



UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

# KANT, FENOMENOLÓGIA A ANALYTICKÁ FILOZOFIA

*Vladimír Leško – Milovan Ješič – Eugen Andreanský*

Moderné vzdelávanie pre vedomostnú spoločnosť / Projekt je spolufinancovaný zo zdrojov EÚ pod názvom Výskum a vzdelávanie na UPJŠ – smerovanie k excelentným európskym univerzitám (EXPERT), kód ITMS projektu: 26110230056



**Európska únia**

Európsky sociálny fond



Agentúra

Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu SR  
pre štrukturálne fondy EÚ

# KANT, FENOMENOLÓGIA A ANALYTICKÁ FILOZOFIA

*Vladimír Leško – Milovan Ješič – Eugen Andreanský*

Moderné vzdelávanie pre vedomostnú spoločnosť / Projekt je spolufinancovaný zo zdrojov EÚ pod názvom Výskum a vzdelávanie na UPJŠ – smerovanie k excelentným európskym univerzitám (EXPERT), kód ITMS projektu: 26110230056



**Európska únia**

Európsky sociálny fond



**Agentúra**

Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu SR  
pre štrukturálne fondy EÚ

**Košice 2013**

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach*

**KANT, FENOMENOLÓGIA  
A ANALYTICKÁ FILOZOFIA**

Vladimír Leško, Milovan Ješič, Eugen Andreanský

**Vedecký redaktor:**

doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD., mim. prof.

**Výkonný redaktor:**

Mgr. Róbert Stojka, PhD.

**Recenzenti:**

prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

© 2013 Vladimír Leško, Milovan Ješič, Eugen Andreanský

© 2013 UPJŠ v Košiciach, Filozofická fakulta UPJŠ

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho žiadnu časť nemožno reprodukovať, ukladať do informačných systémov alebo inak reprodukovať bez súhlasu majiteľov autorských práv.

Za odbornú a jazykovú stránku publikácie zodpovedajú autori.

Rukopis neprešiel redakčnou a jazykovou úpravou.

**ISBN 978-80-8152-076-41 (tlačená publikácia)**

**ISBN 978-80-8152-104-1 (e-publikácia)**

## OBSAH

Úvod .....	5
<b>1. Kant a Husserl .....</b>	<b>10</b>
1.1. Husserl a Brentano .....	12
1.2. Husserl a Descartes .....	16
1.3. Husserlove <i>Idey</i> – založenie apriórnej vedy o vedomí .....	20
1.4. Husserl a <i>Kríza</i> .....	23
1.5. Problém transcendentálnej filozofie .....	25
1.6. Nové čítanie Kanta .....	28
1.7. Husserlovo chápanie vedomia .....	35
1.8. Problém človeka, dejín a kultúry .....	40
1.9. Kant, dejiny a dejinnosť .....	47
1.10. Husserl a dejiny .....	50
1.11. Európa, európanstvo a európska kultúra .....	59
1.12. Husserlov <i>Kant</i> .....	70
<b>2. Kant, Heidegger a metafyzika .....</b>	<b>75</b>
2.1. Heidegger, fenomenológia a Kant .....	76
2.2. Heidegger a dejiny filozofie .....	79
2.3. Heideggerova fenomenologická interpretácia Kanta .....	81
2.4. Heidegger a fenomenológia .....	86
2.5. Heidegger, Kant a <i>blaho ľudstva</i> .....	98
2.6. Heidegger a <i>záchrana Západu</i> .....	99
2.7. Heidegger a <i>koniec filozofie</i> .....	105
<b>3. Kant a analytická filozofia .....</b>	<b>111</b>
3.1. Analytická filozofia a jej vnútorná diferencia ...	111
3.2. Metafilozofická reflexia analytickej filozofie .....	120
3.3. Zmeny vo výskume Kanta v analytickej filozofii .....	124

3.4. Frege, Fischer a Kant .....	126
3.5. Moorova a Russellova kritika Kanta .....	137
3.6. Wittgenstein a Kant .....	140
3.7. Quinovo kritické chápanie Kanta .....	145
3.8. Popper ako <i>kantovec</i> .....	146
3.9. Analytická rekonštrukcia Kantovej metafyziky .....	148
3.10. Strawson a deskriptívna metafyzika .....	150
3.11. Realizmus verzus antirealizmus – Putnam..	158
3.12. Pihlström a transcendentalizmus .....	163
3.13. Kant, Brook a kognitívne vedy .....	167
3.14. Kant, Davidson a anomálny monizmus .....	173
3.15. Feiglva teória identity .....	176
3.16. Brandom a problém Kantovej racionality ...	179
Summary .....	187
Literatúra .....	192
Menný index .....	202

## ÚVOD

Filozofické dielo zakladateľa nemeckého klasického idealizmu *Immanuela Kanta* (1724–1804) patrí k tým, ktoré je silou svojho teoretického odkazu permanentne inšpirujúce aj v súčasných dobových filozofických aktivitách. To je neodškriepiteľnou skutočnosťou, voči ktorej nemožno vážnejšie namietat'. Dôkazom tejto skutočnosti sú aj filozofické učenia zakladateľa fenomenológie *Edmunda Husserla*, jeho pokračovateľa *Martina Heideggera* a tiež viacerých predstaviteľov *analytickej filozofie*.

Uvedená skutočnosť priviedla autorov tejto práce k myšlienke, aby naznačenej problematike venovali samostatnú kolektívnu monografiu, v ktorej by sa pokúsili teoreticky zachytiť a vysvetliť niektoré dôležité súvislosti. Je zrejmé, že od prvých chvíľ uvažovania o takto koncipovanej téme si autori boli vedomí, že nemôžu a ani sa nechcú pokúšať o plne *syntetický pohľad* na takto stanovený predmet skúmania. Skôr ide o prienik do tých problémov, v ktorých sa ukáže, že Kantovo myslenie je stále inšpirujúce, a že jestvuje dôvod, prečo sa máme permanentne vracat' k jeho učeniu. Inak vyjadrené, Kant nie je len dôvodom pre historicko-filozofické skúmania, ale má veľký význam aj pre *systematické filozofovanie*. Ako sa v knihe autori pokúsia ukázať, tieto dve základné línie filozofického uvažovania sa musia nevyhnutne prelínať, inak výrazne strácajú na svojej teoretickej invencii.

Práca je rozdelená do troch základných celkov. V prvej časti nazvanej *Kant a Husserl* sa zamýšľame nad Kantovou *transcendentalistickou orientáciou* a jej recepciou v Husserlovom diele. Jeho *obhliadnutie sa* za Kantovou filozofiou je viac ako pochopiteľne spoluurčované jeho vlastným fenomenologickým postojom. Skúmanie chce

plne reflektovať Husserlovu väzbu na Brentana, Descarta, a potom prechádza k Husserlovým dielam *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* a *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Skúmanie modelu transcendentálnej fenomenológie sa koncentruje na motív *nového čítania* Kanta v pokuse identifikovať Kantovo chápanie krízy európskej racionality.

Pokúsime sa analyzovať Kantovo chápanie človeka ako najvyššieho úmyslu prírody, ktorým je *všeobecný svetoobčiansky stav*. Ten je realizáciou človeka samého, jeho prirodzených dispozícií a vlôh. *Svetoobčiansky stav* má podľa Kanta zrejmy politický a politicko-ekonomický rozmer. *Večný mier* (v ktorom jedine môže *svetoobčiansky stav* nájsť svoje zmysluplné vyjadrenie) sa pre Kanta či spoločnosť vôbec stáva nevyhnutným naplnením bytostnej stránky človeka ako dejinno-sociálnej bytosti.

Husserlovo riešenie problému človeka sa snažíme ukázať v priamom spojení s jeho chápaním *ego* v podobe *transcendentálneho ja*. V zložitej spleti noeticko-noematických štruktúr vedomia je *primordálne ja* azda jediným nositeľom *ozmyslujúceho výkonu*, nositeľom zmyslu pre objektívne platný a intersubjektívne zdôvodniteľný svet. Radikálne sebaujasňovanie je potom dlhodobou úlohou ľudstva ako celku a je dosiahnuteľné len prácou nespočetného množstva generácií.

V druhej časti našej práce, ktorú sme nazvali *Kant, Heidegger a metafyzika*, je predmetom nášho skúmania obrovské Heideggerovo úsilie o *využitie* Kanta najmä v prospech odpovede na otázku *čo je metafyzika*. Problém má niekoľko vážnych rovín a v každej vyzerá toto *uchopenie* aj výrazne odlišne. Ale to hlavné, čo chceme vyjadriť z nášho pohľadu ako to najdôležitejšie, je historicko-filozofická skutočnosť obrovského filozofického zápasu v prvých desaťročiach 20. storočia v Nemecku o Kantovo

filozofické dedičstvo, ktoré je doteraz v našich domácich podmienkach veľmi málo predmetom vážnejšieho teoretického záujmu. Filozofický zápas o Kantov filozofický odkaz je dôležitý pre chápanie filozofického rozptýlenia sa (vyčerpanosti a strácania reálneho filozofického vplyvu) novokantovskej podoby filozofovania, ktorú završil E. Cassirer, ale hlavne pre nástup Heideggerovej filozofie a jeho kritickej recepcie Husserlovej fenomenológie. Hlavná otázka je potom jednoznačná – *aká podoba fenomenológie je spätá s Heideggerovým raným dielom a ako sa začína vymedzovať k hlavnému fenomenologickému smerovaniu, ktorý je reprezentovaný Husserlom?* Otázku možno formulovať ešte radikálnejšie: *bol vôbec niekedy Heidegger skutočným fenomenológom?*

Nie menej vážnym filozofickým problémom, ktorý je predmetom nášho záujmu, je problém *starosti o blaho ľudstva*, ktorý je dominantnou súčasťou filozofických učení oboch nemeckých filozofických velikánov. Diametrálny rozdiel riešenia uvedeného problému svedčí o tom, že zatiaľ čo Kantov odkaz je stále platný, Heideggerovo riešenie si zaslúži oprávnené mimoriadnu dávku kritiky. To sa týka najmä problému, ktorý Heidegger vníma ako *osudový rozmer Európy – záchranu Západu*.

Tretia časť predkladanej práce je nazvaná *Kant a analytická filozofia*. Chceme v nej ukázať nielen to, akým spôsobom mnohí analytici filozofi narábajú s Kantovým odkazom, ale aj samotnú skutočnosť, že s ním vôbec narábajú. Nedeje sa tak iba v čisto historicko-filozofických rekonštrukciách, ale aj pri tvorbe vlastných koncepcií, v ktorých na Kantovom názore, prísne vzaté, vlastne ani nezáleží. Prečo sa tu teda takáto potreba, toto kantovské nutkanie objavuje? Nie je to len túžba podprieť svoje názory Kantovou autoritou? Parafrázujúc Kanta príde človeku na um otázka: Ako je možná dnešná reflexia



Kanta? Zdá sa, že veľký filozofický syntetik Kant spočíva svojím originálnym spôsobom aj v základoch analytickej filozofickej tradície. Vyústením takejto inšpirácie nemusia v konečnom dôsledku byť nové, ucelené, či už metafyzické alebo antimetafyzické projekty.

Vzťah skúmania analytickej filozofie a Kanta by sa dal s obohatením známej metafory o dvoch pároch očí vykresliť nasledovným spôsobom: časť komunity analytických filozofov sa snaží na problémy dívať kantovskými – síce krátkozrakými, ale predsa funkčnými očami a pre zaostrenie pohľadu si na tieto oči nasadzuje vhodné analytické okuliare. Iná časť si na vlastný zrak naopak predpisuje kantovské šošovky, ktoré pri vhodnom osvetlení kritický pohľad zamerajú požadovaným smerom.

Rozvoj záujmu o Kantovu filozofiu ako aj komplexnejší prístup k dejinám filozofie je pre súčasnú analytickú filozofiu prinajmenšom v jej posledných piatich dekádach. Súvisí s procesom prehodnocovania niektorých zaužívaných interpretačných postupov a taktiež s pýtaním sa na samotnú povahu analytickej filozofie.

Podobné motívy sa skrývajú aj v úsilí súčasnej analytickej filozofie o reflexiu vlastných dejín. Prihliadanie na kontext a citlivejšia komunikácia s dejinami filozofie je prvkom, ktorý nielenže obohatil analytickú filozofiu, ale mal vplyv na formovanie jej súčasnej podoby. Naše skúmanie v tejto tretej časti práce sa preto začína skúmaním analytickej filozofie a jej vnútornej diferencie. Postupne prejdeme k *metafilozofickej reflexii* analytickej filozofie a zmenám vo výskume Kanta v súčasnej podobe filozofovania. Konkrétne skúmania jednotlivých predstaviteľov analytickej filozofie v konfrontácii s Kantovým učením začíname od Fregeho, Fischera, Moora, Russela, Wittgensteina, pokračujeme Quinom, Popperom, Strawsonom, Putnamom a završenie skúmania predstavujú

filozofické koncepcie Brooka, Davidsona, Feigla, Brandoma a Reschera.

V našich domácich podmienkach ide o prvý teoretický pokus vyrovnáť sa s takto formulovanou filozofickou problematikou. To, ako naša filozofická či širšia kultúrna verejnosť prijme našu prácu nie je teraz pre nás to najdôležitejšie. Tým je najmä skutočnosť, že tento prvý krok sme urobili a bude na našich nasledovníkoch, aby v ňom buď pozitívne pokračovali, alebo ho odmietli. Alebo aj jedno aj druhé. Podľa nás najdôležitejšie je však to, aby sa aj táto téma stala predmetom aktívnych filozofických reflexií aj na Slovensku. Pokiaľ by sa tak stalo, potom by naše úsilie nebolo zbytočné.

Košice, 30. 10. 2013

*Vladimír Leško – Milovan Ješič – Eugen Andreanský*

## 1. KANT A HUSSERL

Podľa českého filozofa Ladislava Majora sa filozofické myslenie v prvých desaťročiach 20. storočia vyznačuje jednou zvláštnosťou. „Vynárajú sa rôzne filozofické *renesancie*, t. j. pokusy oživiť súčasné ochabujúce myslenie kritickou obnovou starších významných, ale zabudnutých či obchádzaných filozofií“<sup>1</sup>. Ide tu o obnovu a *znovu oživenie* záujmu o Descartovu, Kantovu, Hegelovu, Fichteho či Schellingovu filozofiu.

*Filozofické renesancie* sú reakciou na aktuálnu situáciu, v ktorej sa ocitla filozofia na prahu 20. storočia. Snaha oživiť minulé filozofické učenia je úzko spojená s identifikovaním *krízy európskeho ľudstva*. Husserl je presvedčený, že spoločenstvo európskych národov je potrebné *vyliečiť*. „Európske národy sú choré a Európa sama ... je v kríze.“<sup>2</sup> Opäť raz nastala situácia, kedy „návrat do minulosti má zachrániť súčasnosť“<sup>3</sup>. Nie je „snáď jedine plodnou renesanciou“ – pýta sa Husserl v práci *Karteziánske meditácie* – „práve tá, ktorá prebúdza k životu Descartovej Meditácie: nie aby ich prevzala, ale aby najskôr zo všetkého odhalila najhlbší zmysel ich radikalizmu v obrate k *ego cogito ...* ?“<sup>4</sup> Husserl je v práci *Karteziánske meditácie* (na rozdiel od *Krízy*) presvedčený, že *renesancia Descartovej filozofie* je plodnou a aktuálnou vo vzťahu k prehlbujúcej sa kríze modernej spoločnosti.

---

<sup>1</sup> MAJOR, L.: Descartes v kontextu Husserlovy a Patočkovy fenomenologie. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 5, s. 841.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1996, s. 333.

<sup>3</sup> MAJOR, L.: *Descartes v kontextu Husserlovy a Patočkovy fenomenologie*, s. 842.

<sup>4</sup> HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Prel. M. Bayerová. Praha: Svoboda 1993, s. 11.

Otázka *renesancií filozofickej tradície* má svoje miesto len v kontexte celku Husserlovho filozofovania. Ešte predtým je preto potrebné poukázať na skutočnosť, že proces formovania jeho filozofie je „nepochybne zložitý a viacvrstvový problém“<sup>1</sup>. Podľa A. Mokrejša môžeme rozdeliť Husserlovu tvorbu, resp. výstavbu jeho fenomenologickej filozofie na tri základné obdobia. „Prvú etapu predstavujú *Logické skúmania*, predovšetkým piate a šieste skúmanie druhého dielu, ktoré rozvíjajú brentanovský podnet intencionality zážitkov a upozorňujú na existenciu dvojakeho názoru, zmyslového a kategoriálneho. Druhú zreteľnú fázu reprezentuje utváranie koncepcie fenomenológie ako transcendentálneho idealizmu, ako to Husserl publikoval v prvom dieli *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*. Tretiu a záverečnú etapu budovania fenomenológie v Husserlovom chápaní možno vymedziť ako obdobie, kedy si Husserl zreteľne uvedomuje odlišnosť svojho chápania od koncepcie M. Heideggera a sústavne sa začína venovať problematike intersubjektivity a tematike sveta prirodzeného života ako významného vodidla pri analýze krízy európskych vied.“<sup>2</sup>

Pre tvorbu *raného Husserla* je typické, že *odmietol dejiny filozofie*. Bol presvedčený, že môžeme zavrhnúť *balast storočí filozofickej tradície* a začať poznávať absolútne od začiatku. Husserla zaujíma predovšetkým skutočnosť, ako sú nám predmety *dané*, avšak v ranej fáze svojej

---

<sup>1</sup> LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 144; pozri aj BAYEROVÁ, M.: Husserlova fenomenologie ve vztahu k Descartovi. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 5, s. 812; MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivit*. Praha: Svoboda 1969, s. 9; BLECHA, I.: *Husserl*. Olomouc: Votobia 1996, s. 109; CIBULKA, J.: *Smysl a fakticita*. Bratislava: Veda 1996, s. 84.

<sup>2</sup> MOKREJŠ, A.: *Husserl a otázka „Co je normální?“* Praha: Triton 2002, s. 29–30.

tvorby chcel túto *danosť* oslobodiť od časového prúdenia; akoby časové prúdenie už bolo ukončené, kým sa nám obsahy vedomia dávajú.

## 1.1. Husserl a Brentano

Zmena koncepcie v Husserlovom diele súvisí s problematikou času.<sup>1</sup> Práve čas a časovosť otvorili „pred Husserlom ďalšiu nekonečnú prácu ...“<sup>2</sup>. Témy neskorého Husserla – intersubjektivita, dejiny, prirodzený svet a pod. – sa nevyznačujú „zvratom vo vývoji, ale šírkou, v ktorej sa náhle mohli fenomenologicky ukázať veci doposiaľ nepredpokladané“<sup>3</sup>. V súvislosti so zložitou a mnohostranosťou Husserlovho diela poukazuje I. Blecha ešte na jednu zaujímavú skutočnosť. Tá súvisí s tým, že sa Husserlovi začali jeho podklady k práci „rozrastať pod rukami. Bolo potrebné prechádzať ďalšie a ďalšie rukopisy, mnohokrát staré desať aj dvadsať rokov. Tie mali rôznu úroveň, takže ich bolo potrebné dopĺňovať, prepisovať, odznova štylizovať. Spolu dohromady však postavili do iného svetla aj to, čo už bolo hotové (kurz. aut.)“<sup>4</sup>

Od roku 1897 začal Husserl pracovať na veľkom spise, ktorý mal byť namierený proti subjektivisticky psychologizujúcej logike, teda proti stanovisku, ktoré Husserl predtým (ešte ako Brentanov žiak) zastával. Týmto veľkým spisom mali byť *Logické skúmania* (1900-1901). „V *Logických skúmaniach* ide o projekt čistej logiky, zjavne už na fenomenologických základoch ...“<sup>5</sup>. *Logické skúmania* pone-

---

<sup>1</sup> Pozri HUSSERL, E.: *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Prel. V. Špalek, W. Hansel. Praha: Ježek 1996.

<sup>2</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 110; pozri aj CIBULKA, J.: *Smysl a fakticita*, s. 83.

<sup>3</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 95.

<sup>4</sup> Tamže, s. 109.

<sup>5</sup> Tamže, s. 31.

chali pre fenomenológiu platnosť *deskriptívnej psychológie*. „Túto deskriptívnu psychológiu, chápanú ako empirickú fenomenológiu, je však“ – píše neskôr Husserl – „potreb- né odlíšiť od *transcendentálnej fenomenológie* ... To, čo bolo v mojich *Logických skúmaniach* označené ako deskriptívne psychologická fenomenológia, sa však týka len sféry prežitkov vzhľadom k ich reálnemu obsahu ... Vo fenomenológii, ktorá usiluje o teóriu poznania, v bytostnej náuke o poznání (a priori) je však *empirický vzťah vyradený* (kurz. aut.). Takto vyrastá *transcendentálna fenomenológia*, ktorá je vlastne tým, čo bolo v *Logických skúmaniach* vyložené len zlomkovite.“<sup>1</sup>

Prvý diel *Logických skúmaní* je venovaný kritike psychologizmu, pričom rozhodujúcou myšlienkou druhého dielu je nájsť *koreláciu* medzi subjektívnym prežívaním a ideálnymi predmetmi, t. j. *akým spôsobom vstupuje ideálita všeobecného do toku reálnych psychických zážitkov a ako sa môže stať majetkom poznania mysliaceho subjektu*. Táto Husserlova práca vyvolala „veľmi pozitívny ohlas, ostro kontrastujúci s neúspechom *Filozofie aritmetiky*. Bola hojne čítaná a komentovaná a dnes je považovaná za vrchol prvej vývojovej fázy Husserlovej filozofie“<sup>2</sup>.

Husserlove *Logické skúmania* boli zistením, že predmetom záujmu logiky a matematiky sú *ideálne útvary*, ktoré nepodliehajú premenlivosti tak, ako jej podliehajú *psychické akty*. V tejto súvislosti charakterizuje Husserl Kantovu filozofiu ako *antipsychologizmus*, ktorý *upadol do psychologizmu*.<sup>3</sup> Protikantovská pozícia Husserla sa tu prejavila predovšetkým v tom, že „jeho často citované heslo

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2001, s. 13.

<sup>2</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 40.

<sup>3</sup> Pozri HUSSERL, E.: *Logické skúmania I*. Prel. K. M. Montagová, F. Karfík. Praha: Oikúmené, s. 94.

‘späť k veciam’ bolo chápané ... ako opozícia proti teórii poznania, ktorá redukovala základné určenia predmetov na subjektívne formy poznania, na subjektívne formy názoru a kategórie rozumu a ktorá pravé poznanie sveta pochopila nie ako jeho receptívne uchopenie, ale ako aktívne subjektívne formovanie v súhre poznávacích funkcií subjektu“<sup>1</sup>.

Husserl sa od samého začiatku svojho filozofovania „intenzívne zaoberal problematikou matematiky a logiky, teda predovšetkým problematikou objektivity a identity ideálnych jednotiek, a tak sa pred ním vždy znova otvárala otázka, ako čeliť tendenciám a pokúšeniam psychologizmu. Ide o jeden z trvalých motívov Husserlovej duchovnej práce ... “<sup>2</sup>. Úlohou fenomenológie je teraz – a vždy aj bude – nájsť väzbu (koreláciu) medzi týmito ideálnymi útvarmi a subjektívno-psychickým prežívaním. Lebo „fenomenológii“ – píše Blecha – „išlo vždy o popis korelácie vedomia a objektov, ktoré drží“<sup>3</sup>.

Dôležitým výsledkom Husserlových analýz v *Logických skúmaníach*, osobitne vo vzťahu ku Kantovej filozofii, je zavedenie tzv. *kategoriálneho nazerania*, doplnujúceho *zmyslové nazeranie* a neskôr doplnené o *eidetickú redukciu*. „Vyššou ambíciou tohto rozlíšenia je pokus o prekonanie trhliny, ktorá zostala v Kantovej filozofii medzi nazeraním a umom. Kant ... postuluje apriórne schopnosti umu, ktorých pomocou je zo zmyslového materiálu konštruovaný predmet skúsenosti. Avšak kategórie, ktorými sú potom tieto predmety označované, triedené

---

<sup>1</sup> STRÖKEROVÁ, E.: Intencionalita jako základní problém filosofie Edmunda Husserla. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 4, s. 607.

<sup>2</sup> MOKREJŠ, A.: *Husserl a otázka „Co je normální?“*, s. 41.

<sup>3</sup> BLECHA, I.: Kantův transcendentální idealismus a Husserlova fenomenologie. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica, Philosophica III*. Olomouc: FF UP 1996, s. 37.

a spojované proste len preberá zo súdobej logiky, bez toho, aby vysvetlil prečo. Tento nedostatok sa snaží Husserl odstrániť práve tým, že rovnako 'kategoriálnym formám predmetov' pripíše zodpovedajúce korelatívne nositele – kategoriálne akty, v ktorých 'starostlivosti' sa potom ako špecifické intencionálne póly budú nachádzať.“<sup>1</sup>

V práci *Idea fenomenológie* (1907) podal Husserl prvýkrát vysvetlenie *fenomenologickej redukcie*, ako aj základné myšlienky *konštitúcie predmetu vo vedomí*. „Husserl dával najavo, že je touto ... metódou (fenomenologickou redukciovou – dopl. aut.) živo zaujatý a bolo zrejmé, že už vtedy bol presvedčený o jej užitočnosti. Jej rozpracovanie pochopil ako svoju životnú úlohu. Cítil, že postúpil v tomto smere oveľa ďalej ako jeho predchodcovia a s vnútorným uspokojením dúfal, že je na stope veľkej veci.“<sup>2</sup> Zavedením *fenomenologickej redukcie* chcel Husserl všetko transcendentné označiť „indexom neplatnosti, t. j. jeho existencia, jeho platnosť ako taká sa nesmie predpokladať, alebo nanajvýš len ako *fenomén platnosti*“<sup>3</sup>.

Pokiaľ ide o *intencionalitu vedomia*, už v roku 1907 Husserl píše, že jedine „transcendentálna fenomenológia je fenomenológia *konštituujúceho vedomia*“<sup>4</sup>. Iba transcendentálna fenomenológia môže podľa neho postihnúť konštituovanie predmetu vo vedomí, čím sa otvára pole noeticko-noematických štruktúr vedomia<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 37.

<sup>2</sup> Tamže, s. 71.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*, s. 18.

<sup>4</sup> Tamže, s. 13.

<sup>5</sup> K rozlíšeniu intencionálnych aktov (noéza) a intencionálnych predmetov poznania (noéma) pozri prácu BERNET, R. – KERN, I. – MARCHBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 106 a n.



## 1.2. Husserl a Descartes

Husserl sa vo svojom vrcholnom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna filozofia* vyjadril k Descartovi ako géniovi, „ktorý položil základy celej novovekej filozofie“<sup>1</sup>. Aktualizačnú rovinu Husserlovho premýšľania predstavuje v tomto smere *idea vedy, ktorá nám poskytuje posledné a jasné poznanie*. „V prvom okamihu budeme na rozpakoch či je takáto veda vôbec možná. Ak uvádza do pochybnosti každé poznanie,“ – pýta sa Husserl – „ako potom môže začať, keď každé poznanie, zvolené za východisko, súčasne problematizuje?“<sup>2</sup> Veda, ktorá spochybňuje svoju najvlastnejšiu schopnosť (schopnosť poznania), stojí pred nemožnosťou vôbec začať. Každý poznatok, ktorý je zvolený za východisko zároveň spadá do pochybnosti. Tieto ťažkosti sú podľa Husserla len zdanlivé, lebo poznanie, ktoré je uvedené do pochybnosti, sa ani samo *nepopiera*, ani nepredstavuje čosi v *každom ohľade* pochybné. „Tu nám posluží ako začiatok *Descartova úvaha o pochybnosti*: bytie *cogitatio*, bytie zážitku počas prežívania v jednoduchej reflexii na tento zážitok, je nepochybné; nazerajúce priame uchopenie a držanie *cogitatio* je už poznanie, *cogitationes* sú prvé absolútne danosti.“<sup>3</sup>

Keď Husserl pokračuje vo svojich úvahách ďalej, zisťuje, že *pole absolútnych fenoménov* ho dostatočne neuspokojuje. Jedinou vecou, ktorá mu pomôže posunúť sa o krok ďalej je *ideujúca abstrakcia*. „Jej výsledkom sú ... *species*, podstaty a tým je ... povedané oslobodzujúce slovo: veď hľadáme práve nazerajúcu jasnosť o podstate poznania.“<sup>4</sup> Túto jasnosť získame podľa Husserla vy-

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Kríza evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 95.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*, s. 16.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 19.

zdvihnutím všeobecných predmetností získaných *cogitationes*. „Uskutočňujeme tento krok, nadväzujúc na Descartovu úvahu o *jasnej a zreteľnej percepcii*. Existencia každej *cogitatio* je zaručená jej *absolútnou samodanosťou*, jej danosťou v *čistej evidencii*. Kdekoľvek máme čistú evidenciu, čisté nazeranie a uchopovanie určitej objektivity, v ktorom je priamo ona sama daná, všade tam máme rovnaké oprávnenie, rovnakú neproblematickosť.“<sup>1</sup>

Pre Husserla je základom všetkého *pochopenie zmyslu absolútnej danosti, absolútnej jasnosti o tom, že niečo je dané*. Transcendentálna fenomenológia vždy *operuje* s pojmom evidencie; absolútne nazerajúcej evidencie, ktorá zachytáva *veci v nich samých*. „V jej objave v určitom zmysle spočíva historický význam Descartovej úvahy o pochybovaní. Avšak“ – podotýka Husserl – „u Descarta tento objav a jeho strata splývali v jedno.“<sup>2</sup> Potom, ako sa Husserl vyrovnal s psychologickým vysvetlením evidencie, nerobí „nič iné, ako to, čo bolo obsiahnuté v tejto prastarej intencii (Descartovej pochybnosti – dopl. aut.)“<sup>3</sup>.

Po uvedení problematiky redukcie, evidencie a konštitúcie predmetov vo vedomí sa Husserl snaží o vymedzenie *absolútne istej pôdy*, na ktorej by bolo založené všetko platné (pravdivé) poznanie. Základným východiskom je označenie celého sveta, fyzickej aj psychickej prírody, indexom *problematickosti*. „K ich bytiu, k ich platnosti sa nevyslovujeme.“<sup>4</sup> Aj tu si Husserl pripomína *karteziánsku úvahu o pochybovaní*. Tá je založená na tom, že ak pochybujeme, je nepochybné, že sme to *my*, ktorí pochybujeme. Husserl prenáša túto istotu na *cogitatio*, lebo je „absolútne jasné a isté, pokiaľ ide o vnímanie samo, že

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 21.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 33.

to a to vnímam a pokiaľ ide o súd, že o tom a tom súdim a pod.“<sup>1</sup>.

Po uskutočnení *gnozeologickej redukcie*, vylúčení všetkého transcendentného, sa nám podľa Husserla otvára pole čistých fenoménov poznania. Môžeme ich teraz „študovať a ustanoviť vedu o čistých fenoménoch, *fenomenológiu*“<sup>2</sup>. Tu sa však objavuje pochybnosť nad možnosťou fenomenológie a možnosťou kritiky poznania, ktorá je na nej zjavne závislá. Husserl sa tento *klamlivý kruh* pokúša rozplieť opäť s Descartovou pomocou. Uvažuje tu nad možnosťou použiť jeho podloženie evidencie *cogitatio* v istote *clara et distincta perceptio*. Tu chce nadviazať a zároveň uskutočniť spolu s Descartom aj „ďalší krok; čokoľvek, čo je ako jednotlivé *cogitatio* dané skrze *clara et distincta perceptio*, s tým všetkým môžeme pracovať“<sup>3</sup>. S prihliadnutím na štvrtú a piatu meditáciu však Husserl odmieta Descartov spôsob, ktorým je táto *clara et distincta perceptio* potvrdzovaná. Preto: „Buďme teda (vo vzťahu k Descartovi – dopl. aut.) veľmi skeptickí, alebo radšej kritickí.“<sup>4</sup>

Vo vzťahu ku Kantovi a jeho filozofii tu nemôžeme prehliadnúť jeho otázky: „Ako si môže byť poznanie isté tým, že sa zhoduje s vecami samými, ktoré sú osebe, ako ich môže zasiahnuť? Čo je veciam osebe do našich myšlienkových procesov a do logických zákonov, ktorými sa tieto procesy riadia?“<sup>5</sup> Vyriešiť tento problém sa pokúša Husserl *vyjasnením zmyslu, podstaty a metódy kritiky rozumu* (analógia s titulom základného Kantovho diela sku-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 34.

<sup>2</sup> Tamže, s. 44–45.

<sup>3</sup> Tamže, s. 47.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> Tamže, s. 15.

točne nie je náhodná). Kritika rozumu, resp. poznania je Husserlovou snahou o výstavbu teórie poznania ako vedy, ktorá „nám poskytuje posledné, jasné, teda vnútorné si neprotirečiace nazretie do podstaty poznania a možnosti jeho výkonov.“<sup>1</sup>

Husserl je presvedčený, že práve (a jedine) *fenomenológia* môže vystupovať s nárokom na uchopenie podstaty, t. j. ako „všeobecná náuka o podstatách, do ktorej sa začleňuje veda o podstate poznania“<sup>2</sup>. Z čoho však musí fenomenológia vychádzať a ako je vôbec (ako všeobecná náuka o podstatách) možná? Aký je vzťah medzi *subjektívnou výpoveďou* a jej *objektívnou platnosťou*? V tomto momente si Husserl síce spomína na „známe kantovské rozlíšenie medzi *vnemovými a skúsenostnými súdmi*“<sup>3</sup>, no keďže Kant nepoznal pojem fenomenológie a fenomenologickej redukcie, nedokázal sa nikdy – a tu sa opäť objavuje motív z *Logických skúmaní* – úplne „zbaviť psychologizmu a antropologizmu“<sup>4</sup>. Zavedením *fenomenologickej redukcie* totiž *uzátvorkujeme* z poľa usudzovania (aj) empirický subjekt, ktorý vyslovuje ako subjektívne platné súdy, tak aj súdy platné pre každý subjekt vôbec. Uskutočnením tejto myšlienkovej operácie má potom *vedomie* ako *transcendentálno-fenomenologická skúsenosť o sebe* „pre nás zrazu úplne iný a vôbec nie mysteriózny zmysel“<sup>5</sup>.

Husserlova práca *Filozofia ako prísna veda* (1911) je zaujímavá predovšetkým z hľadiska jeho vzťahu k dejinám, resp. dejinám filozofie. V tejto práci *úplne vyradil historicko – filozofické vedenie zo záujmu filozofa*. Táto skutočnosť je zaujímavá aj preto, lebo Husserl dlhé roky uskutočňoval

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 46.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> Tamže.

prednášky z dejín filozofie na univerzitách v Halle, Göttingene aj Freiburgu.

V práci *Filozofia ako prísna veda* je Husserl ešte presvedčený, že „filozofmi sa nestaneme pomocou filozofií. Zostať stať len na historickom, zotrvať pri historicko-kritickej činnosti a chcieť dosiahnuť eklektickým spracovaním, alebo anachronickou renesanciou filozofickú vedu – to všetko sú len beznádejné pokusy“<sup>1</sup>. Toto stanovisko Husserla sa stane – v jeho neskorších prácach – predmetom tvrdej sebakritiky.

### 1.3. Husserlove *Idey* – založenie apriórnej vedy o vedomí

V roku 1913 vychádza Husserlovo dielo *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* (1. diel)<sup>2</sup>. Táto práca je mnohými filozofmi považovaná za základný pokus o rozvrh fenomenológie v jej klasickej podobe. V *Ideách* dochádza v Husserlovej tvorbe k výraznému posunu oproti *Logickým skúmaniam*. V *Logických skúmaniach* nebol podľa Husserla dosiahnutý najvyšší stupeň jasnosti. Ukázalo sa, že oblasť *a priori* matematického poznania je potrebné rozšíriť o výskum univerzálneho *a priori* možných svetov vôbec. „Základná odlišnosť od predchádzajúcich Husserlových výskumov spočíva v tom, že zatiaľ čo v *Logických skúmaniach* bol dôraz položený na popis imanentných aktivít s tým, že ich odkaz na intencionálny predmet, ktorý držia, bol len informatívny a nepriamy, v *Ideách* je venovaná pozornosť rovnocenne intencionálnym aktivitám aj

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Filosofie jako prísna veda*. In: *Čítanka z dejín filozofie*. Praha 1978, s. 378.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenológii a fenomenologickej filozofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004.

ich pólom a na význame začína naberáť práve táto korelácia.“<sup>1</sup>

Husserlova iniciatíva z *Idey* – založenie *apriórnej vedy o vedomí* – býva označovaná ako odklon od tém, ktoré rozvinul v *Logických skúmaniach*. V tejto súvislosti však W. Biemel upozorňuje, že táto tendencia sa u Husserla objavuje už v prednáškach z roku 1907 (t. j. v práci *Idea fenomenológie*). Je preto potrebné „korigovať tvrdenie, že Husserl prešiel k *idealizmu* až vo svojich *Ideách k čistej fenomenológii I* (1913)“<sup>2</sup>. Podobne aj Blecha konštatuje, že sa „predovšetkým vo svojich *prednáškach, ktoré sa stali podkladom Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* (kurz. aut.) začal od tém, ktoré rozvíjal v *Logických skúmaniach* postupne odkláňať. Poslucháči mali dojem, že upadá do neprijateľného idealizmu.“<sup>3</sup>

V práci *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* chce Husserl dospieť k popisu *regiónu čistého vedomia*<sup>4</sup> prostredníctvom „principiálnej odlučiteľnosti celku prirodzeného sveta od oblasti vedomia, od zážitkovej sféry bytia“<sup>5</sup>. Najskôr sa zdá, že *rozhodujúcu oblasť Husserlovho záujmu, sféru vedomia, môžeme označiť pomocou Descartovho cogito*. Ale „Descartes ... chápal cogito tak široko, že zahrňovalo každé *vnímam, spomínam si, sprítomňujem vo fantázii, súdim, cítim, túžim, chcem ...*“<sup>6</sup>. Preto Descartes, hoci v *jadre jeho Meditácií je tajomstvo čistého ja*

---

<sup>1</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 73.

<sup>2</sup> BIEMEL, W.: Úvod k německému vydání Husserlovy *Idey fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. In: Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. Praha: Oikúmené 2001, s. 14.

<sup>3</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 55.

<sup>4</sup> HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenológii a fenomenologické filosofii I*, s. 97 a n.

<sup>5</sup> Tamže, s. 97.

<sup>6</sup> Tamže, s. 73.

*obsiahnuté*, nedokázal podľa Husserla *toto tajomstvo odhaliť*, nedokázal dospieť k *založeniu apriórnej vedy o vedomí*.

V *Ideách k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* Husserl nachádza u Kanta veľmi perspektívny pokus – aj keď nie vždy vydarený a úspešný – zaviesť *radikálne novú formu filozofovania*. Jeho neskoršie teoretické skúmania, realizované v prvej polovici 20. rokov 20. storočia, ho priviedli k odhaleniu *tesnej spätosti* medzi fenomenológiou a touto *novou formou filozofovania*. *Čistá, transcendentálna fenomenológia* podľa jej tvorca v mnohom nadväzuje, resp. nachádza svoj historický vzor v Kantovej filozofii. Husserl preto preberá Kantov termín *transcendentálny* pre označenie vlastnej filozofie, pričom mu *dáva nový zmysel* a *vysvetľuje si ho po svojom*. „Moje prevzatie Kantovho slova transcendentálny“ – píše Husserl – „je vzdialené od Kantových základných predpokladov, vodiacich motívov a metód ...“<sup>1</sup>.

Husserlova práca *Formálna a transcendentálna logika* (1929)<sup>2</sup> bola spracovaná vo veľmi krátkej dobe, pričom „druhú časť logických spisov z tejto doby ponechal Husserl v Landgrebeho starostlivosti a už ju nedokončil“<sup>3</sup>. Význam logických spisov *neskorého Husserla* je predovšetkým v tom, že „odkrývajú v špecifickom uhle pohľadu význam prirodzeného sveta“<sup>4</sup>.

V *Úvode k Formálnej a transcendentálnej logike* vyjadruje Husserl presvedčenie, že *vedecko – teoretické problémy sú hlavnou témou našej (t. j. Husserlovej) epochy*<sup>5</sup>. V tejto súvis-

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie. In: Husserl, E.: *Erste philosophie (1923/1924)*. Gessamelte Werke. Bd. VII. Haag: Martinus Nijhoff 1956, s. 230.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Formální a transcendentální logika*. Prel. J. Pechar a kol. Praha: Filosofia 2007.

<sup>3</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 119.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> HUSSERL, E.: *Formální a transcendentální logika*, s. 23 a n.

losti sa znovu odvolával predovšetkým na Descarta. „Ak snahy o odôvodnenie vedy sprevádzali, v podobe logických reflexií, novú vedu 17. storočia, týkalo sa to aj Descarta.“<sup>1</sup>

Husserla, podobne ako aj Descarta v jeho dobe, neuspokojoval stav vtedajšej vedy. Ani jeden z nich nepovažoval filozofiu vo svojej dobe za dostatočne prísnu a radikálnu. Potom sa problematika *budovania vedy na absolútnych základoch* stáva prvou a hlavnou úlohou, ktorú si na začiatku filozofickej cesty pred seba kladú obaja filozofi.

#### 1.4. Husserl a Kríza

Husserl vo svojej poslednej veľkej práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* (1936) opravuje svoje stanovisko z práce *Filozofia ako prísna veda*, v ktorom striktné odmieta historicko-filozofické skúmanie, resp. nepovažuje ho „za hlavný prameň produktívneho filozofického uvažovania“<sup>2</sup>. Riešenie základných problémov tejto práce si už nevie predstaviť bez dejinno-filozofického kontextu. Teraz už tvrdí: „Každý filozof čerpá z dejín minulých filozofov, čerpá z dávnejších filozofických spisov, ako čerpá aj z diel nedávno vydaných ...“<sup>3</sup>. Filozof sa vždy musí *stretnúť s dejinami*, ktoré sú pre filozofa „duchovným dedičstvom a samozrejme obdobne chápe (filozof – dopl. aut.) aj iných mysliteľov, s ktorými je v styku a s ktorými filozofuje v kritickom priateľstve a nepriateľstve“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> BAYEROVÁ, M.: *Husserlova fenomenologie ve vztahu k Descartovi*, s. 825.

<sup>2</sup> LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 145.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Krise europischer wiss. a transcendentální fenomenologie*, s. 552.

<sup>4</sup> Tamže, s. 555.



Motív *kritického priateľstva a nepriateľstva* sa u Husserla objavuje v podobe *výzvy* pre filozofov prítomnosti, aby vnímali *filozofovanie* ako *spolufilozofovanie*. Každý *filozof minulosti* sa pre nás – filozofujúcich – stáva *partnerom* vo filozofickom dialógu, ktorý s ním vedieme. V každom mysliteľovi by mala byť, myslí si Husserl, prítomná dejinná tradícia ako *duchovná usadenina*<sup>1</sup>. Poznanie dejín filozofie smeruje podľa neho potom k sebaepochopeniu a nájdeniu cesty, ktorou sa uberáme my sami a spolu s nami aj celé ľudstvo.

V práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* podrobuje Husserl kritike aj svoje predchádzajúce stanovisko (z *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*) ku *karteziánskej ceste*. Oveľa kratšia cesta k *transcendentálnej epoche*, ako ju uviedol vo svojich *Ideách k čistej fenomenológii a transcendentálnej filozofii* a ktorú nazýval „*karteziánskou cestou* (chápanú totiž tak, že bola získaná len myšlienkovým zahĺbením do karteziánskej epochy z *Meditácií* a jej kritickým očistením od Descartových predsudkov a omylov), má veľkú nevýhodu v tom, že aj keď akoby skokom vedie ihneď k transcendentálnemu ego, predsa vynáša toto ego na svetlo – pretože akákoľvek predbežná explikácia musí chýbať – ako keby bolo zbavené obsahu, takže sme na začiatku bezradní, čo tým má byť získané ... “<sup>2</sup>.

Mysliteľské dielo *neskorého Husserla* sa vyznačuje jedinou zvláštnosťou. Jeho vnímanie dejín filozofie v prácach *Karteziánske meditácie* a *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* sa plne realizuje v intenciách tlaku vlastného filozofického učenia. Je tomu tak preto, lebo len transcendentálna fenomenológia sa má osvedčiť ako tá filozofia, ktorá sa môže stať jedinou nositeľkou nároku

---

<sup>1</sup> Pozri tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 177.

na univerzálnu platnosť. Jedine fenomenológia – tak ako ju chápal jej hlavný tvorca – môže byť univerzálnou vedou, ktorá poskytne všetkým ostatným vedám spoľahlivý, zaručený a metodicky priezračný fundament pre ich konštituovanie. A nielen to. Vedy nepotrebujú tento základ kvôli nemu samému, ale preto, aby z neho povstalo všetko ďalšie (nasledujúce) bádanie a skúmanie.

### 1.5. Problém transcendentálnej filozofie

Husserlov vzťah ku Kantovi predstavuje – rovnako ako celý Husserlov filozofický život – zložitý a mnohostranný proces. To, čo platí o Husserlovom *vyrovnávaní sa* s ústrednými problémami jeho filozofie, filozofickými nepriateľmi (súpermi), či dejinami filozofie vôbec, platí aj vo vzťahu k jeho recepcii filozofie königsberského profesora. Inak vyjadrené: *Genéza filozofického vyzrievania Husserla* je zároveň *genézou filozofického vyrovnávania sa Husserla s Kantovou filozofiou*.

Husserlovou celoživotnou filozofickou ambíciou bolo zdôvodnenie *fenomenológie ako prísnej vedy*. Aj keď sa mnohí (a nielen husserlovskí) bádatelia právom pýtajú: z ktorého obdobia je ten *pravý Husserl*? Je to Husserl píšuci *Logické skúmania*, alebo až *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*? Alebo azda ten, ktorý píše *Karteziánske meditácie* či *Krízu*? Predsa len – napriek legitímite spomenutých otázok – sa ako stále prítomný moment v priebehu celej jeho tvorby zrači *motív nároku fenomenológie na univerzálnu platnosť*.

„Fenomenológia je“ – píše Husserl v práci *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* – „akoby tajnou túžbou celej novovekej filozofie.“<sup>1</sup> K takémuto chápaniu

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I.*, s. 126.

fenomenológie sa podľa neho nepriblížili Descartes, Locke a ani Hume. Najbližšie mu bol až zakladateľ nemeckého klasického idealizmu, úsilie ktorého môžeme pochopiť vtedy, myslí si Husserl, keď „privedieme k plne vedomej jasnosti osobitosť fenomenologickej oblasti“<sup>1</sup>. *Jasnosť a osobitosť fenomenologickej oblasti* nás však privádza k zisteniu, že *blízkosť* ešte nemusí znamenať jej *dosiahnutie*. „Potom pre nás bude evidentné, že Kantov duchovný pohľad bol zameraný na toto pole, aj keď nebol ešte schopný si ho osvojiť a poznať ho ako pracovné pole vlastnej prísnej vedy ... Kant ... túto pôdu mylne interpretuje ako psychologickú, a tým sa jej opäť sám vzdáva.“<sup>2</sup>

Prečo je podľa Husserla práve Kant najbližšie jeho ambícii konštruovať, resp. reformovať *filozofiu ako vedu z absolútneho odôvodnenia*? Ten rozhodujúci dôvod je podľa nášho názoru potrebné spájať s Husserlovým hľadaním paralely medzi vlastným úsilím o *zdôvodnenie fenomenológie ako prísnej vedy* a Kantovým úsilím o *hľadanie metafyziky, ktorá sa bude môcť nazývať vedou*. V *Predslove k druhému vydaniu Kritiky čistého rozumu* sa jej autor – právom označený Mendelssohnom ako *všedvič metafyziky* – zamýšľa nad vzťahom metafyziky a pozitívnych vied. „K metafyzike ... osud doteraz nebol natoľko žičlivý, aby sa dostala na spoľahlivú cestu vedy ... nemožno teda pochybovať o tom, že jej postup bol zatiaľ len čírym tápaním, a čo je najhoršie, tápaním iba medzi pojmami.“<sup>3</sup> Tradičnej metafyzike sa podľa Kanta teda nepodarilo hodnoverným spôsobom preukázať platnosť vedy, ale otázkou zostáva, či je vôbec takáto veda možná.

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 42–43.

Kant sa preto obracia k matematike a prírodovede, aby v nich našiel vzor pre metafyziku. Jeho riešenie je potom jednoznačné: „Doteraz sa predpokladalo, že celé naše poznávanie sa musí riadiť predmetmi. Ale za tohto predpokladu vyšli nazmar všetky pokusy dozvedieť sa niečo o nich apriórne, prostredníctvom pojmov, čím by sa naše poznanie rozšírilo. Skúsme teda,“ – a tým vyjadruje Kant podstatu tzv. *kopernikovského obratu* – „či v úlohách metafyziky nepokročíme úspešnejšie za predpokladu, že predmety sa musia riadiť podľa nášho poznania, čo sa lepšie zhoduje s požadovanou možnosťou ich apriórneho poznania ...“<sup>1</sup>. Teda: zatiaľ čo Kant nachádza vzor, resp. východisko v matematike a prírodných vedách, Husserl vychádza „z prirodzeného stanoviska, zo sveta braného tak, ako pred nami stojí, z vedomia, tak ako sa ponúka v psychologickú skúsenosti ... nadviažme na psychológiu, ako to chcú predsudky našej doby, ale ako to vyžaduje aj vnútorná príbuznosť veci.“<sup>2</sup> A ešte: Husserl „nehovorí toľko o metafyzike ako vede, ako skôr o novej kritike rozumu: čistá fenomenológia tak, ako je vidieť, nastupuje na miesto tradičnej metafyziky“<sup>3</sup>.

Pre Husserlove *Logické skúmania* a *Ideu fenomenológie* je typické hodnotenie Kanta a jeho filozofie ako *antipsychologizmu, ktorý upadol do psychologizmu*. V prvej polovici 20. rokov 20. storočia – osobitne v prednáškach z rokov 1923-1924 – sa Husserl pokúsil o *nové pochopenie Kanta*. Od „ostro kritického hodnotenia Kantovej filozofie prešiel

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 43.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologické filozofii I.*, s. 15.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Co je fenomenologie? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II.* Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 508.

