

Úvod

Ve *Fenomenologii ducha* si Hegel úvodem dává za úkol přivést filosofii ze stavu lásky k vědě či vědění do stavu, kdy se ona sama stává vědou či věděním.³ Jak tento úkol číst, to samo je filosofický úkol, a tato podvojnost odpovídá i základnímu rysu Hegelovy filosofie, který bychom mohli označit jako *zákon adekvátnosti*. Podle tohoto zákona je každé poznání či přesvědčení adekvátní svému principu, pokud tento princip naplňuje, tedy je-li svou vlastní instancí. *Ateismus* takto např. selhává nikoli proto, že se mu nedaří vyvrátit existenci božské bytosti, nýbrž proto, že se při úsilí o toto popření stává náboženským postojem – jeho adekvátní forma tedy musí směřovat spíše k *agnosticismu*. Ten ale zase vydává za pozici něco, co automaticky pozicí není, a osciluje tedy na hranici pojmové chyby, v níž je odepření odpovědi bez dalšího vydáváno za odpověď nového druhu. Podobně se stanovisko *scientismu* coby přesvědčení o výsadní úloze pozitivních věd hroutí nikoli proto, že by byla nějak obhájena role mimovědeckého poznání, ale proto, že samo základní tvrzení pozitivismu je vše jen

³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, § 5; český překlad: týž, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Nakladatelství ČSAV, Praha 1960.

ne pozitivní, neboť má formu popření nějaké možnosti. Naše otázka nyní zní: Jak má vypadat filosofie, která by byla v tomto smyslu adekvátní sama sobě? Přitom víme, že s ohledem na filosofickou povahu této otázky musí mít i odpověď na ni rysy požadované adekvátnosti.

Co o této odpovědi můžeme říci rovnou, je, že nebude mít podobu jednoduchého sloganu, v němž by každý, kdo je znalý obvyklého významu slov, dospěl jednoduše k uspokojení. Představa poznání jakožto kladoucího verbální otázky – např. zda se Slunce otáčí kolem Země či zda lze provést kvadraturu kruhu –, na něž pak získává přímočaré odpovědi – např. že se Slunce netočí kolem Země, ale právě obráceně Země kolem Slunce, a že kvadratura možná není –, je naopak něčím, co musí být filosofickým žánrem zpochybněno, a to poukazem na fakt, že samy otázky a jejich formulace jsou svými odpověďmi podstatně podmíněny. Například to, že se Země točí kolem Slunce, vyžaduje nejen znalost uvedených pojmů a *bezprostředního* svědectví zraku, který, zdá se, potvrzuje spíše opak, nýbrž i rozvrh náročných teoretických modelů toho, jak věci „ve skutečnosti“ jsou, které tuto *výslednou* skutečnost *prostředkují*. Ve vztahu k ustanovenému – a relativně bezprostřednímu – geocentrickému modelu pak musíme přijmout i komplexní změnu perspektivy, jak v řádu kosmologickém, tak v řádu každodennosti, tedy změnit celou scénu, na níž se příslušná otázka i odpověď na ni odehrávají. Stejně tak je možnost kvadratur odvislá od ustavení matematických metod, které jsou – přes určité neměnné kvality – produktem lidské kultury a jejího vývoje, nikoli „o sobě“ existujícími rozdíly. V jistém smyslu lze samozřejmě říci, že na přímce – tj. číselné ose – existuje bod, který odpovídá délce obvodu dané kružnice nebo straně čtverce, jenž má stejný obsah jako daný kruh. V jiném smyslu je ale jeho výskyt vázán na rozhodnutí, které metody – např. konstrukce pomocí pravítka a kružítka – budeme považovat za kanonické a které – např. v čase konstruovanou kvadratrix – nikoli. Řekneme-li tedy spolu s Aristotelem, že *bod*y na přímce jednoduše neexistují, nýbrž jsou až výsledky jejího protnutí s dalšími čarami, pak Descartovo rozhodnutí popsat tyto čáry racionálními polynomy a chápat body jako jejich kořeny umožňuje ukázat explicitně, že kvadratura kruhu řešení *nemá* a že nám známá konstanta π *nemůže* být považována za číslo coby prvek nově zavedené *číselné* osy.

