

PRAVDA v české myšlenkové tradici

Filosofická fakulta 1991–1992

Letní semestr celoroční přednášky na téma „Konec metafyziky a evropská idea“

4. března 1992

1.01

V prvním semestru jsme si ukázali jak problematičnost tradiční metafyziky, tak nezbytnost nové metafyziky. Stará metafyzika redukovala každou skutečnost na její předmětnou stránku, a pokud tu žádná taková předmětnost nebyla, byla buď hypostazována anebo jako skutečnost popřena. Ve svých důsledcích vedla tato redukce skutečnosti na jsoucno navíc ke stále většímu přesunu důrazu ještě i z FYSIS dokonce na pouhé tělo, corpus. To zase vedlo k tomu, že všechno, co nebylo lze považovat za tělo, bylo přesouváno do příšeří „metafyziky“ a bylo s celou metafyzikou postupně stále víc problematizováno.

1.02

Pro charakterizování tohoto vývoje si můžeme použít obrazu Rádlova z Útěchy z filosofie, totiž když staví proti metodě vysvětlování vyššího z nižšího metodu přesně opačnou. Právě proto, že filosofie nesmí nikdy ztratit ze zřetele celek, nemůže nikdy tzv. části chápat redukovane a tak si znemožnit restituci ad integrum. Stará metafyzika ukázala svou neschopnost dále nést plnou filosofickou odpovědnost právě v tom, že nejen nedovedla čelit onomu redukcionismu, ale že mu dokonce poskytla nejúčinnější prostředky jako zbraně proti sobě. Byla to přece od počátku metafyzika, která hypostazovala ARCHAI a STOICHEIA jako to, co nikdy nevzniklo, nevyrůstalo a nikdy nezaniká, je neměnné – a přesto jako ten údajný základ, z něhož se všechno rodí, z něhož vše vzniká a do čeho vše zaniká.

1.03

V jistém předběžném zjednodušení můžeme tedy říci, že také chceme opustit starou metodu vysvětlující růži z buněk nebo dokonce z hnoje, z něhož se živí její kořeny. Naproti tomu se ovšem stejně tak chceme vyhnout všem metafyzickým hypostazím domnělých „celků“, jako bychom je předem znali. To byla druhá hrubá chyba staré metafyziky, že se spoléhala na myšlenkové nahlédnutí jako na spolehlivý přístup k pravé skutečnosti. Nadále chceme filosofii rozumět jako ustavičnému tázání po tom, co dělá růži právě růží a ničím jiným, a to je právě to, co se ztrácí při odvysvětlování růže z buněk, molekul a atomů. O tázání tedy jde: nevíme předem, co dělá růži růží, ale toužíme se to dozvědět, toužíme to poznat. Z toho, že to nevíme, nevyplývá, že můžeme růži redukovat a odvysvětlovat jen z toho, co víme nebo o čem se domníváme, že to víme.

1.04

Zůstaňme ještě chvíli u obrazu růže. Dnes by už asi nikdo nezůstával u vysvětlování růže z atomů resp. z chování elektronů v atomech a v molekulách. Ale máme tu jiný, modernější redukcionismus: růže má být vysvětlena z chromozómů a z genů, z genetických informací. Nechme stranou, že stále nevíme dost dobře, jak ty geny vypadají a jak pracují. Nevíme totiž zejména, jak vůbec došlo k tomu, že tu nějaké geny růží jsou vedle jiných genů, a jak tady vůbec jsou nějaké, jakékoliv geny, kde se vzaly, kde se vzal život a živé bytosti, organismy. Poznávání „mechanismů“ životních procesů jistě není zbytečné, naopak rozšiřuje naše znalosti a vědomosti. Ale filosof si musí být vědom, že mnohovědní není ještě filosofie a že se musí vždycky znovu tázat dál a hlouběji.

1.05

Filosofická fyzika nám otevřela pohled na událostnou povahu základu všech jsoucna a na samotnou povahu událostí, včetně primordiálních. Měli jsme možnost nahlédnout důvody pro odlišování FYSIS každé konkrétní události od jejího LOGU. Měli jsme také možnost nahlédnout, proč musíme u každé pravé události, schopné reagovat na jiné události, předpokládat jako jeden z jejích „ohniskových bodů“ její subjekt, který není jsoucnem (v důsledku své vykloněnosti do budoucnosti). Vykloněnost subjektu každého pravého jsoucna či pravé události znamená orientovanost celého jsoucna směrem na to, co ještě není, k čemu ještě nedošlo, ale co nelze ani chápat jako nic, jako vakuum, jako pouhou prázdnou budoucnost.

1.06

Jestliže si filosofie takto musí uvědomit význam neprázdné budoucnosti, musí v důsledku toho především zproblematizovat své dosavadní redukované chápání skutečnosti, tj. svou jakoby samozřejmou redukci skutečnosti na to, co „jest“. To jsme si výrazně formulovali v opozici k Parmenidově tezi, že jediná cesta pravdy spočívá v tom, že si uvědomíme, že jsoucni jest a nejsoucni není. Proti tomu jsme si ukázali, že ryzí jsoucnost jsoucího je mylná idea, že žádné jsoucno není ryze jsoucí, ale že každé je založeno na událostném dění, a proto k němu vždy náleží vedle toho, co jest, také to, co už nebo ještě není.