Husserl začiatkom dvadsiatych rokov dôsledne k zreteľnému uznaniu svojej duševnej spriaznenosti s Kantom<sup>1</sup>.

## 1.6. Nové čítanie Kanta

Otázka *nového čítania Kanta* veľmi úzko súvisí s otázkou Husserlovho vzťahu k dejinám filozofie vôbec. Až práce *neskorého Husserla*, osobitne *Prvá filozofia a Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*, ukazujú, že tlak dejinno-filozofického posolstva nutne vplýva na tvorbu vlastnej podoby filozofického učenia. Aj freiburgský profesor v *neskorej etape* svojho filozofického premýšľania dospel k záveru, že dejiny filozofie nie sú pasívnym a statickým výtvorom (tento motív sa objavuje už v Hegelovom projekte jeho systémovej filozofie), ale aktívnym a činným priestorom, resp. *arénou* vlastného filozofického *spytovania sa* (v prípade Hegela sú dejiny filozofie *dejiskom* či viac *javiskom* pohybu absolútneho vedomia).

V *neskorom (novom)* pohľade na dejiny filozofie nachádza zakladateľ fenomenológie v Kantovi „prvotvorcu vedeckej transcendentálnej filozofie“<sup>2</sup>. Obaja filozofi, Kant a po ňom aj Husserl, zhodne označujú svoju filozofiu ako *transcendentálnu*. Je preto potrebné najskôr *vymedziť* Kantovo a Husserlovo vnímanie pojmu *transcendentálny*, následne poukázať na *prienik* oboch koncepcií a nakoniec identifikovať *posun* v chápaní tohto pojmu v Husserlovom filozofickom učení.

Ako teda definuje tento pojem Kant? Alebo inak: čo rozumie Kant pod *transcendentálnym poznaním*? König-

---

<sup>1</sup> MOTROŠILOVÁ, N. V.: Husserl a Kant: problém „Transcendentální filozofie“. Prel. J. Pešek, J. Pešková. In: Ojzerman, T. I. a kol.: *Kantova filozofie a současnost*. Praha: Svoboda 1981, s. 368.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 235.

sbergský mysliteľ ním nazýva „každé poznanie, ktoré sa nezaobera predmetmi, ale spôsobom nášho poznania predmetov, pokiaľ má byť apriórne možné“<sup>1</sup>.

*Rozlúštenie pojmu transcendentálny, resp. transcendentálne poznanie* nás privádza k ďalšiemu významnému pojmu jeho filozofie, pojmu *a priori*. Ako nám teda môže byť daný predmet apriórne? Kantovo riešenie sa jednoznačne formulované nachádza v jeho *proej kritike*. „Vynechajte vo svojom skúsenostnom pojme *telesa* postupne všetko, čo je v ňom empirické. Farbu, tvrdosť alebo mäkkosť, váhu, ba aj nepreniknuteľnosť a ostane iba *priestor*, ktorý teleso zaberalo (hoci teraz celkom zmizlo) a ktorý už nemôžeme vynechať. Takisto, keď vo vašom empirickom pojme každého, telesného či netelesného objektu vynecháte všetky vlastnosti, o ktorých vás učí skúsenosť, predsa mu len nemôžete vziať tie, ktorými si ho myslíte ako *substanciu* alebo ako *patriaci* nejakej substancii ... Nútení nevyhnutnosťou, ako sa vám tento pojem vnucuje, musíte teda pripustiť, že je vašej poznávacej schopnosti daný apriórne.“<sup>2</sup> Kant má pri použití pojmu *apriórny* vždy na mysli *formy a štruktúry vedomia*, ktoré majú všeobecný a nutný význam platnosti. Tieto formy vedomia vždy predchádzajú (a následne usmerňujú a konštituuju) všetky empirické a skúsenostné procesy poznania.

Pre Kanta je *apriórne poznanie zároveň transcendentálnym* a naopak. On sám sa považuje za zástancu *transcendentálneho idealizmu*<sup>3</sup>, pod ktorým rozumie „poučku, podľa ktorej chápeme javy ako číre predstavy, a nie ako veci osebe...“<sup>4</sup>. Predmetno-reálny svet telies pochopil (len)

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 69.

<sup>2</sup> Tamže, s. 60.

<sup>3</sup> Tamže, s. 538.

<sup>4</sup> Tamže, s. 537.

ako „istý druh ... predstáv, ... predmety sa stávajú čímśi len prostredníctvom týchto predstáv a bez nich nie sú ničím“<sup>1</sup>. Táto Kantova myšlienka vyjadruje základný pôdorys jeho chápania *transcendentálna*: poznanie sveta čerpá svoj zdroj z apriórnych foriem vedomia (t. j. ľudskej subjektivity), ktoré je jedinou možnou sférou *vedeckej* či *skutočnej filozofie*.

Na túto skutočnosť upozorňuje aj Hegel, keď vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie* píše, že myslenie bolo v Kantovej filozofii pochopené „ako všetko vo všetkom, ako absolútne rozhodujúce; pre jeho presvedčenie nie je autoritou nič vonkajšie, ale celá autorita môže platiť len *prostredníctvom myslenia* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>. Transcendentálna filozofia hľadá na predmety, resp. predmetnosť ako existujúce vo vedomí a skrze vedomie. Tento obrat – *chápanie predmetnosti ako dávanej vedomím* – je práve tým, čo Husserl na Kantovi najviac oslovuje.

Pojem *transcendentálnej filozofie* v Husserlovom chápaní nás jednoznačne odkazuje k *neúnavnému objasňovaniu subjektívnych fenoménov*. Pre *transcendentálny typ filozofovania* nie je podľa osnovateľa transcendentálnej fenomenológie objektom filozofickej reflexie svet prirodzenej skúsenosti o ňom (t. j. príroda, predmety vo svete a človek v ich empirickej forme), ale *ľudská subjektivita ako sféra danosti*. „Každá danosť je danosťou pre subjektivitu, ktorá na ňu smeruje svoj pohľad ...“<sup>3</sup>. Ríša subjektivity je podľa Husserla *oblasťou nekonečnosti transcendentálneho spytovania sa*. Transcendentálna filozofia, tak ako ju pochopil Husserl, si „vyžaduje kardinálny a dôsledný *prechod k vedomiu, k subjektivite ako poslednej a v tomto zmysle jedinej*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 538.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. .F.: *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1974, s. 393.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 231.

pôde 'ozajstnej' filozofickej analýzy ... "1. Je možné konštatovať, že pre Husserla sa Kantova filozofia, resp. jeho chápanie transcendentálna *stáva jedine v tomto zmysle prijateľnou*.

Pre oboch filozofov rovnako platí, že *východiskovou pôdou filozofickej analýzy nie je existencia vonkajšieho sveta* (v rámci dejín novovekej filozofie tu zohráva významnú úlohu podľa Husserla aj Descartova filozofická iniciatíva), ale *subjektívne uvažovanie, subjektívne poznávajúce vedomie*. Svet vo svojej premenlivosti a náhodilosti „pre subjekt nebol nikdy inak daný“ – píše Husserl v *Provej filozofii* – „než v tomto subjektívnom prostredí a pri čisto intuitívnom popise subjektívnej danosti nebolo žiadne 'samo osebe' čo nie je dané v subjektívnom mode 'pre mňa' alebo 'pre nás'“2. V tejto formulácii je obsiahnutý spoločný motív Husserlovho aj Kantovho filozofického snaženia a preto ju môžeme považovať za *oblasť najprísnejšieho paralelizmu medzi filozofickým chápaním transcendentálna u oboch nemeckých filozofov*.

Kantovsko-husserlovský či husserlovsko-kantovský transcendentalizmus je kritikou *nazeravého poznávacieho postoja* a zároveň snahou o jeho prekonanie. Obaja filozofi sa dištancujú od takých foriem idealizmu, ktoré by spochybňovali sám fakt existencie vonkajšieho sveta. Kant v tejto súvislosti uvažuje o *materiálnom idealizme*, ktorý „existenciu predmetov v priestore mimo nás vyhlasuje alebo za problematickú a *nedokázateľnú*, alebo za klamnú a *nemožnú*“3. Husserl je rovnako presvedčený, že „bytie sveta samého osebe je bezpochyby skutočnosťou“4. Kan-

---

1 MOTROŠILOVÁ, N. V.: *Husserl a Kant: problém „Transcendentálni filozofie“*, s. 377.

2 HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 232.

3 KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 197.

4 HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 247.



tovi a ani Husserlovi nejde o to, že „reálny svet existuje a vyzerá tak a tak, ale o to, akými cestami si jeho existenciu vierohodne uvedomujeme a ako jeho tvárnosť spoľahlivo poznávame, pokiaľ ju poznávame“<sup>1</sup>. Potiaľ sa Husserl dokáže s Kantovým úsilím jednoznačne stotožniť. Spomenuli sme však, že Husserl zároveň dáva Kantovmu pojmu transcendentálny *nový zmysel*. V čom spočíva?

Rozhodujúci impulz, z ktorého vzišiel *nový význam transcendentálna* je podľa nášho názoru potrebné spájať s Husserlovým pokusom o hlbšiu analýzu dejinofilozofického dedičstva. *Dejiny filozofie* predstavujú *strategický priestor* jeho mysliteľských aktivít jednak v univerzitných prednáškach, ktoré realizoval na všetkých troch akademických pracoviskách, kde učiteľsky pôsobil, jednak v poslednom a nedokončenom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Už v *Prvej filozofii* a neskôr aj v *Kríze* hľadá Husserl v dejinách filozofie *transcendentálny impulz*. *Spomienkou na našich filozofických praotcov* nájdeme vo filozofii patriacej (už) dejinám „vždy znovu kľúčiacu a vždy znovu sa utápajúcu transcendentálnu ideu ...“<sup>2</sup>. Freiburgský filozof už v prvej polovici 20. rokov 20. storočia a potom aj v *Kríze* nachádza v dejinách filozofie „originálny motív (t. j. transcendentálny motív, resp. impulz – dopl. aut.) ..., ktorý od Descartových dôb všetkým novovekým filozofiám prepožičiava zmysel a ktorý akoby nimi všetkými si chcel uvedomiť sám seba a zmocniť sa pravej a čistej podoby úlohy a jeho systematického uskutočnenia“<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> MOKREJŠ, A.: *Husserl a otázka „Co je normální?“*, s. 37.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 241.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 120.

Husserl hľadá *transcendentálny motív* tam (v rámci dejín filozofie), kde sa *po prvýkrát stala problematickou naivná predurčenosť sveta*<sup>1</sup>. *Transcendentálny impulz* sa podľa neho objavil už v sofistike, neskôr aj v sokratovsko-platonskom myslení. Už v najstarších skeptických argumentáciách *starých sofistov*, myslí si Husserl, bol „obsiahnutý pravdivý obsah, ktorého sa filozofia nikdy nedokázala zmocniť“<sup>2</sup>. V jednotlivých sofizmoch sa podľa neho objavujú nanajvýš dôležité filozofické motívy: každý poznatok musí odteraz preukázať svoju pravdivostnú hodnotu. Antickí sofisti, Protagoras a Gorgias, síce rozlišujú podľa Husserla medzi úsudkom rozumu, t. j. *epistémé* a slepou mienkou, zdaním, t. j. *doxa*, zároveň však spochybňujú a popierajú „epistémé, t. j. vedecké poznanie jestvujúcna osebe... *Pravý svet* je podľa skeptikov racionálne nepoznatelný, pretože ľudské poznanie sa vraj nedostane za subjektívne relatívne javy.“<sup>3</sup> *Transcendentálny motív sa tak naplno prejavil až v novovekej filozofii*. V rámci dejín novovekej filozofie si v tejto súvislosti Husserl pozorne všima predovšetkým Descartovu (zvrat vedeckého objektivizmu všetkých predchádzajúcich filozofií celých tisícročí na transcendentálny subjektivismus<sup>4</sup>) a Kantovu (transcendentálny subjektivismus, ktorý sa v systémoch nemeckého klasického idealizmu pretvára do iných podôb<sup>5</sup>) filozofickú misiu.

Základnou ambíciou Husserla pri *obhliadnutí sa za filozofickou tradíciou* je *vidieť Kanta (a, samozrejme, nielen je-*

---

<sup>1</sup> Pozri HUSSERL, E.: Erste philosophie. In: Husserl, E.: *Gesammelte Werke*. Bd. VII. Und VIII., 1-2 Teil. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992, s. 59.

<sup>2</sup> Tamže, s. 58.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 98.

<sup>4</sup> Pozri tamže, s. 90.

<sup>5</sup> Pozri tamže, s. 113.

ho) *fenomenologickými očami*. To zároveň znamená, že je potrebné jeho filozofiu „pochopiť a obdivovať veľkosť jeho predvídavých intuícií ... V žiadnom prípade však nie ho napodobňovať a hovoriť o jednoduchej renesancii kantianizmu alebo nemeckého idealizmu.“<sup>1</sup> Mimočochodom, Husserlovu výzvu na *fenomenologickú interpretáciu Kanta* asi najviac počul M. Heidegger, ktorý sa v druhej polovici 20. rokov 20. storočia intenzívne zaoberal analýzou a interpretáciou Kantovej filozofie<sup>2</sup>. Cieľom Husserlovej a Heideggerovej (fenomenologickej) interpretácie filozofie königsberského mysliteľa (aj keď zo svojej podstaty nevyhnutne rozdielnej) je – povedané slovami Husserlovho najvýznamnejšieho žiaka – „rozumieť Kantovi lepšie, ako si rozumel on sám ... V úmysle chcieť lepšie rozumieť je tak málo domýšľavosti s podceňovania, že je skôr práve vyzdvihnutím hodnoty toho, čomu chce byť lepšie rozumené.“<sup>3</sup>

Husserlovo vnímanie „nového postoja, v ktorom sa Kantovo myslenie a skúmanie v skutočnosti pohybuje, sa nazýva eo ipso, vychádzať *ponad neho* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>. Toto *ponad* či *za* znamená podľa Husserla „nahradiť jeho ešte napoly mýtické pojmy a priori fenomenologicky objasneným pojmom všeobecnej podstaty a zákona podstaty ...“<sup>5</sup>. V nutnosti podstaty a čistote bytia uskutočnený transcendentálny subjektivismus, myslí si Husserl, nenecháva „žiadnen priestor pre ‘metafyzické’ základy bytia

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 235.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004; HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 15.

<sup>4</sup> HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 237.

<sup>5</sup> Tamže, s. 235.

v pozadí skutočných a možných výkonov vedomia ... “<sup>1</sup>. Je presvedčený, že Kant, aj keď sa obracia proti empirizmu, „zostáva napriek tomu“ – a tu len opakuje Hegelove vyjadrenia z jeho *Prednášok o dejinách filozofie*<sup>2</sup> – „svojím chápaním duše a sféry úloh psychológie v zajať toho istého empirizmu“<sup>3</sup>. Keďže Kant upadá do *mýtického tvorenia pojmov*, tieto „transcendentálne pojmy majú ... zvláštnu nejasnosť, totiž takú, ktorá sa zo základných dôvodov nedá presunúť na jasnosť, pretlmočiť na priamu tvorbu zmyslu ... “<sup>4</sup>.

## 1.7. Husserlovo chápanie vedomia

Podstatným momentom *posunu* od Kantovho transcendentizmu k Husserlovmu je iné (nové) chápanie *vedomia*. Keďže „odhaľovať špecifiká a rozdiel dvoch koncepcií (vedomia – dopl. aut.) je ... nekonečne obširná téma a zaslúži si veľmi starostlivé špeciálne skúmanie“<sup>5</sup>, sústredíme sa na tie *najpodstatnejšie momenty Husserlovho odklonu (posunu) od Kantovho chápania vedomia*, ktoré v najkoncentrovanejšej podobe vyslovil Blecha vo formulácii: „Predpoklady k tomu, aby sme sa vyrovnali s obtiažami, v ktorých uviazol Kant a jeho početní nasledovníci poskytujú podľa nášho názoru fenomenológia, a to vymedzením dvoch nových prístupov k problému vníma-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 235–236.

<sup>2</sup> Pozri HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III*, s. 398.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 136.

<sup>4</sup> Tamže, s. 137.

<sup>5</sup> MOTROŠILOVÁ, N. V.: *Husserl a Kant: problém „Transcendentální filozofie“*, s. 394.

nia (a skúsenosti vôbec) pomocou pojmov intencionality a konštitúcie“<sup>1</sup>.

Pojem *intencionality* je spätý s vedomím, je vždy tým, čo vedomie bytostne charakterizuje. Tento pojem si Husserl *požičiava* od Brentana, ktorý ním označoval „základný deskriptívny charakter *psychických fenoménov* ...“<sup>2</sup>. Avšak Brentano, myslí si Husserl, ešte „nepoznal základný zmysel intencionálnej analýzy a teda základný zmysel metódy, ktorá takúto psychológiu vôbec až umožňuje, lebo jej prostredníctvom sa až otvára jej pravá, v pravde nekonečná problematika“<sup>3</sup>. Čo teda znamená *intencionalita vedomia* podľa Husserla? Vedomie je vždy *vedomím o niečom*, pričom toto *niečo* je predmetom vedomia. V Husserlovej požiadavke – *späť k veciam samým!* – nie je preto *vecou* (predmetom) objekt látkovo-predmetného sveta, ale výlučne *vec* (predmet) *tak, ako je nášmu vedomiu daný. Veci samé nás odkazujú k intencionálnemu ústrojenstvu aktov, resp. noézii vedomia*<sup>4</sup>.

Pojem intencionality v Husserlovej fenomenológii veľmi úzko súvisí s pojmom *konštitúcie*. Mnohotvárna a komplikovaná problematika *konštitúcie* (*predmetov vo vedomí*) súvisí ako s terénom „subjektivity a ich výkonov, tak rozmanitých predmetných regiónov a ich situovanosti v celkovom horizonte ‘sveta’“<sup>5</sup>. Konštitúcia (t. j. zrod a ustanovenie) predmetov vo vedomí predstavuje pomerne zložitý proces prezentácie predmetu tak, ako je nášmu *duševnému zraku* predstavený. V tejto súvislosti

---

<sup>1</sup> BLECHA, I.: *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*. Praha: Triton 2002, s. 64; pozri aj BLECHA, I.: *Kantův transcendentální idealismus a Husserlova fenomenologie*, s. 36.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, s. 43.

<sup>3</sup> Tamže, s. 50.

<sup>4</sup> Pozri STRÖKEROVÁ, E.: *Intencionalita jako základní problém filosofie Edmunda Husserla*, s. 608.

<sup>5</sup> MOKREJŠ, A.: *Husserl a otázka „Co je normální?“*, s. 46.

Husserl analyzuje predovšetkým pojmy *apercepcie* a *aprezentácie*<sup>1</sup>, prostredníctvom ktorých vysvetľuje *proces rozvoja (navrstvovania) ako primordínálnej, tak aj intersubjektívnej sféry*. Z doteraz uvedeného vyplýva, že problém vedomia v Husserlovej filozofii – porovnávajúc ho s Kantovým chápaním – je *obohatený o jeho zložitú, noeticko-noematickú konštitutívnu podobu*.

Analýza intencionality a konštitúcie v Husserlovej filozofii poukazuje podľa E. Strökerovej na dve dôležité dimenzie problému.

*Po prvé sa ukazuje, že „predmet, aj keď ho máme úplne zreteľne a vo všetkej životnosti pred očami, nemožno nikdy poznať takpovediac naraz. Každé poznanie predstavuje skôr identifikujúcu syntézu mnohých čiastkových aktov.“*<sup>2</sup> Osobitne *neskorý Husserl* si uvedomuje – a následne podrobuje analýze – *časovú postupnosť jednotlivých aktov vnímania a potrebu ich syntézy*. Jeho *chápanie vedomia* sa v tomto momente líši od Kantovho, pretože prostredníctvom syntetizujúcej činnosti dokáže *poskladať (pospájať)* jednotlivé akty vnímania, napriek rozdielnemu času, v ktorom sú vnímané. Na túto skutočnosť upozorňuje aj Blecha – odvolávajúc sa na teoretické skúmania A. Gurwitscha – keď píše, že „Kant nemohol vysvetliť, ako je možné to, že pri rôznych vnemoch mám povedomie o tom istom objekte. Keď si napríklad prehlíadam dom od strechy po základy, mám reťazec dojmov, z ktorých syntetizujem ‘predmet skúsenosti’ ... Keď budem hľadiť za okamih na ten istý dom od základov po strechu, mám ďalší sled dojmov, ktoré je možné síce porovnávať, ale ich výsledkom môže byť syntéza ďalšieho ‘predmetu skúsenosti’ ... Mám teda druhý ‘predmet skúsenosti’

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Karteziánské meditácie*, s. 105 a n.

<sup>2</sup> STRÖKEROVÁ, E.: *Intencionalita jako základní problém filosofie Edmunda Husserla*, s. 605.

a nevysvetlím, ako to, že by sa mohol vzťahovať k tomu istému domu.“<sup>1</sup>

Po druhej je ďalšou dôležitou dimenziou problému intencionality a konštitúcie v Husserlovej filozofii *syntéza (rôznych) uhlov pohľadu*. Predmety – tak, ako to demonštruje aj Husserl na príklade s kockou<sup>2</sup> – vnímame vždy z určitej *ohraničenej perspektívy*. K ich uchopeniu dochádza len z určitého *zorného poľa* daného pozíciou, z ktorej pozorujeme konkrétny jav, resp. konečnosťou ľudskej existencie vôbec. Aj tu je nevyhnutná *syntéza*, lebo „každé poznanie, chápané z hľadiska fenomenologie aktu, je *syntetizovanie* ...“<sup>3</sup>.

V otázke posunu od Kantovho k Husserlovmu chápaniu transcendentálna, je okrem odlišného vnímania vedomia – teda Husserlovho zavedenia a analýzy pojmov intencionality a konštitúcie – potrebné podľa nášho názoru poukázať aj na (Husserlovu) *metódu fenomenologickej redukcie*. Vychádzať *ponad* či *za* Kanta predstavuje (aj) vybudovať „v poslednom filozofickom sebauvedomení metódu fenomenologickej redukcie, ktorá ohraničí konkrétny tematický horizont transcendentálnej filozofie – transcendentálnu subjektivitu v jej pravom slova zmysle ...“<sup>4</sup>. Kým teda Kant zakladá vedecké poznanie na *apriórnych formách poznania*, Husserl vidí rozhodujúci problém založenia vlastnej filozofie na *fenomenologickej redukcii*, *epoché*, t. j. *uzátvorkovaní bytia, resp. platnosti bytia objektívneho sveta*.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> BLECHA, I.: *Kantův transcendentální idealismus a Husserlova fenomenologie*, s. 36.

<sup>2</sup> Pozri HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, s. 41 a n.

<sup>3</sup> STRÖKEROVÁ, E.: *Intencionalita jako základní problém filosofie Edmunda Husserla*, s. 605.

<sup>4</sup> HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 237.

<sup>5</sup> Pozri aj PATOČKA, J.: *Co je fenomenologie?*, s. 508.

Keď sa *zbovíme náhodnosti* a „sústredíme sa na tie opakované, pevné a v spomienke vždy znova identifikovateľné štruktúry, ktoré sa v ňom (zmyslovom vnímaní vystavenom náhodnosti – dopl. aut.) zračia (toto riadené sústredenie nazýva Husserl *epoché*), uvedieme do chodu onú ... aktivitu, s pôvodným zmyslovým vnímaním však pevne späť – totiž eidetické nazeranie“<sup>1</sup>. *Eidetická redukcia* (spolu so zmyslovým a kategoriálnym nazeraním tvoriaca proces vnímania) je rozpoznávaním ideálnych útvarov, t. j. podstatných rysov, umožňujúcich určenie totožnosti predmetov a predmetností a nachádzanie ich *eidos*. Eidetická redukcia je založená na *voľnej hre predstavivosti*, kedy je predmetom *fantazijnej variácie* fenomén určitej veci ako korelát rôznych zážitkov. Táto variácia má však svoje hranice, ktoré sú dávané (kladené) *zvonku*. Variáciami (ako niečím subjektívnym) môžeme podľa Husserla dospieť k invariantu (ako niečomu objektívnemu) a uchopiť tak príslušnú eidetickú štruktúru. „Tento invariant, EIDOS, je síce výsledkom mojich subjektívnych aktivít, ale podriadených ... jeho vlastnej povahe.“<sup>2</sup> Kým fenomenologická redukcia „vytvorila prístup k ‘fenoménu’ skutočnej a potom aj k možnej vnútornej skúsenosti, tak metóda ‘eidetickej redukcie’, ktorá je v nej založená, vytvára prístup k invariantným podstatným tvarom čisto duševnej sféry vcelku“<sup>3</sup>.

*Eidetická redukcia a kategoriálne nazeranie* poukazujú na nedostatočnosť Kantovho pýtania sa na podmienky poznania a skúmanie ich apriórnych dispozícií. Namiesto (Kantovho) *subjektívneho, špekulatívneho a formálneho*

---

<sup>1</sup> BLECHA, I.: O nutném spojení. In: *Kant redivivus*. Průřezы dílem filosofa. Ed. B. Horyna. Brno: Nakladatelství MU 2004, s. 53.

<sup>2</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 79.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: Heslo pre encyklopédiu Britannica. Prel. J. Sivák. In: *Filozofia*, roč. 49, 1994, č. 5, s. 310.



*a priori* postuluje Husserl *univerzálne korelačné a priori*<sup>1</sup>, ktorým vytvára *most medzi subjektivitou a vecami osebe*. Filozofické riešenie *priepasti* medzi subjektivitou a svetom vecí osebe v Kantovej filozofii, resp. snahu o jej prekonanie môžeme nájsť už v Hegelovej filozofickej koncepcii. Práve vrcholný predstaviteľ nemeckého klasického idealizmu upozorňuje na to, že „tým, že myslenie je subjektívne, upiera sa mu schopnosť poznať to, čo je jestvujúce osebe a pre seba“<sup>2</sup>.

Husserlova transcendentálna fenomenológia neponecháva *svet vecí osebe* (ako je tomu u Kanta) ako hranicu pre poznateľnosť sveta. Svet *vecí osebe* si môžeme podľa neho *osvojiť v rovine jeho predmetného zmyslu*. „Bytie 'sveta samo osebe' nie je a ani nemôže byť pre nás nič iné ako intersubjektívne vytvorený zmysel.“<sup>3</sup> *Skutočná teória poznania* sa podľa Husserla preto nezaobera transcendentnou nejakých „údajne zásadne nepoznatelných 'vecí osebe', zaobera (sa – dopl. aut.) výhradne *systematickým objasnením poznávacieho výkonu, v ktorom sa tieto veci musia stať skrz naskrz zrozumiteľné ako jeho intencionálny výkon* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>.

## 1.8. Problém človeka, dejín a kultúry

Problémy *človeka, dejín a kultúry* tvoria nepochybne významnú a v istom zmysle až integrálnu súčasť filozofického myslenia ako Kanta, tak aj Husserla. Otázky vo väzbe k analýze a filozofickej interpretácii týchto pojmov tvoria *spojené nádoby*, ktoré – ak sú myslené samostatne – stráca-

---

<sup>1</sup> Pozri HUSSERL, E.: *Krize evropských vied a transcendentální fenomenologie*, s. 181 a n.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III.*, s. 394.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, s. 248.

<sup>4</sup> HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, s. 83.

jú svoju filozofickú významnosť a opodstatnenosť. Filozofické problémy *človeka, dejín a kultúry* je potom nevyhnutné v prípade oboch filozofov chápať ako *nepretržité, vždy prepojené a prekrývajúce sa filozofické motívy*. Zároveň platí, že tieto vážne filozofické problémy sa *otvárajú*, resp. *odkrývajú* pred oboma mysliteľmi v explicitnej a filozoficky funkčnej podobe až v neskoršej etape ich tvorby a v určitom ohľade predstavujú vyvrcholenie ich teoreticko-filozofických bádání.

Kantove úvahy viažuce sa k problémom *človeka* (ale vždy v úzkej súvislosti aj s riešením problému *dejín*, resp. *kultúry* a naopak) majú svoje korene už v *predkritickom období*, v rámci antropologicky orientovaných prednášok. Problémom je však to, že „*ich explikácia*, t. j. uverejnenie prichádza v neskoršom období, počínajúc rokom 1784 a aj táto má postupný procesuálny charakter a končí sa rokom 1798“<sup>1</sup>. Je teda zrejmé, že Kantovo zamyslenie sa nad problémom *človeka, dejín* aj *kultúry* sa odvíja v úzkom vzťahu k základným problémom jeho filozofického uvažovania vôbec a to ako v *predkritickom*, tak aj v *kritickom období*.

Problém *človeka* u Kanta priamo súvisí s odpoveďou na jeho štvrtú otázku: *čo je človek?* Ako sa teda Kant pokúša uchopiť tento problém? Podľa neho je človek predovšetkým *dejinnou bytosťou*, ktorá smeruje od stavu *najväčšej surovosti* k *najväčšej zdatnosti*. Človek ako jediná živá bytosť disponuje *rozumom* a *slobodnou vôľou*, ktoré mu umožňujú *realizovať úmysel a plán prírody*. Človek je tak vlastne *cieľom prírody* a nie je nič na Zemi, čo sa mu môže postaviť ako spoluuchádzač pri napĺňaní tohto cieľa.

---

<sup>1</sup> BELÁS, E.: *Kantova filozofia dejín*. Prešov: PVT 1994, s. 22.

Človek ako dejinná bytosť musel podľa Kanta prejsť rôznymi stupňami vývoja, kým dospel do fázy dokonalého uplatnenia svojich možností a vlôh. Začiatočným štádiom bol podľa Kanta *inštinkt potravny*, ktorý vlastne *poslúchajú* všetky zvieratá. Tu sa ukázala ako rozhodujúca a prelomová snaha človeka rozšíriť jeho znalosť prírody za hranice inštinktu. Čo bolo jej najdôležitejším momentom? Išlo tu o to, že si uvedomil „svoj rozum ako schopnosť, čo sa môže rozširovať za hranice, v ktorých sa držia všetky zvieratá ... “<sup>1</sup>.

Ďalšou výraznou skutočnosťou vo vývoji človeka bolo podľa Kanta to, že si uvedomil svoju schopnosť zasahovať rozumom aj tam, kde dbá o zachovanie svojho druhu. *Inštinkt rodu* sa tak stal u človeka výtvorom a prejavom rozumu, na rozdiel od jednoduchého *nasýtenia* a *uspokojenia žiadostivosti* ostatných zvierat. Človek ako jediná živá bytosť dokázal prejsť od pociťovaných dráždidiel k myšlienkovým, od „čisto zvieracej žiadostivosti pozvoľne k láske a s ňou od citu len príjemného ku vkusu pre krásu ... “<sup>2</sup>.

Tretím krokom bola príprava človeka – primerane svojmu určeniu – pre vzdialené ciele. Išlo o schopnosť človeka ako jediného živého tvora transcendovať svoju prítomnosť. S tým súvisí schopnosť *projektovať sa do budúcnosti, žiť v očakávaníach, sprítomňovať si budúce* či *akoby žiť vo svojom vlastnom potomstve*. Tak sa *očakávanie budúceho* stalo exponovaním človeka samého v jeho bytostnej povahe; tým, čo je priestorom stanovovania úloh či cieľov a uskutočňovania jeho zámerov.

Štvrtým a posledným krokom je povznesenie sa človeka nad ostatné spoločenstvo živých bytostí a uvedo-

---

<sup>1</sup> KANT, I.: Domnelý začiatok ľudských dejín. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa 1996, s. 77.

<sup>2</sup> Tamže, s. 78.

menie si toho, že človek je „vlastne cieľom prírody“<sup>1</sup>. Túto skutočnosť človek spozoroval vtedy, keď zistil, že príroda a všetky živé bytosti sú tu preňho, pre uspokojovanie jeho potrieb a úmyslov. Zvieratá už nepokladal za svojich *spoludruhov v stvorení*, ale „za prostriedky a nástroje, prenechané jeho vôli, na splnenie jeho ľubovoľných úmyslov“<sup>2</sup>. Vzájomný vzťah človeka k človeku zasa charakterizuje princíp *rovnakého účasti* na daroch prírody. „A tak“ – píše Kant – „sa stal človek rovným všetkým rozumným bytostiam, hocaké postavenie by mali ... totiž vzhľadom na nárok *sám byť cieľom*, aby ho každý iný hodnotil ako takého a aby ho nikto nepoužíval iba ako prostriedok pre iné ciele.“<sup>3</sup>

Človek podľa Kanta prešiel počas dejín zo stavu surovosti zvieracieho tvorstva do stavu ľudstva, pričom tento pohyb nespočíva v ničom inom, ako v *napredovaní k dokonalosti*. Človek sa musel vymaniť z pôvodného *poručníctva* prírody, aby nakoniec dospel do stavu *nezávislosti a slobody*. Kant preto rozlišuje medzi *dejinami prírody* a *dejinami ducha*, pričom prvé sa *začínajú dobrom*, lebo sú *dielom božím*, zatiaľ čo druhé *začínajú zlom* lebo sú *dielom človeka samého*. „Indivídium, ktoré pri používaní svojej slobody hľadá len na seba utrpelo pri takejto zmene ujmu; pre prírodu, ktorá zameriava svoj cieľ s človekom na druh, bola ziskom.“<sup>4</sup>

Úmyslom prírody bolo, myslí si Kant, aby všetko čo presahuje mechanické usporiadanie zvieracej existencie človeka, bolo len jeho vlastným dielom. Človek tak nemôže byť účastný nijakej inej blaženosti, či dokonalosti okrem tej, ktorej je sám strojom a užívateľom. „Príroda

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 79.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 80.

<sup>4</sup> Tamže, s. 81.

nerobí totiž nič zbytočne a neplytvá prostriedkami pre svoje účely. Už tým, že človeku dala do výbavy rozum a na ňom sa zakladajúcu slobodu vôle, jasne oznámila svoj úmysel.<sup>1</sup> Ak by sa mal človek vypracovať od stavu najväčšej surovosti k najväčšej zdatnosti, potom by to bola len jeho zásluha a ďakovať by zo to mal len sebe samému.

Najvyšším úmyslom prírody, v ktorom rozhodujúcu úlohu môže zohrávať jedine človek, je všeobecný *svetoobčiansky stav* ako priestor pre realizáciu a rozvinutie všetkých autentických schopností ľudského rodu. *Svetoobčiansky stav* má podľa Kanta viacero úskalí a nebezpečenstiev pri jeho nastoľovaní a zavedení, ale v konečnom dôsledku je jediným možným a zmysluplným zavŕšením prírodného zámeru. Tento stav zároveň spája Kant so štátnym usporiadaním ako *stavom verejnej bezpečnosti štátov*, ktorý „síce nie je zbavený všetkého *nebezpečenstva*, aby sily ľudstva nezaspali, no predsa nie je ani bez princípu *rovnosti* ich vzájomného účinku a protiúčinku, aby sa navzájom nezničili“<sup>2</sup>. Hoci dovtedy, myslí na vtedajšiu dobovú situáciu Kant, sa takéto štátne teleso črtalo len veľmi zhruba, predsa vyjadruje nádej, že sa po takomto celku začína prebúdzajúť túžba a cit. A hoci k naplneniu tohto cieľa máme ešte aj dnes určite ďaleko – uvažujúc v intenciách Kanta o *našom svetadieli* – môžeme sa azda domnievať, že sme (aspoň formálne) ako politicky zoskupené spoločenstvo Európanov na začiatku 21. storočia bližšie k jeho uskutočneniu a realizácii.

Husserlovo zamyslenie sa nad problémom človeka nás najskôr odkazuje k úvahám o rozumnosti, slobode

---

<sup>1</sup> KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa 1996, s. 60.

<sup>2</sup> Tamže, s. 67.

a zodpovednosti. V tomto momente zohráva najvýznamnejšiu úlohu práve rozumnosť, pretože Husserl pochopil ľudskú bytosť ako *manifestáciu transcendentálnej intersubjektivity*. Realizáciou prvého predpokladu radikálneho začiatku vo filozofii, *epoché*, týkajúcej sa bytia skúsenostného sveta, totiž nenachádza človek seba samého ako psychologickú, biologickú a empirickú bytosť, ale ako *transcendentálno-fenomenologické ja*, ktoré je súčasťou ríše *transcendentálno-fenomenologickej skúsenosti o sebe*.

Na začiatku človek nie je rozvinutou rozumnou bytosťou, a tak si nie je vedomý toho, že je vlastne *transcendentálnym ja*. Až uskutočnením transcendentálno-fenomenologickej redukcie, ktorá patrí k *vnútornej výbave* nás samých ako filozoficky meditujúcich, objavujeme svet v jeho bytostnej povahe. Tento svet je *transcendenciou* naivno-empirickej skúsenosti a *prirodzeným spôsobom uchopených obsahov vecí skúsenostného sveta*. „Objektívny svet, ktorý pre mňa je, ktorý pre mňa kedy bol a bude a ktorý pre mňa môže byť, so všetkými svojimi objektmi, čerpá ... všetok svoj zmysel a svoju platnosť bytia zo mňa samého ako transcendentálneho ja, ktoré vystupuje až spolu s transcendentálno-fenomenologickou *ἐποχή*.“<sup>1</sup>

Ako môže čerpať objektívny svet svoj zmysel a platnosť prostredníctvom *transcendentálneho ja*? Jedine tak, že každodenný svet v objektívno-predmetnej realite zachycujeme prostredníctvom *apercepcie*, ktorá nás odkazuje k horizontu jeho zmyslu. Každou *apercepciou* sú nám predmety empirického sveta, resp. tento svet sám, prítomný tak, že spozorujúc ho „rozumíme bez problémov jeho zmyslu ... Aj neznáme veci, patriace do tohto sveta, sú, všeobecne povedané, veci známeho typu. Podobné veci, aj keď nie práve túto, sme videli už skôr ... Dieťa,

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Karteziánske meditácie*, s. 29.

ktoré už vidí veci, chápe napríklad po prvý krát zmysel a účel nožníc a od tej chvíle vidí na prvý pohľad nožnice ako také. Nie však vo výslovnej reprodukcii, porovnaní a uskutočnení záveru.“<sup>1</sup>

To, čo takto získavam ako *mne vlastné*, označuje Husserl ako sféru primordinálneho sveta, ako oblasť najspodnejšej vrstvy imanentnej transcendencie. Nasledujúci krok bude nevyhnutne spojený s tým, aby sme ako *primordinálne ego s tým*, čo je *mi vlastné* recipovali aj to, čo *mi vlastné nie je*. A čo *mi nie je vlastné*? Je to predovšetkým *skúsenosť cudzieho* ako *alter ega*. Recipujúc svet si nemôžeme vystačiť *sami so sebou*, našou *skúsenosťou o sebe ako transcendentálnom ja*, ale nevyhnutne musíme pristúpiť k *sprítomneniu alter ega* (prostredníctvom *aprezentácie*) na základe *vlastnej skúsenosti o sebe ako primordinálnom ja*. Uskutočňujeme tak „*všeobecné navrstvenie ďalšieho zmyslu na mojom primordinálnom svete*, čím sa tento primordinálny svet stáva javením určitého *objektívneho* sveta ako jedného a toho istého sveta pre každého vrátane mňa. Teda to cudzie, ktoré je *osebe prvé* (prvé nie-ja), je *iné ja*.“<sup>2</sup>

Takto teda Husserl hľadá spôsob, ako môže *ja* získať skúsenosť o druhom, inom *ja*. „Ja som ten, kto tomu, čo zakúšam ako človeka, ako osobu, alebo čo mám inak sprostredkované ako spolujestvujúce v platnosti, dáva zmysel iného ja ...“<sup>3</sup>. *Ja*, ktoré je *tvorcom* zmyslu pre všetko, je zároveň *ja* pre *my*. Ďalej však platí, že každé *ja* tohto *my* je kladené zasa ako centrum pre jeho *my*. Tak vzniká „*pospolitosť ja* – subjektov, ... z ktorej komunikatívneho intencionálneho úkonu sa *konštituuje* objektívny

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 107.

<sup>2</sup> Tamže, s. 103.

<sup>3</sup> HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 442.

svet“<sup>1</sup>. Potom je pre Husserla práve *transcendentálna intersubjektívna* pôdou, kde sa konštituuje objektívny svet – ako svet spoločný všetkým<sup>2</sup>. Náš život má teda zmysel len vtedy, ak je podmienený intersubjektívnou komunikáciou.

## 1.9. Kant, dejiny a dejinnosť

Kantove úvahy o dejinách nie sú z hľadiska celkového filozofického vývoja königsbergskeho mysliteľa ničím náhodným, ale tvoria integrálnu a neoddeliteľnú súčasť jeho filozofovania. Dejiny považuje za *autentické ľudské dielo s vlastnými imanentnými zákonitosťami*. „Tieto zákonitosti sú – v zmysle Kantovho transcendentalizmu – apriórne, dané človeku ako prírodnej, spoločenskej a mravnej bytosti; no súčasne sú dané iba potencionálne a človek ich musí sám naplniť, urobiť reálnymi, čím uskutočňuje a tvorí vlastne seba samého.“<sup>3</sup>

Kantovo uvažovanie o dejinách vznikalo v mnohoročnom, zdĺhavom a komplikovanom procese. Ide o pokračovanie toho typu filozoficko-dejinného uvažovania, pri zrode ktorého stáli napr. G. Vico<sup>4</sup> či F. M. A. Voltaire<sup>5</sup>. Vico pochopil ľudské dejiny – napriek ich mnohorakosti a rozmanitosti – ako jednotný proces, ako *jediné ideálne dejiny*. Hybným princípom dejín je podľa neho *prozreteľ-*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 443.

<sup>2</sup> Avšak tento svet – ako sa ukáže Husserlovi neskôr – je podmienený *kultúrnym okruhom*.

<sup>3</sup> VÁROSSOVÁ, E.: Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín. In: *Filozofia*, roč. 29, 1974, č. 6, s. 624–625.

<sup>4</sup> VICO, G.: *Základy novej vedy o spoločnej prírodenosti národů*. Prel. M. Quotidian. Praha: Academia 1991.

<sup>5</sup> VOLTAIRE, F. M.: *Výbor z díla*. Prel. H. Horská. Praha: Svoboda 1989; VOLTAIRE, F. M.: *Vláda Karola XII. Storočie Ludovíta XIV*. Prel. M. Flochová, Z. S. Mrlianová. Bratislava: Tatran 1988.



nosť ako vnútorný, zákonitý a imanentný proces dejín samých. Voltaire bol presvedčený, že *jedine filozofi sú povolaní na to, aby písali dejiny*. Dejiny nepochopil ako históriu (európskej) civilizácie, v ktorej by králi, národy, revolúcie či vojny boli to najpodstatnejšie. Rozhodujúce boli idey a pokrok (európskeho) ducha. Voltaireovým cieľom bolo pozorovať *dejiny ľudského rozumu*, vykročenie ľudstva od barbarstva k civilizácii.

Kant sa pokúša – v duchu vlastnej *kritickej filozofie* – nájsť v dejinách *apriórny podklad*, prostredníctvom ktorého by sa dejinná skutočnosť, z hľadiska jednotlivých prípadov a dejov javiaca sa ako mozaika náhodných a nezmyselných udalostí, ukázala ako nenáhodný a zákonitý proces. Aj pojem *dejín* môže potom existovať iba vtedy, keď istý sled historických udalostí viažeme k sebe nielen v časovej a kauzálnej súvislosti, ale keď v nich nájdeme a postihneme vnútornú zviazanosť a jednotu cieľa<sup>1</sup>.

Zakladateľ nemeckého klasického idealizmu je presvedčený, že vytvárať *dejiny jedine z domniek* je úloha pre spisovateľov a básnikov. Je to akoby, konštatuje Kant, vytvárať *náčrt nejakého románu*. Takéto dejiny by sme potom nemohli nazvať inak, ako *výmyslom*. „Ak sa však neslobodno odvážiť vysloviť domnienku, pokiaľ ide o napredovanie dejín ľudských činov, možno sa o to pokúsiť ohľadom ich *prvopočiatku*, pokiaľ ho robí *príroda*.“<sup>2</sup> Nemožno ho však podľa Kanta úplne vymyslieť, ale len odvodiť zo skúsenosti. Prvé kroky ľudstva a jeho dejín potom spája s *vykročením človeka k sebe samému, prechodom zo surovosti zvieracieho tvora do ľudstva*.

Kant pochopil *dejiny ľudského druhu* ako „uskutočňovanie skrytého plánu prírody, aby sa vytvorilo vnútorne

---

<sup>1</sup> Pozri VÁROSSOVÁ, E.: *Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín*, s. 629.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Domnelý začiatok ľudských dejín*, s. 74

a pre tento účel aj navonok dokonalé štátne zriadenie ako jediný stav, v ktorom príroda môže plne rozvinúť všetky svoje vlohy v ľudstve“<sup>1</sup>. Kant sa pýta na to, či skúsenosť dokáže odhaliť niečo z tohto plánu prírody ako svojrázneho kolobehu nášho sveta. Plán prírody je však dlhá cesta a skúsenosť má v dosahu len doteraz prejdený kúsok. No musí nám byť známy, myslí si Kant, aspoň *tvar tejto cesty*. A ako spoľahlivo? Dosť na to, aby sa „predsa len dala vyvodzovať skutočnosť takéhoto kolobehu“<sup>2</sup>.

Za hybnú silu dejín považuje Kant *antagonizmus, neznášanlivosť a súperivosť*, ktoré sa však plynutím času stanú aj prameňom dobra, znášanlivosti a skultúrnenia človeka. „Prostriedkom,“ – píše Kant v práci *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* – „ktorý príroda používa na rozvinutie všetkých svojich vlôh je ich antagonizmus v spoločnosti, keďže sa napokon predsa len *stáva* príčinou ich zákonitého poriadku.“<sup>3</sup> Pod *antagonizmom* Kant rozumel *nedružnú družnosť ľudí*, ktorí majú sklon vstupovať do spoločnosti, no neustále sa vyznačujú aj odporom a sklonom k rozdeľovaniu tejto spoločnosti. Podľa neho má človek na jednej strane tendenciu *spoločovať sa*, no na druhej strane aj *vydeľovať (izolovať) sa*. Práve v takto pochopenej spoločnosti, *nedružnej družnosti ľudí*, spočíva jej zmysel a podstata. Človek sa pohybuje akoby medzi dvoma mlynskými kameňmi, keď svojich druhov v spoločnosti síce *nemôže zničiť*, no ktorých sa však *nemôže vzdať*. „Tu sa robia prvé ozajstné kroky od surovosti ku kultúre, ktorá sa vlastne zakladá na spoločenskej hodnote človeka; tu sa postupne rozvíjajú všetky talenty, vytvára sa vkus a s postupujúcou osvetou sa začína zakladať

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, s. 68.

<sup>2</sup> Tamže, s. 68–69.

<sup>3</sup> Tamže, s. 61.

spôsob myslenia, ktorý môže časom preveriť drsnú prírodnú vlohu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak napokon *patologicko-vynútený súhlas* s vytvorením spoločnosti na morálny celok.“<sup>1</sup>

### 1.10. Husserl a dejiny

Husserlov vzťah k dejinám predstavuje zložitý a komplikovaný proces, ktorý úzko súvisí s procesom formovania a postupnej kryštalizácie jeho vlastného filozofického projektu *transcendentálnej fenomenológie ako vedy z absolútneho odôvodnenia*. Skutočnosť, že Husserl v *ranej tvorbe* vylúčil dejiny (osobitne dejiny filozofie) z poľa akéhokoľvek filozofického uvažovania, v *neskorej etape* zdôvodňoval, v jednom z listov G. Mischovi, ako potrebu *dočasného dištancovania sa od historického prístupu, pokiaľ nepokročil vo svojej metóde tak, aby mohol klásť dejinám vedecké otázky*. Otázka *dejín* sa tak pred Husserlom v explicitnej podobe otvára až v neskorej tvorbe a spolu s problémami *prirodzeného sveta a intersubjektivity* tvorí rozhodujúce jadro a základné témy v tejto fáze jeho filozofického vývoja.

Otázku *dejín* je potrebné v Husserlovej tvorbe spájať s objavením sa problémov *času a časovosti*. Freiburgského filozofa zaujíma predovšetkým skutočnosť, ako sú nám predmety *dané*. Zaujíma ho spôsob ich konštituovania vo vedomí, avšak v ranej fáze svojej tvorby chcel túto *danosť* oslobodiť od časového prúdenia; *akoby časové prúdenie bolo už dokončené, kým sa nám obsahy vedomia dávajú*. J. T. Desanti charakterizoval prístup *raného a stredného Husserla* k problematike času ako nazeranie *všadeprítomného oka ja*, ktoré „pri svojom prvom pohľade obsiahne do svojho

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 61–62.

zorného poľa raz a navždy všetku možnú skúsenosť. Mysliteľovi akoby sa ... už hotový svet dával znova ... “<sup>1</sup>.

Otvorenie problému času a časovosti býva v mnohých interpretáciách formulované ako *pohyb*, resp. *posun* (Husserlovho myslenia) od *statickej* ku *genetickej fenomenológii*. Vo svojej prvej práci *Filozofia aritmetiky* aj v *Logických skúmaniach* chcel ešte Husserl vyradiť – zrejme pod vplyvom Fregeho kritiky – z fenomenológie všetky *genetické úvahy*. Všetky logické a matematické pojmy chápal ako objektívne ideálne predmety, ktoré majú svoje samostatné a autonómne bytie nezávisle na subjektívnych výkonoch vedomia. Ani v prácach *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* a druhom vydaní *Logických skúmaní* nepoužíva Husserl rozlíšenie *statickej a genetickej fenomenológie*; pojem *genéza* tu ešte nemá svoj neskorší a autentický význam *časového vzniku a diania*. Ideu *genetickej fenomenológie* rozvrhol Husserl až v období rokov 1917-1921, aj keď sa mu „nikdy ... nepodarilo toto rozlíšenie (statickej a genetickej fenomenológie – dopl. aut.) dôsledne a konzistentne vypracovať“<sup>2</sup>.

