležitý pro Anzenbacherovu analogii; a sice tak, že ji zpochybňuje. Neboť se v ní předpokládá podobnost tam, kde je různost. Jestliže se oko nevidí, pak rozum sebe (i subjekt) poznává; je nejen *předpokladem* (principem), ale i *předmětem* svého poznání. Totéž platí o případném subjektu; také on je předmětem sebepoznání. To je ale opak toho, co chtěl Anzenbacher svou analogií vysvětlovat.

Kognitivní situace rozumu, ani rozměry rozumu tedy nemohou být vykládány podle vulgarizující analogie s okem. Anzenbacher však trvá na tom, že je rozdíl mezi empirickým Já (je představené jako jsoucí na plese) a transcendentálním Já (poznává empirické Já na plese).³ Po pravdě je tento rozdíl (Já poznávající – Já poznané) jen logický, myšlený. Rozlišuje se v něm reálně též subjekt s různými komplexy svých akcidentů. V kontextu kantovského apriorismu se ale přesná identifikace subjektu znemožňuje, neboť zkušenostní předmět je interpretovaný jako subjektem spoluustavený. Tím se sice stává tzv. transcendentální difference poznaného a poznávajícího Já srozumitelnou, ale nikoli pravdivou. Neboť vyplývá z mylných premis apriorismu. Já aprioristicky zpředmětněné pochopitelně nemůže být Já aprioristicky zpředměťující, ale to jsme se díky apriorismu dostali mimo realitu lidského poznání.

Mimo aprioristické představy o předmětu rozumového poznání je však jasné, že sebepoznání se v lidském myšlení uskutečňuje. To znamená, že též rozum (či subjekt), který poznává je zároveň předmětem tohoto sebepoznání. Jen za tohoto předpokladu také může Kant něco vykládat o transcendentální

² A. Anzenbacher: *Úvod do filosofie*, samizdat 1987, str. 126: „Tak jako oko není součástí zorného pole, ale jeho podmínkou a hranicí, tak je transcendentální subjekt (Já) ,hranicí světa‘ (Wittgenstein).“

³ A. Anzenbacher: *Úvod do etiky*, Zvon, Praha 1994, str. 45: „Kant proto rozlišuje transcendentální Já a empirické Já, ‚Já, který myslím‘ a Já jako ‚myšlený objekt‘. Empirické Já je Já, jež nefunguje jako subjekt..., ale je rozmanitým způsobem předmětem vnější a vnitřní zkušenosti. ... Zprostředkování předmětů v poznání není jedním z předmětů, jež poznání prostředkuje.“

subjektivitě a o rozumu. Nebo je snad nepoznal? Vůbec nepoznal? Poznávající rozum je přece poznatelný i jakožto poznávající. Každý transcendentalista to svou diferencí jen stvrzuje.

Anzenbacher ovšem vysvětluje nesporný fakt, že se subjekt stává objektem, oblíbeným obrázkem: oko vidíme v zrcadle, ale toto viděné oko nevidí, je „mrtvé“.⁴ Poznané empirické Já prý tedy nefunguje jako poznávající; transcendentální Já nelze objektivizovat. Jenže v sebepoznání je rozum naopak poznán jako sebepoznávající. Jinak by nám ani transcendentalista nemohl předkládat svou diferenci; takže ani tato analogie nesedí.

Anzenbacher nakonec dospívá k jakési autoreflexi transcendentalisty a (ne-rad) uznává, že reflexivní poznání transcendentální subjektivity je také poznáním, takže subjekt je přece jen také objektem. Hned ale spěchá s ujištěním, že to je jen nepřímý,⁵ dedukovaný objekt; uctívaná nauka se asi opouští těžko. Pro spor s transcendentalisty je ale důležitější, že subjekt je objektem – způsob jeho poznání na tom nic nemění; bublina splaskla. Fingovaná pozice neobjektivizovatelné transcendentální subjektivity či egoity se dá v kritické autoreflexi skutečně rozpoznat jako taková – jako myšlenka obsahově iluzorní.

7.1.2 Zdánlivá kritičnost Husserlova transcendentalismu

Podle Husserla má být tedy transcendentalismus exkluzivní realizací kritické filosofie. V tomto nadneseném nároku však na sebe Husserlův koncept transcendentalismu (jakožto mini syntéza karteziánského a kantovského postupu) přivolává kritické výhrady, které už známe jako hlavní metodické námitky proti noeticky privativním postupům Descarta a Kanta.

Pověstný obrat k subjektu se tu stal paradoxně pastí. A to nikoli proto, že by se zkoumal samotný subjekt jakožto poznávající, nýbrž proto, že se toto zkoumání zmíněným obratem podsouvá do východiska kritické reflexe poznání a že se v něm spatřuje šance na poslední odůvodnění poznání. Přitom se výchozí zkoumání subjektivity koncipuje ne-noeticky, jako psychologické. Víme však, že taková psychologizace gnoseologie přináší nezvratné zdogma-

⁴ Tamtéž, str. 44-45: „Oko, které vidíme v zrcadle, nevidí... je předmětem v zorném poli oka, jež se dívá do zrcadla. Toto dívající se oko... se však ve svém zorném poli nenachází. Nyní toto přirovnání přenesme: Všechny takzvané vnitřní zkušenosti, v nichž reflektujeme sami sebe... nás přivádějí zpět... k diferenci zkušenostně poznávajícího subjektu a předmětů zkušenosti. Jako oko v zrcadle..., tak reflektované...psychické dění není zkušenostně poznávající subjekt, ale objekt zkušenosti...“

⁵ Tamtéž, str. 46: „Ale nestává se transcendentalita sama nutně objektem, myslíme-li ji... v pojmu transcendentální difference?... V tomto obrácení se na podmínky možnosti postihuje transcendentální reflexe transcendentalitu nepřímo.“

tizování výzkumu poznání. V něm se jeho rozhodující hodnoty nejprve beze všeho postulují. Pak se o nich jakoby nově, z nějaké nezúčastněné superpozice rozhoduje, a sice na základě pouhých, noeticky dogmatizovaných psychoanalýz, popisů či dedukcí. Tuto metodickou příčinu principiální nekritičnosti jsme souběžně kritizovali u Locka i Kanta; nálepka „transcendentalismus“ ji neodstraňuje.

Můžeme ale kritizovat Husserlův transcendentalismus stejně jako Kantův? Husserl sice přejal Kantovu metodickou ideu výchozího (psycho) výzkumu subjektivity. (O obsahových diferencích obou transcendentalistů nyní nemluvíme.) Ale předřadil jí karteziánský motiv, čímž se situace mění. Neboť Kantův gnoseologický projekt je naivně dogmatický, protože mu schází výchozí noetický záběr. To však nelze říct o projektu Husserlově. Ten má naopak díky výchozí karteziánské inspiraci noetický motiv integrován – vědomě integrován.⁶ Proto se zdá, že Husserlův transcendentalismus je na rozdíl od kantovského kritický.

Noetická fáze či průprava Husserlova transcendentalismu obsahuje obě složky Descartova výchozího počínu: ideu univerzální pochybnosti i postup k první jistotě existence Já.⁷ Univerzální pochybnost Husserl domněle zra-

⁶ Krize, str. 121: „Vrátíme-li se zpět ke Kantovi, musíme jeho systém zajisté plným právem označit za ‚transcendentálně filosofický‘ . . . ačkoli ani zdaleka nepodává vskutku radikální zdůvodnění filosofie, totality všech věd. Kant nikdy nesestoupil do nesmírných hlubin karteziánské fundamentální meditace a ani vlastní problematika nikdy Kanta nepodnítila k tomu, aby v takových hloubkách hledal poslední zdůvodnění a rozhodnutí.“

⁷ Tamtéž, str. 97-104: „V prvních karteziánských meditacích je však vpravdě obsažena hloubka tak těžce vyčerpatelná, že ani sám Descartes to nedokázal, ba nechal si opět uklouznout velký objev, který už měl v rukou. . . . Za této situace je pro něho a pro každého, kdo se s plnou vážností chce stát filosofem, nezbytně nutné začít jakousi radikální skeptickou epoché, která uvádí v pochybnost celek všech jeho dosavadních přesvědčení a znemožňuje použít jich jakkoli ve svých soudech a zaujmout jakékoli stanovisko k jejich platnosti či neplatnosti. . . . Jestliže epoché jednou ranou vyřazuje ze hry veškeré poznání světa. . . jak se právě její pomocí dá vykázat prázáklad bezprostředních apodiktických evidencí? Odpověď zní: Vyřadím-li všechno. . . pak mi v rámci takové epoché přece jen není znemožněna každá platnost bytí. Já, moje ‚já‘, které provádí epoché, není pojato do jejího předmětného dosahu, nýbrž. . . je naopak z něho principiálně vyňato. Jsem nutně jakožto vykonavatel epoché. V tom právě nalézám hledanou apodiktickou půdu, jež absolutně vylučuje jakoukoli možnou pochybnost. . . . Při univerzální epoché mám proto k dispozici absolutně apodiktickou evidenci ‚já jsem‘. . . . Já, jež uskutečňuje epoché je to jediné absolutně nepochybné, co principiálně vylučuje jakoukoli možnost pochyb. Co jinak vystupuje jako apodiktické jako např. matematické axiomy, o tom lze docela dobře mít pochybnosti, a proto je tu myslitelný i omyl, který bude vyloučen a nárok na apodiktičnost odůvodněn, až se podaří zprostředkující a absolutně apodiktické zdůvodnění, které je převede na onu jedinou absolutní praevidenci. . . .“

dikalizoval, první jistotu oslavil jako bezprostřední apodiktickou praevideci. V obou případech tím ale klesl pod úroveň Descartovy výchozí reflexe. V obou případech krom toho také prokázal naprosté nepochopení noetického způsobu myšlení. Ten musí být totiž nesen autoreflexivní pozorností. Krom toho je noetický způsob myšlení jako jediný otevřený pro univerzální pochybnost (tedy i pro aktualizovanou pochybnost o gnoseologových vlastních předpokladech). Proto jen tento způsob může realizovat požadavky kritičnosti a garantovat v kontextu založení celé filosofie její kritičnost. Oba případy proto významně svědčí o Husserlově sebeklamu, v němž si jeho nositel v protějšku k objektivismu namlouvá kritičnost; dokonce výlučnou.

Pokud jde o radikalizaci Descartovy ideje univerzální pochybnosti skrze transcendentální epoché, viděli jsme v sedmé kapitole, že je to rozporný pokus, v němž se chce naráz vyřadit vše a přitom se současně předpokládá mnohé. Husserl přitom nemyslí noeticky, nereflektuje předpoklady samotného stanovení transcendentální epoché. Naopak se paradoxně domnívá, že stanovil nutnou podmínku kritického filosofování. Kdo nerealizuje Husserlův rozpor, není prý na úrovni kritické filosofie. Husserlovi k sebevědomému stanovení kritéria kritičnosti stačilo vědomí návaznosti na karteziánskou pochybnost; ta skutečně nástrojem kritické filosofie je. Nevšiml si však, že to, jak navázal, jen potvrdilo její zfalšování a že se tedy proti své vůli spolupodílel na rozbití nástroje kritického myšlení. Krom toho nekriticky přikázal rozpor transcendentální epoché jako povinné východisko kritického myšlení.

