

Jazyk v přírodních a humanitních vědách včetně teologie

Petr Pokorný

Language in science and humanities. The human world is shaped by reduction, coding and structuring the experience in language. This way the language represents also a link between humanities and science. It is a means of thinking and critical reflection and it is able to express the fact that reality transcends the language world. The paper examines the different functions of language as lexical network, grammar and pragmatics in sciences and in humanities.

Keywords: language, metaphor, denotation and connotation, time concept, transcendence, eschatology

1. Úvodem

Zvolil jsem toto téma ne proto, že bych se soustavně obíral teorií jazyka, ale proto, abych si sám ujasnil, co je pro mne z lingvistiky aktuální, čím je moje práce na interpretaci starověkých textů spojená s vědeckostí přírodních věd a co tedy spojuje vědu jako vědu. Pokusím se připomenout, co se pro určení funkce jazyka můžeme naučit z řecké a co z hebrejské tradice. Měl by to být příspěvek k dialogu uvnitř širší vědecké obce.

Takový rozhovor lze uskutečnit jen pomocí metodik humanitních věd, zejména filozofie, protože o **vědě** (*science*) lze mluvit jen tehdy, když o ní, spolu s jejími pravidly pozorování a experimentu, začneme uvažovat jako o celku. Filozofie ve striktním smyslu není věda,¹ ale zahrnuje úvahu o povaze a funkci vědy – je myšlením o vědě.

Členění této přednášky jsem založil na poznatku sémiologie o třech společných rozměrech znakových soustav.² Jsou to: (1) kódovací rejstřík (sémantika: znaky a jejich vztah k objektům), (2) syntaktika (vztah mezi znaky) a (3) konečně pragmatika (vztah znaků k uživatelům).³ Pragmatika znamená, že systém užíváme, systém se spouští proto, aby se něco změnilo. Metodicky budeme muset připomenout charakteristické rysy uvedených

¹ Kromě některých jejích segmentů jako je logika.

² CH. W. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938, 12–18; J. ČERNÝ, *Úvod do studia jazyka*, Olomouc, 1998, 169–170.

³ F. ČERMÁK, *Jazyk a jazykověda*, Praha, 2011, 29.

tří funkcí tak, jak se projevují v jazyku, a potom v samostatných úvahách naznačit, jak různě s nimi pracují humanitní vědy jako filozofie, právo, historie či teologie na jedné straně a přírodní vědy na straně druhé.

Do prostoru mezi těmito dvěma skupinami se obvykle umísťují prastaré vědy deduktivní jako matematika a logika, které nejsou založeny na empirii ani na svědectví a ve svém výzkumu správného usuzování vycházejí z axiomů, z *a priori* jako je matematická řada, bod, nebo princip sporu. Ty jsou pro nás zajímavé proto, že (a) tvoří nezbytný rozměr práce ve všech odvětvích vědy a (b) logicky analyzují sám přirozený jazyk a v matematické lingvistice jej mohou transformovat do binární matematické řady, aby umožnily jeho digitální zpracování. Musíme si však uvědomit, že taková matematická transformace jazyk nenahrazuje, ale číselným kódováním a meta-gramatickým zjednodušením jej jen přenáší, takže cílem je možnost návratu k přirozenému jazyku v jeho akustické nebo grafické podobě.

Jednu poznámku předem: základní pojednání o jazyku v přírodních a v humanitních vědách může být předloženo v jakékoli konkrétní řeči. Volba konkrétního jazyka sama o sobě neovlivní výsledek. Významné texty k tomuto tématu jsou přednášeny nebo psány většinou anglicky (i když jsou někdy předem „myšleny“ v jiném jazyku, v mém případě česky). Což je dokladem toho, že všechny konkrétní jazyky většinou sdílí základní společné strategie v organizaci lidské zkušenosti, že tedy konstrukce meta-gramatiky je zásadně možná. Prakticky ovšem dochází při digitálním přenosu k ochuzení významu (problém s kontextem) i o značné omezení estetické funkce.

Protože jazyk je nástrojem dorozumění, ale také myšlení a konstrukce (organizace) lidského světa vůbec, lze jeho funkci charakterizovat zase jen jazykem. Je to nejsložitější sémiotický systém především proto, že užívání jazyka je výlučně lidská kompetence,⁴ jazyk je tedy uzpůsoben pro život v dějinách a změna, kterou musí reflektovat, může přesahovat dosavadní zkušenost. Jazyk je tak mimo jiné projevem otevřenosti našeho světa směrem k tomu, co je nové, co tu ještě není.⁵ Můžeme vytvořit větu, která nebyla ještě nikdy vyslovena, a přece je ostatním mluvčím příslušné řeči srozumitelná alespoň jako pokyn či signál.

