

VIEDENSKÉ „CHODENIE V KRUHU“: O VÝZNAME FILOZOFICKEJ REAKCIE

HERBERT HRACHOVEC, Institut für Philosophie, Universität Wien

Vo filozofickej geografii 20. stor. existujú tri sentimentálne centrá: Todtnauberg, Frankfurt a Viedeň. Ich výnimočný status nevyplýva iba z toho, že dali vzniknúť rozhodujúcim filozofickým hnutiam, ale aj z váhy, akú tu majú príbehy o prenasledovaní a vyhnanstve, s akými sa v spojitosti s Parížom, Berkleyom a Cambridgeom nestretávame. Každé z týchto centier je kompromitované svojím spôsobom: schwartzwaldská chalupa, z ktorej sa vynoril Heidegger, aby prevzal miesto rektora freiburgskej univerzity a do ktorej sa vrátil po tomto katastrofálnom intermezzo, „Inštitút sociálneho výskumu“, ktorý sa opäť začal chváliť morálnou autoritou — a to v mieste, ktoré sa postupne stalo najdôležitejším predmostím vojenskej logistiky spoza Atlantiku, a napokon niekdajšie cisárske mesto, kde stopy počiatkov analytickej filozofie boli jednoducho zakonzervované pod obrovskými nánosmi masívnej protireformácie. Ukázalo sa, že provincializmus, NATO a turizmus sú na týchto miestach celkom dobre zlučiteľné so spomienkami na hrdinskú epochu, zatiaľ čo vzrušujúce filozofické dianie sa odohrávalo inde.

Aký význam majú podobné úvahy? Nie veľmi veľký, pokiaľ jasne vymedzené filozofické školy vyhlasujú, že pokrok je definovaný v rámci ich vlastných hraníc. Teória, ktorá bola formulovaná po celom svete, nie je závislá na mieste, kde bola ďalej rozvíjaná. Pochybujeme však o tom, či filozofia patrí medzi disciplíny, ktoré sa dali tak ľahko internacionalizovať; Heidegger a Adorno patria napríklad k tým, ktorí by trvali na tom, že osud teórie je neodlučiteľný od miesta jej vzniku. Nech už je to tak či onak, mojou témou je chýlostivý vzťah medzi mestom Viedňou a Viedenským krúžkom, a tak musím výjsť z predpokladu zjavného nepomeru medzi koreňmi a rozšírenosťou vetiev tohto hnutia. Ešte pred desiatimi rokmi by to bola celkom ľahká úloha. Do mesta prichádzali historici, aby zachránili pozostatky začiatkov tohto hnutia, zatiaľ čo anglo-americkí filozofi boli zaujatí rozvíjaním ortodoxie a takmer sa nezaujímal o históriu. Odvtedy sa však veľa zmenilo. Po prvé, analytické hnutie sa istým spôsobom približuje tomu, čo možno nazvať uzavretosťou dovnútra.¹ Po druhé, rakúske univerzity sa (niekedy s povážlivým oneskore-

¹ Bez toho, že by sme chceli prehnane zdôrazňovať heslo „postanalytická filozofia“, nemôžeme prehliadať fakt, že posledné Davidsonove a Putnamove práce, z ktorých jeden bol Quineovým a druhý Carnapovým žiakom, nesú nepochybné známky pokusu dovŕšiť úsilie, ktoré sa zrodilo v rámci Viedenského krúžku. Pozri Davidsonove príspevky do [1], pozri aj [2]. U niektorých iných filozofov, ktorí vyšli z analytickej tradície (ako napr. R. Rorty, A. Danto či S. Cavell), je toto zistenie evidentné. Najnovší prehľad pozri v [3].

ním) začali zaujímať o to, čo sa zdá byť stratenou príležitosťou.² Oba tieto pohyby koincidovali so všeobecnejšou renesanciou fin de siecle a modernistickej Viedne. A pretože bezprostredný koniec každého hnutia reaktualizuje okolnosti jeho vzniku, pozornosť sa znovu obrátila k tomu, čo sa dialo vnútri Viedenského krúžku i s ním.

Vznikli dve odlišné stanoviská, z ktorých každé ovplyvní moje úvahy. Viedenský krúžok sa evidentne stal obeťou politickej tragédie a popieranie jej filozofických dôsledkov, v niektorých oblastiach ešte stále živé, nepochybne pramení z neschopnosti vyrovnáť sa s dôsledkami týchto tragických chýb. Z tohto hľadiska iba filozofická náprava môže viesť k dosiahnutiu medzinárodnej úrovne. Je tu však aj druhý prístup, ktorý nevyplýva z historickej reflexie, ale skôr z vnútorného filozofického presvedčenia, aké prevládalo v takmer celej povojnovej krajine. To, čo bolo potlačené, akýmsi nevysvetliteľným spôsobom nahlodávalo to, čo bolo dosadené na jeho miesto. Napriek podobným záujmom nie sú tieto dve stanoviská celkom dobre zlučiteľné. Hlavná príčina tohto faktu bude základnou témou môjho referátu a súvisí s rozdielmi v prístupe k celkovému vývinu analytickej filozofie. Tí, čo žiaľia nad tým, že bola vytlačená, majú sklon pokladať ju stále za kritérium osvieteného myslenia, zatiaľ čo iní majú sklon hľadiť na jej paradigmatickú funkciu s istým skepticizmom, najmä odkedy im skúsenosť s ich vlastným typom „školskej filozofie“ hovorí, aby boli opatrní pri prihlasovaní sa k akejkoľvek ortodoxii, organizovanej v krúžkoch či hnutiach. Podľa nich to celkom dobre môže byť aj tak, že súčasní nadšení prívrženci analytickej filozofie naskakujú na vlak, ktorý sa pomaly blíži do svojej konečnej stanice.