Víme ovšem, že k zfalšování univerzální pochybnosti došlo už u Descarta. Apriorním vyřazením zpochybněného zmátl Descartes pochybnost s epoché. Tím bohužel došlo k omezení záběru „univerzální“ pochybnosti. To, co totiž „kritický“ filosof nahlédl jako nevyřaditelné, bylo tím samým chápáno jako nezpochybnitelné – bylo to zdogmatizováno. Na prvním místě údajně „absolutní, apodiktická praevidence Já“. Husserlem petrifikovaná transcendentální epoché pak definitivně znemožnila kritické prověření základů poznání.

Z hlediska noetického zkoumání tedy můžeme dedukovat:

- Žádná gnoseologická koncepce, která principiálně znemožňuje kritické prověřování základů, nemůže být pravdivě uznána jako kritická, natožpak jako jediná kritická.
- Husserlův transcendentalismus je takovou gnoseologickou koncepcí.
- Nemůže být tedy uznán jako kritický, natožpak jako jedine kritický.

Přijetí Descartova pojmu pochybnosti (jakožto vyřazujícího zpochybněné) a přijetí Descartova zkráceného postupu k jeho první jistotě nakonec Husserla přivedlo k protismyslným výpovědím o jistotě „Já jsem“. Je to prý

absolutně nezpochybnitelný základ, bezprostřední apodiktická praevidence. Husserl kumuluje silná slova, ale ona nejenže nemohou v řádu kritického myšlení zjednat přesvědčivost, kterou sugerují; ona spolu ani neladí. Teze „Já jsem“ je přece sama o sobě zpochybnitelná dokonce mnoha způsoby – např. přes pochybnost o principu sporu, k níž se samoprivilegovaný kritik Husserl ani nepromyslel.

Z důvodu principiální zpochybnitelnosti každé teze může být apodiktická evidence jen zprostředkovaná, může být pouze výsledkem kritického zkoumání. To, že Husserl beze všeho používá termín „bezprostřední apodiktická evidence“, ukazuje, jak byl vzdálen noetickému, tj. skutečně kritickému promýšlení základů poznání. Stejným směrem ukazuje i jeho převrácené určování poměru jistoty axiomů a jistoty Já (viz cit.). Descartes ještě odůvodňoval jistotu Já odkazem na princip sporu – (bylo by rozporné, abych pochyboval a nebyl). Husserl chce odůvodnit principy myšlení ze super premisy bezprostředně jisté evidence Já. Nadhodnocení poznatku o existenci Já zaslouženě vyústilo do sebeklamů sebevědomého transcendentalisty.

Nejenže se tedy Husserl nestaral o zajištění hlavního zákona myšlení, principu sporu. Úspěšně se vyhnul i kruhové situaci, do níž se každý filosof s Husserlovými ambicemi na přísné založení filosofie logicky dostává. Husserl obešel celé trsy nepříjemných pochybností, na něž jsme v noetickém zkoumání naráželi. S jednoduchou jistotou o vlastní existenci si honem nárokoval apodiktickou platnost karteziánského objevu a odtud pak i nadřazené postavení pro transcendentální filosofii;⁸ pěkná blamáž. Noetické hodnocení takového gnoseologického sebehodnocení proto musí být nekompromisní:

- Jestliže se Husserl ostře vymezuje vůči objektivistické filosofii klasického realismu a častuje ji pejorativními nálepkami „naivní“, „dogmatická“, pak to v jeho případě nejsou jen nálepky, nýbrž také predikáty, které jeho transcendentalismu pravdivě náleží.
- Husserl zřejmě hodnotil objektivismus, jen pokud byl reprezentován realisty, kteří stagnovali u dogmatismu evidencí. Ale ani od nich se v té naivitě moc neliší.

⁸ Tamtéž, str. 215-216: „*Transcendentální filosofie... nikterak není ‚jednou‘ z možných cest, nýbrž je jedinou cestou budoucnosti, kterou se vývoj filosofie bezpodmínečně musel dát, aby dospěl k metodicky dovršující formě, jakou jediné může mít opravdu vědecká filosofie, pracující... v duchu definitivnosti a s apodiktickou evidencí své půdy, svých cílů a své metody. ... Od této chvíle dlužno... každou – dřívější či pozdější – objektivistickou filosofii charakterizovat... jako ‚transcendentální naivitu‘.*“

Husserlovi se zřejmě nakonec také zdálo, že jistota vlastní existence je přece jen trochu málo na takový rétorický povyk, jaký kolem ní spustil. Opusťtil tedy Descarta a doplnil „kritické zkoumání“ ideou kantovského transcendentálního; zahájil originální výzkum subjektivity. Přitom se domníval, že tímto způsobem podá poslední odůvodnění filosofie (viz cit. 1.); uvěřil, že Já je super premisa. V noetickém ohledu tím ovšem upadl do již zmíněných omylů metodické psychologizace, v nichž se naprosto ztrácí možnost skutečného odůvodnění lidského myšlení. Husserl tedy spojil dogmatické prvky karteziánského a kantovského založení filosofie v domněnku, že realizuje filosofii eminentně kritickou.

Proč ale Husserlovi imputujeme hlubinnou skepsi? Vždyť on naopak dedukuje absolutní jistotu a snad nejnaléhavěji ze všech filosofů nárokuje apodiktickou, definitivní platnost závěrů svého transcendentalismu. Odpověď vyplývá z předchozího. Jestliže má filosof ve své explikaci poznání kritický dluh a noetické manko, pak není (přes veškerá zdání) schopen čelit atakům radikální skepse. A je úplně jedno zda to uznává, a jakou přitom užívá rétoriku. Pak ale tuto skepsi svým nárokem na okázalou pravdivost vlastního řešení problému poznání jen povzbuzuje, prolonguje, svým způsobem potvrzuje; padá jí za oběť a šíří ji. Svým nezdarem jí vlastně dává proti své vůli za pravdu. Tři nejvýznamnější, fundamentalistické filosofy novověku dostihla hlubinná skepse, byť si ji nepřipouštěli, velice snadno.

7.1.3 Wustova šerosvitná evidence

Na Wustovo noetické myšlení jsme už narazili v druhé kapitole. Viděli jsme, že Wust přecenil disens filosofů a vyvozoval z něj nepříznivé hodnocení filosofie. Ve srovnání s matematikou jí nedal žádnou šanci. Vše pronikající nesoulad filosofů mu dokumentuje osudovou nezajištěnost samotných základů filosofie. Vzhledem k této domněle nevyhnutelné nouzi se Wust uchyluje k „moudré“ rezignaci na ideál přísně zajištěné a „zmatematizované“ filosofie. Chápe ji jako součást životní moudrosti, s níž člověk přijímá bytostný úděl existenciální zranitelnosti a nezajištěnosti.

Není to ale tak, že by Wust jen odvozoval z předjaté šablony životní moudrosti noeticky negativní výpovědi o principiální nejistotě v každé jistotě a o šerosvitné evidenci. Wust se noetickou problematikou prvních principů upřímně trápil. Tak trochu záviděl středověku jeho neproblematické

vědomí nezpochybnitelnosti prvních evidencí, ale dobře chápal,⁹ že je filosoficky nutné, vystavit se novověkým noetickým problematizacím; nevěděl si však s nimi rady. Jako rychle kapituloval před námitkou nejednomyslnosti filosofů, tak kapituloval i před námitkou regresů. Noetickou bezradnost pak proměnil v životní moudrost a výmluvně varoval před zpupností hyperkritických pokusu o poslední odůvodnění. Od Descarta k Husserlovi jsou to prý jen Tantalova muka. Význam tu prý má jen objev propasti nejistoty pod lidským rozumem.

Základní noetický problém řeší Wust pascalovským středem mezi dogmatikem a skeptikem.¹⁰ Skeptika hodnotí takto:

- Vědomí možnosti nekonečně se mýlit je správné.
- Prvotní nedůvěra v rozum je špatná.

Dogmatika hodnotí takto:

- Prvotní důvěra v rozum je správná.
- Přeceňování jistoty je špatné.

Naše hodnocení však musí být s odvoláním na bezrozporné řešení problému pravdy přesně opačné. Stálá a všerosáhlá možnost omylu je možností rozporných antitezí, což je neudržitelné. Prvotní důvěra v rozum je

⁹ P. Wust, *Nejistota a odhodlání*, Vyšehrad, Praha 1970, str. 73-75: „... vrcholná scholastika se svou čistou a hlubokou vírou v rozum je naplněna téměř bezmezným vědomím bezpečí, co se týče možnosti evidence prvních principů. . . Velcí mistři vrcholné scholastiky si v otázce filosofické prvotní jistoty sotva byli vědomi propasti nejistoty pod lidskou ratio. . . Ale i když je toto bytostně bezprostřední myšlení vrcholné scholastiky znamenitou předností, nesmíme zapomínat, že z hlediska filosofického je neproblematické vědomí bezpečí ve věci možnosti evidence prvních principů vlastně nedostatkem. Nelze totiž obcházet ani základní otázku filosofie. . . Descartův *genius malignus* stojí jako strašidelné znamení u vstupu do moderní filosofie, která se chápe ustavujícího problému filosofie. . . s duchovním postojem prvotní nedůvěry, a tím ztrácí půdu bytí pod nohama a klesá do bezmezné reflexivnosti nešťastného vědomí. . . V otázce možnosti evidence filosofických principů se objevuje velmi zřetelně revoluční zvrát. . . Ještě nezlomené středověké přesvědčení, že tyto první principy. . . ani nelze dokázat, ani důkazu nepotřebují, opouští se čím dál víc. Spíše se nyní soudí, že důkaz potřebují. . . Čím intenzivněji novověké myšlení hledá definitivní první jistotu, tím zoufaleji je vrháno do špatné nekonečnosti nekonečného odkazování (*regres in infinitum*).“

¹⁰ Tamtéž, str. 25, 147-148: „Moudrý člověk dobře zná vyváženou míru mezi extrémů dogmatismu a skepticismu. S dogmatiky ho spojuje základní důvěra v rozum. Dogmatik se od něho liší nekritickým přeceňováním konečné rozumové jistoty. . . Se skeptikem ho pojí opatrné zkoumání. . . a moudrá zdrženlivost vzhledem k tomu, že se lidský rozum může nekonečně mýlit. Avšak skeptika od něho odděluje prvotní nedůvěra k rozumu. . . Dogmatici se stávají heretiky příliš pohotovým optimismem rozumu a pyrrhonisté se stávají heretiky zoufalým pesimismem rozumu.“

noeticky bezvýznamná, neboť musí ustoupit reflexivní metodické pochybnosti, nemáme-li se stát dogmatiky. Wust si tu bohužel moudrý střed jen namlouvá. Ve skutečnosti se jeho řešení podstatně neliší od výsledné skepse k možnostem rozumu. Ta se také skrývá ve Wustových pregnantních formulacích typu „nejistota v jistotě“.