1.07

Nová metafyzika si proto uvědomuje podmíněnost a nesamostatnost oné zvláštní „vědy“, rozumí se filosofické „vědy“, tj. filosofické disciplíny, která se – podle formulace Aristotelovy – zabývá jsoucím jakožto jsoucím, tj. disciplíny, mnohem později nazvané ontologie. Úkolem nové metafyziky bude nade vše pochybnost ustavení a vybudování disciplíny základnější a obsažnější, která se bude zabývat jednak jsoucnem jakožto nejsoucím (tj. pokud není), dále ovšem také nejsoucím jako „jsoucím“, přesněji jako skutečným a pro každé jsoucno fundamentálně důležitým, a ovšem vposledu také nejsoucím jakožto nejsoucím resp. neskutečným (pochopitelně pouze v relevantním vztahu k něčemu skutečnému a dokonce třeba i jsoucímu). Už jsme si naznačili, že této filosofické disciplíně dáme jméno méontologie (na základě TO MÉ ON = nejsoucí).

1.08

Tak můžeme filosoficky tematizovat také skutečnosti, které nemohou být chápány jako jsoucna ani jako nějaké aspekty jsoucna – ovšem za předpokladu, že novou disciplínu opravdu ustavíme a vybudujeme. Tak tomu ovšem ještě zdaleka není a v nejbližší době ještě nebude. Musíme se proto ve svém myšlení pohybovat v jakémsi pološeru, kdy světlo staré metafyziky už do té míry slábne, že nic do detailů nemůžeme řádně a správně vidět, ale kdy nové světlo je ještě příliš slabé resp. kdy na ně ještě do té míry nejsme navyklí, akomodovaní, v něm dostatečně zorientovaní, a přitom obojí světlo dohromady situaci ještě horší.

25. března 1992

2.01

Klasické adekvátní pojetí pravdy není naprostým nesmyslem, jak by se zdálo na základě nahlédnutí Heideggerovy argumentace ve „Wesen der Wahrheit“. Tam jde skutečně spíše o argumentum ad hominem než ad rem. Zajisté platí, že mezi myšlenkou nebo pojmem pětikoruny a mezi skutečnou pětikorunou není žádná podobnost, ale celá věc potřebuje důkladnějšího rozboru a objasnění. Toto objasnění musí být založeno na rozpoznání základního rozdílu mezi míněním a míněným, tj. mezi intencionálním aktem a intencionálním předmětem. Intencionální akt se jistě nepodobá tomu, k čemu se odnáší, ale intencionální předmět je myšlenkovou konstrukcí, která v intencionálním smyslu a formě modelovanou skutečnost vskutku napodobuje.

2.02

Pro pojetí pravdy má velikou důležitost ta historická okolnost, že distance mezi míněným a míněním se ustavuje a upevňuje teprve na základě pojmovosti, tj. na základě vynálezu pojmů a na základě reflexe, uskutečňované pojmovými prostředky. Přesto nemůže být pochyb o tom, že otázka pravdivosti a pravdy se lidem kladla mnohem dříve, než došlo k tomuto vynálezu, a tedy nezávisle na pojmech a jejich užití. Adekvátní teorie především vůbec neobjasňuje, jak se otázka pravdy mohla klást ještě dříve, než vůbec došlo k zřetelnému a jasnému rozlišení mezi věcí a myšlenkou té věci. Na druhé straně se ovšem adekvátní teorie dostává do neřešitelných těžkostí a rozporů, když je podrobena další reflexi, zkoumající, jak vůbec je srovnání věci s její myšlenkou možné. Předpokladem je tematizace tzv. „věci o sobě“, a problémem je, co o ní vůbec můžeme vědět. (Srv. Kant.)

2.03

Základním omylem téměř celé dosavadní filosofické tradice je všeobecná akceptace Aristotelova přesvědčení, že místo pravdy je v soudu. Tím byl problém pravdy hrubě redukován a sveden, „kanalizován“ do kontextu, v němž nemohl být uspokojivě řešen. Místo pravdy není ani jen v soudu,

ani v celém lidském myšlení, ale dokonce ani v celém lidském životě, i když už i jenom to znamená první závažný krok k revizi tradičních pojetí (kterých je celá řada, ačkoliv adekvátní je nejnámější a nejrozšířenější).

2.04

Pravda je v základním, hlubokém a nepominutelném vztahu k celému světu a k veškeré skutečnosti, a to nejenom tak, jak se v LOGU dostává místa všemu skutečnému a dokonce i neskutečnému. Pravda není světem, do něhož by bylo možno zatahovat vše skutečné i neskutečné a dávat tomu místo, ale je to spíše světlo, vržené na všechno skutečné i neskutečné, tedy i na sám svět a také na svět LOGU, který v sobě vše zahrnuje a objímá. A nikoliv jakékoli světlo, ale pravé světlo, takže se pak vše jeví v pravém světle a ukazuje tak svou pravou tvář, pravou podobu.

2.05

To má především své závažné důsledky pro chápání samotné skutečnosti. Každá skutečnost se totiž – ve svém dění, ve své dějovosti, událostnosti ukazuje nikoliv celá, nýbrž vždycky jen v nějaké své aktuální jsoucnosti. Jako celek se může pouze vyjevit, ale vyjevit se může pouze někomu nebo něčemu, tedy nějakému reakci a tedy akcí schopnému subjektu. Proto se původně každá vnější skutečnost ukazuje a pak různě a na příslušném subjektu vždy závisle vyjevuje mnoha rozmanitými způsoby. Výsledkem je, že každá skutečnost má mnoho tváří, mnoho podob a jejich způsobů v závislosti na příslušné perspektivě. Ale tyto různé perspektivy nejsou rovnocenné a nemají stejnou platnost ani závažnost. Některé jsou oprávněné, správné, pravé, jiné jsou problematické, zavádějící a přímo mylné.