⁴ J. PEREGRIN, *Filosofie a jazyk*, Praha, 2003, 73.

⁵ L. HEJDÁNEK, „Nepředmětnost“ a povaha textu, in: *Dialog mezi filozofií a literaturou*, České Budějovice: T. Halama 2006, 7–23.

2. Slovník

Je obecně známo, že vlastní **kódování** zkušenosti, tj. utváření slovníku, není, jak se může zdát, spojováním jednotlivých částí vnímané skutečnosti („předmětů“)⁶ s určitým výrazem (zvukem + event. jeho grafickým záznamem), tedy jakýmsi přidělováním kódů jednotlivým prvkům a rozměrům skutečnosti, ale její skutečnou organizací. Slovní zásoba je tedy vlastně tvořena kategoriemi, pro něž hledáme nejvhodnější postavení ve vzájemném vztahu dvou souřadnic: jedné, která sleduje tendenci redukovat slovní zásobu na co nejnižší (zásadně konečný) počet slov, druhé, která směřuje k co nejpřesnějšímu vymezení významu. Vzniklo to praxí, mluvou (F. de Saussure: *parole*), ale výsledkem je systém kategorizace, který je předpokladem reflexe – myšlení. To je krok, který označení jako „systém kódů“ vystihne jen velmi částečně. Jde o první stupeň organizace lidské zkušenosti.⁷

2.1.

Humanitní vědy se častěji než vědy přírodní obracejí k minulosti a obírají se starými texty. Je to jejich poslání, protože jde o život v dějinách a umět se orientovat v dějinách je potřeba k tomu, abychom mohli pochopit svou situaci a rozuměli sami sobě. Problémy, kterými se obírají humanitní vědy, nelze vyřešit jednou provždy.

Nejznámější klasickou úvahou o roli „jmen“, která dáváme „věcem“, je v oblasti řecké vzdělanosti Platonův dialog *Kratylos*.⁸ Hermogenés tam tvrdí, že jde o označení dané dohodou (znaky jsou arbitrární),⁹ podle Kratyly jsou jména s věcmi bytostně spojena. Sókratés se zprvu přiklání k mínění Kratylovu a podporuje je zvláštními, až bizarními etymologickými argumenty. Ve skutečnosti se tím jen snaží ukázat, že bytostnou jednotu „věci“ a označení nelze doložit, protože označení se mění v dějinách jazyka a jsou různá v jednotlivých řečech. Proto je podle Sókrata potřeba vycházet od věcí samých, ne od jmen (439A). Mistrně psaný dialog, v němž *Kratylos* přijímá sokratovské řešení jen se značnou výhradou, nekončí zcela jednoznačně. Hermogenův závěr, který Sókratés hájí odkazem na neměnnost idejí, musí být ještě upřesněn. Cesta k řešení vztahu jazyka a vnější skutečnosti je však již otevřena. To je otázka, která se týká věd v celém jejich spektru.

⁶ Jen mimochodem upozorňuji na fenomenologickou filozofii od E. Husserla až k M. Merleau-Pontyho, který ze smyslového vnímání vychází.

⁷ Viz J. PEREGRIN, *Význam a struktura*, Praha, 1999.

⁸ K tomu viz H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, 2. vyd., 386nn.

⁹ V naší době: F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, 3. vyd., 100n.

Z toho, co jsme pověděli, lze vyvodit první řadu závěrů o poznání v dějinách. Jde o (a) poznání zprostředkované, utříděné a dotvořené jazykem, ale (b) skutečnost se ve své jazykové dimenzi nevyčerpává. Jazyk přece jen odkazuje k „věcem“. Týká se celé skutečnosti, je s ní koextenzivní, ale sám není skutečností celou. Skutečnost má vzhledem k jazyku svoji exteritorialitu, jazykový svět není světem sám o sobě, je s „ontologickou vehemencí vržen mimo sebe“, má klíčovou referenční funkci, mluvíme „o něčem“.¹⁰ Místní a vlastní jména jsou jedním z indikátorů tohoto vztahu ke skutečnosti mimo jazyk. Vztahují se stále k jedinečnému nositeli, kterého je třeba zasadit do jeho prostoru a času (to jazyk umí), ale nelze je kategorizovat. To jazyk respektuje a tím nedovoluje, aby překlad byl úplným zpřítomněním textu.¹¹ Nutí překladatele, aby (nově) přeložený text prezentoval jako jeho toliko částečnou aktualizaci, omezenou rozdílem času a celého jazykového světa textu, a vede čtenáře k tomu, aby se snažil dějinnou skutečnost osvětlit v jiném diskurzu – historickou úvahou, výkladem, komentářem.

2.2.