Tento konflikt sa mi zdá byť jednou z najzaujímavejších tém súčasnej filozofickej diskusie a pokúsím sa ho vyložiť tak, že začnem opisom metód a nedostatkov viedenskej protireformácie, ktoré napokon priviedli tých, čo boli vychovávaní pod jej vplyvom, k pochybnostiam o tom, čo sa im tvrdilo. Koniec šesťdesiatych rokov bol obdobím, kedy sa vydávali učebnice v duchu filozofickej reakcie, ktorou sa tu zaoberám; a pretože to bol aj čas, kedy moja generácia začala pôsobiť na univerzitách, je to dobrý východzí bod nášho výkladu. Z tohto bodu budem sledovať dve línie: jednu, ktorá vedie späť k podnetom, ktorými to všetko začalo, druhú, ktorá smeruje dopredu a vysvetľuje krach toho typu filozofie, ktorú zastávali viedenský profesori v šesťdesiatych rokoch. Načrtnutím základných rysov „antipozitivistických“ argumentov, ktoré títo tradicionalisti používali, sa zároveň pokúsím upozorniť na to, ako bol v týchto argumentoch obsiahnutý počiatok ich vlastného zániku. Ak by

² V tomto vývoji viedenská univerzita značne zaostávala za univerzitami v Gruzii a Salzburgu. Tým, že sa sústreďujem na Viedeň, nechcem tento fakt zakrývať. Ku knihám, ktoré sú výsledkom tohto obnoveného záujmu o Viedeň, patria [4; 5; 6; 7]. V tejto súvislosti treba spomenúť aj práce K. Dethloffa, K. R. Fischera, F. Stadlera a F. Wallnera.

však išlo iba o to, celá záležitosť by mala iba lokálny význam. Môžeme ju však považovať za exemplárny prípad, ktorý poukazuje na všeobecnejší problém. Vo svojej reakcii proti Viedenskému krúžku vyjadrovali tradicionalisti názory, ktoré sa dnes, s blížiacim sa (prínajmenšom) zenitom analytickej filozofie dokonca ani jej vlastným stupenom nezdajú byť úplne nemiestne. Tradičná filozofia, tak ako bola pestovaná v povojnovej Viedni, sa nestala veľmi úspešnou, no aj tak sa z nej môžeme čosi dozvedieť.

Viedenský tradicionalizmus

R. Haller správne poukazuje na to, že to, čo spájalo dve navzájom znepríatelené katedry pod vedením Lea Gabriela a Ericha Heintela viac-menej za ich chrbtom, bol „univerzalizmus, zásadne určený tradíciou“ [8, s. 166]. Ochrana historicky uznávaných metód akademickej filozofie pred prenikaním vedeckých vplyvov patrila k základným stratégiám na oboch stranách chodby, ktorej spojovacie dvere boli vždy pevne zavreté. Základný model bol jednoduchý a dal sa ľahko zapamätať. Moderná veda je vo svojich výsledkoch nepochybne jedinečná, zlyhala však, keď začala zasahovať do oblastí, na ktorých ovládnutie nie je vybavená a ktoré právom patria do oblasti kompetencie profesionálnej reflexie o povahe a základoch človeka a sveta. Najnovšie postulované metodologické abstraktné pojmy majú byť v tomto procese spochybnené; pokladalo sa za absurdné tvrdiť, že pre túto úlohu zhodnotenia vlastných výsledkov je vhodný súbor logických nástrojov. „Fundamentálna filozofia“ sa pri skúmaní základov takéhoto nekritického metodologického monizmu považovala za nevyhnutnú. Jej postulovanie tvorí jasnú demarkačnú líniu, ktorú E. Heintel dokázal rýchlo využiť a označil termínom „neopozitivismus“ záhadný súbor filozofických metód. „Pod ‚neopozitivismus‘ zaraďujem i) ‚logický empirizmus‘, ovplyvnený dielom *Principia Mathematica*, ktorý vyšiel z ‚Viedenského krúžku‘, ii) ‚jazykovú analýzu‘³ osobitne rozšírenú v anglosaských krajinách, a iii) filozofiu vedy,⁴ pokiaľ podporuje filozofické tvrdenia“ [9, s. 377]. V dôsledku tejto exotickéj terminológie bývalí Heintelovi študenti podnes používajú pojem „pozitivismus“ ako nadávku pre takých rozdielných mysliteľov, ako sú raný a neskorý Wittgenstein, W. V. O. Quine, N. Goodman či H. Putnam.⁵ „Oddelenie‘ neopozitivismu od metafyziky, fundamentálnej filozofie a tým aj od filozofie vôbec treba privítať ako pozitívny výsledok, pretože sa tým rozlišujú rôzne úrovne významu. Nebude však trvalého mieru, pokiaľ sa sama diskusia o tejto delimitácii nebude viesť v duchu

³ Z kontextu je jasné, že Heintel hovorí o analýze prirodzeného jazyka, vychádzajúcej z Wittgensteinových *Skúmaní* a zahrňujúcej aj toto dielo.

⁴ „Vedecká teória exaktných vied“.

⁵ Pravda, „pozitivismus“ bol vo veľkej časti povojnovej nemeckej filozofie hanlivým označením. O dvoch najnovších útokoch proti tomuto plochému kliše, ktoré sa oba venujú E. Machovi, pozri [10].

fundamentálnej filozofie“ (9, s. 374). Uvedený citát ukazuje niektoré z rozvinutejších znakov stratégie, používanej proti presahom modernej vedy do riešenia tradičnej filozofie. Autor sa v ňom najprv odvoláva na hlboký poznatok, že rôzne úrovne významu si vyžadujú rôzne metódy jeho odhaľovania. To znie rozumne, ale jedným dychom sa „neopozitívizmus“ jediným škrtom vylučuje z filozofie. Tento priamočiary manéver však predsa len potrebuje nejaké meta-metodologické pozadie. Vylúčenie rôznych prístupov z oblasti legitímnej diskusie je zjavne aktivitou, ktorá sa sama musí podrobiť kritériám platnosti. No je zrejmé, že takéto kritériá *spolahlivo* povedú k „správnym“ výsledkom iba vtedy, ak sú zainteresované na želanom výsledku, a to je presne to, čo Heintel otvorene pripúšťa. Pokým tí, čo boli jeho zvláštnou privátnou terminológiou vylúčení, neuznajú, že sa voči nim postupovalo spravodlivo, nebude pokoja. Uvedomujem si, že za posledných dvadsať rokov sme sa naučili, že existuje niečo ako „pozorovanie, závislé na teórii“ a že by sme nikdy neboli prišli k žiadnym poznávacím záverom, ak by naše argumenty neboli vybavené aj predsudkami. Predsa je však podstatné rozlišovať medzi nevyhnutným používaním postulátov v otvorenom dialógu a ich používaním v jednoznačných tvrdeniach, ako napríklad v Heintelových, ktoré prisudzujú fundamentálnej filozofii rolu posledného arbitra a strážcu akéhosi ohrozeného poriadku.