2.06

Všechno, co jest, ale i to, co není (a je nějak tématizováno nebo se dostává do vztahu k něčemu jsoucím), se může a má dostávat do pravého světla, tj. do světla pravdy. To ovšem zároveň znamená, že pravda sama se podstatně odlišuje jak od toho, co jest, tak od toho, co sice není, ale je nějak spjata s něčím jiným, jež jest. O pravdě nemůžeme platně říci, že „jest“, pravda není jsoucnou. Zároveň však to znamená, že pravda nemůže být a není spjata se žádným jsoucím jinak, než že je staví do svého světla.

2.07

Tato myšlenka potřebuje důkladnějšího objasnění. Rádl velmi důrazně a od nejstarších počátků svého uvažování tímto směrem podtrhoval, že pravda není v žádném tvrzení, v žádných formulacích. To je vyložene protiaristotelská myšlenka (Rádl ovšem nemluvil jen o formulacích, ale také o činech, o způsobu života atd.). V českém vydání Dějin vývojových teorií napsal něco, co se chybně vykládalo jako relativismus a subjektivismus: pravda není v tom, co Darwin nebo Lamarck nebo Haeckel atd. vyslovili a napsali, není v jejich výrociích a formulích, nýbrž je v tom, co je k jejich názorům, formulacím a teoriím vede. Jinými slovy řečeno, pravda nemůže být definitivně zachycena v ničem, co jest, co je učiněno, myšleno, formulováno nebo jinak zachyceno nebo uskutečněno, ale vždycky každý takový pokus o zachycení a formulaci pravdy znovu staví do svého světla.

2.08

Sem můžeme zařadit také jeden důležitý bod, týkající se kritérií pravdivosti. Stalo se v evropské myšlenkové tradici téměř samozřejmostí, dále už vůbec nedotazovanou, že pravda může a musí být poznávána určitým způsobem, jistou metodou, postupem po jistých cestách. Náležitosti pravé cesty za pravdou pak bývaly formulovány jako kritéria pravdivosti. To znamená, že nějaká metoda, nějaké pojmové vymezení, nějaké pravidlo bylo povýšeno na měřítko, kterému se pravda podrobovala. Pravda tedy byla to, co vyhovovalo nějakým předem stanoveným kritériím. Tato kritéria měla potom větší důležitost než pravda sama, neboť pravda byla na nich jakoby závislá.

2.09

To je ovšem hrubá chyba, která byla v minulosti spjata s nejasností o tom, že pravda musí být sama tím posledním kritériem, které ovšem nemáme v ruce ani nijak jinak k dispozici a které staví do svého (pravého) světla všechno naše myšlení i konání stejně, jako v pravém světle nechá se vyjevovat všechno vůbec – jsoucí i nejsoucí. Jisté je pochopitelné, když si stanovujeme jisté zásady, jimiž se při hledání, zkoumání a poznávání pravdy řídíme; tomu se ani dost dobře nemůžeme vyhnout. Ale jsou

to vždycky naše pomůcky, které nemohou být považovány za vposledu rozhodující a pro nás závaznější než pravda sama.

2.10

Při stanovování takových pravidel, zásad a kritérií má vždycky rozhodující úlohu pravda sama: jde o to, zda ony zásady atd. jsou správné, pravé, zda opravdu vedou k pravdě anebo zda nás spíše od pravdy neodvádějí. To se za všech okolností ukazuje vposledu ve světle pravdy, takže za poslední a nejvyšší kritérium musíme považovat pravdu samotnou, nikoliv nějakou svou zásadu nebo své kritérium. Naprosto přesně to vyjádřil Spinoza, když užil formulace: *veritas est index sui et falsi*. Znamená to, že pravda je kritériem sebe samé, jakož i lži. (Podrobnější vyšetření celého Spinozova pojetí by nám ovšem ukázalo nedržitelné momenty, takže jde jen o tuto izolovanou formulaci!)

2.11

Přijmeme-li rozpoznání, že nemůžeme na žádné kritérium spoléhat víc než na pravdu, neboť je to vždycky pravda, která má poslední slovo, když jde o platnost nebo neplatnost našich kritérií, pak z toho musíme učinit náležité závěry. Nic, co se může vyjevit resp. co se vyjeví jako pravé, jako pravda, nemůže být nikdy považováno za totožné s pravdou, neboť pravda zůstává poslední a svrchovanou instancí také pokud jde o každý projev, každé vyjevení či zjevení pravdy. Ne už pouze nějaká naše formulace, ne už pouze jakkoliv pojaté kritérium, ale dokonce ani jakékoliv zjevení či vyjevení pravdy nemůže být chápáno jako pravda sama, a to bez ohledu na to, zda jde o vyjevení v nějaké formulaci, myšlence, postoji nebo činu.

2.12

Takto domyšleno zůstává toto pojetí v linii onoho apokryfního pojetí pravdy jako vítězné, nikoli ovšem vítězné v podobě nějakého konečného, definitivního prosazení v jakémkoliv podobě. Pravda je vítězná, protože nad ní nic jsoucího, tedy ani žádná největší moc nemá šanci zvítězit, ba nemůže ji ani potlačit. Mocí lze potlačit jen ty, kteří pravdivě žijí, myslí a promlouvají. Ale takové uplatňování pravdy skrze jednotlivé lidi je vždycky jen a jen částečné, a bylo by nebezpečné je považovat za víc než za pouhý lidský pokus. Žádná moc na světě se tedy nemá práva pravdy dovolávat, jako by ji měla propachtovánu, ale ani žádná lidská pozice, která je relativně bezmocná, se nemůže pravosti a pravdy dovolávat už jen proto, že je bezmocná a třeba potlačovaná.