Díky tomu vidíme, že nepopíratelná shoda, která dnes ohledně platnosti či neplatnosti jistých matematických výsledků panuje, není záležitostí jednoduchého vhledu, ale tvrdě vydobytým plodem toho, čemu Hegel říká „práce (na) pojmu“.⁴ K té patří i závislost těchto výsledků na širším kontextu, jenž nám umožní – na bázi dalších rozhodnutí – pojem čísla rozšířit směrem, v němž má kvadratura kruhu řešení, a π je obratem klasifikováno jako tzv. „transcendentní“ číslo, které překračuje čísla definovaná „pouhými“ – tedy dosavadními – metodami algebry, resp. analytické geometrie. V pozadí toho všeho je ovšem plošná změna pojmu *veličiny*, jenž není tentokrát uchopen jako průsečík křivek s abscisou (= x -ovou souřadnicí), tj. hodnota proměnné polynomiálních rovnic $p(x) = 0$, ale jako výsledek aproximace bodů abscisy prostřednictvím racionálních veličin, kdy aproximovanou veličinou, resp. bodem abscisy, není něco, co leží mimo danou posloupnost upřesnění, ale tato posloupnost sama. Chceme-li, můžeme to chápat jako anticipaci dále zmíněného zjištění, že cílem práce na pojmu je opět jen a jen *práce na pojmu*, tedy nikoli nějaký předem daný, fixní a externí cíl.

Z hlediska filosofie je přitom práce na pojmu jakýmkoli nezbytným průvodcem pravdy, která nevzniká prostým *nazíráním*, ale *zápasem*. Jeho kolbištěm však primárně není – jak bude třeba obhájit – hranice mezi subjektivním a objektivním světem, ale zápas dvou vědomí, jak jej slavně popisuje *dialektika pána a raba*. Nejde tedy o to zjistit, co je mimo mou mysl, v konvenčním pořadí daném sférami (1) bezprostřednosti vlastní mysli, (2) objektivity okolního světa a (3) skryté mysli druhých lidí, ale vybojovat prostor sdílených rozlišení – Hegelův „pojem“ –, z něž pak vyplyne všechno ostatní. Filosofie se takto přetaví z pouhé lásky k vědění ve vědění, pokud k tomuto zápasu podstatně přispěje, tedy pokud ten, kdo na ní participuje, nezůstane u prostého evidování textu, ale přispěje k vlastní práci s ním a na něm. Platónův postřeh, že filosofii nejde učit, a obecně, že nemůže být svěřena psanému slovu, které se jednak nemůže bránit, jednak svádí čtenáře k prostému teoretizování a pouhé formální moudrosti

⁴ Tamtéž, § 70.

autorů encyklopedických hesel,⁵ je jiným vyjádřením tohoto obecného vhledu v nutnou adekvátnost poznání. Filosofie nemůže zůstat u stanovení nějakého principu – např. že je vždy nutné vztáhnout její ke smyslové zkušenosti, jak svorně tvrdí empirismus i Kantův (a Wittgensteinův raný) transcendentální idealismus –, ale musí se stát i svou vlastní instancí. To empirismus – pro své nechtěně metafyzické sklony – obvykle nespĺňuje.

Totěž se ale týká Platónovy verze filosofie jako něčeho, co nelze učit a o čem nelze psát, podobně jako Wittgensteinovy rané myšlenky *nevyslovitelnosti* filosofie,⁶ neboť se stěží mohou vyhnout tomu, aby tyto své zásady frapantně neporušovali, když o filosofii sami píší a mluví. Tím se jejich filosofické systémy stávají neadekvátními, přestože atyp jejich sebetraktování – formou dialogu coby instituce, na níž je třeba aktivně participovat, či metodou fragmentárních poznámek, které nejsou cíleně artikulovány *ex cathedra*, ale polemicky – naznačuje, že s tímto problémem vědomě bojují. Tento boj ale není zdaleka vyhrán, pokud vede jen k prostému oddělení říší vyslovitelného či nevyslovitelného, empirického a transcendentálního, vědeckého a filosofického, jež je doprovázeno varováním, že překračování takto stanovených mezí je něčím nedovoleným, protože ústícím ve spor typu problému třetího člověka, Kantových antinomií nebo logicko-sémantických paradoxů, jako je ten Russellův. Takové základy jsou totiž produktem stejné síly, která učinila příslušná rozlišení, a která si tedy může jen stěží zakazovat něco, co sama dělá, tj. např. *vyslovuje nevyslovitelné* v tentýž okamžik, kdy si toto vyslovování zakazuje. Hegelova verze tzv. *absolutního idealismu* překonává Kantův *idealismus transcendentální* právě proto, že se v ní rozdíl mezi poznáním a jeho mezí stává nepodstatným, neboť mez se stala jeho instancí, tj. byl o ni rozšířen příslušný princip.