Čo je to *statická fenomenológia*? Jej východiskom sú *pevné druhy reálnych* (napr. prírodných vecí) a *ideálnych* (napr. matematických viet) *predmetov*. Otázka ich *danosti* smeruje k analýze noeticko-noematických štruktúr vedomia, tak, ako ono *dospieva k ich konštituovaniu*. Predmety sú nám *dané* prostredníctvom metódy *uzátvorkovania, fenomenologickej redukcie*, ako koreláty predmetnej reality tvoriace obsah nášho vedomia. Objavujeme tak podstatnú štruktúru vedomia, ktorú tvorí *eidetický invariant, eidos*, ako výsledok síce subjektívnych variácií, ale pod-

---

<sup>1</sup> DESANTI, J. T.: *Fenomenologie a praxe*. Prel. O. Kuba. Praha: Svoboda 1966, s. 69.

<sup>2</sup> BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 213.

riadených objektívnej povahe predmetu. *Konštitúcia* predmetov vo vedomí – upozorňuje v tejto súvislosti Blecha – však nie je *konštrukciou*<sup>1</sup>. „Konštituovať tento ideálny predmet znamená skôr podľa Husserla priviesť predmet pred vnútorné zrenie, učiniť ho predstavným.“<sup>2</sup>

Zatiaľ čo „statická fenomenológia“ objasňuje len už vyvinuté, 'hotové' konštitutívne systémy, keď popisuje v súlade s eidetickými zákonmi usporiadané priebehy intencionálnych prežitkov, v ktorých prichádzajú k danosti predmety istého druhu, skúma genetická fenomenológia sám pôvod týchto systémov, ide v nej o genézu tejto konštitúcie a tým súčasne o genézu druhu predmetov, ktorý je v nej konštituovaný; predmet už nie je pevným vodidlom, tak ako v statickej fenomenológii, ale je niečím čo vzniklo ...“<sup>3</sup>.

Čo je potom vnútornou podstatou *genetickej fenomenológie*? Základným momentom je chápanie vedomia, konštitúcie predmetov vo vedomí a spôsob utvárania predmetného zmyslu v *kauzálnno-temporálnej súvislosti*. Kým *statická fenomenológia* dospieva k poznaniu predmetného zmyslu z jedného a jediného uhla pohľadu a vytvára tak napr. z kocky *štvorec*, resp. z jedného uhla pohľadu môžeme na kocke pozorovať maximálne len jej tri strany, *genetická fenomenológia* spájaním prežitkov v určitom relačnom a časovom horizonte dokáže *uchopiť kocku ako priestorovú vec*, ktorá dospieva k *danosti* ako výsledok usporiadania javov a prežitkov. *Syntéza* a *syntetizovanie* sa tak javí ako výsledok spájania rôznych uhlov pohľadu v rozdielnom časovom horizonte.

---

<sup>1</sup> Pozri BLECHA, I.: *Husserl*, s. 39.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 217–218.

Prostredníctvom pojmu syntézy sa Husserl dostáva k pojmu (jej) dejín, pretože „práve táto syntéza“ – píše v práci *Karteziánske meditácie* – „má ... svoje dejiny, ktoré sa v nej prejavujú“<sup>1</sup>. Dejiny pochopil ako *peniknutie do intencionálneho obsahu skúsenostných fenoménov*, ako výsledok časového prúdenia intencionálnych zážitkov. Dejinný pohyb nás podľa Husserla potom priamo odkazuje k ozrejmovaniu týchto fenoménov, ako toho, čo genetic-ky predchádza všetkým ostatným spôsobom vedenia o nich a zároveň ukazuje na nevyhnutnú prepojenosť a súvislosť obsahu *aktívnej syntézy*.

V Husserlovej *neskoréj tvorbe* nadobúda problém *dejín* širšie súvislosti spojené s riešením otázky *krízy vedy a filozofie*. „Naliehavý problém súčasnosti takto v Husserlových očiach získava zjavný dejinný rozmer (a naopak: zjavne dejinný rozmer vykazujú aj pálčivé problémy súčasnosti – dopl. aut.) ... Je potrebné filozoficky objasniť, aký bytostný vzťah vládne medzi európskymi dejinami, európskym človekom a európskou filozofiou.“<sup>2</sup> Je teda zrejmé, že *problém (európskych) dejín* je nevyhnutné chápať – v intenciách *neskorého Husserla* – v priamej spojitosti s *problémom (európskej) vedy a filozofie*. Pre neskorú tvorbu Husserla (osobitne v prácach *Karteziánske meditácie* a *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*) je charakteristické hlboké zamyslenie sa nad problémom krízy (európskej) vedy a filozofie, nad jej latentným či badateľným symptómom. Problém krízy rieši Husserl nielen v súvislostiach kritiky európskej vedy a duchovnosti, ale – a to predovšetkým – jej *obnovy*. Vo svojom poslednom veľkom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fe-*

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Karteziánske meditácie*, s. 77.

<sup>2</sup> MAJOR, L.: Človek, dejiny, filozofie v Husserlovej krizi evropských vied. In: *Filozofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 3, s. 328.

*nomenológia* tak spája otázku cieľa a účelu európskych dejín s tým, čo tvorí *telos* európskej filozofie.

Počiatok *dejinného života* nachádza Husserl v antickom svete, v Grécku ako *rodisku našej duchovnej prítomnosti*. Gréckom nerozumel „zemepisné rodisko v niektorej krajine, aj keď aj to je pravda, ale ... duchovné rodisko v národe alebo v jednotlivých ľuďoch a skupinách ľudí príslušného národa. Je ním starogrécky národ v 7. a 6. storočí pred. n. l. V tomto národe sa vtedy u jednotlivcov vytvára *postoj nového druhu* ... V dôsledku nového postoja k svetu sa objavujú svojrázne duchovné výtvary, narastajúce rýchlo do systematicky uceleného kultúrneho útvaru, ktorému Gréci dali meno *filozofia*.“<sup>1</sup> *Vznik európskej filozofie je potom začiatkom dejín vo vlastnom slova zmysle. Až zrodom filozofie sa rodí Európa ako duchovný útvar.*

V práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* sa Husserl systematicky venuje otázke *dejín a dejinnosti* predovšetkým v *Prílohe III.*, ktorá si kladie za cieľ objasniť *dejiny geometrickej múdrosti*. Freiburgský mysliteľ tu chce vysvetliť pôvod geometrie, nájsť *to, čo je v histórii bytostné a odkryť tak prapôvodný historický zmysel, ktorý celému vývoju geometrie nutne mohol a musel dať zmysel trvalej pravdy*<sup>2</sup>.

Husserl je vo svojej poslednej veľkej práci presvedčený, že dejiny majú určujúci význam pre človeka a ľudstvo, pretože sú horizontom, v ktorom nachádzame svoj kultúrny svet, prirodzené životné prostredie, spôsob bytia, či sedimentáciu duchovnej tradície. Dejiny sa podľa neho pre nás stávajú *pracovným materiálom*; sú tým, čo sa trvalo rozprestiera vo všetkých dobách, sú zdrojom pre porozumenie nášho prítomného bytia. „Sme preto

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 339.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 408.

v historickom horizonte,“ – píše Husserl – „v ktorom je všetko historické, hoci o tom vieme veľmi málo určitého. Tento horizont má ... bytostnú štruktúru, ktorú je možné odhaliť metodickým pýtáním sa.“<sup>1</sup> Dejiny sa stávajú nástrojom pre odhalenie zmyslu, spôsobu bytia a priestorom pre hľadanie nás samých. V odhaľovaní historického tkvie podstata nášho ľudstva a kultúrneho sveta. „Tu sme akoby privádzaní k prapôvodným materiáliám prvého vytvárania zmyslu.“<sup>2</sup>

Husserl vytýka – no nie sme si istí, či v tejto súvislosti aj oprávnene – predchádzajúcej epoche *odvrátenie sa od bytostného zmyslu historického* (v úzkom slova zmysle historicko-filozofického) *skúmania*. Ten spočíva v odlúčení *teoreticko-poznávacieho* od *historického* vysvetľovania. Preto, myslí si Husserl, nám „zostávajú zakryté ... najhlbšie a najvlastnejšie problémy dejín“<sup>3</sup>. Freiburgský mysliteľ píše o (ako od základu zvrátenej) *vládnucej dogme*, ktorú však problematizuje (už) Hegelov filozofický výkon, ktorá spočíva v *odluke teoreticko-poznávacieho a historického*. No práve filozofické učenie vrcholného predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie je príkladom myslenia ducha sprítomňujúceho a objektivizujúceho svoj zámer, zmysel a úmysel v hmotno-reálnom jestvujúce. V tejto súvislosti je viac ako paradoxné, že viaceré úvahy Husserla o dejinách v práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* pripomínajú práve Hegela samého.

Husserl totiž upozorňuje, – a (aj) v tom možno identifikovať jednoznačne Hegelovo odmietnutie doxografického chápania dejín – že *dejeπισectvo, ktoré sa zaoberá len faktami zostáva v nezrozumiteľnosti*. Držiac sa základného postulátu, že *dejiny od samého počiatku nie sú ničím iným*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 400.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 401.



ako žijúci pohyb prvotného útvaru zmyslu, vymedzuje Husserl podstatu *vedeckej historiografie*. Tá spočíva v odhalení všeobecnej pôdy zmyslu a preskúmaní obrovského štruktúrneho a priori, ktoré je tejto pôde vlastné. Husserl chce nájsť (najsť) „konkrétne historické a priori, ktoré obopína celé jestvujúcno v jeho historickej vzniklosti a vznikaní, alebo v tom bytí, ktoré mu bytostne náleží, bytí tradície a tradujúcich“<sup>1</sup>. Jeho ambícia (následne) smeruje k objaveniu a priori dejinnosti vôbec, prostredníctvom ktorého môžeme dospieť k univerzálnemu, pravému a skutočnému zdroju všetkých problémov *porozumenia*.

Jednoznačne hegelovsky znejú aj ďalšie Husserlove otázky: „Či predsa ďalej nevieme ..., že táto historická prítomnosť má za sebou svoje historické minulosti, z ktorých sa zrodila, že historická minulosť je kontinuitou minulostí vyplývajúcich jedna z druhej, kedy každá minulá prítomnosť sa stáva tradíciou a zo seba tradíciu vytvára? Nevieme, že prítomnosť a v nej implikovaný všetok historický čas je prítomnosťou a časom historicky jednotného a jediného ľudstva ..., ktoré vychádza z toho, čo bolo kultivované, či už v spolupráci alebo vzájomnom priblížení jedných k druhým atď.“<sup>2</sup> Z toho potom vyplýva pre Husserla jednoznačný záver, ktorý je až príliš signifikantný pre jeho chápanie dejín v neskorej etape jeho tvorby: *historické fakty a tvrdenia o ich faktickej skutočnosti predpokladajú určité historické a priori, pokiaľ majú mať takéto tvrdenia vôbec zmysel*.

Husserl sa nijako zásadne neodlišuje od Hegela keď tvrdí, že dejinami hýbe *smerovanie ducha k sebauvedomeniu*. Podľa Husserla majú dejiny svoj *dramatický vrchol* vo zvrate matematickej (objektivistickej) idey vedy do trans-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 403.

<sup>2</sup> Tamže, s. 405.

cententálneho (subjektivistického) seba porozumenia konštituujucej skúsenosti. Týmto vyvrcholením, upozorňuje v tejto súvislosti E. Fink, dospievajú „dejiny ... k svojmu absolútnemu koncu“<sup>1</sup>. Silu, ktorá spôsobuje *pohyb dejín*, pochopil Husserl ako moc smerujúcu k seba pochopeniu a sebauvedomeniu ducha. „Ak sa už toto sebauvedomenie uskutočnilo,“ – píše Fink – „ak sa duch vypracoval von z odcudzenia, potom mu zostáva len byť v strehu, aby na seba znova nezabudol a aby neupadol do druhej naivity.“<sup>2</sup>

Finkova recepcia Husserlovho chápania dejín – interpretovaná osobitne s ohľadom na jeho *neskoré dielo* – vychádza z poznania jeho myšlienky, že konštitutívna činnosť transcendentálnej subjektivity je sama v sebe dejinná. Dejiny konštituujuceho vedomia sú podľa Finka predovšetkým *dejinami vedenia*. A tak problém dejín, resp. toho, čo je dejinné, odvíjajúceho sa na pozadí sporu o pravú *podstatu dejinnej reality*, vyjadruje podľa Husserla pravý význam pojmu *krisis*, t. j. obratu od naivného poňatia k transcendentálnemu chápaniu vedomia. „Prednosť dejín vedenia je pre Husserla nakoniec zdôvodnená tým, že vedenie, ktoré je chápané ako ‚konštitúcia‘, je práve ono vlastné bytie, totiž žijúce bytie absolútneho subjektu, ktorý síce nikdy nemôže existovať bez svojich konštitutívnych výtvorov, avšak ktorý im predchádza ako základ ich bytia.“<sup>3</sup>

Fink upozorňuje na skutočnosť, že problém *dejín vedenia* vysvetľuje Husserl na fenomény *vedeckého* a nie *prirodeného* sveta. Dôvodom je skutočnosť, že novoveká veda už vo svojich počiatkoch stratila porozumenie pre ich

---

<sup>1</sup> FINK, E.: Svět a dějiny. Prel. J. Černý. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2, s. 256.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 254.

pôvodný a pravý význam. Vedecký svet nastupuje na miesto prirodzeného sveta, preberá jeho *úlohu, význam a kompetencie*. „Husserlove slová o *krisis* mienia kritickú dejinnú situáciu. Descartes je pre neho postavou“ – konštatuje Fink – „s Janusovou hlavou, postavou, ktorá na počiatku novoveku dáva historický impulz k extrémnemu vystupňovaniu matematicky operujúceho ‚objektivismu‘, avšak ktorá tiež už vo svojom zostupe k *ego* anticipuje fenomenologickú redukciu, ktorú Husserl považuje za rozhodujúci dejinný obrat.“<sup>1</sup>

Finkova kritika Husserlovho chápania dejín je postavená na konštatovaní, že „táto (Husserlova – dopl. aut.) dejinnosť nestojí v horizonte sveta, omnoho skôr je svet sám chápaný len ako konštituovaný horizont konštituovaných predmetov“<sup>2</sup>. Fink vyčíta Husserlovi predovšetkým to, že *pojmem sveta* pochopil subjektívne. Husserl *previazal svet*, ale aj *čas*, so subjektom, čo malo svoje ďalekosiahle historicko-filozofické konzekvencie. „Husserl musí nakoniec svet aj čas subjektivizovať, a teda strhnúť do absolútne kladeného jestvujúcna, aby potom potvrdil charakter konštituujúcej transcendentálnej subjektivity ako nadradenej svetu.“<sup>3</sup>

Kým teda absolútny subjekt nezíska *istotu o sebe samom*, dovedty je niečím ohraničeným, pominuteľným a konečným. Keď však získa poznanie o sebe a svojej činnosti, „vzylieka zo seba konečnosť ako ošumelý šat“<sup>4</sup>. Je to vôbec možné (a ak áno, tak ako)? Fink je v tomto momente presvedčený, že je problémom všetkých „idealistických snov, že nemôžu nájsť žiaden presvedčivý motív, prečo nekonečno prestrojuje samo seba do masky

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 255.

<sup>2</sup> Tamže, s. 254.

<sup>3</sup> Tamže, s. 256.

<sup>4</sup> Tamže.

konečnosti ... prečo sa idea vzdáva čistého éteru vlastnej sebarovnosti, a prečo zostupuje do diania – a prečo vôbec vychádza duch ... mimo seba“<sup>1</sup>.

Čas, svet a konečnosť sú podľa Finka u Husserla *nepracované* a *nezoládnuté* problémy jeho inak *veľkolepej vízie dejín vedenia*. K tomu sa pridružujú otázky *smrteľnosti človeka* a *striedania generácií ľudského rodu*. „V Husserlovom pokuse“ – konštatuje Fink sumarizujúc Husserlovo snaženie v naznačenom smere – „o vysvetlenie intersubjektivity (v *V. Karteziánskej meditácii*) nie sú tieto problémy zvládnuté ... Dejiny vedy sa už ako jednoduchý sociálny fenomén nedajú pochopiť bez poznania generačnej životnej súvislosti konečného ľudstva. Pozitívne však musí byť uznaná Husserlova snaha v tom, že nezostáva jednoducho stáť pri dejinách vedeckého vedenia (aj keď transcendentálne vysvetľovaných), ale že radikalizuje tieto dejiny vedomia a vedenia v náuke o časovaní.“<sup>2</sup>

### 1.11. Európa, európanstvo a európska kultúra

Husserlovo zamyslenie sa nad problémom *európskej kultúry* nás nevyhnutne odkazuje (najprv) k problémom *krízy*. Celý problém sa u Husserla (následne) posúva až ku *kritike* a z nej vyúsťujúcej *záchranskej práci* na európskom duchovno-kultúrnom dedičstve. Preto problém *európskej kultúry* je potrebné u neho vnímať v širších súvislostiach jej *krízy* a následnej *kritiky*. Oblasť *kultúry*, jej *krízy* a *kritiky* pre Husserla predstavuje rozhodujúci priestor premýšľania o najnaliehavejších otázkach Európy a jej obyvateľstva. Zároveň platí, že ani jeden z pojmov *kultúra*, *kríza*, *kritika* nemožno uprednostňovať, obmedzovať či okliešťovať vo vzťahu k ostatným.

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

Otázka kultúry a krízy (tejto kultúry) sprevádza predovšetkým Husserlovo neskoré teoretické úsilie realizované v 20. a 30. rokoch 20. storočia<sup>1</sup>.

V rokoch 1923-1924 sa Husserl intenzívne zaoberal problémom *úpadku kultúry* a jej *obnovy* v sérii článkov, ktoré uverejnil japonský časopis *The Kaizo*. V prvom článku<sup>2</sup> sa zamýšľa nad nepravdivosťou a nezmyselnosťou európskej kultúry po skončení prvej svetovej vojny. Je presvedčený, že ľudia stratili vieru vo (svoju) vlastnú kultúru, pričom pozitívnu úlohu má v tomto momente zohrať transcendentálna fenomenológia. Jedine ona (pocitovo budovaná ako prísna veda), je schopná byť v tejto situácii nápomocnou svojou metódou a z nej vyrastajúcimi nezvratnými výsledkami.

Práve metóda, jej charakteristika, podstata a využitie vo vzťahu ku kultúre, je obsahom druhého Husserlovho článku<sup>3</sup>. Tu sa len potvrdzuje skutočnosť, že Husserl ani v prípade úvah o *kríze a obnove kultúry* neopustil svoju transcendentálno-fenomenologickú orientáciu. Práve naopak. Každé takéto zamyslenie sa má podľa neho uskutočniť len a výlučne zo stanoviska *transcendentálno-fenomenologického*. Predkladá tu teóriu *eidetickej variácie*, ktorou je možné zachytiť a odvodiť aj pojem kultúry.

Tak, ako je možné získať *eidetický invariant* (podstatnú štruktúru vedomia zmyslu, ktorá (už) nepodlieha ďalším subjektívnym variáciám) v prípade stromu, domu, člove-

---

<sup>1</sup> Pozri ADRIAANSE, H. J.: Husserl jako filosof kultury. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2, s. 191–205.

<sup>2</sup> Pozri HUSSERL, E.: Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode, *Kaizo* 5 (1923). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 1989.

<sup>3</sup> Pozri HUSSERL, E.: Die Methode der Wesensforschung, *Kaizo* 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 1989.

ka a pod., tak je to možné analogicky aj v prípade kultúry. Tá je potom „súborom výkonov, ktoré sa konštituuju v priebehu činnosti zospoločenštených ľudí a ktoré majú svoju trvalú duchovnú existenciu v jednote vedomia tohto spoločenstva s tradíciou, ktorá ju uchováva“<sup>1</sup>.

Posledný Husserlov článok publikovaný pre časopis *The Kaizo*<sup>2</sup> má výrazne axiologicko-etický rozmer. Nemecký filozof v ňom spája skúmanie kultúry a jej *obnovy* s otázkou osobnostno-personálneho aktu *sebapoznania*. Celkové uspokojenie a *trvalý súlad v istote* skúma cez prizmu *jasnozrenia, seabaskúmania*, vyúsťujúce až k *priamemu pochopeniu mieneného*. Keďže takéto úsilie je podľa freiburgského filozofa vždy aktom rozumu, potom aj otázka *obnovy kultúry* je príležitosťou mravného svedomia, resp. vedomia zodpovednosti rozumu.

V 30. rokoch 20. storočia už Husserl jednoznačne spája problém *krízy kultúry* s *krízou vied* a teda aj *krízou filozofie*. V práci *Karteziánske meditácie* konštatuje, že roztrieštenosť „súčasnej filozofie s jej bezradnou snaživosťou nás núti k zamysleniu. Od polovice minulého (t. j. devätnásteho – dopl. aut.) storočia, ak sa snažíme vidieť západnú filozofiu pod zorným uhlom jednoty, ktorá patrí k vede ako vede, je oproti predchádzajúcim dobám zrejmy nepopierateľný úpadok. V určení cieľa, v problematike, aj v metóde, táto jednota zmizla ... Namiesto filozofie ako žijúcej jednoty máme filozofickú literatúru narastajúcu do nekonečna, postrádajúcu však takmer akékoľvek súvislosti. Namiesto vážneho vyrovnávania medzi vzájom-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 21.

<sup>2</sup> Pozri HUSSERL, E.: Erneuerung als individualetisches Problem, *Kaizo* 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 1989.

ne si odporujúcimi teóriami ... máme akési zdanlivé referovanie a zdanlivú kritiku ... “<sup>1</sup>.

Husserla znepokojuje predovšetkým fakt, že existencia veľkého množstva filozofov a rovnako tak aj filozofií znemožňuje vytvorenie *jednotného duchovného priestoru, jedinej arény*, v ktorej by mohli jednotlivé filozofémy *pre seba existovať a vzájomne na seba pôsobiť*. Nemecký filozof v tejto súvislosti konštatuje, – a tým skutočne nadčasovo identifikuje aj našu dnešnú filozofickú prítomnosť – že máme „síce ešte filozofické kongresy – filozofovia sa schádzajú, filozofia bohužiaľ nie“<sup>2</sup>.

Základné motívy *krízy kultúry, filozofie a vedy z Karteziánskych meditácií* rozvinul Husserl neskôr v *Kríze európskych vied*. Avšak v jeho poslednom veľkom filozofickom diele sú už rozhodujúce myšlienky spojené s *chorobou európskych národov, ktorú je potrebné vyliečiť*, zasadené do širších dejinných súvislostí. Husserl v nadväznosti na základný projekt svojho celoživotného filozofického snaženia – obhájiť nárok fenomenológie ako prísnej vedy – sa v *Kríze* pokúša o *liečbu európskej kultúry* (aj) na báze novovekého dejinno-filozofického materiálu. Tu sa ukazuje zrejماً súvislosť medzi Husserlovým *filozofickým programom* a dejinami filozofie. *Terapiu patologického stavu európskej duchovnosti* preto nemecký filozof spája v *Kríze* s vlastným filozofickým projektom a analýzou filozofického posolstva novoveku. Aké sú teda dôvody *choroby*, resp. *krízy*? Aká je jej podstata?

Hneď na začiatku svojej poslednej práce sa Husserl pýta, či je vôbec možné vážne hovoriť o kríze vied. Kladná odpoveď totiž sproblematickuje jej metódu a vôbec celý spôsob, ktorým sú (vedou) vytyčované úlohy. Husserl preto *upriamuje svoju duševnú aktivitu na vážnu a veľmi*

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Karteziánske meditácie*, s. 10.

<sup>2</sup> Tamže, s. 11.

potrebnú kritiku exaktných vied aj duchovied. Za východisko svojich úvah považuje zásadný „obrat vo všeobecnom hodnotení vied, ku ktorému došlo na prelome posledného (t. j. devätnásteho – dopl. aut.) storočia“<sup>1</sup>. To určovali pozitívne vedy a rozhodujúcim dôsledkom bolo *odvrátenie pozornosti vied od otázok, ktoré sú pre pravé ľudstvo najdôležitejšie. Veda o faktoch* podľa Husserla „vylučuje práve tie otázky, ktoré sú za našich (t. j. dobovo aktuálnych – dopl. aut.) časov najpálčivejšími otázkami pre človeka, vydaného najosudnejším prevratom: *vylučuje otázky o zmysle alebo nezmyselnosti celej ľudskej existencie* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>.

Kríza filozofie je „krízou všetkých novovekých vied, článkov filozofickej univerzality, a je zo začiatku latentná, neskôr však stále zreteľnejšie sa vyvíjajúca kríza samého európskeho ľudstva v celom zmysle jeho kultúrneho života a v celej jeho 'existencii'“<sup>3</sup>. Kríza európskej duchovnosti sa podľa zakladateľa transcendentálnej fenomenológie prejavila ako strata viery v univerzálnu filozofiu a jej metódu. Rozhodujúcim motívom krízy je – a tým je vyjadrený základný pôdorys Husserlových analýz príčin a príznakov *choroby európskej duchovnosti – zruštenie viery v rozum. Kríza európskej racionality* je teda tým, čo tak neúprosne doľahlo na sféru nášho duchovného života. Výsledkom toho je fakt, že moderný človek „žije vo svete ideálnych, čistých faktov a právd, ale tento svet je iný ako svet, aký prežíva, aký sa týka jeho citov, duše, hodnôt, kultúry a pod. Svet vedy je mu cudzí, nezrozumiteľný a svet prirodzeného života nedokáže uchopiť, pretože na to nemá zodpovedajúce prostriedky.“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 27.

<sup>2</sup> Tamže, s. 28.

<sup>3</sup> Tamže, s. 34.

<sup>4</sup> BLECHA, I.: *Husserl*, s. 127.



V rámci európskej kultúry predstavuje filozofia (len) časť celku materiálnej a duchovnej tradície *Západu*. Európsku kultúru nepochybne tiež (spolu)vytvárajú aj artefakty remeselnej, hospodárskej, umeleckej a pod. proveniencie. Filozofia preto predstavuje akýsi *výsek* európskej kultúry, avšak, podľa Husserla, má charakter *činného mozgu*, na „ktorého normálnych funkciách závisí pravá a zdravá európska duchovnosť. Ludstvo vyššej ľudskosti alebo rozumu vyžaduje preto pravú filozofiu.“<sup>1</sup>

Vymedzením filozofie vo vzťahu, resp. konfrontácii s ostatnými kultúrnymi formami prichádza Husserl k stanoveniu *predvedeckého a vedeckého sveta*. Predvedecký svet, spájaný s remeselnou, poľnohospodárskou a bytovou kultúrou, je charakteristický vytváraním produktov s prechodnou existenciou vo svete. Ide o *výrobky*, ktoré vytvára človek pre seba, vlastnú spotrebu a použitie. Majú charakter *bytia pre nás*, zostávajú využiteľné len v ohraničenom časovom horizonte, sú pominuteľné a nahraditeľné. Produktom vedeckého sveta je *výrobok* s charakterom trvácnosti, nepominuteľnosti a nespotebovatelnosti. Sám Husserl vyjadruje stručne tento fakt takto: „vedecká aktivita neprodukuje reálne, ale ideálne“<sup>2</sup>.

Predvedecký svet a jeho kultúra sú výsledkom aktivity *konečného človeka s konečnými cieľmi*. Konečnosť jeho života je horizontom pre orientáciu vo svete, činnosť a tvorbu produktov. „Mimovedecká, vedou ešte nedotknutá kultúra“ – píše Husserl – „je úlohou a dielom človeka v konečnosti. Ciele a konanie takéhoto človeka, jeho žitie a bytie, jeho personálne, skupinové, národné a mýtické motivácie prebiehajú v konečne prehliadnuteľ-

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 355.

<sup>2</sup> Tamže, s. 341.

nom obklopujúcom životnom prostredí, pretože otvorene nekonečný horizont, v ktorom žije, nie je odomknutý. Nie sú tu nekonečné úlohy, nie sú tu ideálne výťažky, ktorých nekonečnosť sama je pracoviskom, a to tak, že pracovníci sú si vedomí, že toto pracovisko má spôsob bytia takejto nekonečnej sféry úloh.“<sup>1</sup> Husserla bude teraz zaujímať skutočnosť, *kedy, kde a akým spôsobom* došlo v dejinách európskeho ľudstva k rozhodujúcemu obratu a zlomu: *premene a zasiahnutiu* konečných cieľov v predvedeckej kultúre formulovaním nekonečných cieľov teoreticko-praktickej činnosti človeka.

Kanta v tejto súvislosti zaujíma predovšetkým to, aké prostriedky používa príroda (pred vznikom kultúry) na rozvinutie všetkých svojich vlôh; tak, aby kultúra vôbec mohla vzniknúť. Filozof z Königsbergu prichádza k zisteniu, že je to vnútorné napätie v spoločnosti, ktoré síce umožňuje ľuďom do nej vstupovať, ale zároveň hrozí jej rozdelením, ako *nedružná družnosť ľudí*. Vznik kultúry potom Kant interpretuje ako dôsledok *vydeľovania sa a odporu* človeka v stave surovosti, zo sveta bez kultúry, vkusu a morality. Proces samotného formovania kultúry, ktorý Husserl vníma ako prechod od mimo či predvedeckého sveta k vedeckému svetu a jeho kryštalizácii až do vtedajšej, dobovo aktuálnej podoby, interpretuje Kant ako *postupné rozvíjanie všetkých talentov, vytváranie vkusu a postupujúcej osvety*. Zakladá sa tým podľa neho „spôsob myslenia, ktorý môže časom premeniť drsnú prírodnú vlohu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak napokon *patologicko-vynútený súhlas* s vytvorením spoločnosti na morálny celok“<sup>2</sup>.

Husserl sa pri *historickom obhliadnutí* za utváraním európskej duchovnosti sústreďuje na skutočnosť, *kedy, kde*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 342.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, s. 61–62.

a za akých okolností sa svet stáva témou ľudskej reflexie. Univerzálny záujem a čisto teoretický postoj sú totiž neklamným znakom toho, že človeka zasiahne túžba po dotyku s nekonečnom v určovaní ideálov, úloh a cieľov. Kultúra konečnosti (predvedecká) sa podľa Husserla mení na kultúru nekonečných cieľov (vedeckú) vznikom vedy a filozofie v Grécku. „Zrodom gréckej filozofie a jej prvým prepracovaním nového zmyslu nekonečnosti konzekventnej idealizácii uskutočňuje sa ... v tomto smere pokračujúca premena, ktorá nakoniec zasiahne všetky idey konečnosti, a tým do svojej oblasti pritiahne všetku kultúru ducha a jej ľudstva.“<sup>1</sup> Vedecká kultúra, nesúc v sebe idey nekonečna, predstavuje preto rozhodujúci zlom v dejinách európskej duchovnosti, *revolúciu v celých dovtedajších dejinách kultúry a ľudstva ako kultúrne tvorivého subjektu.*

*Teoretický (vedecký) postoj* považuje freiburgský filozof za zásadný obrat v kultúrnom vývoji európskej civilizácie. V Grécku a len v Grécku sa najskôr jednotliví filozofi, neskôr celé skupiny filozofov, pokúsili o vytýčenie nekonečných, všetkým spoločných úloh. Tento *nový postoj* charakterizuje Husserl ako *radikálnu zmenu postoja*, odklon od prirodzeného (predteoretického) postoja, odvrátenie sa od *naivného života do sveta*. Avšak „jednotlivci“, – upozorňuje Husserl – „ktorí uskutočnia takéto radikálny obrat, majú ako ľudia žijúci vo svojej univerzálnej životnej pospolitosti (vo svojom národe) aj naďalej svoje prirodzené záujmy, každý má aj naďalej svoje individuálne záujmy. Žiadnym obratom nemôžu takéto záujmy jednoducho stratiť, lebo keby sa tak stalo, znamenalo by to, že každý prestal byť tým, čo je a v čo od narodenia dozrel.“<sup>2</sup> Týmto vyjadrením chce naznačiť, že v gréckom

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 342.

<sup>2</sup> Tamže, s. 345.

svete kultúry a myslenia sa ešte nepretrháva väzba – tak ako je tomu v jeho prítomnosti až po dnešok – medzi prirodzeným a vedeckým svetom. Človek tu ešte žije v prirodzenom svete každodenných potrieb, starostí a záujmov, voči ktorému (ešte) nevystupuje svet vedeckých teórií, poznatkov a úloh ako niečo cudzie.

Zaujatím *nového postoja* vznikajú dva prípady. Grécky človek zastáva podľa Husserla *praktický* (slúžiaci prirodzeným životným záujmom), alebo *teoretický* (odhliadajúci od akejkolvek prirodzenej praxe) *postoj*. Vzťah medzi týmito dvoma postojmi však nemožno chápať izolovane; tak, ako by tu neexistovala žiadna interakcia. Preto praktický a teoretický postoj nezostávajú osebe a pre seba, ale ako fundamentálne postoje človeka vo svete existujú aj v syntetickej jednote. „Je totiž možná“ – píše v tomto kontexte Husserl – „ešte tretia forma univerzálneho postoja ... a to syntéza obojstranných záujmov realizovaná v prechode od teoretického k praktickému postoju ...“<sup>1</sup>. Aký je potom vzťah medzi teóriou a praxou v tomto (syntetickom) postoji? „Takáto prax sa potom zameriava na to, aby univerzálnym vedeckým rozumom pozdvihla ľudstvo podľa noriem pravdy akýchkoľvek foriem, aby sa ľudstvo od základu premenilo na nové ľudstvo, schopné absolútnej zodpovednosti za seba samé na základe absolútnych teoretických nahliadnutí.“<sup>2</sup>

Freiburgský mysliteľ podrobne analyzuje predovšetkým teoretický postoj, resp. zaujíma ho otázka: *prečo a ako došlo v dejinách európskej kultúry k situácii, že človek zaujal teoreticko-nepraktický postoj? Zaujatie tohto stanoviska totiž spôsobilo obrovskú kultúrnu premenu, revolúciu v dejinách kultúry Západu. Teoretický postoj – v konfrontácii s predchádzajúcim nábožensko-mytologickým postojom –*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 346.

<sup>2</sup> Tamže, s. 347.

charakterizuje Husserl ako *postoj filozofického thymazein*. „Človeka sa zmocňuje vášeň po skúmaní a poznávaní sveta v odvrátení od všetkých praktických záujmov, vášeň, ktorá v uzavretom okruhu poznávacej aktivity a jej venovanému času neusiluje a nepožaduje nič iné ako čistú *theoriu*.“<sup>1</sup>

Teoretický záujem vo forme *thymazein* je podľa neho obmenou zvedavosti, ktorá stojí na samom počiatku *západného myšlienkového sveta*. Ide tu o *údiv*, ktorým Platon (*Teaitetos*) a Aristoteles (*Metafyzika*) vysvetľujú vznik filozofie. V „*udivujúcom kontraste* (kurz. aut.) sa objavuje rozdiel medzi predstavou sveta a reálnym svetom a vynára sa nová otázka o pravde: nie však o tradične spútanéj každodennej pravde, ale o všeobecne platnej, pre všetkých identickej pravde neobmedzenej už tradičnosťou, o pravde osebe“<sup>2</sup>.

V Husserlovom záujme je porozumieť dejinnej skutočnosti, kedy sa *nezainteresovaný na akejkoľvek praktickej činnosti, individuálny, teoretický postoj* mení na *teóriu vlastnej vedy*. Čo je potom úlohou (vedeckej) teórie? Podľa neho je to potreba „budovať teoretické poznanie na podklade teoretického poznania in infinitum“<sup>3</sup>. V tomto momente sa európska kultúra, veda a filozofia ocitajú na *rozhraní vekov, starej a novej kultúry, starého a nového sveta*. Preto v „*ojedinelých osobnostiach* ako napr. v Tálesovi vyrastá ... nové ľudstvo. Objavujú sa ľudia, ktorí vo svojom povolaní vytvárajú filozofický život a filozofiu ako svojrázny kultúrny útvar. Zanedlho vyrastá v takýchto jednotlivcoch pochopiteľne svojrázna pospolitosť. Iní jednotlivci si reflexívne osvojujú a vytvárajú teoretické ideálne výtvary tým, že ich bez okolokov spoluprežívajú

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 348–349.

<sup>2</sup> Tamže, s. 349–350.

<sup>3</sup> Tamže, s. 350.

a preberajú. Ideálne výtvary teórie podnecujú tak samy od seba k spolupráci jedných s druhými a k vzájomnej pomoci kritikou.“<sup>1</sup>

Obrovská *kultúrna premena*, siahajúca za hranice jednotlivcov, spoločnosti či národa, spočíva v radikálnom (vedecko-teoretickom) postoji k neproblematicko-empirickej skúsenosti a hľadaniu (vedecko-teoretickej) pravdy osebe. *Individuálne* záujmy a ciele jednotlivcov sa stávajú záujmami a cieľmi *ľudského rodu*. „Z požiadavky podriaďovať všetku empiriu ideálnym normám, totiž normám nepodmienenej pravdy, vzniká zanedlho ďalekosiahla premena celej praxe ľudského, a teda všetkého kultúrneho života. Ľudský a kultúrny život sa už v praxi nemá riadiť naivnou každodennou empiriou a tradíciou, ale normou má byť objektívna pravda.“<sup>2</sup>

Teoretické úsilie priekopníkov európskej vedy a filozofie spôsobilo podľa Husserla osudový zvrät v dejinách *starého kontinentu*. Dokonca spôsobilo *premenu ľudskej existencie a celého kultúrneho života vôbec*. *Stará Európa sa stala novou; ľudský postoj sa stal novým a život ľudstva filozofickým*. Takto vyrástlo nové človečenstvo Európanov a špeciálne životné poslanie filozofov, ktorí nateraz spečatili osud nás a našej kultúry. Sme dedičmi nielen historicko-filozofickej tradície v doxografickom zmysle, ale – a to predovšetkým – vývoja filozofického posolstva, v jeho dejinných premenách až do dnešných dní, formujúceho a vytvárajúceho našu dnešnú duchovnú prítomnosť, našu dnešnú Európu. Práve filozofia, resp. filozofi majú podľa Husserla v tejto súvislosti *vedúcu funkciu a nekonečnú úlohu*. „Je to funkcia slobodnej a univerzálnej teoretickej reflexie, zahrňujúcej aj všetky ideály a všeideál, akým je univerzum všetkých noriem. V európskom

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 350.

<sup>2</sup> Tamže, s. 351.

ľudstvu má filozofia nepretržite zastávať najvyššiu, archontskú funkciu pre celé ľudstvo.“<sup>1</sup>

### 1.12. Husserlov Kant

Filozofia sa vo svojom neopakovateľnom vývoji dostala do *slepej uličky*. Analyzujúc *duchovné prítomno svojej doby* Husserl konštatuje, že európska veda, filozofia a kultúra zlyhala. Osobitne v tejto súvislosti upozorňuje, že toto zlyhanie má svoje korene v *zblúdiťom racionalizme*. V tomto momente si pozorne všíma predovšetkým Kantovu filozofickú misiu. Aký je teda podiel Kanta na dobovom stave vedy a európskej duchovnosti? Husserl je presvedčený, že práve on sa pokúsil odstrániť a prekonať *objektivismus a naturalizmus* ako najväčšie hrozby zdravého, t. j. vedeckého obrazu sveta. Na Kantovom postoji oceňuje jeho *transcendentalistickú orientáciu*, aj keď „ani zďaleka nepodáva vskutku radikálne zdôvodnenie filozofie, totality všetkých vied“<sup>2</sup>. Od Kanta síce existuje (vede) vlastná teória poznania, avšak, je tu ešte psychológia ako základná veda o duchu. „Kant, aj keď sa obracia“ – píše Husserl – „proti empirizmu, zostáva napriek tomu svojim chápaním duše a sféry úloh psychológie v zajatí toho istého empirizmu a preto sa díva na dušu ako na dušu naturalizovanú ...“<sup>3</sup>. A preto Husserl na adresu Kanta ďalej konštatuje: „Naša nádej na skutočnú racionalitu, t. j. na skutočné nahliadnutie do vecí je tu, ako všade inde, sklamaná“<sup>4</sup>.

Husserlovo *obhliadnutie sa* za Kantovou filozofiou je však determinované jeho vlastným, fenomenologickým

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 353.

<sup>2</sup> Tamže, s. 121.

<sup>3</sup> Tamže, s. 136.

<sup>4</sup> Tamže, s. 360.

postojom. Úvahy o Kantovi idú ruka v ruke s úvahami o *chorobe* (kríze) európskej racionality, ktorú ani on, ani nikto iný, nedokázal *vylicíť*. *Husserlov Kant* – a čo je prekvapujúce a zarážajúce zároveň, aj v otázke kultúry a európskej duchovnosti – to je *Kant – metafyzik*. Rovnaké hodnotenie ako na Heideggera, ktorý si „vôbec nevšimol na Kantovom diele, že tie najproduktívnejšie časti jeho učenia v nadväznosti na *Kritiku čistého rozumu* sú neodmysliteľné späté s jeho *metafyzikou mravov – praktickou filozofiou a filozofiou dejín*, ktorej integrálnou súčasťou je jeho *politická filozofia* s jedinečným projektom *večného mieru*“<sup>1</sup> platí aj na Husserla. Nevidí, či skôr nechce vidieť, Kantove úvahy o kultúre, ku ktorej patrí ešte aj *idea morality*,<sup>2</sup> *svetoobčianskom stave*<sup>3</sup> a *politickej* či *politicko-ekonomickej koncepcii večného mieru*<sup>4</sup>. Kantova koncepcia kultúry je totiž spojená so vstupom *morálno-praktického momentu*<sup>5</sup> (*Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, Domnelý začiatok ľudských dejín*) a posúva sa až k *právno-praktickému stanovisku (K večnému mieru)*. Aj toto je predsa Kant ako *filozof európskej kultúry, ktorá smeruje k dokonalému občianskemu zriadeniu ako svojmu najvzdialenejšiemu cieľu*.

Kantovo chápanie človeka smeruje výrazne k naplneniu posledného, resp. najvyššieho úmyslu prírody, ktorým je *všeobecný svetoobčiansky stav*. Ten je realizáciou človeka samého, jeho prirodzených dispozícií a vlôh.

---

<sup>1</sup> LEŠKO, V.: Kant, Heidegger a koniec metafyziky. In: *Kant a súčasnosť*. Ed. L. Belás. Prešov: Vydavateľstvo PU 2004, s. 72.

<sup>2</sup> Pozri KANT, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, s. 67.

<sup>3</sup> Tamže, s. 62 a n.

<sup>4</sup> KANT, I.: *K večnému mieru*. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa 1996.

<sup>5</sup> Pozri BELÁS, L.: *Filozofia, kritika, kultúra*. In: *Filozofia, veda, hodnoty II*. Ed. O. Sisáková. Prešov: Vydavateľstvo PU 2005, s. 39.



*Svetoobčiansky stav* má podľa Kanta zrejmy politický a politicko-ekonomický rozmer. *Večný mier* (v ktorom jedine môže *svetoobčiansky stav* nájsť svoje zmysuplné vyjadrenie) sa pre Kanta, či spoločnosť vôbec, stáva nevyhnutným naplnením bytostnej stránky človeka ako dejinno-sociálnej bytosti.

Husserlovo riešenie problému človeka je priamo spojené s jeho chápaním *ego* v podobe *transcendentálneho ja*. V zložitej spleti noeticko-noematických štruktúr vedomia je *primordálne ja* jediným nositeľom *ozmysľujúceho výkonu*, nositeľom zmyslu pre objektívne platný a intersubjektívne zdôvodniteľný svet. Radikálne sebaujasňovanie je dlhodobou úlohou ľudstva ako celku a je dosiahnuteľné len prácou nespočetného množstva generácií. V priebehu tohto sebaujasňovania má nezastupiteľné miesto filozofia, ktorá poskytuje nevyhnutný *organon* a je zároveň *vyjavovaním univerzálneho rozumu ľudstva ako ľudstva*.

Ak porovnáваме Kantove a Husserlove *úvahy o dejinách*, ich analýzu a interpretáciu, potom musíme konštatovať, že *problém dejín* vyúsťuje u Kanta do koncepcie *filozofie dejín*, ktorá tvorí integrálnu a neoddeliteľnú súčasť jeho filozofovania ako celku. U Husserla tento problém bezprostredne súvisí s procesom jeho *filozofického vyzrievania*. Zatiaľ čo v ranej etape svojej tvorby Husserl odmieta chápať dejiny ako podstatný moment filozofického záujmu, v neskorej etape už vystupuje otázka dejín výrazne do popredia jeho uvažovania.

Kým teda Kantova filozofia je nemysliteľná bez premyslenej a súbežne aplikovanej *filozofie dejín*, u Husserla sa skutočná *filozofia dejín* ani podstatnejšie nečrtá, a preto ani nemôže tvoriť bázu jeho filozofickej koncepcie<sup>1</sup>. Prečo je tomu tak? Husserl v *Prílohe XXVIII. ku Kríze európskych*

---

<sup>1</sup> Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 151.

vied konštatuje, že *sen o filozofii ako prísnej vede je dosnívateľný*. Zisťuje, že v teréne dejín (predovšetkým novovekej) filozofie a básnenia je takýto projekt nerealizovateľný. Husserl nakoniec dospel k poznaniu, že predstava o *transcendentálnej fenomenológii ako vede z absolútneho odôvodnenia* je neudržateľná a nespojitelná s projektom *filozofického vysvetľovania dejín*. Iná situácia nastala napr. v prípade J. Patočku, ktorý – práve kvôli tomu, že nepokračuje a neprijíma (Husserlovi) predstavu o *filozofii ako prísnej vede* – rozvinul projekt *filozofie dejín* (ako súčasť vlastnej *asubjektívnej fenomenológie*) vo svojich viacerých textoch, no osobitne v práci *Kacírske eseje o filozofii dejín*.

Kríza európskej kultúry podľa Husserla neodmysliteľne sprevádza a spoluvytvára náš duchovný svet. Odhliadnuc od historicko-spoločensko-politickej situácie, v ktorej vzniká jeho posledné dielo, je zrejmé, že mu nie je osud Európy vôbec ľahostajný. Práve naopak. „Kríza európskeho života“ – píše v *Kríze* – „má len dve východiská: Zánik Európy, ak sa odvráti od svojho vlastného racionálneho zmyslu života ... alebo znovuzrodenie Európy z ducha filozofie heroizmom rozumu, ktorý definitívne prekoná naturalizmus. Najväčším nebezpečením pre Európu je únava. Ak budeme proti tomuto nebezpečenstvu všetkých nebezpečenstiev bojovať ako 'dobrí Európania' s takou statočnosťou, ktorá neuhýba ani pred zápasom bez konca, potom z ... popola veľkej únavy povstane fénix novej životnej vnútornosti a nového zduchovnenia ako záruka veľkej a ďalekej ľudskej budúcnosti: pretože jedine duch je nesmrteľný.“<sup>1</sup>

Kantove a Husserlove úvahy o *človeku, dejinách a kultúre* sú hľadaním a objavovaním priestoru, ktorý je oblasťou naplnenia najvnútornejších či najskutočnejších pred-

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 364.

stáv a potrieb nás samých, resp. ľudstva ako ľudstva. *Spolunažívanie v mieri, víťazstvo racionality a túžba po skutočnej človečenskosti* sú (tiež) bezpochyby tým, čo predstavuje cestu z duševnej krízy, v ktorej sa ocitá človek na začiatku 21. storočia. Už len *vznešenosť a závažnosť cieľa* – tak, ako ho formulovali títo myslitelia – by nás aj dnes mala zaväzovať k tomu, aby sme sa, ako filozofi, a nám dostupnými prostriedkami, pokúsili o ich účinné napĺňanie. Stagnácia a *prešľapovanie na mieste* len prehĺbia túto krízu a uvrhnú nás do ešte zložitejšej situácie, v akej sa ocitol Kant a neskôr aj Husserl. Je len na nás, ako zúročíme toto cenné a zmysluplné teoretické poznanie ako to, čím stále aj dnes žijeme, resp. čo pre nás predstavuje *odrazový mostík k prítomnému filozofovaniu*.

## 2. KANT, HEIDEGGER A METAFYZIKA

Kant sa stal pre Heideggera filozofom určujúceho významu najmä v ranej fáze jeho filozofického vývoja (1925 – 1930), t. j. od univerzitných prednášok *Prolegomena k dejinám pojmu čas*<sup>1</sup> až k prednáškam *O bytnosti ľudskej slobody*<sup>2</sup>. Pochopiteľne, rozhodujúci pohľad sa dlho koncentroval na Heideggerovu prácu *Kant a problém metafyziky* (1929)<sup>3</sup> a prednášky *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* (prednášky zo zimného semestra 1927/1928).<sup>4</sup>

Uchopenie problému Heideggerovho vyrovnávania sa s Kantovou filozofiou s dôrazom na problém metafyziky nemôže byť jednorozmernou záležitosťou a nemôže sa dotýkať iba vyššie uvedených prác, ktoré sú v nich predmetom skúmania. Problém má niekoľko vážnych rovín a z každej vyzerá toto *uchopenie* aj výrazne odlišne. Ale to hlavné, čo chcem vyjadriť z nášho pohľadu ako to najdôležitejšie, je historicko-filozofická skutočnosť obrovského filozofického zápasu v prvých desaťročiach 20. storočia v Nemecku o Kantovo filozofické dedičstvo, ktoré je doteraz v našich domácich (česko-slovenských) podmienkach veľmi málo predmetom vážnejšieho teore-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA–ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004.

tického záujmu. Jedinú výnimku tu snáď tvorí len Kunešova štúdia<sup>1</sup>.

