

Co to je filosofie a jaké je její poslání

0.1

Místo „filosofické politiky“, původně plánované, která měla představovat třetí dvousemestrové pokračování přednášky z „filosofické antropologie“, jsem na návrh doc. Pince zařadil tuto přednášku o smyslu a poslání filosofie, která by měla splnit některé přijatelné úkoly tzv. úvodu do filosofie. Chtěl bych na začátku říci několik slov o nepatřičnosti a téměř absurdnosti onoho tradičního pojmenování „úvod do filosofie“.

0.2

Nikoho z Vás není zapotřebí do filosofie uvádět, byli jste tam uvedeni resp. uváděni od té chvíle, co jste začali trochu rozumět jazykovým projevům svých rodičů a dalších blízkých lidí, např. sourozenců apod. Budeme mít mnohokrát příležitost si ukazovat, jak nám jazyk napovídá a jak nás nejenom v našem promlouvání, ale také a zejména v našem myšlení vede a někdy táhne, a dost často táhne i tam, kam vlastně nechceme jít. V jazyku je uloženo mnohé z duchovní minulosti mnoha předchozích generací. V jazyce máme zbytky mýtu a dávných náboženství, ale také zbytky starých filosofí. Jsou tam uloženy tak, že o tom většinou nevíme a nic netušíme, ale navzdory tomu tyto „relikty“ mohou být odhalovány, rozpoznávány a díky tomu je můžeme dostat pod kontrolu.

0.3

Nemůžeme tedy po právu mluvit o uvádění do filosofie, ale pouze o uvádění do takového způsobu a stylu myšlení, které dovoluje dostat ony dříve nekontrolované, neproověřené, nejčastěji zastaralé a mylné faktory, činitele v našich myšlenkových aktivitách před sebe, na plné světlo a tedy pod vlastní kontrolu, pod režim, pro který se vědomě rozhodujeme. Jde tedy vlastně o úvod do jediného dosud známého generálního způsobu kontroly a revize co možná všech našich předfilosofických, mimofilosofických, pseudofilosofických a také filosofických předsudků a předpojetí, ať už sedimentovaly v jazyce (nebo spíše v jazycích, neboť jazyků je mnoho a docházelo v nich k takovým sedimentacím rozmanitými způsoby, mezi nimiž panuje někdy podobnost a shoda, ale jindy nepodobnost až naprostá různost), nebo v nejrůznějších kulturních, myšlenkových a duchovních tradicích všeho druhu.

0.4

To ovšem vůbec neznamená, že bychom se chtěli postavit na nějaké privilegované místo, na němž bychom se mohli vymknout všem takovým závislostem na tom, co bylo myšleno a prožíváno našimi blízkými i velmi vzdálenými předky. Něco takového není vůbec možné. Proto už na tomto místě s veškerým důrazem prohlašuji, že filosofovat znamená navazovat na jisté tradice. Těch tradic je mnoho a proto si každý z nás musí mezi nimi vybírat. Tím se však filosofie nikterak neliší od života vůbec. Ani život lidský, ani život kterékoliv, třeba i nejnižší živé bytosti nemůže začínat od začátku, ale každý jednotlivý život už nějak navazuje na nesčíslné generace živých předchůdců. Je to jediná možnost, jak žít. Pokud by některá živá bytost chtěla odmítnout přijmout toto

pravidlo, prostě nepřežije. Totéž platí o myšlení a o nezbytnosti navazování na myšlení starší. Každá myšlenka navazuje na nějakou myšlenku starší. Pokud o tom sama neví (tj. pokud o tom neví ten, kdo ji aktuálně myslí), může to být odhaleno a rozpoznáno jinými. A to se také děje všude tam, kde jde o myšlenku zajímavou, důležitou nebo nějak provokující, a to provokující ať už nadměrnou nafoukaností a přemrštěnou narcistní okouzleností sebou samotnou, nebo nebezpečnou svou vlezlou přemlouvavostí nebo oportunním vycházením vstříc nejhorším lidských sklonům a vášním, atd.

0.5

Tak, jak tomu je v životě vůbec (tedy nejenom lidském), platí i ve filosofii, že začínáme ještě neorientováni ve světě, do něhož přicházíme navíc relativně mnohem chudší než jiné živé bytosti, které jsou vybaveny přinejmenším mnoha instinkty (ať už to znamená cokoliv). V tomto smyslu platí Gehlenův termín „Mangelwesen“, nedostatková bytost. Někdy přede dvěma milióny let – pro nás dávno, z hlediska historie života na této planetě ovšem zcela nedávno – vypadl jeden rod a druh vysoce organizovaných živočichů z rámce přírody do té míry, že se jí pronikavě odcizil, a co je vlastně ještě důležitější: že toto odcizení prožil a procítil, takže se ho začal děsit. To je tedy pro člověka jedna ze základních specifických: necítí se v určité fázi svého života doma, musí dříve nebo později prožít onen hluboký otřes cizosti světa kolem a své odcizenosti, jinak řečeno: své specifické, osobité jedinečnosti. Kdo to neprožije, není vlastně dost člověkem, není dospělým člověkem.