2.13

Co však tedy vůbec můžeme říci o pravdě, když ať řekneme co řekneme, nakonec to bude zase pravda, která nás i s naším říkáním a s každou naší výpovědí ukáže ve svém světle? Jak vůbec můžeme něco říci o pravdě, není-li žádným předmětem a nemůže-li se tedy platně stát žádným předmětem ani našeho vypovídání? To je problém, na který se nyní musíme soustředit na prvním místě, neboť celý způsob našeho myšlení se nutně ocitá v postavení nejistém.

8. dubna 1992

3.01

Věnujme nyní něco pozornosti onomu zvláštnímu fenoménu v dějinách českého filosofického (a theologického) myšlení, jímž je Masarykovo a zejména určité pomasarykovské chápání pravdy, jež se pronikavě odlišuje ode všech druhů a odstínů takového chápání, jak se uvádějí v příslušné literatuře o „teoriích pravdy“ a jež asi spíše nevědomky než vědomě navazuje na onu mimořeckou tradici, která se sice v dějinách křesťanského myšlení neprosadila jako rozhodující, ale přežívala v nejrůznějších podobách a nakonec vydala právě u nás jakýsi podivný květ a poněkud přitřplý plod.

3.02

Snad nemusím nijak zvlášť dokládat, že Masaryk je naší filosofií zejména za poslední půlstoletí zanedbáván, nebo lépe řečeno, necháván stranou. Neplatí to totiž ani jen o něm, ani o něm pro tuto dobu, nýbrž i pro dobu předcházející. Masaryka bude třeba teprve objevit a nechat přijít ke slovu ve správných proporcích. Běžná schemata tu jsou, jak už se mnohokrát ukázalo, nepoužitelná, protože k ničemu nevedou. Protože nám nejde o Masaryka, ale o problém, který Masaryk spíše svým dotazováním než rozvrhování odpovědí zpřítomnil a aktualizoval, dotkneme se jen několika nejpodstatnějších bodů.

3.03

V Čapkových Hovorech odpovídá Masaryk na otázku, co je pravda: „Když mermo chcete definici pravdy, řekl bych: pravda je to, co bezpečně a kriticky víme, co je skutečnost uvědomělá.“ (196) Po tom, co jsme si už o pravdě řekli, jsme s to vznést celou řadu námitek, a také to učiníme. Ale nejprve bych rád poznamenal, že toto není vymezení, které by skutečně odpovídalo Masarykovu chápání pravdy. Můžeme si to vysvětlit rozmanitě. Buď dost nepochopil sám Čapek, jak to Masaryk řekl, a skreslil to. Nebo se práce ujala Masarykova dcera Alice, která starému pánovi nerozuměla (a na mnoha místech do Čapkova rukopisu zasáhla). Možná také, že sám starý pán se chtěl věci nějak zbavit a volil zjednodušení resp. rozpomněl se na nějaké staré definice. Na tom už ani tolik nezáleží, důležité je to, že definice neodpovídá samotnému Masarykovi.

3.04

Zachoval se rukopisný fragment z devadesátých let, který byl už v roce 1936 zařazen na místo předmluvy k společnému vydání České otázky a Naší nynější krize, a znovu byl otištěn ve vydání z r. 1948. Z toho fragmentu cituji: „Nevolejme ani my dnes po češství, po slovanství, po vlastenectví, ale po pravdě, a pravdě vydávejme svědectví. Pak nebudeme malí. Dvanáct apoštolů rozešlo se do světa a podmanili si svět, protože věřili ve své poslání a hlásali pravdu; rozešlete dnes dvanáct mužů věřících ve své poslání a hlásajících pravdu bez bázně, a celá Evropa se jim bude klanět. Musíme milovat pravdu, musíme statečně býti celými lidmi, zkrátka – musíme nalézt svou duši a věřit v tu duši, a bude postaráno o všecko. ... Potřebujeme idejí, živých a velikých idejí, a nebudeme malí. Musíme mít ideje světové, ideje netoliko pro sebe, ale pro všechny. Kdo se chce zachovati a udržeti, musí myslet, cítit a pracovat pro všechny, nejen pro sebe.“ (VII-VIII)

3.05

Postavte si vedle sebe a proti sobě tyto dvě propastně odlišné formulace – a musíte se podívat: to přece nemůže spojit jeden myslitel v jednu koncepci! Na jedné straně skutečnost uvědoměná, vzatá na vědomí, na druhé straně důraz na ideje, na přesvědčení, na důvěru ve vlastní poslání a na milování a statečné hlásání pravdy, protože bez toho všeho nemůžeme být celými lidmi. Můžete namítnout: mezi oběma formulacemi je odstup nejméně tří desetiletí. Ale vždyť rozpor je i mezi údajnými formulacemi starého pána, jak je zaznamenává Čapek. Na téže straně jako ona „uvědomělá skutečnost“ se zdůrazňuje, že „pravda je v soudech, ne v představování“: „posuzujeme představované věci, máme o nich své mínění, své přesvědčení. To je plus, které z pouhé představy dělá poznatek“. Masaryk říká: „Vidíte něco bílého a černého, co se pohybuje; že to jsou straky, to už je váš soud.“