Bolo by však nerozumné nevšimnúť si, že Heintelova stratégia bola do istej miery presvedčivá, pretože sa jej podarilo efektívne skombinovať dva motívy (jeden metodologický, druhý obsahový): reflexívnosť a vedomie historickej dimenzie. O tom ešte budeme musieť hovoriť podrobnejšie. Stratégia, ktorú som tu načrtol, bola zamýšľaná proti miešaniu rôznych „úrovní významu“, ktoré hrozí, ak sa vedecké pretenzie vedy vymknú spod kontroly. Kombináciou osvietených a romantických motívov sa majú odhaliť základné trhliny v „neopozitívizme“: chýbajúce metodologické sebauvedomenie a jeho opovrhlivé ignorovanie historickej dimenzie filozofického myslenia. Heintel prevracia argument týkajúci sa zastaralosti tradičnej filozofie, a tvrdí, že „*philosophia perennis*“ v skutočnosti už dávno prekročila štádium „predkritického dogmatizmu“ (9, s. 360), ktoré tento „moderný nominalizmus“ (9, s. 352) rekonštruuje. Týmto apelom na hermeneuticky osvietenú kritickú reflexiu sa konštruuje veľmi efektívny systematický nástroj, ktorý súčasne vykonáva dve zvláštne úlohy: otvára dovtedy nedosiahnuteľné možnosti v pozadí každej danej situácie a hneď ich špecifikuje ako čosi, čo už poznáme z tradičného myslenia. Pomocou tohto strategického kroku sa strážcovia klasického dedičstva stávajú zároveň expertmi v oblasti metodologickej reflexie. Na ilustráciu tejto všeobecnej myšlienky stačí uviesť, ako Heintel narába s Wittgensteinovou známou 7. vetou z *Traktátu*. Zisťuje v nej „prahnutie po nevysloviteľnom“ ako prekračovanie pozitivistických obmedzení a povýšenecky tvrdí, že „Wittgensteinovou tragédiou je, že cesty k špekulatívnej a univerzálnej kritike jazyka mu

zostali uzavreté“ (9, s. 437). Aj keď zatiaľ ponecháme bokom univerzalistický tón tejto poznámky, nepochybne vyjadruje metafilozofickú náladu, ktorá, pokiaľ ide o dramatické vyústenie Wittgensteinovho vývinu, spája mnohých analytických filozofov i laikov. Heintel svojou ponukou premeniť viac-menej zaryté mlčanie na veľavravnosť prepracovanej hierarchie rozdielov, štrukturujúcich oblastí významu, nepochybne reaguje na široko rozšírenú potrebu.

O niečo voľnejšiu verziu toho istého prístupu použil L. Gabriel, ktorého *Integrálna logika* nemá vôbec nič spoločné so súčasnými výsledkami tejto disciplíny, pričom sám vôbec nerozumie jej symbolizmu a postupom. Gabrielov základný krok opäť spočíva v globálnom odmietnutí analytických prístupov, ktoré kritizuje ako „čisto negatívne abstrakcie logickej formy“ (12, s. IX), zbavené všezahrnujúcej syntetickej sily, ktorú vraj poskytuje jeho gešalt-logika. Za jediný filozofický projekt hodný námahy považuje myšlienkové zmapovanie štrukturálne usporiadaných dimenzií významu, ktorého výsledkom je holistická panoráma ľudskej existencie a histórie ako takej. R. Haller má rozhodne pravdu, keď nazýva tento postup „absolútne rakúskym kompromisom v oblasti myslenia“ (3, s. 168), ale bolo by opäť krátkozrakosťou ignorovať intuitívnu príťažlivosť, ktorú takéto pokusy o vysvetlenie sveta mali (a ešte stále majú). Zmietnuť ich zo stola ako konfúzny spôsob vyjadrovania by bolo sebaklamom. Kľúčovým momentom tejto antianalytickej rétoriky je holizmus. Heintelova najvšeobecnejšia definícia transcendentálneho hľadiska spočíva v tvrdení, že „neexistuje nič, čo by zároveň nebolo sprostredkované i nesprostredkované“ (9, s. 463), zatiaľ čo pre Gabriela je predmetom filozofie „svet ako celok“ (12, s. 153). Uprostred takéhoto globalistického rečnenia jeho stúpenci i odporcovia poľahky zabúdajú, že ono samo vyrastá z určitého sociálneho kontextu. Aby si zachovalo presvedčivosť, odvoláva sa na akúsi predchádzajúcu skúsenosť. To ma vedie k tomu, aby som viedenský tradicionalizmus šesťdesiatych rokov považoval za posledný výhonok opozície, ktorú uviedol do pohybu sám Viedenský krúžok. Aj keby to už nebolo viditeľné, protilátky, ktoré tento vírus produkuje, sú dôkazom jeho latentnej účinnosti.

Časový posun

Antimetafyzické vyjadrenia čelných predstaviteľov Viedenského krúžku boli nepochybne značne provokatívne a volali po odozve zo strany tých, čo sa venovali pestovaniu takýchto údajne zastaralých a intelektuálne zdiskreditovaných metód. V záujme slobodnej sokratovskej diskusie by bolo bývalo vhodné, aby sa tak mohlo stať v demokratickom prostredí, bez vonkajšieho zasahovania a spoločensko-politických emócií, niečo ako „ideálna jazyková situácia“ (ideal speechsituation), akú si predstavoval Habermas. Situácia však zrejme bola oveľa neprehľadnejšia, žiaden zo zainteresovaných akademikov sa nedokázal úplne dištancovať od

politických dôsledkov svojho profesionálneho presvedčenia. Niektorí členovia Krúžku účinne napádali existujúce usporiadanie rakúskej spoločnosti a všetci prehlasovali vedu za zásadne progresívnu silu — a to na ujmu pokojného občianskeho života. Preto nie je veľmi prekvapujúce, že to, čo dnes znovuobjavujeme ako revolučný impulz⁶ sa vtedy chápalo ako nebezpečná záležitosť. A ani by sme nemali žiadnemu predstaviteľovi vtedajšieho statu quo vytýkať, že vyjadril takýto názor. Za ideálnych podmienok by toto všetko viedlo k prudkým akademickým výbuchom, sústreďujúcim sa na problémy, vytýčené logickými empirikmi. Keby akadémia bola bývala tým, čím je teraz, etablovaní profesori by asi neboli bývali dosť pružní, aby reagovali na výzvu nejakým adekvátnym spôsobom, ale ich najnadanejší a najsvedomitejší študenti, aspirujúci stať sa ďalšou generáciou tradične mysliacich vedcov, by sa boli museli podujat' na túto úlohu, ak by nechceli stratiť všetku dôveru. Nedá sa vôbec jednoznačne usudzovať, ako by Viedenský krúžok, z politického hľadiska rozštiepený na Neurathove ľavičiarstvo a Schlickov konzervatívnejší prístup, reagoval na seriózne pokusy o definovanie tradičnej filozofie.