0.6

Proč tento prožitek odcizenosti souvisí s dospíváním a dospělostí? Člověk by totiž tuto svou odcizenost nepřežil, kdyby její prožitek nebyl alespoň dočasně odvrácen nejbližšími lidmi, především vlastní rodinou, ale pak i určitou kulturní společností, tím, co Patočka nazývá jakýmsi sklenutím, jakousi náklonností, k němu se naklánějící péčí, jež narozeného človíčka chrání před oním cizím světem. Nikdo z nás se proto nenarodil rovnou do cizího světa – to je spekulativní konstrukce existencionalistů a některých filosofů existence. A malý človíček tuto k němu se sklánějící péči přijímá s naprostou samozřejmostí, ovšem žije z ní potom po celý svůj život. Pokud tady na počátku dojde k vážnějším poruchám, jsou později nenapravitelné a znamenají obrovské postižení a zatížení člověka na celý život. Takové poruchy nemusí být vyvolány jen nedostatkem, ale také přemírou péče a nevhodnými formami péče. Až potud je osud filosofie a filosofování – lépe snad předfilosofie a předfilosofování – zcela skryt v úhrnu všech dalších aktivit lidského mláděte, a to jak jemu, tak jeho pečovatelům a vychovatelům.

0.7

Dříve nebo později se však dostaví onen zážitek hlubšího či povrchnějšího prozření, spojeného s otřesem: co to je ten cizí svět, ti cizí lidé, kteří mne nechápou nebo jen málo chápou, a co to jsem já, který se vymyká nejenom z rámce „těch druhých“, ale svým způsobem i sám sobě, vymyká se z rámce dosavadního sebepochopení a sebeprožívání: člověk se cítí být odcizen nejenom svému světu, svému okolí, svým nejbližším, ale sám sobě. Nerozumí si už, resp. ještě si nerozumí (neboť předcházející způsob, jak si člověk rozuměl, byl založen spíše na návyku a na samozřejmém přijímání toho, jak věci přicházejí, než na opravdovém porozumění.) Možná, že tyto okamžiky či toto bolestné období přicházelo, aby otráslo mladými lidmi, již odedávna. Mýty představovaly vlastně jen pokusy o to, aby takový probouzející se člověk byl jakýmsi zvláštním způsobem na tuto kritickou dobu připraven – zevnitř, „subjektivně“, ale také a zejména „objektivně“, tj. slavnostním a veřejným zapojením do společenství ostatních. To bylo nejvlastním smyslem iniciačních obřadů. Ty byly načasovány tak, aby se předešlo nejhoršímu prožitku cizosti světa a vlastnímu odcizení. Byla to vlastně nápodoba péče o čerstvě narozeného človíčka, který všechno bral jako samozřejmost, zatímco nyní k tomu nezbytně a bezvýhradně potřebuje smysluplné a smysl otvírající a zároveň zavírající a v uzavření podržující slovo. MYTHOS přece znamená slovo, mluvení, povídání, teprve druhotně báčorku.

0.8

Vy všichni jste se narodili do světa (v nejširším smyslu, tedy ne astronomicky, ne geograficky, ale především kulturně, myšlenkově, duchovně), který byl formován zejména dvojí tradicí. To můžeme do jisté míry chápat jako jakousi kulturní schizofrenii, ale na druhé straně to můžeme daleko větším právem chápat jako vnitřní napětí, které se stalo zdrojem úžasné dynamiky nejrůznějšího druhu a nejrůznějších úrovní. Kdo chce vážně a hluboce filosoficky myslet, musí se snad po celý svůj myslivý život vracet k této podivuhodné a někdy podivné skutečnosti, kterou si nikdo z nás nevymyslel ani dobrovolně nezvolil. Lidé, kteří se nezajímají o filosofii nebo kteří přímo proklamativně vyhlásují svůj odvrát a své znechucení z filosofie, nás nyní nebudou

zajímat. V přírodě je o analogické případy postaráno velmi tvrdě: pokud se nějaký organismus nevyvíjí tak, že v nejdůležitějších parametrech co nejpřesněji pokračuje v dosavadní genetické linii, je vystaven většinou zničujícím podmínkám a nárokům a uhynie. Další vývoj je tak zachráněn před nebezpečnou, život druhu či dokonce rodu ohrožující degenerací. V kultuře tomu je docela jinak. Organismy se po větší část svého života (a některé nižší po celý svůj život) musí postarat samy o sebe, zatímco ty druhé, a dokonce i ty, které náleží k jejich vlastnímu druhu, pro ně představují konkurenci (nebo potravu, nebo ničivé nebezpečí). Jen na nejvyšších úrovních dochází k vytváření smeček, stád, organizovaných společenstev, kde je vynalezeno cosi jako spolupráce. Podmínkou tu je však vždycky ona péče o mláďata (případně o nedospělé jinak nazývané, např. u hmyzu). Nedospělci neduživí nebo geneticky vadní nejsou zachraňováni a není jim dovoleno ani parazitovat na životě společenství.