3.06

To už je ve shodě s velkými řeckými filosofy. Že je pravda v soudu, říkal již Aristotelés, a ještě před ním to říkal jeho učitel Platón: „Vědění není v smyslových dojmech, nýbrž v soudném myšlení o nich; neboť zde, jak se podobá, je možno dosáhnouti jsočnosti a pravdy, ale tam je to nemožné.“ (186c; Novotný tu předkládá OYSIA jako „jsočnost“.) Možná, že lze něco vnímat, a nevědět o tom. Obvykle však je naše vnímání vědomé. To však ještě neznamená, že je podrobena kontrole a úsudku. Když něco bílého a černého vidím, mohu si uvědomovat, že to vidím, ale nemusím si ještě vůbec uvědomovat, co to vlastně vidím. V tom smyslu by tedy pravda nemohla být definována jako skutečnost uvědomělá, ale jako soud či úsudek o tom, co vidím a jak to vidím. Potud ovšem stále ještě zůstáváme v rámci starého řeckého myšlení. Citovaný fragment z 90. let však z tohoto rámce principiálně vybočuje. Proč? A kterým směrem?

3.07

Na jedné straně vněm nebo představa, na druhé straně soud, mínění, vědění o tom, co vnímám nebo co si představuji. Zde si nejprve musíme připomenout onen velmi závažný rozdíl mezi vněmem, jímž něco vnímáme, a podobně představou, jíž si něco představujeme, a na druhé straně mezi tím, co je ve vněmu tím vnímaným a představovaným. Soud nebo úsudek se může vztahovat k obojímu. Užijeme-li Masarykova příkladu se strakami, bude to vypadat následovně: vnímám-li něco bílého a černého a pohybujícího se, mohu si to – naivně a nereflexivně – uvědomovat jakoby jednu jedinou skutečnost, anebo mohu v reflexi ještě ne zcela kritické rozlišovat mezi samotným viděním a tím, co vidím (např. si mohu uvědomovat, že vidím jen nepřesně, přibližně, bez náležitých detailů, o nichž však vím, že jsou rozhodující pro posouzení o jaké ptáky nebo vůbec o co živého jde). A posléze

v postupně stále kritičtější reflexi se mohu pokusit co nejpřesněji popsat samo své vidění a na druhé straně co nejpřesněji popsat skutečnost viděnou (takže potom potřebuji provést syntézu mnoha pohledů, pohledů z různých stran a úhlů, pohledů na živého, pohybujícího se ptáka, na letícího ptáka, na krákorajícího ptáka, eventuelně na chyceného ptáka v kleci, na ptáka zastřeleného, vycpaného (v muzeu či kabinetu) atd.

3.08

Už ono Platónovo rozlišení mezi vnímáním (a představováním, jak dodala novější filosofie) a soudem, usuzováním, tedy soudním myšlením o vnímání (což jsme si vyložili ve dvojím smyslu, totiž jako soudné myšlení o smyslových dojmech, jak to formuluje sám Platón, a potom jako soudné myšlení o samotných skutečnostech vnímaných), znamená cosi základně důležitého, neboť umožňuje další významný krok. Dopověděl to Aristotelés, když na konci 6. knihy Metaf. prohlásil, že „mylné čili nepravdivé není ve věcech, jako by asi dobré bylo pravdivé a špatné přímo mylné, nýbrž jest v rozumu, v myšlení; ale ani v rozumu, týká-li se myšlení jednoduchosti a podstaty.“ (č. 172) Podle Platóna nelze ani bytnost (Wesen, OYSIA), ani pravdu vnímat, nelze o nich mít „smyslové dojmy“. Tím je vytvořen předpoklad pro revizi samotného chápání THEORIA, což znamená původně zírání, podívání, teprve sekundárně také pozorování, poučení a nauka. Platón vlastně nechal v citovaném dialogu Sókrata pronést myšlenku, která se ve filosofii nové doby stala základem převratného chápání samotného myšlení jako aktivity. Právě to bude nyní pro nás znamenat bod, v němž navážeme (Anknüpfungspunkt) – pochopitelně jiným směrem, než by pokračoval Platón, a zejména jiným, než potom šel Aristotelés.

3.09

Rozlišení mezi vnímáním nějaké skutečnosti a mezi myšlením (míněním) téže skutečnosti resp. souzením, usuzováním o ní, je dnes relativizováno. Víme už totiž, že stále víc vnímáme takové skutečnosti, o nichž již něco víme, na něž myslíme, o kterých už máme třeba celé teorie nebo alespoň hypotézy, zatímco při takto aktivním pozorování přehlízíme vše ostatní, pokud se nám to nějak nevnutí proti naší vůli. To, co víme, zasahuje a intervnuje prakticky na všech úrovních a ve všech fázích našeho vnímání. Historicky či spíše dějinně však ostré rozlišení mezi obojím bylo nezbytným otevřením důležité cesty k revizi toho, jak nejenom bylo vnímání chápáno, ale jak skutečně probíhalo či co prakticky v životě člověka znamenalo.