Z noetického nezdaru pak Wust odvozuje všechny další představy o iracionálním pozadí lidského myšlení, o iracionálním podlomení filosofie, o marnosti dokazovat Boží existenci a také o racionálně uskromněných parametrech životní filosofie. Ve Wustově filosofickém myšlení je dobře čitelný široký kontext důsledků výchozího noetického selhání i jejich iracionalistické vyznění. Jestliže byl Husserl ještě přesvědčen o tom, že radikální skepsi vyřešil, pak Wust už chápal, že karteziánská první jistota je řešením příliš jednoduchým.

7.1.4 Heidegger a tutti quanti

O principech myšlení se rozepsal také M. Heidegger. Začíná ujištěním o jejich nedokazatelnosti, ale s jeho odůvodněním se nezdržuje. Zato se v reflexi principů nadměrně přidržuje Hegela. Obdivuje jeho metafyziku, kde je rozpor hlavním zákonem myšlení – bytí. Hegel prý v tomto ohledu cosi nevývratně dokázal. Také je prý nutné vyvrátit větu sporu, aby byl zachráněn rozpor jako zákon všeho skutečného. Principy myšlení jsou nedokazatelné, princip sporu je vyvratitelný, rozpor je zákonem všeho – a to vše je nejspíš dokazatelné, když to Heidegger spolu s Hegelem (navzdory mínění většiny filosofů a lidí vůbec) tvrdí s takovou vehemencí. Kdo se má v těchto ladných Heideggerových výpovědích vyznat? A jak jen je logicky sladit?

Kdo zná jen trochu Heideggera, ví, že tento největší z filosofických rétorů byl povznesen nad logické hnidopišství, že u něho slova, jako jsou dokazování a vyvracení nemají velkou váhu. Kdybychom mu poukázali na to, že pro elementární určitost myšlenkových pozic také přece jen (spolu s Hegelem) potřebuje princip bezrozpornosti a že tedy skutečnost, vyjadřovaná jejich skvělými myšlenkami, také bude muset být řízena týmž principem, asi by takovou nízkostí pohrdl. Sebevyracení příznivců rozpornosti by zřejmě prohlásil za nejapný trik pokleslého myšlení. Nechme tedy skrumáž jeho výpovědí o principech a podívejme se raději, na jaké myšlenkové úrovni se

zrodilo jeho přesvědčení o rozporu jako zákonu myšlení a bytí. Heideggera přesvědčuje¹¹ tento Hegelův argument:

- Ve větě $A=A$ je prolomena prázdná identita „A“ se sebou samým. „A“ musí být postaveno proti sobě, aby mohla věta klást to, co klade. Tato věta se musí vzdát toho, co předstírá klást, musí se vzdát abstraktní identity, aby mohla být ustavena. Obsahuje tedy víc než abstraktní identitu – obsahuje i různost.

Jak jen zastáncům dějinného myšlení vyložit, že abstraktní formulace identity nezrazuje samotnou identitu? Že akcentované zdvojení A se nemůže týkat identického obsahu A, nýbrž je jen dvojím pojetím téhož A? Jinak bychom místo vykládaného $A=A$ měli $A=A_x$, nebo A není A.

Existencialisté jsou obecně fascinováni absurditou. Jejich, na sugescích založené myšlení vzešlo z romantického protestu proti osvícenskému redukcionismu racionalistů. Na ten se dalo reagovat inteligentně, nebo emocionálně. Existencialistům však zbyla jen druhá možnost, neboť byli příliš novověkými filosofové – s podstatnými vazbami na novověkou gnoseologii. Díky tomu objevili netušené perspektivy iracionality a fideismu ve filosofickém myšlení. V protějšku k neosobní povaze racionality je prý těmito „hodnotami“ angažována celá osobnost. Otázka, jak za těchto okolností uniknout smrtící subjektivizaci a relativizaci myšlení (i vlastního), existencialisty netrápí. Je totiž právě ze světa té odcítěné, neživotné racionality.

Ortega y Gasset si je např. jist (a možná by i život za to položil), že abstraktní, neosobní poznání je neautentické, zkreslující; skutečné poznání prý musí být osobní. Jakoby tento jeho objev nebyl abstraktní. J. Lacroix také nemá problém s propastí subjektivizace myšlení, určeného osobní libovolností; rozmanitost filosofických systémů velebí jako poctu Pravdě.

Noeticky jsou existencialistické reflexe lidského myšlení neplodné a bezvýznamné. Jsou příliš rozevřaté a předsudečné. Na to, aby v teorii poznání něco řešily, jim chybí logická kázeň i myslitelská svoboda, tj. svoboda kritického přístupu. Jsou vhodné jen k tomu, aby zpřítomňovaly pasti a propasti, k nimž bylo novověké myšlení svými zakladateli nasměřováno. Postmoderna měla na co navazovat.

¹¹M. Heidegger, Sborník *Konec filosofie a úkol myšlení*, Praha 1984, str. 163-164: „Hegel však ve své Logice ukázal nejen bohatší, k svému základu navracenou pravdu zákonů myšlení, ale zároveň nevývratně prokázal, že naše běžné myšlení právě tam, kde se vydává za správné, se vůbec zákony myšlení neřídí, nýbrž jim ustavičně odporuje. To se však ukazuje pouze jako důsledek toho, že všechno, co jest, má ve svém základě rozpor, což Hegel mnohokrát a rozmanitým způsobem vyslovuje.“

7.2 Bezmocní dědicové hlubinné skepse II.

7.2.1 Falibilismus

Ve druhé polovině dvacátého století došlo (zřejmě i pod vlivem radikálního postmoderního negativismu) k oživení skomírající noetické diskuse o základech poznání; mluví se přitom o fundacionistech a falibilistech. Fundacionisté jsou přesvědčeni, že je možné kriticky ověřit, a tedy odůvodnit základy poznání, falibilisté si to nemyslí. Přitom poukazují na neukončitelnou možnost se mýlit.

Typickými fundacionisty jsou Descartes a Husserl. Oba se domnívali, že jejich fundamentální noetické závěry jsou absolutně platné, že jsou definitivní, nevývratné; věřili, že položili pevné základy filosofie. Také naše řešení má tento nárok. Falibilisté však takové absolutistické nároky popírají. V kontextu negativisticky založené a laděné gnoseologie novověku jsou fundacionisté nechráněnou, ohroženou menšinou. Falibilismus je naopak intelektuálně konformní a zároveň i přitažlivý.

J. Ondok, filosof, který nemá nic společného s frivolností postmodernistů, se např. v otázce dokazatelnosti Boží existence přimlouvá za skromnější postoj. Odmítá možnost důkazu Boha poukazem na současný stav teorie poznání, který není vůbec příznivý nějakým absolutním jistotám. První principy myšlení a jejich evidence jsou už trvale zpochybněny. To je podle Ondoka důvod, proč dnes už není možné uznat nějaký důkaz Boží existence. Pokusy o hypotézy prý lépe odpovídají skutečným možnostem našeho poznání, jak je odhaluje současná epistemologie. Ondok přitom ujišťuje, že hypotéza Boha jakožto finální stav teodicejních reflexí, není žádnou prohrou se skepsí. Jako prohra se to může jevit, jen když ulpíváme na středověkých představách o poznání. A Ondok věří, že dnes jsme ve znalosti lidského poznání přece jen dál. To je docela významné svědectví o vlivu a úspěchu falibilistického řešení noetického problému.

Když ale uvážíme falibilismus noeticky vymezenými pojmy, pak nemůžeme chápat neomezenou možnost se mýlit jinak než jako univerzální, totální skepsi. Neboť taková možnost znamená trvalou životnost noetických antitezí – žádná není s definitivní platností vyvrácena. Jestli snad zní někomu obecná skepse přece jen démonicky, pak by měl vědět, že falibilismus není věcně ničím jiným. Jde pořád o totéž odmítnutí možnosti objektivizovaných, nevývratných jistot, které vznikají pochopením toho, že antiteze nemohou být pravdivé.

Výše jsme zmínili některé důvody, které falibilisty přesvědčují. Jednalo se především o Albertovo trilema barona Prášila (regres, kruh, dogmatické vý-

chodisko). V příslušných kapitolách jsme viděli, že obligátní námitky kruhu, regrese či nevyhnutelného dogmatismu nejsou nepřekonatelné, že se kladou „z velké vzdálenosti“ od konkrétních argumentů. Také další námitky falibilistů trpí podobnou „odlehlostí“. H. Albert např. reaguje na základní situaci rozpornosti radikálního negativisty pyrrhonistickým úkrokem:

- Falibilismus je také jen omylnou hypotézou: nárokuje jen pravdu, nikoli jistotu. Je to filosofická hypotéza, která zůstává otevřená kritice. Tím odpovídá dnešním (popperiánským) představám o vědě.

V čem spočívá rozpor falibilismu? Jakožto univerzální skepse vyhodnocuje falibilistická teze s jistotou lidské myšlení tak, že mu upírá možnost jistoty. V prvním kroku kritiky je tedy falibilista postaven do autoreflexivní perspektivy a v ní je nucen k nepříjemné autoaplikaci: musí svou negaci jistoty vztáhnout i na sebe. Tím vychází najevo jeho rozpor: jistota v lidském myšlení je i není. Nyní přichází na pomoc Albert a zachraňuje falibilistu od rozporu, když říká: samotný falibilismus také není jistý, je to jen hypotéza. To je onen pyrrhonistický útok: nic netvrdím / jistotu nenárokuji.

Negativista tedy v reakci na kritiku akceptuje autoreflexivní hledisko a nějak reaguje. To už samo o sobě noetickou reflexi kvalifikuje, pozvedá ji na vyšší úroveň. Negativista se tu snaží uniknout usvědčující autoaplikaci (vztahování své negace na svou pozici) tím, že se pro sebe vzdává té hodnoty, kterou obecně popírá. Modelově vypadá diskusní situace takto:

- Jistota není.
- Pak je jisté, že jistota není.
- Ani to není jisté.

Další kritikova replika by mohla poukázat na to, že je tedy jisté, že to není jisté, že jistota není. Věcná, rezultační (nikoli pouze metodická) univerzální pochybnost je prostě myšlenkovou pozicí, jež definuje falibilismus, který je tu exponován. V noetickém výzkumu přitom není zajímavé s jakou mírou přesvědčení svou antitezi jednotlivý skeptik předkládá či jak vytrvale svou pochybnost drží. Důležitá je logická, smysluplná udržitelnost antiteze, a tím i pochybnosti.

Ale je také možné v diskusi zaznamenat, že skeptik ve své defenzivní reakci vypadl z role – že ztratil jakožto radikální skeptik svou identitu. Začal totiž razantním popřením možnosti jistoty a skončil připuštěním její možnosti. Neboť, čím jiným je nejistota o tom, že jistota není než tím, že jistota

možná je? Tvrdit v rámci jedné myšlenkové pozice současně, že jistota není možná a že je možná, je však rozporné. Aby tedy falibilista Albert unikl rozporu z autoaplikace, musel si naběhnout na rozpor „sebezapření“ či opuštění vlastní, konstitutivní teze.