0.9

U lidí, v lidské společnosti tomu je jinak – dokonce právě podle způsobu, jak se společnost stará o své invalidní členy, lze hodnotit její lidskou hodnotu, její humánní kvality. Proč tomu tak je, musíme odložit na později. Nyní zůstaneme stát jen u konstatování toho, že to je cosi v rozporu s přírodou a se zvyklostmi v přírodě běžnými a jimiž se druhy a rody chrání, pokud je na nich, před degenerací. Je prostě fakt, že Evropa znamená v tomto smyslu průlom větší, než se nám na první pohled může zdát. Evropa znamená pluralitu, různost, vnitřní napětí, bohužel také každodenní obrovské nebezpečí rozpadu, proti kterému se Evropané brání nejrůznějšími způsoby, někdy napodobujícími přírodu, jindy zcela novými, v přírodě neznámými, ba výjimečně dokonce prostředky horšími, než jak je známe z přírody, nebo – pokud je tam také můžeme pozorovat, jsou to vcelku případy ojedinělé, kdežto evropský člověk je dokázal uplatňovat systematicky a proto tím hrůzněji. Také v tom se jen znovu ukazuje, že člověk je nepřirodní tvor, „nepřirozené zvíře“ (Vercors), a to jak ve smyslu pozitivním, tak negativním.

0.10

Pokusme se zúžit svou pozornost a ve svém soustředění také trochu zobecnit jednu stránku, jeden aspekt této naší zapojenosti do, zakotvenosti v a tím i predestinovanosti čím: evropskou pluralitou, která někdy vypadá jako roztržštěnost, jindy však jako celkem obstojně fungující organismus (i když víme, že o žádný pravý organismus nejde!). To, že jsme se narodili jako Evropané, že jsme byli vychováváni a vzděláváni jako Evropané, znamená nikoliv zatížení, nýbrž jakési osvobození, otevřenou cestu do svobody. Tuto nyní jen dogmaticky formulovanou myšlenku se budeme pokoušet sledovat nadále. Nyní však zůstaneme na chvíli stát, abychom pozorně uvážili, co to vlastně pro nás bytostně znamená. Dovolte, abych nejprve sáhl po metafoře, přesněji po velmi známé bajce, kterou ani není třeba celou vypravovat, neboť stačí ji jen připomenout. Liška, která nemůže dosáhnout na hrozen, říká: stejně je kyselý. Mnoho novodobých a zejména moderních a postmoderních myslitelů se bohužel náramně podobá takovým liškám, které prohlašují „nedosažitelný“ hrozen za kyselý.

0.11

Prvním pravidlem pro opravdového filosofa musí být: pokud jsem neokusil hrozen, nemohu, přesněji: nemám právo říkat, že je kyselý. Ovšem filosof neokouší žádné před ním hotové hrozny, nýbrž jen velmi básnicky, přeneseně chápané „hrozny“ filosofovy zkušenosti – a to znamená: filosofické zkušenosti. Docela nedávno jste měli možnost číst dvě pokračování vcelku slušně písíčího filosofického a vědeckého polovzdělance, který útržky porůznu posbíraných myšlenek slepil dohromady starým vtípem, který navíc ani nevyprávěl věrně, nýbrž dost chabě jej adaptoval pro své záměry. Snad si vzpomínáte, že šlo o černou kočku ve tmě. Nebudu si všímat toho, že z černé kočky se ad usum pseudo-Delphini stal absolutně černý kocour a ze tmy absolutně černá místnost.

Použiji zde původního jednoduchého obrazu, abych vyložil, jak se v takovém případě zachová skutečný filosof.

0.12

Filosof především nikdy nezačíná ani žádným tvrzením, ani pouhým pomyšlením, že by „tady“ něco „mohlo být“, nýbrž především se rozhlíží, ale také pozorně naslouchá. Ozve-li se zakňourání či zamňoukání, které je v historce vynecháno, může mu opravdu napadnout, že tam někde může být kočka. Je-li naprostá tma, nebude vůbec uvažovat o černé kočce, neboť – jak známo – potmě jsou všechny kočky černé. A už vůbec nebude brát slovo „absolutno“ do svých úst, protože na rozdíl od nevzdělanců a polovzdělanců (kterých je ovšem i mezi tzv. filosofy požeňnaně) ví, že absolutus znamená v latině oddělený, odloučený. Absolutní čern je tedy

nutně odloučena ode všeho, co by mohlo být černé, včetně nejčernějších koček i kocourů. Absolutně černá kočka je něco jako kvadratura kruhu, něco jako absolutně kulatý čtverec nebo absolutně čtvercový kruh. Mohli bychom na tom ještě dál pracovat, ale už toho necháme. Důležité je ještě jedno – a to svědčí o polovzdělanosti pisatele i po stránce vědecké. Vědec nikdy nebude pátrat po ničem absolutním, a už vůbec ne po absolutně černé kočce, a to i kdyby to byl kocour. A jak znám dnešní vědce, nehodlali by pátrat ani po ničem jiném, nač si pomyslí nějaký filosof, nota bene v černé místnosti. Za tři roky tomu bude už sedmdesát let, co jeden filosof, nota bene původně vysokoškolský profesor matematiky a fyziky a spoluzakladatel moderní symbolické logiky vyslovil hypotézu, že elektrony se v živém těle chovají jinak než v prostředí neživém. Dodnes to teoretické fyziky, ani kvantové fyziky, takříkajíc neodlákalo od kamen.