V přírodních vědách je pojmenování „věcí“ rozvíjeno k orientaci ve výsledcích empirického pozorování, jak to známe třeba z Linného označení flory a fauny podle druhů, které je základem systematické zoologie a botaniky. Není to žádný nelegitimní pohyb. Je to jazyk „vlastních znaků vyjádření“.¹² To platí i o dalších významných objevech přírodních věd, například o klasifikaci chemických prvků uspořádaných v geniální Mendělejevově soustavě nebo o šifrách rozlišujících nejmenší částice fyzikálního světa.

Tady jde (a) především o poznávané, o to, co je předmětem poznání. Je to (b) jazykem zprostředkovaný popis vybrané, selektované části skutečnosti, té, kterou lze pozorovat, měřit a vážit, (c) je to označení, které je místy redukováno na soustavu znaků elementárnější než jazyk (šifry, rovnice), ale tedy současně (d) globální a v zásadě nevázané na konkrétní jazyky, ale (e) rozumí mu jen odborníci, tedy jen výše společnosti. (f) Nepřímo jsou však výsledky (*output*) přírodních věd druhotně – pomocí opisů, přirovnání a soustavné reflexe – vyjádřitelné v konkrétních jazycích. Přírodní vědy

¹⁰ P. RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris, 1983, kap. I, 2/4; 3/3 (polemika s Kostnickou školou).

¹¹ V této souvislosti je třeba upozornit na to, že lingvistická teorie překladu (*Linguistic Theory of Translation*) platí při překladu z jednoho jazyka do druhého, ale pro překlad starých textů (diachronní překlad) platí jen s výhradami, viz zde kapitola *Problémy překladu Bible*.

¹² V roce 1957 pojednávala tento problém ve své přednášce v Pražském lingvistickém kroužku polská lingvistka M. R. Mayenowa. Výtah vyšel v: P. ČERMÁK, J. ČERMÁK, C. POETA, *Pražský lingvistický kroužek v dokumentech*, Praha, 2013, 336–337, tam 337.

potřebují přirozený jazyk pro vzájemnou komunikaci uvnitř své oblasti i pro svou popularizaci.

2.3.

Při této příležitosti se musíme zmínit o zvláštní vlastnosti jazyka, jejíž poznání je přímým mostem k dalším výkladům: Slovní zásoba jazyka zahrnuje jen jevy a události, s nimiž má nebo může mít zkušenost každý její uživatel. Nové zkušenosti, které k lidem přicházejí nepřímě, skrze svědectví a mimo generační zkušenost, vyjadřuje (signalizuje) jazyk pomocí metafor, někdy i symbolů jako třeba „přesah“ nebo „království Boží“. I přírodní vědci pracují s metaforami tam, kde svou vlastní práci potřebují zarámovat, zhodnotit nebo shrnout a mluvit proto konkrétním jazykem (*language*). Mluví třeba o tom, že výzkum „pokročil dopředu“. To je metafora, kde je v einsteinovském vesmíru „vpředu“? V astronomii se zase mluví třeba o „černých dírách“.

Náboženský jazyk je s metaforami spjat přímo. Umožňuje orientaci v životě viděném z konečného eschatologického hlediska pomocí metaforického světa.¹³ Metafory tu častěji než v jiných oblastech kultury fungují již jako technické termíny a je třeba s nimi pracovat logicky jako s jinými pojmy. Metafora může zkratkou vyjádřit to, co jinak mýtus vyjadřuje narativně, tj. naznačit rámec lidského života. Je tedy sekularizovanou formou mýtu, která sama svým žánrem naznačuje, že jde o vyjádření zprostředkované (Boží paměť, obrácení). Metafora může fungovat podobně jako v přírodních vědách hypotéza¹⁴ a jako metafora může fungovat i celý jazykový svět, který je konstruován okolo gramatického „já“, předpokládá klíčovou pozici „nahore“ a zosobňuje některé skutečnosti a tendence, které zasahují do života mluvčího, a o čase mluví jako o prostoru. Do této kategorie analogického vyprávění patří např. i souvislé vyprávění (nativ), jak to uvidíme na příkladu z Bible (§ 4.1) Metafora i vyprávění v rámci obrazného světa neznamenaají zvlášť a obskurantismus jen tehdy, když v konkrétních případech funkci metaforického světa srozumitelně a kriticky interpretujeme, přinejmenším naznačíme, že nejde o popis, ale o analogii. V takovém případě jde o tzv. „druhou (tj. reflektovanou)

¹³ G. THEIßEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, 2007; razí tezi o semiotické katedrále prvotního křesťanství.

¹⁴ P. RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, Semeia 4, 1975, 80–85; viz i N. FRYE, *The Great Code*, 1983, 3. kap. K funkci mýtu viz též J. M. MELETINSKIJ, *Poetika mifa*, Moskva: Nauka, 1976, 139nn, 145n; P. POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha, 2008, 54–82.

naivitu“.¹⁵ Východiskem i cílem je vždycky to, „o čem“ mluvíme. K této vlastnosti jazyka se ještě vrátíme v dalším oddíle.