Albert krom toho ve své apologii falibilismu zneužívá rozdíl pravdy a jistoty, když sugeruje, že v jeho nároku na pravdu není nárok na jistotu. Jestliže se v metodické pochybnosti netvrdí s jistotou, že antiteze (jistota není) je pravdivá, ale s její možnou pravdivostí se počítá, pak ve výsledné pochybnosti, která je falibilisty kladena proti fundacionistické pozici, je tomu zcela jinak. Radikální skeptik či falibilista si tu je v logice své negativistické pozice principiálně jistý, že antiteze je pravdivá, že se vždy a ve všem můžeme mýlit, že tedy definitivní jistota nevývratných pravd je iluzí. A zase přitom platí, že noetické zkoumání nezávisí na nahodilých okolnostech, na rozmarech pochybujícího. Možná pravdivost antiteze, a na ní závislá smysluplnost pochybnosti, se zkoumá abstraktně a obecně v jejích implikacích, které se hodnotí z hlediska bezrozpornosti. Na téže abstraktní úrovni se zjišťují jistoty každého pochybujícího o samotných podmínkách možné pochybnosti. Jistota o pravdivosti antiteze je výslednou skepsí implikována.

Albert ale zneužití rozdílu pravdy a jistoty ještě vystupňovává, když v zahrocení proti fundacionistům tvrdí, že snaha po nalezení jistoty a hledání pravdy se vylučují. To platí např. u ideologicky motivovaných jedinců, ale nikoli obecně. Hledání pravdy přece není samoúčelným hledáním, v němž se bavíme samotnou hrou, na níž si hledání převádíme. Také Albert hledá pravdu o jistotě a součástí toho je snaha, aby ji skutečně našel, aby se vyhýbal omylům a své přesvědčení nepokládal předčasně za pravdivé, zatímco by bylo mylné. Nechce si tedy jen hrát, ani nehledá omyl. Hledá pravdu, a to skutečnou, a proto vposledku hledá i jistotu o té hledané pravdě.

Přesvědčený a argumentačně aktivní falibilista Albert má ale v zásobě další námitky proti fundacionismu. Pod termíny „epistémická propast“, „jiný rozum“ či „budoucí námitky“ se skrývají námitky, které jsme už v průběhu výkladu při různých příležitostech refleктоvali. Epistémickou propastí se rozumí nemožnost ověřit poznání zase jen poznáním, protože mezi subjektem a objektem je prý nepřekročitelná propast. Případná korespondence by se mohla zjistit jen v pohledu „Božího oka“ – ne však naším poznáním, když je jeho korespondence problematická. Viděli jsme však, že se touto námitkou stagnuje u fantazie, v níž si lze propast dobře představit. V perspektivě autoreflexivní však ztrácí svou ostrost. Neboť oponent možného ověření korespondence bezproblémově, a jakožto oponent i nevyhnutelně spoléhá na to, že jeho četné soudy o údajně nebohém poznání korespondenci obsahují. Bez

ní by se ani nemohl účastnit problému. Jestliže tedy zpochybněná korespondence podmiňuje možnost samotného problému, pak je korespondence jeho existencí verifikována. Na problému však oponent bytostně závisí. Proto se tvrzením epistémické propasti vyvrací, sám ji nepovšimnutě, mnohonásobně překlenuje.

Ani jiný rozum, který by nahlížel skeptickou antitezi s větším porozuměním, nebude tak docela jiný. Bude participovat na problému poznání, a to má některé bazální podmínky, soustředěné kolem faktu „myslet poznání“. Tento noeticky tvrdý fakt obsahuje předpoklad identifikace poznání a ten se zase neobejde bez závaznosti principu bezrozpornosti; jinak by nebylo myšleno právě poznání, ale cokoli. Kalkul s jiným rozumem se zdá být nadějným, dokud ho ponecháváme v mlhavé neurčitosti. Otázka „proč by se takový rozum musel vázat na zákony našeho myšlení?“ se pak může jevit jako přesvědčivá. Přihlédneme-li však blíže k tomu, oč vlastně jde, proměňuje se „možnost“ naprosto jiného, nevázaného rozumu rychle v nemožnost.

Podobně šance budoucích, dnes ještě neznámých námitek rychle klesají, když je vztáhneme ke skeptické antitezi, kterou mají oživit. Tato antiteze je totiž rozporem definitivně mrtvá. Ne proto, že odporuje nějakému „zabso-lutněnému“ pravidlu, ale proto, že odporuje podmínkám vlastního ustavení, protože je a zároveň v témže (existenčně-esenciálním) smyslu není. Jestliže tedy budoucí námítky logicky vedou k resuscitaci neresuscitovatelné antiteze, pak vedou logicky k omylu. Co však vede logicky k omylu, je samo mylné, obsahuje omyl.

Za zmínku také stojí jistá konfuze popperianských falibilistů, v níž se přenášejí návyky z reflexí teorie vědy do reflexí noetických. K pravdě se prý svými hypotézami jen přibližujeme, k jistotě však nikdy nedospějeme. Rozum se sám nezdůvodní a první principy myšlení jsou nedokazatelné. Je-li tomu tak, pak ale např. v případě principu sporu zůstává v permanentní platnosti možnost jeho opaku. A není to nějaká slabší možnost – na pragmatické triky se v noetice nehraje; neboť noetika zkoumá, jak to s poznáním skutečně je, nikoli, co se nám hodí. Pak ale zůstává nepochopitelné, jak je možné při nedokazatelnosti principu sporu operovat nějakou pravděpodobností. Vždyť ta se bude zakládat na víře v platnost principu sporu, zatímco jeho antiteze bude neméně pravděpodobná, protože tuto platnost (prý) legitimně popírá. Jestliže zůstává v trvalé platnosti možnost opaku principu sporu, pak nemáme k dispozici ani žádné pravidlo či kritérium, jímž bychom mohli odůvodnit pravděpodobnost nějaké teze v protějšku k její antitezi. Přesvědčení o nedokazatelnosti principu sporu je takto posledním důvodem a obecným zdrojem totálního relativismu, kde každá teze, myšlenka je jen

relativní. Záleží jen na tom, k jakému systému (pouze) věřených pravidel a předpokladů je vztažena.

Přesvědčení o nedokazatelnosti principu sporu však ustrnulo u formálních námitek, a to ještě v jejich prvním přiblížení. Jestliže je ale platnost principu sporu pro myšlení nutná, pak musí být v konzistentním myšlení uznána. Je nutná. Neboť každá myšlenka – i oponentova – je určitá, má určitý, obsah a v něm aspoň některé identické znaky. Jinak by se jí nemyslelo to, co chce subjekt myslet. Tím je dána v rámci veškeré myslitelnosti nutná platnost principu sporu. Proto musí být také v konzistentním myšlení uznána. Tím je také vyloučena možnost platnosti negativistické antiteze. To však zároveň falzifikuje i stereotypní tvrzení o nedokazatelnosti principu sporu. Neboť:

- Je-li nedokazatelnost, je permanentně možná platnost antiteze.
- Není možná platnost antiteze.
- Není nedokazatelnost.

První premisa plyne z definice důkazu. Dokazování je totiž záměrný myšlenkový postup od nezřejmého k zřejmému, přičemž jen takto získaná zřejmost může vyloučit možnou pravdivost antiteze; přímá, nezprostředkovaná evidence je totiž zpochybnitelná. Druhá premisa je dána rozporností antiteze.

Ve své knize *Morální základy politiky* polemizuje Ian Shapiro s postmodernistou R. Rortym o hodnotě vědeckého myšlení. Přitom s ním sdílí falibilistické přesvědčení o nemožnosti definitivních jistot. Rorty z falibilismu vyvozuje relativizaci vědeckého myšlení a Shapiro nesouhlasí. Mluví o řadě „věrohodných falibilistických pojetí vědy, která se volně rozvíjejí někde mezi tvrzením, že věda produkuje poznatky s nezpochybnitelnou jistotou, a krajním názorem, že věda je pouze soubor konvenčního porozumění, které jsme nějak zdědili, ale sama není o nic lepší nebo horší než jakýkoli jiný soubor porozumění“.

Shapiro se hlásí k tzv. zralému osvícenství, ale rezidua raného (scientistického) osvícenství jsou v jeho myšlení ještě patrná. To Rorty bez sentimentu vyvozuje z falibilistické skepse důsledněji. Konsekvant relativismu je tu radikální; nezastavuje se ani před autoritou vědy. Shapiro totiž reflektuje problém v povrchové perspektivě teorie vědy. Proto počítá s pravděpodobností (s popperianskou aproximací), v jejímž režimu lepší teorie nahrazují ty překonané. Proto vyjadřuje své stanovisko takto: „Věda z tohoto hlediska nedělá pokroky v tom, že by přinášela jistější poznání, ale v tom, že poskytuje více poznání.“

Kdybychom namítli, že nejisté poznání je teoreticky sporné poznání, poukázal by zřejmě na hodnotu pravděpodobného poznání. Pak bychom ho

museli vyzvat, aby sestoupil do hlubší, noetické polohy a vyvozoval přesněji z univerzální skepse, kterou pod termínem falibilismu vyznává. V noetické poloze už totiž nestačí pouhé spoléhání na fakt z teorie vědy o překonávání dřívějších teorií pozdějšími, pravděpodobnějšími. Neboť pochybnost o základních principech myšlení jakoukoli pravděpodobnost znemožňuje. Jakékoli kritérium pravděpodobnosti totiž předpokládá nezpochybnitelnou platnost principu sporu. Jeho falibilistickým zpochybněním se však legitimizují veškeré opaky jakýchkoli kritérií, jimiž identifikujeme pravděpodobnost; instalují se jako neméně možné, rovnocenné. Tyto opaky proto spolehlivě relativizují všechna možná kritéria pravděpodobnosti. Radikálně laděný postmodernista Rorty tedy pochopil logiku falibilismu lépe než Shapiro.

V celkovém pohledu na pokusy moderních falibilistů a vlastně všech noetických negativistů se tedy dá říct, že se rozbíjejí o povinný fond jistot, které se týkají nutných podmínek všech noetických problematizací. Jejich věcné, výsledné zpochybnění se obrací proti základní intenci i pozici falibilistů, a to tak, že tyto jejich pokusy obsahově anihilují. Z této nevyhnutelné autodestrukce noetických negativistů vyplývají apodiktické závěry o objektivisticky pojaté pravdě a o platnosti principu sporu.

7.2.2 Postmoderna

Ve čtvrté kapitole jsme při reflexi současného stavu zaznamenali, že postmodernisté už přišli v podstatě k hotovému. Hlavní práci v odklizení „předsudků“ o objektivitě a jistotách vykonali v rámci novověké filosofie jejich předchůdci. Nikoli postmoderní filosofové dvacátého století, jakými byli Heidegger, Wittgenstein, Weischedel, Jaspers, Popper, Wust a celá řada dalších, provedli samovolně jakousi bilanci novověké gnoseologie a dospěli k jednoznačně negativním noetickým závěrům. Vedle faktických výsledků významných porenasančních gnoseologů je přesvědčovala i permanentní absence evidentního zdůvodnění principů myšlení, která vyústila v „pocitovou“ jistotu o jejich nezdůvodnitelnosti. Tato jistota se také stala hlavním důvodem konsensuálního přesvědčení o kritické hloubce a poctivosti hlubinně skeptických postojů – o nemožnosti nějakých nevývratných, apodiktických poznatků a definitivních jistot. Jakýmsi dialektickým kouzlem jim implicitní jistoty zplodily explicitní nejistoty.