3.10

Pro dávného člověka vidět kořist nebo naopak nebezpečnou, na životě ho ohrožující šelmu, znamenalo plně se soustředit na onu kořist nebo šelmu, tedy na viděnou skutečnost, nikoliv na její vidění. Proto také slovo, které označovalo či pojmenovávalo onu kořist nebo šelmu, poukazovalo přímo k těmto skutečnostem a přivolovalo je do tak živé přítomnosti, že jméno a skutečnost byly prakticky čímsi totožným. Teprve v důsledku opakujících se přehmatů a omylů, nebo také záměrně vyvolaných omylů a podvrhů či podvodů se ukázalo být nutným obojí od sebe odlišit. Výsledek lze stručně vyjádřit takto: skutečnost byla chápána tak, že je, jaká je, kdežto to, jak se nám jeví, se mohlo různě proměňovat a od skutečnosti, jak jest, se mohlo lišit. V tom smyslu vše skutečné se apriorně považovalo za pravé a nebylo nutné provádět – alespoň zpočátku – rozlišování mezi skutečností pravou a nepravou. Naproti tomu bylo naprosto důležité přísně rozlišovat mezi tím, jak se nám věci jeví, tedy zda jako to, čím opravdu jsou, nebo mylně nějak jinak.

3.11

A právě na tomto místě bylo třeba zjistit, kde je zdroj případných omylů. A tak se tento zdroj lokalizoval do myšlení o tom, co nám poskytují smysly, nikoliv do smyslů samotných. To nebylo nikterak nasnadě, ale byla to reakce na původní pokus, chápat samotné smyslové informace jako vadné, chybné a mylné. Právě k tomuto podcenění a přímo znehodnocení smyslových vněmů vedla jistá euforie některých filosofů, kteří propadli kouzlu pojmového myšlení pro jeho schopnost mimořádné přesnosti, jaká je smyslově naprosto nedosažitelná. Ještě Hérakleitos, který je dalek jednostranného senzualismu a empirismu, dává sice značný důraz na smyslové vnímání, ale upozorňuje, že špatnými svědky jsou lidem oči a uši, mají-li barbarské (nerozumějící) duše“ (B 107). Naproti tomu Parmenidés už spoléhá jen na rozum a informace smyslového původu nebere vážně. To pak naprosto jasně vyznívá zejména ze Zénónových paradoxů: každý přece ví, že šíp doletí a že

Achillés předhoní želvu. A právě proti tomuto znevážení smyslových dojmů zdůrazňuje Platón, že samy dojmy resp. vjemy neobsahují ani pravdu, ani omyl, nýbrž že ty záleží teprve na způsobu, jak jsou tyto vjemy vyhodnoceny, interpretovány. Toto rozlišení bylo dějinně velice důležité, ale správné nebylo. Zejména pak vedlo k tomu, že pravda a pravdivost byly vykázaný ze skutečnosti samotné a bylo jim přiděleno místo poněkud problematické, totiž myšlení resp. soud.

22. dubna 1992

Pravda a svoboda

4.01

Nejvíc helenismem poznamenané je evangelium podle Jana. To ovšem vůbec neznámá, že nejvíc podle helenistickým vlivům. Pozdější redakce jednotlivých synoptických evangelií jako by dost nevnímala rozpory mezi tzv. logiemi a mezi pavlovskou interpretací. Jan naproti tomu vědomě užívá termínů a často i pojmů řeckého helenismu, aby co nejostřeji formuloval teze, jimiž hájí myšlenkové a životní pozice neřecké. Příklad: (milost a) pravda se stala (1,17).

4.02

Soustředíme se na výrok: „poznáte pravdu, a pravda vás vysvobodí“ (8,32). Naše otázka je: jak může pravda vysvobozovat? Jak může pravda razit cestu ke svobodě? Známe marxisty často opakovaný výrok Hegelův, že svoboda je pochopená nutnost.

4.03

Chceme-li tento výrok vyložit rozumně a pozitivně, pak asi takto: člověk může tápat a všelicos zkoušet, ale bez znalosti toho, co je nezbytné resp. co je prostě dáno, zbytečně naráží a troskotá. Něco podobného je ve známém hesle „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“: svoboda začíná tam, kde končí nezbytností.

4.04

Tento výklad ovšem nestačí k objasnění teze, že skrze pravdu je otvírána svoboda. Tu se spíše předpokládá, že svoboda je jakoby od přírody dána, ale nemůže se dost uplatnit, dokud není rozpoznáno, co je nutné, a rozlišeno od toho, co je možné. Pravda se tak stává v podobě pravdivého poznání pomůckou, instrumentem svobody, která ji předchází (ať už spočívá v čemkoliv).

4.05

Mohlo by se zdát, že zmíněný citát z Janova evangelia filosoficky nemá váhu, že z filosofického hlediska neobstojí. Proto uvedu významného myslitele 20. století, totiž Karla Jaspersa, který se pokouší myšlenkově uchopit touž ideu, přičemž jeho vztah ke křesťanství není vůbec jednoznačně pozitivní. Vytýká totiž křesťanství na jedné straně nárok na výlučnost, na druhé straně však říká, že filosofie musí v křesťanství rozpoznat jeho „nenahraditelnou pravdu“ a osvojit si ji (mluví dokonce o tom, že tuto pravdu musí „uchvátit“, což je na mé gusto poněkud násilnický výraz, vztahu k pravdě velmi nepřiměřený).