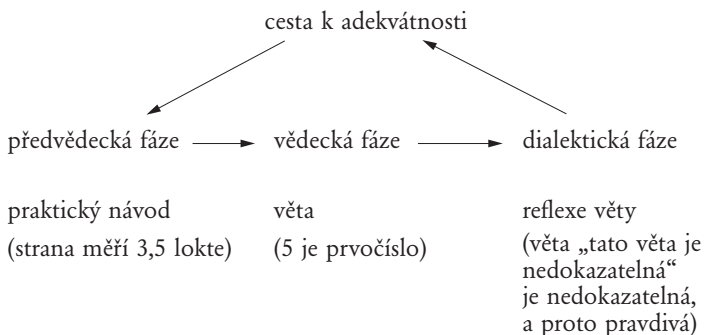
⁵ Platón, *Faidros*, 247b–278e; český překlad viz: týž, *Sebrané spisy I–V*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2003.

⁶ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, § 7; český překlad: týž, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, OIKOYMENH, Praha 2008.

Jak jsme již naznačili, dosáhnout této adekvátnosti není jednoduché, jde o proces – o práci na pojmu. Ta je zárukou adekvátnosti právě proto, že jejím výsledkem nakonec není nic jiného než ona sama, zcela v duchu hesla: cesta je cíl. Na této cestě přitom nemusí stát nutně jen abstraktní úvahy, ba naopak, filosofie se stává vědou právě tehdy, když není jen filosofií teoretickou či praktickou ve smyslu „životní moudrosti“, ba ani filosofií nějakého subjektu, např. filosofií sportu, ale když do procesu svého rozvoje přímo inkorporuje instance jiných forem zkušenosti, které jsou – i co se týče adekvátnosti – jejími fázemi. V tomto duchu je význačnou součástí filosofické zkušenosti zkušenost matematická, kterou za součást filosofického *curricula* považuje Platón a další filosofové. Filosoficky relevantní přitom matematiku činí v první řadě frapantní rozpor mezi ní coby produktem kultury, podléhajícím vývoji, a jejími předměty, které se zdají být pevné a nehybné do té míry, že jsou umisťovány zcela mimo proměnlivý svět naší každodenní zkušenosti. Zjevná potřeba vysvětlit možnost aplikace těchto idealit v rámci naší běžné zkušenosti, tedy snaha o přemostění právě popsaného rozdílu, jak je Platón traktuje na obecnější bázi překonání předělu mezi říší idejí a říší smyslů, přitom není nic jiného než dodatečné vytěženi skutečnosti, že rozdíl mezi naším poznáním a předmětem tohoto poznání je opět produktem našeho poznání, stejně jako je rozdíl kultury a přírody opět produktem kulturním.

V matematice a ve vědě vůbec je tato cesta k adekvátnosti vyznačena třemi fázemi (viz obrázek 1). V první, *předvědecké*, se nepracuje s teoretickými poznatky a pravdami, ale s praktickými návody, jakými jsou třeba egyptské algoritmy pro potřeby administrativy. V nich, na rozdíl od druhé fáze, *fáze vědecké*, nevzniká rozdíl poznání a jeho objektu, neboť např. dnešní číslovky – přirozené i zlomky – mají synkategorematickou podobu pojmenovaných čísel jako „5 vajec“ či „3,5 lokte“. Neoznačují čísla coby předměty speciálních vlastností, jako je sudost či prvočíselnost, ale příkazy k jednání typu: „vezmi loket, třikrát ho odměř, pak vezmi jeho polovinu a přidej ji k tomu“. Zde problém adekvátnosti poznání fakticky nevzniká, jen se postupně formují jeho předpoklady. Vědecká fáze matematiky je, jak známo, vynálezem řecké civilizace. Jejím základním projevem je výskyt obecných tvrzení o matematických předmětech, jako jsou čísla (např.

že součet dvou sudých čísel je sudý) či geometrické tvary (např. že součet všech úhlů v trojúhelníku je rovný dvou pravoúhlejším), tedy něco, u čeho vzniká problém pravdivosti a nepravdivosti, jenž překračuje prostou otázku praktické využitelnosti. V této fázi vzniká platónské



Obr. 1

oddělení proměnlivého poznání a jeho nehybného objektu a s ním i výše uvedený problém adekvátnosti. Ten je úspěšně řešen až ve třetí, *dialektické* fázi, v níž se pozornost upře na fakt, že základní tenze nenastává mezi poznáním – vyjádřeným v nějaké větě A – a objekty, o nichž hovoří, ale ve zdůvodnění B věty A , které je s ní epistemicky homogenní. Tato dialektika mezi větou a jejím zdůvodněním, pravdivostí a důkazem, se do popředí dostala v 19. století, a zejména pak v první polovině 20. století, kdy se v rámci tzv. *metamatematiky*, speciálně pak v rámci Gödelových výsledků, matematické poznání stalo svým vlastním předmětem. V Gödelových větách je konkrétně tvrzena existence aritmetické věty, která je pravdivá a přitom nedokazatelná, tj. překračující meze daného důkazového systému, přičemž tato nedokazatelnost je součástí příslušného důkazu, ba dokonce příčinou pravdivosti příslušné věty.⁷

⁷ Načrtnutý vývoj matematiky jako problém filosofické reflexe je tématem mé knihy *Zahlen* (de Gruyter, Berlin 2016).