Filozofický zápas o Kantov filozofický odkaz je dôležitý pre chápanie filozofického *rozptýlenia sa* (vyčerpanosti a strácania reálneho filozofického vplyvu) novokantovskej podoby filozofovania, ktorú zavŕšil E. Cassirer, ale hlavne pre nástup Heideggerovej filozofie a jeho kritickej recepcie Husserlovej fenomenológie. Hlavná otázka je potom jednoznačná – *aká podoba fenomenológie je spätá s Heideggerovým raným dielom a ako sa začína vymedzovať k hlavnému fenomenologickému smerovaniu, ktorý je reprezentovaný Husserlom?* Otázku možno formulovať ešte radikálnejšie: *bol vôbec niekedy Heidegger skutočným fenomenológom?*<sup>2</sup>

## 2.1. Heidegger, fenomenológia a Kant

Od roku 1979, teda od roku prvého vydania Heideggerových *Prolegomen k dejinám pojmu času* vieme, že v prvej známej a ešte neúplnej verzii práce *Bytie a čas* je prípravná časť s názvom *Zmysel a úloha fenomenologického bádania*. Už tu sú veľmi jasne vyjadrené mnohé Heideggerove kritické výhrady k Husserlovmu chápaniu fenomenológie. Vo vlastnom texte práce *Bytie a čas* však potom nie sú. Heidegger na Husserlovi oceňuje hlavne prielom, ktorý sa viaže na odhalenie intencionality a vyzdvihuje sa viac ako oprávnené Husserlova originalita oproti Brentanovmu chápaniu. Heidegger tvrdí, že „Brentano videl na intencionalite *intentio*, *noéziu*, a rôznosť ich

---

<sup>1</sup> KUNEŠ, J.: 1928. Heidegger a Kant. In: *Kant redivivus*. Prierezy dielom filozofa. B. Horyna (ed.). Brno: Masarykova univerzita 2004, s. 64–94.

<sup>2</sup> Pozri PETŘÍČEK, M.: *Identita fenomenologie čili filosofická myšlenka*. In: *Fenomén jako filosofický problém*. Praha: Oikúmené 2000, s. 311 a n.

spôsobov. Ale nevidel noéma, intentum“<sup>1</sup>. Heidegger venuje mimoriadnu pozornosť rozboru základných problémov Husserlovej filozofie v spätosti s jeho prácou *Logické skúmania*. V súvislosti s vysvetľovaním aktov ideácie a chápania apriórneho Heidegger tvrdí, že s rozšírením idey objektivity „je získaný spôsob bádania, ktorý hľadala stará ontológia. Neexistuje žiadna ontológia mimo fenomenológie, ale *vedecká ontológia nie je ničím iným než fenomenológiou*.“<sup>2</sup> Je to stanovisko, ktoré bude Heideggerom snáď najviac korigované, lebo neskôr spozná, že *vedecká ontológia* je možná len mimo fenomenológie.

Heidegger sa zamyslel nad vývojom fenomenologických bádání po vydaní Husserlových *Logických skúmaní* a konštatuje, že to hlavné, čo fenomenológii chýba, je polozenie si *otázky o zmysle bytia*. Už v roku 1925 je Heidegger presvedčený, a neskôr túto svoju pozíciu ešte výraznejšie zradikalizuje, že z tohto pohľadu sa doterajšia pozícia javí ako fenomenologicky nedostačujúca. Kládie si otázku, či a ako je oblasť (regio) čistého vedomia *ako základné pole intencionality určená vo svojom bytí* a skúma jednotlivé Husserlove určenia bytia čistého vedomia. Ak vedomie je charakterizované ako *absolútne bytie v zmysle absolútnej danosti*, t. j. ako bytie, ktoré nie je konštituované v žiadnom inom, znamená to *prednosť subjektivity pred objektivitou*. Heideggera táto stránka problému irituje, lebo si myslí, že práve tu je to miesto, kde do fenomenológie vtrháva novokantovský idealizmus.

Novokantovské chápanie filozofie bolo podrobené kritike v Heideggerovej práci *Kant a problém metafyziky*. Husserlovi zasa vyčíta, že chápe vedomie ako čisté bytie a to tak, že tým, čo ho primárne vedie je „*idea absolútnej*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 61.

<sup>2</sup> Tamže, s. 98.

vedy“ a „vypracovanie čistého vedomia ako tematické pole fenomenológie nie je získané *fenomenologicky v návrate k veciam samým*, ale v návrate k tradičnej idei filozofie“<sup>1</sup>.

Práve v tom sa už Heidegger jednoznačne odkláňa od Husserla, keď zdôrazní, že je potrebné „vyjsť z prirodzeného postoja, to znamená od jestvujúceho, ako sa sprvu podáva“, s predpokladajúcim pohľadom na určenie bytia „jestvujúceho, v ktorom sú vedomie a rozum konkrétne“, takže pôjde o „určenie bytia konkrétneho jestvujúca nazývaného človek“<sup>2</sup>.

Ak to máme vyjadriť čo najstručnejšie a iba to najdôležitejšie, Heidegger je už v roku 1925 presvedčený, že *fenomenológia je v základnej úlohe určenia svojho najvladnejšieho poľa nefenomenologická*. Heideggerova *fenomenologická* recepcia Kanta len znovu opakuje známy scenár, ktorý už predtým realizoval na Aristotelovi vo svojich marburských prednáškach v rokoch 1922–1923, a o ktorých máme zaujímavé informácie od jedného z jeho vtedajších poslucháčov – Hansa-Georga Gadamera.<sup>3</sup> Prvé Heideggerove *fenomenologické* interpretácie Aristotelovej filozofie z roku 1922 sú veľmi dôležité z dvoch rozhodujúcich aspektov: 1. v náčrte základného filozofického vzťahu medzi *dejinami filozofie* a súčasnej (dobovo aktuálnej) podoby filozofovania a 2. v spôsobe chápania *fenomenológie* a Husserla.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 147.

<sup>2</sup> Tamže, s. 148.

<sup>3</sup> Pozri GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 64–71.

## 2.2. Heidegger a dejiny filozofie

S veľkým dôrazom raný Heidegger tvrdí, že dejiny filozofie sú pre *filozofické bádanie* vtedy a len vtedy predmetné, „keď nevysvetľujú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a nevedú tak rozumejúcu prítomnosť k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť“<sup>1</sup>. Heideggerovo *filozofické chápanie* dejín filozofie (*filozofia dejín filozofie*)<sup>2</sup> je vyjadrené veľmi jasne. Osvojovať si dejiny filozofie a mať pritom na mysli najmä snahu „osvojovať si ich pre prítomnosť, pre ktorej bytostný charakter je historické vedomie konštitutívne, však znamená: *radikálne rozumieť* (kurz. aut.) tomu, čo vždy v tej ktorej dobe bolo minulému filozofickému bádaniu v *jeho* situácii a pre túto situáciu zdrojom jeho základného znepokojenia; *rozumieť* znamená nielen brať na vedomie a konštatovať, ale to, čomu sme porozumeli, v zmysle svojej najvlastnejšej situácie a pre ňu pôvodne opakovať“<sup>3</sup>.

Pochopiteľne, potom musí nastúpiť veľmi špecifická filozofická situácia, ktorú si aj sám Heidegger veľmi presne uvedomuje: „Rozumejúci *výber vzorov, ktorému ide o seba samého* (kurz. aut.), vystaví svoje vzory od základov najostrejšej kritike a rozvinie ich tak, aby s nimi mohol vystúpiť do pokiaľ možného *plodného súperenia* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>.

Heidegger si vo svojej ranej tvorbe veľmi pozorne vyberal svoje *vzory*, s ktorými sa chcel pustiť do *súperenia*. Otázne však ostáva, do akej miery to bolo *obojstranne*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 12.

<sup>2</sup> Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie.*, s. 150 a n.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 12.

<sup>4</sup> Tamže.



plodné *súperenie*, alebo išlo od začiatku do konca o jednostranný tlak, ktorý prinášal iba to, o čo sa usilovala jedna zo súperiacich strán. Zdá sa, že v tejto súvislosti je to presne táto situácia. Hrá sa, povedané športovou terminológiou, iba na *jednu bránu*. A Heidegger sa ani veľmi nesnaží to pred nami ukryť. Opak je pravdou. Veľmi otvorene a bez výhrad to formuluje v tejto podobe: „Situácia vysvetľovania, ako rozumejúceho osvojovania si niečoho minulého, je vždy situácia živej prítomnosti.

Dejiny samé, ako minulosť osvojovaná v rozumení, vyrastajú čo do svojej uchopiteľnosti zároveň s pôvodnosťou voľby, ktorá rozhoduje o vyformovaní hermeneutickej situácie. Minulosť sa otvára len podľa toho, v akej miere je prítomnosť k takému otváraniu odhodlaná a ako silná je jej schopnosť otvárať. Pôvodnosť filozofickej interpretácie sa určuje zo špecifickej istoty, v ktorej filozofické bádanie udržiava seba samo a svoje úlohy.

Predstava, ktorú má filozofické bádanie o sebe samom a o konkrétnosti svojej problematiky, rozhoduje už tiež o jeho základnom stanovisku k dejinám filozofie. *Tým, čo je pre filozofickú problematiku vlastným poľom predmetov jej záujmu, je určený uhol pohľadu, pod ktorým môže byť minulosť nazeraná. Toto vloženie interpretačného zreteľa nielenže neodporuje zmyslu historického poznania, ale je naopak základnou podmienkou možnosti priviesť minulosť vôbec k slovu* (kurz. aut.)<sup>1</sup>.

Heideggerom určený jeho vlastný *uhol pohľadu* s cieľom vloženia *interpretačného zreteľa*, pod ktorým nazeráme minulosť filozofie, bol obdivuhodne stabilný a nezmenil sa od roku 1922 až do konca jeho tvorby. Tento *interpretačný zreteľ* je už v roku 1922 určený v tejto podobe: „*Cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 10.

až možno určiť Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Ak nejaký problém Heideggera filozoficky znepokojoval celú jeho tvorbu, tak je ním len *problém bytia*, a teda hľadanie odpovede na otázku čo je *metafyzika*. Všetko ostatné má potom už len sekundárny význam, t. j. pomocný význam, a to sa týka aj *fenomenologických interpretácií*.

### 2.3. Heideggerova fenomenologická interpretácia Kanta

Heideggerova *fenomenologická interpretácia* Kantovej *Kritiky čistého rozumu* je od začiatku veľmi jasne zameraná na jej porozumenie z dôvodu *naučiť sa filozofovať* inak, ako to robil Kant aj Husserl.<sup>2</sup> Jej cieľom nie je historicko-filozofická interpretácia, ale hlbší prienik do samej bytnosti súdobého filozofovania. Aby to mohol Heidegger dosiahnuť, chce najprv zistiť čo *znamená rozumieť tradovanej filozofii* a zároveň chce identifikovať *predbežné znalosti prostriedkov a ciest*, ktoré by mohli viesť k dosiahnutiu takéhoto porozumenia. Kant inšpiruje Heideggera osobitne tým, že chápe filozofiu ako najpôvodnejšie ľudské úsilie, ktoré sa akoby neustále točí v ustavičnom kruhu a stále prichádza k miestu, kde už raz bolo.

Heidegger neprijíma Hegelov variant *pokroku* v dejinách ľudstva (a dejín filozofie zvlášť!) a tvrdí, že „*k pokroku dochádza len v oblasti, ktorá je pre ľudskú existenciu nakoniec nedôležitá*. Filozofia sa nevyvíja v zmysle pokroku, ale je úsilím o rozvíjanie a vyjasňovanie stále tých niekoľkých problémov, je samostatným, slobodným a zásadným bojom ľudskej existencie s temnotou, ktorá

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 33.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 13.

v nej neustále prepuká. A každé objasnenie len odkrýva nové priepasti. Mlčanie a úpadok filozofie neznamená teda koniec postupu vpred, ale *zabudnutie centra* (kurz. aut.). Preto je každá filozofická obnova precitnutím v návrate na to isté miesto<sup>1</sup>. To *zabudnutie centra* je to najdôležitejšie, lebo je v ďalšej tvorbe veľmi presne identifikované ako hľadanie odpovede na otázku *čo je bytie*. A takto si otázku nepoložil ani Kant a už vôbec nie Husserl.

Čo znamená správne rozumieť nejakej filozofii, preberá Heidegger od samého Kanta z jeho *Kritiky čistého rozumu* (B 862, A 834). Kant neodporúča vysvetľovať vedy a určovať ich podľa popisu, ktorý im poskytol ten či onen ich pôvodca, ale podľa idey, ktorú nachádzame v samom rozume. Heideggerova aplikácia na Kantovo filozofické úsilie je potom nasledujúca: „nesmieme sa držať len slovného popisu, ktorý transcendentálnej filozofii dáva Kant ako jej pôvodca, ale musíme tejto ideji, tzn. jej určujúcim častiam daným v ich celku, rozumieť z toho, v čom je táto idea založená“<sup>2</sup>.

Kant svojím tvrdením, že nie je nič neobvyklé *porozumieť* určitému filozofovi (napr. Platonovi) dokonca lepšie, než si rozumel sám, lebo svoj predmet dostatočne neurčil, a tak niekedy hovoril alebo aj myslel proti svojmu vlastnému zámeru, ponúkol Heideggerovi skvelú šancu na podobný prístup. A Heidegger ho aj hneď realizuje: „Správne rozumieť Kantovi potom znamená rozumieť mu lepšie, než on rozumel sám sebe... V našom úmysle a úlohe rozumieť Kantovej *Kritike čistého rozumu* je tak nevyhnutne obsiahnutý nárok *rozumieť Kantovi lepšie* (kurz. aut.), než si rozumel on sám“<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 13–14.

<sup>2</sup> Tamže, s. 14.

<sup>3</sup> Tamže, s. 14–15.

Nie je to však až príliš veľká domýšľavosť a zároveň zľahčovanie našich predchodcov v dejinách filozofie, keď sa domnievame, že ideme ďalej? Heidegger si túto otázku kladie, aby zároveň ešte raz rázne deklaroval, že „predsa už vieme, že tu neexistuje žiadny postup vpred v zmysle vonkajšieho pokroku. Je nezmysel povedať, že by Platon, Aristoteles alebo Kant boli prekonaní. V úmysle chcieť lepšie rozumieť je tak málo domýšľavosti a podceňovania, že je skôr vyzdvihnutím hodnoty toho, čomu sa chce lepšie rozumieť“<sup>1</sup>. Heideggerovo chápanie *rozumenia* je možné a zmysluplné len tam, kde môže predpokladať niečo, čomu môže rozumieť, „čo v sebe skrýva možnosť byť sledované k svojim základom. O tom, čo hodláme lepšie pochopiť, už tým zároveň hovoríme, že v sebe skrýva obsah, ktorým by sme sa sami chceli nechať viesť“<sup>2</sup>.

Heidegger sa určite nemýli keď tvrdí, že pre každé filozofické úsilie ostáva vždy aj niečo nejasné a nedokončené, preto si môže rozumieť v pravom zmysle slova až vtedy, keď sa pochopí vo svojej *konečnosti*. Žiaľ, Heidegger vo svojej neskoršej tvorbe na túto veľmi správnu myšlienku zabudne, resp. takmer úplne ju vytesní zo svojho zámeru filozofovania. *Správne rozumenie* nechápe v práci *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* ako *lepšie rozumenie* „len odmietnutím pochopeného, ale pravým *ponechaním v platnosti* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>. To *ponechanie v platnosti* tu znie až príliš hegelovsky. Ale to nie je to najdôležitejšie. Určite s týmto názorom možno súhlasiť. Ako aj s tým, že *lepšie rozumieť* nejakému filozofovi, napr. Kantovi, vyjadruje nutnosť *filozofického zápasu*, bez ktorého nie je možná skutočná inter-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 15.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

pretácia. „Je potrebné vidieť, že jednoduché prerozprávanie a zobrazenie toho, čo v texte je, ešte neposkytuje filozofické porozumenie“<sup>1</sup>. Je to zaiste len predprípravná fáza, ktorá sama osebe o kvalite interpretácie ešte nič zásadné neznamená. K tomu, aby sme sa dostali ku skutočnej interpretácii, je potrebné ešte niečo navyše. A sú tým nepochybne prostriedky a cesty k dosiahnutiu takéhoto lepšieho porozumenia. Aké sú to však *prostriedky a cesty*? V prvom rade určite precízna znalosť pramenných textov s uvedením si výstavby celku, súvislosti jednotlivých častí, previazanosť dôkazových postupov, jednotlivé pojmy i princípy skúmaného diela či učenia vôbec. Ale ani to ešte samo osebe nestačí.

Aby sme mohli pochopiť, čo filozoficky obsahuje, musíme vidieť, čo mal skúmaný autor na zreteli, keď stanovoval problémy a riešil ich, a keď im vnútil podobu diela. Nič nepomôže jednoducho opakovať základné pojmy a vety skúmaného filozofa, alebo ich opisovať inými. „Musíme dospieť k tomu, aby sme vyjadrovali s ním v tom istom a z toho istého uhla pohľadu“<sup>2</sup>. Heidegger je presvedčený, že „učiť sa vidieť, čo má Kant na mysli, vyžaduje teda oživiť porozumenie filozofickým problémom. Uvedením do základných problémov samotnej interpretácie však nepredpisujeme vecné porozumenie filozofickej problematike, ale uskutočnením interpretácie si toto porozumenie máme osvojiť. Potom sa stane zjavným, že Kant realizoval podstatný krok smerom k zásadnému vysvetleniu pojmu a metódy filozofie a ako ho uskutočnil“<sup>3</sup>.

S týmito Heideggerovými myšlienkami možno súhlasiť bez výhrad. Kde nastupuje problém je realizácia *inter-*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 16.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

*pretlačného tlaku hľadania zabudnutého centra* (otázky bytia), ktorá je nielen pri skúmaní Aristotelovej a Kantovej filozofie až príliš zrejماً. Heidegger veľmi dobre vníma mnohé *obvinenia z násilnosti* jeho interpretácií. Preto aj priznáva, že tieto výčitky (osobitne k spisu *Kant a problém metafyziky*) môžu byť na ňom veľmi dobre doložené. Napriek tomu nie je ochotný ani v najmenšom urobiť nejaké zmeny, skôr naopak, ešte raz to jednoznačne deklarovať ako jediný správny postup. V predhovore k druhému vydaniu svojej práce preto píše: „Filozofickohistorické bádanie je dokonca s touto výčitkou vždy v práve, keď sa zameriava proti pokusom, ktoré by chceli uviesť do chodu mysliaci rozhovor medzi mysliacimi. Na rozdiel od metód historickej filológie, ktorá má svoju vlastnú úlohu, podlieha mysliaci dialóg iným zákonom. V dialógu je hrozivejšie, keď sa niečo prepasie, a to, že v ňom niečo chýba, je častejšie“<sup>1</sup>.

V čom možno vidieť to najväčšie *násilie* pri interpretácii Kantovej filozofie? Dominantne predovšetkým vo vytýčení základnej otázky Kantovej filozofie, v pýtaní sa na metafyziku. Kantova najdôležitejšia otázka z *Kritiky čistého rozumu* je formulovaná jednoznačne: *ako je možná metafyzika ako veda?* Heidegger túto otázku takmer nevníma, pretože ju posúva do podoby: *čo je metafyzika?* A to sú dve principiálne rozdielne filozofické otázky. Kantovi podsunúť otázku čo je metafyzika znamená najväčšie interpretačné násilie, ktoré má potom ďalekosiahle dôsledky takmer vo všetkom, o čom je reč, či už v práci *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* alebo *Kant a problém metafyziky*.

Za všetky možné príklady tohto interpretačného násillia azda stačí jedna dominantná ukážka – Kantov koper-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 21.

nikovský obrat. Ako ho vysvetľuje Heidegger? „Kopernikovský obrat jednoducho znamená: *Ontické poznanie jestvujúcna sa musí už vopred riadiť poznaním ontologickým*“<sup>1</sup>.

Dodávať k tomu niečo navyše určite nie je potrebné. A už vôbec nie je potrebné napríklad osobitne rozviesť, že Heidegger si ani raz vo svojich prácach nepoložil hlavnú Kantovu filozofickú otázku *ako je možná metafyzika ako veda*, ale podsúva mu od začiatku do konca len svoj vlastný variant: *čo je metafyzika?* A že teda ide o dve celkom rozdielne filozofické otázky, o tom nemusí nikto zodpovedne pochybovať. Heidegger nevníma Kantovu filozofickú otázku, lebo vždy mal pred *očami* iba svoj vlastný filozofický problém. Historicko-filozofické *násilie* Heideggerových interpretácií Kantovej filozofie (ale nielen tejto) dosahuje svoju vrcholnú podobu už v jeho ranej tvorbe.

## 2.4. Heidegger a fenomenológia

Pre Heideggerovo reflektovanie fenomenológie je azda najdôležitejšie uvedomiť si skutočnosť, že ju vôbec úzko nespája s Husserlovými filozofickými aktivitami. Fenomenológia podľa neho tu bola už dávno pre Husserlom. Určuje to jednoznačne: „Fenomenológia je to, čo už bola, keď sa po prvýkrát vynorila v Husserlových *Logických skúmaníach*, totiž radikálne filozofické bádanie samo“<sup>2</sup>. Husserl hľadá v dejinách filozofie *transcendentálny impulz*<sup>3</sup>, kým Heideggera zaujíma iba otázka *bytia*. Heideg-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*, s. 54.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 28.

<sup>3</sup> Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 144–159.

ger používa pojem *fenomenológia* veľmi voľne a ďaleko odlišne od učenia jej hlavného tvorcu.

Fenomenológiu chápe len ako *radikálne filozofické bádanie samo, ktoré má svoju jasnú a nespochybniteľnú rozhodujúcu filozofickú otázku čo je bytie*. Z tohto dôvodu aj sebakriticky priznáva, že neuchopil fenomenológiu v jej *najústrednejších motívoch*. Heidegger sa nechce usilovať len o napĺňanie akejsi *prípravnej filozofickej vedy*, ktorej úlohou je „pripravovať jasné pojmy, s pomocou ktorých by až potom mala byť započatá nejaká *vlastná filozofia*. *Ako by bolo možné deskriptívne ujasniť si základné filozofické pojmy bez ústrednej a stále znovu osvojovanej základnej orientácie podľa predmetu samej filozofickej problematiky* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>.

Heidegger v príspevku *Moja cesta k fenomenológii* (1963)<sup>2</sup>, z neskorej fázy jeho tvorby, opisuje genézu svojho vzťahu k fenomenológii a Husserlovi. Od prvého semestra na teologickej fakulte univerzity vo Freiburgu na jeho pracovnom stole ležali obidva zväzky Husserlových *Logických skúmaní*. Z niekoľkých odkazov vo filozofických časopisoch upútala jeho pozornosť informácia, že Husserlov *spôsob myslenia* bol určený F. Brentanom. Čo je však najdôležitejšie, Brentanova dizertácia *O rozmanitom význame jestvujúcna podľa Aristotela* (1862) sa stala pre Heideggera už od roku 1907, teda ešte počas štúdia na gymnáziu, súčasťou jeho *prvých pokusov* preniknúť do filozofie. Dosť neurčito bol zaujatý úvahou, že keď sa „*hovorí o jestvujúcne v rôznych významoch, ktorý z nich je potom hlavný a základný význam? Čo znamená bytie* (kurz. aut.)?“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpetace Aristotela*, s. 28.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

<sup>3</sup> Tamže, s. 37.



Z uvedeného jednoznačne vyplýva, že Heidegger mal svoj základný filozofický problém sformulovaný dávno predtým, ako sa vôbec zoznámil s Husserlovou fenomenológiou. Ak bol niekým vôbec silne ovplyvnený, tak to bol predovšetkým profesor dogmatiky Freiburgskej univerzity Carl Braig, ktorý napísal prácu *O bytí. Náčrt ontológie* (1896). Mladý Heidegger počas vysokoškolských štúdií očakával od Husserlovej práce *Logické skúmania* rozhodujúcu pomoc v otázkach, ktoré nastolil vo svojej práci F. Brentano. Svoju námahu však hodnotí s odstupom polstoročia ako *márnu*, lebo „*nehľadal správnym smerom* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Napriek tomu zostal Husserlovým dielom zasiahnutý a znova a znova sa púšťal do jeho čítania bez toho, ako to sebakriticky hodnotí, aby dostatočne chápal, čo ho k nemu púťalo.

Keď sa Heidegger po štyroch semestroch vzdal teologického štúdia a venoval sa už iba filozofii, znovu začal navštevovať ešte aj po roku 1911 prednášky C. Braiga z dogmatiky. Čo ho k tomu viedlo? Odpoveď nie je zložitá. Bol to hlavne „záujem o špekulatívnu teológiu, predovšetkým prenikavý spôsob myslenia, ktorý menovaný učiteľ sprítomňoval v každej prednáškovej hodine“<sup>2</sup>. Od Braiga počul vôbec prvýkrát o Schellingovom a Hegelovom význame pre špekulatívnu teológiu na rozdiel od náučného systému scholastiky. „*Tak vstúpilo napätie medzi ontológiu a špekulatívnu teológiu ako stavebná štruktúra metafyziky do obzoru ...* (Heideggerovho – dopl. aut.) *hľadania* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>.

Azda ani niet väčšieho dôkazu pre konštatovanie, že rozhodujúci problém Heideggerovho filozofovania sa teda zrodil mimo fenomenológie a ani v ďalšom teoretickom vyzrievaní sa

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 39.

<sup>3</sup> Tamže.

nestal a ani sa nemohol stať tým hlavným filozofickým priestorom pre jeho napĺňanie. Dôvody prečo sa tak stalo Heidegger otvorene uvádza a zdôvodňuje. Viaceré okolnosti ho nútili neustále sa zaoberať Husserlovým dielom. A každý nový pokus ostáva *neuspokojený*, lebo sa nemôže dostať cez jednu hlavnú komplikáciu: „Týkala sa jednoduchého problému, ako onen spôsob myslenia, ktorý sa nazýval fenomenológia, v jeho postupe sledovať a spoluvykonávať“<sup>1</sup>. To, čo ho v danom probléme znepokojovalo, vyplývalo z toho, že recipoval v Husserlovom diele *akúsi rozpoltenosť*. Spočívala v tom, že kým v prvom zväzku *Logických skúmaní* Husserl vyvracia psychologizmus v logike, druhá zväzok obsahuje popis aktov vedomia podstatných pre výstavbu poznania. A to je predsa znovu podľa Heideggera psychológia. „Podľa toho upadá Husserl so svojím fenomenologickým popisom fenoménov vedomia práve do onej pozície psychologizmu, ktorú predtým vyvrátil“<sup>2</sup>.

Istá Heideggerova bezradnosť súvisiaca s týmto vedomím rozpoltenosti Husserlovej filozofie je definitívne prekonaná v roku 1913, keď vychádza Husserlovo dielo *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*. Tým, že sa Husserl vo svojej práci venuje najmä problematike *zážitkov vedomia, transcendentálnej subjektívite poznávajúceho, konajúceho a hodnoty kladúceho subjektu* „vedome a rozhodne zabočil do tradície novovekej filozofie, a to však tak, že *transcendentálna subjektivita* nadobúda vo fenomenológii pôvodnejšiu a univerzálnejšiu určitelnosť“<sup>3</sup>. A to rozhodne nie je filozofický priestor, ktorý by osobitne lákal Heideggera.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 39.

<sup>2</sup> Tamže, s. 41.

<sup>3</sup> Tamže.

Heidegger už ako Husserlov asistent vynikal neobyčajnou originálnou znalosťou *fenomenologického videnia*, preto v ňom jeho učiteľ videl svojho najlepšieho žiaka a mal v kruhu jeho najbližších spolupracovníkov výsadné postavenie. Ale ako to už je takmer pravidlom, najlepší žiaci sú až príliš *neverní* svojim učiteľom. Heideggerovi najviac prekážalo to, že *fenomenologické videnie* nieslo so sebou nielen „nutnosť upustiť od neprevereného používania filozofických znalostí, ale nedovoľovalo uvádzať v rozhovore ani autoritu veľkých mysliteľov“<sup>1</sup>. Heidegger sa nechce a nevie *odlúčiť* od Aristotela a ostatných gréckych mysliteľov v problematike ontológie – metafyziky. Keď sa od roku 1919 ako vyučujúci a učiaci sa na Husserlovej katedre zdokonalil vo *fenomenologickom videní* a začal to aplikovať na Aristotelovi, spoznal, že „čo sa pre fenomenológiu aktov vedomia deje tak, že fenomény vyvíjajú samy seba, je ešte pôvodnejšie myslené u Aristotela a v celom gréckom myslení a gréckej existencii ako *aletheia*, ako neskrytosť toho, čo je tu, jeho odkrytie, jeho sebaukazovanie. To, čo fenomenologické skúmania našli znovu ako kľúčový postoj myslenia, ukázalo sa ako základný rys gréckeho myslenia, keď nie dokonca filozofie ako takej“<sup>2</sup>.

Tak teda bol Heidegger uvedený „na cestu otázky bytia, osvietený fenomenologickým postojom, a znovu a inak než predtým znepokojovaný otázkami, ktoré vychádzali z Brentanovej dizertácie (kurz. aut.)“<sup>3</sup>. Fenomenológiu a Husserlovi sa zjavne vyčlenila len veľmi *pomocná* a nie príliš ani *originálna* filozofická pozícia. Veď to, čo si *prisvojila* fenomenológia nie je nič iné, ako už starý a dobre zabudnutý *rys gréckeho myslenia*.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 43.

<sup>2</sup> Tamže, s. 45.

<sup>3</sup> Tamže, s. 47.

O filozofickej neproduktívnosti fenomenológie je presvedčený už mladý Heidegger a starý Heidegger to ešte výraznejšie doloží: „Fenomenologická filozofia sa dnes (v roku 1963 – dopl. V. L.) pokladá za niečo minulé, čo je zaznamenané už len historicky vedľa iných filozofických smerov. Avšak v tom, čo je jej najvlastnejšie, nie je fenomenológia žiadny smer. Je to v priebehu času sa premieňajúca a len tým zotrúvajúca možnosť myslenia zodpovedať tomu nároku, čo má byť myslené. Keď bude fenomenológia takto zakúšaná a uchovávaná, potom môže ako názov *zmiznúť* v prospech veci myslenia, ktorej zrejmosť zostáva tajomstvom“<sup>1</sup>.

Samotný proces *miznutia* názvu fenomenológia je v Heideggerovej tvorbe skutočne unikátny. Kým v ranej tvorbe do práce *Bytie a čas* je jeho frekvencia neobyčajne bohatá, od roku 1929 – *Kant a problém metafyziky* a *Čo je metafyzika?* sa takmer úplne vytratil. Preto dôvody sú viac ako zjavné. Okrem iného to veľmi plasticky dokladá *davoská diskusia* Heideggera s Cassirerom z roku 1929. Cassirer položil Heideggerovi dôrazne otázku, čo rozumie pod novokantovstvom? „Čo má Heidegger na mysli, keď namiesto novokantovskej kritiky dosadzuje svoju vlastnú fenomenologickú kritiku? ... Pojem novokantovstva treba určiť nie substanciálne, ale funkcionálne. Nejde o nejaký druh filozofie ako dogmatického náukového systému, ale o určitý smer kladenia otázok. *Musím priznať, že som tu v Heideggerovi našiel novokantovca, akého by som v ňom nebol tušil* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>.

Heidegger rázne nesúhlasí s týmto Cassirerovým hodnotením a ponúka svoje vlastné. Medzi rozhodujúce osobnosti novokantovcov zaraďuje Cohena, Windelbanda, Rickerta, Erdmanna, Riehla a k tomu pridáva, že aj

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 4.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 237.

Husserl sám upadol v rokoch 1900–1910 do náručia novokantovstva. Heidegger odpovedá pomerne jasne, že pod novokantovstvom rozumie také chápanie *Kritiky čistého rozumu*, ktoré ju vysvetľuje ako *teóriu poznania* vo vzťahu k prírodovede. Jemu ide o to, ukázať, že to, čo je tu vyabstrahované ako teória vied, bolo pre Kanta nepodstatné. „*Kant nechcel podať žiadnu teóriu prírodovedy, ale chcel ukázať problematiku metafyziky, a síce ontológie* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>.

Kto má pravdu? Cassirer či Heidegger? O čo išlo Kantovi? Je otázka *metafyziky – ontológie* naozaj ten najdôležitejší Kantov filozofický odkaz? Heidegger je v týchto rokoch o tom neochvejne presvedčený, ale neskôr sa to podstatne zmení. To, čo zo začiatku vyzerá ako neprekrývateľný horizont základného pýtania sa vo sfére filozofie, postupne až príliš stratí na svojej aktuálnosti. A Kant sa dostane už skôr na perifériu jeho teoretických výskumov a *fenomenologické interpretácie Kritiky čistého rozumu* úplne vymiznú.

V Davose však Heidegger Cassirera presvedča, že to čo chcel Kant „podať v náuke o zásadách, nie je kategoriálna náuka o štruktúre predmetu matematickej prírodovedy. To, čo chcel, bola teória jestvujúceho vôbec. Kant hľadá teóriu bytia vôbec ... hľadá všeobecnú ontológiu ... Čo chce ukázať, je, že analytika nie je len ontológia prírody ako predmetu prírodovedy, ale všeobecná ontológia, kriticky fundovaná *metaphysica generalis*“<sup>2</sup>. A o niečo ďalej Heidegger konštatuje: „človek ako konečná bytosť má v ontologične istú nekonečnosť. Ale človek nie je nikdy nekonečný a absolútny v tvorení samého jestvujúceho, ale je nekonečný v zmysle rozumenia bytia. Pokiaľ však, ako Kant hovorí, ontologické rozumenie bytia je

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 237–238.

<sup>2</sup> Tamže, s. 240.

možné len vo vnútornej skúsenosti jestvujúceho, je táto nekonečnosť ontologična bytostne viazaná na ontickú skúsenosť, takže sa musí naopak povedať: táto nekonečnosť, ktorá sa prejavuje v obrazotvornosti, je práve najostrejším argumentom pre konečnosť. Lebo ontológia je indexom konečnosti. Boh ju nemá. A to, že človek má exhibitio, je najostrejší argument jeho konečnosti. Lebo ontológiu potrebuje len konečná bytosť“<sup>1</sup>.

V davoskej dišpute je ďalej Heideggerom jasne naznačený prielom od Kanta k Hegelovi, ako sa to stane pochopiteľným v jeho vývine po *obrate*: „*Bytie* (kurz. aut.) je nepochopiteľné, ak je nepochopiteľné *nič* (kurz. aut.). A len v jednote chápania bytia a ničoty vyvstáva otázka pôvodu *prečo*. Prečo sa človek môže pýtať na *prečo*, a prečo sa musí pýtať? Tento ústredný problém bytia, problém ničoho a otázky *prečo* sú najelementárnejšie a najkoncentrovanejšie“<sup>2</sup>.

Heidegger sa v diskusii s Cassirerom priznáva, že jeho zámerom nebolo priniesť niečo nové oproti interpretácii Kanta v zmysle teórie poznania a zaistiť čestné miesto obrazotvornosti, ale malo sa stať jasným, že vnútorná problematika *Kritiky čistého rozumu* – otázka možnosti ontológie – spätne provokuje k radikálnemu rozbitiu tohto pojmu v tradičnom zmysle, ktorý bol pre Kanta východiskom. A v tom Heidegger roku 1929, teda ešte pred vydaním práce *Kant a problém metafyziky*, tvrdí: „V pokuse o založenie metafyziky je Kant pudený k tomu, aby urobil z vlastnej pôdy priepasť. To celé je jednoznačne orientované na to, aby mohol deklarovat’ – „otázka možnosti metafyziky sama vyžaduje metafyziku pobytu samého ako možnosť základu otázky metafyziky, takže otázka, čo je človek (ako 4. otázka Kantovej filozofie)

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 241.

<sup>2</sup> Tamže, s. 244.

nemusí byť zodpovedaná v zmysle nejakého antropologického systému, ale musí byť až vlastne objasnená ohľadne perspektívy, v ktorej si žiada byť postavená“<sup>1</sup>.

Heidegger sa v celej diskusii s Cassirerom ani slovom nezmieňuje o svojej *fenomenologickej kritike* – nehľási sa k nej už s jasným odlíšením sa nielen smerom k novokantovstvu, ale ani k Husserlovej fenomenológii. Lepší dôkaz o *zmiznutí* fenomenológie z jeho filozofovania z tohto obdobia nám asi neponúkne nijaký iný text, ako bola jeho nástupná profesorská prednáška na univerzite vo Freiburgu *Čo je metafyzika?* Heidegger sa už tu až príliš jasne profiluje ako filozof *mimofenomenologického zamerania* formulovaním základných problémov ako aj ich spôsobom riešenia.

Kľúč k Heideggerovej *fenomenologickej* interpretácii *Kritiky čistého rozumu* nachádzame v závere jeho práce *Kant a problém metafyziky* vyjadrený takto: „Podarí sa v otázke bytia, aby sa z celej tejto problematikosti vymanila a vystúpila znovu v celej svojej elementárnej sile a šírke? Alebo sme sa už príliš stali obeťami organizácie, prevádzky a rýchlosti, než aby sme mohli byť spriatelení s bytostným, jednoduchým a stálym v onom priateľstve (filia), v jedine ktorom sa uskutočňuje príklon k jestvujúcemu ako takému, ten príklon, z ktorého vyrastá otázka o pojme bytia (sofia) – základná otázka filozofie (kurz. aut.)?“<sup>2</sup>

Podobne v *davoských prednáškach* artikuluje Heidegger jednoznačne, že majú za hlavný cieľ preukázať tézu, že „*Kantova Kritika čistého rozumu* je určité, resp. prvé výslovné založenie *metafyziky* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>. Teda v konfrontácii s novokantovstvom Heidegger dokazuje, že to nie je žiadna prioritná teória matematicko-prírodovedného

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 247.

<sup>2</sup> Tamže, s. 212.

<sup>3</sup> Tamže, s. 233.

poznania – vôbec žiadna teória poznania. „Svojím radikalizmom tak Kant sám seba priviedol pred určitú pozíciu, ktorej sa musel zľaknúť. Táto pozícia znamená: zničenie doterajších základov západnej metafyziky (duch, logos, rozum) (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Ale čo je najdôležitejšie: „Vyžaduje radikálne obnovené odhalenie základov možnosti metafyziky ako prirodzenej vlohly človeka, t. j. na možnosť metafyziky ako takú zameranú metafyziku bytia-tu, ktorá musí otázku po bytnosti človeka klásť spôsobom, ktorý leží pred akoukoľvek filozofickou antropológiou a kultúrnou filozofiou (kurz. aut.)“<sup>2</sup>.

Určenie problému človeka musí vychádzať podľa Heideggera nie z daného, t. j. z toho, čo je človek a čoho je schopný. Takéto chápanie predpokladá filozofická antropológia, ktorá už predpokladá človeka ako človeka. Heidegger to vyjadrí presne naopak: *Nejde o to hľadať odpoveď na otázku, čo je človek, ale o to, pýtať sa predovšetkým, ako vlastne v nejakom založení metafyziky jedine môže a musí byť kladená otázka o človeku vôbec*. Preto ani na okamih neváha jasne limitovať filozofickú antropológiu v tom zmysle, že si nemôže nárokovať ani na založenie metafyziky ani na rozvoj jej základných problémov. Práve túto otázku – *čo je človek?* – nevyhnutnú pre založenie metafyziky „preberá metafyzika pobytu (kurz. aut.)“<sup>3</sup>.

Heidegger si vo vzťahu ku Kantovi postavil úlohu *vy-svetliť Kritiku čistého rozumu* ako založenie metafyziky ako vedy, aby týmto spôsobom identifikoval problém metafyziky ako *fundamentálnej ontológie – metafyziky pobytu*. Dôvody pre takéto chápania Kantovej práce nachádza Heidegger v Kantovom učení o *čistej aperceptcii* a v učení o *mravnom zákone*. Ontologický zmysel morality Heidegger vidí v tom, že podľa Kanta sa človek nikdy nemá

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 234.

<sup>2</sup> Tamže, s. 234–235.

<sup>3</sup> Tamže, s. 23, 201.



skúmať ako prostriedok, ale vždy len ako cieľ. Takto druhá ontologická tendencia Kantovej filozofie je idea autonómnosti slobody. V práci *Kant a problém metafyziky* Heidegger skúma transcendentálnu silu nazerania nielen ako prameň zmyslovosti a umu, ale aj ako prameň konania morálneho Ja.

Treba však zdôrazniť, že Heideggerova interpretácia nie je sústredená na to, aby sa odhalil ontologický základ Kantovej noetiky, ale na to, aby samo Kantovo učenie o poznaní sa predstavilo ako ontológia. Možnosť tejto ontologickej interpretácie *Kritiky čistého rozumu* vidí hlavne v tom, že čas je u Kanta základnou štruktúrou transcendentálneho poznania. Heideggerova ústredná pointa interpretácie je sústredená na odhalenie produktivnosti nazerania a časovosti ako vnútorného základu poznávacích síl – ktorých jednota tvorí horizont predmetnosti. Tu sa teda zjavne črtá hlavná idea heideggerovskej fundamentálnej ontológie – pochopiť bytie prostredníctvom času.

Heidegger sa pokúsil prekonať tradičné filozofické predstavy o vedomí, ktoré spočívali v tom, že vedomie určuje svet a v tom či inom zmysle je mu protikladné. Preto nepripisuje vedomiu charakteristiky sveta, ale svetu naopak pripisuje charakteristiky vedomia, spájajúc ich do štruktúry bytia pobytu. Jediným problémom heideggerovskej filozofie nie je svet ako súhrn prírodných, sociálnych a kultúrnych reálií, ale svet ako špecifický filozofický priestor ľudskej existencie, v ktorom vedomie nazerá svoje vlastné štruktúry. Problém vedomia sa tak posúva vo filozofickej dôležitosti z prvého miesta (Husserlova transcendentálna fenomenológia) a jedinou zmysluplnou otázkou bola, je a zostane otázka *čo je bytie*. Preto ostane už nezmazateľne historicko-filozofickým paradoxom, že Heidegger síce prehlásil v práci *Bytie*

a čas, že jedinou metódou filozofie je *fenomenologická metóda*, ale po *obrate* ju už fakticky ani nepoužil.

Veľmi presne to potvrdzuje aj J. Patočka vo svojej práci *Úvod do fenomenologickej filozofie* pri snahe identifikovať podstatný rozdiel medzi Husserlom a Heideggerom: „Keď si kladieme otázku podstatného rozdielu medzi Husserlovou a Heideggerovou filozofiou, je potrebné si uvedomiť, že Heideggerova filozofia sa nekryje s fenomenológiou. Husserlova filozofia pretenduje na to, že fenomenológia je *philosophia prima*, že vo fenomenológii sú položené základy pre všetky vedy. U Heideggera je to inak. Ale existuje určitá disciplína, ktorá sa podľa Heideggera nedá spracovať inak než fenomenologicky, ktorá je štartom pre ďalšie filozofické pýtania sa: totiž fundamentálna ontológia ľudského pobytu na svete“<sup>1</sup>.

Z tohto pohľadu Heideggerove *fenomenologické* interpretácie Aristotela a Kanta je nevyhnutné hodnotiť nielen ako filozofický pokus revidovať základné ciele Husserlovej fenomenologickej filozofie ako transcendentálnej fenomenológie, ale ich aj rozhodným spôsobom filozoficky odmietnuť. Heideggerova inauguračná prednáška *Čo je metafyzika?* z roku 1929 to už len svojím obsahom jednoznačne potvrdila, preto vôbec nie je náhodné, že sa termín *fenomenológia* či *fenomenologická interpretácia* ani v jedinom prípade nevyskytuje. Skôr naopak. Heideggerova inauguračná prednáška je až príliš evidentnou *mi-mo-fenomenologickou* filozofickou pozíciou (napríklad v porovnaní s prácou *Bytie a čas*) a vedome až *proti-fenomenologickou*.

Heideggerove *fenomenologické interpretácie* Aristotelovej a Kantovej filozofie jasne vyjadřili filozofické limity Husserlovho záujmu vybudovať filozofiu ako *prísnu ve-*

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*. Praha: Oikúmené 1993, s. 67.

du. Ale zároveň si Heidegger dosť dobre neuvedomil, že sú to aj hranice pre neho samého. Sú dôkazom, že filozofia môže existovať len v pluráli, preto každý pokus násilne budovať filozofiu v singulári sa musí zákonite skončiť neúspešne. Heidegger sa nakoniec sám dostal do tej istej situácie ako Husserl, aj keď teraz už nešlo o projekt transcendentálnej fenomenológie, ale o *vedeckú metafyziku* heideggerovskej proveniencie. To, čo si v práci *Kant a problém metafyziky* veľmi jasne uvedomuje, že totiž otázkou bytia ako takeého sa odvažujeme ísť „na pokraj úplnej temnoty“<sup>1</sup>. V prednáškach k Aristotelovi z roku 1931 Heidegger tvrdí, že snaha po odlíšení bytia a jestvujúcna a nezamieňanie si ich navzájom vedie vo filozofii k tomu, že „v základe nie je pochopené ani jedno ani druhé. A predsa tým niečo myslíme; pri pokuse to zachytiť nám však všetko zmizne ako *para nad hrncom* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>.

## 2.5. Heidegger, Kant a *blaho ľudstva*

Heideggera spája s Kantom v otázke chápania metafyziky ešte jeden vážny filozofický rozmer (*metafyzika a blaho ľudského pokolenia*), na ktorý sa veľmi často zabúda. Kant formuluje už v predkritickom období svoj vzťah k metafyzike aj takto: *Je to metafyzika, do ktorej, ako mi osud určil, som sa zamiloval. Na nej spočíva pravé a trvalé blaho ľudského pokolenia. Práve preto nemôže jej predmet byť ľudskej prirodzenosti ľahostajný. V dlhých dejinách metafyziky je všetko len „číre tápanie okolo* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>. Kantovské

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 198.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1 – 3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 21.

<sup>3</sup> KANT, I.: *An Mendelsohn – 8. 4. 1766*. In: Kant, I.: *Briefwechsel*. Bd. 1. Leipzig 1924, s. 52 a n.

neochvejné presvedčenie, že na metafyzike spočíva *pravé a trvalé blaho ľudského pokolenia* je záväzné pre celú jeho filozofickú tvorbu. Menia sa síce viaceré rozhodujúce dimenzie kantovského filozofovania, ale na tomto presvedčení sa nemení nič. Naopak, všetko nasvedčuje tomu, že ide len o stále nové a nové napĺňania tohto produktívneho filozofického presvedčenia.

Heidegger sa vo svojej tvorbe v rokoch 1929 – 1931 okrem práce *Kant a problém metafyziky* meritórne vracia ku kantovskej otázke *metafyziky ako vedy* aj v práci *Základné pojmy metafyziky*. V nej tvrdí, že musí sústrediť všetky sily na to, aby jedného pekného dňa dosiahla metafyzika *status vedy*. „Raz sa (metafyzika – dopl. aut.) postaví na nohy a pôjde overenou cestou vedy – pre blaho ľudstva. Vtedy pochopíme, čo je filozofia (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Kantovský motív nájdenia metafyziky ako vedy s cieľom dosiahnuť *blaho ľudstva* sa stal pre Heideggera od roku 1929 celoživotnou filozofickou výzvou, ktorú však naplňa v diametrálnom rozpore s tým, ako to nachádzame v Kantovom diele. Kým v Heideggerovej filozofii sa človek úplne vytratil a stal sa v istom zmysle zámerne *strateným problémom*, v Kantovom učení všetko smeruje k originálnemu naplneniu hľadania *ľudskosti (morality)* a *človečenskosti (dejín a politiky)*. Tento rozhodujúci rozdiel medzi Kantom a Heideggerom sa stal nevyvrátiteľnou dejinno-filozofickou skutočnosťou.

## 2.6. Heidegger a záchrana Západu

Heideggerova filozofická posadnutosť znovu vytýčiť základnú otázku západnej filozofie z pôvodnejšieho počiatku, a snaha poslúžiť tej úlohe, ktorú označuje ako

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA, Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 2.

záchrana Západu, nemôže viesť k zmysluplnému naplneniu. Záchrana Západu sa môže uskutočniť podľa jeho presvedčenia „*len tak, že sa získajú späť pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému a na týchto vzťahoch že sa znovu založí akékoľvek bytostne počínanie národov* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. V 30. rokoch minulého storočia sa zjavne táto pôvodne filozofická myšlienka spolitizovala a začala nadobúdať až teoreticky krajné absurdné polohy. Žiadať od filozofie odhaliť *pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému* a na nich potom znovu založiť *bytostné počínanie národov*, znamená žiadať nespĺniteľné. Ale nielen to. Je tu v plnej otvorenosti artikulovaný *platónsky syndróm* filozofie 20. storočia – *filozofia sa má stať návodom pre národy ako záchrana Západu!*

Heideggerov filozofický vývoj od roku 1929 (*Čo je metafyzika?*) až k jeho završeniu (*Koniec filozofie a úloha myslenia*) sa stáva nepochopiteľný, pokiaľ nepoložíme dôraz aj na to, čo tak oprávnene pripomenul K. Jaspers, že totiž *dokonca ani najvyššia metafyzika* nie je bez politických dôsledkov. Práve naopak. Až v politike sa potom ukazuje jej pravá cena<sup>2</sup>. Nie som presvedčený o tom, že naozaj *každá metafyzika je politická*, ale určite sa Jaspers nemýli pokiaľ ide o Heideggerovu metafyziku. Bez jej *politickej*, resp. *ideologicko-politickej* dimenzie je skutočne nepochopiteľná. Heideggerovo učenie je *bytostne* hnané dopredu stále a stále silnejším motívom *premeny sveta*, v ktorom *národno-socialistický program* do konca jeho života je neotrasiteľnou pôdou jeho recepcie sveta a dejín<sup>3</sup>. Heideggerovský motív *premeny sveta* nachádzame veľmi výrazne

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, J. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 83.

<sup>2</sup> Pozri HAVELKA, M.: *Karl Jaspers: Život a dílo*. In: Jaspers, K.: Šifry transcendence. Prel. V. Zátka. Praha: Vyšehrad 2000, s. 12.