0.13

To, že filosofovi napadne, že by tam někde ve tmě mohla být kočka, když zaslechne zamňoukání, není – jak mi každý jistě rád přizná – žádný specificky filosofický výkon. A filosof, kterého by napadaly podobné myšlenky bez zamňoukání a navíc v obdobných situacích často, by asi potřeboval lékaře, nejlépe psychiatra. Něco docela jiného by ovšem představoval případ, že by někdo vykřikl, že tam ve tmě je černý kocour (pro zjednodušení opět vynechme atribut „absolutně černý“). Pokud by měl filosof vůbec nějaký důvod se pustit o tomto tématu do hovoru, sporu či diskuse (a tady by bylo nutno uvést něco bližšího o situačním kontextu takové eventuality), přezkoumal by alespoň zběžně stav toho, kdo to vykřikl – mohl totiž také vykřiknout ze spaní, všechno se mu mohlo jen zdát. Lepší filosofové totiž už asi dva a půl tisíce let (přínejmenším od Hérakleita, zl. B 89) vědí, že „bdící mají jeden společný svět, ale spící se obracejí každý do svého vlastního“, a že (zl. B 114) „ti, kdo mluví s rozmyslem, musí se opírat o to, co je všem společné“, a že (zl. B 113) „společné je všem myšlení“. Filosof také ví, že „slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“ (zl. B 34), a že „se lidé klamou při poznávání zřejmých věcí“ (B 56). Proto také není nutné, aby filosof reagoval na výrok každého takového spícího, nemyslícího nebo bez rozmyslu myslícího, nic podstatného nechápajícího člověka. V nejlepším případě si jen pomyslí, že v temnu se plouží nikoliv absolutně černý kocour, nýbrž prostě nerozumný, neosvětlený, nevzdělaný člověk, který navíc díky nekritičnosti dalších lidí si vydělá navzdory své nekompetenci, ba dokonce právě jí nějaký ten obolos.

0.14

Docela jinak se však začne rozvíjet situace, když člověk kompetentní a za kompetentního zase jinými kompetentními uznávaný nemluví o černé kočce ve tmě, nýbrž třeba – jako ve starém Izraeli třeba proroci – o neviditelném Hospodinu, kterého není dovoleno nejen zobrazovat nebo rukama vytvářet ze dřeva, kamene ani z kovu, ale jehož jméno nesmí být vyslovováno a o němž není dovoleno si dělat ani žádné obrazy v mysli, tedy ani filosofické pojmy, ani konstruovat žádné „intencionální předměty“. V důsledku této religiózní či spíše anti-religiózní anomálie byli ve starém Římě Židé a s nimi také ona nová křesťanská sekta považováni za ateisty a pronásledováni, neboť každé slušné náboženství mělo bohy nebo boha, které bylo možno popadnout a dopravit do Říma a postavit do Pantheonu, oné pozoruhodné analogie dnešních zoologických zahrad plných podivné, nikdy nevidané zvěře. Protože to však zde nebyla zvěř, nýbrž bohové, byl Pantheon spíše „theologickou“ zahradou či theologickým muzeem. Je-li někdo přesvědčen, že bůh musí být úředně doložen příslušným exemplářem v theologickém archívu či „herbáři“, musí si dělat bláznů z myšlenky, že existuje bůh, který nejenže nemá nic, co by bylo možno do muzea předat a tak doložit, že není jen iluzí a snem, nýbrž o kterém dokonce někteří myslitelé (a nejen myslitelé) prohlašovali a prohlašují, že je vůbec neviditelný, ba dokonce vzdálený, člověku a jeho nejen smyslům, ale dokonce ani jeho rozumu nedosažitelným atd. Chce-li potom někdo na základě analogie s absolutně černým kocourem vydávat takového myslitele, který mluví o nepřítomném bohu (deus absconditus) a který se pokouší vybudovat negativní teologii, za stejně pošetilého, vykazuje tím jen víc než zřetelně pošetilost a nekulturnost vlastní. V takovém případě tu pro filosofie je totiž skutečný problém, který nebyl nikde v onom příběhu o černé kočce.

0.15

Kočka je pro filosofa a v našem nynějším užití nikoliv předmět, o kterém víme docela dobře, co to je, nýbrž je to nějaké – a možná závažné – téma. Filosof se bude nejprve tázat, o čem se to vlastně hodláme bavit. Jakmile někdo tuto předběžnou diskusi odmítne (a vy jistě znáte ze zkušenosti, že je velice mnoho křesťanů, kteří se o tomto tématu naprosto odmítají bavit a místo toho vás hned chtějí poučovat zbpozice lépe vědoucích), vyřazuje se tím automaticky z řad filosofů i z řad lidí, kteří sami sice aktivně a tvořivě nefilosofují, ale jsou alespoň filosoficky

vzdělání a tudíž alespoň relativně kompetentní. Když úctyhodný vědecký časopis uveřejní nějaký vědecký nesmysl, není to pouze ostuda autora, ale také ostuda toho časopisu a jeho odborných redaktorů. V tom smyslu posuzuji také sám fakt, že onen zbytečně dlouhý, na dva dlouhé kusy se vlekoucí pseudofilosofický blábol vyšel v kulturním týdeníku, který chce oslovovat vzdělance.