V dialektické fázi se tedy práce na pojmu stává explicitně prací na sobě samém. Z filosofického hlediska zde máme zřetelný projev sebe-vědomí, totiž schopnosti lidské mysli reflektovat sebe sama, a to nikoli ve smyslu pouhé individuální *introspekce*, ale právě ve výše zmíněném smyslu *sociálního* rozměru poznání, kdy reflexí je míněn odraz vědomí druhého v mém, případně mého vědomí v mém prostřednictvím vědomí někoho jiného. V matematice je tento sociální aspekt pouze naznačen. Nahlédnout ho můžeme, jestliže si uvědomíme, že rozdíl věty a zdůvodnění, rozdíl pravdivosti a důkazu, je vlastně rozdílem dvou dialogických pozic, jak jej dále artikuluje Brandomova analýza poznání coby *hybridního deontického statusu*.⁸ V něm je tradiční představa o poznání coby zdůvodněném pravdivém přesvědčení vybraného jedinice, jak ji lze nalézt v Platónově *Theaitétovi*, rozložena do dvou idealizovaných postojů, a to

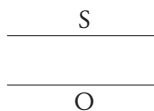
- (a) postuje osoby *A*, která vyjadřuje nějaké *přesvědčení*, např. že je na louce černá kráva,
- (b) postuje osoby *B*, která považuje *A* za *oprávněnou* takové přesvědčení zastávat, např. proto, že není *A* barvoslepá, a která je dále ochotna toto přesvědčení *sdílet*.

Tento poslední akt, tj. akt sdílení, souvisí s *pravdivostí* příslušného tvrzení, které tak není prostým souladem stavu mysli a skutečnosti, ale již zmíněným výsledkem společného úsilí, práce na pojmu, nyní dále rozvinutého termínem reflexivity.

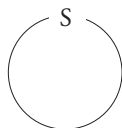
Lze říci, že *reflexivita* poznání je *formálním výrazem* jeho adekvátnosti. Poznání není namířeno mimo sebe, k externě dané říši objektů, ale k sobě, a to nikoli v solipsistickém smyslu, ale ve smyslu sociálním. V něm je soulad či nesoulad poznání a poznaného opět produktem poznání, které se jednostranně neomezuje na pohyby a stavy jedincovy mysli, ale odráží vnitřní dynamiku společenské instituce a pohyby jejích praktik. Reflexivita poznání v sociálním slova smys-

⁸ Brandom, R., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1994, kap. 3.

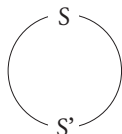
lu je takto i výrazem jeho vývojového, nestatického charakteru, jehož *stabilita* nespočívá v dosaženém stavu, jenž bude dříve či později „překonán“, ale ve schopnosti tento stav dále rozvíjet, tedy v dialektickém procesu samém, jenž pak zakládá svoji vlastní adekvátnost. Proti tomuto *reflexivnímu* či *dialektickému modelu* stojí *korespondenční* či *zobrazovací schéma*, v němž je poznání odrazem externí skutečnosti, tedy vztahem subjektu a objektu:



Oba modely nejsou v rozporu, ba ve výsledku se vlastně podmiňují. Platí totiž, že reflexivní model je fakticky model korespondenční, v němž je objektem sám subjekt. Korespondenční model je přitom součástí reflexivního modelu v tom smyslu, že bez něj tento model kolabuje v jednoduchou identitu $S = S$, což je zmíněná solipsistická varianta poznání:



Ta odpovídá zmíněné předvědecké fázi vývoje poznání, která v jistou chvíli přejde do fáze vědecké. Fáze dialektická je fakticky sjednocením obou předchozích ve smyslu Hegelova „Aufhebung“, tedy překonání a zachování původních antitezí v nové tezi. Poznání se obrací znovu k sobě, ale prostřednictvím objektu, v němž byl „rozpoznán“ jiný subjekt:



Naopak korespondenční model je v nějakém smyslu reflexivní, totiž v tom, že subjekt odráží stav objektu, a takto se s ním stává identickým, nejprve co do stejné strukturovanosti. Ontologie Wittgensteinova *Tractatu*, v níž je rozvinuta obrazová teorie významu, tento model dále rozvíjí, aniž by ve finále skrývala zmíněné sebe-reflexivní prvky, např. ve větách, jako je tato:

Je ale zřejmé, že věta „*A* věří, že *p*“, „*A* myslel, že *p*“ a „*A* říká *p*“ mají formu:

„*p*“ říká *p*,

a to nezahrnuje korelaci faktu a objektu, ale spíše korelaci faktů prostřednictvím korelace objektů.⁹

Wittgensteinovo zjištění, že věta – aby mohla být obrazem faktu – musí být sama faktem, tj. nemůže se jednat o pouhý artefakt, ale o objekty v nějakých vztazích, v nichž by být případně nemusely, je cestou, při níž se opakuje přechod od Kantova transcendentálního idealismu k Hegelovu absolutnímu idealismu v rámci jednoho díla, resp. díla jednoho autora. V tomto konkrétním díle, resp. díle konkrétního autora, je *forma zobrazení* coby titul pro základ korelace dvou faktů – jazykového a empirického – nahrazena *formou životní*, v níž se korelace koná čistě interně v rámci jazykových her, které – stejně jako hra obecně – nemají vposled žádný externí předmět či externí cíl, ale jsou jednoduše svými vlastními předměty a cíli.

Ne náhodou se ve Wittgensteinově filosofii stává studovaným žánrem – vedle stále užívané matematiky – také umění, zvláště hudba, která je ve *Filosofických zkoumáních* a jinde zmiňována jako příklad jazykové hry.¹⁰ Na rozdíl od matematiky totiž hudba a umění jako takové zcela jasně – byť také v jistých fázích svého vývoje – opouštějí

⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, § 5.542.

¹⁰ Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, eds. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953, § 527 nn.; český překlad: týž, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Filosofía, Praha 1998.

korespondenční paradigma a stávají se markantním příkladem zkušenosti, která je na bázi korespondenčního schématu zcela nesrozumitelná. Z tohoto hlediska je umění jako část filosofie adekvátní či adekvátnější jejímu úsilí stát se instancí vlastního principu. I umění má přitom zjevné popisné fáze, primárně mu ale nejde o prostý odraz skutečnosti, o její reprezentaci, ale o její „nekonzervativní“ rozšíření. Dochází k němu na bázi reflexe subjektu v jeho vztazích k dalšímu subjektu, včetně reflexe této reflexivní funkce samé. Stejně jako v matematice jsou tak sice např. postavy románu přímým produktem naší představivosti a našeho rozumu, nedává ale smysl připisovat větám o nich bezprostředně pravdivost, tj. chápat je jako výraz nastávání či nenastávání popisovaného. U nereprezentačního umění, jako je třeba absolutní hudba, je takový postup vyloučen úplně. To přirozeně neznamená, že v umění nelze provádět distinkce na dobré a špatné – ty jsou naopak konstituující z hlediska fenoménu porozumění, který je s uměním spojen a skrze nějž se pak umění ve Wittgensteinově klasifikaci stává jasným případem jazykové hry. Příslušná kvalifikace uměleckého výrazu jako dobrého a špatného – chápeme-li ji jako vyjádření něčeho od tohoto výrazu odlišného – nesměruje ale např. k daným postavám či zobrazovanému výjevu, ale právě *k nám samým*, k naší životní formě. Odtud pramení také nedůvěra jakéhokoliv pozitivismu v uměleckou zkušenost a rozpaky, s níž tuto zkušenost – stejně jako zkušenost náboženství – zařazuje do sféry fikce, která objektivní svět nepopisuje, ale odvádí nás od něj, a jako taková slouží nanejvýš k pobavení, spíše však k šalení veřejnosti.

Pro filosofii, která se z lásky k vědění chce stát vědou, jsou naopak umění – a potažmo náboženství – projevy reálné zkušenosti, které je třeba brát vážně tak, jak jsou, a ne je odvysvětlovat jako parazitující epifenomény adaptačních mechanismů či jinak patologické jevy. S Williamem Jamesem lze pak jasně říci, že zajímavé není ani tak to, *proč* se lidé modlí či zpívají, ale *že* se lidé nepřestávají modlit a zpívat, abychom tyto fenomény mohli v dalším kroku nahlížet jako nutné projevy neviditelné sociálnosti poznání, kterou nelze odhalit prostým „pitváním“ biologické výbavy lidského jedince.¹¹ K této so-

¹¹ James, W., *The Principles of Psychology*, Holt, New York 1890, s. 316.

ciálnosti patří i emotivní rozměr zkušenosti, který je ve vědě – z dobrých důvodů – potlačen, resp. je přítomen pouze formálně v bazální *touze* poznávat, a to zprvu jako základní vztah ke světu, „později“ jako způsob, jak mé poznání vztáhnout netriviálně k sobě. V umění nabývá tato touha právě onen druhý, reflexivní, rozměr, tj. stává se sama nejen jeho formou – vázanou na základní média emocí, k nimž patří zejména lidský hlas –, ale i předmětem.