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.*“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 5 a n.

manifestovaný takmer v celej jeho tvorbe. Osobitne zaujímavý sa však stáva práve v konfrontácii s jeho vnímaním Kantovej filozofie v neskoršej tvorbe. Predstavuje ju veľmi reprezentatívne štúdia *Kantova téza o bytí* (ktorá bola napísaná v roku 1962 a tlačou vyšla v roku 1967)<sup>1</sup>. Štúdia je pochopiteľne zaujímavá z viacerých dôvodov a poskytuje mnohé podnetné filozofické úvahy – o tom nechcem pochybovať. Avšak vzhľadom na predmet tohto skúmania musím upriamiť pozornosť na to najdôležitejšie. A tým je predovšetkým *spôsob* filozofickej práce s Kantovou tézou z *Kritiky čistého rozumu*: „Bytie zrejme nie je reálny predikát, t. j. pojem niečoho, čo môže pristúpiť k pojmu nejakej veci. Je to iba *stanovenie* (kurz.aut.) nejakej veci alebo určitých určení osebe. Pri logickom používaní tvorí len kopulu súdu“<sup>2</sup>.

Heidegger tvrdí, že Kanta musíme *počúvať* z dvoch základných dôvodov. Prvý spočíva v tom, že Kant urobil jeden z najvýznamnejších krokov pri vysvetľovaní bytia. Druhý zasa v tom, že tento krok bol urobený v spätosti s tradíciou, ale zároveň obsahuje s ňou kritický rozchod. Na prvý pohľad sa nám môže Kantova téza o bytí javiť až príliš abstraktná, zbytočná či fádna. Heidegger je však presvedčený, že pokiaľ od filozofie za ostatné roky žiadal, aby sa neuspokojovala *len* vysvetľovaním sveta a neutápala sa v abstraktných špekuláciách, mala by prejsť k *praktickej premene skutočnosti*. V tejto súvislosti si Heidegger veľmi dobre uvedomuje, že široko premyslená zmena sveta vyžaduje bezpodmienečnú *zmenu myslenia*. Najzaujímavejšie práve v tomto momente sa javí *priame* Heideggerovo odvolanie sa na K. Marxa a jeho

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 374.

najznámejšiu XI. tézu k Feuerbachovi: *Filozofi svet len rozlične vysvetľovali, ide však o to, zmeniť ho.*

Heidegger si kladie otázku, akým spôsobom sa môže svet zmeniť, ak sa nedostane na cestu toho, čo je dôstojné myslenie? Na rozdiel od Marxa, ktorý spojil možnú zmenu sveta s vtedajšou reálnou sociálno-politickou silou – proletariátom, Heidegger jednoznačne spája zmenu sveta len s chápaním bytia. Len takéto *chápanie* je totiž preňho *hlasom tradície*, ktorá ešte aj dnes nás určuje a to oveľa viac, než si to chceme vôbec priznať.

Heideggerov široký rozbor Kantovej tézy o bytí je prezentáciou *filozofickej chytrosti* využiť kantovské motívy pre zdôvodnenie svojho vlastného filozofického chápania bytia. Preto píše, že cez Kantovu principiálnu filozofickú pozíciu vždy *presvitá* hlavná myšlienka jeho tézy – t. j. otázka bytia. Z tohto dôvodu chce Heidegger veľmi pozorne *načúvať* tejto filozofickej tradícii, ale zároveň ju vnímať v súčasnom rozmere. Kantova téza obsahuje podľa neho dve základné výpovede. Prvá má charakter *negatívno-odmietajúci* – bytie ako reálny predikát, druhá zasa určuje bytie jednoducho ako *stanovenie*. Zmysel Kantovej tézy o bytí sa stáva pochopiteľným pre Heideggera len v kontexte západoeurópskeho myslenia, ktoré výrazne artikuluje otázku – *čo je jestvujúcno?* Len v tejto podobe sa vlastne pýta na *bytie*. Kant tak vo svojej *Kritike čistého rozumu* završuje podľa Heideggera v dejinách tohto myslenia rozhodujúci *obrat*.

Heideggerovi neuniká skutočnosť, že otázka o bytí sa v Kantovej práci objavuje len v poslednej tretine jeho práce v časti nazvanej *O nemožnosti ontologického dôkazu existencie Boha*. To mu umožňuje prezentovať svoju typickú pozíciu *ontologickej diferencie* – odlišenia jestvujúcna od bytia. Z toho dôvodu potom môže tvrdiť, že téza o bytí nie je vedľajšou metodologickou tézou, ale zjavne identi-

fikuje problém jestvujúcna a jeho nevyhnutný variant – *najvyššieho jestvujúcna (Boha)*. Kým prvú sféru mu predstavuje *ontológia*, druhá je bezprostredne klasifikovaná ako *teológia*. Potom aj *dvojstrannosť otázky bytia* je ním určená ako *onto-teo-lógia*. Heidegger sa určite nemýli, pokiaľ považuje Kanta za rozhodujúci obrat v dejinách západoeurópskeho myslenia. Heidegger súhlasí s Kantom pokiaľ tvrdí, že *bytie je jednoducho stanovením*. To okrem iného podľa neho znamená, že slovo *jednoducho* vyjadruje to, že bytie nikdy nemožno vysvetliť, keď vychádzame z toho, čím sa javí to či iné jestvujúcno. *Bytie* sa takto vzťahuje k *osobitnej oblasti* – nie je priamočiaro vyjadrením predmetnosti.

Pred Heideggerom sa znovu *otvára* problém vysvetlenia bytia vo vzťahu k *je*, ako sa o to pokúsil napríklad už aj v *Liste o humanizme*, či v iných svojich prácach<sup>1</sup>. Otázka ako je to s *je* pri vysvetľovaní bytia ostáva stále znepokojujúco otvorená a hlavne problematická. V široko koncipovanej úvahe sa vracia až k filozofickým počiatkom ukázania sa väzby *bytie a je* v Parmenidovom učení. Vzápäť však prirodzene k tomu pribúda aj ďalšia nevyhnutná súčasť parmenidovského vymedzenia, že *bytie a myslenie je to isté*. Aj tieto návraty mu ponúkajú možnosť pre pozitívne prijímanie Kantovho tvrdenia, že bytie nie je reálny predikát. Bytie a jeho formy podľa Kanta – možnosť, skutočnosť a nevyhnutnosť – nehovoria o tom čo je predmet – objekt, ale len o tom, ako sa predmet vzťahuje k subjektu. Domýšľanie týchto kantovských podôb ontologického myslenia vedie Heideggera k tvrdeniu, že hlavnou témou Kantovej tézy o bytí je problém – *bytie a myslenie*. Ako však musí objektívne uznať, v Kantovej filozofii práve tento problém je ešte veľmi *hmlistý*.

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 24 a n.



Heidegger sa preto vo svojej štúdiu pokúša preklenúť túto *hmlistosť* prezentáciou už skôr rozpracovanej témy svojej metafyziky – určenia bytia ako *prítomnenia*. Už Gréci podľa Heideggera „oddávna zakúšali bytie jestvujúcna ako *prítomnenie prítomného* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Problém však nastane, pokiaľ chceme domyslieť do konca naznačený problém nie ani tak vo vzťahu k *bytiu jestvujúcna*, to je celkom opodstatnené ak sa vymedzí ako *prítomnenie prítomného*, ale pokiaľ ide o vymedzenie bytia samého, v tom, že ono *je*. Tu sa dostávame na hranice mysliteľného, ktoré Heidegger chce neustále prekročiť, ale o čom Kant nemal ani potuchy. Heideggerova odpoveď je síce zaujímavá, ale veľmi ťažko akceptovateľná. Podľa neho toto *je* alebo bytie nikdy nie *je* a zároveň akoby malo ostať pravdou vo význame – *bytie má miesto*. Ale v tom istom momente pri takomto určení vzniká prirodzene ďalšia ťažko zodpovedateľná filozofická kaskáda otázok. Heidegger si to veľmi zjednodušil, keď píše, že „*bytie nemôže byť* (Sein kann nicht sein)“<sup>2</sup>. Ak by totiž *bolo*, už by *nebolo* bytím, ale len jestvujúcnom.

Záver Heideggerovej štúdie *Kantova téza o bytí* sa nesie v znamení potvrdenia, že stanovenosť – predmetnosť je v predkantovskej metafyzike pochopené ako produkt *prítomnenia*. Z tohto pohľadu potom Kantovu tézu o bytí Heidegger zaraďuje k tomu, čo v celej metafyzike zatiaľ nebolo premyslené. Kantovu tézu o bytí ako *čistom stanovovaní* chápe ako vrchol, z ktorého je vidieť *späť* k počiatkom metafyzického myslenia, ale, a to je oveľa dôležitejšie, vidieť aj *dopredu* „k špekulatívno-dialektickému vysvetleniu bytia ako absolútneho pojmu“<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1994, s. 25 a n.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kants These über das Sein*, s. 472.

<sup>3</sup> Tamže, s. 473.

A sme tak pri Hegelovi a problém metafyziky ako vedy sa nám znovu neodvratne vracia ako nevyriešený.

## 2.7. Heidegger a koniec filozofie

Heidegger v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* z roku 1964 priznáva, že vo svojej tvorbe vždy znovu podnikal (od roku 1930) pokus o pôvodnejšie polozenie otázky z diela *Bytie a čas*. A teraz sa pokúša o pôvodnejšie polozenie tejto otázky: „Čo bytie znamená, to nevieme. Ale už keď sa pýtame: ‚čo je bytie‘?, pohybujeme sa v istom porozumení tomuto *je*, bez toho aby sme mohli pojmovovo fixovať, čo toto *je* znamená. Nepoznáme ani horizont, v ktorom by sme mohli tento zmysel uchopiť a fixovať. Toto priemerné a vágne porozumenie bytiu je faktom“<sup>1</sup>.

Heidegger sa v roku 1964 pokúša podrobiť túto otázku *immanentnej kritike*. Veľmi otvorene sa pýta, ako ďaleko *kritická otázka* – čo je vec myslenia, nevyhnutne a stále patrí k mysleniu. Aký z toho vyplýva dôsledok? Názov úlohy – *bytie a čas* – sa zmení. A teraz je to najdôležitejšie:

„Pýtame sa:

*Ako ďaleko je filozofia v súčasnej epoche na konci?*

*Aká úloha stojí pred myslením na konci filozofie?“<sup>2</sup>*

Tu sa žiada stručne pripomenúť, že už v roku 1936 v prednáške *Európa a nemecká filozofia* má Heidegger hotové riešenia, ktoré mali priniesť jednoznačné výsledky na záchranu Európy. To, že sa však v tomto smere veľmi zmýlil – to si nechtiac priznal až v rozhovore pre časopis *Spiegel*, ktorý bol publikovaný po jeho smrti.

V prípade prvej otázky Heidegger zdôrazní, že reč o konci filozofie je rečou o dovŕšení metafyziky. Tým ale nemá na mysli nejakú dokonalosť, dosiahnutie najvyššej

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 21.

<sup>2</sup> Tamže, s. 7.

dokonalosti filozofie. Uvedomuje si, že mu k tomu chýba akékoľvek *meradlo*, ktoré by dovoľovalo oceňovať dokonalosť jednej epochy metafyziky voči inej. Exemplárne tvrdí: „*Nemáme vôbec žiadne právo oceňovať týmto spôsobom. Platónovo myslenie nie je dokonalejšie než Parmenidovo. Hegelova filozofia nie je dokonalejšia než Kantova ... Starý význam ... slova koniec znamená to isté čo miesto. ‚Od jedného konca k druhému‘ znamená: z jedného miesta na druhé. Koniec filozofie je miesto, také, v ktorom sa celok ich dejín zhromažďuje do svojej krajnej možnosti. Koncom ako dovŕšením sa mieni toto zhromaždenie*“<sup>1</sup>.

Ide ešte zjavne o pozitívne chápanie rozmeru *konca filozofie*. „Rozvinutie filozofie do samostatnej, medzi sebou však stále rozhodnejšie komunikujúcej vedy, je legitímnym dovŕšením filozofie. Filozofia v súčasnej epoche končí. Našla svoje miesto vo vedeckosti spoločensky konajúceho ľudstva“<sup>2</sup>. *Koniec filozofie sa Heideggerovi „ukazuje ako triumf riadiaceho ustanovovania vedecko-technického sveta a tomuto svetu primeraného spoločenského usporiadania. Koniec filozofie znamená: počiatok svetovej civilizácie založenej v západoeurópskom myslení* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>.

Heideggerovo tvrdenie na prvý pohľad vyzerá celkom zaujímavo, ale nie je ničím iným, len tvrdením, ktoré nemá nijaké dejinno-spoločenské opodstatnenie a postupne sám príde na to, že sa hlavne v tomto chápaní kardinálne mylil.

Heidegger sa pýta – *existuje pre myslenie okrem naznačenej poslednej možnosti (t.j. rozpustenia filozofie do technizovaných vied) ešte nejaká iná možnosť, z ktorej síce myslenie muselo vyjsť, ktorú však filozofia ako filozofia nemohla vyslovene skúsiť a prevziať?* Na to sa pokúša odpovedať otáz-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 9.

<sup>2</sup> Tamže, s. 26.

<sup>3</sup> Tamže, s. 23.

kou: *aká úloha stojí pred myslením na konci filozofie?* Je zrejme, že mu ide o myslenie, ktoré nemá byť ani metafyzikou, ani vedou. Pokúša sa pýtať, či už *filozofia dorástla veci myslenia?* Každý pokus nazrieť do predpokladanej úlohy myslenia nachádza, že je odkázaný na *spätný pohľad* do celku dejín filozofie, ba dokonca je nútený myslieť predovšetkým *dejinnosť* toho, čo filozofii ponúka ako možnosť mať *dejiny*.

Pustiť sa do toho, čo stojí pred myslením, znamená podľa Heideggera, že myslenie sa musí učiť a v tomto učení pripravovať svoju vlastnú premenu. Čo má však týmto vlastne na mysli? Heidegger to nezakrýva a otvorene uvádza, že má na mysli možnosť, „že *svetová civilizácia*, ktorá teraz začína, prekoná raz svoj vedecko-technicko-industriálny ráz ako jedinú normu pre prebývanie človeka na svete – nie síce sama zo seba a skrz seba, ale z pripravenosti človeka pre určenie, ktoré vždy, či už počuté, či nie, hovorí do ešte nerozhodnutého údely človeka. Rovnako neisté zostáva, či bude svetová civilizácia skoro náhle zničená, alebo či sa upevní dlhým trvaním, ktoré nespočíva v tom, čo zostáva, ale trvaním, ktoré sa skôr zariaďuje v pokračujúcom striedaní toho, čo je vždy najnovšie“<sup>1</sup>.

Je potrebné oceniť, že Heidegger si nemyslí, aby predpokladané *prípravné myslenie* chcelo a mohlo povedať budúcnosť. Ono sa len „*pokúša napovedať prítomnosti niečo, čo už bolo dávno, a práve na počiatku filozofie a pre tento počiatok povedané, čo však nebolo výslovne myslené* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>. Je tento spôsob Heideggerovho filozofického uvažovania iný ako bol napr. v roku 1936 keď ho predstavil v prednáške *Európa a nemecká filozofia?* Myslím, že nie a ak áno, tak iba skôr v detailoch, než v zá-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 15.

<sup>2</sup> Tamže, s. 11.

kladných obsahových kontúrach. Táto prednáška začína takto: „Skúsenosť nášho dejinného života ukazuje stále naliehavejšie a zreteľnejšie, že sa jeho budúcnosť rovná holému buď – alebo: buď záchrana Európy, alebo jej zničenie. Možnosť záchranu však vyžaduje dve veci:

*Ochranu európskych národov pred ázijským živolom.*

*Prekonanie ich vlastného vykorenenia a roztrieštenosti“<sup>1</sup>.*

Heidegger je presvedčený, že tým, že znovu vytýči základnú otázku západnej filozofie (*Bytie a Myslenie* alebo *Bytie a Čas* z jej pôvodnejšieho počiatku), poslúži tým úlohe, ktorú označil ako záchranu Západu. To by Kant nikdy nemohol takto formulovať! Západ sa predsa nemôže zachrániť na úkor Východu, či Juhu, bohatý Severo-Západ a chudobný Juho-Východ. Heidegger – záchranca Západu, v tom čase nemyslí na nič iné, iba na *Nemecko a jeho vojnové víťazstvo*.

Vrchol Heideggerovho filozofického výkonu konštituovania metafyziky predstavujú okrem štúdie *Kantova téza o bytí* jeho prednášky *Hegel a Gréci* (1958) a *Čas a bytie* (1962). Zdá sa, že všetko filozoficky najdôležitejšie v tejto etape jeho tvorby je výrazne spojené s Hegelom – *posledným veľkým Grékom*, ako to rád Heidegger zdôrazňoval. Aj napriek tomu, jedna z najväčších filozofických úloh, ktorú si sám pre seba stanovil v prednáške *Čas a bytie*, ostala len nenaplnenou víziou – *premýšľať bytie bez jestvujúcna*<sup>2</sup>. Splniť túto úlohu predpokladá podľa neho *premýšľať bytie bez obzretia sa na metafyziku*. Problém je ešte zložitejší hlavne tým, že podobné obzretie sa *panuje aj v samotnom úsilí o prekonanie metafyziky*. Kruh sa akoby uzatvoril. Heidegger je presvedčený, že je načase zanechať prekonanie metafyziky a predstaviť metafyziku jej

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 75.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1969, s. 25.

samej. Zámer nepochybne zaujímavý, ale ostáva stále nenaplnený, lebo nie je možné ho vôbec naplniť.

Heidegger v posmrtno uverejnenom rozhovore pre časopis *Spiegel* (1976) to bez okolkov priznáva. Kým v období pred *obratom* bol presvedčený o možnej zmene sveta prostredníctvom filozofie, teraz už priznáva: „*Filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta. To neplatí len o filozofii, ale o všetkých len ľudských myšlienkach a túžbach. Už len nejaký boh nás môže zachrániť... Nepoznám žiadnu cestu k bezprostrednej zmene súčasného sveta i keby som pripustil, že je možné niečo také v ľudských silách* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Totálna filozofická rezignácia týchto myšlienok je neodškriepiteľná. V inej podobe ju potvrdzuje aj H.-G. Gadamer: „*Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že vôbec už nepoužíval slovo filozofia, lebo úloha doviest' metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platónom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>.

Je to skutočnosť, pred ktorou si nemožno zatvárať oči. Heideggerov filozofický projekt metafyziky ako *myslenia Bytia bez jestvujúcna* je prázdny teoretickým úsilím. Takéto myslenie aj keby ako chcelo, nemôže ani v najmenšom prispieť k zmene nášho sveta. A už o pozitívnej zmene ani nemusím hovoriť. Heideggerova filozofia úplne *zabudla* na reálneho človeka v dejinných i súčasných metamorfózach a ani ho nechcela hľadať. Heidegger sa síce nádejal, že človek sa môže stať *pastierom bytia*, či *susedom bytia*, ale v skutočnosti sú to iba pseudofilozofické výmysly bez reálneho základu pre

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, s. 24.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Evropa a Oikúmené*. Prel. I. Šnebergová. In: *Filozofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 86.

zmysluplné napĺňanie. Heideggerovi skôr išlo o filozofickú prezentáciu svojich politických ambícií.

Heidegger sa oprávnene bude spájať v dejinách filozofie s teoreticky nenaplniteľným modelom metafyziky, ktorý nerátal s rozmerom *ľudskosti-morality* a *človečen-skosti-dejín a politiky*. Heidegger si totiž ale vôbec nevšimol na Kantovom diele, že tie najproduktívnejšie časti jeho učenia v nadväznosti na *Kritiku čistého rozumu* sú neodmysliteľne späté s jeho *metafyzikou mravov – praktickou filozofiou* a *filozofiou dejín*, ktorej integrálnou súčasťou je jeho *politická filozofia* s jedinečným projektom *večného mieru*.

Heidegger sa dostal svojou vlastnou formuláciou otázky *bytia* a spôsobom jej filozofického riešenia skutočne až na *pokraj úplnej filozofickej temnoty*, t. j. v tom, že chcel *premyslieť bytie bez jestvujúcna*. Práve takto nastolená najdôležitejšia otázka filozofie *mizne ako para nad hrncom*. Patočka na to preto veľmi rozhodne reaguje vo svojich prednáškach a seminároch z roku 1973 stanoviskom: „*Bytie je bytie jestvujúceho* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Zdá sa, že týmto je jednoducho vyjadrené všetko to najpodstatnejšie, čo k Heideggerovej neskorej filozofickej pozícii z prednášky *Čas a bytie* možno zmysluplne vyjadriť.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 384.

### 3. KANT A ANALYTICKÁ FILOZOFIA

Postoj analytickej filozofie k bohatstvu, ktoré svojím nasledovníkom zanechali dejiny filozofie, je mnohorozmerný. Tento postoj sa dlhodobo utváral a ešte stále sa formuje v komplikovaných vzťahoch medzi vlastnou konceptuálnou výbavou a tým, čo sa v dlhých a zložitých dejinách filozofie naozaj odohralo. Už dávno neplatí (pokiaľ to vôbec niekedy bola úplná pravda), že poznávacím znamením analytickej filozofie je neochota akceptovať filozofickú (*predanalytickú*) tradíciu hlavne v jej historickej, patrične nemodifikovanej podobe. Kritický a odmietavý tón skutočne patril do arzenálu viacerých analytikov, ktorí ovplyvnili podobu analytickej filozofie. Stále je možné v jej lone sledovať niekedy viac a inokedy menej zdôvodnenú podozrievavosť voči rôznym historickým podobám filozofie. Nejde tu len o bežné vymedzovanie sa k iným filozofickým prúdom, celý problém súvisí s optikou, cez ktorú analytická filozofia nahliada na možnosti a aktuálnosť autorov z *predanalytického* obdobia a z *mimoanalytického* prostredia.

#### 3.1. Analytická filozofia a jej *vnútorná* diferenciacia

Analytickú filozofiu tiež nemožno chápať ako homogénnu entitu. Diferenciácia na jej pôde navyše čiastočne súvisí s prístupom k historicko-filozofickému materiálu. Súvisí s tým tvorivá *resuscitácia* niektorých starších filozofov a filozofií, postoj k problémom a podobám metafyziky, ochota hlbšie sa zaoberať interpretáciou dávnych mysliteľov. V týchto otázkach analytici filozofi v žiadnom prípade nepostupujú rovnako. Jablkom sváru je tiež prístup k súčasnej *neanalytickej*, t. j. k tzv. *kontinentálnej* filozofii. Platí to často aj opačne, a tak, diplomaticky po-



vedané, nie je vzťah medzi (dvoma) dominantnými prúdmi súčasnej filozofie vždy naplnený empatiou. Problematická je pritom aj zmyslupnosť samotných označení *analytická* a *kontinentálna* filozofia (pripomeňme si, že takéto rozlíšenie je typické práve pre analytickú filozofiu, ktorá je v princípe anglofónna). Podľa P. Bieriho: „Dvojica uvedených etikiet (t. j. názvy *analytická* a *kontinentálna* filozofia – dopl. aut.) neodkazuje a nikdy neodkazovala k vecnému rozlíšeniu. Na obidvoch stranách plnili od samotného začiatku funkciu bojových hesiel – a rovnako je tomu často dodnes“<sup>1</sup>. V prostredí nemeckej či francúzskej filozofie znamenalo zasahovanie analytického chápania filozofie spoza lamanšského kanála a Atlantického oceánu trápenie stanovísk a názorov často práve v súvislosti s *domácimi*, resp. zdedenými filozofickými témami, postupmi a metódami. „Pokiaľ ide o Európanov, vznikol nezdravý rozkol medzi tými, ktorí si vysoko cenili dejiny filozofie a ich výklad a tými druhými, ktorí si vždy počkali na balíček dobrôt z anglosaského sveta a hovorili anglicky aj vtedy, keď práve hovorili nemecky. Táto škodlivá aliancia horlivcov sa v mnohých ohľadoch udržala dodnes.“<sup>2</sup>

Samozrejme, príčiny tohto stavu sú rozmanité a vonkoncom sa netýkajú len konfliktu medzi tradíciou a inováciou. Bieri naznačuje, kde hľadať problematické miesta: „Pokiaľ ide o anglicky hovoriacich kolegov, nesú na tejto situácii tiež istú vinu. Častá absencia riadneho historického vzdelania ich mnohokrát zvádza k pokriveným diagnózam a k povýšeneckému správaniu, ktoré ma nevyšlovne dráždi, pretože dokazuje, ako je analytická filo-

---

<sup>1</sup> BIERI, P.: Co ještě zbývá z analytické filosofie. In: *Reflexe* 34. Praha: Oikúmené 2008, s. 124.

<sup>2</sup> Tamže, s. 124–125.

zofia bytostne *provinciálna*<sup>1</sup>. Otázkou je, ako z tejto provinciálnosti vystúpiť.

To, že dejiny filozofie predstavujú pre analytickú filozofiu problém, si uvedomovali mnohí. Nebolo jasné, aký interpretačný rámec si špeciálny historicko-filozofický materiál vyžaduje. Nesmierne úprimne pôsobí priznanie takého reprezentatívneho predstaviteľa analytickeho prúdu, akým je J. Searle: „Ja som dejiny filozofie nikdy nebral príliš vážne. Od filozofov, ako je Hume a Kant, som vždy použil to, čo sa mi hodilo, požičal som si od nich, čo som mohol použiť a zvyšku som nevenoval pozornosť. Myslím, že je to azda zlý prístup. Možno som mal dejiny filozofie študovať omnoho viac. ... Takže si myslím, že k dejinám musíte pristupovať veľmi obozretné: na jednej strane by ste sa mali vyhnúť tomu, aby ste filozofiu považovali za dejiny filozofie – to je Hegel a je to hlboký omyl. ... Na druhej strane, ak dejiny nepoznáte, ak si myslíte, že môžete zabudnúť všetko, čo hovoril Descartes, tak to vedie k istej povrchnosti“<sup>2</sup>.

Searle sám zastupuje tú významnú časť analytikov, ktorí využívajú filozofiu minulosti v prospech vlastných filozofických zámerov. Nepovažoval za nutné ani účelné snažiť sa o čo najvernejšiu rekonštrukciu a interpretáciu starších, hlavne neanalytických, filozofických koncepcií. V tomto smere vôbec nie je osamotený.

Naznačená povrchnosť, pokrivenosť a povýšenectvo, ktoré viacerí analytici filozofi diagnostikujú v prácach svojich kolegov, pokiaľ ide o problém dejín filozofie, je minimalizované, ba dokonca sa vytráca u tých autorov, ktorí berú inšpiráciu dejinami naozaj vážne. Citlivosť k historickému rozmeru filozofie dáva dokonca predpo-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 125.

<sup>2</sup> SEARLE, J.: Jak může ve fyzikálním světě existovat člověk? In: *Reflexe* 34. Praha: Oikúmené 2008, s. 108.

klady pre možnosť zmysluplného dialógu analytickej filozofie s jej filozofickým okolím. Tu treba konštatovať, že osobitným a povšimnutiahodným prípadom takejto komunikácie je práve podrobné skúmanie Kantovej filozofie.

Je zaujímavé, ako na neanalytických kantológov zapôsobili priekopnícke práce Petera Strawsona, zaoberajúce sa dôležitými aspektmi Kantovej filozofie s prihliadnutím na ich modernú interpretáciu (samozrejme, pod *neanalytickými* nemáme na mysli to, že nie sú schopní analýzy Kantovho diela, ale len to, že sa vo všeobecnosti nehlásia k *analytickej filozofii*).

Kantova filozofia ako keby na rôznych fórach spájala filozofov rôzneho razenia a umožňovala im vzájomnú diskusiu. Z pohľadu analytickej filozofie prirodzene nejde o nejaké umelé prispôbovanie sa a ukazovanie *dobrej tváre*, nemalo by ísť ani o skúmanie dejín filozofie len kvôli nim samým. Dôležitejším je obohatenie samotnej analytickej filozofie, hľadanie nových ciest, preformulovanie problémov a ich riešení. V tom sa skrýva hodnota, ktorá vysoko prevyšuje ako *vykrádanie archívov*, tak aj *ukazovanie svalov*, t.j. dokazovanie prevahy nad neanalytickou filozofiou vo všetkých oblastiach, historicko-filozofické bádanie nevynímajúc.

Strawsonova koncepcia deskriptívnej metafyziky (silne inšpirovaná kantovským skúmaním) a jej dôsledky pre filozofické uvažovanie v rámci súčasnej filozofie navodzuje u viacerých pozorovateľov vývoja analytickej filozofie mierny optimizmus týkajúci sa jej *budúcnosti*. „Vidím ju v projekte deskriptívnej metafyziky skúsenosti, ktorá si prisvojuje početné zistenia, ku ktorým táto filozofia dospela na poli analýzy jazyka bez toho, aby sa pritom upísala nejakým dogmám či už Quinovho alebo Wittgensteinovho strihu. Uvedený projekt je tiež možné

spolu s Kantom označiť za *orientáciu v myslení*. Ide o orientáciu, pri ktorej sa uisťujeme, ako vlastne uvažujeme ... o sebe samých a o vlastnej skúsenosti so svetom“<sup>1</sup>.

To neznamená, že proti Strawsonovmu *narábaniu* s Kantom neboli vznesené žiadne pripomienky. Napríklad podľa Richarda Rortyho je Strawsonov prístup v prácach *Individuá* a *Hranice zmyslu* príkladom racionálnej rekonštrukcie, ktorá chápe analyzovaného filozofa div nie ako nášho súčasníka a snaží sa mu mentorským štýlom vnútiť niečo, čo v skutočnosti nepovedal či ani nezamýšľal povedať. Ide tu o konverzáciu s nežijúcimi, ale napriek tomu príslušne *preškolenými* autormi. Strawsona celkom pochopiteľne zaujala podobnosť medzi jeho a Kantovými filozofickými východiskami. To však podľa Rortyho viedlo až k tomu, že sa Strawson usiloval Kantovi predviesť, ako by mal pozitívne momenty uvádzať bez toho, aby musel zastávať stanoviská, ktoré sú dnes už spoľahlivo vyvrátené. „Strawson vie napríklad Kantovi ukázať, ako sa zaobísť bez pojmov ako ‚v myslí‘ alebo ‚vytvorený myslou‘, t. j. pojmov, od ktorých nás oslobodil Wittgenstein s Ryleom.

Strawsonova konverzácia s Kantom je taká, akú máme s niekým, kto sa skvelo a originálne nemýli v niečom, čo je nám blízke, ale kto pohoršujúco mieša tento predmet s množstvom staromódnej pochabosti“<sup>2</sup>. Rorty upozorňuje na zložitý problém, ako pristupovať k historickým filozofickým textom. Pokiaľ vystríha pred jednostrannosťou v nazeraní na dejiny filozofie, sotva možno

---

<sup>1</sup> BIERI, P.: *Co ještě zbývá z analytické filosofie*, s. 124.

<sup>2</sup> RORTY, R.: The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: Rorty, R. – Schneewind, J. B. – Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 52.

proti tomu namietaf. Inou otázkou je celkové hodnotenie takých pokusov o rekonštrukciu, akým je aj Strawsonova práca. Sotva sa dá akceptovať názor, že Strawson nepúšťa ku slovu aj samotného Kanta. Ide tu skôr o kombináciu prístupov.

Z hľadiska posúdenia podoby a vplyvu analytickej filozofie stojí za zváženie nielen to, ako je ona sama obohacovaná skúmaním dejín filozofie, ale aj to, ako dokáže pôsobiť smerom navonok. Nakoľko sú jej celkové predstavy, jej špeciálne, ba až idiomatické postupy, metodologická výbava, dôraz na jazyk ako aj jej ďalšie aspekty relevantné pre historicko-filozofické skúmania odohrávajúce sa mimo jej rámca? Aký jej je potenciál ovplyvňovať nazeranie autorov, ktorí sa k nej nehlásia? Predstavuje akú-takú autoritu aspoň v nejakej sfére, povedzme pri riešení istého úzko vymedzeného okruhu problémov? Odpoveď pritom môžeme opäť hľadať v oblastiach, ktoré bezprostredne súvisia s analýzou Kantovej filozofie.

Kombinácia prístupov pri výklade Kantových myšlienok sa ukázala ako plodná. Bežne sa rešpektuje (aj keď nie vždy prijíma) Strawsonov rozbor niektorých ústredných tém *Kritiky čistého rozumu* a kladie sa na úroveň tých reflexií Kanta, ktoré sú prostrediu analytickej filozofie celkom vzdialené. Je možné sa dokonca stretnúť s textami, ktoré uvádzajú a funkčne využívajú práce autorov z „obidvoch brehov“ súčasnej filozofie. Napríklad J. Chotaš vo svojej štúdií o Kantovom chápaní priestoru ako čistého zmyslového názerania<sup>1</sup> neproblematizuje, ale naopak obhajuje využitie takých, na prvý pohľad rozdielnych stanovísk, akými sú Searlova a Heideggerova interpretácia Kantovho učenia o priestore. Doslova pritom hovorí: „V priebehu svojho výkladu sa budem – skôr

---

<sup>1</sup> CHOTAŠ, J.: Kant o priestore. In: Ajvaz, M., – Havel, I. M. – Mitášová, M. (eds.): *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír 2004, s. 97–114.

v poznámkach pod čiarou – vymedzovať proti tomu, ako Kantovu náuku o priestore interpretuje Strawson a Heidegger. Domnievam sa, že môj výklad tým môže získať na väčšej presvedčivosti“<sup>1</sup>.

To svedčí o dôležitosti, resp. produktívnosti analytických interpretácií textov Kanta, prípadne ďalších autorov z dávnej aj nedávnej filozofickej minulosti. Zdá sa, že Strawsonove práce, ako aj práce iných analytických filozofov, stoja za to, aby boli so záujmom študované kýmkoľvek, je s nimi možné viesť zmysluplnú diskusiu bez ohľadu na filozofické pozadie čitateľa. A ak táto diskusia má naozaj za následok spomínanú väčšiu presvedčivosť formulovaných názorov, ide o potvrdenie vplyvu, ktorý je nepopierateľný.

Pri rozvoji kantologického skúmania vonkoncom nejde o jednosmerný a jednostranný proces. Rešpektovanie autorov ako je Strawson v prostredí *kontinentálnej* filozofie sprevádza v opačnom garde akceptácia autorov, ktorí síce nevzišli z analytického prúdu, ale sú v rámci neho predsa len uznávaní. Príkladom je pôsobenie a vplyv popredného nemeckého historika filozofie Dietera Henricha.

Prostredníctvom svojej vedeckej, prednáškovej, publikačnej a organizačnej činnosti prispel D. Henrich k rozvoju otvorenej a nepredpojatej diskusie medzi filozofmi z *oboich brehov oceánu*. V prípade Henricha nejde len o reflexiu Kantovej filozofie, ale aj o interpretáciu ďalších reprezentantov nemeckej klasickej filozofie. Pokiaľ ide o prístup ku Kantovi, špeciálny ohlas v analytickom prostredí si získal Henrichov rozbor dôkazov obsiahnutých v Kantovej *Transcendentálnej dedukcii*, ale tiež jeho chápanie problému sebauvedomenia u Kanta. Henrich zo svo-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 98.

jej *transatlantickej* pozície sa okrem iného pokúsil vysvetliť rozdielny prístup analytickej (*anglosaskej*) a kontinentálnej filozofie k postkantovskej (nemeckej) filozofii. Jeho postrehy sa opierajú o zaujímavé súvislosti, ktoré v niektorých prípadoch nemajú čisto teoretický charakter. Keď hovorí o rozkole medzi dvoma filozofickými prúdmi v 20. storočí, tak pripomína, že tento rozkol „bol vyostrený počas prvej svetovej vojny, keď sa filozofi po prvý krát pokúšali definovať svoju prácu politicky.

Anglosaskí filozofi obraňovali rozum a humanizmus proti tomu, čo vykladali ako agresívny systematický duch. Interpretovali tohto ducha ako pokus o reorganizáciu celého života predovšetkým silou a nie názorom. Kontinentálni filozofi sa zasa zo svojho pohľadu vzpierali proti tomu, čo bolo podľa nich povrchné. Boli proti naivnej integrácii hlbokých skúseností, ktoré ľudia nadobudli, iba do plytkej ekonomickej a sociálnej perspektívy<sup>1</sup>. K tomu sa pridával nerovnako veľký pocit hodnotovej a spoločenskej krízy, rozličné spôsoby jej riešenia, ako aj rôzny postoj k špekulatívnemu prístupu k filozofii. To všetko prispievalo k ďalšiemu odcudzovaniu medzi analytikmi a *kontinentálnymi* filozofmi, k rozširovaniu a prehľbovaniu priepasti medzi nimi. Ochota k vzájomnému dialógu sa príliš neprejavovala, odmietanie išlo ruka v ruku s nevšímavosťou.

Vývoj vo vzájomných vzťahoch však zaznamenal isté zmeny, ktorých iniciátormi a účastníkmi sú okrem iných aj Strawson s Henrichom. Prelomové sú v tomto prípade 60. roky 20. storočia. Kým na strane kontinentálnej filozofie začína priťahovať pozornosť Wittgenstein (a Heidegger azda začína strácať svoj kredit), viacerí analytíckí filozofi začínajú prehodnocovať svoj prístup k filozofii.

---

<sup>1</sup> HENRICH, D.: *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press 2005, s. 5.

Podľa Henricha dochádza k postupnému osvojovaniu si štandardov typických skôr pre kontinentálnu filozofiu ako aj pre tradíciu myslenia, ku ktorej sa analytická filozofia zväčša vymedzovala dosť kriticky. Jeden z týchto štandardov hovorí o tom, že „filozofická interpretácia ľudského života by vo všeobecnosti mala byť v súlade so spôsobom, akým tento život rozumie sám sebe ešte predtým, ako sa obráti k filozofii“<sup>1</sup>. Ide tu tiež o posun od teoreticky a analyticky prepracovaného, ale inak irelevantného a kvázi neutrálneho pestovania filozofie. Ďalším štandardom je to, „že filozofia by mala ponúknuť univerzálny teoretický projekt aplikovateľný vo viacerých oblastiach v zásade rovnakým spôsobom“<sup>2</sup>.

To súvisí s problémom univerzálnosti filozofického skúmania. V neposlednom rade stojí za zváženie aj iný štandard, podľa ktorého „by filozofia mala byť schopná zhodnotiť svoj kontext, ktorý zahŕňa históriu a rozvoj spoločnosti rovnako ako aj rozvoj umenia“<sup>3</sup>. To súvisí s ďalším problémom, ako by mala filozofia interpretovať samú seba. Nie vždy však tieto otázky boli stredobodom pozornosti analytickej filozofie (a bežne nie sú ani dnes). Hoci možno vznášať pripomienky k tomu, ako Henrich charakterizoval vyššie spomínané štandardy, ako aj k tomu, do akej miery by mali a do akej naozaj začali pôsobiť v analytickej filozofii, je tu naznačený istý trend, ktorý je badateľný a ktorý spochybňuje názor, že priepasť medzi analyticou a kontinentálnou filozofiou je neprekonateľná. To, že tieto štandardy môžu v analytickej filozofii prostredím nájsť svoje uplatnenie, potvrdzuje metafizická reflexia analytickej filozofie, ktorá odhaľuje problémy so začlenením analytickej filozofie do celkové-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 6.

<sup>2</sup> Tamže, s. 7.

<sup>3</sup> Tamže.



ho prúdu intelektuálnej histórie, s preferovaním vzťahu a komunikácie s prostredím vedy na úkor vzťahu ku kultúre ako celku, ako aj so selektívnym prispôsobovaním si výkladu filozofickej minulosti<sup>1</sup>.

### 3.2. Metafilozofická reflexia analytickej filozofie

Pri pozornom sledovaní a hodnotení konfrontácie medzi analytickej a neanalytickej („kontinentálnou“) filozofiou je možné iniciovať úvahu o tom, čím by sa tieto dve podoby súčasnej filozofie mohli navzájom obohatiť bez toho, aby museli podstatným spôsobom poprieť svoju identitu a integritu. Odpoveď na otázku, v čom spočíva toto obohatenie, dokážu lepšie sformulovať práve autori, ktorí bežne siahajú po výkladoch rôznej proveniencie, no výsledkom ich úsilia nie je povrchný a zároveň efektný eklekticizmus. To sa prirodzene týka aj reflexie a recepcie Kantovho diela.

Zaujímavý postreh v tejto súvislosti ponúkol Chotaš: „Ako príklad s interpretáciou Kantovej *Kritiky čistého rozumu* ukazuje, to, čo sa môžu kontinentálni filozofi od analytickej filozofie naučiť, je argumentačná precíznosť. Niektorí nemeckí filozofi túto pravdu už v sedemdesiatych rokoch minulého storočia pochopili, a pre komentovanie filozofických textov dokonca vypracovali zvláštnu metódu, ktorú nazývajú ‚argumentačnou rekonštrukciou‘ (argumentierende Rekonstruktion). Táto metóda sa od parafrázujúceho komentára a od komentára

---

<sup>1</sup> Pozri RORTY, R. – SCHNEEWIND, J. B. – SKINNER, Q.: Introduction. Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 12–13.

popisujúceho genézu diela líši tým, že poukazuje na myšlienkové a argumentačné súvislosti textu“<sup>1</sup>.

Konštrukcia a rekonštrukcia argumentov s prihliadnutím na ich logickú štruktúru býva naozaj bežnou výstavou analytického filozofa, ba dokonca niečím, čím sa analytický filozof rád pýši. V tomto ohľade nie je osvojenie si daných postupov aj za hranicami analytickej filozofie žiadnym veľkým prekvapením (aj keď nešťastné vyjadrenia, ktoré občas zaznievajú z *analytickej strany* a ktoré paušálne hodnotia kontinentálnu filozofiu ako produkt neargumentatívnej eseistickej tvorby sa u *neanalytikov* ťažko môžu stretnúť s vreлым prijatím).

O čosi zaujímavejším sa zdá byť opačný pohľad, t. j. úvaha o tom, čím by analytická filozofia mohla a mala byť ovplyvnená akoby *zvonku*. Podľa Chotaša: „Čo si môžu analytickí filozofi od filozofov kontinentálnych osvojiť, sú také cnosti, ako je synoptické videnie a súzvuk s dejinami filozofie. Poučenie je možné opäť čerpať u Kanta. Ak je tento filozof prítomný v analytickej filozofii, tak je to predovšetkým preto, že zastával programový názor, že ‚filozofia by sa mala stať vedou‘, alebo že filozofia by mala ctíť určité postupy empirickej vedy. Na druhej strane bol Kant metafyzikom a svoje hlavné úsilie videl v tom, dať metafyzike pevný základ“<sup>2</sup>. Aj keď je možné čiastočne polemizovať s názorom, že analytickú filozofiu (ako celok) na Kantovi priťahovalo predovšetkým úsilie o vedeckosť filozofie a akceptáciu postupov prírodných vied, je v citovanom vyjadrení vystihnutý základný moment: Práve viacrozmerný pohľad a pokus o tematizáciu oblastí, ktoré neboli v analytickej filozofii

---

<sup>1</sup> CHOTAŠ, J.: Kant v analytické a kontinentální filozofii. In: Nitsche, M., Sousedík, P., Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2005, s. 97.

<sup>2</sup> Tamže, s. 98.

vždy zastúpené, predstavujú výzvu, ktorej zvládnutie prináša svoje plody.

Postoj prívržencov analytickej filozofie ku Kantovmu dielu je možné charakterizovať ako pomerne komplikovaný. Pri jeho hodnotení je potrebné brať ohľad na mnohé významné skutočnosti. Je dôležité vymedziť, o akom období a akej koncepcii či tradícii v rámci analytickej filozofie vlastne hovoríme a taktiež to, ktorú oblasť Kantovho učenia berieme do úvahy. Obraz Kanta v analytickej prostredí sa totiž vyvíjal a menil. Viacerí sa jeho celok snažili načrtnúť hrubými ťahmi, aby vyniklo to podstatné, iní si viac všímali detaily, z ktorých si zámerné a podľa svojho vkusu vyberali práve tie najzaujímavejšie. Kým časť analytických filozofov hovorí o silnej a zásadnej inšpirácii Kantom, iná názorová platforma mnohé Kantove myšlienky odmieta a ešte ďalšia skupina je k nemu viac-menej indiferentná.

Prirodzene, jemné rozdiely sa nájdú aj v postojoch konkrétnych autorov, napriek tomu, že sa hlásia k jednému názorovému zoskupeniu, nevraviac už o tom, že medzi jednotlivými prístupmi prebieha neustála polemika, ktorá je niekedy (aj keď skôr zriedkavo) polemikou o Kantovi. V tomto smere je analytická filozofia pomerne otvorená a pluralitná, ale vo vzťahu ku Kantovi predsa len v istom zmysle jednotná. Nazdáva sa totiž, že prinajmenšom niektoré časti Kantovej filozofie predstavujú predmet, ktorým sa oplatí seriózne zaoberať, ktorý sa dá vecne kritizovať, resp. tvorivo rozvíjať, na ktorom sa dá uplatniť zmysluplná analýza alebo úspešná rekonštrukcia.

To nie je málo, keď si uvedomíme, ako skromne a odmietavo sa analytická filozofia vyjadruje k iným prejavom filozofickej tradície aj súčasnosti. Vonkoncom sa nedá povedať, že by postoj ku Kantovi pre analytickú

filozofiu predstavoval základný problém jej jestvovania i keď sa v nej Kant tu a tam predsa len zjavuje v rôznych, mnohokrát nanajvýš zaujímavých súvislostiach. Športovou terminológiou povedané, Kant sa podľa potreby a podľa fázy zápasu striedavo zapája do hry, kým mnohí iní hráči sa na analytické ihrisko vôbec nedostanú (hoci sú podľa niektorých skutočne skvelí).

Pri pokuse o celkové vykreslenie Kantovho obrazu v analytickej filozofii treba prihliadať na vývoj tohto filozofického prúdu, ako aj na jeho rôzne podoby. Je potrebné brať do úvahy zmenu dôrazu na skúmanie Kantovho diela, ako aj rozvíjajúcu sa komplexnosť a precíznosť, s ktorou sa ku Kantovi pristupuje. Tradičné nazeranie na Kanta, ktoré sa v analytickej filozofii tiahne od čias Russella a neopozitivistov, vykazuje isté znaky nedôslednosti, ba možno až dezinterpretácie. Obzvlášť zaužívané boli isté stereotypy, ktoré boli Kantovi pripisované, no hlbší ponor do problému poukazuje na ich neadekvátnosť. Ide na prvom mieste o pochopenie základných cieľov Kantovej *Kritiky čistého rozumu*, v súlade s ktorými mala filozofia nastúpiť cestu vedy, pokiaľ ide o istotu poznania. Ďalším bodom je Kantovo odmietanie tradičnej metafyziky, ktorá sa v princípe neúspešne pokúša prekročiť oblasť poznateľného – tu sa objavujú empiristické interpretácie Kantovho prístupu.

Na kritiku metafyziky nadväzuje principiálna dominancia epistemologických problémov, ako aj zámer preskúmať základy nášho poznania sveta (a nie základy sveta). Preferovaný bol teda Kantov dôraz na skúmanie bežného a vedeckého poznania. Problematickým miestom *raných* analytických výkladov Kanta bolo napríklad to, že síce evidovali Kantovu etickú koncepciu, ale vo všeobecnosti jej nepripisovali takú dôležitosť ako problémom epistemológie. S tým súvisí aj nedocenenie Kan-

tových úvah o praktickom rozume (a jeho preferencii), ako aj ďalších otázok, ktoré sú v monumentálnom Kantovom diele obsiahnuté.<sup>1</sup>

### 3.3. Zmeny vo výskume Kanta v analytickej filozofii

Situácia vo výskume Kantovej filozofie na pôde analytickej filozofie sa postupne menila. Podobu týchto zmien dobre vykresľuje S. Neimanová: „Kant, ktorý sa vyučuje dnes, je spravidla bližší k samotným textom a k väčšiemu počtu textov, ako Kant vyučovaný pred dvadsiatimi rokmi; je bližší samotným Kantovým výpovediam o jeho cieľoch, zároveň s pozornosťou, ktorú venoval názorom svojich súčasníkov a s úsilím zaradiť ich do kontextu; je filozoficky dôslednejší a koherentnejší; ba jednoducho dokonca aj zaujímavejší ako Kant, ktorý bol znázorňovaný v minulosti. Ak je teda náš obraz Kanta taký odlišný a naozaj lepší ako jeho starší obraz, môžeme sa opýtať: Ako vôbec ten starší obraz vznikol?“<sup>2</sup>.

Na formovanie menej adekvátneho obrazu pôsobili isté skutočnosti a faktory, ktoré neboli vždy naplno uvedomované. Napríklad v súvislosti s riešením vzťahu filozofie a vedy sa nebralo do úvahy to, že Kant nevymedzuje základné ciele svojej filozofie tak jasne a jednoznačne, aby ich bolo možné interpretovať úzko scientisticke (ako sa v tomto kontexte dá chápať jeho základná otázka „Čo je človek?“). Otázky visia aj nad Kantovým prístupom k metafyzike. Nie je totiž to isté, ak sa pokúšame metafyziku celkom zrušiť alebo sa ju snažíme presmerovať, vyznačiť jej iné hranice, resp. ju inak zamerať. V neposlednom rade sa ukazuje aj problém dominance epistemológie a jej previazanie s inými časťami

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 298–299.

<sup>2</sup> Tamže, s. 300.

Kantovej filozofie. V tomto prípade sa dá skôr hovoriť o prepojení a vzájomnej závislosti častí Kantovej filozofie.

Otázka nestojí iba tak, či epistemológia alebo metafyzika majú u Kanta významnejšie miesto ako etika a politická filozofia. Záporná odpoveď totiž automaticky neznamená opačný postoj, podľa ktorého praktická filozofia jednoznačne dominuje nad teoretickou. Ide tu viac o posúdenie vzájomných vzťahov medzi jednotlivými prvkami, s prihliadnutím na celok Kantovej filozofie, a to predstavovalo pre viacerých prívržencov citlivý bod, s ktorým si nedokázali vždy poradiť.

V ďalšom texte sa pokúsim zmapovať hlavné tendencie, ktoré sa prejavovali pri nazeraní na Kantovu filozofiu z analytického uhla pohľadu. Pôjde o prehľad problematiky, preto sa niektoré opisy a hodnotenia môžu zdať trochu zjednodušujúce či príliš generalizujúce. Budem postupovať do veľkej miery (ale nie výhradne) chronologicky, t. j. najprv sa stručne zmienim o reflexii Kantových názorov v počiatkovej fáze analytickej filozofie a potom poukážem na transformáciu pohľadu na Kanta v rôznych koncepciách modernejšieho až súčasného analytického prúdu. Zároveň sa pokúsim zvýrazniť niektoré témy, ktoré majú kantovské pozadie (základy logiky a matematiky, filozofia mysle, transcendentalizmus) a zohrali dôležitú úlohu pri vývoji analytickej filozofie.