To všetko je, pravda, iba hypotetická konštrukcia, pretože politické udalosti, ku ktorým viedol austrofašizmus a nasledujúci „Anschluss“, úplne znemožnili akúkoľvek kultúrnu diskusiu o týchto otázkach.⁷ Obracia to však našu pozornosť na tú skutočnosť, že L. Gabriel a E. Heintzel museli byť ako študenti filozofie pod dohľadom scholastických a kantovských filozofov práve v tom čase hlboko ovplyvnení vtedajšími udalosťami. Možno ich považovať za designovaných apologetov názorov svojich učiteľov, ktorí si chceli vybudovať vlastnú kariéru na ich obhajobe. Vieme, že veci sa vyvinuli inak a viedenská univerzita namiesto toho, aby sa stala bitevným poľom kontraverzných prístupov k vede a kultúrnej tradícii, bola „zglajchšaltovaná“ na úroveň ostatných univerzít Tretej ríše. Tradicionalisti mali k novému režimu nepochybne bližšie ako ich oponenti. Aby sme však pochopili neskorší vývoj, je nesmierne dôležité zdôrazniť rozdiely medzi (prevažne kresťanským) konzervativizmom a fašizmom v akademických kruhoch a v spoločnosti vôbec. Cirkvi a tradicionalistické kruhy mali spoločného nepriateľa — bolševizmus a sociálnu demokraciu —, a preto sa (aspoň niektorí z ich osvietenejších predstaviteľov) držali v istej vzdialenosti od Hitlera, ktorý sa zasa na nich díval s podozrením. Odpor konzervatívnej strany proti nacizmu bol

⁶ Užitočným úvodom do celkového sociálno-politického pozadia Viedenského krúžku je [13].

⁷ Za ideu kontrafaktuálnej predstavy o dialógu odlišných filozofických presvedčení vďaka nepublikovanému rukopisu H. D. Kleineho *Philosophischer Idealismus und Nationalsozialismus* (Filozofický idealizmus a nacionálsocializmus). Nie je mi veľmi jasné, či táto príručka je ďalším príkladom rakúskeho kompromisu (post facto) alebo môže slúžiť ako nástroj pri objasňovaní autorových intuícií súvisiacich s uvedenými problémami. Berme ho ako myšlienkový experiment, ktorým sa pripravuje konečný úsudok o reálnom svete.

prinajmenšom dosť výrazný na to, aby si táto strana zachovala svoju dobrú povesť uprostred síl, ktorých časť sa po rozpade ríše čiastočne zdiskreditovala. Strach zo stalinizmu a potreba pevného hodnotového systému v období obnovy boli ďalšími faktormi vysvetľujúcimi povojnový vývoj Rakúska, ktorý až do polovice šesťdesiatych rokov charakterizovala široká spolupráca väčšiny sociálnych síl pod vedením konzervatívnej ľudovej strany. V histórii prerušenej diskusie, započatej Viedenským krúžkom, musíme pokračovať práve na tomto pozadí.

Dôležité sú pritom miestne pramene i geopolitický kontext. Vďaka dramatickému osudovému vývoju slávil logický empirizmus na anglo-amerických univerzitách nesmierne úspechy. Spojenci, ktorí zachránili stredoeurópske demokracie pred ich vlastným vnútorným fašizmom, mali obrovský vplyv ako osloboditelia i ako okupačné sily. Pre Rakúšanov, ktorí boli nútení prispôbiť svoju identitu hrôzám občianskej a svetovej vojny, to znamenalo, že boli konfrontovaní s čímisi, čo vyzeralo ako pozostatky európskej tradície, no čo bolo ešte dôležitejšie — museli čeliť zdrvivúcej prítomnosti novej kultúrnej hegemonie. Vďačnosť a priateľstvo voči Spojeným štátom boli kategóriami, používanými na zakrytie ambivalentného postoja: pocitu nepríjemnej závislosti na silách nového poriadku a úpornej snahy pokračovať vo vlastnom spôsobe života. Filozofia sa ponúkala ako mimoriadne vďačný nástroj sebapotvrdenia. Stavby a sociálne štruktúry boli možno zničené, ale „philosophia perennis“, svedectvo nenahraditeľného prínosu nemeckého myslenia do civilizácie, nebola a ani nemohla byť zničená. Národná nezávislosť nemala vplyv na túto situáciu, v ktorej sa spoločne nachádzali Nemecko i Rakúsko; filozoficky povedané, „Anschluss nebol ako dôsledok Hitlerovej porážky nikdy skutočne odvolaný. Pod vplyvom priateľskej, ale „barbarskej“ moci boli intelektuáli v oboch krajinách vedení k sebahľadaniu a vysvitlo, že základom, na ktorý narazili, je podľa očakávania európske kultúrne dedičstvo a nie prudko napredujúca veda a technika v Spojených štátoch. Výsledkom toho všetkého bolo, že „ovocie“ Viedenského krúžku dominovalo v anglo-americkom myslení, zatiaľ čo vo Viedni vzrastala naliehavá potreba filozofie, ktorá by pomáhala vzdorovať priateľskému objatiu spojencov. Strážcovia tradície boli odrazu veľmi hľadaní. To, že mali spojenie s logickým empirizmom, sa ukázalo ako ideálny predpoklad splnenia úlohy, ktorá ich čakala, totiž ukázať svojej generácii, že napriek tomu, že nám spojenci prebrali niektoré z „našich vlastných“ filozofických talentov, náš filozofický potenciál je stále oveľa väčší. Namiesto smútenia a doháňania sa začala opäť postulovať „philosophia perennis“ ako symbol európskej kultúrnej výzvy. Kritikou Viedenského krúžku mohli profesori pokračovať v tradícii rokov svojho vysokoškolského štúdia a zároveň sa mohli bez toho, že by sa otvorene postavili proti anglo-americkým nájomníkom, naďalej prehlasovať za dedičov nezničiteľného kráľovstva mimo dosahu svetských vplyvov.