Na postmodernisty už zbyla role filosofických aktivistů či nádeníků. Oni jen uskutečňují, co bylo promyšleno. Provádějí důkladnou čistku, jejíž oběti se staly hodnoty myšlení a jednání. Dlužno uznat, že se svého dějinného poslání ujali se vši vážností. Propůjčili novověké filosofii revoluční dynamiku

a údernými slogany levicového ražení měnili intelektuální vědomí i klima ve směru, jímž logika této filosofie skutečně ukazuje.

Z návaznosti na postuláty novověké filosofie čerpá postmoderní myšlení i svou podivuhodnou životnost. Široké vrstvy intelektuálů a kulturních referentů si bez odporu osvojují postmoderní moudrost o tom, jak je nesmyslné věřit v jediný pravý výklad reality a že „pravda je v plurálu“. Když se tomu ještě někdo podiví, dostane se mu briskního poučení, že naše poznání je přece svou povahou nahodilé, limitované dějinně kulturními okolnostmi a vázané na konsenzus; mluvíme proto čestně o „slabém myšlení“. Jestliže nesměle poukáže na to, že tu tedy máme jediný pravý výklad povahy a vlastností poznání, vyslouží si nálepku dogmatika a fundamentalisty, kterého je třeba ve vzdělaném světě ostrakizovat. Revoluční elán postmoderních aktivistů se při nápravě světa a poměrů nedá zastavit těžkopádností a malichernostmi spekulativního myšlení; razance výrazu tu překrývá přemýšlivost. Inu, okázale slabé myšlení je skutečně slabým myšlením.

Zdroje postmoderní povrchnosti se sice zdají být nevyčerpatelné a u mnohých postmodernistů přerostl antiracionalistický afekt v posedlost. Přesto nacházejí jejich sebenesmyslnější výpovědi o rozumu, o pravdě a o filosofii širokou publicitu a odezvu; jsou rychle normalizovány, akademicky dimenzovány a společensky etablovány. Odpovídají totiž jak ztrátě vpravdě intelektuální imunity, tak životnímu pocitu moderního člověka – čili dvěma podivuhodným účinkům vlivu vývoje novověké filosofie na soudobou kulturu.

Základní charakteristiku a směr noeticky negativního zahrocení postmoderního myšlení jsme viděli ve čtvrté kapitole. Zakončili jsme ji otázkou, zda je postmoderní stav pravdy výsledkem hlubšího, kritického způsobu myšlení, anebo je spíše výrazem hluboké krize noetického myšlení. Nyní na závěr noetického výkladu ji můžeme kompetentně zodpovědět:

- O filosofické úrovni postmoderního myšlení si není třeba dělat žádné iluze. Vzhledem k teoretické odkázanosti na neověřované, pouze věřené zdroje a vzhledem k aktivistickému sebeprosazování je namístě mluvit spíše o postmoderní ideologii – a to i tam, kde se pojednávají filosofická témata.
- Bezstarostnou dogmatizací vlastních východisek a revolučním patosem se způsob postmoderního myšlení podobá tomu marxistickému. Ani v jednom případě se nejedná o skutečně filosofický způsob myšlení. Z noetického hlediska se u postmodernistů už dá diagnostikovat těžká dysfunkce filosofického myšlení.

- Obsahově je postmoderní ideologie krajně negativistická, iracionalistická; je prosáklá kardinálními novověkými omyly o lidském myšlení. Nejde jí o nic méně než o radikální programové přehodnocování jeho hodnot. V tomto ohledu se stala jakousi nietzscheovskou posedlostí destruktivitou.

Gnoseologická krize novověku zasáhla především noetické hodnoty myšlení – pravdu, objektivitu, jistotu a univerzalitu. Tyto hodnoty se v jejím pokročilém stádiu staly jedním z hlavních objektů soustavných ataků ze strany postmodernistů. U nich se krize projevuje nejen tím, že ve špatné reakci na osvícenský racionalismus (který mylně identifikují jako adekvátní reprezentaci lidské racionality) cítí enormní potřebu popírat vše, co z lidského myšlení činí nezastupitelný princip kvality specificky lidského života. Noetická krize, s níž se postmodernisté tak vášnivě ztotožňují, se podepisuje i na jejich neautentickém, zpolitizovaném filosofování.

Postmodernisté protestují proti přirozenému postavení i roli racionality a staví proti ní zkušenost, intuici, emoce, jazyk (teologové přidají i lásku). Jejich zacházení s filosofickými tématy podle toho vypadá. Rozhoduje o nich fragmentární, libovolná, absolutizovaná zkušenost, programově alogický styl „prorockého“ filosofování nietzscheovsko-heideggerovského ražení, existenciální pocity, resentimenty a z nich pocházející motivace radikální kontrakultury. To vše je pak opatřeno sugestivní rétorikou, na níž se od dob existencionalistů zase klade velký důraz. Někteří postmodernisté se netají příklonem k umění starých sofistů prodat cokoli. V křesťanském prostředí se jim např. za pomoci etického nálepkování daří nadchnout adepty teologické moudrosti pro radikální uskromnění našeho myšlení. Pod termíny pokory, čestnosti, skromnosti, poctivosti učí postmodernisté odhalovat pyšné vlastníky té jediné pravdy a chápat své neskromně vnucované konfuze jako moudré uznání mezi našeho myšlení. Vychovávají tak apoštoly nezřízených dialogů a stavitelé mostů mezi pravdou a omylem.

Z kréda o nezdůvodnitelnosti myšlení vytvořili postmodernisté nesnášenlivou skeptickou dogmatiku, z níž posléze vzešlo modlářství bezmezné plurality a úporné relativizace všeho, vyjma vlastních preferencí. Zvláště kanonizovaný etický relativismus je úžasným přínosem do už beztak těžce zkoušené praxe vyspělého člověka demokratických časů. Svá objevná sdělení ovšem předkládají postmoderní filosofové s mramorovou absolutností. Despekt k univerzální metafyzice jim také nebrání pojednávat metafyzickou povahu poznání a skutečnosti. Stejně tak jim okázalá tolerance všech možných (i nemožných alternativ) vydrží jen do chvíle, než se setkají s filosofickými oponenty svých

základních dogmat; vždyť se učili filosofovat „na barikádách“. Autoreflexivní slepota, na níž jsme při výkladech exponentů novověké gnoseologie naráželi, se prostě stala pevnou součástí výbavy postmoderního myšlení. Z výkladově deformovaných aspektů lidského myšlení, jak je nabízí novověká tradice, pak postmodernisté poskládali novou, totální nahodilostí ovládanou realitu. Tu pak vnucují (nejlépe mediálně-politickými instrumenty) soudobé praxi. Nežije se v tom pseudosvětě duchovní anarchie zrovna lehce.

Příkladem logické nenáročnosti postmoderního filosofování je oblíbené spojování pravdy s mocí. Nároky na výlučnou pravdu jsou podle toho projevem totalitního myšlení. Dějiny prý ukazují, jak je pravda zapletena s mocí. Jediné, co ale dějiny v tomto problému ukazují, je skutečnost, že ti, kdo zneužívali moc, se někdy vášnivě zaklínali pravdou svých ideologií. To je všechno, ale postmodernistům foucaultovského zaměření to stačí ke kompromitování každého pravdivostního nároku mocenskými ambicemi. Vlastní nároky a ambice pochopitelně zase vtipně vynechávají. Podíváme-li se např. na současnou evropskou legislativu, musíme uznat, že jim to náramně vychází. Jinak je snad jasné, že pravda či pravdivostní nárok samy o sobě moc neimplikují. Daleko spíše se daří alianci omylu s mocí; chybějící evidence se ráda nahrazuje silou.

Obhájce postmoderny W. Welsch si uvědomuje, že postmoderní adorace různosti zahrnuje i nejsmělejší originality kdejakého exota, a to německého univerzitního profesora přece jen neuspokojuje. Rozlišuje tedy postmodernismus bezbřehý a precizní,¹² přičemž ten první prý naneštěstí převládá. Je samozřejmě vítané i nadějně, když postmodernista vrací do hry racionální prostředky a naléhá na filosofickou kultivaci pokleslého myšlení.

¹²W. Welsch: *Naše postmoderní moderna*, Zvon, Praha 1994, str. 10-11: „Především se vnucuje další rozlišení – mezi bezbřehým a precizním postmodernismem. Bezbřehý postmodernismus je na postupu. ... Zdá se, že krédem tohoto bezbřehého postmodernismu je, že všechno, co nedostačuje standardům racionality... musí být, aby to bylo dobré... jen řádně promícháno v koktejl a smícháno s hojnými exotickými přísadami. ... Takový postmodernismus libovůle, všehochuti a odlišení za každou (vlastně za žádnou) cenu se v současnosti těší velké oblibě a je značně rozšířen. ... Nejenže se kritika obrací skoro výlučně k tomuto postmodernismu... Zkušeně si stěžuje, že tento postmodernismus šíří jen libovůli, jen nálady, že jen zamlžuje významy – ale v tomto rituálu nadávek bezděčně nedělá již nic jiného. Neposkytuje žádnou analýzu, žádné pojmy... Tato fejetonistická postmoderní – protože tento bezbřehý postmodernismus se šíří převážně ve fejetonistických žánrech – ... zakrývá pravý a lepší postmodernismus – postmodernismus přesnosti. ... O běžném fejetonistickém postmodernismu, jemuž chybí pojmy, netřeba ani ztrácet slov. ... Je naopak třeba vytvořit prostor přesnému postmodernismu. ... neřídí se hloupou libovůlí matoucí nezávazností, nýbrž zasazuje se za skutečnou pluralitu, ... poněvadž si bere k srdci příkaz rozlišovat.“

Naděje ovšem slábne, když se Welsch vzápětí upamatovává na specifika postmoderny a definuje ji radikální pluralitou.¹³ Pak se ovšem stávají apely na racionální oživení postmoderního filosofování pouhým verbálním gestem a rétorickou obranou před kritikou. Neboť radikální pluralita znamená, že se určitý problém nedá řešit jednoznačně a s jistotou, tak aby vylučoval alternativní řešení jako mylná. Přitom se tato pluralita, jakožto radikální týká i základních problémů poznání. Idea radikální plurality takto implikuje principiální pochybnost o principech myšlení, a tím i o prostředcích toliko verbálně rehabilitované racionality. Fejetonistický postmodernista je tedy nakonec konsekvantnějším postmodernistou než Welsch. V rámci sdílené radikální plurality se ho oprávněně zeptá, jakým právem deklaruje jeho vidění a filosofování na méněcenné, na libovolný blábol. Není snad Welschův výběr principů a prostředků jeho vlastního filosofování stejně libovolný? V rámci proklamované radikální plurality tomu ani jinak být nemůže.