Iniciátori analytického prúdu vo filozofii na prelome 19. a 20. storočia, mám tým na mysli predovšetkým G. Fregeho, G. E. Moora a B. Russella, sa programovo usilovali prekonať Kantove názory na povahu poznania, logiky a matematiky. Napriek nanajvýš kritickému tónu ich polemík s Kantovými myšlienkami je však zaujímavé, do akej veľkej miery často ostávajú v zajatí kantovského uchopovania problémov. Markantným príkladom je tvorca modernej podoby logiky Gottlob Frege.

### 3.4. Frege, Fischer a Kant

Fregeho nesúhlas s Kantom sa týkal predovšetkým štatútu viet aritmetiky, o ktorých sa Kant nazdával, že predstavujú typické položky syntetického apriórneho poznania. Frege zastával presne opačné stanovisko, keď v tejto oblasti matematiky neoddiskutovateľnú apriórnosť stotožnil s analytickosťou, keďže objekty aritmetiky (čísla) v princípe nie sú dané prostredníctvom zmyslovosti.

Pojem nazerania nemá podľa neho mať žiadne miesto v základoch aritmetiky. Frege využíva pomerne jednoduchý ale pritom účinný argument, keď hovorí: „Niektorí filozofi považujú číselné formuly za nedokázateľné a bezprostredne jasné ako axiómy. *Kant* ich vyhlasuje za nedokázateľné a syntetické, no ostýcha sa nazývať ich axiómami, pretože nie sú všeobecné a pretože ich počet je nekonečný. *Hankel* právom nazýva tento predpoklad o nekonečne mnohých nedokázateľných prvých pravdách neprimeraným a paradoxným. Tento predpoklad skutočne protirečí potrebe rozumu po prehľadnosti prvých základov. A je vôbec bezprostredne zrejmé, že  $135664 + 37863 = 173527$ ? Nie! A práve tento príklad uvádza *Kant* v prospech syntetickej povahy týchto viet. Viac to však svedčí proti ich nedokázateľnosti; lebo ako inak ich máme spoznať, ak nie prostredníctvom dôkazu, keďže nie sú bezprostredne zrejmé? *Kant* si pomáha nazeraním prstov alebo bodov, čím sa dostáva do nebezpečenstva, že sa tieto vety budú javiť ako empirické, čo je proti jeho presvedčeniu; lebo nazeranie 3 7863 prstov nie je predsav v žiadnom prípade čistým nazeraním.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> FREGE, G.: *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*. Prel. P. Balko. Bratislava: Veda 2001, s. 14.

V tomto prípade nepomôže ani rozlišovanie malých čísel, ktorých formuly by boli bezprostredne zrejmé a veľkých čísel, ktorých formuly by boli dokázateľné, pretože hranica medzi malými a veľkými číslami sa nedá určiť.<sup>1</sup>

Frege napriek naznačenému odmietnutiu považovať výroky aritmetiky za syntetické apriórne sudy však nie je taký striktný, pokiaľ ide o geometriu, ktorá podľa neho svojou povahou naopak vyhovuje podmienkam syntetického apriórneho poznania. Frege sa zamýšľal nad rôznymi aspektami nazerania priestoru, čo ho priviedlo ku špeciálnej charakteristike geometrických axióm: „Skúsenostné vety platia pre fyzickú alebo psychologickú skutočnosť, geometrické pravdy charakterizujú oblasť priestorovo nazerateľného, či už je to skutočnosť alebo výtvor obrazotvornosti. Najbujnejšie horúčkovité fantázie, najsmelšie výmysly povesti a básnikov ... sú predsa, pokiaľ zostanú názorné, späté s axiómami geometrie. ... Pri pojmovom myslení môžeme vždy predpokladať opak tej či onej geometrickej axiómy bez toho, že by sme sa zamotali do protirečení so sebou samými, pokiaľ vyvodzujeme závery z takých predpokladov, ktoré protirečia nazeraniu. Táto možnosť ukazuje, že geometrické axiómy sú nezávislé tak medzi sebou navzájom, ako aj od prvých logických zákonov, a teda syntetické.“<sup>2</sup>

Frege adresoval Kantovej koncepcii rozlíšenia analytických a syntetických viacero námietok, napr. že je príúžke a lipne na tradičnom vymedzovaní pojmov pomocou priradovania atribútov.<sup>3</sup> Podobne tiež polemizoval z Kantovou tézou, podľa ktorej by nám bez zmyslovosti nebol daný žiaden predmet – veď číslo nula a číslo jeden

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 14–15.

<sup>2</sup> Tamže, s. 24.

<sup>3</sup> Tamže, s. 79.



sú predsa (v súlade s Fregeho chápaním) predmety, ktoré nám nemôžu byť dané zmyslovo.<sup>1</sup> Kritické pasáže vo svojich *Základoch aritmetiky* však napokon Frege zakončil hodnotiacim názorom, ktorý veľmi zaujímavým spôsobom vypovedá o Fregeho vzťahu k celku Kantovho diela: „Aby som na seba neprivolal výčitku, že malicherne karhám ducha, ku ktorému môžeme vzhliadať len s vďačným obdivom, myslím si, že musím zdôrazniť aj to, v čom s ním súhlasím a čo ďaleko prevyšuje všetky nezhody. Aby som sa zmienil len o tom, čo sa priamo týka našej veci, vidím veľkú *Kantovu* zásluhu v tom, že rozlíšil syntetické a analytické súdy. Tým, že geometrické pravdy nazval syntetickými a priori, odhalil ich pravú podstatu. A to je stále hodno opakovať, pretože sa to často nedoceňuje. Ak sa *Kant* mylil ohľadne aritmetiky, tak sa to, myslím si, podstatne nedotýka jeho zásluh. Išlo mu o to, že existujú syntetické súdy a priori; to, či sa vyskytujú len v geometrii alebo aj v aritmetike, má už menší význam.“<sup>2</sup>

Týmto ako keby bol tiež predznamenaný postoj viacerých predstaviteľov analytickej filozofie voči Kantovi – išlo o rešpekt spojený s výhradami, ktoré však akceptujú Kantov prínos v oblasti rozvoja filozofického myslenia. Príkladom rozvinutia kantovskej témy vo filozofii je postoj rôznych analytických filozofov k problému syntetického apriori, ktorý bol v rozmanitých variantoch tvorivo rozvinutý za pomoci moderných pojmových a logických prostriedkov<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 80.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> K tomu pozri reprezentatívny zborník textov z dejín filozofie ako aj súčasnej (v rámci toho prevažne analytickej) filozofie JANOUŠEK, H. – KOLMAN, V. (eds.): *Syntetické apriori*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2012.

V súvislosti s Fregem a jeho uchopením Kantových myšlienok je potrebné zhodnotiť filozofický vplyv, ktorému bol Frege vystavený počas formovania svojich názorov na povahu matematiky a logiky. Nie je bez zaujímavosti, že počas svojho štúdia v Jene Frege navštevoval iba jeden kurz filozofie. Išlo zhodou okolností o výklad Kantovej filozofie, ktorý realizoval Kuno Fischer. Fischer sa radil k popredným dobovým znalcom Kantovej filozofie a je tu predpoklad, že Fregeho interpretácia Kantových myšlienok čerpala z Fischerovho výkladu. Čo je v tomto prípade povšimnutiahodné, Fischer obhajoval tézu, že Kantov pohľad na matematiku je kľúčový pre celú jeho filozofiu. Úvahami o vedeckom štatúte matematiky sa vlastne začína celá Kantova kritická filozofia. Problém reality priestoru a času mal pre Kanta pomerne veľký význam.

Podľa Fischera Kant chápal v istom zmysle priestor ako subjektívny, v inom zmysle zasa ako objektívny (to isté sa dá povedať aj o subjektívnosti-objektívnosti času). Priestor a čas predstavujú (zvlášť v porovnaní s vecou osebe) niečo subjektívne a ideálne – ide tu o transcendentálnu idealitu. Naopak v porovnaní s predmetmi možnej skúsenosti majú priestor a čas objektívny a reálny charakter – v tomto prípade ide o empirickú realitu. Ak v tomto zmysle považujeme niečo za objektívne, týka sa to istej *vnútornej* objektívnosti, nie reality vo filozofickom, metafyzickom ponímaní<sup>1</sup>.

V podobnom duchu sa neskôr u Fregeho do popredia dostáva otázka povahy a objektívnosti matematických právd. „Pri hodnotení Fregeho neskorších filozofických výpovedí o objektívnosti nielen matematických právd,

---

<sup>1</sup> SLUGA, H.: Frege: the early years. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 338.

ale myšlienok vo všeobecnosti, musíme mať vždy na pamäti skutočnosť, že Frege si osvojil použitie rozdielu medzi objektívnym a subjektívnym v kontexte skúmania Kantovej filozofie“<sup>1</sup>. Fregeho okrem toho pri koncipovaní stanoviska logicizmu ovplyvnilo aj Lotzeho skúmanie základov logiky. Podobne ako u Fregeho, aj u Lotzeho sa môžeme stretnúť ako s prijatím, tak aj odmietnutím Kantovho názoru (Podľa Lotzeho teórie mal Kant pravdu, keď hovoril o tom, že matematika je založená na istej intuícii, ale mýlil sa v tom, že aritmetické pravdy sú ukotvené v čistom nazeraní priestoru a času. Sú skôr založené na uchopení ríše objektívnych ideí a tá je doménou logiky, takže aritmetika sa musí odvíjať od logiky – odtiaľ už vôbec nie je ďaleko k logicizmu, ktorý Frege zastával<sup>2</sup>.

Je potrebné zdôrazniť, že Frege svojimi úvahami otvára kardinálny problém, okolo ktorého sa v prostredí analytickej filozofie prakticky až dodnes točí diskusia generujúca celé spektrum mnohokrát úplne protichodných riešení. Ide o problém vymedzenia, interpretácie a využitia takých pojmových dichotómií, akými sú syntetické-analytické, apriórne-aposteriórne ako aj nevyhnutné-kontingentné. Tiahne sa analytickou filozofiou od jej počiatku, pričom sa postupne mení dôraz na oblasť, v ktorej sa tento problém viac alebo menej akútne prejavuje: od skúmania základov matematiky cez analýzu vedeckého poznania až po dôsledky nových prístupov v rámci logickej sémantiky. V prvej fáze reflexie Kanta sa ukazovalo, že poľom pre názorové strety sa stane predovšetkým filozofia matematiky a epistemológia. Až neskôr sa dostávali k slovu aj ďalšie časti a aspekty Kantovej filozofie.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 339.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 343.

Fregeho (ale nielen jeho) odmietanie Kantovho prístupu k základom matematiky má hlbšiu príčinu. Týka sa vzťahu matematiky a logiky, kde sa názory týchto dvoch velikánov od seba diametrálne odlišovali. Fregeho (ale aj Russellov a Hilbertov) logicizmus vychádzal z pevného presvedčenia povzbudzovaného čiastkovými úspechmi, že celá matematika je odvoditeľná zo základných logických zákonov, kým u Kanta je takáto redukcia matematiky úplne vylúčená, keďže na rozdiel od matematiky je logika výhradne analytická. Gödelova rana z milosti, ktorú uštedril ambicióznemu projektu logicizmu (aj keď ten celkom nezahynul a má aj dnes svojich prívržencov), v tomto zmysle nepriamo nahráva skôr kantovskému prístupu oddelenosti týchto dvoch formálnych vied. To nás privádza k otázke formálnosti logiky u Kanta a v modernom chápaní.

Je zaujímavé konfrontovať Kantov dôraz na formálnosť v súvislosti so skúmaním (všeobecnej) logiky s chápaním základov logiky u Fregeho ako zakladateľa modernej logiky. Vo svojich úvahách o logike na rôznych miestach svojej tvorby uvádzal tzv. obsahové (objektové) chápanie logiky. Logika v tomto zmysle odhaľuje samostatnú oblasť predmetov, ktoré nemajú fyzikálne vlastnosti a nemajú ani mentálnu povahu. Z tohto pohľadu Frege bojoval proti psychologizmu v logike a matematike, pričom polemizoval s poňatím logiky ako vedy o zákonoch myslenia. Takisto rozvíjal svoj veľkolepý program logicizmu. Obsahové chápanie logiky v sebe obsahuje nádyh platonizmu a predstavuje trochu kontroverznú časť Fregeho tvorby.

Frege pritom nebol jediný z okruhu významných logikov a filozofov, ktorí zastávali toto stanovisko. Podobne B. Russell v niektorých svojich prácach obhajuje názor, že logika opisuje najvšeobecnejšie stránky bytia, vzťahuje

sa na realitu ako takú a vyslovuje sa o istých faktoch. Odhaľovanie špecifických logických právd, resp. logických faktov patrí do výbavy obsahového prístupu k logike, ktorý dnes nemožno považovať za prevládajúci. Kant so svojim dôrazom na formu tak z tohto pohľadu pôsobí dosť moderne.

Kant navyše preferuje normatívne chápanie logiky, naopak Frege poukazuje viac na istú deskriptívnosť logiky, pričom svoj normatívny charakter logika u Fregeho nadobúda skôr v prenesenom, sekundárnom zmysle slova (hoci Frege v skutočnosti kládol na normatívnosť logiky veľký dôraz!).

Kanta a Fregeho spája dôraz na všeobecnosť logiky – u Kanta ide o všeobecnosť logických pravidiel, u Fregeho o všeobecnosť logických právd. Rozdiel je teda v posudzovaní formálnosti, resp. obsahovosti logiky pri skúmaní myslenia a bytia. Vyznieva takmer paradoxne, že kým Frege bol iniciátorom rozvoja modernej formálnej logiky a Kant sa pridržal jej klasickej podoby, z filozofického hľadiska upozorňoval Kant na formálnosť logiky azda viac ako Frege.

Jeden z principiálnych rozdielov medzi Kantovým a Fregeho chápaním logiky spočíva v prisúdení úlohy logiky v rámci základov aritmetiky. Kant považoval logiku za analytickú disciplínu, ktorá nijako nemôže poskytnúť zdôvodnenie aritmetike, narábajúcej so syntetickými apriórnymi súdmi. Aritmetika je možná len prostredníctvom apriórnej formy vnútorného nazerania, t. j. niečím, čo presahuje rámec logiky. Logika nemá podobu rozširujúceho poznania, v tomto zmysle je prázdna, aj keď môže spĺňať istú úlohu pri systematizácii nášho poznania a pri odstraňovaní prekážok na ceste k poznaniu. Frege naopak logiku postavil do samotných základov aritmetiky, číslo považoval za logický objekt a naznačil

redukciu aritmetiky na logiku, čo malo obrovský vplyv na rozvoj logicizmu. To, že sa logicizmus neskôr ukázal ako neadekvátny, istým spôsobom anticipoval už Kant – všeobecná logika totiž nemôže vytvárať poznanie žiadnej vedy, matematiku nevynímajúc<sup>1</sup>.

Veľkou témou pre filozofické skúmanie základov logiky a matematiky sa stal boj proti psychologizmu. Aj Kant sa proti psychologickému chápaniu postavil vo viacerých svojich prácach, medziiným aj vo svojich prednáškach, zachytených v tzv. Jäscheho logike: „Niektorí logici ... predpokladajú psychologické princípy v logike. Ale vnášať tieto princípy do logiky je rovnako absurdné ako odvodzovať morálku zo psychológie ... V logike ... nejde o *kontingentné* ale o *nevyhnutné* pravidlá, nejde o to, ako myslíme, ale ako by sme mali myslieť ... Pravidlá logiky musia byť odvodzované nie z *kontingentného*, ale z *nevyhnutného* používania rozumu, ktoré sa vyskytuje oddelene od každej psychológie“<sup>2</sup>.

V podobnom duchu ako Kant, sa k problému psychologizmu v logike vymedzoval aj Frege. „V jednom zmysle zákon potvrdzuje to, čo je, v druhom zmysle predpisuje to, čo má byť. Len v tomto druhom zmysle môžu byť logické zákony nazývané ako ‚zákony myslenia‘: keďže vymedzujú spôsob, akým by sme mali myslieť“<sup>3</sup>. Samozrejme, označenie logických zákonov ako zákonov myslenia má v sebe istú psychologickú príchuť, ktorej sa Frege chcel vyhnúť. Ak by sme zákony logiky chápali v psychologickom, teda empirickom zmysle, neumožňo-

---

<sup>1</sup> MacFARLANE, J.: Frege, Kant and logic in logicism. *The Philosophical Review*, Jan. 2002, s. 25–30.

<sup>2</sup> KANT, I.: Logika. Podręcznik do wykładów. Prel. A. Banaszkiwicz. Słowo/Obraz terytoria: Gdańsk 2005, s. 23.

<sup>3</sup> FREGE, G.: *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*, s. 9.

valo by nám to narábať s nimi ako so všeobecne platnými predpismi pre myslenie, pretože empirické zákonitosti sú závislé na rôznych náhodných okolnostiach.

Ak sa pokúsime o určitú rekapituláciu vzťahu Fregeho ku Kantovi, ukážu sa nám niektoré základné motívy. G. Besler upozornila na to, že Fregeho na Kantovej filozofii zaujali predovšetkým tri dôležité témy: 1. povaha matematických súdov (či sú syntetické alebo analytické); 2. chápanie analytickosti a syntetickosti (spolu s tým aj problém analýzy a syntézy); 3. Kantova pozícia v teórii poznania.<sup>1</sup> Okrem toho Frege na Kantove názory narážal aj v prípade ďalších tém, ktorými boli koncepcia jednoty súdu, prvenstvo súdu pred pojmom a pred získavaním pojmov skrz analýzu súdov, koncepcia jestvovania, chápanie pojmu, definovaného pomocou charakteristických črt.<sup>2</sup> Podľa Beslerovej je aj v spôsobe, akým Frege rozlišoval medzi objektívnym a skutočným cítiť závan Kantovej filozofie, vrátane akceptácie názoru o mieste a úlohe rozumu v ľudskom poznaní<sup>3</sup>. Otázkou je, či sa v prípade

---

<sup>1</sup> BESLER, G.: *Gottloba Fregego koncepcja analizy filozoficznej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2010, s. 20.

<sup>2</sup> Tamže, s. 22–23.

<sup>3</sup> Tamže, s. 23. Týka sa to predovšetkým interpretácie Fregeho vyjadrení v *Základoch aritmetiky*: „Rozlišujem objektívne od toho, na čo si možno siahnuť rukou, od priestorového, skutočného. Zemská os, stred hmoty slnečnej sústavy sú objektívne; ja by som ich však nenazýval skutočnými tak ako samotnú Zem. Rovník často nazývame *myslenou* čiarou; bolo by však nesprávne nazývať ho *vymyslenou* čiarou. Nevznikol myslením, nie je výsledkom duševného procesu; myslením sme ho len spoznali, uchopili. Ak by spoznanie bolo vznikom, tak by sme vo vzťahu k času, ktorý by tomuto údajnému vzniku predchádzal, nemohli o rovníku vypovedať nič pozitívne ... Preto pod objektívitou rozumiem nezávislosť od nášho vnímania, nazerania a predstavovania, od vytvárania vnútorných obrazov zo spomienok na dávnejšie vnemy, nie však nezávislosť od rozumu. Lebo zodpovedať otázku, čo veci sú, nezávisle od rozumu, by znamenalo súdiť bez toho, že by sme súdili, umývať kožuch bez toho, že by sme ho namočili“. (FREGE,

inšpiračných zdrojov Fregeho tvorby máme zastaviť pri Kantovi, alebo je potrebné načrieť ešte hlbšie do minulosti. Podľa D. Reeda je ale u Fregeho v porovnaní s kantovským ešte silnejší leibnizovský motív, ktorý vyvstáva do popredia najmä po Fregeho prekonaní hraníc, ktoré ľudskému poznaniu ustanovil Kant.

Frege „sa domnieval, že rozum je schopný nadobudnúť poznanie o objektoch ako sú čísla, ktoré transcendujú podmienky priestoru a času. V tomto ohľade sa Frege vrátil ku koncepcii sily a rozsahu čistého rozumu, ktorá pripomína pohľady Gottfrieda Leibniza a Christiana Wolffa“<sup>1</sup>.

Kant nebol iba obľúbeným ideovým súperom pre priekopníkov modernej logiky a analytickej filozofie. Je rovnako zaujímavé (aj keď zrejme nie celkom náhodné) že matematici a filozofi, ktorí v konfrontácii so základným rámcom vymedzeným Fregem, Russellom a Whiteheadom vytvárali v prvých desaťročiach 20. storočia buď alternatívne koncepcie logiky a matematiky, alebo inak prekonávali rigidnosť logicistickej redukcie, vychádzali či už priamo alebo nepriamo z Kantovho diela. Platí to na jednej strane pre intuicionizmus a konštruktivizmus v matematike a logike, na strane druhej napríklad pre úvahy o logike a filozofii, ktoré rozvíjal Wittgenstein, a to predovšetkým vo svojom *Logicko-filozofickom traktáte*.

Je pozoruhodné, akým spôsobom holandský matematik Brouwer na začiatku 20. storočia pri úvahách o základoch matematiky alternoval Fregeho prístup. Kým Frege poprel možnosť syntetických apriórnych súdov v aritmetike, ale podržal ich platnosť v geometrii, Brouwer na-

---

G.: *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*, s. 34–35.)

<sup>1</sup> REED, D.: *The Origins of Analytic Philosophy. Kant and Frege*. London: Continuum 2010, s. 3.



opak (a to takmer zrkadlovo k Fregemu), spochybnil opodstatnenie vnútorného zmyslového nazerania priestoru (v neeuclidovských geometriách), no osvojil si Kantovo prepojenie syntetického apriórneho zdôvodnenia právd aritmetiky v súlade s jeho chápaním času.

Kant sám evokoval možnosť intuicionistického a konštruktivistického ponímania základov matematiky, keď v *Kritike čistého rozumu* hovoril o *konštruovaní* objektov matematiky v súlade s čistou vnútornou formou zmyslového nazerania času. Brouwer v podobnom duchu poukazoval na základné intuície, o ktoré sa opiera a musí opierať matematika. Na základe toho obmedzil platnosť niektorých logických zákonov (zákon vylúčenia tretieho, zákon dvojitej negácie) v prostredí matematiky nekonečných množín a postupností. Dokázať nejakú teorému teda znamená pozitívne skonštruovať jej dôkaz, dokázať jej negáciu znamená taktiež pozitívne skonštruovať dôkaz tejto negácie. No nepriamy dôkaz, t. j. dôkaz sporom, znemožňuje intuíciou podopretú konštrukciu, preto je nekorektný. Matematika, resp. jej časť, tak tvorí mimojazykovú skutočnosť konštruovania na základe čistej intuície (nazerania) času. Až vyjadrením vo formálnom jazyku získava matematika diskurzívnu a nie iba intuitívnu povahu. Fregeho aj Brouwerov prístup kombinuje rozchod s Kantom a jeho čiastočné uznanie.

Táto viacrozmernosť pohľadu na Kanta bola pomerne rozšírená. Dokonca aj u E. G. Moora, ako významného kritika idealizmu (v tom aj kritika Kantovej filozofie) a iniciátora analytického filozofického prúdu, môžeme nájsť stopy sympatií k istým aspektom Kantovho diela (prinajmenšom v niektorých Moorových prácach z raného obdobia, t. j. na prelome 19. a 20. storočia).

### 3.5. Moorova a Russellova kritika Kanta

Je pravdou, že Moore vyčítal Kantovi psychologizmus v chápaní apriórnosti a odmietal jeho transcendentalizmus. Kantove námietky voči tzv. empirickej psychológii sa podľa Moora dajú adresovať samotnému Kantovi, ktorý prezentoval niečo ako transcendentálny psychologizmus. V rovine etickej teórie preto Moore označil Kantovu etiku za heteronómnu a nie za autonómnu, t. j. za takú, akú ju chcel mať Kant<sup>1</sup>. Napokon, objavovanie rozporov a nedostatkov v textoch iných filozofov neodmysliteľne patrilo k Moorovmu kritickému filozofickému výkonu. Na druhej strane práve pri koncipovaní vlastnej koncepcie etiky Moore bral ohľad na Kantove argumenty v prospech determinizmu a proti naturalizmu. Moorova významná práca *Principia Ethica* je zavŕšením projektu, v rámci ktorého Moore riešil otázku slobody a hodnotil Kantovu filozofiu morálky. Aj keď samotné *Principia Ethica* vonkoncom nie sú priamym potvrdením Kantovho vplyvu na Moora, cesty, ktoré viedli k sformulovaniu Moorovej etickej teórie boli okrem iného lemované kritickým vyrovňaním sa s Kantom, pri ktorom nešlo len o vyjadrovanie nesúhlasu. Práve naopak, Moore si cenil úlohu Kantovho kategorického imperatívu pri popieraní naturalizmu. Môžeme sa dokonca stretnúť s hodnotením, podľa ktorého „v dôležitom aspekte Moorova metafyzika etiky a etický nenaturalizmus je Kantovou metafyzikou etiky, ktorá je zbavená Kantovej transcendentálnej filozofie“<sup>2</sup>. Samozrejme, aj keby sme Moorovu etiku považova-

---

<sup>1</sup> Pozri BALDWIN, T.: Moore's Rejection of Idealism. In: Rorty, R., – Schneewind, J. B. – Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 362.

<sup>2</sup> Tamže, s. 363.

li za Kantovu etiku bez transcendentizmu (no čo by vlastne taký hybrid mal predstavovať?), Moorove anti-psychologické a antisubjektivistické námietky vo vzťahu ku Kantovej filozofii a etike tým nie sú dotknuté. V žiadnom prípade nemožno Moora považovať za kantovca. Práve naopak – Moore sa spolu s Russellom vyznačoval ostrým odmietaním tých filozofických myšlienok, ktoré pôsobili na vznik idealizmu, teda niečoho, s čím sa treba raz a navždy vysporiadať. V skupine kritizovaných sa tak celkom prirodzene ocitol aj Kant.

Russell vzniesol pripomienky voči Kantovmu riešeniu otázky poznania, ktoré stavia na apriórnych formách. Podľa Russella musí zlyhávať akýkoľvek pokus o vybudovanie poznania na apriórnych základoch. Problematiká je predovšetkým „naša istota, že skutočnosti sa vždy musia zhodovať s logikou a aritmetikou. Tvrdiť, že sme to my, kto vnáša do poznania logiku aj aritmetiku, nie je pre túto istotu vysvetlením. Naša povaha je práve tak faktom existujúceho sveta ako čokoľvek iné a niet tu istoty, že bude stále taká istá. Ak má Kant pravdu, mohlo by sa stať, že sa od zajtra naša povaha zmení tak, že dve a dve budú päť. Zdá sa, že táto možnosť ho nikdy nenapadla, a je predsa taká, že ničí istotu a všeobecnosť, ktorú on tak úzkostlivo vyhradzuje aritmetickým vetám“<sup>1</sup>.

Russell naznačuje, že Kant obmedzil dosah apriórnych súdov, resp. výrokov tým, že ich spájal s povahou našej mysle či rozumu a nie s ľubovoľnou skutočnosťou. Pravdivé apriórne poznanie nie je iba poznaním štruktúry našej mysle, ale „platí o všetkom, čo svet obsahuje, nech je to mentálne alebo nie“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> RUSSELL, B.: *Problémy filozofie*. Prel. V. Čunderlík. Bratislava: P and K 1992, s. 55.

<sup>2</sup> Tamže, s. 56.

Russell, podobne ako Moore, videl v kantovskej teórii poznania predobraz idealistického chápania existencie vzťahov medzi vecami. Podľa Russella sa mnohí filozofi po Kantovi a po vzore Kanta domnievali, že „vzťahy sú dielom mysle, že veci samotné nemajú nijakých vzťahov, ale že myseľ ich jediným činom myslenia privádza dohromady, tak produkujú vzťahy, ktoré im potom prisudzuje“.<sup>1</sup>

S tým však Russell ako rozhodný odporca filozofického monizmu, resp. ako zástanca pluralizmu a existencie vonkajších vzťahov medzi vecami, vonkoncom nemohol súhlasiť. Taktiež mal výhrady voči úlohe nazerania a intuície pri zdôvodňovaní základov matematiky, t. j. voči prístupu, ktorý sa do veľkej miery opieral o kantovskú filozofickú inšpiráciu – na rozdiel od toho sa Russell prikláňal k riešeniu, podľa ktorého sú matematické tvrdenia deduktívne odvodené z čisto logických premís.<sup>2</sup> Russell sa zamýšľal aj nad povahou kantovského chápania filozofických základov geometrie. Problém syntetickej apriórnej povahy geometrie sa vyrieši, ak oddelíme čistú geometriu od fyzikálnej geometrie (geometrie fyziky) – nie vždy však filozofi (Kanta nevynímajúc) tieto dve zložky dôsledne pojmovo rozlišovali. Poznanie čistej geometrie je totiž apriórne, ale podľa Russella má čisto logický charakter.

Poznanie fyzikálnej geometrie je zasa syntetické, ale nie je apriórne.<sup>3</sup> Problém spočíva aj v tom, že Kant akceptoval newtonovskú hypotézu absolútneho priestoru a

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 57.

<sup>2</sup> Pozri napr. RUSSELL, B.: *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York: Dover Publications 1993, s. 144–145

<sup>3</sup> RUSSELL, B.: O vedeckej metóde vo filozofii. In: Russell, B.: *Jazyk a poznanie. State a prednášky z rokov 1901–1924*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Kalligram 2005, s. 712.

„hoci proti nej nemožno z logického hľadiska namietat, Occamova britva ju odstraňuje, lebo absolútny priestor nie je nevyhnutný na vysvetlenie fyzikálneho sveta“<sup>1</sup>. Do hry vstupujú aj tézy logicizmu, ktorý bol v Russellovej dobe, presnejšie na prelome 19. a 20. storočia, veľmi príťažlivou koncepciou. To, že čistá matematika vrátane geometrie je postavená na formálno-logických základoch, predstavovalo podľa Russella „osudný úder kantovskej filozofii.

Kant, ktorý správne chápal, že Euklidove propozície sa nedajú odvodiť z jeho axióm bez pomoci obrázkov, vynašiel teóriu poznania, aby túto skutočnosť vysvetlil; a jeho vysvetlenie bolo také úspešné, že jeho teóriu treba odmietnuť, ak sa ukáže, že ide iba o chybu v Euklidovi, a nie o výsledok povahy geometrického usudzovania. Celá doktrína *apriórnych* nazeraní, pomocou ktorých Kant vysvetlil možnosť čistej matematiky, sa vôbec nedá aplikovať na matematiku v jej súčasnej podobe“<sup>2</sup>. Russellovo hodnotenie Kanta však nie je vždy striktné negatívne. Za progresívne považoval Kantovo zistenie, že máme apriórne poznanie, ktoré nie je len čisto analytické, ako aj to, že Kant zvýraznil filozofickú dôležitosť teórie poznania.<sup>3</sup>

### 3.6. Wittgenstein a Kant

Pri rekonštrukcii priekopníkov analytickej filozofie na Kantovo dielo sotva možno obísť filozofiu Ludwiga Wittgensteina. Vzťah Wittgensteinovej filozofie ku Kantovmu odkazu predstavuje pomerne zložitý problém. Medzi

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 713.

<sup>2</sup> RUSSELL, B.: Matematika a metafyzici. In: Russell, B.: *Jazyk a poznanie. State a prednášky z rokov 1901–1924*, s. 656–657

<sup>3</sup> Pozri RUSSELL, B.: *Problémy filozofie*, s. 52.

niektorými základnými princípmi oboch autorov je na viacerých miestach až zarážajúca podobnosť. Napokon Wittgenstein, ktorý sa hrdo a programovo dištancoval od filozofickej tradície, v *Traktáte* priamo vyjadruje a rozvíja myšlienku, že logika je transcendentálna. Jej transcendentálnosť sa prejavuje v tom, že sa podieľa na vytýčení toho, čo je mysliteľné a vypovedateľné, pričom sama nepriehádza s informačným obsahom, jej vety predstavujú skôr akúsi nulovú metódu.

Striktne formálne chápanie logiky Wittgensteina spája viac s Kantom ako s Fregem, či Russellom, ktorí preferovali obsahové a faktuálne chápanie predmetu logiky. Logika s jej metódami je podľa Wittgensteina predpokladom, aby vôbec o svete mohlo byť niečo zmysluplne vypovedané („Logické vety opisujú lešenie sveta“<sup>1</sup>). Treba si uvedomiť, že Wittgenstein aj Kant boli filozofmi *vytyčovania hraníc*.

Analógia ide ešte ďalej, keďže Wittgenstein píše: „Zákon kauzality nie je zákon, ale forma zákona“<sup>2</sup> a na inom mieste: „Všetky také vety, ako veta o dostatočnom dôvode ... sú apriórными nahliadnutiami toho, aké formy možno dať vetám vedy“<sup>3</sup>. To všetko bolo bezprostrednou inšpiráciou pre stanovenie tzv. kritéria demarkácie (napr. v jeho verifikacionistickej podobe) v rámci logického pozitivizmu. Zároveň sa začala ukazovať podnetnosť a modernosť kantovskej filozofie vedy, na čo neskôr poukázali napr. K. R. Popper a W. Stegmüller.

Kantovské motívy viacerí interpretátori nachádzajú aj v neskoršej Wittgensteinovej tvorbe – napríklad pri uprednostňovaní pojmu pravidla, ktorými sa riadia jazy-

---

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Prel. P. Balko, R. Maco. Bratislava: Kalligram 2003, s. 151.

<sup>2</sup> Tamže, s. 159.

<sup>3</sup> Tamže.

kové hry. Transcendentálny prístup, t. j. dôraz nie na predmety nášho poznania, ale na spôsob a samotnú možnosť poznávania týchto predmetov, resp. na to, čo by sa vôbec malo považovať za taký predmet, sa ukazuje aj v slávnom Wittgensteinovom argumente proti možnosti súkromného jazyka alebo v chápaní odhaľovania mentálnych fenoménov. Prirodzene, dominantnú úlohu tu hrá jazyk so svojimi pravidlami. Wittgenstein sa tak stal jedným z inšpirátorov analytického transcendentalizmu. V tejto súvislosti sa dá jednoducho konštatovať, že ako Kantova, tak aj Wittgensteinova filozofia, je poznačená kritickým vyrovnávaním sa so skepticizmom.

Kantove a Wittgensteinove úvahy sa čiastočne zbiehajú aj pri riešení problému subjektivity a sebapoznania. Ako Kant, tak aj Wittgenstein kritizovali (karteziánske) neadekvátne spredmetnenie subjektu. Súvisí to s odlíšením *Ja* ako subjektu a *Ja* ako objektu. Wittgenstein ide na tento problém prostredníctvom jazyka. Pri objektovom použití osobného zámena *ja* máme na mysli opis, t. j. ak o sebe hovorím ako o určitej opísateľnej osobe, no pri subjektovom použití zámena *ja* ide o nedeskriptívny prístup, ktorý súvisí viac so sebauvedomením ako so sebapoznáním.

Pod *Ja* sa tak u Wittgensteina (rovnako ako u Kanta) neskrýva žiadna entita, ale skôr istá funkcionalita, ktorá spočíva v integrovaní subjektívnej skúsenosti. Napriek podobnostiam však Wittgensteinovu a Kantovu analýzu *Ja* nemožno stotožniť. „Pretože subjektové použitie zámena ‚ja‘ paradigmaticky viaže na výpovede o psychických stavoch, ako sú napríklad bolesti, tie však podľa Kanta patria k sebapoznaniu osôb, teda k jednému zvláštnemu prípadu poznania – t. j. poznaného –, a je tak na prvý pohľad zrejmé, že ich problematika sa nemôže

kryť s problematikou kantovského subjektu poznania a jeho sebvzťahu v sebedovedomí“<sup>1</sup>.

U Kanta navyše ide výrazné o prekročenie úrovne jazyka. Pojem sebedovedomia (sebauvedomenia) súvisí s podmienkou, ktorá v zásade umožňuje hovoriť o sebe samom. *Ja* znamená istú predstavu a súvisí s formou sebapoznania, ktorou už človek musí disponovať, aby vôbec mohol používať zámeno *ja*. Táto integrujúca predstava *Ja* tak logicky predbieha akýkoľvek jazykový nástroj, slúžiaci na vyjadrenie, resp. vyčlenenie subjektivity.

Na margo (raného) wittgensteinovského vplyvu je potrebné dodať, že napriek istému príklonu ku kantovskému ponímaniu problému zmysluplných výrokov vo vede (ako už bolo naznačené v súvislosti s kritériom demarkácie) neopozitivistí v princípe odmietali existenciu syntetických apriórnych súdov, čo ich skôr radí do radu Kantových zásadných kritikov. Podrobne rozpracovali pojem analytickosti a logickej nevyhnutnosti, a to spôsobom, ktorý presahoval Kantove vymedzenia v *Kritike čistého rozumu* (to platí predovšetkým pre R. Carnapa). Neodlišovali sa však od Kanta v názore, že ostré rozlíšenie syntetických (empirických) a analytických výrokov je uskutočniteľné a má svoj význam. Toto je dôležitý moment, určujúci smer, akým sa Kantov obraz ďalej transformoval.

Príkladom prístupu, ktorý kombinuje súhlasné aj nesúhlasné názory voči Kantovmu riešeniu otázky základov poznania, je Ajdukiewiczovo stanovisko radikálneho konvencionalizmu<sup>2</sup>. Radikálny konvencionalizmus je

---

<sup>1</sup> KUNEŠ, J.: Subjekt a *Dasein*. In: Nitsche, M. – Sousedík, P. – Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2005, s. 108.

<sup>2</sup> K tejto téme pozri: WOLEŃSKI, J.: *Filozoficzna szkoła Lwowska-Warszawska*. Warszawa: PWN 1985, s. 193–200. Je potrebné dodať, že



prístupom, podľa ktorého je potvrdzovanie výrokov uskutočňované výhradne pomocou určitého pojmového aparátu, pričom zmena tohto aparátu mení aj samotnú množinu výrokov. Terminologické konvencie sú tak relativizované k určitému jazyku, resp. typu jazyka. Ajdukiewicz sa čiastočne hlásil ku kantovskej myšlienke závislosti empirických súdov od danej pojmovej sústavy, ktoré prostredníctvom kategórií formujú materiál získaný cestou zmyslovej skúsenosti.

Upozornil však aj na rozdiely medzi pozíciou krajného konvencionalizmu a Kantovou koncepciou. „Kant sa domnieval, že kategórie sú tesne zviazané s ľudskou prirodzenosťou (hoci sa môžu meniť) a pojmový aparát je tvarovateľný – Ajdukiewicz však nepopiera, že aparát patrí k prirodzenosti človeka. Podľa Kanta sa obraz sveta skladá zo skúsenostných údajov, utvorených prostredníctvom foriem zmyslového nazerania a kategórií. Naopak podľa radikálneho konvencionalizmu je obraz sveta skonštruovaný z abstraktných elementov (významov) a skúsenostné údaje (po výbere pojmového aparátu) iba určujú konkretizáciu tohto obrazu.“<sup>1</sup>

Pri opise a interpretácii jednotlivých častí Kantovej filozofie nie je vždy jasné, s akým cieľom k nemu analytici filozofie pristupovali. Napríklad aj v súvislosti s problémom analytickosti sa môžeme stretnúť s prispôsobovaním si, či prekladáním Kantovho stanoviska vzhľadom k aktuálnym potrebám. Otázkou je, či tento prístup nie je kontraproduktívny nielen vo vzťahu k vykresleniu adek-

---

Ajdukiewicz sa s názorom radikálneho konvencionalizmu začal rozchádzať už koncom 30. rokov 20. storočia, až napokon dospel k náčrtu epistemologickej koncepcie s prvkami krajného empirizmu (pozri tamže, s. 200-203).

<sup>1</sup> Tamže, s. 197.

vátneho obrazu Kanta, ale napokon aj k samotnému riešeniu skúmanej témy, t. j. problému analytickosti.

Na zväženie je teda snaha o bližšie porozumenie historickému textu. G. Hatfield k tomu špeciálne poznamenáva: „Myšlienka spočíva v tom, že pri využívaní minulej filozofie bude odhaľovanie Kantovej skutočnej pozície vo vzťahu k povahe analytických súdov užitočnejšie ako len jednoduché prekladanie jeho pozície do súčasnej idiómy. V súlade s tým by sme Kantovu analytickosť uzreli v aplikácii k pojmom a súdom (chápaným ako kognitívne akty) a boli by sme opatrní pri ich interpretácii v termínoch viet alebo slovných významov. Takto by sme mohli dospieť k oceneniu ako podobností, tak aj rozdielov medzi Kantovým a súčasnejším pojmom analytickosti. Pozorovanie rozdielov nám umožňuje pýtať sa, čo sa zmenilo a prečo sa to zmenilo. Nezískame len presnejšie zasadenie istého medzníka, ale aj možnosť lepšieho seba porozumenia prostredníctvom histórie“<sup>1</sup>. To samozrejme platí nielen pre skúmanie pojmu analytickosti, ale aj v prípade ďalších tém, ktorých sa analytici filozofi v roli historikov zmocňujú.

### 3.7. Quinovo kritické chápanie Kanta

Do diskusie o analytickosti (teda pojme, ktorý inštaloval Kant), empirickom kritériu zmyslu či verifikovateľnosti na pôde analytickej filozofie od 40. rokov 20. storočia radikálnym spôsobom vstúpil predovšetkým Quine, ale aj ďalší autori začleniteľní do pestrého prúdu postpozitivismu (napr. W. Sellars, D. Davidson, H. Putnam). Quine poprel možnosť jednoznačného odlíšenia syntetických

---

<sup>1</sup> HATFIELD, G.: The History of Philosophy as Philosophy. In: Sorell, T. – Rogers, G. A. J. (eds.): *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press 2005, s. 93.

a analytických výrokov, prehlásil ho doslovne za dogmu empiricizmu, čím (spolu s ďalšími bodmi kritiky) podkoppal základy fundacionalistického budovania poznania a vedy.

Quine so svojím prístupom kombinujúcim holistický empirizmus (anti-apriorizmus), behaviorizmus, pragmatizmus a naturalizmus kontrastoval nielen s hnutím logického pozitivizmu, ale sprostredkovane aj s Kantovými filozofickými východiskami, ba vlastne s významnou časťou filozofickej tradície. Polemika s predstaviteľmi neopozitivizmu patrila v určitom období k akejsi povinnej jazde. A kritizovať novopozitivistické koncepcie čiastočne znamenalo poprieť aj niektoré z Kantových myšlienok. Kant stál totiž pri zrode rozlišovania analytických a syntetických výrokov<sup>1</sup>. No Quinova kritika neodradila ďalších analytických filozofov od pokusov o rekonštrukciu Kantovej filozofie. Naopak, vyrovnávanie sa s Quinom (a inými) znamenalo isté oživenie kantovstva v radoch analytických filozofov.

### 3.8. Popper ako *kantovec*

Pre tých, ktorí Kanta z viacerých dôvodov brali do úvahy a nechceli sa zmieriť s quinovskými riešeniami neostávalo nič iné, iba sa pokúsiť o nové nazeranie na Kantovu filozofiu. Viacerí autori takto konali so zámerom vykresliť predobraz vlastných koncepcií už v Kantovom filozofickom výkone. Príkladom tohto prístupu je K. R. Po-

---

<sup>1</sup> K celému problému bližšie pozri: QUINE, W. V. O.: Dve dogmy empiricizmu. In: Quine, W. V. O.: *Z logického hľadiska*. Prel. R. Cedzo. Bratislava: Kalligram 2006, s. 36–67.

pper<sup>1</sup>. Popper sa dá s istým zveličením považovať za *kantovca*, aj keď napríklad Kantov pokus odôvodniť niektoré syntetické výroky ako apriórne nepovažoval za úspešný.

Dôležitejšie však je, že Popper sa hlásil ku Kantovmu chápaniu vedeckej objektivity zaručenej intersubjektívne testovateľnými, univerzálnymi hypotézami. Popper píše: „Kant bol zrejme prvý, kto rozpoznal, že objektivita vedeckých tvrdení je úzko spojená s konštrukciou teórií – s používaním hypotéz a univerzálnych tvrdení“<sup>2</sup>. Ďalším páčivým problémom však potom je, že Kant prisúdil apodiktickú platnosť práve newtonovskej prírodovede. Nič sa však pritom nemení na všeobecných požiadavkách, ktoré by podľa Kanta veda mala spĺňať.

Patrí do arzenálu pomerne jednoduchých, ale účinných argumentov zavrhnúť Kantov apriorizmus poukázaním na to, že Kantom *zakonzervované* fázy rozvoja vied, t. j. aristotelovská logika, euklidovská geometria a newtonovská mechanika boli už v priebehu 19. a začiatkom 20. storočia postupne a s veľkým úspechom prekonávané. Nazdávam sa, že práve táto historická retrospektíva, ktorú uskutočňujeme z nášho súčasného uhla pohľadu, niekedy môže zakrývať racionálne jadro Kantovho prístupu k vedeckému poznaniu alebo sa dokonca môže stať brzdou pri posudzovaní takých momentov Kantovho diela, ktoré presahujú potrebu zdôvodnenia aktuálneho stavu poznania vo vede.

---

<sup>1</sup> Zaradenie Poppera do oblasti analytickej filozofie je trochu kontroverzné, ale je možné obhájiť stanovisko, že Popper patrí do širšie chápanej analytickej tradície filozofovania.

<sup>2</sup> POPPER, K. R.: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Rev. Edition. Oxford: Clarendon Press 1979, s. 25.

### 3. 9. Analytická rekonštrukcia Kantovej metafyziky

Mnohí si túto záležitosť uvedomovali, čo malo aj svoje konkrétne vyústenie – zaujímavým a v kontexte analytickej filozofie napokon aj očakávaným trendom bola a stále je aplikácia analytických nástrojov na isté oblasti Kantovho diela, a to za účelom ich precíznej rekonštrukcie. Medzi tie najvydarenejšie pokusy rozhodne patrí štúdia W. Stegmüllera *O racionálnej rekonštrukcii Kantovej metafyziky skúsenosti*. Stegmüller, ktorého prvotným zámerom nebolo vynášať nejaké hodnotiace súdy týkajúce sa Kanta, si podobne ako Popper uvedomil zaujímavé súvislosti Kantovej filozofie vedy. Kanta dokonca označil za racionalistického predchodcu teórie eliminačnej a enumeratívnej indukcie. Kantov originálny vklad pri ustanovovaní prírodných vied (prírodovedy) Stegmüller zhrnul nasledovne: „... metóda eliminácie redukuje množinu logicky možných teórií na omnoho užšiu podmnožinu apriórne možných teórií. Princípy, podľa ktorých sa táto eliminácia uskutočňuje, nazývame princípy *štrukturálnej redukcie*, pretože úspešne obmedzujú typy štruktúr možných teórií ... Pomocou empirickej metódy (a možno s podporou dodatočných apriórnych princípov) môže byť vybraná iba jedna a jediná teória, taká ktorá ,najlepšie zodpovedá‘ známym pozorovaniam. Táto teória sa potom rozlišuje ako teória, ktorá je *platná v tomto momente*. Dodatočné apriórne princípy garantujú, že to, čo je platné v tomto momente, zároveň nadobúda *permanentnú platnosť*. Tieto princípy nazývame *princípami konsolidácie*, pretože slúžia na konsolidáciu momentálneho ustanovenia nejakej teórie do finálnej, konkluzívnej podoby, takže táto teória sa potom stáva *platnou* alebo *vždy pravdivou*. Princípy konsolidácie sú racionalistickou analógiou *enumeratívnej indukcie*. Ale kým enumeratívna indukcia na-

dobúda stupeň potvrdenia iba empiricky, za pomoci každého nového pozorovania a nikdy nedosiahne absolútnu istotu, princíp konsolidácie spočíva na apriórnej metóde a vedie k definitívnej istote“<sup>1</sup>.

Aj keď postup Kantových úvah smeruje k vyčleneniu práve newtonovskej mechaniky ako definitívnej, základná forma, akou sa o to pokúšal, je zrejme využiteľná aj mimo tento konkrétny prípad (podobne sa ku kantovskej teórii vedy stavia aj K. R. Popper).

Pozornosť analytických filozofov samozrejme nepriťahovali a nepriťahujú len Kantove poznámky týkajúce sa povahy vied, ale aj rôzne pasáže jeho transcendentálnej filozofie (napr. transcendentálna dedukcia čistých umových pojmov). Táto tendencia bola posilnená pozoruhodným návratom k problémom metafyziky, ktorý sa v istej časti analytickej filozofie odohráva od 50., ale najmä od 60. rokov 20. storočia. Príčin pre akceptáciu metafyziky sa našlo viacero, medzi inými to bolo docenenie úlohy metafyziky a pôvodne vytláčaných *klasických* filozofických tém v rámci skúmania vedy, ďalej aj rozvoj historicko-filozofických štúdií, prudký rozmach a široké použitie nástrojov sémantiky, zvýšený záujem o problematiku mysle, etiky a náboženstva. Celá táto záležitosť je však príliš komplikovaná na to, aby sme ju v tomto príspevku dokázali postihnúť. Podstatnejšie je, ako sa to prejavilo na modifikácii Kantovej podobizne v analytickom zrkadle. V tejto súvislosti sa ako jeden z najdôležitejších medzníkov ukazuje filozofia P. Strawsona.

---

<sup>1</sup> STEGMÜLLER, W.: Towards a Rational Reconstruction of Kant's Metaphysics of Experience. In: Stegmüller, W.: *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1977, s. 103.