V souladu s proklamovanou adekvátností není ale touha jako předmět umění jen popisována, nýbrž i rozvíjena, a to tak, že umělecká díla představují také výrazy emocí bez předchozího „přirozeného“ precedentu, a v tomto smyslu pak participací na nich dochází k dalšímu rozšiřování zkušenosti takřkajíc na bázi vlastních zdrojů, jak to odpovídá nekorespondenčnímu pojetí poznání. Právě proto, že daný rozvoj má strukturu sociálna, nikoli solipsistické smyčky prostého sebevztahu, nelze považovat *vnitřní* svět jedincovy mysli za autonomní, zcela analogicky tomu, jak byla dříve odmítnuta autonomie světa *vnějšího*. Obojí – kategorie vnitřního a vnějšího – jsou totiž jen odlišné aspekty sociálně strukturovaného subjektu. Ne náhodou Hegel k demonstraci tohoto filosofického vhledu používá Sofoklovu *Antigonu* jako drama rodiny a státu, v níž se příslušné principy ocitají ve sporu, aby teprve ve finále nahlédly svou jednostrannost, kterou však nebylo možné překonat prostou rezignací na vlastní – dobře zdůvodněnou – pozici, ale až katarzí plynoucí z tragédie jednotlivých postav. Práce na pojmu není možná bez podobných obětí, byť ne nutně lidských, ale týkajících se např. úspěšných teorií zasažených sporem coby epistemickou variantou uměleckého konfliktu.

Kromě klopotného a vysilujícího vývoje jistého druhu zkušenosti, tedy záležitostí „fylogenetických“, přispívají matematika i umění k práci na pojmu také v „ontogenetickém“ smyslu tím, že jsou samy pracné, tj. k jejich porozumění je zapotřebí předchozí trénink, nikoli jen intelektuální „vhledy“ a estetické „zážitky“ založené na bezprostředním „zalíbení se“. Potřeba „rozkoukat se“, přizpůsobit zrak nové situaci, jak je popisována v Platónově podobenství po věžňově opuštění jeskyně právě na případu matematických entit,¹² je zkuše-

¹² Platón, *Ústava*, 516a; český překlad viz: týž, *Sebrané spisy I-V*.

nost, kterou lze po zvládnutí příslušných rozlišení snadno zapomenout a z radosti nad osvojením si obtížné techniky prohlásit tento výsledek za cíl samého snažení. Tím by se ale v Platónově příměru pouze nahradila jedna jeskyně za jinou, byť možná prostornější. Proto se z hlediska filosofie nelze u matematiky či umění zastavit, ale je třeba obrátit zrak k vlastní práci na pojmu, jak to žádá reflexivita zkušenosti, jež je pro filosofii hledaným zdrojem adekvátnosti.

Právě jako výzkum a instance reflexivity nabývá filosofie podoby vědění. Vlastní podoba vědění čerpá z uvedených zdrojů a případů reflexivního myšlení, včetně matematiky a umění, avšak překračuje je tím, že pracně a za pochodu buduje vlastní aparát reflexivních pojmů, které jsou pak předmětem logiky v širším slova smyslu. „Širším smyslem“ je především míněno, že se logika – jejímž jasným vzorem je Hegelova věda o logice – nevyčerpává pouhým studiem konkrétních formálních systémů a jiných jazykových schémat, ale i samotným problémem, v jakém smyslu jsou tato schémata omezená, proč je lze překročit a proč jsou na druhé straně nutná, což jsou všechno témata přímo spjatá s vývojem poznání a tím, proč jeho reflexivita nemá formu solipsistického sebeujišťování a kongratulace, ale sociální formu věčného zápasu, v němž vítězství nespočívá v dosaženém stavu, ale v udržitelnosti této aktivity samé.

O čem je tato kniha

V duchu předchozích poznámek je cílem této knihy rozvinout reflexivní pojetí poznání, jež se skrývá výmluvně v idealistickém heslu, že *každé poznání je vždy sebepoznání*. Od počátku ho přitom kladu do protikladu k pojetí korespondenčnímu, v němž je poznání konfrontováno se svým předmětem coby něčím tomuto poznání zcela externím a nehomogenním. Jak bylo naznačeno, tento protiklad je chápán jako dialektický, tj. jeho existence je podstatná pro adekvátní pojetí reflexivity v jejím nesolipsistickém, sociálním smyslu.