3. Syntaktika

S tím, co Charles Morris nazval **syntaktikou**, přesně: lingvistickou syntaxí, se dostáváme na vyšší stupeň. Bez ní by řeč byla jen lineárním sledem významů.¹⁶ Klasická mluvnice zahrnuje morfologii i syntaxi. Náčrty generativní gramatiky (např. T. A. van Dijk) se to pokusily jednostranně, ale ne zcela zbytečně připomenout. Přesný význam lze totiž vyvodit jen z postavení určitého lexému ve větě a smysl věty jako nositele významu (L. Wittgenstein) je nedílně spjat se slovesnými časy a způsoby. Zkušenost je spojena s přítomností. Ne fyzikální přítomností, která je nezachytitelným okamžikem, za nímž naše myšlení vždycky pokulhává, ale fenomenologickou přítomností, která zahrnuje čas, který máme ještě stále „před očima“ (retence), a na který ještě nemusíme vzpomínat. Minulost a budoucnost vnímáme jen jako rozměr přítomnosti – jako to, co si vybavujeme jako vzpomínku nebo o čem uvažujeme, i když to ještě nenastalo (protence). V přímé zkušenosti jsou minulost i budoucnost nedostupné, existují jen ve vzpomínce a v projektu. Čas má sklon k ne-bytí (*tendit non esse*), to, co je minulé nebo budoucí, existuje jen nepřímo, ve vzpomínce nebo záměru či očekávání. Tak to popsal již Augustinus Aurelius (*Confessiones* XI, 14). Ze zkušenosti sice předpokládáme, že skutečnost má svoji setrvačnost, a tedy i svou mimojazykovou autonomii, ale minulost a budoucnost jsou ve svém základním rozvržení věcí zásadně neodmyslitelné od jazykového strukturování, jímž vyjadřujeme vzpomínku a očekávání. To nám umožňuje myšlení v čase i tehdy, když vzpomínku nebo to, co očekáváme, nepřipomene nějaký bezprostřední podnět. To, jak myslíme o minulosti nebo budoucnosti a představujeme si ji jako dozadu a dopředu ubíhající prostor (H. Bergson), jindy jako něco plynoucího shora dolů, je výsledek jazykového strukturování: většinou pomocí minulého a budoucího času u sloves, někdy (např. ve finštině, která budoucí čas nemá) pomocí kontextu a konotace. To, k čemu se řeč vztahuje, jsou především události, ale časová osa a celé jazykové rozvržení lidského světa v čase (jazykový svět) je orientací, pomocí analogického

¹⁵ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal*; tematické pojednání: M. I. WALLACE, *The Second Naiveté*, Paris, 1950; srov. P. RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, 1975, 1–21, 16n.

¹⁶ F. ČERMÁK, *Jazyk a jazykověda* (viz pozn. 1), Praha, 2011, 178.

modelu.¹⁷ Řekli jsme již, že jazykový svět je vlastně velkou metaforou, jejíž pomocí se orientujeme. Když si to uvědomíme, začne se nám tvořivá schopnost jazyka jevit až jako jakási magická síla, použitá jako metafora na počátku Janova evangelia („Na počátku bylo Slovo“, J 1,1).

Organizace znaků v gramatice a její užití v syntaxi staví konkrétního člověka do relativně egocentrické pozice. Odpovídá to skutečnosti, že svými smysly vnímá svět „okolo“ sebe. Na rozdíl od zvířat může tento egocentrismus svého smyslového vnímání zpracovat jazykem a odlišit jej od egocentrismu osobních ambicí. Totožnost lidské osoby je v jazyce vyjádřena právě jednotou subjektu, který o sobě mluví v 1. osobě jednotného čísla, vytváří si sám o sobě obraz a zůstává tak sám sebou, i když se jeho názory a fyzický vzhled mohou měnit.¹⁸

3.1.

Společenské (humanitní) vědy tuto vlastnost jazyka využívají tím, že své poznávání světa v jeho dějinném rozměru spojují s hodnocením, se svou osobní zaujatostí. Nedělají to vždycky vědomě. Například pozitivistická historiografie usilovala o nezaujatost. Ve skutečnosti se tím vzdala možnosti sebekorekce, protože některé dopady vlastního zaujetí nemohla reflektovat. Je proto poctivější přiznat zaujetí, které od poznání a jednání v dějinách nelze oddělit, ale lze je odlišit, a tak do značné míry kontrolovat.