### 3. 10. Strawson a deskriptívna metafyzika

Dá sa zjednodušene povedať, že v postpozitivistickom prostredí sa Strawson vydal presne opačným smerom ako Quine (nie náhodou Quinovi oponoval aj v prípade problému analytických výrokov). Kým Quine naznačil, že neprijateľné metafyzické tendencie sa skrývajú dokonca aj v samotných základoch antimetafyzicky orientovaného logického empirizmu, tak Strawson sa naopak programovo pokúsil o vypracovanie metafyzickej koncepcie vybudovanej v kantovskom duchu. Vychádza z rozlíšenia revizionistickej a deskriptívnej metafyziky. Kým revizionistická metafyzika si kladie za cieľ postulovať rôzne druhy entít, ktoré nezriedka umiestňuje v špeciálnom svete, deskriptívna metafyzika vychádza striktne z uznania skutočných entít v rámci jedného jediného, toho nášho sveta. Kým revizionistická metafyzika sa usiluje nájsť nové, lepšie pojmy na opis tej pravej skutočnosti, deskriptívna metafyzika pracuje s bežnou pojmovou schémou a nesnaží sa o vytváranie ideálneho jazyka pre zachytenie rekonštruovanej konceptuálnej sústavy<sup>1</sup>.

K revizionistickej metafyzike podľa Strawsona patrí napr. Descartes, Leibniz či Berkeley, k deskriptívnej naopak Aristoteles a Kant. Pochopiteľne, kľúčom k pochopeniu obsahu nášho sveta je analýza jazyka. Strawsonove transcendentálne argumenty (v jeho práci *Individuá*) sa dotýkajú predovšetkým dvoch tematických rovín. Prvá z nich je spojená s otázkou možnosti reidentifikácie predmetov, pričom sme vedení k uznaniu objektívnych partikulárií (individuí), ktoré predstavujú základný rámec našej konceptuálnej schémy. Druhý tematický okruh

---

<sup>1</sup> STRAWSON, P.: *Individuá. Esej o deskriptívnej metafyzike*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Iris 1998, s. 42.

Strawsonovej argumentácie sa naproti tomu viaže na problém pripisovania iných myslí a smeruje k prvotnosti chápania osoby ako fundamentálneho momentu pri identifikácii iných myslí. „Bez ohľadu na to, ako charakterizujeme logickú štruktúru Strawsonových transcendentálnych argumentov, je ťažké poprieť, že v nich ide o ustálenie nevyhnutných vzťahov medzi základnými elementmi našej pojmovej schémy“<sup>1</sup>.

Čo je však podstatné, Strawson vysoko oceňuje predovšetkým Kantove zásluhy. Strawsonov názor je naozaj kvalifikovaný, keďže spôsobom, ktorý v analytickej filozofii azda nemal dovedy obdobu, sa podujal podrobne preskúmať Kantove práce, predovšetkým *Kritiku čistého rozumu*. No napriek evidentnej sympatii Strawson napokon odmietol Kantov transcendentálny idealizmus, najmä kvôli nejasnostiam ohľadom ukotvenia samotného poznávajúceho subjektu (*Ja, jastva*).

Podľa Strawsona nebolo jasné umiestnenie *Ja* buď vo fenomenálnom alebo noumenálnom svete. Kritiky sa dočkali aj iné aspekty Kantovho transcendentálneho idealizmu. S nádychom irónie a paradoxu sa dá povedať, že Strawson uskutočnil deskripciu predkantovskej revizionistickej metafyziky a zároveň revíziu Kantovej deskriptívnej metafyziky. V rozsiahlom analytickom prúde sa však našli aj presvedčení obhajcovia Kantovho transcendentálneho idealizmu, chrániaci ho pred kritikou počínajúcou u Fregeho a končiacou u Quina.

Neodškriepiteľnou zásluhou Strawsona a predovšetkým jeho knihy *Hranice zmyslu* je rozhybanie diskusie o transcendentálnych argumentoch v Kantovej *Kritike čistého rozumu*. Mnohí autori sa často s minucióznou presnosťou usilovali a stále usilujú o korektnú rekonštrukciu

---

<sup>1</sup> SZUBKA, T.: *Metafyzyka analityczna P. F. Strawsona*. Lublin: KUL 1995, s. 168.



Kantovej argumentácie. Podstatnou otázkou je, nakoľko je táto argumentácia platná a ako by ju bolo prípadne možné korigovať. Dôležité bolo tiež, že analytícki kantológovia obnovili systematické skúmanie náročných *technických* pasáží Kantových Kritík, ktorým sa venovali veľmi podrobne a so všetkou vážnosťou. Na svetlo sveta v novom prostredí sa tak opäť vynorili napr. pojmy z *Transcendentálnej analytiky* alebo *Transcendentálnej dialektiky*.

Aj keď bola Strawsonova práca *Hranice zmyslu* preložená, pokiaľ ide o oživenie záujmu o historicko-filozofické skúmanie, jeho prístup mal svoje úskalia. Problém sa ukazuje v programovom obmedzení na isté časti Kantovej filozofie<sup>1</sup>, ako aj v úsilí o *naprávanie* Kanta a v navrhovaní riešení, ktoré sú z historického pohľadu ťažko akceptovateľné. Strawson sa snažil *prečistiť* štruktúru *Kritiky čistého rozumu*, urobiť akúsi inventúru, pri ktorej sa isté časti ukážu v lepšom svetle a iné sa zavrhnú ako nepotrebné alebo nekoherentné. V tomto úsilí Strawson nezvýrazňuje napríklad to, čo bolo podľa samotného Kanta bytostne dôležité, a to kľúčové postavenie syntetických apriórnych súdov (našlo by sa aj zopár ďalších príkladov podobnej interpretačnej nedôslednosti, zvlášť v súvislosti s dobovou podobou metafyziky, na ktorú Kant vo svojom diele reagoval). To viedlo Hatfielda k prísnemu hodnoteniu Strawsonovej knihy, ktorá podľa neho „neposkytuje výklad *Kritiky čistého rozumu* ako celistvej filozofickej knihy. Ponúka rad filozofických argumentov, ktoré nám ukazujú, ako vzťahovať vybrané pasáže Kantovho textu k Strawsonovým vlastným pohľadom. Tento prístup kontrastuje s výkladmi, ktoré sú citlivé ku kontextu a ktoré rozvíjali Beck, Gerd Buchdahl,

---

<sup>1</sup> Pozri STRAWSON, P. F.: *The Bounds of Sense*. 3rd edition. London: Methuen 1985, s. 11.

Karl Ameriks, Patricia Kitcher, ako aj nová generácia, ktorú predstavujú Lanier Anderson, Lorne Falkenstein a Lisa Shabel. Títo filozofi nám umožňujú porozumieť Kantovi v jeho vlastných termínoch, nazrieť, ako jeho dielo zmenilo filozofiu, spoznať, ako sa od neho odlišujeme a objaviť cestu, kde by sme prípadne chceli v jeho projekte vo vhodne modifikovanej podobe pokračovať<sup>1</sup>.

Na okraj k Strawsonovmu obrazu Kanta je potrebné dodať, že v *metafyzickejšej* časti analytickej filozofie sa niektorí autori nevydali cestou kantovskej *mäkkej* deskriptívnej metafyziky, ale pokúsili sa dokonca o znovuzrodenie tradičnej *tvrdej* (podľa Kanta dogmatickej) metafyziky, ktorá celkom vážne tematizuje ako ideu Boha (Plantinga, Swinburne a i.), tak ideu duše či ducha (Popper, Foster a i.), ba aj ideu celku sveta (Kripke, D. Lewis a i.).

Kantovský prístup sa bezprostredne i sprostredkovanne ukazuje aj v rôznych iných súvislostiach. Spomeňme za všetky aspoň reprezentacionalistické teórie vrodenej jazykových štruktúr (Chomsky, Fodor), znovuoživenie syntetických apriórnych súdov v teórii informácií a v základoch modernej logickej sémantiky (Hintikka), prípadne formuláciu problému realizmu (Putnam).

Analytickí filozofi podrobili skúmaniu aj tie časti Kantovej filozofie (najmä však *Kritiku čistého rozumu* a v jej rámci časť s názvom *Transcendentálna dedukcia*), ktoré majú súvis s filozofiou jazyka. Ide nielen o pochopenie historických súvislostí, napr. pri skúmaní teórií jazyka na prelome 18. a 19. storočia (Herder, von Humboldt), ale aj o pokus využiť kantovský transcendentalizmus a apriorizmus pri zdôvodňovaní modernejších teórií, medzi

---

<sup>1</sup> HATFIELD, G.: *The History of Philosophy as Philosophy*, s. 97.

ktorými popredné miesto zaujíma Chomskeho teória univerzálnej (generatívnej, transformačnej) gramatiky.

Ako Kant, tak aj Chomsky sa okrem iného zaoberali reflexiou neuvedomovaných mentálnych procesov, ktorých výsledkom je schopnosť používania jazyka, tematizuje sa tu teda otázka vrodenej. U Kanta sa nachádzajú prvky, ktoré majú potvrdzovať aplikovateľnosť jeho úvah aj v *modernejšom strihu* súčasnej teórie jazyka. Zvýznamňuje sa Kantov dôraz na pojem pravidla, a to ako v oblasti uvedomovaného aj neuvedomovaného (platí to aj pre rozlíšenie *lingvistický – nelingvistický*), špeciálne sa berie do úvahy Kantova teória vnútorného zmyslu a jeho rozbor transcendentálnej apercepcie, a to nielen pri jej generatívnej funkcii vo vzťahu k poznaniu ako takému, ale k jazyku zvlášť.

Podobne ako u Chomskeho, aj v Kantovom prístupe záleží nie na pravidlách nejakého konkrétneho jazyka, ale na pravidlách jazyka ako takého, t. j. v podobe podmienok jazyka vôbec<sup>1</sup>. Kant sa teda stáva inšpiračným zdrojom, vhodným pre ďalšie rozpracovanie. Pri historickej retrospektíve sa podľa T. C. Williamsa potvrdzuje, že „neexistuje žiadna pochybnosť, že prepojenie medzi Herderovým ústredným pojmom *vnútorného jazyka* a Kantovým *technickým* používaním jeho kľúčového termínu *skúsenosti* je faktorom, ktorý má životnú dôležitosť nielen pre (a) dosiahnutie ‚idey celku‘ s ohľadom na dôkaz v *Kritike*, ale aj pre (b) ustanovenie Kanta ako nesporného predchodcu v súčasnosti preslávenej Chomskeho teórie *generatívnej / transformačnej / univerzálnej gramatiky*“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Pozri WILLIAMS, T. C.: *Kant's Philosophy of Language. Chomskyan Linguistics and its Kantian Roots*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 1993, s. 119–121.

<sup>2</sup> Tamže, s. 177.

Je nepopierateľné, že skúmanie Kantových prác, ako aj iné historicko-filozofické analýzy, podmienilo a urýchlilo zmenu nazerania na *transcendentalizmus*. Ten sa z objektu skúmania u niektorých autorov dokonca stal prostriedkom a východiskom skúmania. Tento proces však neprebíhal nekriticky. Súviselo to s riešením zásadných otázok a sporov, ktoré mali základ v probléme realizmu. O slovo sa hlásili aj naturalistické a pragmatistické tendencie v analytickej filozofii. Po vzore Strawsona sa za základný cieľ tzv. transcendentálnych argumentov považovalo prekonanie skepticizmu. V súvislosti s tým bol ako hlavný problém identifikovaný Kantov transcendentálny idealizmus. Najmä otázka vzťahu noumenálneho a fenomenálneho sveta sa uvádzala na pravú mieru.

Podstatné bolo aj to, či transcendentálna argumentácia nevyhnutne vedie k neudržateľnému stanovisku idealizmu, či je jej dôsledkom alebo dokonca príčinou, resp. či je alebo nie je možné brať tieto prístupy osobitne ako logicky oddeliteľné.

Stručne vyjadrené, analytických autorov, vrátane samotného Strawsona, zamestnávalo formovanie verzie transcendentalizmu, ktorý by nevedol do transcendentálneho idealizmu (kantovského prípadne iného razenia). Táto úloha nebola jednoduchá, pretože zachrániť realistický názor, podľa ktorého poznávame objekty (predmety) také, aké sú v skutočnosti, protirečí antirealistickému postoju, podľa ktorého je podoba poznávaných predmetov zásadne formovaná spôsobom a procesom nášho poznania. Nie je ľahké prekonať dilemu objavovania a konštruovania predmetov poznania.

O zmierovanie realistických a konštrukcionistických pozícií sa pokúšal napr. H. Putnam, pričom Kantov transcendentalizmus bol pre neho výrazným inšpiračným zdrojom. Snaha o prekonanie viac alebo menej zjav-

ných rozporov, ktoré so sebou prináša Kantov transcendentalistický projekt je prítomná aj v analýzach vzťahu empirického a transcendentálneho subjektu, pričom zámerom je premostiť prípadnú rozpoltenosť subjektu ako poznávajúceho a konajúceho. Otázky vyvoláva hlavne Kantov kritický postoj k možnostiam a kompetenciám psychológie.

Je otázne, nakoľko je transcendentálny idealizmus, tak ako ho charakterizoval Strawson a viacerí iní analytickí autori, vôbec možné prisudzovať Kantovej filozofii, či to nie je skôr stanovisko spriaznené s istým prúdom novovekej empirickej filozofie (hlavne v Berkeleyho podaní). Významný analytický kantológ Henry Allison proti štandardnému obviňovaniu Kanta za jeho pochybný idealizmus, kladie alternatívnu interpretáciu, v zmysle ktorej transcendentálny idealizmus nemá byť analyzovaný metafyzicky, ale epistemologicky a metodologicky, ako transcendentálne rozlíšenie medzi dvoma spôsobmi narábania s objektmi našej skúsenosti, t. j. po prvé tak ako sa nám javia a po druhé aké sú samé osebe, nezávisle od podmienok nazerateľnosti a porozumenia vymedzených vo vzťahu k skúsenosti. „Objekty ako javy nie sú závislé od mysle alebo psychiky, sú to len objekty (skutočné, časopriestorové objekty) nazerané ako objekty ktoré sú nami reprezentované“<sup>1</sup>. Nehrozí tu žiadne nebezpečenstvo fenomenalistického idealizmu existencie vecí uzavretých (*uväznených*) v našom vedomí.

Pri hľadaní adekvátneho miesta pre transcendentálne argumenty musíme zväžiť, nakoľko sú samy osebe kľúčom k riešeniu otázky realizmu a či majú silu implikovať konkrétnu filozofickú pozíciu. Je potrebné odlíšiť formálny aspekt v logicky čistej podobe daných argumentov

---

<sup>1</sup> PIHLSTRÖM, S.: The naturalism debate and the development of European philosophy. In: *Philosophy Today*, 1/2002, s. 434

od určitého cieľa, ktorý spĺňajú pri vysvetlení ľudského poznania a konania a ktorý ich napĺňa istým obsahom. „... Argumenty tohto typu za zaoberajú len tými elementmi ľudskej skúsenosti, ktorým je možné pripísať pravdivosť alebo nepravdivosť. Argumentačná schéma neurčuje ontologický *štatút* týchto entít, nanajvýš môže navrhovať, že pokiaľ sú elementmi ľudskej skúsenosti, obsadzujú nejaké určité (alebo iné) miesto v našej ontológii. Podobne, ak sa entity, ktoré môžu byť pravdivé alebo nepravdivé vzťahujú na dodatočné druhy entít, potom ani ontologický štatút týchto dodatočných entít nie je podmienený samotnou schémou. Takže ontologický záväzok, ktorý je v istom zmysle *zabudovaný* do argumentov tohto typu, je veľmi vágny. Znamená to len to, že použitie transcendentálneho argumentu zaväzuje k nejakej ontológii, ktorá obsahuje daným alebo iným spôsobom elementy ľudskej skúsenosti, ktorým sa správne pripisuje pravdivosť a nepravdivosť“<sup>1</sup>.

Pre situáciu v rámci analytickej ako aj tzv. *kontinentálnej* filozofie je typický názor, že kantovský transcendentalizmus nie je udržateľný vo svojej originálnej podobe (o ktorú sa mimochodom tiež vedú rozsiahle spory). Ide len o to, či je možné uchovať *zvyšky* transcendentalizmu a ak áno, ako by jeho vynovená podoba vlastne mala vyzeráť. Transcendentalizmus sa dostal na listinu nepohodlných doktrín, ktoré čerpajú z nenaplneného novovekého úsilia o ukotvenie poznania na pevných základoch. V tomto sa aj analytíckí transcendentalisti musia vysporiadať s kritikou, ktorá má pôvod v naturalistickom a pragmatistickom prístupe. Oba tieto postoje v sebe na pôde analytickej filozofie integruje Quinova naturalizovaná epistemo-

---

<sup>1</sup> SIMCO, N. D.: Transcendental Arguments and Ontological Commitment. In: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 17th to 22nd September 1973*. Varna 1975, s. 592.

lógia. Tradičné pojmové rozlíšenia, medzi ktoré patrí aj otázka nevyhnutných predpokladov poznania, sa dostali do ohrozenia a po revízii si už nemôžu nárokovať na univerzálnu platnosť. Existujú však pokusy o revitalizáciu transcendentalizmu aspoň v obmedzenom rámci, so zohľadnením nespojitosti rôznych typov konceptuálnej schémy. K tomu napríklad prispievajú už skôr naznačené úvahy Wittgensteina a Putnama, ale ukazuje sa aj cesta, ktorá negatívny postoj pragmatizmu môže premeniť na jeho konštruktívnu a kompromisnú kritiku analytických pokusov o uchovanie transcendentalizmu.

### 3.11. Realizmus verzus antirealizmus – Putnam

K jedným z ústredných problémov analytickej filozofie patrí objasnenie pozícií realizmu a antirealizmu. Realizmus sa všeobecne chápe ako stanovisko, ktoré považuje objekty, ich vlastnosti a vzťahy medzi nimi za existujúce nezávisle od ľudskej mysle, vedomia či vnímania. Medzi teóriami, ktoré sa kriticky stavajú ku krajnej podobe realizmu zaujíma popredné miesto dielo H. Putnama.

Putnam považoval tzv. metafyzický realizmus za mŕtvy, t. j. neexistuje žiadna fixovaná množina na jazyku nezávislých objektov (konkrétnych či abstraktných) a žiaden fixovaný vzťah medzi termínmi a ich extenziami. Je ťažké, lepšie povedané je v princípe nemožné odlíšiť fakt od konvencie, *holú* skutočnosť od produktov pojmovej schémy. Putnam zdôrazňoval, že povaha našej mysle a jazyka *penikajú tak hlboko do toho, čo nazývame skutočnosťou*, že samotný projekt predvádzania nás ako *mapujúcich* niečo na jazyku *nezávislého* je od samého počiatku *fatálne neúplný*.

Putnam však chcel nahradiť silnú doktrínu metafyzického realizmu za oveľa slabšiu koncepciu tzv. inter-

ného realizmu, ktorý ide ruka v ruke s akceptáciou tzv. pojmového relativizmu. Nezavrhol myšlienku reprezentácie sveta v jazyku. Naše slová a myšlienky naozaj v sebe zahŕňajú referovanie k predmetom. Musíme si len uvedomiť o akých predmetoch, resp. o akom druhu predmetov hovoríme a aký slovník vlastne používame. Realizmus nečerpá svoj zdroj z absolútnej a nezávislej, v istom zmysle už *hotovej* totality predmetov, je prispôsobený konceptuálnym prostriedkom, ktorými sa k svetu vzťahujeme.

Pri obhajobe svojho interného realizmu Putnam priamo odkazuje na Kantovu filozofiu, keď hovorí: „Ak sú objekty, prinajmenšom, ak ide o objekty dostatočne malé, dostatočne veľké alebo dostatočne teoretické, všetky závislé na teórii, potom sa musíme vzdať celej myšlienky o pravde definovanej alebo vysvetlenej v pojmoch ‚korešpondencie‘ medzi jazykovými entitami a entitami v stabilnej skutočnosti, ktorá je nezávislá na teórii. Obraz, ktorý namiesto toho navrhujem síce nie je obraz Kantovho transcendentálneho idealizmu, ale celkom určite sa k nemu vzťahuje. Je to obraz, podľa ktorého pravda nie je nič viac, ako idealizovaná racionálna akceptovateľnosť“<sup>1</sup>.

Transcendentalizmus podobného typu je prítomný vo významnej časti postwittgensteinovskej filozofie jazyka. V rámci nej používatelia jazyka sa svojimi výpoveďami neodvolávajú na stavy vecí, ktoré vo všeobecnosti nedokážu zachytiť, ale skôr na podmienky za ktorých je možné ich výroky vypovedať. To, čo nás nabáda, aby sme používali naše vety spôsobom, akým ich naozaj používame, sú podmienky verejného zdôvodnenia, ktoré sa s týmito vetami spájajú a tieto podmienky zdôvodnenia zaopatrujú naše vety významom. Odkaz na nezávislé

---

<sup>1</sup> PUTNAM, H.: *Realism with a Human Face*. Ed. By James Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press 1992, s. 41.



stavy veci nie je teda pravým obrazom našej lingvistickej praxe.

Odvolávanie sa na transcendentalizmus má však aj svoju odvrátenú tvár. S. Körner varuje pred niektorými negatívnymi tendenciami v súčasných formách transcendentalizmu. Ide konkrétne o tri druhy extrapolácie transcendentálneho uvažovania, ktoré presahujú istý vymedzený rámec<sup>1</sup>:

- prechod od relatívnych k absolútnym syntetickým apriórnym výrokom
- prechod od relatívnych k absolútnym interpretatívnym pojmom
- prechod od relatívnych k absolútnym limitom toho, čo je mysliteľné a čo mysliteľné nie je.

Tieto neoprávnené prechody za logický rámec nejakej teórie je podľa Körnera možné identifikovať vo viacerých oblastiach filozofie, a preto identifikuje<sup>2</sup>:

- transcendentálne tendencie vo filozofii logiky;
- transcendentálne tendencie vo filozofii vedy;
- transcendentálne tendencie v etike a filozofii *common-sense*.

Jedným zo zdrojov pre potvrdenie týchto tendencií, je dôkladné skúmanie dejín vedy. „Podobne ako Brouwer, ktorý celkom neodmietol nároky jedinečnosti Kantovej Transcendentálnej estetiky, ale ich iba obmedzil na časovú intuíciu, tak aj Bohr tiež úplne neodmietol nároky jedinečnosti Kantovej Transcendentálnej estetiky a analytiky, ale ich len obmedzil na opis (vzájomne sa vylučujúcich) experimentálnych podmienok a pozorovaní.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> KÖRNER, S.: Transcendental Tendencies in Recent Philosophy. *The Journal of Philosophy*, Vol. 63, Issue 19, 1966, s. 553–555.

<sup>2</sup> Tamže, s. 556–559.

<sup>3</sup> Tamže, s. 558.

Bohrov princíp komplementarity ho však nemohol oprávňovať k tomu, aby pripísal nároky jedinečnosti ako samotnému princípu, tak aj novému chápaniu fyzikálneho objektu. Podobne to platí aj pre oblasť filozofie, resp. ontológie. Zdá sa, že pred podobným hodnotením absolutizácie transcendentálne uchopenej schémy neunikne ani Strawsonov pokus revitalizácie kantovského uvažovania. „... v Kantovej a podobne aj Strawsonovej kategoriálnej schéme materiálne telesá, o ktorých sa uvažuje, že majú určité miesto v trojrozmernom priestore a čase, splňajú funkciu ‚základných partikulárií‘ v tom zmysle, že všetky vonkajšie fenomény sú identifikovateľné a reidentifikovateľné len vtedy, ak sa v konečnom dôsledku vzťahujú na tieto partikulárie. Ale nevyplýva z toho, že každá kategoriálna schéma, ak sa má prispôbiť základným (externým) partikuláriám, musí obsahovať Strawsonov pojem materiálneho telesa“.<sup>1</sup>

V tomto prípade absolutizácii jednej konkrétnej podoby kategoriálnej schémy odporuje fakt, že za základné partikulárie môžeme dosadiť celkom iné entity alebo procesy, ako to ukazuje napríklad Whiteheadova ontológia, resp. môžeme spochybniť a revidovať určitosť časopriestorových vzťahov, ako to robí Bohrov princíp neurčitosti. Máme tu teda alternatívy, ktoré nám pomáhajú pojmovovo usporiadať nielen fenomény bežnej skúsenosti, ale aj také, ktoré sa tejto skúsenosti vymykajú, ale zároveň nie je vylúčené, že sa jej súčasťou pod vplyvom udalostí vo vede nestanú. „Preto, podobne ako Kant úspešne zdôvodnil zdravý rozum (*common sense*) a Newtonovu fyziku, tak aj Whitehead a Bohr zaznamenali úspech v zdôvodnení zdravého rozumu a relativity alebo kvantovej fyziky“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 559.

<sup>2</sup> Tamže.

Podľa S. Pihlströma sa obmedzenosť analytickej tradície pri objasňovaní transcendentálnej filozofie ukazuje v jej nedostatočnej ochote hlbšie skúmať problematiku transcendentálnej subjektivity. Mnohí analytíckí filozofi majú sklon transcendentálny subjekt stotožniť s pojmom karteziánskeho *Ego*, ktorý z hľadiska súčasnej filozofie a vedy nie je udržateľný a všeobecne sa považuje za prekonaný. Aj keď filozofi, ktorí nevzišli z analytickej tradície sú citlivejší práve na otázku transcendentálneho subjektu, na druhej strane nevenovali takú pozornosť rozboru samotnej argumentácie typickej pre transcendentalizmus. Preto sa výhody a nevýhody analytického a neanalytického prístupu viac menej vyvažujú. Pri hľadaní *zlatej strednej cesty*, resp. mediátora medzi týmito smermi v interpretácii a rozvíjaní transcendentálnej filozofie môžeme celkom prekvapujúco naraziť na riešenie v rámci pragmatizmu.

Táto sprostredkujúca funkcia pôsobí paradoxne: ťažko totiž zosúladiť zásadné kritické názory novopragmatikov (to platí hlavne pre Rortyho) voči transcendentálnej tradícii s návrhom na transformáciu programu transcendentalizmu, a to navyše s úlohou syntetizovať zásadne odlišné filozofické prúdy. Zdá sa však, že v istom zmysle je na to pragmatizmus predurčený aj okolnosťami svojho vzniku a rozvoja. „Historicky pragmatizmus prejavuje afinitu ako k fenomenológii, tak aj k logickému empirizmu, takže jeho úloha ako *via media* medzi analytickým a kontinentálnym myslením je celkom prirodzená. Vo všeobecnosti je možné ukázať, že pragmatisti ako Charles Peirce, William James a ich súčasnejší nasledovníci často využívali transcendentálne argumenty pri hľadaní lokalizácie podmienok možnosti určitých daných faktorov ľudskej skúsenosti (t. j. empirického poznania alebo

zmysluplného jazyka) v našom svete praktík a zvykov konania“<sup>1</sup>.

### 3.12. Pihlström a transcendentalizmus

V tomto zaujímavom smere úvah, ktoré empaticky smerujú k zdokonaleniu a inovovaniu transcendentalizmu pokračuje Pihlström opisom pragmatistického posunu chápania transcendentálneho subjektu: „V pragmatizme je transcendentálny subjekt inherentne sociálny – je to skupina ‚nás‘, ktorí sme aktívne zaangažovaní v konštrukcii habituálnych činností (hoci tvorivo obnoviteľných), ktoré z nášho sveta robia zmysluplné miesto pre život.

Nie je nesprávne povedať, že pragmatisti taktiež postulujú transcendentálny subjekt (tým sme ‚my‘ ako angažovaní v ľudských praktikách), ktorý konštituuje empirický, poznateľný svet a v rámci neho môžeme postupovať podľa istých projektov. Navyše podľa pragmatistov aj podľa fenomenológov sme ako empiricko-psychologické subjekty žijúce vo faktuálnom, materiálnom svete, tak aj transcendentálne subjekty konštituujúce význam vo svete“<sup>2</sup>. Pragmatizmus sa usiluje o naturalizáciu transcendentálnej filozofie, keďže naše praktické činnosti ako fenomény jedného a toho istého sveta chápe v dvojitej perspektíve ako zároveň empirické a transcendentálne.

Ak berieme do úvahy predovšetkým sociálny a praktický rozmer, tak sa epistemologické a metafyzické zdroje problému premiešavajú, lebo už nemožno oddeliť subjektívnu schopnosť reprezentácie sveta od objektívneho

---

<sup>1</sup> PIHLSTRÖM, S.: Investigating the Transcendental Tradition. In: *Philosophy Today*, 44/4, 2000, s. 433.

<sup>2</sup> Tamže, s. 434.

charakteru tohto sveta, takže problém skepticizmu už ani nie je možné zmysluplne formulovať (napriek tomu v analytickej tradícii sa transcendentálne argumenty často zameriavali hlavne na problém skepticizmu, čo čiastočne obmedzovalo ich význam a silu). Z hľadiska pragmatistického filozofa je dôležité identifikovať prakticky fundované podmienky, ktoré umožňujú aktualizáciu našej skúsenosti<sup>1</sup>.

Pragmaticky modifikovaný transcendentálny filozofizmus sa od klasického transcendentálneho filozofizmu líši v tom, že sa nesnaží o vymedzenie metafyzických predpokladov určujúcich podmienky v každom možnom svete, ale naopak necháva otvorenú množinu svetov, ktoré sú nami dosiahnuteľné v zmysle prakticky ukotvenej perspektívy. Kladú transcendentálne podmienky a predpoklady do istého kontextu – neexistujú ahistorické, od kontextu nezávislé spôsoby ich vymedzovania.

Pragmatizmus sa programovo vyhýba kladeniu počiatočkov v zmysle nejakej *prvej filozofie*. Transcendentálne skúmanie preň predstavuje istú reflexiu toho, akou je a má byť naša skúsenosť a praktická činnosť a čo v tomto prípade tvorí samotnú podmienku ich realizácie. Pritom netreba zabúdať na neodmysliteľnú situovanosť a prirodzené pozadie ako konania, tak aj jeho reflexie. „... Pojmy ‚transcendentálny‘ a ‚naturalistický‘ by sme nemali klásť do protikladu. Sú to samotné prirodzené fenomény, ktoré môžu získať transcendentálny štatút, ak sa na ne odvolávame v argumentácii slúžiacej ako časť rozvinutej transcendentálnej stratégie. Neexistuje prvotné, apriórne vyznačené rozdelenie medzi transcendentálnym a empirickým; takéto rozdelenie musí byť určené reflexívne, v rámci nejakého konkrétneho kontextu transcen-

---

<sup>1</sup> Tamže.

dentálneho skúmania podmienok, ktoré pre nás umožňujú náš empirický svet. Áno, v rámci niektorého takého kontextu by transcendentálne a empirické mali byť oddelené. Pragmatista by mal brať vážne Allisonov argument tak, aby transcendentálne formy poznania (ale závislé od kontextu) nemohli byť samy odvodené zo skúsenosti, preto by bolo absurdné predpokladať, že by mohli reprezentovať objekty oddelene od podmienok, ktoré toto reprezentovanie umožňujú. ... Pragmatizmus už viac nemusí, ako Kantov transcendentálny idealizmus a Husserlova fenomenológia, byť interpretovaný ako forma metafyzického idealizmu, v ktorom ľudská myseľ nejako vytvára svet *ex nihilo*. Čo táto myseľ (alebo skôr kolektívne ja angažované v našich spoločných habituálnych praktikách) naozaj vytvára, je svet s istým druhom významnosti, objektívny, myseľ presahujúci svet v ktorom musíme žiť a s ktorým sa musíme vysporiadať<sup>1</sup>. Samotná existencia sveta nie je konštruovaná prostredníctvom ľudského konania, to, čo toto konanie vytvára je význam.

Analýza ľudského konania by nebola úplná bez analýzy povahy ľudskej mysle. Filozofia mysle, ktorá sa stala pevnou súčasťou analytického prúdu, sa v niektorých prípadoch taktiež zamerala na Kantove a kantovské úvahy o rozume, mysli či psychológii.

Kant sa zamerl na kritiku psychológie a vyčítal jej filozofickú neukotvitelnosť. Kantove úvahy však nemúsime vzťahovať výhradne k historickým a súčasným aspektom rozvoja psychológie. Môžu nájsť odozvu aj v prudko sa rozvíjajúcej oblasti umelej inteligencie a kognitívnych vied. Daniel Dennett sa pri skúmaní vzťahu filozofického skúmania a teoretických oblastí umelej inteli-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 435.

gencie zaujímavovo zmieňuje aj o Kantovi ako o možnom východisku pri riešení tzv. problému rámca, hoci jeho rozlúsknutie je skôr vecou komplexnejšieho prístupu.

Problém rámca predstavuje problém, ako zahrnúť len relevantné a vylúčiť irelevantné údaje pri výpočtoch podľa istých pravidiel v rámci systému disponujúceho umelelou inteligenciou, ako pri rozhodovacích procedúrach brať do úvahy iba podstatné informácie a ako zabezpečiť, aby sa sústava presvedčení aj po rôznych uskutočnených činnostiach resp. konaniach vzťahovala k reálnemu svetu. „Nazdávam sa, že *uchopenie* problému rámca môžeme nájsť u Kanta (problém rámca by sme *mohli* nazvať aj ako Kantov problém), ale pokiaľ niekto nepreskúšava svoje myšlienkové experimenty spôsobom vlastným umelej inteligencii, filozofické návrhy riešenia tohto problému, samozrejme vrátane samotného Kanta, môžeme považovať prinajlepšom za sugestívne, prinajhoršom za zbožné priania“<sup>1</sup>.

V žiadnom prípade (a Dennett to tiež zdôrazňuje) to nemôžeme považovať za návod celkom sa zbaviť tradičného filozofického pozadia, práve naopak – o tom svedčí aj prístup samotných priekopníkov umelej inteligencie (napr. Marvinu Minskeho), hoci často viac v implicitnej, kontextovej podobe. Sám Dennett, aj keď v súvislosti s iným problémom, a to s problémom vedomia (resp. kognitívnou teóriou vedomia), naznačuje inšpiráciu Kantom: „Čo navrhujem, je samozrejme veľmi kantovský kúsok mašinerie, navrhnutý za účelom vzájomného previazania intuícií a pojmov. Akákoľvek psychologická teória sa musí dotknúť tohto problému; v niektorých modeloch je kantovská perspektíva lepšie viditeľná“<sup>2</sup>. Práve problém

---

<sup>1</sup> DENNETT, D. C.: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgomerly, Vt.: Bradford Books 1978, s. 126.

<sup>2</sup> Tamže, s. 160–161.

previazania kognitívnej výbavy mysle a inteligibilného sveta je obzvlášť zaujímavý pre filozofov mysle, pričom otázku si často kladú práve kantovsky – ako je vôbec možné, že môžeme niečo poznať, niečo zažívať, ako si vôbec môžeme niečo uvedomovať?

### 3.13. Kant, Brook a kognitívne vedy

Pokiaľ pozorujeme kantovské motivácie v rozvoji teoretickej časti kognitívnej vedy a umelej inteligencie, narazíme na niekoľko pozoruhodných súvislostí. Podľa niektorých bádateľov je Kantov novátorský počín v rámci metodológie filozofického skúmania vhodným základom pre moderné uvažovanie o povahe mysle. A. Brook dokonca považuje Kantov transcendentalizmus za všeobecne prijímaný prístup v oblasti kognitívnych vied. „Kantova hlavná metodologická inovácia, metóda transcendentálneho argumentu, sa stala hlavnou, azda tou najhlavnejšou, metódou kognitívnej vedy“<sup>1</sup>.

Pre toto smelé hodnotenie však možno nájsť aj patričné dôvody. V interpretačnom rámci kognitívnych vied ide hlavne o zameranie transcendentálnych argumentov na hľadanie empiricky nepozorovateľných psychologických predpokladov pozorovateľného správania, t. j. o určovanie nevyhnutných podmienok pre výskyt nejakého javu alebo prejavu. Analógiu možno posunúť ešte ďalej: Kantov prístup (podľa Brooka) nápadne pripomína taký typ funkcionalizmu vo filozofii mysle a kognitívnych vedách, podľa ktorého funkciou mysle je tvarovať a transformovať mentálne reprezentácie, z čoho napokon

---

<sup>1</sup> BROOK, A.: *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 12.



nevybočuje ani Kantovo chápanie mysle, ako istého systému aplikácie pojmov na predstavy<sup>1</sup>.

Dôraz je kladený na to, ako myseľ pracuje, nie na to, z čoho pozostáva a aké obsahy sa v nej introspektívne dajú či nedajú identifikovať. Zapadá to do Kantovho skeptického postoja k možnostiam odhalenia akéhosi *substrátu* mysle. Samotná funkcia, ktorou disponuje myseľ nepredurčuje jej konkrétnu formu, ani to či predstavuje jednotlivinu alebo komplex. To sú okrem iného konzekvencie Kantových úvah o nepoznateľnosti noumenálnej mysle. Ak to zhrnieme, dostaneme tri základné momenty, o ktoré sa môže oprieť kognitívna veda pri hľadaní inšpirácie v Kantovom diele. Je to menovite:

„1. jeho epistemologický pohľad na vzťah pojmov a predstáv,

2. jeho ústredná metóda, t. j. metóda transcendentálneho argumentu a

3. jeho všeobecný obraz mysle ako systému funkcií využívajúcich pojmy pri manipulovaní s reprezentáciami“<sup>2</sup>.

Je celkom prirodzené, že súčasní autori sa na Kantove úvahy o rôznych aspektoch mysle dívajú prostredníctvom vlastného pojmového aparátu a vychádzajú zo špecifického metodologického pozadia. Na jednej strane to síce potvrdzuje inšpiratívnu rolu Kantovej filozofie v rozličných oblastiach súčasného myslenia, na druhej strane to však prináša aj problém interpretácie niektorých kľúčových argumentov termínov, obsiahnutých v Kantovom diele. Platí to napríklad aj pre pojem jednoty transcendentálnej apercepce, na ktorý sa odvolávajú viaceré teórie mysle.

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 14.

Podľa Brooka je nesprávne chápať túto jednotu ako totožnosť a individuáciu vedomia v čase. Ide skôr o schopnosť uvedomovania si mnohosti vecí ako jednoty, ako častí komplexnej mentálnej reprezentácie. Inak povedané, kantovský pojem jednoty je niekedy (napr. podľa P. Kitcherovej) chápaný prevažne v diachronickom zmysle (ako *rozvrstvenie* individuálnej mysle v čase), ale prehliada sa fakt, že tu ide o uvedomovanie si mnohosti mentálnych reprezentácií v tom istom čase, t. j. ako synchronickej jednoty<sup>1</sup>. Takisto dôraz na istú skupinu problémov vo filozofii mysle ovplyvňuje reflexiu a recepciu Kantových myšlienok, takže niektoré sa môžu ocitnúť mimo centra pozornosti bádateľov, hoci aj dnes majú pomerne veľkú výpovednú hodnotu.

Veľká časť autorov sa usilovala a usiluje o objasnenie povahy mentálnych obsahov, no problémy vedomia, uvedomovania si mentálnych obsahov pre nich ostávali bokom (samozrejme, dnes máme k dispozícii celú škálu teórií vedomia). Kant však prispel aj rozvíjaniu tejto línie uvažovania o mysli, v istom zmysle bol jeho prístup komplexný a takmer vyčerpávajúci. „Kant samozrejme mal teóriu obsahu. Vypracoval verziu reprezentačného modelu mysle a nielen, že je to reprezentačný model teórie obsahu, je to stále suverénna teória obsahu, bez ohľadu na fakt, že si prvenstvo na ňu nárokujú súčasní prívrženci konekciónizmu. No mal tiež teóriu vedomia. Teóriu syntézy, teóriu jednoty, teóriu sebauvedomovania, teóriu mysle ako reprezentácie – toto všetko sú aspekty teórie vedomia“<sup>2</sup>.

Veľká časť diskusií v rámci filozofie mysle sa točí okolo povahy, štatútu, resp. funkcie fenomenálnych mentálnych stavov. Tie sa často spomínajú a využívajú pri kriti-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 3–4.

<sup>2</sup> Tamže, s. 8.

ke materialistických a funkcionalistických teórií. Typickým príkladom sú tzv. *kválie* – napr. kvalitatívne špecifická subjektívna skúsenosť červenej farby (alebo inej farby atď.), aspekt jej pociťovania, či nazerania, ktorý nie je možné objasniť opisom toho, čo sa odohráva v mozgu. Kválie, ktoré sú vnútornými mentálnymi stavmi s fenomenálnou charakteristikou, sa považujú za explanačný problém, ktorý by mala uspokojivo riešiť každá teória mysle, ak chce byť úspešnou teóriou. Subjektívny aspekt zakúšaných mentálnych obsahov podľa viacerých autorov vzdoruje vysvetleniu zo strany kognitívnych vied. Problém sa však nemusí zúžiť na otázku kválií. Aj tu je možné sa oprieť o Kantove úvahy. „Nesmieme zabúdať na to, že myšlienka o fenomenálnej štruktúre skúsenosti vstúpila do filozofického myslenia spolu s Kantom, ktorý ju uviedol v rámci kontextu odmietnutia zmyslovej teórie skúsenosti spojenej s tradičným empirizmom. Fenomenálna skúsenosť nie je len následnosťou kvalitatívne rozličných zmyslových ideí, ale aj organizovanou kognitívnou skúsenosťou sveta objektov a nás samých ako subjektov tohto sveta“<sup>1</sup>.

V tomto prípade nejde len o povrchnú paralelu, či o kantovské počiatkové uchopenie problému. Kantovsky pôsobia aj riešenia, ktoré materialistickí či funkcionalistickí teoretici navrhujú pri objasňovaní povahy fenomenálnych mentálnych stavov. Jeden z nich – Robert Van Gulick – jasne naznačuje, kde môžeme nájsť Kantov prínos. Ide hlavne o odhalenie závislosti vnútornej štruktúry vedomej mysle (subjektu) a sveta objektov, ktoré prežívame v ich fenomenálnej konkrétnosti. „Tak ako sme sa dávno dozvedeli z *Kritiky čistého rozumu* (1781), vedomá

---

<sup>1</sup> VAN GULICK, R.: Na ceste k porozumeniu fenomenálnej mysle: nie sme všetci len pásovce? Prel. S. Gáliková. In: Gáliková, S. – Gál, E. (eds.): *Antológia filozofie mysle*. Bratislava: Kalligram 2003, s. 465.

skúsenosť vyžaduje prítomnosť *intuície* v kantovskom zmysle, t. j. *kontinuálnu zmyslovú mnohosť*, či už pôjde o priestorovú mnohosť vnímania, alebo len o časovú mnohosť vnútorného zmyslu. Bez takejto zvláštnej mnohosti by nebolo možné, aby sa objekty prezentovali ako jednotlivé veci<sup>1</sup>. Rozbor problémov vedomého *ja*, ktorý sprevádza podobne ladené úvahy, nás napokon môže vrátiť späť ku Kantovi (samozrejme, nemusíme ho považovať za jediný inšpiračný zdroj). „Nesmieme zabúdať na kantovský pohľad, podľa ktorého je vedomé *ja* implicitne reprezentované v štruktúre fenomenálnej skúsenosti. Vytváraním modelu *ja* tohto druhu, aký sa používa v metakognitívnom procese, sa teda stáva časťou vytvárania explicitným to, čo je aspoň čiastočne implicitným vo fenomenálnom mode reprezentácie“<sup>2</sup>. Spôsoby zachytenia komplexného rámca fenomenálne špecifickej vedomej skúsenosti ako jednotného uvedomovaného *ja* teda majú svoj predobraz aj vo filozofickej tradícii. Nový pojmový aparát a poznatky z výskumu fungovania mysle sa v tomto prípade opierajú o schému, ktorá bola načrtnutá skôr (mimochodom, zaujímavo v tomto kontexte pôsobí aj samotná Van Gulickova rezolútnosť a jednoznačnosť pri identifikácii zdroja možného riešenia u Kanta).

Filozofia mysle v jej modernom chápaní (približne za posledných 60 rokov) často vyjadrovala svoj odmietavý postoj k Descartovmu chápaniu skúmania mysle a následnému karteziánskemu dualizmu, ktorý dlho ovplyvňoval názor na psycho-fyzický problém. Postoj súčasných autorov k novovekej filozofickej tradícii je dosť diferencovaný, no v prípade Descartovho vplyvu sa často môžeme stretnúť s kritickými hodnoteniami, niekedy sformulovanými do odsudzujúcich výrazov a metafor,

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 483.

<sup>2</sup> Tamže, s. 486.

ako kategoriálny omyl, mýtus ducha v stroji, karteziánske divadlo atď. Rôzne argumenty proti introspekcii, ako aj proti chápaniu descartovského *ja*, či ďalším aspektom jeho filozofie mysle (dôkaz nesmrteľnosti duše a i.) môžeme nájsť aj u Kanta, čo ho približuje skôr súčasným kritickým hlasom. O miere kritickosti svedčí aj to, že podľa Kanta introspekcia dokonca môže viesť až k duševnej chorobe!<sup>1</sup>. Odlišnosti je možné nájsť v rôznych oblastiach nazerania na problém mysle. „Kant súhlasil s empirikmi, že – na rozdiel od Descartovej myšlienky – zvieratá majú prinajmenšom isté vedomé vnemy. Jednoznačne však tvrdil, že ich vnemy sa líšia od našich a kategoricky zvieratám odopieral akúkoľvek schopnosť usudzovania alebo vedomej reflexie ich vnemov. Zvieratá sa v skutočnosti môžu učiť, ale je to výlučne automatický proces vytvárania spojení – veľmi odlišný od schopnosti vedomého porozumenia, ktoré obsahuje ľudská myseľ“<sup>2</sup>. Kant teda nebol prívržencom ostrého oddelenia človeka od ostatnej živej prírody, pokiaľ ide o prítomnosť vedomia, hoci naďalej zachovával rozdiel na úrovni sebauvedomenia. Zásadnejšou kritikou zo strany Kanta, akousi hodenou rukavicou neproblematického chápania duše v novovekom racionalizme, bolo zdôraznenie nemožnosti nájsť kritériá pre odlíšenie duše ako substance.

Podľa Kanta pointa spočíva v tom, „že ak skúsenosť neposkytuje žiaden základ pre rozlíšenie medzi prípadom, v ktorom je pojem ‘jedna a tá istá duša’ použiteľný a situáciou, v ktorej môže byť použiteľný pojem ‘kvalitatívne podobná, ale numericky odlišná duša’, potom v skutočnosti nemáme žiaden pojem toho, čo mienime

---

<sup>1</sup> MACPHAIL, E. M.: *Evolúcia svedomia*. Prel. R. Bartoľd. Poznań: Dom wydawniczy Rebis 2002, s. 91.

<sup>2</sup> Tamže, s. 89.

jednou dušou, a teda ani žiaden pojem kolekcie takýchto indivíduí.

Ale potom vôbec nemáme pojem duše ako individuálnej substancie a pojem stelesnenej substancie musíme odmietnuť, keďže je zbavený zmyslu“<sup>1</sup>. Toto sa prenáša do úvah o identite osoby, ktorá je zachovaná v čase a priestore. „Teda identita vedomia mňa samého v rozličných časoch je len formálnou podmienkou mojich myšlienok a ich súvislosti, vôbec však nedokazuje numerickú identitu môjho subjektu, v ktorom, odhliadnuc od logickej identity Ja, môžu sa diať také zmeny, čo nedovoľujú trvať na jeho identite, hoci by sa mu ešte vždy mohlo pripisovať rovnako znejúce Ja, ktoré by si mohlo v každom inom stave, aj pri zmene subjektu predsa len podržať myšlienku predchádzajúceho subjektu a odovzdať ju tak nasledujúcemu“<sup>2</sup>. Nemožnosť uplatnenia identifikačných procedúr tradičný filozofický pojem duše a vedomia Ja celkom podkopávajú. S tým dobre konvenuje anti-substancialistické naladenie väčšiny predstaviteľov súčasnej filozofie mysle.

### 3.14. Kant, Davidson a anomálny monizmus

Bolo by chybou sa nazdávať, že podnety pre súčasnú podobu filozofie mysle vychádzajú výhradne z Kantovej teoretickej filozofie, zvlášť z *Kritiky čistého rozumu*. Ako dôležité sa tiež ukazujú viaceré momenty súvisiace s rozvojom Kantovej etiky, prípadne iných podôb jeho praktickej filozofie. Ako príklad si zoberme argumentáciu Donalda Davidsona v prospech jeho stanoviska tzv.

---

<sup>1</sup> KITCHER, P.: *Kant's Transcendental Psychology*. New York/Oxford: Oxford University Press 1990, s. 67.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 534.

anomálneho monizmu, t. j. názoru, podľa ktorého mentálne fenomény (a ich vzťah k fenoménom fyzikálnym) nemožno ako druh podrobiť vysvetleniu z hľadiska zákonov.

Napriek tomu, že všetky procesy mysle aj mozgu sú materiálne, neexistuje žiaden prísny psychofyzický zákon; mentálne procesy nie je možné fyzikálne vysvetliť, sú v istom zmysle anomálne. Hoci sú mentálne procesy na fyzikálnych závislé (ide o tzv. supervenienciu), nie je možná redukcia mentálneho na fyzikálne nomologickým spôsobom, t. j. pomocou nejakého zákona. Ide tu o zdanlivý rozpor medzi kauzálnou závislosťou a nomologickou nezávislosťou (t. j. anomálnosťou), v inej interpretácii tiež o rozpor medzi slobodou a determinizmom, čo je veľká kantovská téma. Davidson sa k tomu zdroju priznáva, keď spomína Kantovo stanovisko zo *Základov metafyziky mravov*: „Pre najsubtílnejšiu filozofiu práve tak ako pre najprostejší ľudský rozum je nemožné, aby si odmysleli slobodu. Aj najsubtílnejšia filozofia tak musí predpokladať, že sa nevyskytuje žiaden skutočný rozpor medzi slobodou a prírodnou nevyhnutnosťou v jedných a tých istých ľudských činoch, pretože táto filozofia sa nemôže vzdať pojmu prírody práve tak málo ako pojmu slobody. Tento zdanlivý rozpor sa však musíme pokúsiť odstrániť aspoň presvedčivým spôsobom, aj keby sme rovnako nikdy nemohli pochopiť, ako je možná sloboda“<sup>1</sup>.