Situovanie tradicionalistickej stratégie, opísanej v predchádzajúcej

časti, do rámca prevratov, ktoré postihli Európu v dôsledku fašizmu, nám pomôže pochopiť všeobecne defenzívny postoj, zjavný z toho, čo sme už uviedli. Je tu však ešte ďalší aspekt. Nesmieme zabúdať na to, že v čase, keď sa tradicionalizmus vo Viedni rozmohol, toto miesto bolo voľným filozofickým priestorom, ktorý zostal po jeho „prírodzenom nepriateľovi“, logickom pozitivizme. Ba čo viac, vďaka pozoruhodnej zmene pohľadu sa tento zdroj útokov na metafyziku chápal ako reprezentant všetkých nebezpečenstiev, hroziacich spoza hraníc. Tradicionalisti teda využili nedostatok konkurencie, ktorý bol vtedy skutočnosťou, a potom dávali pozor, aby do ich poľa pôsobnosti neskôr nič nepreniklo. Na výzvu skupiny vedcov a mysliteľov, ktorí boli nútení emigrovať, reagovali oneskorene, a tak prispeli k situácii, keď mohli voľne rozvíjať svoje všezahrnujúce hermeneuticko-systematické projekty a skutočne sa nemuseli zaoberať tým, čo sa stalo s ich opozíciou.⁸ Výsledkami tohto podivne obmedzeného holizmu boli arogantnosť, oportunizmus, vzrastajúca profesionálna nedbalosť a neustály boj o pozície. Zatiaľ čo Heideggerova ontológia a kritická teória Frankfurtskej školy boli aspoň pokusmi vyrovnať sa so zásadným odvrhnutím, ktoré postihlo tradičných mysliteľov, viedenskí profesori sa zjavne nedali vyrušiť v proklamovaní svojich novotomistických a novohegelovských doktrín ako prostriedkov proti všeobecnej existenciálnej chorobe.⁹

Hranice reflexie

Retrospektívne je ľahko zahŕňať posmechom obdobie reštaurácie týchto povojnových rokov a poukazovať na to, aké bolo provincionálne a ako napokon zaostalo za medzinárodným vývojom. Poukázaním na širší sociálno-historický kontext však nechcem pripraviť nejaký kvalitatívne nový prístup k týmto úsiliam. To, o čo mi ide, nezávisí na ich správnosti či nesprávnosti. Vis a vis neochabujúcemu vedeckému optimizmu, ktorý bol charakteristický pre zakladateľov Viedenského krúžku, sa vynára celkom iná otázka, súvisiaca s metodologickým statusom takéhoto reakčného myslenia. Aj keď uznáme, že zakladatelia Viedenského krúžku mali osvietené ciele a zohľadníme ujmu spôsobenú fašizmom, zdá sa, že aj tak niečo svedčí proti nim. Všeobecná sympatia k avantgardným hnutiam nás nesmie zaslepiť pred skutočnosťou, že ich programové vyhlásenia sú dosť často skôr odvážnejšie než prezieravé. Je historickým faktom, že keď boli antimetafyzické heslá konečne podrobené dôklad-

⁸ Nekonformní vedci ako E. Topitsch či W. Leinfellner boli nútení odísť.

⁹ Vykresľujem to, pravda, trochu zjednodušene a neberiem do úvahy B. v. Juhosa a V. Krafta, no obaja nemali takmer žiadny vplyv na celkovú filozofickú klímu tých čias. Aby som však poukázal na niektoré jemnejšie rozdiely, môžem azda dodať, že v dobe, ktorou sa tu prevažne zaoberám, Beda Thum, benediktínsky mních a vzdelaním matematik vyučoval na School of Divinity veľmi pozitívnym spôsobom G. Freggeho, B. Russella a L. Wittgensteina a vzbudzoval záujem o ich dielo, ktorý jeho prominentnejší kolegovia na „Filozofickej fakulte“ rezolútne potlačovali.

nému skúmaniu, a) začal sa proces revidovania, po ktorom len málo z pôvodných doktrín zostalo nedotknutých, a b) sami kritici „neopozitivismu“ ovládali nenapadnuteľné doktrinárske akademické pozície. Čo pre nás z toho vyplýva? Z hľadiska súčasnej krízy vedeckej paradigmy nesú aj útoky na viedenských tradicionalistov prekvapivú pečať oneskorenosti. Opozíciu voči naivným pokusom urobiť z filozofie kvázivedeckú záležitosť teda netreba označovať za chybnú o nič viac, než všeobecný eurocentrismus, akým sa prejavovala inteligencia. Najnovší vývoj vnútri samotnej analytickej filozofie ukázal obmedzenia vedeckého dogmatizmu dostatočne jasne a súčasný mohutný prílev hermeneutiky, dekonštruktivismu, transcendentálnej filozofie a zastaralej metafyziky do hlavného prúdu americkej filozofie svedčí o vitalite týchto kedysi zaznávaných prístupov. Tvrdohlaví pozitivistí a zmierliví humanisti už nie sú príslovečnými protivníkmi. Zdá sa, že podstatou problému je skôr úplná neschopnosť viedenských tradicionalistov rozpracovať pôvodný výklad toho, čo sa dialo okolo nich, alebo to, že nedokázali aspoň zaznamenať veľmi radikálny a ďalekosiahly proces získavania skúseností, do ktorého práve vstúpila analytická filozofia.

Vráťme sa teraz k Heintelovým povýšeneckým poznámkam o Wittgensteinovi: možno konštatovať, že jeho (Heintelova — pozn. prekl.) tragédia spočívala v tom, že si nedokázal uvedomiť, do akej miery jeho kritika logického empirizmu beznádejne zaostáva za sebakritikou rozvíjanou vnútri samého analytického hnutia. Tak ako neskorý Wittgenstein bol sám sebe najprísnejším kritikom, rovnako sa nik zvonku nemohol vyrovnáť presnosti Quineových útokov na Carnapov systém alebo sile, s akou N. R. Hanson, P. Feyerabend a T. Kuhn deštruovali mýtus o neustále postupujúcom zhromažďovaní faktov v homogénnom procese vedy.¹⁰ Viac než desať rokov *predtým*, než filozofi vo Viedni verejne smútili nad „nepostrehnuteľnou oddelenosťou empirizmu od metafyziky... akonáhle ide o problém fundamentálnej filozofie...“ (I, s. 345), Quine ohlásil „rozplývanie predpokladanej hranice medzi špekulatívnou metafyzikou a prírodnou vedou...“ (16, s. 20).¹¹ A P. Feyerabend (ktorý sa skutočne zúčastnil niektorých Heintelových seminárov) vo svojom článku z r. 1965 dokonca akoby prijal jeho tvrdenie o empirizme ako obzvlášť naivnej metafyzike. „Stále sa uskutočňujú pokusy uväzniť pokrok a nastoliť doktrínu. Čo sa v skutočnosti zmenilo, to je kategória obhajcov takýchto doktrín. Pred niekoľkými desiatkami rokov to boli kňazi alebo „školskí filozofi“. Dnes sa sami nazývajú „filozofmi vedy“ alebo „logickými empiristami“. „Veda zbavená všetkej metafyziky je na najlepšej ceste stať sa dogmatickým metafyzickým systémom“ (17, s. 149, 150). Najdôležitejšie však bolo to, že obmedzenie viet iba na dva druhy

¹⁰ Keďže Feyerabendova a Kuhnove práce sú dobre známe, chcem upozorniť na dôležitý a pôvodný vklad N. R. Hansona do tejto oblasti výskumu. Pozri (14; 15).