Právě jsme mluvili o tom, že závažná funkce gramatiky spočívá ve strukturování času. Pomocí budoucího času lze konstruovat pozici za hranicí dané situace, ano, i na hranicích dějin, a kriticky reflektovat možné rysy dějin jako celku, včetně jejich vztahu k jednotlivým lidským životům. Pomocí takových globálních projektů, které jsou zejména doloženy v hebrejsko-křesťanské apokalyptice, mohla teologie vyjádřit vzájemný vztah obou typů lidské naděje – dějinnou i osobní, například v obraze, podle něhož všechny lidské životy budou spravedlivě posouzeny na konci dějin. Jazyk tady člověku umožnil, aby se postavil na virtuální konec dějin a konstruoval tak eschatologický pohled na vlastní dějiny. To umožnilo již na přelomu letopočtů vyjádřit hodnotu individuálního lidského života – to, že jej nelze chápat jako nástroj nebo prostředek k něčemu vyššímu (beztřídní společnost, fungující trh ani splnutí s božskou podstatou), že konkrétní člověk (ne druh) je každý nezaměnitelnou částí toho, k čemu směřuje pohyb dějin. To je základ interpretace „věčného života“. Jde o jazykové projekty, jejichž přijetí je dáno osobním rozhodnutím, ale

¹⁷ O čase jako orientaci v prostředí viz J. ČAPEK, *Maurice Merleau-Ponty; Myslet podle vnímání*, Praha, 2012, 215–216.

¹⁸ K problému viz P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, 140nn.

lze je testovat tím, že zkoumáme jejich působení. Apokalyptický pohled poznamenal celé kulturní a duchovní dějiny tím, že poznal a popsal, jak k lidskému světu patří tušení, že otázka smyslu dějin se týká každého z nás v jeho neopakovatelném a časově vymezeném životě a nelze ji řešit tak, že by byli obětováni konkrétní lidé, aniž by se oni sami pro to rozhodli: všichni budou na konci dějin vzkříšeni, aby poznali, že a jak se jejich životy vztahovaly a vztahují k cíli dějin (nový věk).

Takové poznání dějinných rozměrů skutečnosti ve společenských vědách, které nemůže než nepřiznat svou osobní angažovanost, se předává jazykovým **svědectvím**. Na svědectví jsou odkázány vědy, jako je právo, historie a teologie. Má-li svědectví být využito skutečně kriticky, musí splňovat určité podmínky ověřitelnosti: shoda nezávislých svědků, nevynucenost svědectví, spontánnost, to, že výrok svědka není v rozporu s jinými informacemi, které o dané věci máme atd. V této věci mohou odkázat na známé stati Jeana Naberta a Paula Ricoeura.¹⁹ Ani když svědectví splňuje všechny podmínky věrohodnosti, nemůže je příjemce (adresát) svědectví vzít prostě na vědomí. Nejenže může podle uvedených hledisek svědectví dále ověřovat, ale i tam, kde svědectví jsou jednoznačná, musí svůj úsudek sdělit na vlastní odpovědnost (vynést rozsudek, vyznat víru /přiznat barvu/, zasadit dosvědčenou událost do obrazu dějin apod.). Každý příjemce závažného osobního svědectví má odpovědnost soudce, který se musí ke svědectví vyjádřit s osobní odpovědností.

3.2.

Přírodní vědy stavějí na ověřitelných zjištěních (pozorování, experiment), takže osobní svědectví hraje jen okrajovou roli. Gramaticky vyjádřená časová posloupnost se v přímém výzkumu (například postupu experimentu) netýká času dějin, je to v podstatě serialita jednotlivých úkonů. Čas je tu především řecký *chronos*, jehož pravidelné intervaly jsou měřitelné denními dobami nebo (přesněji) hodinami (chronometry). Syntaktický rozměr jazyka však dojde svého uplatnění tam, kde se jednotlivé výsledky zasazují do širšího kontextu výzkumu, kdy je třeba vytvořit „obraz“, z něhož vyplyne role a význam jednoho určitého nového poznatku. Takový obraz by měl být sdělitelný kolegům ze sousedních oborů a to bez užití jazyka nejde. Ještě zřetelnější je to tehdy, když určitý poznatek změní obraz celého oboru a nepřímo i projekt vědecké teorie (například objev magnetismu nebo o mnoho později x paprsků ve fyzice či Einsteinova teorie

¹⁹ Zejména P. RICOEUR, *Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation*, 1976 (angl. překlad), in: týž, *Essays on Biblical Interpretation*, London, 1981, 73–118.

relativity), jak to popsal Thomas S. Kuhn.²⁰ To bývá spojeno s krizí staré teorie, z níž se nový obraz rodí postupně a přes četné překážky. Někdy bývá nový poznatek vykládán zprvu jako výjimka z pravidla. Podobně jako změna paradigmatu ve společenském pohybu může však takový poznatek signalizovat revoluci, kterou je třeba komentovat a hodnotit jazykem – soustavnou úvahou. V této souvislosti je třeba nové paradigma zhodnotit i historicky v jeho vztahu k dřívějším projektům a v souvislostech, které přírodní vědy bezprostředně nereflektují, i když je nevylučují. Nekladou si například otázku účelu, i když ji nechtějí a ani nemohou odmítnout.