0.16

Když tedy má být řeč o kočce, tak musí být – z hlediska filosofa – nejprve objasněno, co rozumíme tou „kočkou“. Je nejenom nefilosofické, ale vlastně obecně nesmyslné se pustit do diskuse bez tohoto předběžného kroku. Předpokládat však, že každý ví, co to je „kočka“, je docela specificky nefilosofické, a filosof velmi často musí vykonat pěkný kus práce, aby nejprve dokázal, že to, co údajně každý ví a zná, je nanejvýš problematické, takže od toho vyjít prostě nelze. Vykládat onen navíc ještě zpotvořený vtip a předpokládat hned na začátku, že žádná kočka k temné místnosti není, je navíc nejen filosoficky, ale také vědecky a dokonce zcela obecně nepřijatelné, protože kdo tu je tím „vědučím“? Kdo má představovat tu instanci, která předem, tj. před veškerou diskusí „ví“, co to je černá kočka, a zároveň „ví“, že tam žádná není? Nejprve se tedy musíme domluvit o tom, zda slovem „černá kočka“ míníme oba nebo všichni opravdu totéž, a pak teprve můžeme udělat nějaký další krok.

1.1

Pojmy a pojmovost. Pojem – intencionální předmět. Brentano, Husserl. Heideggerův argument proti adekvační teorii.

1.2

Pravda v soudu (Aristoteles) x pravda v celém životě. Dvě tradice: pravda se řídí (spravuje) tím, co „jest“ x to, co „jest“, se spravuje (má spravovat) pravdou, tj. „tím pravým“. Tedy: to, co jest x to, co má být. Doménou pravdy je budoucnost, nikoliv přítomnost nebo minulost. Pravda se stává (přichází), není. Proto je nejen významnější, ale zvláštním způsobem mocnější než cokoliv, co (jenom) jest.

1.3

Pravda jako nepředmětná skutečnost. Jiné takové nepředmětné skutečnosti: svět, subjekt, pro theology event. Bůh (filosofickou filosofii považují za nelegitimní, tudíž zakázanou disciplínu). Nepředmětná skutečnost a nepředmětné myšlení.

1.4

Smyslem filosofování v naší době je otevřít novou myšlenkovou cestu k nepředmětným skutečnostem. Schematicky vyjádřeno: místo dvojic pojem/intenc. předmět ještě jiné dvojice: pojem/ intenc. nepředmět.

1.5

Nepředmětnost není ani v samotném myšlení věcí neznámou, nýbrž pouze vytěšňovanou. Příklady: chápeme, že bylo řečeno i to, co nebylo vysloveno. Nepředmětné konotace vedle konotací předmětných. Uspořádanost konotací – povedlo se s předmětnými konotacemi – musíme se pokusit o nějakou podobnou organizaci alespoň některých nepředmětných intencí.

2.1

Problémy „ontologie“: je třeba ne „najít“, nýbrž vytvořit, vybudovat si správný, tj. pravý vztah ke skutečnosti, tj. ke skutečnostíem všeho druhu. Významnou úlohu tu má samo chápání toho, co považujeme za „skutečné“, tedy jak rozumíme tomu, co může náležitě charakterizovat skutečné jakožto skutečné. A právě v tomto bodě musíme především zpochybnit něco, co se nám stalo čímsi samozřejmým, co nejsme zvyklí si zpochybňovat.

2.2

Samo slovo skutečnost poukazuje ke „skutku“, tedy k aktivitě. (Podobně tomu je také v němčině, ale už vůbec ne v jazycích románských nebo latinou příliš ovlivněných.) To souvisí s tím, že „skutečnost“ i „Wirklichkeit“ jsou původně překladem latinského slova actualitas (a tedy nikoliv realitas). A tak se nutně musíme tázat: je snad skutečností to, co je produktem, výsledkem našich skutků, naší aktivity? To by nepochybně znamenalo redukci veškeré skutečnosti na subjekt či subjekty. Později se pokusíme také touto cestou jít s jistou filosofickou důsledností, a uvidíme, že také tato cesta je za určitých okolností naprosto schůdná a že nás dovede v podstatě ke stejným závěrům jako ta, kterou zvolíme nejprve.