¹¹ *Dve dogmy empirizmu* vyšli pôvodne v r. 1951.

[analytické a syntetické], proti ktorému tradicionalisti neustále pripomínali kantovskú doktrínu syntetických viet a priori, bolo podrobené veľkej revízii bez toho, že by si to tradicionalisti boli všimli. „... Stáva sa nezmyselným hľadať hranicu medzi syntetickými tvrdeniami, ktoré sa náhodne zakladajú na skúsenosti, a analytickými tvrdeniami, ktoré obsahujú čo len chcete“ (16, s. 43). Pokiaľ je toto rozlíšenie základným kameňom empirizmu, nebude zveličením tvrdiť, že sa deštruovalo samo, dávno predtým, než sa ho jeho oponenti pokúsili rozložiť neadekvátnymi prostriedkami.¹²

Isté minimálne množstvo poznatkov o prebiehajúcom procese revidovania a nezhôd v rámci analytickej filozofie bolo, pravda, nevyhnutné. Spravidla sa to však nikdy nepovažovalo za príležitosť vstúpiť do dialógu s predstaviteľmi týchto nových prúdov. Absurdný je Heintelov mylný odhad situácie, keď vo svojej knihe venuje celé stránky hodnoteniu práce E. Gellnera *Words and Things (Slová a veci)* (Londýn 1959, [9, s. 399—413]), pričom ani nespomína filozofov ako E. Anscombe, P. Geach, P. Strawson či Ch. Tylor. Celé analytické hnutie sa pokladalo za monolitný útvar, ktorý by nikdy nedokázal prípadne prekonať hrozivé obmedzenia, s ktorými začínal. Za touto fasádou nezmieriteľnosti sa ako príznak vznáša strach, no ak sa na vec dívame v spojitosti s aktuálnou politickou situáciou, ukazuje sa, že to bol dôsledok problematickej identity, ktorú tradicionalisti budovali pre svojich nasledovníkov. Quineove vyhlásenie vojny „ontologickým brlohom“ ich zaslepilo tak, že nezbadali, čo sa v skutočnosti deje na druhej strane Atlantiku. Vzhľadom na to, ako sa tam vyvíjala diskusia, nepovažujem za neodpustiteľnú chybu, že sa začínalo od veľmi obmedzených predstáv o druhej strane. Je však celkom inou vecou, ako sa napokon človek dostane do štádia skepticizmu voči príslubom vedy. Tvrdeniam o obmedzeniach vedeckého myslenia možno dôverovať iba na základe autority, vyplývajúcej z toho, že odpovedali na výzvu tohto myslenia, a práve na tom reakcia proti Viedenskému krúžku vo Viedni stroskotala. Jednoduché uvádzanie príkladov antiscientizmu a poukazovanie na rozumné dôvody holizmu (akoby Othmar Spann bol jediným holistom, aký kedy žil) je nepostačujúcim rétorickým trikom. Význam viedenskej reakčnej filozofie spočíva v tom, že do tohto až príliš vyhraneného dualizmu vniesla náznak historickej ambivalentnosti.

Podľa R. Rortyho po tom, čo bola „predstava o analytickej filozofii ako kvázi-vede“ (19, s. 728) pochovaná, vládne „plodný metafilozofický chaos (19, s. 728). Tvárou v tvár takýmto provokačným hodnoteniam sa kontinentálna a takisto angloamerická ortodoxia objavuje v novom svetle. Z hľadiska, ktoré tu zastávam, hlavný rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že analytická filozofia sa zbavila svojich obmedzencov

¹² Pri bližšom pohľade na tento problém zistíme, že syntetické vety a priori sú pre raného Wittgensteina už veľkým problémom a že si veľmi dobre uvedomuje, že *Traktát* nakoniec stroskotáva práve na nich (aj keď, ich tak nenazýva). Podrobne som o tom hovoril v [5]. Skrátenú verziu tohto argumentu pozri v [18].

pomerne skoro, zatiaľ čo Heintel ešte koncom šesťdesiatych rokov lamentoval nad „analytickými a formalistickými excesmi“ (9, s. 439). Je to smutné, lebo pre túto nimi samými zavedenú karanténu nedokázali tradicionalisti správne zúročiť myšlienku W. Sellarsa, že „filozofia bez dejín filozofie je ak nie slepá, tak aspoň nemá“, ako uvádza Rorty vo svojej práci (19, s. 721). Tento výrok veľmi dobre osvetľuje kľúčový rozdiel, ktorým sa analytická filozofia (dokonca aj v štádiu svojho súčasného zmierňovania) líši od tradicionalistov, najmä ak uvažíme absolútnu neznalosť formálnej logiky, ktorú si predstavitelia opačného tábora zachovávajú podnes. Na doplnenie Rortyho poznámky môžeme uviesť ako príklad známu prednášku W. Sellarsa *Philosophy and the Scientific Image of Man* (*Filozofia a vedecký obraz človeka*). Uvedomme si, že bola napísaná začiatkom šesťdesiatych rokov, keď bol údajný pozitivizmus angloamerickej filozofie neprekonateľnou prekážkou pre to, aby ju väčšina akademických filozofov v Nemecku a Rakúsku ohodnotila pozitívne. „Človek je v podstate bytosťou, ktorá chápe sama seba v *intenciách* obrazu, podporovaného a rozvíjaného večnou filozofiou“ (20, s. 44). Predstava o filozofii ako o hľadaní „jednoty reflexívneho videnia“ (20, s. 40) sa veľmi podobá názoru L. Babriela, že „filozofia... chápe ako objekt svojho úsilia svet ako celok... Jej autentická legitímnosť vyviera z univerzalizmu jej objektívno-transobjektívneho horizontu“ (12, s. 143). Porovnajme to so známou Sellarsovou vetou charakterizujúcou cieľ filozofie ako: „... pochopenie toho, ako veci v najširšom možnom zmysle tohto slova spolu súvisia v najširšom možnom zmysle tohto slova“ (20, s. 37) a získame predstavu o obrovskom skreslení, ktorého sa dopustili Gabriel a Heintel. Sellarsove poznámky svedčia aj o tom, že „philosophia perennis“ nikdy nebola vlastníctvom skupiny defenzívnych ideológov. No je tu aj ďalšie posolstvo. Verbálna podobnosť v programových vyhláseniach sa nemá chápať ako spoľahlivý indikátor skutočného konania; to nás vedie k záverečnej časti, v ktorej sa pokúsime zhodnotiť situáciu, aká vznikla potom, čo sa viedenský tradicionalisti začali začiatkom sedemdesiatych rokov vytrácať.