Obvykle některé prvky starého obrazu platí v jistém rozměru a místě přírody (většinou v tzv. mesokosmu) a je potřeba vysvětlit, jaký je jejich vztah k novému paradigmatu. Tady lze pozorovat analogie v metodice přírodních a humanitních věd, i když v přírodních vědách takovou změnu paradigmatu vyvolává spíše nový konkrétní objev, ve společenských vědách častěji nové zhodnocení známých skutečností.

Exkurs o setrvačnosti jazyka: Jazyk, pravda, se vyvíjí a mění také, ale je nápadně setrvačnější, jeho změny jsou historicky zpomalené a týkají se především slovníku. Proto lze i dějinné revoluční změny popsat a zhodnotit jazykem, který je srozumitelný na obou stranách barikády a to, že spolu zprvu obě strany polemizují tímž jazykem, zahrnuje i jistou možnost pozdějšího sjednání příměří, dohovoru nebo smlouvy.

4. Pragmatika

Pokud jde o **pragmatiku** výroků, zmínil jsem se již o tom, že každý výrok je formulován proto, aby něco změnil. Od nejvšednějších věcí, kdy si napíšeme třeba to, co musíme koupit k večeři, přes to, co chceme poznat, až k tomu, co se týká celého našeho života nebo dokonce celých dějin.

Jestliže bezprostřední pragmatika jazyka přírodních věd se týká častěji praktické potřeby, pragmatika věd humanitních se týká více lidských vztahů. Zato dlouhodobá věčná intence vědy musí být totožná. Nejde jen o změnu světa, ale i o změnu člověka, a to k obecnému prospěchu.

4.1.

Pro humanitní vědy aktuální otázku spojenou se slovní zásobou představuje hebrejská tradice zapsaná mnohem dříve, v 10. stol. př. n. l. v díle tzv. Jahvisty, které je jedním z proudů tradice zpracovaných v Pěti knihách Mojžíšových a v knize Jozue. Ve vyprávění o stvoření světa a člověka

²⁰ T. S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí* (1962), Praha, 1997 (překlad), zejm. 62nn.

čteme o tom, jak Adam podle Božího příkazu pojmenoval všechna zvířata (Gn 2,18–20). Stal se tak tím, kdo o nich má přehled, dovršila se tím jeho lidská role. Tady nejde o otázku vztahu věci a jejího jazykového kódu (viz výše § 2.1), na tomto místě jde o vyjádření role člověka mezi přírodou a Bohem, dnes bychom řekli, že jde o člověka jako součást přírody, ale současně je bytostí forensní, odpovědnou za své jednání. Celá tato epizoda rajskeho života – jedna vrstva stvořitelského mýtu – je uvedena jako doklad toho, že mezi zvířaty nenašel člověk svůj protějšek – pomoc sobě rovnou. Tou se stala až žena. Mohl s ní mluvit. Tedy: člověk je člověkem jako muž a žena, zvířata jsou tvorové, kteří mu nejsou rovni, ale tím, že je pojmenoval („poznal“), plnil Boží vůli a jeho nadřazenost je třeba chápat jako odpovědnost za to, co mu bylo svěřeno. Užívání jazyka je věcí odpovědnou. V lidském jazyku se vnímáný „ostatní svět“ (stvoření) stává předmětem reflexe. Pojmenování zvířat podle druhů je jejím základem. Z celého vyprávění z Geneze vyplývá, že člověk je ve svém poznávání odpovědný dvojím (dvojediným) způsobem: je odpovědný Stvořiteli a je odpovědný za ostatní stvoření. Stvoření má obhospodařovat, a proto je potřebí, aby je uměl pojmenovat, orientovat se v něm a mluvit o *něm*. Jazyk je zprostředkovatelem této odpovědnosti. Bohu je člověk odpovědný, jeho jméno vyslovit (manipulovat s ním) nemůže, jde z jeho hlediska o „novou“ skutečnost, ale může s *ním* (s Bohem) mluvit. To jsou podle hebrejské bible hlavní rysy lidského jazykového světa, které určují základní pragmatiku lidské řeči. Jazyk podle toho není autonomní veličinou.