2.3

Necháme-li tedy zatím stranou, že skutečností je to, co je výsledkem subjektivních aktivit, zbývá nám jako skutečnost to, co je předpokladem a východiskem subjektivních aktivit. A takovým předpokladem je např. sám subjekt. To je skutečnost naprosto zvláštního druhu, s kterou tradiční filosofie dost vážně nepočítala. Naprostou zvláštností subjektu jako skutečnosti je to, že je jednak předpokladem a základem mnoha skutečností, které jsou od něho zásadně odlišné, ale že je zároveň také aktérem mnoha činností, jež mají obrovský zpětný vliv na sám aktivní subjekt, tj. na samotného aktéra oněch činností. Do jisté míry je oprávněná formulace, že člověk je tvůrcem sebe samotného. Ovšem jen do jisté míry, takže lépe je hovořit a spolutvůrcovství, spolupráci, tedy synergii. Člověk je velice významným synergickým faktorem na utváření sebe samého. Tím jsme se však dostali k tématu, který jsme se rozhodli nechat až na druhé místo při svém zkoumání. Je to sice tak trochu potvrzení, že také touto cestou se později budeme moci ubírat s docela slušnou nadějí na pozitivní výsledky, ale necháme si to opravdu raději až do druhého kola.

2.4

Tažme se tedy, jak můžeme zcela obecně charakterizovat onu skutečnost, která ani není totožná se subjektem, ani není jeho výtvorem, produktem, výsledkem jeho praxe a práce, nýbrž která představuje předpoklad všech jeho aktivit, vedoucích k takovým či onakým výsledkům či produktům jeho činnosti. Zde můžeme udělat něco, co pod dlouhé věky nebývalo zvykem dokonce ani v případě jinak velmi respektabilních filosofů. Obvykle bývalo běžné, že ona nezávislost na subjektu, která byla interpretována jako nesporný doklad opravdové „skutečnosti“, byla jednoznačně formulována v tom smyslu, že takové skutečnosti předcházejí všem aktivitám a samotnému subjektu těchto aktivit. A toto „předcházející“ čili předchozí bylo jednoznačně a také povážlivě jednostranně chápáno jako „minulé“. Tak se ukazuje, že snad tím rozhodujícím momentem, který ovlivňuje naše chápání „skutečnosti“, je problém času. Základním pochybení řecké filosofie a vlastně téměř celé dosavadní evropské filosofie, která je na oné řecké postavena, je nesprávné chápání času, ano přímo podceňování času, takřka opovrhování časem a změnou. Tím myslitelem,

který je na prvním místě odpovědný za tento opovrhlivý vztahu k času a změně, je Parmenidés, zakladatel tzv. elejské školy.

2.5

Povšimněme si onoho zvláštního dvojího smyslu, který je spojen s termínem „předchozí“ či „předcházející“. Zároveň to pro nás bude příležitost k prvnímu bližšímu ozřejmení toho, jak je třeba rozumět tomu, co označujeme jako „subjekt“. Protože jsme navyklí myslet způsobem, pro který se stal po věky běžným a takřka samozřejmým průvodcem zpředměťující styl, klademe „přechodí“ vždycky na tu stranu živého, dějícího se subjektu, kterou nazýváme minulostí: předchozí je to, co mezitím minulo, tj. pominulo, než došlo k následujícímu. Děláme tak proto, že jsme si konstruovali tzv. časovou osu, na níž vždycky někde umístíme aktuální přítomnost: na jednu stranu necháme pak směřovat minulost, na druhou pak budoucnost. Tak vtiskujeme svému chápání času podobu, která vyplývá z našeho postavení vnějších pozorovatelů, kteří se navíc tváří, jako by sami byli z času vytrženi, jako by sami byli nějak mimo čas a nad časem. Sama tato struktura našeho přístupu k času je však vadná, neboť nebere čas dost vážně. A čas je přece také skutečnost. Nebo ne? Kant nás např. chtěl přesvědčit, že čas není žádnou předmětnou skutečností, a nedovedl si to vyložit jinak než jako apriorní nazírací formu.

2.6

Naprosto jinak se všechno jeví, když přihlídneme k tomu, že příslušné dění je soustředěno a integrováno na jeden určitý subjekt a kolem tohoto jednoho subjektu (rozumí se: vlastně nikoliv jediného, ale to zatím necháme stranou). Pro tento subjekt je ono „předcházející“ nikoliv tím, co tu už bylo a je, nýbrž právě naopak tím, co tu ještě nebylo a co nastává nebo dokonce teprve má nastat. Všechno, co už je minulé, je tedy pozůstatkem toho, co nejprve teprve mělo nastat, pak začalo nastávat, posléze celé nastalo a teprve na závěr celého dění či dějství se přesunulo mezi to, co minulo, co uplynulo.

Čas jako filosofický problém

3.1

Problém času je téma pro současného filosofa zároveň lákavé, neboť jde o jeden z nejzávažnějších filosofických problémů, ale zároveň o téma pro většinu dnešních myslitelů stále ještě neatraktivní, ba snad dokonce odpudivé, neboť jde o jeden ze stěžejních problémů, jež byly od samých počátků až do nedávna ve filosofii zanedbávány a jež se – pochopitelně vždy s ostatními problémy podobnými – zasloužily o to, že o dnešní situaci ve filosofii můžeme právem mluvit jako o konci metafyziky (chceme-li být přesní a předem nezaujatí, tedy o konec jedné velké metafyzické tradice).