4.06

V roce 1958 byla Jaspersovi udělena mírová cena německých knihkupců (mnohem později byla udělena také V. Havlovi). Při té příležitosti pronesl Jaspers řeč, která pak byla také znovu otištěna v souboru „Hoffnung und Sorge“, Mnichov 1965, str. 173-185. Název: Pravda, svoboda a mír (Wahrheit, Freiheit und Friede). Odtud budu citovat to, co přesně spadá do našeho tématu. (176)

4.07

„Svoboda není z ničeho. Není to svévole, není to libovolné mínění. Teprve skrze odevzdanost pravdě je naplněná svoboda možná. Není žádného míru bez svobody, ale není ani žádné svobody bez pravdy. Zde leží rozhodující bod. Svoboda je prázdná, není-li míněna pravda, z níž pochází a které slouží.“

4.08

Zde máme znovu onu myšlenku z Janova evangelia, ale formulovanou filosofem a filosoficky. Podle Jaspersa má svoboda svůj zdroj či kořen v pravdě, a na druhé straně musí být pravdě k dispozici, musí jí sloužit – jinak je rychle vyprázdněna, tj. přestává být skutečnou svobodou. Svoboda vyrůstá s pravdy, ale je tu pro pravdu, tj. proto, aby byla „naplněna“ pravdou, aby se uplatnění pravdy stalo jejím naplněním.

4.09

Jaspers poukazuje na to, že „chceme-li svobodu a mír, musíme se setkat v jakémsi prostoru pravdy, který tu je před veškerou stranickostí a přede všemi stanovisky, před našimi rozhodnutími a usneseními“. „Stáváme-li se svobodnými a opravdovými, vracíme se ustavičně zpět do tohoto společného prostoru, v němž zůstáváme navzájem spojeni dokonce i tenkrát, jsme-li protivníky.“

4.10

Co to však znamená pro samo pojetí pravdy? Především to, že pokud jde o pravdu, zůstáváme stále jen na cestě. „Nikdo ji nemá, všichni ji hledáme.“ Protože však celou řadu formulí vskutku „máme“ a můžeme je „držet“ a zastávat, znamená to dále, že pravda spočívá původně nikoliv v obsahu našeho myšlení či vypovídání, nýbrž ve způsobu, jak je tento „obsah“ myšlen, ukazován a diskutován, tedy ve způsobu myšlení našeho rozumu resp. rozumu vůbec.

4.11

Tato pravda ustává resp. odchází, distancuje se od nás, když se chováme nepřiměřeně, vzdaluje se nám, když naše duše je slepá a náš duch hluchý, když přestáváme komunikovat s druhými. A něco takového vidáme přece na každý den. Když k něčemu takovému dojde a pravda se nám vzdálí, zahalí nás jedovatá atmosféra. Pak stojíme jakoby před nějakou zdí, na níž mluvíme, aniž bychom byli vůbec slyšeni.

4.12

V takovém případě se způsob myšlení ukazuje jako důležitější než sám obsah. Jaspers ukazuje obrovský mravní rozdíl, je-li onen obsah třeba „Židi ven!“, „Německo nade vše!“, nebo naopak „Proti atomové smrti!“, „Mír za každou cenu!“ nebo třeba „Lieber rot als tot!“ Nicméně víc než obsah nás děsí onen způsob myšlení, který je silnější než sám obsah, ať už tento obsah je protilidskou nenávisťou lží anebo stále ještě dobře míněným zastíráním pravdy. Obsah lze přece zaměnit. Nepravda samotného způsobu myšlení však zůstává táž. (Příklady byly poněkud upraveny či změněny.)

4.13

„V celém politicky svobodném světě je nepravda naším největším nebezpečím. Nesmíme tvrdit, že tzv. svobodný svět je dnes vskutku svobodný. Má před totální vládou pouze tu přednost, že má šanci se stávat svobodným. A ob stojí jen za předpokladu, jestliže se této šance s naprostou vážností chopí.“ Jinak se idea demokracie ztratí a demokracie sama se zvrhne a stane v pouhý formální prostředek manipulace politiků a hospodářských zájmů.

4.14

Nebudeme hned dělat závěry. Jde o to, vidět problémy, nahlédnout nové souvislosti a tím i nové otázky nebo staré otázky v novém světle. Především jde o to, vidět, že pravda znamená i pro běžné mínění, běžné přesvědčení – přinejmenším někdy a v některých kontextech – něco naprosto jiného než nějakou formální shodu myšlenek se skutečností, a to i v případě významného filosofa 20. století. (Písek)

6. května 1992

5.12

Ukazovali jsme si na umění resp. na uměleckém díle, že jeho pravdivost nemůže a nesmí být posuzována pouze ani především podle toho, jak vyjadřuje resp. jak věrně vykresluje svou dobu nebo vůbec nějakou skutečnost. Umělecké dílo není jen výrazem své doby a výrazem společnosti atd., ale je zároveň jejich kritikou, tedy něčím novým, co tu je navíc, co se jen tak jednoduše nepřimyká k tomu, co je dáno. Ostatně jen proto máme právo mluvit o tvorbě. Pro posouzení pravdivosti umělecké tvorby je nejdůležitější její novost a tím oddělenost a distance od toho, co tu už bylo a je a co ono dílo eventuálně vykresluje nebo líčí. Řekli jsme také, že ona novost znamená, že skutečná tvorba musí postoupit jakoby vpřed a dobýt nových pozic. A právě z těchto nových pozic se pak může a v případě skutečné tvorby musí to, co je a co bylo, vyjevit v novém světle.