Ostatně ani Welschova expozice ideje radikální plurality nevykazuje formální hodnoty kritického filosofování, které bychom snad mohli po jeho ostrém odmítnutí žurnalistické postmoderny očekávat. Teze radikální plurality je noeticky významná; vyplývá bezprostředně z radikální skepse. U filosofa, který se hlásí k pojmovému myšlení, analýze a argumentaci, musíme na této úrovni vyžadovat důkladný noetický rozbor a náročnou kritiku, z níž by se skutečně stalo zřejmým, že obecná skepse, a tudíž i radikální pluralita jsou odpovídajícími filosofickými postoji. V celé Welschově knize, věnované obhajobě „pravé“ postmoderny, se ale nic takového nenachází. Žádná kritická analýza realistických pozic, argumentů, žádné důkazní postupy pro a proti. Jen slova, slova, fráze, nálepky a bohorovné oznamování, že dnes už přece nevěříme jedné pravdě, ani žádné metafyzice a že on sám je na straně no-

¹³Tamtéž, str. 12-13: „*Charakteristické pro postmoderní pluralitu proti pluralitě dřívější je to, že nepředstavuje jen dílčí fenomén uvnitř celkového horizontu, nýbrž že se dotýká každého takového horizontu, popř. rámce či půdy. Proniká k mnohosti horizontů. . . určuje rozmanitost základů, na nichž se pohybujeme. Jde k substanci, protože jde ke kořenům. Proto se zde postmoderní pluralita označuje jako ‚radikální pluralita‘. . . Postmoderna je ona dějinná fáze, v níž se radikální pluralita jako základní stav společnosti stává uznávanou realitou a v níž se proto plurální vzory smyslu a jednání stávají neodbytnými, dokonce dominantními a závaznými.*“

W. Welsch: *Postmoderna*, KLP, Praha 1993, str. 32: „*‚Radikální pluralita‘ označuje zintenzivnění plurality, které pramení jak z reálných procesů, tak ze silícího vnímání plurality samotné. Postmoderní pluralita jde až na kořen věci, týká se elementárních otázek, dotýká se všeho.*“

minalismu¹⁴ – v protějšku k té nejzastaralejší pozici, tj. k realismu. Ten je prostě nejzastaralejší – a je to! Tímto vyprázdněným, téměř bolševickým způsobem filosofování získává Welsch posluchače, kteří potřebují vědět, co se dneska učí a také pokrokové teology, kteří zase potřebují mít prst na pulsu doby, aby mohli oslovovat dnešního člověka.

V intencích radikální plurality se tedy Welsch dopouští takových závažných tvrzení, jako jsou:

- Na každou otázku existuje více rovnoprávných odpovědí.
- Mnohost nanejvýš různých koncepcí má svou nepřekročitelnou oprávněnost.
- Každý výlučný nárok pochází z nelegitimního povyšování partikulárního na absolutno.

Pro jejich odůvodnění však nedokáže Welsch říct nic rozumnějšího než to, že starý sluneční model jednoho slunce pro všechno už neplatí.¹⁵ Neboť týž fakt se může jinému pohledu jevit úplně jinak a jiný pohled není méně osvětlený. Toto prý je základní zkušenost postmoderny. Welsch z ní vyvozuje, že „pravda, spravedlnost, lidskost jsou napříště v množném čísle“. Komu to snad nestačí, má hledat odůvodnění v dějinné zkušenosti a ve svobodě.

Dáme-li slunečnímu paradigmatu postmoderny noetickou konkretizaci, rychle shledáme, že je stejně prostoduché jako model oka a zorného pole, aplikovaný na myšlení. Aby to bylo zřejmé, odstraňme nejprve jistou dvojnáznost, s níž si postmodernisté rádi pohrávají. Pravd je mnoho, říkají například, a ostatní žasnou, proč tomu postmodernisté přikládají takový význam. Jenže pro ně to znamená, že nikdo nemůže operovat jistotou, a tedy si nárokovat výlučnou (absolutní) *jedinou* pravdu v protějšku k opačným názorům. Takový je smysl Welschova poučení, že pravda je v množném čísle. Je to jen důsledek postmoderní legitimizace hlubinné skepse.

¹⁴Naše postmoderní moderna, str. 161: „Již pro modernu byl nominalismus závazný (uvedl ji). V postmoderně tomu není jinak.“

¹⁵Tamtéž, str. 13: „Základní zkušeností postmoderny je nepřekročitelná oprávněnost nanejvýš rozdílných forem vědění, životních rozvrhů, vzorců jednání. Tyto konkrétní formy rozumu se vykazují svou vlastní činností jako smysluplné. ... K jejich rozpoznání dochází na základě relativně prosté klíčové zkušenosti: že týž fakt se může jinému pohledu jevit úplně jinak a že tento jiný pohled není nikterak méně ‚osvětlený‘ než pohled první – má jen jiné světlo. ... Starý sluneční model – jedno slunce pro všechno a nade vším – již neplatí, ukázal se jako nepřipadný. Pokud tuto zkušenost nepotlačíme, nýbrž necháme ji působit, ocitneme se v ‚postmoderně‘. Pravda, spravedlnost, lidskost jsou napříště v množném čísle.“

Podobně je tomu se slunečním modelem. Nejde o to, že na fakt myšlení se např. můžeme dívat z hlediska logického či psychologického a zachycovat v něm různé aspekty, z nichž ani jeden není „méně osvětlený“. Postmodernisté chtějí svým modelem postihnout takovou kognitivní situaci, v níž se zaměřujeme na jeden aspekt. V tomto smyslu pak Welsch říká, že týž fakt se může jevit jinému pohledu jinak. To je sice také banální, ale noeticky závažné už je, když se dodá, že obě interpretace téhož jsou „stejně osvětlené“. Když se např. jednomu jeví myšlení jako hmotný proces a druhému nikoli, jsou to pro postmodernistu prostě dvě různé koncepce, z nichž každá má své oprávnění; Postmodernista totiž ctí pluralitu názorů.

Není sice úplně zřejmé, z jakého důvodu mají být opačná řešení oprávněná – Welsch mluví o svobodě a dějinné zkušenosti, což by také stálo za reflexi. Je ale naprosto zřejmé, že Welsch pro svůj kult plurality potřeboval vyloučit hledisko pravdy. Sice ujišťoval, že precizní postmodernismus si „bere k srdci příkaz rozlišovat“. Jenže rozlišování pravdy a omylu je pro postmodernisty nejen zanedbatelné, ale přímo nežádoucí. Oni si zvykli pohlížet na mnohost koncepcí a názorů optikou komplementarity. Zřetel k pravdě, která se vylučuje s omylem, by působil rušivě. Ostatně, každý myslí, že má pravdu a nedá se to stejně rozhodnout; tož tedy abstrahujme od ní.

Postmoderní strategie preferování plurality s vypuštěním hlediska pravdy inspirovala četné teology a činitele, kteří se angažují v ekumenismu. Doporučují zabývat se tím, co spojuje a vynechat, co rozděluje. Na které straně se asi tak ocitne hledisko pravdy? Jednostranný akcent komplementarity či svoboda od pravdy přece umožňují smělé a žádoucí vize jednoty. Když je např. možné legitimizovat v teologickém myšlení pluralitu různých spiritualit a škol, pak je jistě možné legitimizovat i pluralitní zestejnění církví, náboženství. . . všechny přece ukazují k témuž; a máme kýžený model planetární jednoty. Stačí trocha velkorysosti a pokory, v níž se nepovažujeme za výlučné vlastníky pravdy.

Pozveme-li ale postmodernisty do noetické diskuse, hned je všechno jinak. Celá řada noetických koncepcí a představ se rozpadá rozporem. Čím by tedy mohly být povzneseny na stejnou úroveň osvícení, na níž se nachází jediné smysluplné, realistické řešení problému pravdy? Snad ideologickým zájmem? Hradbou předsudků? Osobními, iracionálními preferencemi či závislostmi? Dějinnou zkušeností, která se jen nechává působit, aniž byla kriticky reflektována? Svobodou bez rozumu?

Z hlediska pravdivostní hodnoty je absurdní, že by např. na otázku objektivit myšlení byla její negace rovnoprávnou odpovědí. Taková odpověď ztrácí v kontextu zkoumání rozporem myšlenkový obsah a je sama o sobě

beznadějně mylná. Bylo by potřeba daleko většího rozhledu po filosofických souvislostech, daleko hlubších záběrů a daleko nižšího stupně odvozenosti, aby se mohl „precizní postmodernista“ kompetentně vyjadřovat k filosoficky zásadním otázkám.

Také programové ignorování pravdivostní hodnoty myšlenek je protipřirozené a hluboce nefilosofické, ať už jsou motivy takového počínání jakékoli. Podobně zmatené je i vzývání radikální plurality, jejíž radikalita končí tam, kde začínají oprávněné námitky vůči ní a jejímu skeptickému podloží. Precizní postmodernista Welsch rozhoduje o hodnotách a poměrech v myšlenkovém světě ve stylu radikálních noetických ignorantů.

Jestliže se zdá, že příznivci radikální plurality vynechávají ve svých adoracích mnohosti a různosti „pohledů“ hledisko pravdivostní hodnoty jaksi bezděčně, pak významný postmodernista R. Rorty jde dál a vytěšňuje pravdu z filosofie vědomě. Pravda prý není silným tématem filosofie, neměla by být předmětem jejího zájmu.¹⁶ V důsledku toho se filosof nemá pokoušet o argumentaci, ale měl by spíše brousit rétoriku a vytvářet svěží slovníky. Filosofie totiž musí být podle Rortyho především zajímavá. Pro koho zajímavá? Zdá se, že Rorty pracuje s představou filosofa-šaska, jehož utkvělou fobií je, že bude nudit.

Prohlášení pravdy za filosoficky nezajímavé téma může být také chápáno jako trik postmodernistů, který zjednává jejich pregnantním libovolnostem imunitu. Vždyť právě noetická tematizace pravdy je nezbytným a zároveň i nejučinnějším nástrojem kritické reflexe halasných postmoderních zdánlivostí. Dekadentní chápání filosofie je skutečně následkem marginalizování pravdy. Že podsouvá filosofům postavení a cíle sofistů, by asi Rortymu tolik nevadilo; sám si jejich intence a techniky dobře osvojil.

¹⁶R. Rorty: *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1996, str. 9-10: „Znamená to, že bychom svým cílům nejlépe posloužili, kdybychom pravdu přestali pokládat za hluboké téma, za předmět filosofického zájmu, nebo ‚pravdivé‘ za termín, který si zaslouží ‚analýzu‘. ... Podle pohledu, který tu nabízím, se nemají od filosofů žádat argumenty. ... Zajímavá filosofie je jen zřídka kdy zkoumáním pro a proti nějaké teze. ... Taková filosofie nepracuje kousek po kousku, nerozebírá pojem po pojmu ani neověřuje tezi za tezí. Pracuje spíše holisticky a pragmaticky. Říká věci, jako ‚zkusme o tom přemýšlet tímto způsobem‘ – nebo přesněji ‚zkusme ignorovat tradiční zjevně neplodné otázky tím, že je nahradíme následujícími snad zajímavými otázkami‘.“

H. Putnam – R. Rorty: *Co po metafyzice?*, str. 66: „Pro pragmatisty, jako je Putnam a jako jsem já, by otázkou mělo vždy být ‚K čemu to je?‘ a nikoli, ‚Je to skutečné?‘ či ‚Je to mylné?‘“

8 ZÁVĚR

8.1 Noetika o sobě a v celku filosofie

8.1.1 Co bylo získáno?

Umění filosofovat vychází ze schopnosti klást otázky a samo je její kultivací. Dobrý filosof se ptá skutečnosti. Ptá se inteligentně a skutečnost se mu zvolna odhaluje. Inteligentní filosofické tázání je soustředěné, obezřetné, a tudíž i namáhavé. Neboť skutečnost filosofovi neposkytuje odpovědi jako na běžícím pásu. Není automatem, kde kliknete a vypadne informace. Filosof se totiž ptá na skutečnost, která není jen tak dostupná, není hned zřejmá; ozřejmování ho stojí úsilí. Cesta k filosofické zřejmosti je lemovaná otázkami: „Proč by to nemohlo být jinak?“, „Proč by nemohl platit opak?“ Mnozí si tu cestu zkracují, ale řeč je o dobrých filosofech.