3.02

Nejrůznější vědy jsou nuceny se zabývat fenomény, v nichž čas hraje význačnou úlohu. Přesto se problematika času vymyká možností kterékoliv speciální vědy, tedy jak fyziky, tak i biologie, psychologie atd. Jde o vysloveně filosofický problém resp. problém, jímž se legitimně může zabývat pouze filosofie. Odborné vědy mohou filosofickému zkoumání povahy času poskytnout mnoho cenných stimulů a inspirací, možná i řadu omezených poznatků (které však musí být právě s ohledem na problém času důkladně přezkoumány a prověřeny, neboť vědy obvykle pracují s neproověřenými před-pojetími a před-sudky, právě pokud jde o časovost a čas).

3.03

Myšlenka, že čas je samostatná skutečnost, danost, je ve filosofii vcelku dost pozdní, neboť řeční filosofové nenašli způsob, jak čas pochopit, tj. pojmově uchopit jako ARCHÉ. Naproti tomu u básníků najdeme slova resp. výpovědi, svědčící o tom, že vůbec neměli skrupule tohoto druhu. Jako příklad nám může sloužit oněch několik veršů ze Sofoklovy tragédie AIAS, které nám již jednou posloužily, když jsme se zabývali otázkou, co vlastně v klasickém Řecku znamenalo slovo FYSIS. Dnes se soustředíme na jiné slovo, totiž CHRONOS = čas. V posledním českém překladu Sofoklovy tragédie AIAS najdeme následující překlad dvou veršů (s.490):

Čas dlouhý, nezměrný, ten všechno vynáší,

co tajné, k světlu, a co zjevné, zakrývá;

[nic není nenadálé, nýbrž mění se,

i mocná přísaha, i zatvrzelý duch.]

(vynáší = FYEI !) Pokusme se o překlad přesnější, věrnější:

Dlouhý a nezměřitelný čas nechává vše skryté,

aby se zrodilo, a to, co se ukázalo, skrývá.

Řecky zní rozhodující místo takto:

... CHRONOS

FYEI T'ADÉLA KAI FANENTA KRYPTETAI.

3.04

Z uvedeného místa je vidět, že básník je v originále mnohem určitější, totiž že mluví o čase, který na jedné straně rodí vše, co bylo nezjevné, a naopak ukrývá, co se už jednou ukázalo. Podle toho se zdá, že můžeme o FYSIS mluvit jen tam, kde se něco zrodilo v čase a pak zase zaniklo, zahynulo. Ale to bychom zůstali jen při velmi hrubém pochopení. Básník přece nehovoří o tom, co zprvu není, pak zrozením vzniká, aby posléze zaniklo a zase nebylo, nýbrž mluví u nezjevném, které nejenom zrodem, ale také růstem (srv. FYEIN a FYESTHAI, k tomu se vrátíme) vychází na světlo a které se potom zase uchyluje do skrytosti, nezjevnosti. Nezjevnost či skrytost není nebytí, nýbrž bytí ještě „nezrozené“ nebo spíše nevyrostlé. Bytí tedy může být jak skryté, tak zjevné, a jeho skrytost se může někdy zrozením a někdy jen růstem proměňovat ve zjevnost, a ta zjevnost se zase může někdy jen stárnutím, jindy smrtí měnit ve skrytost. A to všechno je možné jen v čase a dokonce díky dlouhému a nezměřitelnému času. (Zde si můžeme připomenout, jak lidé zcela přehlížejí onen fundamentální význam času pro všechno bytí, což je důsledkem tradice, začínající ve starém Řecku, a to právě filosofií, tj. pojmovým myšlením.)

3.05

Zase je tu nutné upozornění: když mluvíme o zrodu, nesmíme si hned myslet, že víme, co to je zrod v tom smyslu, jak mu rozuměli staří Řekové; a totéž platí o růstu či vyrůstání. Nesmíme zkrátka své vlastní pojetí promítat do myšlení dávných básníků nebo filosofů, ale musíme se pokusit pozorně naslouchat tomu, co říkají, abychom porozuměli jejich myšlenkám. Georg Picht a před ním Martin Heidegger např. upozorňují na to, že my jsme dnes zvyklí chápat růst jako kvantitativní přírůstek, jako zvětšování. To velmi úzce souvisí s karteziánským chápáním „přírody“ jako rozprostraněnosti resp. rozprostraněné věci, res extensa. Jestliže se příroda vyznačuje rozprostraněností jako svou základní vlastností, nemůže být růst chápán jinak než jako narůstání do větších rozměrů, jako kvantitativní nabývání na rozložitosti. Ale ve starém Řecku byl růst chápán docela jinak. Ze Sofoklových veršů poznáváme, že růst znamenal, že na světlo přichází to, co bylo skryto. A zdánlivým opakem či protívou k tomu je přechod do skrytosti toho, co se předtím ukázalo na světle. Obojí však náleží k sobě, protože je sjednoceno: je to jedna skutečnost, která se zrodem či růstem ukazuje a která se potom zase skrývá. Povahou a základem či zdrojem tohoto sjednocení se ještě bychom se museli zabývat zvlášť, protože to náleží k jinému tématu, totiž k tématu LOGU. (Srv. Hérakleitos, „nejkrásnější svět jako pouhá hromada věcí náhodně rozházených, z nichž celek vytváří teprve LOGOS jako to, co vybírá a sbírá a tím sjednocuje.)