Sekty a priesečníky

Je nepochybne nepríjemné ocitnúť sa v rámci rozpadajúceho sa výskumného programu, no istý úžitok môže priniesť reflektovanie tejto situácie a odmietnutie okamžitého prechodu do nejakej sľubnejšej oblasti. Existuje silná tendencia stanovovať medzinárodné kritériá a prispôbovať sa im a filozofická reakcia sa inštinktívne vymedzuje v kontrapozícii voči smeru, ktorým sa ubera pokrok. My však máme lepší návrh. Protichodné hnutia je správnejšie považovať za komponenty mnohostranného vzájomného ovplyvňovania možných smerov. Podľa mňa nemôžno vôbec pochybovať o očividnej nedostatočnosti väčšiny nekonzervatívnych pokusov vysporiadať sa so zložitostami súčasnej situácie.

No používanie dnes už zastaralej vedeckej terminológie pôvodného Viedenského krúžku je rovnako pomýlené. Ak to uznáme, môžeme predbežne pristupovať k problému inak, pričom poskytneme legitímne miesto obavám, aké vyjadrujú nostalgické modely.¹³ Uznáním, že jej vlastné základy spočívajú na istých vylučovacích postupoch, začala analytická filozofia reagovať na výzvu súčasného myslenia. Heintel bol toho názoru, že iba v rámci „fundamentálnej filozofie“ môže byť analytická filozofia „niečím viac, než do seba uzavretou hrou domýšľavej a viac menej ezoterickej sekty“ (9, s. 486). Takéto očividné omyly z neznalosti zvádzajú k myšlienke, že by sme ho ľahko mohli chytiť za slovo a samého ho označiť za reakčného sektára. To by však len prispelo k predlžovaniu tejto čoraz nezmyselnejšej hry na urážanie. Nemám na mysli ani kompromisné riešenie. Dialektický vzťah medzi pokrokom a reakciou, modernom a postmodernizmom atď. sa zdá byť príliš jednoduchý, než aby dovoľoval veriť v dlhodobu platnú hodnotenia. Mali by sme nájsť nové metódy pochopenia asynchronickosti, čoraz zreteľnejšej pod pozlátkom všeobecnej úrovne vývoja. Ak to niekomu znie ako pohodlný relativizmus, moja odpoveď je, že ťažkou prácou, ktorú je filozofia povolaná vykonať, je práve postaviť sa tvárou v tvár relatívnosti a *nestratiť* všetky naše historicky platné kritériá.

Ako naše predchádzajúce úvahy súvisia s týmito problémami? Zdá sa, že viedenská filozofia uviazla medzi zašlou slávou a súčasným pocitom neistoty. K tomu treba v prvom rade poznamenať, že tento stav nie je pre filozofiu nový ani špecifický, ale že je skôr príznakom rakúskej kultúry 20. storočia vôbec. Ako poznamenáva B. McGuinness k rozvratnému efektu jednej z hier Karla Krausa, „Je niečo rakúskeho na skutočnosti, že túto krutú satiru na oficiálnu propagandu si dôstojníci bežne brávali na front, zatiaľ čo britskí dôstojníci sa uspokojili s brožúrkovými vydaniaми Dickensových, Maculayových, Shakespeareových a Scotto-vých diel, Rakúšanov vyzývali, aby preukázali odvahu bez toho, že by verili v hodnotu, nehovoriac už o úspechu veci, za ktorú bojovali“ (22, s. 247). Bolo by krátkozraké považovať to iba za stoicizmus porazeného. Paradoxná logika úslovia „Nemáš nijakú šancu — využi to!“ nezapadá do rámca bežných príbehov o úspechoch, ale je do istej miery presvedčivá (ba aj účinná). Ambivalentnosť snahy presadiť niečo, čo sa presadiť nedá, je znakom seba-vedomej bytosti, ktorá nedrží krok so všeobecným politickým a ekonomickým pohybom. A to je hádam to najlepšie, čo človek môže urobiť v prostredí, ktoré nezadržiateľne ničí prirodzené životné podmienky. Príkladom tohto postoja sú J. Nestroy, F. Grillparzer, K. Kraus, R. Musil a neskorý Wittgenstein, jeho novšími predstaviteľmi potom Herzmanovsky-Orlando, Th. Bernhard a P. Handke. Aby sme ocenili ich výkon, musíme byť pripravení akceptovať progresívnu silu

¹³ Príklad, ako sa to dá urobiť, pozri v Taubeho hodnotení prác Carla Schmitta, ako je uvedené v (21).

regresívnych iluzívnych predstáv. Neschopnosť transformovať určitý súbor kultúrnych dispozícií na ľahko uskutočniteľný program pre súčasné použitie nie je sama osebe indikáciou zlyhania, ani nie je obmedzená na pár samotárov spomedzi provinciálov bez rozľadu. Nie je žiadna záruka, že internacionalizmus ide vždy správnou cestou. Vymanenie sa zo zovretia určitého pohľadu na históriu umožňuje vidieť, že excesívna požiadavka, vznesená na ustálený spôsob života, nesie známky nepoddajnosti, ba dokonca až vysloveného odporu voči zmenám. Chcem hneď dodať, že z toho nevyplýva, že ohrozené oblasti odporu by sa mali za každú cenu zachovať. Problém sa nevyrieši, ak zo starých zvykov urobíme muzeálne kusy. Skôr chcem povedať, že súčasný stav filozofie si vyžaduje, aby sme si nevšimli iba históriu nepochybného úspechu analytickej filozofie, ale aj jej skryté pozadie a neúspešné pokusy, ako sa pred ňou chrániť. Začleňovanie porazených do našich historických pojednaní by sa nemalo obmedzovať na prípady, tých, čo sa hlásia k správne presvedčeniu.