S ohledem na postulovanou adekvátnost nese kniha úmyslně rysy jistého vývoje – primárně je sestavena z mých statí z let 2011 až 2016, částečně publikovaných česky a anglicky, částečně tvořících podkla-

dy rozličných přednášek. Texty byly upraveny pro potřeby souvislého textu. Tento vývoj je nutnou součástí toho, co se v knize hájí, k čemuž patří i postupná transformace „transcendentálního“ pojetí filosofie a zkušenosti vůbec, které jsem podobně „autobiografickým“ způsobem zpracoval v mé knize *Idea, číslo, pravidlo*,¹³ v pojetí „absolutní“. V pozici hlavního hrdiny pak zcela přirozeně nahradil Kanta Hegel, raného Wittgensteina a Frega Wittgenstein pozdní. Wittgensteinovo známé přání,¹⁴ aby byla jeho *Filosofická zkoumání* čtena vždy v kontrastu s jeho *Tractatem*, tomuto způsobu náhrady či překonání napomáhají. Podtitul mé straší knihy – „Úvod do analytické filosofie, která se nechce stát přísnou vědou“ – může být v této knize patřičně upraven, nikoli snad v tom smyslu, že příslušná filosofie *je* vědou, ale že se *již* vědou stát chce.

Důvodem této proměny je zmíněná slabina Kantova transcendentálního, jenž si všímá kategoriální hranice mezi podmínkami poznání a poznáním samým, mezi filosofií a vědou, stejně jako sporů, které plynou z jejího překračování, ignoruje ale, že si tuto hranici vytyčil rozum sám, a nemůže se tedy stavět mimo ni, aniž by skončil u mnohem vážnější antinomie, jež ho nutně paralyzuje v dalším vývoji. Údajná nevyslovitelnost filosofie, o níž se podle Wittgensteina může jen mlčet, musí být ve svém pravém smyslu vyjádřena jinak, adekvátněji – k čemuž směřuje i zvolený titul knihy *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat*. Ten je zcela v souladu s Wittgensteinovou pozdní filosofií, podle níž je zcela dogmatické a neplodné vyčerpání pole možné zkušenosti nějakou konkrétní představou o tom, co je úlohou jazyka (např. zobrazovat fakta), a nevěšmout si, že se toto určení spojitě proměňuje do podob, které s ním mají jen málo společného, jako má např. se zobrazováním zpěv. Představy jasných hranic mezi vědou a filosofií jsou takto stejně zavádějící jako představy jasných hranic mezi vědou a uměním či jinými oblastmi ducha, což není nic proti jejich vytyčování či cizelování důležitých rozdílů, ne-

¹³ Kolman, V., *Idea, číslo, pravidlo. Úvod do analytické filosofie, která se nechce stát přísnou vědou*, Filosofia, Praha 2011.

¹⁴ Viz Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, úvod.

ní-li zde cílem jen obrana a posilování předem zaujatých pozic, ale zmíněná práce na pojmu. Při ní se – kromě přirozených odlišností – ukazují být příslušné oblasti zkušenosti jako podstatně propojené, v čemž hraje – jak opět zdůvodníme – zásadní roli jejich nepřetržitý vývoj, jenž má ve svých pozdějších fázích čím dál zřetelnější reflexivní rysy. Tato reflexivita je přitom opět formálním aspektem zmíněného propojení, tedy znakem toho, co se nazývá „jednotou zkušenosti“, jež umožňuje pohlížet na vědu i umění jako na příspěvky k většímu projektu reflexivně chápané filosofie.

Jak jsem již naznačil úvodem, v knize bude tento cíl sledován v rámci tří oblastí, způsobem, jenž navazuje na východiska rozvíjená v knize *Idea, číslo, pravidlo*. Ta byla postavena na *matematice, logice a filosofii* jakožto třech disciplínách „sémantického sebevědomí“, tedy reflexe *jazyka v jazyce*, v proklamovaném vývoji analytické filosofie od obratu k jazyku přes obrat pragmatický k obratu sociálnímu. V předkládané knize jsou zmíněné disciplíny rozšířeny o *umění* jako další sebe-vedomý produkt zkušenosti, s tím, že čistě epistemický prostor disciplín čistého rozumu doplňujeme o estetickou složku. Zaměření se na hudbu jako na významný případ estetické zkušenosti tento směr podstatně posílí a posune od čistě *intelektuálního* pojetí zkušenosti ke zkušenosti *tělesné*, jak se skrývá v dále rozvinuté koncepci emocí, takže ve výsledku bude možné hovořit vedle *sebevědomí sémantického* také o *sebevědomí emocionálním*. Jelikož emoce coby tradiční spojníci mezi „vnitřním“ a „vnějším“ chápu jako podstatně sociálně moderované, jde mi fakticky i zde o *sebevědomí jako takové*, sebevědomí bez přívlastků.