Mezi dotazovanou skutečnost spadá i samo dotazující se myšlení. I o něm se chce filosof lecos dovědět; a není to jen předmět zkoumání v řadě jiných. Filozofové pochopili, že sebereflexe myšlení je pro samotné jejich tázání klíčová. Jestliže totiž myšlení nefunguje, jestli pod veškerou spontánní evidenci principiálně selhává a evidencemi jen mate, pak je samo filosofovo bezproblémové tázání naivní a patrně i nesmyslné. Tuto možnost však nemůže dobrý filosof obcházet; je totiž filosofem kritickým. Nespolehá tedy na první evidenci, jimiž je myšlení od počátku vybaveno, ale ověřuje ho v nich samých. Zkoumá jejich platnost, která už samotnou daností evidencí evidentní není, potřebuje reflexivní potvrzení.

Kritická obezřetnost jakožto kvalita autentického filosofování tedy vyžaduje prověření samotného nástroje filosofování. A poněvadž se první evidenci / principy myšlení samočinně uplatňují v každém aktu filosofování, musí být v kritickém filosofování prověřovány přednostně. K témuž závěru ukazuje i požadavek logického uspořádání filosofického tématu a postupu. První předpoklady by měly být zkoumány přednostně, neboť jistota závěrů vychází z jistoty premis. První principy myšlení však jsou v logickém řádu prvními předpoklady. Jejich tematizace tedy patří do východiska takového filosofování, které má mít v sobě uskutečněny obě formálně-metodické kvality autentického filosofování: logičnost a kritičnost.

Kritické ověřování platnosti prvních principů myšlení je zároveň ověřováním hodnot myšlení, soustředěných kolem pravdy. Zkoumání pravdy jako hodnoty myšlení má na starosti noetika. Noetika tedy patří přirozeně do východiska filosofie, která není určována nahodilostmi místa, času, problé-

mových návazností, rozpoložení a zálib filosofa. Jakožto fundamentální disciplína, skýtá noetika celé filosofii pevný základ i spolehlivá kritéria dalších postupů; v této funkci je nezastupitelná. Díky této funkci se v noetice rozhoduje nejen o způsobu filosofování, ale také o obsazích, zaměření a rozpětí celé filosofie.

Je ale noetika schopná dostat této své roli fundamentální disciplíny? Většinou se dnes soudí, že nikoli. Zčásti i proto, že historie přinesla řadu pokusů, které selhaly. Své autory sice tyto pokusy přesvědčily o spolehlivém založení filosofie či vědy vůbec, ale nakonec vyjevily svou dogmaticčnost a neúplnost. Existuje však i třetí možnost: apodiktické založení filosofie. Zrekapitulujme tedy celý kurz noetiky.

Celý postup noetického zkoumání je od počátku kvalifikován postřehnutím faktu, že má jít o sebezdůvodnění myšlení. Tím je noetické zkoumání postaveno do autoreflexivní perspektivy, odehrává se za plného vědomí faktu, že se jeho výsledky týkají i samotného zkoumání. Tato přednost je ovšem „vyvážena“ vstupními komplikacemi, jež renomované gnoseology vůbec nepotkávaly. Totožnost předmětu a nástroje působí v případě noetiky logické nesnáze; ohlašuje úskalí kruhů a sebevyvracení. Kromě vnitřních obtíží, které vyplývají ze samotné povahy noetiky, je noetické zkoumání také vystaveno nepřízní přesvědčených dogmatiků a logických kouzelníků. Jedněm připadá zbytečné až zpupné, druhým nemožné, paradoxní a oběma jako pokus o řešení pseudoproblému. Obě strany se však ve svých výhradách mýlí, příliš problém přizpůsobují svým návykům a předsudkům.

Řešení problému pravdy se uskutečňuje v několika reflexivních okruzích. Na začátku je vyvracení negativistické antiteze, následuje vyvracení oponenta principu sporu a nakonec se řeší námitky proti tomu, aby bylo vyvracení antiteze chápáno jako důkaz existence pravdy v lidském myšlení.

Rozporná antiteze je mylná, protože se v kontextu svého povinného pravdivostního nároku obsahově rozpadá. Z toho za určitých (ověřených) podmínek, které souvisejí se způsobem realizace pravdy v kategorickém soudu, vyplývá, že teze o existenci pravdy v myšlení musí být pravdivá. Princip sporu, o který se vyvracení opírá, nefunguje ve vyvracení jako nějaké suspendovatelné pravidlo, ale jako nutná podmínka identické určitosti opozice. Tím se prokazuje i jeho nevývratnost – jeho oponent ho v samotné negaci nutně užívá, nutně na jeho platnost spoléhá.

Celý způsob vyvracení obecného negativisty vyvolává otázky logicko-kritické korektnosti takového dokazování. Standardní logickou námitkou je tu kruh. Ve vyvracení skeptika však nedochází k tomu, že by závěr byl premisou, jak je tomu nutně u logických kruhů, které ničí esenci důkazu. Kruh, který

ve vyvracení nevyhnutelně je, má jinou povahu a přináší jiné důvody proti korektnosti dokazování pravdy. Je to kruh metodický, neboť celý postup za pravdou je takový, že je v něm pravda od počátku nevyhnutelně použita – byť jinak než premisa. To vyvolává námitku nekritického předpojetí toho, co má být teprve zjištěno. Námitka těží z falešného zobecnění speciální techniky epoché – vyřazení, nepoužití toho, co má být teprve ověřeno. Požadavkem kritičnosti je však autentická pochybnost, nikoli „nadstavbová“ epoché. A pochybnost byla na cestě k prvnímu noetickému závěru maximalizována: pochybnost o myšlení byla totální. Proto není možné vytýkat sledovanému postupu dogmatismus.

Ani námitka nekonečného regrese v řazení premis neodpovídá důkazní situaci vyvracení sporem. Všechny reflexivní zdůvodňující akty byly zachyceny obecně a byly neprominutelně subsumovány pod obecně závazný princip sporu. Také poukaz na budoucí námitky trpí stejnou odtážitostí od konkrétního důkazu, proti němuž je namířen, jako předchozí námitky. Lze si snadno představovat a říct, že se jednou ukáže všechno jinak, že to, co se nyní jeví jako jisté, se v novém nasvícení ukáže jako pochybné. Jenže, co to bude? Zcela jistě nějaká resuscitovaná antiteze, která se bude lišit od domněle jisté teze, a proto bude mít svou vlastní identickou určitost, v níž podléhá principu bezrozpornosti. Všechny budoucí námitky proti jistotě však směřují k resuscitaci rozporné antiteze. To je také diskvalifikuje. I budoucí námitky jsou tedy možné jen v režimu elementární bezrozpornosti, a proto nemohou být v rehabilitaci rozporného myšlení úspěšné.

Po kritické reflexi námitek proti důkazu pravdy je možné přiznat vyvracení noetického negativisty status důkazu. Pojem důkazu bývá zatěžován různými nepatřičnými specifiky, která do něj vnášejí ze svých návyků různí specialisté. Ve skutečnosti je důkaz myšlenkovou konstrukcí, která přivádí k zřejmosti původně nezřejmé, zpochybněné tvrzení. Proto je důkazem i taková myšlenková reflexe, která odhaluje a identifikuje pravdu a princip sporu jako nutné podmínky každé myšlenkové pozice (i opozice), bez nichž se tato obsahově rozpadá, a bez nichž ztrácí kontakt s objektem, který má kontaktovat.

Důkazem pravdy je tedy odstraněna hlubinná skepse. Filosofické poznání je jím uzákladněno a stabilizováno jako v principu pozitivní, schopné kontaktu s hlubší, neempirickou stránkou poznatelné skutečnosti v metafyzickém rozměru. To vše je obsaženo v důkazním postupu k pravdě. Pravda jím je ověřena ve své specifické esenci jako korespondence; reprezentuje principiální objektivitu myšlení. Podmínkou realizace pravdy je i objektivita myšlenko-

vých jednotek – obecných pojmů; obecné predikáty principiálně odpovídají poznávaným objektům.

Spontánní realismus zdravého rozumu je důkazem pravdy verifikován, transformován v realismus kritický. Filosofie kritického realismu už nemůže být kompetentně odmítána jako naivní a dogmatická. Naivní a dogmatické je naopak trvání na domněle kritickém překonávání pravd o realistickém ustrojení lidského myšlení. Totéž platí o metafyzickém realismu. Neboť noetický závěr v protějšku k agnostickým přesudkům potvrzuje možnost metafyzických pravd jednak tím, že je uskutečňuje a jednak verifikací objektivitu obecnin a jejich nutných obsahů. Objektivita obecnin představuje obsažné metafyzické poznání, neboť obecniny vyjadřují nutná, neempirická určení reálných objektů.

Důkaz pravdy také skýtá sám sebou i svými souvislostmi spolehlivá vodítka a kritéria dalších filosofických postupů. Neboť podle vztahu k němu a k podmínkám realizace pravdy se dají rozlišit omyly mnohých hypotéz, alternativ a pokusů. Tím přecházíme k druhému bloku noetických reflexí.

8.1.2 K čemu to je?

Celkový pohled na první blok noetických úvah, v němž se jedná o řešení problému hodnoty poznání (a otázek, které se týkají realizace pravdy v myšlení), vyvolává pochybnosti o užitečnosti a významu těchto složitých noetických spekulací. Vždyť co bylo vlastně získáno? Čím převratným se může noetika chlubit? Byla s velkou pompou instalována do východiska filosofie jako její nejdůležitější disciplína – a co přinesla? Důležitě oznámila, co všichni dávno vědí – že totiž poznáváme, že naše myšlení je někdy pravdivé. Proč tedy takový rozruch a tolik vyplývané energie nad něčím, co přináší takovéto objevy?