Inou cestou, ako pristupovať k tomuto problému, je uvažovať o ňom v rámci schémy centra a periférie, ktorú F. Wimmer navrhol použiť pri opise rakúskej filozofie 19. stor., ako aj súčasnej filozofie krajín tretieho sveta (23, s. 142—156). Jeho prirovnanie nevysvetľuje iba diachronické štrukturálne podobnosti medzi oblasťami, ktoré v danom hegemonickom usporiadaní nemajú centrálnu postavenie, ale upozorňuje aj na problémovú povahu samého tohto usporiadania. Kurz, ktorý som v tejto stati sledoval, sa dá porovnať s prechodom rozvojovej krajiny na úroveň najrozvinutejších krajín, po ktorom nasleduje opäť upadnutie do závislosti. Všeobecne sa uznáva, že vo filozofii a podobne aj pri skúmaní medzinárodných vzťahov, kde už neplatia zjednodušujúce názory o jednotnom smerovaní a lineárnosti progresu, môže byť východiskovým bodom aj komplikovanosť, vyplývajúca z príslušnosti k marginálnej tradícii. Ako som sa pokúsil naznačiť, nie je to iba vec polemiky medzi rozvadenými akademikmi, ale aj príležitosť formulovať nový postoj k hlboko zakoreneným modelom kultúrnej hegemonie, ktorá vznikla v povojnových rokoch.

Zhodou okolností sa vývin anglo-amerikkej analytickej filozofie chýli ku koncu práve v čase, keď politická a ekonomická prevaha Spojených štátov slabne. Todtนาuberg, znovuoživený v Paríži, je opäť veľmi módny a nemáme žiadny dôvod nejako zvlášť veriť vo vládu Rozumu v Dejinách. Ale to je presne to poučenie, ktoré si máme vziať z reakčných pokusov o znovunastolenie „philosophie perennis“ tam, kde bola najostrejšie napádaná: ústup do metafyziky nie je iba bezmocným obranným ťahom skupiny filozofov, ktorý moderná doba prekonala. Naznačuje zároveň hranice lineárnej koncepcie dejín. V rámci svojho skúmania skupín vytláčaných na okraj spoločnosti, razí F. Wimmer priliehavé heslo potreby odhaliť „exotickosť menšín“. Postupovať podľa jeho slov znamená položiť si otázku, čo bolo ohrozené ich nepochybným a preto nespochybňovaným dominantným postavením. Ak má filozofická geografia tohto sto-

ročia prekonať vlastné centralistické tendencie, potom by osudom stíhaný dvojník Viedenského krúžku — toto „viedenské chodenie v kruhu“ mohol byť bodom obratu.

Z anglického originálu preložila *Lubica Hábová*

LITERATÚRA

1. LEPPORE, E. (vyd.): Truth and Interpretation. Oxford 1986.
2. PUTNAM, H.: Reason, Truth and History. Cambridge 1981.
3. BUBNER, R.: Wohin tendiert die analytische Philosophie? In: Philosophische Rundschau 1987.
4. NEMETHOVÁ, E.: Otto Neurath und der Wiener Kreis. Revolutionäre Wissenschaftlichkeit als Anspruch. Frankfurt 1981.
5. HRACHOVEC, H.: Vorbei. Heidegger, Frege, Wittgenstein. Vier Versuche. Frankfurt 1981.
6. LÜTTERFELDS, W.: Bin ich nur öffentliche Person? E. Tugendhats Idealismuskritik (Fichte) — ein Anstoss zur transzendentalen Sprachanalyse (Wittgenstein). Königstein/Ts 1982.
7. NAGL, L. — HEINRICH, R. (vyd.): Wo steht die Analytische Philosophie heute? Wiener Reihe 1. Viedeň 1986.
8. HALLER, R.: Die philosophische Entwicklung in Österreich am Beginn der Zweiten Republik. In: Stadler, F. (vyd.): Kontinuität und Bruch 1938—1945—1955. Beiträge zur österreichischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte. Viedeň 1988.
9. HEINTEL, E.: Die beiden Labyrinth der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens. Zv. 1. Viedeň — Mníchov 1988.
10. WOLTERS, G.: Mach I, Mach II. Einstein und die Relativitätstheorie. Eine Fälschung und ihre Folgen. Berlin, New York 1987.
11. SOMMER, M.: Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. Frankfurt/M 1987.
12. GABRIEL, L.: Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen. Viedeň, Freiburg, Bazilej 1965.
13. STADLER, F.: Aspekte des gesellschaftlichen Hintergrunds und Standorts des Wiener Kreises am Beispiel der Universität Wien. In: Berghel, H., Hübner, A., Köhler, E. (vyd.): Wittgenstein, Der Wiener Kreis und der Kritische Rationalismus. Akten des Dritten Internationalen Wittgenstein Symposiums.
14. HANSON, N. R.: Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science. Cambridge 1958.
15. HANSON, R. R.: A Picture Theory of Theory of Meaning. In: R. G. Colodny (vyd.): The Nature and Functions of Scientific Theories. Essays in Contemporary Science and Philosophy. Pittsburgh 1970.
16. QUINE, W. V. O.: From a Logical Point of View. New York 1963.
17. FEYERABEND, P.: Problems of Empiricism. In: Colodny R. (vyd.): Beyond the Edge of Certainty. New Jersey 1965.
18. MONTAGUE, R.: Früher Wittgenstein 1971. In: Sprache und Ontologie. Akten des 6. Internationalen Wittgenstein Symposiums (vyd. R. Haller). Viedeň 1982.
19. TUGENDHAT, E.: Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language. In: The Journal of Philosophy 82, 1985.
20. COLODNY, R. G.: Frontiers of Science and Philosophy. Pittsburg 1962.
21. HAUBÉ, J.: Ad Carl Schmitt. Gegenstreibige Fügung. Berlin 1987.
22. McGUINNESS, B.: Wittgenstein. A Life. Young Ludwig 1889—1921. Londýn 1988.
23. WIMMER, F.: Die Peripherie anders denken. Thesen zur Philosophie der Abhängigen. In: Bauböck R. et. al. (vyd.): und raus bist du! Ethnische Minderheiten in der Politik. Viedeň 1988.