Plán knihy je koncipován do tří částí, první, ta nejobecnější, rozvíjí samo reflexivní pojetí filosofie a zavádí logické pojmy, které lze při jeho pěstování využít. Jsou mezi nimi i pojmy, které užívá Hegel ve své logice, konkrétně pojem „špatného“ a „pravého“ nekonečna, stejně jako pojmy „špatné“ (resp. první) a druhé negace. Patří k nim ale také Wittgensteinův termín „přehledného znázornění“. Předslání této části knihy částem zbývajícím, jež se zabývají konkrétními reflexivními oblastmi ducha, má takto primárně význam metodický, ale i tematický, neboť navazuje na mé knihy *Idea, číslo, pravidlo* a v šir-

ším kontextu na *Filosofii čísla*¹⁵ a také na knihu *Formy jazyka*,¹⁶ kterou jsme napsali společně s Vitem Punčochářem, v nichž se problém matematického poznání a poznání logického řeší na pozadí podrobného výkladu vývoje jednotlivých koncepcí čísla a formálnělogických systémů. Jejich zvládnutí lze chápat ve zmíněném smyslu pracného osvojení si předpokladů vlastní dialektiky. Z tohoto důvodu ustupují logika a matematika v dalších částech knihy více či méně do pozadí a tématem se tu stává nejprve oblast hudební zkušenosti, v konkrétním zaměření na problém hudebních emocí, a posléze, ve třetí části, problém reflexivity hudebních děl, zvláště hudebního dramatu.

Druhá část knihy se věnuje dominantně emocím v hudbě, a to v konkrétní souvislosti usouvztažnění dvou rozměrů, které hudební zkušenost vykazuje, totiž *afektivního*, souvisejícího s emocemi a vůbec s tím, že hudba kromě naší mysli ovlivňuje i procesy našeho těla, jako jsou tep či dech, a *kognitivního*, neboť hudba je něčím, čemu lze rozumět. Spojitý výklad těchto rozměrů, založený na pojetí emocí, které pracuje s kognitivními prvky zkušenosti, jako jsou očekávání, je pak jednak příspěvkem k tématu jednoty zkušenosti, jednak zjednává návaznost na předchozí témata sémantického sebevědomí. Činí to nejprve tak, že vysvětluje vazbu hudební zkušenosti na zkušenost diskurzivní, konkrétně na to, čemu říká Brandom (a Sellars) *prostor důvodů*, a poté tak, že na konkrétních příkladech vysvětluje roli reflexivity při budování hudebních emocí. Většina materiálu z této části se opírá o můj dlouhodobější projekt započatý na Fulbrightově stipendiu v Pittsburghu, v němž se snažím rozšířit Brandomův univerzalistický přístup k filosofii jazyka také o estetickou složku, která je v analytickém filosofickém okruhu stále zanedbávána či mlčky ponechávána stranou.

Třetí část knihy pak druhou část dovádí k obecnějším filosofickým závěrům založeným na obsáhlé interpretaci Hegelovy estetické

¹⁵ Kolman, V., *Filosofie čísla. Základy logiky a aritmetiky v zrcadle analytické filosofie*, Filosofia, Praha 2008.

¹⁶ Kolman, V., Punčochář, V., *Formy jazyka. Úvod do logiky a její filosofie*, Filosofia, Praha 2015.

teze, podle níž je cílem umění *smyslová manifestace pravdy*. Podle mého návrhu je třeba tuto devízu číst v podvojném reflexivním duchu, totiž jako *pravdu o pravdě*, k níž patří poukázání na její vývojový charakter, „pracnost“ a především reflexivitu, jak byla zmíněna dříve. K tomuto účelu je mimo jiné podána podrobná analýza některých děl, která jsou reflexivní explicitně, neboť představují jasné či méně jasné případy „umění o umění“. Konkrétně se jedná o Wagnerovy *Mistry pěvce norimberské* a – ve specifické interpretaci – Verdiho *Dona Carlose* a *Falstaffa*. Materiálem pro tuto část knihy se z velké části staly tři jednosemestrální přednášky věnované opeře, které jsem v letech 2013 až 2015 měl společně s Petrem Rezkem, totiž „Filosofická chapadla opery“, „Jak má vypadat policejní prezident“ a „Opera jako gesto“. Pokud jde o mne, vycházel jsem v nich především z výkladu Hegelovy představy, že hudba – speciálně pak hudební drama – je z hlediska příslušné manifestace tou *nejadekvátnější* uměleckou formou, skrze niž lze pravdu smyslově vyjádřit či učinit explicitní. Tato představa je podrobně rozebírána zejména v poslední, dosud nepublikované kapitole knihy. Má syntetický charakter, takže čtenář, který se primárně nezajímá o logicko-metodologické úvahy první části knihy či technické aspekty teorie emocí, jež jsou tématem druhé části knihy, a chce získat celistvější obraz o tom, k čemu kniha směřuje, může alternativně touto kapitolou začít, a teprve pak přejít ke kapitolám, na něž se odkazuje.