Obsahová chudoba výsledků noetických zkoumání tedy může v kontrastu s akcentováním jejího významu snadno vyvolat dojem nepatřičnosti. Ale kvalita filosofického myšlení se neměří počtem informací. Navzdory dnešnímu, noeticky dekadentnímu chápání patří k jejím ukazatelům např. spolehlivost poznatků. A noetika přivádí ke zdrojům spolehlivosti. Rozhoduje o tom, jestli můžeme právem s něčím takovým jako je spolehlivost vůbec počítat. Na jedné straně doufáme, že filosofie poví něco zásadního, něco, co pro životní orientaci docela potřebujeme, a na druhé straně snadno zrelativizujeme každou filosofickou výpověď poukazem na to, že o tom existují různé filosofické názory. Bez noetických opor nutně ustrneme buď v dogmatismu vlastních přesvědčení, nebo v neméně dogmatickém relativismu.

V této dvojkolejnosti se vyvíjely i dějiny filosofie, pokud v nich absentoval noetický důkaz pravdy. V klasické filosofii převládal noetický dogmatismus, v novověké noetický negativismus. Mohlo by se říct, že pokud klasičtí filosofové akceptovali noetické hodnoty, pak z nich mohli těžit, i když je neměli spolehlivě zajištěné. Věcně mohli rozvinout filosofii na stejných pravdivých základech a za použití stejných kritérií jako noeticky aktivnější myslitelé. Rozdíl mezi důvěrou v evidence a jejich kritickou verifikací tu nehraje žádnou roli. Jak to ale dopadlo?

Myslitelé, kteří jen důvěřovali evidencím, se v novověku dostali se svou realistickou orientací pod tlak kriticismu. Byla jim permanentně a právem vytýkána principiální dogmaticnost, která je filosoficky diskvalifikovala, vyřazovala z diskuse. Dogmatismus v základech, neochota přistoupit na jejich kritickou reflexi zneschopňovaly tyto realisty k přesvědčivému zhodnocení novověkého negativismu v rámci teorie poznání. Pokud např. stavěli své výklady myšlení proti negativizujícím výkladům, neměli v diskusi co říct na to, že vycházejí z dogmat. Někteří se uzavřeli a pěstovali si svou metafyziku, jiní nešetřili kritikou, ale museli vlastní manko kritičnosti kompenzovat simplifikacemi a výrazově-emočními doplňky.

Konečně se postupem času začala v tomto stísněném prostoru ustavičného opakování pouček o (pouze věřené) neotřesitelnosti prvních evidencí otřásat důvěra mnohých realistů v realistickou pozici a její dogmatická východiska. Zvláště, když bylo to sebekpřesvědčující omílání dogmat vystaveno nepřetržitým, filosoficky legitimním apelům na radikální kritičnost. V této nerovné interakci se začalo ozývat filosofické svědomí realistů. A poněvadž svým nerozumným lpěním na dogmatismu utrpěli v nepříznivém, kriticismním prostředí komplex filosofické méněcennosti, mění zvolna strategii a otevírají se výtěžkům novověké filosofie – víc, než je logicky zdrávo. V jejich myšlení se začaly objevovat takové obsahy, principy a metody novověkého myšlení, které už nejsou slučitelné s realistickými předpoklady a s realistickým způsobem myšlení. Pokrokoví teologové tuto strategii dokonce chápou jako příkaz otevřenosti soudobé kultuře a podkládají ji socio-psychologicky; konfuze je tím dovršena.

Jestliže zdánlivá (obsahová) neplodnost noetiky vyvolává pochybnost o jejím významu, pak tato pochybnost mizí, jestliže noetiku nahlédneme v konfrontaci s filosofickými omyly – zvláště pak s úspěšnými a pro život destruktivními omyly. Vývoj novověké teorie poznání a na ní podstatně závislý vývoj novověké filosofie vůbec ukazuje jaksi negativně obrovský terapeutický význam noetiky, která dokáže hluboce založené a zakořeněné omyly rozpoznat a jako takové i vysvětlit. Tím osvobozuje filosofické myšlení od

tlaku falešných gnoseologických proroků, jejichž kult vytvořil ponuré klima antropologicko-etického redukcionismu a vzdělanostně kulturního diktátu, jemuž není radno vzdorovat.

V celkovém kritickém pohledu na vývoj novověké gnoseologie od Descarta po postmodernisty vzniká dojem, jako by byla naprogramována k postupnému upadání do stále hlubších propastí beznaděje. Descartes ještě začal výzkum poznání autenticky; výchozí intence byla noetická a metoda odpovídající, přímo skvělá. Realizace se bohužel nezdařila. Ustrnutí u „první“ jistoty reprezentuje redukci noetického zkoumání. Úzký záběr noetické problematiky, neověřování podmínek údajně první jistoty, nereflektovaný pojem pochybnosti – to vše se nakonec obrátilo proti Descartovi. Výsledkem byla dogmatizace výsledků, subjektivizující interpretace myšlení a kruhové zavedení Boží existence jakožto posledního noetického zdůvodnění objektivit myšlení.

Noeticky pasivní navázání racionalistů skončilo jako suchá větev noeticky neplodného dogmatismu a diskreditace metafyziky. Husserlovo převzetí kar-teziánských noetických motivů bylo zase spojeno s Descartovými výchozími omyly kolem stanovení existence Já jako první jistoty. To Husserla přivedlo ke kantovskému transcendentalismu a jeho nesmyslnému povýšení v řádu kritičnosti.

S Lockem začala éra novověké gnoseologické neprozíravosti, s níž gnoseologové stavěli základy poznání (potažmo filosofie) na závěrech, jimiž filosof reagoval na nahodile se vyskytnuvší problémy. Locke reagoval na Descartovy vrozené ideje a vytvořil z toho autodestruktivní systém, jímž dokonale empirizoval lidské myšlení; stal se otcem novověkého agnosticismu. Agnostická restrikce filosofického myšlení postupně mohutněla a ve dvacátém století už téměř zbytněla. Představuje jedno ze dvou hlavních vyústění novověkého negativismu v teorii poznání. Tím druhým je hlubinná skepse, která byla založena Descartovým nezdarem a dlouho jen latentně spolupůsobila k dílčímu negativismu; naplno propukla v postmoderně.

Způsob Lockova uchopení problému poznání pak vykazuje defekty psychologizace gnoseologického tématu, kdy se naivně očekává rozhodnutí o noetických hodnotách myšlení na základě pouhých popisů a rekonstrukcí struktur a zákonitých průběhů poznání. Kdybychom Lockův model poznání definovali pouze výchozími předsudky o myšlení, reaktivním přístupem k problému poznání, způsobem jeho psychologizujícího uchopení a agnostickým, autodestruktivním vyústěním, pak bychom mohli říct, že Kant jen rozvinul Lockův model do makrorozměrů. Nominalistická subjektivizace a empirizující

redukce myšlení byly Kantovou autoritou uzákoněny pro následující vývoj novověké filosofie až do dnešních dnů.

Tyto destruktivní výkladové zásahy do lidského myšlení se spolu se stále zřetelněji rezonující hlubinnou skepsí promítaly do samotné filosofie. Ta postupně ztrácela nejen schopnost jednoznačného, solidního řešení svých problémů, ale ztrácela i svá podstatná témata. Novověká filosofie pod náporem svého negativismu postupně degenerovala jak co do svého obsahu, tak co do svého způsobu realizace; ten se čím dál víc blížil ideologicko-žurnalistické povrchnosti. Noetická nepůvodnost určujících směrů dvacátého století a jejich odkázanost na vratké nominalisticko-fideistické základy už proměnila výzkum noetických hodnot myšlení v pouhé konsensuální komentáře základního selhání novověké filosofie a v pouhou dokumentaci expandující krize pravdy. Přes tento kolosální nezdar neztratila novověká filosofie nic ze svého dominantního postavení v univerzitním a následně i společensko-kulturním životě.

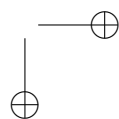
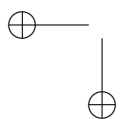
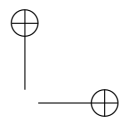
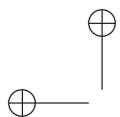
8.1.3 Krize pravdy v širších filosofických souvislostech

Absurdita nepovšimnutě metafyzického popření metafyziky se ve dvacátém století normalizovala. Agnostické restrikce se souvztažným kultem zkušenosti ovládají metodu filosofování. Reálným důsledkem je tu všerozsáhlý redukcionismus; ten je také inherentním rysem vývoje novověké filosofie. Filosofie je v agnostickém režimu tlačena k takovým výkladům reality, v nichž se beze všeho absolutizují empiricky dostupné jevy a struktury. Vznikají tak reduktivní modely lidského bytí a lidského života, v nichž se pak instalují náhradní principy životní praxe; skutečné, metafyzické principy absentují. Ke slovu přicházejí náhradní způsoby filosofování uvnitř speciálních humanitních oborů. Výsledkem je drastická výkladová redukce lidské reality, která působí faktickou životní dezorientaci – nemožnost nalezení řádu života. Nastupují nezodpovědné, lehkomyšlné experimentace a improvizace např. pod hlavičkou jednostranně akcentované svobody. Filosofie tu selhává i ve své antropologicko-etické funkci. Zúžení horizontů, redukcionistické zředění obsahu a zatemnění smyslu lidského života je nevyhnutelnou konsekvencí agnostického zúžení rozměrů lidského myšlení.

K tomu z druhé strany přistupuje všerozsáhlý relativismus jako důsledek hlubinné skepse. Zvláště ve filosofii člověka a v otázkách životní filosofie se naléhavě požaduje, aby byly zrovnoprávněny různé výkladové alternativy. Monopolizace pravdy či diktát absolutních pravd se tu pocítují jako zcela nepřijatelné. Nároky na objektivitu a univerzální platnost norem a hodnot

života jsou interpretovány jako projevy naivního či mocensky motivovaného dogmatismu.

Agnosticko-relativistický půdorys determinuje antropologicko-etickou reflexi k tragickému, pesimistickému vyústění. Takto založené a takto rozsáhlé krizi pravdy odpovídá filosofické zoufalství. To se také skrývá pod povrchem univerzitního provozu i v záplavě nadprodukce filosofické literatury a ohlašuje se jak v uniformní rezignaci na jednoznačné řešení filosofického problému lidského života, tak v neplodném referování o interpretacích různých interpretací. Po noetickém kolapsu filosofie zdegenerovala a lidský život se zatemnil. Součástí tragiky je přitom i fakt, že temnota se zdá být světlá, pokroková.



Jiří Fuchs

Bez oficiálního vzdělání. Před rokem 1989 pracoval jako noční hlídač. Vedl bytové semináře (mimo okruh Charty). Po roce 1989 působil 16 let jako lektor filosofie u pražských dominikánů. Stál u zrodu filosofické školy Academia Bohemica, kde působí jako lektor. Před rokem 1989 publikoval články v samizdatových a exilových časopisech. Po roce 1989 vydal tři soubory různých článků pod společným názvem *Kritické úvahy* (I, II, III), knihy *Cesta k důkazu Boží existence* a sedmidílný cyklus Filosofie. Od roku 1997 až do současnosti je šéfredaktorem revue Distance, kde také pravidelně publikuje.

Jiří Fuchs
Iluze skeptiků
Systematický kurz noetiky

Odpovědná redaktorka: Klára Bourová
Sazba: Vlastimil Boura
Vydala Academia Bohemica, o.p.s., Gorazdova 20, 120 00 Praha 2
v roce 2015
Tisk: PBtisk, Příbram
Vydání první