Jazyk je soustava, která sama v sobě nezahrnuje žádnou etickou orientaci či normu. Jen to, že je uzpůsoben pro komunikaci mezi lidmi (já–ty) naznačuje nepřímě, že jeho smyslem je dorozumění a ne ničení. Je to ale jen nepřímé určení. Moc jazyka může být zneužita jako nebezpečná zbraň. Desinformace může být nebezpečnější než bomba. Proto biblické vyprávění spojuje jazyk zcela zásadně s odpovědností. Jeho základní funkce je rozvíjet lidskost lidského světa. Jazyk je tu prostředkem svědectví o vnitřní odpovědnosti lidí i za přírodu před Bohem. Tato pověst je rámcem všech úvah o funkci jazyka v biblické tradici. Jako lidská kompetence podléhá konkrétnímu použití jazyka Božímu soudu („Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví“, Ex 20,16). Je to vyjádřeno jazykem, kterým se uvažuje o jazyku a stanoví se jeho funkce v dějinách. V biblickém narativu o Adamově poslání ukazuje jazyk za sebe a nad sebe, celý příběh je tedy jistým metajazykem, kterým vyjadřuje vztah mezi lidskou schopností mluvit a myslet a lidskou odpovědností v dějinách.

Robustním varováním před zneužitím jazyka je Ježíšova reakce na pomluvu, podle níž je to, že lidi zbavuje zlé moci (exorcismy), projevem

jeho spojení z Belzeblem: „Ve jménu knížete démonů vyhání demony,“ říkali jeho odpůrci. To je totální zvrácení skutečnosti – desinformace jako taková, desinformace ve svém jádru, a proto neodpustitelné rouhání (Mk 3,20–30).

Úvahu o odpovědnosti jazyka nemůžeme proto chápat jen jako náhodný doplněk našeho výkladu, protože odpovědnost za vyjadřování, myšlení a organizaci lidského světa je v dějinách s jazykem nedílně spojena od chvíle, kdy jazyk začal budovat lidský svět a nejpозději od Platóna se sám stal předmětem uvažování – filozofie. Uvidíme, že úvahu o odpovědnosti lidského myšlení v jazyce lze nalézt i v platónské tradici.

4.2.

Věda jako taková vznikla z kritiky mytologie. Pragmatická příčina jejího vzniku byla nespokojenost s uzavřeností narativního mytického obrazu světa. Mýtus jako vyprávění o celostním rámci světa život společnosti stabilizoval, ale současně konzervoval a uzavíral. Proto překonání tohoto jazykového obrazu bylo také přestavbou jazykového paradigmatu světa. Prvý projekt kritického přístupu k vyprávění mýtů (*mythologia*) nazval Platón „teologie“. Je to doloženo v *Ústavě* (379 /2. kniha/). *Theologia* (nový, kritický styl vyprávění o bozích – *typoi peri theologias*) měla nahradit mytologii, jak se s ní setkáváme třeba v homérských eposech, kde bohové bez rozmyslu (losem) míchají do lidských osudů dobré a zlé (*Ilias* XXIV, 527–532). *Theologia*, která historicky s pozdější teologií v křesťanském smyslu nesouvisí,²¹ ale v některých svých rysech je její analogií, je tu kritikou pasivního přístupu k utrpení a zlu. Žádné kritické vědomí, tedy ani žádná věda, se bez této intence neudrží po dlouhou dobu. V křesťanské tradici to znamená, že jazyk má pomáhat v překonání lidského odcizení (hříchu). V této úvaze nejde ještě o vědu jako takovou, ale o její předpoklady, osvobození od mýtu.

V hebrejské tradici ani v raném křesťanství se termín „teologie“ nevyskytuje, částečně jeho roli hraje pojem moudrost (hebr. *chokmá*, ř. *sofia*), ale poznání a popis přírody je tu také podmíněn odmítnutím osudovosti. Ke kritickému a třídícímu poznání světa vede oslava neviditelného Boha a s tím spojené odbožštění přírody, která je odtabuizována, není božskou bytostí a její zákonitosti nemohou určovat vztahy mezi lidmi.

²¹ Pro její spojení s pohanstvím křesťané pojem „teologie“ zpočátku neužívali. Reflexi víry označovali jako „pravdivou filozofii“. Ojedinele se termín „teologie“ objevuje v křesťanských textech od třetího století a převládl až pod vlivem díla Tomáše Akvinského (*Summa theologiae*) a potom reformace.

5. Závěr

Aby se člověk neuzavřel do sebe sama a neupadl tak do sebeklamu, nestačí toliko kritika jednotlivých náboženských představ, jak ji rozvinul L. Feuerbach. Aby se člověk uměl otevřít novému, přicházejícímu, je potřeba, aby si byl jist tím, že jeho úsilí má smysl.²² To je víra ve svém elementárním smyslu otevřenosti vzhledem k novému.