5.13

Bylo by opravdu dost absurdní se domnívat, že všechna novost, všechna tvůrčí genialita by měla spočívat v tom, jak ještě lépe než dosud předvést, vykreslit, znázornit či odhalit něco starého, co tu už bylo a je a k čemu se takto stále chceme vracet (neboť umění přece spočívá v tom, že nám dovoluje

ony zvláštní návraty k „témuž“, jaké kdysi mnohem mocněji a účinněji zaručoval mýtus). Zde snad nejlépe můžeme vidět onu povážlivou omezenost, která pravdu a pravdivost uměleckého díla redukuje na jeho funkci co nejvěrnějšího napodobení toho, co tu už je. Pokud bychom opravdu chtěli trvat na tomto nepodařeném bastardovi, který nám zbyl po kdysi mocném mýtu věčného návratu, nemohli bychom se nikterak divit, že bude vždycky znovu docházet k protestům a vzpourám nejen proti pravdě, ale proti samotné myšlence její podřízenosti a podřazenosti tomu, co tu nějak je, co je dáno a co je a má zůstat tím hlavním a rozhodujícím pro posouzení, zda dílo je nebo není pravdivé.

5.14

Romantický protest (a ten nemíním jako historickou charakteristiku, nýbrž jako typ) jde tak daleko, že mimořádnost, tvůrčí novost a genialitu zvláště „zdařilého“ uměleckého díla vidí v tom, že se vymaňuje z každé dosavadní závislosti, a to nejenom na nějakých daných skutečnostech, které by snad chtělo znázorňovat, ale také a snad především na všech zaběhaných pravidlech a normách, konvencích a návycích, které odmítá a boří právě svým stvořitelským činem. Nenechme se tím zmást a svést. To, že protest proti svázanosti starým má své hluboké oprávnění, nedělá ještě z romantické absolutizace svobodného tvůrčího činu pojetí naveskrz pravdivé. V kritickém vidění nedostatků tohoto pojetí se naopak pro nás otvírá cesta k lepšímu pochopení bytostné povahy pravdy a pravdivosti.

5.15

To, co je v díle nějak znázorňováno nebo předváděno, připomínáno, oslavováno nebo proklínáno atd., je jen materiál, bez něhož se žádné dílo neobejde, ale právě jen materiál. Pravdivost nesmíme redukovat na tento okrajový, periferní vztah k nahodile anebo třeba i záměrně vybranému materiálu tohoto typu, ale musíme ji hledat jinde. Jde zásadně o dvě „místa“ či „roviny“, na nichž se otázka pravdy a pravdivosti ukazuje jako rozhodující a na ničem z toho, co „jest“ nebo dokonce co „bylo“, nezávislá. Jedním tím místem je sice vsutku onen vybraný „materiál“, ale nikoliv v tom, jak je a čím je, nýbrž ve smyslu toho, k čemu směřuje. Nic totiž není prostě tím, čím je, ale všechno někam míří, někam se svažuje, někam teče. A tento pohyb jde buď správným směrem nebo nesprávným směrem; nejčastěji tomu bývá tak, že v něčem je to směřování správné, v něčem nesprávné. A pravdivost uměleckého díla spočívá nikoliv v tom, jak ukazuje onen zvolený materiál v jeho momentálním vzezření, nýbrž naopak v tom, kam míří a k čemu nás vede nebo táhne.

5.16

A pak tu je ještě ta druhá stránka, která je pro umělecké dílo ještě závažnější. Samo dílo resp. sama tvorba je také jistý pohyb, který míří nějakým směrem. A vnitřní pravdivost díla resp. tvorby je především spjata s tímto pohybem díla, nikoliv s jeho fixovaným stavem. Proto je tak důležité si řádně uvědomovat, že to, co máme před sebou, vlastně ještě není samo dílo, ale pouze příležitost k tomu, abychom se s dílem setkali, přičemž ono setkání závisí také na tom, co my přitom děláme, kolik ze sebe poskytneme, aby se ono dílo teprve stalo, aby se přihodilo. Pravdivost uměleckého díla musíme tedy hledat jednak v tom, jaký smysl, jakou vnímavost má pro pravdu a pravdivost těch skutečností, ke kterým se vztahuje jako ke svému „materiálu“, zejména však v tom, co s námi dělá, k čemu nás vede či navádí, jak proměňuje naši orientaci i naši cestu životem a světem.

5.17

A potom tu je ještě jedno místo, na které nesmíme zapomenout, i když tím už do jisté míry opouštíme otázku pravdivosti uměleckého díla samotného. Je to totiž skutečnost našeho přístupu k uměleckému dílu. Také my musíme k dílu přistupovat pravdivě, abychom byli s to se s pravdivostí uměleckého díla v onom dvojím právě popsaném smyslu vůbec setkat. A není to záležitost jednostranná, nýbrž je to také úzce spjata s dílem a jeho pravdivostí. Čím víc a čím pozorněji se setkáváme s díly o vysoké „míře“ pravdivosti, tím víc si sami tříbíme nejen svůj smysl pro pravdivost, ale samu svou vlastní pravdivost a opravdovost, tj. svůj vztah k pravdě.

5.18

Ať už k tomu došlo za jakýchkoliv historických okolností a z jakýchkoliv důvodů či motivů, zůstává mimo veškerou pochybnost, že zatímco ve vědě se prosadila tendence co možno nejvíc vyloučit subjekt a subjektivitu z vědecké tvorby, v umění právě naopak – alespoň v sebepochopení – k tomu, že svým dílem chce umělec vyjádřit sám sebe, tj. dát se celého do toho, co vytvořil, čili nade všechno

zdůraznit jedinečnou osobnost tvůrce. To je pro nás poučné i tam, kde toto romantické resp. modernistické zdůraznění subjektu a jeho nitra apod. se stává až čímsi přemrštěným, neboť popírání či spíše zapírání úlohy subjektu vědce ve vědě není o nic méně přemrštěné.