Práve táto nemožnosť vzdať sa základných pilierov vysvetlenia fungovania sveta a človeka stojí v pozadí Davidsonovho prístupu. Vo vzťahu k vyššie uvedenému citátu z Kanta nám pripomína: „Zovšeobecnite ľudské činy na mentálne udalosti a slobodu nahraďte anomáliou

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Prel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1990, s. 118.

– a dostanete definíciu môjho problému. A, samozrejme, väzba je ešte tesnejšia odvtedy, čo bol Kant presvedčený, že sloboda nesie so sebou anomáliu“<sup>1</sup>. Kantovo nevyhnutné myšlienkové zjednotenie obrazu človeka ako slobodnej bytosti a človeka ako súčasti prírody spočíva v odhaľovaní bežného klamu, ktorý je založený na súčasnom uznávaní slobody a determinovanosti človeka v *tom istom vzťahu a tom istom zmysle*. V tejto kauze sa teda vyžadujú jemnejšie pojmové dištinkcie, ktoré by zdôvodnili zjavnú koexistenciu slobody (anomálnosti) a determinovanosti (kauzálnej nomickosti).

Uvedomoval si to Kant a rovnako tak si to uvedomoval aj Davidson. Pomohlo mu to dospieť k zmiereniu antidualistickej a neredukcionistickej pozície v otázke mentálnych fenoménov. „Mentálne udalosti ako triedu nemôžeme vysvetliť fyzikálnou vedou; avšak jednotlivé mentálne udalosti tak vysvetliť môžeme, ak poznáme konkrétne totožnosti. No vysvetlenia mentálnych udalostí, o ktoré sa bežne zaujímate, ich dávajú do vzťahu k ďalším mentálnym udalostiam a podmienkam. Slobodné činy človeka vysvetľujeme napríklad odvolaním sa na jeho túžby, návyky, poznatky a vnemy. Takáto koncepcia úmyselného správania sa uplatňuje v pojmovom rámci zbavenom priameho dosahu fyzikálneho zákona tým, že opisujeme tak príčinu a následok, ako aj dôvod a čin ako aspekty obrazu ľudského aktéra. Anomalizmus mentálneho je tak nevyhnutnou podmienkou pre nazeranie na konanie ako autonómne“<sup>2</sup>.

Treba dodať, že fyzikalistické a nefyzikalistické (bežné mentalistické, ľudové psychologické) opisy fungovania mentálnych procesov sa de facto vzťahujú na jednu a tú

---

<sup>1</sup> DAVIDSON, D.: Mentálne udalosti. In: Davidson, D.: *Čin, myseľ, jazyk*. Bratislava: Archa 1997, s. 36.

<sup>2</sup> Tamže, s. 59–60.



istú realitu. Identita mentálneho a fyzikálneho je navyše kauzálne vysvetliteľná na úrovni partikulárií, t. j. týka sa jedinečných a zvláštnych udalostí, nie celku mysle a tela ako systémov podriadených jednému a tomu istému zákonu.

Problém inkompatibility fyzikalistických, lepšie povedané neurofyziologických opisov na jednej strane a fenomenálnych opisov mentálnych stavov na strane druhej, je často rozoberaný buď prívržencami teórie identity mentálnych a fyzikálnych stavov, ako aj ich kritikmi. Tieto opisy sú nielen navzájom nepreložiteľné, ale podľa niektorých teoretikov, ak sú brané samostatne, potom sú aj principiálne neúplné. Ide o to zladiť ich, nájsť adekvátne vzťah medzi nimi.

### 3.15. Feiglova teória identity

Priekopník materialisticky podloženej *teórie identity* Herbert Feigl sa (podobne ako po ňom aj vyššie spomínaný Davidson a iní) snažil vyššie uvedené dve cesty skúmania mentálnych procesov prepojiť a chápať ich ako dva spôsoby poznania toho istého. Platí pritom akýsi princíp spojených nádob – čím presnejšie je fenomenalistickým slovníkom vymedzený nejaký bezprostredný mentálny stav (napr. zmyslový údaj), tým lepšie je možné zachytiť daný neurofyziologický stav. Platí to aj naopak – po náležitom uplatnení objektivizačných postupov (spolu s použitím neurofyziologických, príp. behaviorálnych či iných termínov) na nejaký fyzikálny stav je možné určiť príslušný mentálny stav v rovine subjektívneho prežívania.

V každom prípade by postup, ktorý ostáva len na úrovni fenomenalistického opisu, nebol pri vysvetlení povahy mentálneho života prospešný. Feigl pripomína,

že „... hojne diskutované problémy ‘povahy osoby’, ‘jednoty vedomia’, ‘totožnosti ja’ a azda aj Kantova ‘syntetická jednota apercepcie’, nemôžu byť vyriešené na čisto fenomenologickom základe. Fenomenálne údaje v tejto oblasti, t. j. tie, ktoré majú do činenia s kontinuitou pamäte, alebo s neustále (v skutočnosti skôr len s často) prítomnou možnosťou prepájania našej súčasnej skúsenosti s minulými skúsenosťami (ako aj s očakávaniami tých nasledovných), môžu byť vysvetlené jedine ich stelesnením ... v rámci ich neurofyziologického nastavenia“<sup>1</sup>. Problémom je, ako vôbec brať vážne opisy subjektívnych prežívaní, ktoré sú často založené na introspektívnych údajoch, zvlášť, ak si uvedomujeme ich explanačnú neúplnosť, subjektívnosť a iné nedostatky súvisiace s ich štatútom v rámci štruktúry vedeckého poznania. Cestu ako narábať so subjektívnymi, zažívanými údajmi v našich myšliach, naznačil aj Feigl. Je ich podľa neho potrebné chápať ako skutočnosti osebe (*vec osebe*), t. j. ako niečo, čo sa vymyká svetu fenoménov – tým odpadáva aj problém dualizmu, resp. je odmietnutá existencia zvláštnej nemateriálnej sféry mentálnych fenoménov.

Feigl sa dokonca odvoláva na Kanta, presnejšie na paralogizmy čistého rozumu, o ktorých Kant pojednáva v druhej knihe *Transcendentálnej dialektiky* vo svojej slávnej *Kritike čistého rozumu*, keď chce obhájiť názor o ontologickej nesamostatnosti mentálnych fenoménov. Podľa Feigla „ak niekto túži vystopovať historický pôvod tohto pohľadu, mohol by ho nájsť, keď už nie u Aristotela, tak potom u Kanta, ktorý sa dostal veľmi blízko k tvrdeniu, že zažívaný myšlienkový obsah je *Ding-an-sich*, ktorý korešponduje s procesmi v mozgu tak, ako ich poznáme

---

<sup>1</sup> FEIGL, H.: *The ‚Mental‘ and the ‚Physical‘*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1967, s. 153.

v rámci časo-priestorovo-kauzálnych pojmov prírodnej vedy“<sup>1</sup>.

To len opäť potvrdzuje skutočnosť, že Kantov negatívny postoj voči psychologickým skúmaniam buď v podobe nenáležitej a prázdnej špekulácie, alebo pomocou pochybnej introspekcie, priťahoval mnohých vedcov a filozofov, ktorí sa snažili postaviť objasnenie mentálnych procesov na stabilných základoch, akceptujúcich skúmanie prírodných vied. Objavujú sa dokonca pokusy dať do súladu Kantovu epistemológiu a filozofiu mysle s materialistickým stanoviskom, ale nie v tom zmysle, že by Kant zastával materialistickú pozíciu (žiada sa povedať: božechráň!), skôr ako istý návrh chápať kosť jeho argumentácie (hlavne v oblasti jeho teoretickej filozofie) ako ontologicky neutrálnu a takto využiteľnú napríklad pre teóriu identity mysle a tela alebo pre behavioristické prístupy<sup>2</sup>.

Jedným z najväčších Kantových príspevkov v oblasti filozofie mysle je rozvinutie pojmu syntézy, ktorý našiel odozvu pri úvahách o problematike jednoty vedomia. Syntézou je Kantova filozofia priam presiaknutá, vystupuje na všetkých úrovniach rozumu a ma spontánný charakter. „Pod spontánnosťou Kant chápala (a) aktívne spájanie reprezentácií v súlade s kategóriami umu, t. j. pri vylúčení asociácie, ktorá využíva skoršiu empiriu; (b) vôľou riadené vykonávanie aktov pozornosti, abstrakcie a tvorenia pojmov, ktoré sa deje prostredníctvom umu. Všeobecne ... spontánnosť spočíva na sebaurčení mysle a jej vnútornej účelovosti“<sup>3</sup>. Spontánnosť mysle zároveň vylučuje jej kauzálnu podmienenosť. Táto interpretácia

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 84.

<sup>2</sup> Pozri napr. BROOK, A.: *Kant and the Mind*, s. 14–23.

<sup>3</sup> ŽEGLEŇ, U.: *Filozofia umyšlu. Diskusja z naturalistycznymi koncepcjami umyšlu*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek 2003, s. 298.

nahráva skôr kritikom moderných funkcionalistických, resp. vo všeobecnosti akýchkoľvek redukcionistických postojov k mysli.

V Kantovom rozsiahlom diele hľadajú aj nachádzajú svoje argumenty rôzni autori, často krát z rozdielnych filozofických táborov. Ako sme to naznačili v tomto príspevku, platí to aj pre predstaviteľov filozofie mysle. Znamená to nielen to, že medzi Kantovými prácami chýba taká, ktorá by sa venovala výhradne problematike mysle a uvádzala všetky nejasnosti na pravú mieru, čím by redukovala značné interpretačné posuny, ale aj to, že spôsob prezentácie problémov a metodológia ich riešenia v Kantových dielach sú podnetné aj pre súčasných autorov. Viaceré z problémov, ktorými sa svojim príznačným spôsobom zaoberal Kant, ako napríklad štatút psychologického skúmania, vrozenosť kognitívnych foriem, charakter sebauvedomenia, jednota vedomia, identita osoby a pod., predstavujú stále živé témy.

### **3.16. Brandom a problém Kantovej racionality**

Zaujímavý návrat k inšpiratívnej úlohe Kantovej (ako aj Hegelovej) filozofie uskutočnil predstaviteľ novopragmatistického krídla americkej analytickej filozofie R. Brandom. Brandoma zaujal predovšetkým normatívny aspekt Kantovej teórie súdu a konania. Zdôraznil pritom Kantovo chápanie aktívnej úlohy rozumu, ako aj jeho akcent na slobodu a autonómnosť v konaní v súlade s pravidlami (normatívnosť Brandom u Kanta hľadá najmä v jeho chápaní povahy a funkcie pravidla).

Brandom Kantovu pozíciu označil tiež ako metodologický pragmatizmus. „V danom zmysle tento pragmatizmus nespočíva v explanačnom nadradovaní *praktickej* diskurzívnej činnosti nad *teoretickú* diskurzívnu činnosť,

ale v explanačnom nadradžovaní činu nad obsahom, a to v *obidvoch* oblastiach, ako teoretickej, tak aj praktickej. Kantovo explanačné nadradžovanie činnosti syntetizujúcej jednoty apercepcie našlo odozvu v následnom nemeckom idealizme a bolo prijaté a využité zvlášť u Fichteho a Hegela“<sup>1</sup>.

Brandom sa zamýšľal nad Kantovým chápaním racionality a vyjadril súhlas s jeho vymedzením, ktoré zvyrazňuje úlohu slobody a autonómnosti, čo napokon vytvorilo základ pre koncepciu *normatívne pozitívnej slobody*. Podľa Brandoma je pozitívna sloboda, o ktorej Kant hovoril, „praktickou schopnosťou byť podriadený diskurzívnym normám. Je to schopnosť, ktorá je zlučiteľná s podriadením sa zákonom, ktorými sa riadia prírodné bytosti, ale toto podriadenie sa prekračuje. A práve využívanie tejto schopnosti nás pozdvihuje nad to, čo je čisto prírodné a stávame sa bytosťami, ktoré žijú, pohybujú sa a majú svoje bytie v normatívnom priestore záväzkov a zodpovedností, teda v priestore *dôvodov* (keďže vzťahy artikulujúce obsah týchto normatívnych statusov sú racionálnymi vzťahmi).“<sup>2</sup>

Brandom videl v Kantovej filozofii, ako aj v tradícii nemeckého idealizmu cenný príspevok k riešeniu filozofických problémov ľudského poznania a konania. „Podľa Brandoma je najoriginálnejšou a ústrednou Kantovou myšlienkou chápanie špecificky ľudského formulovania súdov ako aj intencionálneho konania, teda činnosti vykonávanej s rozvahou, ako niečoho, za čo sú poznávajúce a konajúce subjekty zodpovedné. Vykonávajú určité záväzky alebo ich uznávajú, majú nad nimi špeciálny druh

---

<sup>1</sup> BRANDOM, R. B.: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. London: The Belknap Press 2009, s. 40.

<sup>2</sup> Tamže, s. 60.

kontroly, t. j. oprávnenie na ich zmenu atď. To všetko sú normatívne kategórie“<sup>1</sup>.

Brandom sa následne pokúsil o pevné zapracovanie myšlienky normatívnosti do analýzy ľudského myslenia a konania. Podľa neho to bol práve Kant, kto vo filozofii uskutočnil *normatívny obrat*. V skutočnosti bol tento obrat sprevádzaný presunom ťažiska od problému poznania k problému intencionality, resp. posun od epistemológie k sémantike. Brandom tak okrem stanoviska normatívneho racionalizmu pripisuje Kantovi zásluhy na zrodení metafyziky intencionálnosti<sup>2</sup>.

Kant podľa Brandoma dal filozofickým úvahám o myslí sémantický rozmer tým, že presunul centrum pozornosti od pravdy a zdôvodnenia k povahe samotných mentálnych reprezentácií<sup>3</sup>. Samozrejme, otázkou stále ostáva, nakoľko bol sémantický charakter neskoronovovekej metafyziky poznania reflektovaný samotným Kantom, resp. do akej miery je možné vzťahovať kategóriu intencionality na Kantovskú konceptuálnu schému.

Brandomov kantovský návrat nie je v prostredí americkej postanalytickej filozofie jediný. Celostný prístup ku Kantovej filozofii zaujal napr. aj N. Rescher<sup>4</sup>. Jeho pozornosť zaujal problém rozumu u Kanta a najmä to, ako je možné ukázať systematický charakter Kantovej filozofie. Na to, aby sme pochopili, ako Kant pristupoval k racio-

---

<sup>1</sup> SZUBKA, T.: *Neopragmatyzm*. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012, s. 266.

<sup>2</sup> BRANDOM, R. B.: *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2002, s. 21–24.

<sup>3</sup> BRANDOM, R. B.: Kantian Lessons about Mind, Meaning, and Rationality. *Philosophical Topics*. Vol. 34, Nos. 1 & 2, Spring and Fall 2006, s. 2.

<sup>4</sup> Pozri RESCHER, N.: *Kant and the Reach of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.

nálnej systematizácii, Rescher podrobnejšie rozoberá tematiku z rôznych oblastí teoretickej a praktickej filozofie. Ide o nasledovné témy: chápanie vecí o sebe v Kantovej kritickej filozofii, Kantov názor na problém noumenálnej kauzality, otázka Kantovho kognitívneho antropocentrizmu, kognitívna systematizácia, vzťah teleológie a teológie u Kanta, vymedzenie a vyhliadky filozofie podľa Kanta, dosah čistého rozumu v praktickej filozofii, problém zdôvodnenia a jednoty Kantovho kategorického imperatívu. Preskúmanie naznačených problémov Rescherovi umožnilo formulovať kvalifikované závery, týkajúce sa celku Kantovej filozofie, pričom rešpektoval aj jeho myšlienku dominancie praktického rozumu nad teoretickým a bral ohľad ako na oblasť objektívnej aplikovateľnosti, tak aj na oblasť objektívneho úžitku, v ktorých sa potvrdzuje využitie Kantovej transcendentálnej dedukcie pri ustanovovaní platnosti. Môžeme sa teda stretnúť s takýmto hodnotením: „Keďže filozofia je čistá – a týmto sa oddeľuje od zamerania teoretického rozumu na otázky aplikability skutočného sveta – vyplýva z toho, že náležitá práca filozofie spočíva na strane praktického rozumu ... Praktický rozum má dve dimenzie podľa toho, či sa obracia na naše mravné záujmy alebo na naše kognitívne záujmy (Preto sú teória ako aj špekulácia záležitosťou praxe, vzhľadom ku ktorej sú obe ‚záujmami rozumu‘).

V súlade s tým má filozofia mravný aj kognitívny rozmer. No a keďže sú úvahy v oboch sektoroch zároveň záležitosťou praktického rozumu, sú napokon úplne prepojené s mravnými úvahami ... Na základe toho je filozofovanie v konečnom dôsledku viac záležitosťou praktickej ako teoretickej filozofie“<sup>1</sup>. Je jasné, že podobne

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 186–187.

ladené výklady predstavujú celkom iný pohľad na Kantovo dielo v porovnaní s nazeraním raných analytických filozofov.

Je zaujímavé a často aj dosť podnetné nielen to, akým spôsobom mnohí analytickí filozofi narábajú s Kantovým odkazom, ale aj samotná skutočnosť, že s ním vôbec narábajú. Nedeje sa tak iba v čisto historicko-filozofických rekonštrukciách, ale aj pri tvorbe vlastných koncepcií, v ktorých na Kantovom názore, prísne vzaté, vlastne ani nezáleží. Prečo sa tu teda takáto potreba, toto kantovské nutkanie objavuje? Je to len túžba podoprieť svoje názory Kantovou autoritou? Parafrázujúc Kanta príde človeku na um otázka: Ako je možná dnešná reflexia Kanta? Zdá sa, že veľký syntetik Kant spočíva svojím originálnym spôsobom aj v základoch analytickej tradície, a preto má pre rôzne podoby analytickej filozofie zmysel čas od času sa nechať inšpirovať týmto stavebným kameňom novovekej a súčasnej filozofie. Vyústením takejto inšpirácie nemusia v konečnom dôsledku byť nové, ucelené, či už metafyzické alebo antimetafyzické projekty.

Svoju hodnotu má aj poukázanie na to, ako niektoré Kantove pojmy alebo aspoň niektoré jeho filozofické intuície pomáhajú pri uchopovaní problémov, ktoré priamo nesúvisia s tradičným postulovaním a riešením ťažkých (silných, podstatných, pravých, kantovských atď.) filozofických otázok. Rortyho negatívne hodnotenie celej tradície filozofického zmýšľania o vzťahu človeka a sveta analytickú filozofiu radí spolu s Kantom (a predovšetkým s ním!) do línie, ktorá zaviedla filozofiu do slepej uličky. Skutočne zaviedla? Možno áno, ak kantovské transcendentálne postupy extrapolujeme na celé prostredie filozofie a vedy. Určite nie, ak nájdeme, prípadne vytvoríme rámec, kde je ich ešte stále možné (ba azda nutné?) zmysluplne používať.



Vzťah skúmania analytickej filozofie a Kanta by sa dal s obohatením známej metafory o dvoch pároch očí vykresliť nasledovným spôsobom: časť komunity analytickej filozofie sa snaží na problémy dívať kantovskými – síce krátkozrakými, ale predsa funkčnými očami a pre zaostrenie pohľadu si na tieto oči nasadzuje vhodné analytické okuliare. Iná časť si na vlastný zrak naopak predpisuje kantovské šošovky, ktoré pri vhodnom osvetlení kritický pohľad zamerajú požadovaným smerom. Úloha nástroja a úloha toho, komu má tento nástroj slúžiť, teda nemusí byť vždy jednoznačne určená.

R. Hanna, ktorý podrobne analyzoval peripetie Kantovho intelektuálneho dedičstva v prostredí analytickej filozofie<sup>1</sup>, situáciu vzniku a rozvoja analytickej filozofie v historicko-filozofickom kontexte popisuje nasledovne: „Je zjavnou skutočnosťou, že zrod analytickej filozofie rozhodujúcim spôsobom rámcovoval koniec storočia trvajúcej dominancie Kantovej filozofie v Európe. Ale hlbšou skutočnosťou je to, že analytická tradícia sa *vyvinula* z Kantovej filozofie v tom zmysle, že jej príslušníci boli schopní definovať a legitimovať svoje názory jedine za pomoci intenzívneho, podrobného vyrovnávania sa a čiastočného alebo úplného zavrhnutia prvej z *Kritík*“<sup>2</sup>.

Hanna nielenže odhaľuje kantovské motívy v sémantike či analytickej epistemológii, ale tiež naznačuje, že Kantova *Kritika čistého rozumu* (prípadne ďalšie Kantove práce) nesie pozitívny odkaz pre súčasnú analytickú filozofiu. Deje sa tak v dvojakom zmysle – jednak sú dôležité problémy analytickej tradície, ako je teória významu či teória nevyhnutných právd riešiteľné

---

<sup>1</sup> Pozri predovšetkým: HANNA, R.: *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press 2001 a HANNA, R.: *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press 2006.

<sup>2</sup> HANNA, R.: *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, s. 4–5.

z perspektívy kantovskej všeobecnej kognitívnej sémantiky a zároveň je kantovská všeobecná kognitívna sémantika sama pochopiteľná len v rámci širšej teórie teoretického a praktického rozumu, t. j. ako odpoveď na Kantovu otázku *Čo je človek?*, resp. ako súčasť racionálnej antropológie.<sup>1</sup>

V tejto súvislosti Hanna azda až hyperbolizuje význam *Kritiky čistého rozumu*, keď uvažuje o tom, že „súčasní analytickí filozofi nebudú schopní prekonať svoju fundamentálnu krízu a pohnúť sa dopredu, kým sa nevyrovnajú so svojou intelektuálnou minulosťou a zvlášť s knihou, ktorá analytickú tradíciu umožnila“<sup>2</sup>. Nejde tu len o špeciálny prípad akceptácie a kritického vyrovnávania sa s Kantom. Analytická filozofická tradícia sa bezpochyby mohla, ba dokonca musela vyrovnávať aj s inými historicko-filozofickými vplyvmi, ktoré sa podieľali na jej formovaní. Zdá sa, že táto úloha stále nie je ukončená.

Rozvoj záujmu o Kantovu filozofiu ako aj komplexnejší prístup k dejinám filozofie je významný pre súčasnú analytickú filozofiu prinajmenšom v jej posledných piatich dekádach. Súvisí s procesom prehodnocovania niektorých zaužívaných interpretačných postupov a tak tiež s pýtaním sa na samotnú povahu analytickej filozofie. Ak sa pridržame Kantovho kréda o nedospelosti, ktorá je zapríčinená dogmatickým a neautonómnym používaním rozumu, potom proces dospievania môžeme chápať ako rozvoj kritického poznania, pričom jednou z najťažších úloh predstavuje sebazpoznanie.

Podobné motívy sa skrývajú aj v úsilí súčasnej analytickej filozofie o reflexiu vlastných dejín. „Ak schopnosť objavovať a vyrovnávať sa s vlastnými začiatkami je zna-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 284–285.

<sup>2</sup> Tamže, s. 285.

kom dospelosti, a to vo filozofii ako aj všade mimo nej, potom súčasnú explóziu všeobšahleho záujmu o dejiny filozofie môžeme považovať za znamenie, že začíname dospievať“<sup>1</sup>. Dodajme, že prihliadanie na kontext a citlivejšia komunikácia s dejinami filozofie je prvkom, ktorý nielenže obohatil analytickú filozofiu, ale mal vplyv na formovanie jej súčasnej podoby.

---

<sup>1</sup> NEIMAN, S.: Sure Path of a Science: Kant in the Analytic Tradition. In: Floyd, J. – Shieh, S. (eds.): *Future Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press 2001, s. 309.

## Summary

### KANT, PHENOMENOLOGY AND ANALYTIC PHILOSOPHY

V. Leško – M. Ješič – E. Andreanský

Philosophical work of the founder of classic German idealism, Immanuel Kant (1724–1804), belongs to the category of philosophical works, which by means of the strong theoretical legacy persist to be inspiring even in contemporary philosophical activities. This is an inalienable fact, which can hardly be refused. The evidence of this state of affairs comes not only from philosophical thought of the founder of phenomenology – *Edmund Husserl* – and his successor *Martin Heidegger*, but also from many representatives of *analytic philosophy*.

This situation has led the authors of this title towards the idea to offer a separate collective monograph, which would create a platform for their ambition to theoretically comprehend and explain some of the most important connections and connotations of this theme. Obviously, since the beginning, the authors felt that they cannot – and even don't want to – outline such a prospective theoretical theme in its full scope and thus offer an overall *synthetic insight*. We rather seek to get into those problems, which demonstrate how Kant's thought is still inspiring, and which manifest most of the many reasons why we should be permanently getting back to Kant in contemporary thought. In other words, Kant is not merely a reason for research in the history of philosophy, but he also has great significance for *systematic philosophizing*. This volume is attempting to show that both elementary

lines of philosophical thought must inevitably intertwine; otherwise they are significantly loosing on their theoretical inventiveness.

This work is divided into three main parts. The first part called *Kant and Husserl* brings the thought of the authors to the issue of Kant's *transcendentalistic orientation* and its reflection in Husserl's works. Husserl's *retrospection of Kant's* philosophy is naturally given and codetermined by his own phenomenological position. The research aims at the reflection of Husserl's relation to Brentano and Descartes and then the research moves to Husserl's *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* and also to his work *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. The analysis of the model of *transcendental phenomenology* concentrates on the motive of *the new reading* of Kant, which is based on the effort to identify Kant's understanding of the crisis of European rationality.

The authors devote their attention to the analysis of Kant's conception of man as the highest purpose of nature, which leads to the *general cosmopolitan condition*. This condition is the self-realization of man himself, his natural dispositions and talents. Cosmopolitan condition has, according to Kant, its obvious political and economic dimension. *Eternal peace* (in which exclusively a *general cosmopolitan condition* finds its meaningful significance) becomes crucial for Kant and his concept of society as such because it is inevitable fulfillment of substantial aspect of man as historical and social being.

Authors depict Husserl's solution of the problem of man by means of its connection to the concept of *ego* in the form of *transcendental self*. In a sophisticated tangle of noetic and noematic structures of consciousness, the *primordial self* is perhaps the only bearer of the *sense-giving*

*performance*, the bearer of the sense for objectively valid and intersubjectively justifiable world. Radical self-clarifying is thus long-term duty of humankind as such and is achievable only by means of countless generations and their efforts.

In the second part of this book, which bears the title *Kant, Heidegger and Metaphysics*, the authors analyze huge Heidegger's efforts to *use* Kant predominantly in favor of the answer to the question "What is metaphysics?". This issue has many important aspects and from each aspect the comprehension of its subject looks significantly different. However, what we want to express as the most important is connected with the fact from history of philosophy, namely with the fact that there was significant philosophical struggle for Kant's legacy in the first decades of the 20<sup>th</sup> century in Germany; a struggle for philosophical heritage, which is still being devoted very little attention in our domestic conditions. Philosophical struggle for Kant's legacy is important not only for the understanding of philosophical scattering (exhaustion and loosing real philosophical influence) of Neo-Kantianism, which was completed by E. Cassirer, but also and predominantly for the understanding of the formation of Heidegger's philosophy, which entered the philosophical scene with the critical review of Husserl's phenomenology. Primary question is thus clear – *which form of phenomenology is connected with Heidegger's early work and how did he started to demarcate his positions against the main phenomenological line of thought, which was represented by Husserl?* The question can be posted more radically: *was Heidegger ever a true phenomenologist?*

Another issue of the same relevance, which is a subject to analyze, is the problem of *care for the prosperity of man*, a dominant problem mutually shared by both philo-

sophical teachings of the great German philosophers. However, the crucial difference between both solutions to the problem demonstrates that while Kant's legacy is still valid, Heidegger's solution calls for proper, thorough critique. This concerns mainly the problem, which Heidegger regards as the Europe's *destiny dimension – saving of the West*.

The third part is titled *Kant and Analytic Philosophy*. The authors intended to show not only how analytic philosophers treat Kant's legacy, but they also want to highlight the fact that analytic philosophers themselves make use of Kant. This being so not only in relation to reconstruction from the standpoints of history of philosophy, but also within the creation of their own philosophical conceptions, where Kant's opinion – so to say – does not even matter. Why then, is this Kantian tendency emerging, at all? Is it merely a desire to justify philosophical standpoints by Kant's authority? Paraphrasing Kant, a certain question comes to the mind: How is contemporary reflection of Kant possible? It seems that the great synthetic thinker – Kant – lies in his original manner also within the foundations of analytic tradition. The outcomes of such an inspiration do not necessarily need to be new, complex, either metaphysical or anti-metaphysical projects.

The relation between analysis of analytic philosophy and analysis of Kant could be enriched by means of "the two pair of eyes" metaphor with the following conclusion: one part of the analytic philosophy community tend to see problems via Kant's optics – whatever short-sighted or functional this optics may be – and trying to better focus on certain issues such thinkers would after all make use of their proper analytic glasses. The second half of analytic thinkers, on the other hand, prescribes

Kant's lenses on their own optics straight away, and when the setting and light is right, these lenses focus their sight in the required direction.

The development of this interest in Kant's philosophy, as well as more complex attitude towards history of philosophy is characteristic for contemporary analytic philosophy at least as regards its last five decades. It is related to the process of reevaluating some of the customary interpretative procedures and it also concerns the inquiring into the proper nature of analytic philosophy itself.

Similar motives hide also in the efforts of contemporary analytic philosophy to reflect its own history. Taking context into consideration and a more decent communication with the history of philosophy created the aspect, which has enriched analytic philosophy and has had a considerable impact on the formation of its current shape. The research in this third part therefore starts with the analysis of analytic philosophy and its inner difference. Then we move to *meta-philosophical reflection* of analytic philosophy and to the particular changes in the proper research on Kant within the contemporary forms of philosophizing. In particular, we analyze following representatives of analytic philosophy in confrontation with Kant's teachings, starting with Frege, Fischer, Moore, Russel, and Wittgenstein, following with Quine, Popper, Strawson, and Putnam, to finish the analysis with philosophical conceptions of Brook, Davidson, Feigl, Brandom and Rescher.



## LITERATÚRA

- ADRIAANSE, H. J.: Husserl jako filosof kultury. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2, s. 191–205.
- BALDWIN, T.: Moore's Rejection of Idealism. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984.
- BAYEROVÁ, M.: Husserlova fenomenologie ve vztahu k Descartovi. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 5.
- BELÁS, L.: Filozofia, kritika, kultúra. In: *Filozofia, veda, hodnoty II*. Ed. O. Sisáková. Prešov: Vydavateľstvo PU 2005.
- BELÁS, L.: *Kantova filozofia dejín*. Prešov: PVT 1994.
- BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2004.
- BESLER, G.: *Gottloba Fregego koncepcja analizy filozoficznej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2010.
- BIEMEL, W.: Úvod k německému vydání Husserlovy *Idey fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. In: Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. Praha: Oikúmené 2001.
- BIERI, P.: Co ještě zbývá z analytické filosofie. In: *Reflexe* 34. Praha: Oikúmené 2008.
- BLECHA, I.: *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*. Praha: Triton 2002.
- BLECHA, I.: Kantův transcendentální idealismus a Husserlova fenomenologie. In: *Acta Universitatis Palacianae Olomucensis Facultas Philosophica, Philosophica III*. Olomouc: FF UP 1996.
- BLECHA, I.: *Husserl*. Olomouc: Votobia 1996.

- BLECHA, I.: O nutném spojení. In: *Kant redivivus*. Průřezy dílem filosofa. Ed. B. Horyna. Brno: Nakladatelství MU 2004.
- BRANDOM, R. B.: Kantian Lessons about Mind, Meaning, and Rationality. *Philosophical Topics*. Vol. 34, Nos. 1 & 2, Spring and Fall 2006.
- BRANDOM, R. B.: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. London: The Belknap Press 2009.
- BRANDOM, R. B.: *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2002.
- BROOK, A.: *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- CIBULKA, J.: *Smysl a fakticita*. Bratislava: Veda 1996.
- DAVIDSON, D.: Mentálne udalosti. In: Davidson, D.: *Čin, myseľ, jazyk*. Bratislava: Archa 1997.
- DENNETT, D. C.: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgomery, Vt.: Bradford Books 1978.
- DESANTI, J. T.: *Fenomenologie a praxe*. Prel. O. Kuba. Praha: Svoboda 1966.
- FEIGL, H.: *The ‚Mental‘ and the ‚Physical‘*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1967.
- FINK, E.: Svět a dějiny. Prel. J. Černý. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2.
- FREGE, G.: *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*. Prel. P. Balko. Bratislava: Veda 2001.
- GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikúmené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1.
- GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

- HANNA, R.: *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press 2001.
- HANNA, R.: *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press 2006.
- HATFIELD, G.: The History of Philosophy as Philosophy. In: Sorell, T., Rogers, G. A. J. (eds.): *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press 2005.
- HAVELKA, M.: *Karl Jaspers: Život a dílo*. In: Jaspers, K.: Šifry transcendence. Prel. V. Zátka. Praha: Vyšehrad 2000.
- HEGEL, G. W .F.: *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1974.
- HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1 – 3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001.
- HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA, Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.
- HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, J. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1.
- HEIDEGGER, M.: Fenomenologická interpretace Kantovy *Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA- ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004.
- HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000.

- HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.
- HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1969.
- HENRICH, D.: *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press 2005.
- HUSSERL, E.: Die Methode der Wesensforschung, Kaizo 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 1989.
- HUSSERL, E.: Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode, Kaizo 5 (1923). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 1989.
- HUSSERL, E.: Erneuerung als individualetisches Problem, Kaizo 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 1989.
- HUSSERL, E.: Erste philosophie. In: Husserl, E.: *Gesammelte Werke*. Bd. VII. Und VIII., 1-2 Teil. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.
- HUSSERL, E.: Filosofie jako přísna věda. In: *Čítanka z dějin filosofie*. Praha 1978.
- HUSSERL, E.: *Formální a transcendentální logika*. Prel. J. Pechar a kol. Praha: Filosofia 2007.
- HUSSERL, E.: Heslo pre encyklopédiu Britannica. Prel. J. Sivák. In: *Filozofia*, roč. 49, 1994, č. 5.

- HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2001.
- HUSSERL, E.: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004.
- HUSSERL, E.: Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie. In: Husserl, E.: *Erste philosophie (1923/1924)*. Gessamelte Werke. Bd. VII. Haag: Martinus Nijhoff 1956.
- HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Prel. M. Bayerová. Praha: Svoboda 1993.
- HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1996.
- HUSSERL, E.: *Logické skúmania I*. Prel. K. M. Montagová, F. Karfík. Praha: Oikúmené.
- HUSSERL, E.: *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Prel. V. Špalek, W. Hansel. Praha: Ježek 1996.
- CHOTAŠ, J.: Kant o prostoru. In: Ajvaz, M., Havel, I. M., Mitášová, M. (eds.): *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír 2004.
- CHOTAŠ, J.: Kant v analytické a kontinentální filosofii. In: Nitsche, M., Sousedík, P., Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005.
- JANOUŠEK, H. – KOLMAN, V. (eds.): *Syntetické apriori*. Praha: Filosofia 2012.
- KANT, I.: *An Mendelsohn – 8. 4. 1766*. In: Kant, I.: *Briefwechsel*. Bd. 1. Leipzig 1924.
- KANT, I.: Domnělý začiatok ľudských dejín. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa 1996.
- KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa 1996.

- KANT, I.: K večnému mieru. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa 1996.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.
- KANT, I.: Logika. Podręcznik do wykładów. Prel. A. Banaszkiwicz. Słowo/Obraz terytoria: Gdańsk 2005.
- KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Prel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1990.
- KITCHER, P.: *Kant's Transcendental Psychology*. New York/Oxford: Oxford University Press 1990.
- KÖRNER, S.: Transcendental Tendencies in Recent Philosophy. *The Journal of Philosophy*, Vol. 63, Issue 19, 1966.
- KUNEŠ, J.: 1928. Heidegger a Kant. In: *Kant redivivus*. Prierezy dielom filozofa. B. Horyna (ed.). Brno: Masarykova univerzita 2004, s. 64–94.
- KUNEŠ, J.: Subjekt a *Dasein*. In: Nitsche, M., Sousedík, P., Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005.
- LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004.
- LEŠKO, V.: Kant, Heidegger a koniec metafyziky. In: *Kant a súčasnosť*. Ed. L. Belás. Prešov: Vydavateľstvo PU 2004.
- MACFARLANE, J.: Frege, Kant and logic in logicism. *The Philosophical Review*, Jan. 2002.
- MACPHAIL, E. M.: *Ewolucja świadomości*. Prel. R. Bartołd. Poznań: Dom wydawniczy Rebis 2002.
- MAJOR, L.: Člověk, dějiny, filosofie v Husserlově krizi evropských věd. In: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 3.
- MAJOR, L.: Descartes v kontextu Husserlovy a Patočkovy fenomenologie. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 5.
- MOKREJŠ, A.: *Husserl a otázka „Co je normální?“* Praha: Triton 2002.

- MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivty*. Praha: Svoboda 1969.
- MOTROŠILOVÁ, N. V.: Husserl a Kant: problém „Transcendentální filozofie“. Prel. J. Pešek, J. Pešková. In: Ojzerman, T. I. a kol.: *Kantova filozofie a současnost*. Praha: Svoboda 1981.
- NEIMAN, S.: Sure Path of a Science: Kant in the Analytic Tradition. In: Floyd, J., Shieh, S. (eds.): *Future Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press 2001, s. 309.
- PATOČKA, J.: Co je fenomenologie? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikúmené 1993.
- PETŘÍČEK, M.: *Identita fenomenologie čili filosofická myšlenka*. In: Fenomén jako filosofický problém. Praha: Oikúmené 2000.
- PIHLSTRÖM, S.: Investigating the Transcendental Tradition. In: *Philosophy Today*, 44/4, 2000.
- PIHLSTRÖM, S.: The naturalism debate and the development of European philosophy. In: *Philosophy Today*, 1/2002.
- POPPER, K. R.: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Rev. Edition. Oxford: Clarendon Press 1979.
- PUTNAM, H.: *Realism with a Human Face*. Ed. By James Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.
- QUINE, W. V. O.: Dve dogmy empiricismu. In: Quine, W. V. O.: *Z logického hľadiska*. Prel. R. Cedzo. Bratislava: Kalligram 2006.

- REED, D.: *The Origins of Analytic Philosophy. Kant and Frege*. London: Continuum 2010.
- RESCHER, N.: *Kant and the Reach of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- RORTY, R.: The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984.
- RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B., SKINNER, Q.: Introduction. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984.
- RUSSELL, B.: *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York: Dover Publications 1993.
- RUSSELL, B.: Matematika a metafyzici. In: Russell, B.: *Jazyk a poznanie. State a prednášky z rokov 1901–1924*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Kalligram 2005
- RUSSELL, B.: O vedeckej metóde vo filozofii. In: Russell, B.: *Jazyk a poznanie. State a prednášky z rokov 1901–1924*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Kalligram 2005.
- RUSSELL, B.: *Problémy filozofie*. Prel. V. Čunderlík. Bratislava: P and K 1992.
- SEARLE, J.: Jak může ve fyzikálním světě existovat člověk? In: *Reflexe 34*, Praha: Oikúmené 2008.
- SIMCO, N. D.: Transcendental Arguments and Ontological Commitment. In: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 17th to 22nd September 1973*. Varna 1975.
- SLUGA, H.: Frege: the early years. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1984.



- STEGMÜLLER, W.: Towards a Rational Reconstruction of Kant's Metaphysics of Experience. In: Stegmüller, W.: *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1977.
- STRAWSON, P.: *Individuá. Esej o deskriptívnej metafyzike*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Iris 1998.
- STRAWSON, P. F.: *The Bounds of Sense*. 3rd edition. London: Methuen 1985.
- STRÖKEROVÁ, E.: Intencionalita jako základní problém filosofie Edmunda Husserla. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 4.
- SZUBKA, T.: *Metafyzyka anylityczna P. F. Strawsona*. Lublin: KUL 1995.
- SZUBKA, T.: *Neopragmatyzm*. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.
- VAN GULICK, R.: Na ceste k porozumeniu fenomenálnej mysle: nie sme všetci len pásovce? Prel. S. Gáliková. In: Gáliková, S. – Gál, E. (eds.): *Antológia filozofie mysle*. Bratislava: Kalligram 2003.
- VÁROSSOVÁ, E.: Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín. In: *Filozofia*, roč. 29, 1974, č. 6.
- VICO, G.: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Prel. M. Quotidian. Praha: Academia 1991.
- VOLTAIRE, F. M.: *Vláda Karola XII. Storočie Eudovíta XIV*. Prel. M. Flochová, Z. S. Mrlianová. Bratislava: Tatran 1988.
- VOLTAIRE, F. M.: *Výbor z díla*. Prel. H. Horská. Praha: Svoboda 1989.
- WILLIAMS, T. C.: *Kant's Philosophy of Language. Chomskyan Linguistics and its Kantian Roots*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press 1993.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Prel. P. Balko, R. Maco. Bratislava: Kalligram 2003.

WOLEŃSKI, J.: *Filozoficzna szkoła Lwowsko-Warszawska*.  
Warszawa: PWN 1985.

ŻEGLĘŃ, U.: *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek 2003.

## Menný index

- Adriaanse, H. J. 60, 192  
Ajvaz, M. 116, 196  
Allison, H. 156, 165  
Ameriks, K. 153  
Anderson, L. 153  
Andreanský, E. 9, 187  
Aristoteles 68, 78–80, 83,  
85–87, 90, 97, 98, 109,  
150, 177, 193, 194  
Baldwin, T. 137, 192  
Balko, P. 126, 141, 193, 200  
Bartold, R. 172, 197  
Bayerová, M. 10, 11, 23,  
192, 196  
Beck, L. W. 152  
Bednář, J. 30, 194  
Belás, E. 41, 71, 192, 197  
Berkeley, G. 150, 156  
Bernet, R. 15, 51, 52, 192  
Besler, G. 134, 192  
Biemel, W. 21, 192  
Bieri, P. 112, 115, 192  
Blecha, I. 11–15, 21, 22, 35–  
39, 52, 63, 192, 193  
Bohr, N. 160, 161  
Braig, C. 88  
Brandom, R. B. 4, 9, 179–  
181, 191, 193  
Brentano, F. 3, 6, 12, 36, 76,  
87, 88, 90, 188  
Brook, A. 4, 9, 167, 169, 178,  
191, 193  
Brouwer, L. E. J. 135, 136,  
160  
Buchdahl, G. 152  
Cassirer, E. 7, 76, 91–94, 189  
Cedzo, R. 146, 198  
Cibulka, J. 11, 12, 193  
Cohen, H. 91  
Conant, J. 159, 198  
Černý, J. 57, 193  
Čunderlík, V. 138, 199  
Davidson, D. 4, 9, 145, 173–  
176, 191, 193  
Dennett, D. C. 165, 166, 193  
Desanti, J. T. 50, 51, 193  
Descartes, R. 3, 6, 10, 11,  
16–18, 21, 23, 24, 26, 31–  
33, 58, 113, 150, 171, 172,  
188, 192, 197  
Dimter, T. 13, 21, 192, 196  
Erdmann, J. E. 91  
Falkenstein, L. 153  
Feigl, H. 4, 9, 176, 177, 191  
Feuerbach, L. 102  
Fink, E. 57–59, 193  
Fichte, J. G. 10, 180  
Fischer, K. 4, 8, 126, 129,  
191  
Flochová, M. 47, 200  
Floyd, J. 186, 198  
Fodor, J. 153  
Foster, J. 153

- Frege, G. 4, 8, 51, 125–136, 141, 151, 191, 192, 193, 197, 199
- Gadamer, H.-G. 78, 109, 193
- Gál, E. 170, 200
- Gáliková, S. 170, 200
- Gorgias 33
- Gödel, K. 131
- Gurwitsch, A. 37
- Hanna, R. 184, 185, 194
- Hansel, W. 12, 196
- Hatfield, G. 145, 152, 153, 194
- Havel, I. M. 116, 196
- Havelka, M. 100, 194
- Hegel, G. W. F. 10, 28, 30, 35, 40, 55, 56, 81, 83, 88, 93, 105, 106, 108, 113, 118, 179, 180, 194, 195
- Heidegger, M. 3, 5–7, 11, 34, 71, 75–110, 116, 117, 187, 189, 190, 193–195, 197
- Henrich, D. 117–119, 195
- Herder, J. G. 153, 154
- Hilbert, D. 131
- Hintikka, J. 153
- Horská, H. 47, 200
- Horyna, B. 39, 76, 193, 197
- Hume, D. 26, 113
- Husák, J. 30, 194
- Husserl, E. 3, 5–7, 10–28, 30–40, 44–47, 50–74, 76–78, 81, 82, 86–90, 92, 94, 96–98, 165, 187–189, 192, 195–198, 200
- Chomsky, N. 153, 154, 200
- Chotaš, J. 116, 120, 121, 196
- Chvatík, I. 78, 87, 98, 100, 104, 193–195
- James, W. 162
- Janoušek, H. 128, 196
- Jaspers, K. 100, 194
- Ješič, M. 9, 187
- Kant, I. *passim*
- Karfík, F. 13, 196
- Kern, I. 15, 51, 52, 192
- Kitcher, P. 153, 169, 173, 197
- Kolman, V. 128, 196
- Körner, S. 160, 197
- Kripke, S. 153
- Kuneš, J. 34, 75, 76, 143, 194, 197
- Kuba, O. 10, 51, 193, 196
- Kurka, P. 103, 194
- Landgrebe, L. 22
- Leibniz, G. W. 135, 150
- Leško, V. 9, 11, 23, 71, 72, 79, 86, 187, 197
- Lewis, D. 153
- Locke, J. 26
- Lotze, R. H. 130
- MacFarlane, J. 133, 197
- Maco, R. 141, 200

- MacPhail, E. M. 172, 197  
 Major, L. 10, 53, 197  
 Marbach, E. 15, 51, 52, 192  
 Marx, K. 101, 102  
 Mendelssohn, M. 26  
 Menzel, L. 174, 197  
 Misch, G. 50  
 Mitášová, M. 116, 196  
 Mokrejš, A. 11, 14, 32, 36,  
 197, 198  
 Montagová, K. M. 13, 196  
 Moore, G. E. 4, 8, 125, 136–  
 139, 191, 192  
 Motrošilová, N. V. 28, 31,  
 35, 198  
 Mrlianová, Z. S. 47, 200  
 Münz, T. 26, 42, 44, 71, 101,  
 173, 196, 197  
 Neiman, S. 124, 186, 198  
 Newton, I. 161  
 Nitsche, M. 121, 143, 196,  
 197  
 Ojzerman, T. I. 28, 198  
 Parmenides 81, 103, 106  
 Patočka, J. 10, 27, 38, 73, 97,  
 110, 197, 198  
 Pechar, J. 22, 34, 75, 194, 195  
 Peirce, Ch. S. 162  
 Pešek, J. 28, 78, 193, 198  
 Pešková, J. 28, 198  
 Petříček, M. 13, 21, 76, 192,  
 196, 198  
 Pihlström, S. 4, 156, 162,  
 163, 198  
 Plantinga, A. 153  
 Platon 68, 82, 83, 106, 109  
 Popper, K. R. 4, 8, 141, 146–  
 149, 153, 191, 198  
 Protagoras 33  
 Putnam, H. 4, 8, 145, 153,  
 155, 158, 159, 191, 198  
 Quine, W. V. O. 4, 8, 114,  
 145, 146, 150, 151, 157,  
 191, 198  
 Quotidian, M. 47, 200  
 Reed, D. 135, 199  
 Rescher, N. 9, 181, 182, 191,  
 199  
 Rettová, A. 20, 196  
 Rickert, H. 91  
 Riehl, A. 91  
 Rogers, G. A. J. 145, 194  
 Rorty, R. 115, 120, 129, 137,  
 162, 183, 192, 199  
 Russell, B. 4, 123, 125, 131,  
 135, 137–141, 199  
 Ryle, G. 115  
 Searle, J. 113, 116, 199  
 Sellars, W. 145  
 Shabel, L. 153  
 Shieh, S. 186, 198  
 Simco, N. D. 157, 199  
 Schelling, F. W. J. 10, 88  
 Schneewind, J. B. 115, 120,  
 129, 137, 192, 199

- Sisáková, O. 71, 192  
 Sivák, J. 39, 195  
 Skinner, Q. 115, 120, 129,  
 137, 192, 199  
 Sluga, H. 129, 199  
 Sorell, T. 145, 194  
 Sousedík, P. 121, 143, 196,  
 197  
 Stegmüller, W. 141, 148,  
 149, 200  
 Strawson, P. 4, 8, 114–118,  
 149–153, 155, 156, 161,  
 191, 200  
 Strökerová, E. 14, 36–38,  
 200  
 Swinburne, R. 153  
 Szubka, T. 151, 181, 200  
 Šimsa, M. 121, 143, 196, 197  
 Šindelář, J. 100, 194  
 Šnebergová, I. 60, 100, 109,  
 192–194  
 Špalek, V. 12, 196  
 Urban, P. 15, 20, 192, 196  
 Van Gulick, R. 170, 171, 200  
 Várossová, E. 47, 48, 200  
 Vico, G. 47, 200  
 Voltaire, F. M. 47, 48, 200  
 von Humboldt, W. 153  
 Whitehead, A. N. 135, 161  
 Williams, T. C. 154, 200  
 Windelband, W. 91  
 Wittgenstein, L. 4, 8, 114,  
 115, 118, 135, 140–143,  
 158, 191, 200  
 Woleński, J. 143, 201  
 Zátka, V. 100, 194  
 Zouhar, M. 139, 150, 199,  
 200  
 Žegleň, U. 178, 201

# KANT, FENOMENOLÓGIA A ANALYTICKÁ FILOZOFIA

*Vladimír Leško – Milovan Ješič – Eugen Andreanský*

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach*

*Vydavateľ:* Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

*Odborné poradenstvo:* Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach

<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>

*Rok vydania:* 2013

*Náklad:* 100

*Rozsah strán:* 206

*Rozsah AH:* 9,47

*Vydanie:* prvé

*Tlač:* EQUILIBRIA, s. r. o.

**ISBN 978-80-8152-076-41 (tlačená publikácia)**

**ISBN 978-80-8152-104-1 (e-publikácia)**