Vlastní řešení konfliktu možných protikladných smyslů tím však vyřešeno není. Naznačili jsme, že jazyk je zneužitelný, že může urychlit rozpad společnosti i její rozvoj. Problém dobra a zla, pravdy a lži poznamenal všechno lidské myšlení a žádná věda jej nemůže ignorovat. Není to problém jazyka, je zakotven hlouběji, ale jazykem jej lze analyzovat a řešit.

V tomto ohledu poznamenala evropské myšlení křesťanská teologie, která do něho v podobě souvislé reflexe vnesla určité dějinné zkušenosti víry předané existenciálním svědectvím a týkající se především příběhu Ježíše Nazaretského. Ten je v křesťanském svědectví spojen s ujištěním o smyslu a kladném předznámenání poslední (eschatologické) budoucnosti. To inspiruje k životní cestě, která může narážet na překážky (Ježíšův kříž), ale velikonoční svědectví ujišťuje o dobrém smyslu takového životního a dějinného zaměření. Jazyk křesťanských vyznání v sobě zahrnuje ujištění o smyslu (a skutečném štěstí) života navzdory riziku, námaze a v některém případě i oběti. Neexistuje zcela bezstarostný a přitom šťastný život. A neexistuje život šťastný bez nebezpečí. Výrok o vzkříšení popraveného Ježíše je tak výrazem naděje, která platí i za hranici konkrétního lidského života, ale dává smysl životu v jeho časných hranicích. To je smysl výroku o Ježíšově vzkříšení nebo vyvýšení. Svědectví víry není sdělením nějaké nadpřirozené, další informace, ale existenciálním postojem, který se dříve či později musí stát předmětem filozofické i teologické reflexe. Svědectví lze odmítnout, ale nelze je ignorovat. Adresát svědectví si musí ujasnit, proč je odmítá. Křesťanské svědectví lze chápat jako jedinečný konkrétní projev víry v elementárním smyslu „důvěry člověka k činu se odhodlávajícího“²³ spojený v tomto případě s odvoláním na událost, která v historické postavě Ježíšově obsahuje nejen ujištění o definitivním smyslu lidského života,²⁴ ale i zpětnou vazbu svého dějinného působení. Tou je Ježíš Nazaretský, jeho výroky i jeho dějinný příběh.

²² Viz M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, závěrečná kapitola.

²³ E. RÁDL, *Dějiny filosofie*, I, Praha, 1932, 280; srov. L. HEJDÁNEK, *Filosofie a víra*, Praha, 1999, 134 (kapitola Filosofie a víra).

²⁴ Srov. A. A. ALEXEEV, „Šestodněv“ v istorii biblejského teksta, in: *Jewish Eastern Studies*, St. Petěrsburg, 2012, 8–16, na 15–16.

Nerad bych humanitní vědy příliš úzce spojil s teologií. Jisté však je, že teologie zahrnuje úvahu, která kriticky testuje, v jakém smyslu lze základní otázky, které si člověk klade, řešit z hlediska svědectví křesťanské víry. Teologie samozřejmě nemůže mluvit za všechny humanitní vědy, ale musí střežit otevřenost poznání před pověrou a ideologizací, k níž, žel, často sama přispívala. Její význam nespočívá v tom, že se nemýlí, ale že svou vlastní strukturou má předpoklad k tomu, aby své chyby i jasné viny poznala a přesvědčivě ukázala, že šlo o odcizení vlastnímu poslání. Nutí ji k tomu Bible, která základní zkušenost víry vyjadřuje a domýšlí různými způsoby a bibličtí autoři o tom často navzájem polemizují. Přitom je Bible textem, kterého se teologie tak, jak se rozvinula v křesťanském prostředí, nemůže zbavit, má-li zůstat teologií.

Přírodní vědy by zase měly uchovávat svůj sekulární charakter, aby se nestaly náhradním a nekvalifikovaným náboženstvím jako za časů jediného tzv. vědeckého světového názoru. Jinak řečeno: rozvoj vědy jako takové je nemyslitelný bez respektu k rozdílnému poslání i rozdílným metodikám jednotlivých věd, které se postupně emancipovaly ze širokého proudu tradice „moudrosti“ (*sofia*), ale současně tak oslabily svou schopnost vzájemné komunikace a definování společné odpovědnosti. Obnovení dialogu ve vědecké obci je jedním z kroků k humanizaci současného světa.

(Přednáška na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy 16. 3. 2012, na Fakultě sociálních věd Masarykovy univerzity v Brně 10. 12. 2012 a na Filologické fakultě Petrohradské státní university 10. 3. 2015 [přepřacováno], zveřejněno rusky, viz Bibliografie C 103; za kritické poznámky k této práci děkuji prof. Františku Čermákovi, členu Učené společnosti ČR.)