3.06

Ze všeho se jako nejpravděpodobnější nabízí myšlenka, na kterou jsme už narazili a ke které se i v budoucnosti čas od času hodláme vracet, totiž že takové pravé jsoucno, jako je třeba strom nebo pes, není nikdy celé najednou a v úplnosti přítomno hic et nunc, ale že je událostí v čase, jejíž velká část proběhla a tedy už není, zatímco druhá velká část zatím neproběhla a tedy ještě není. A to, co právě „jest“ aktuálně před námi, před našimi zraky a vůbec dostupné našim smyslům (a také všem našim kontaktům, naší aktivitě a praxi), okamžitě pomíjí. Můžeme mít za to, že Sofoklés neměl na mysli nic podstatně jiného než právě toto: všemu dopřává předlouhý, nezměrný čas příležitost, aby to dočasně přešlo ze skrytosti na světlo a potom aby se to zase skrylo do nezjevnosti. To, že o věci mluví tak, jako by čas každou takovou skutečnost sám rodil, bychom mohli považovat za básnickou licenci; tak můžeme dodatečně vyslovit souhlas s citovaným překladem. Vzniká tu však otázka: byla to opravdu jen básnická licence? Nemyslel to Sofoklés vážněji, než jsme nakloněni se domnívat? Vždyť jestliže odpovědnost za ono „rození“ či „růst“ a s ním spojené „ukazování“ nepřisoudíme samotnému času, komu nebo čemu ji přisoudíme? A právě touto otázkou jsme si připravili přechod k nejstarším filosofům a k tomu, jak se oni na ni pokoušeli odpovídat. Ještě dříve si však připomeneme něco jiného, co souvisí právě s časem, tedy s problémem, který nás dnes zaměstnává.

3.07

U nejstarších filosofů najdeme velmi zajímavý termín, který později ve filosofii téměř zcela upadl do zapomenutí, až byl v našem století vzkříšen – bohužel dost neúspěšně – Jaspersem. Jde o sloveso PERIECHEIN a substantivum TO PERIECHON. Setkáváme se s ním už u Pythagory, a právě v souvislosti s časem, jež tento myslitel vymezuje jako TÉN SFAIRAN TOY PERIECHONTOS, tedy jako kouli, sféru toho, co nás obklopuje, objímá. Po téměř půl třetím tisíciletí poukazuje Jaspers na to, že to, co nás obklopuje a objímá, nemůže být myšlenkově uchopeno jako předmět, přesně jako „Gegenstand“, protože to nikdy nestojí a nemůže stát „před“ námi.

3.08

V té souvislosti si můžeme připomenout také Hérakleita, jednoho z největších presokratiků, o kterém ze zl. A 16 ze Sexta víme, že: „Herakleitovi se zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a mysl... Vdechnuvše tedy tento božský rozum, stáváme se rozumnými... Jako uhlíky, přiblíží-li se ohni, se mění a rozžhavují, a vzdálí-li se, hasnou, tak podíl toho, co nás obklopuje, přijatý do našich těl, při odloučení se stává téměř nerozumným, ale při spojné skrzi co nejhojnější dráhy stává se příbuzným celku.“ (Překl.K.Svobody, Zlomky, Pha 1944, s. 54.)

3.09

Řekové jsou vynálezci pojmů a pojmovosti, a mezi velkými pojmovými vynálezy, jež se s velkým úspěchem uplatnily, náleží pojem příčiny a účinku, jinak pojem přičinnosti (s příslušným pojmovým kontextem). Pokud se pokusíme vysledovat řecký myslitelský pokus o zařazení času do příčinných souvislostí na zmíněných příkladech, k nimž nakonec přidáme ještě Aristotelovu koncepci prvního hybatele, zjistíme velice zajímavou věc. I když bychom asi mohli být kritizováni za to, že Sofoklovy verše zatahujeme poněkud problematickým způsobem na filosofickou rovinu, zdá se být naprosto zřejmé, že nezměrný čas, který rodí všechno a tak všechno nechává, aby se to ukázalo, ale potom to zase všechno skrývá resp. nechává hynout, by v principu mohl být chápán jako příčina a resp. alespoň jedna z příčin toho, co se odehrává před našimi zraky či před naší zkušeností.

3.10

Pythagorova myšlenka, že čas je to, co nás obklopuje, trochu nabourává běžnou naši představu o tom, jak může být příčina chápána. Teprve v nejnovější době začínáme mít smysl pro porozumění tomu, čemu dnešně říkáme prostředí, ať už přírodní nebo životní prostředí. Nikdy bychom však sami nebyli nakloněni vidět v prostředí příčinu, nýbrž spíše jen nezbytnou okolnost, podmínku či soubor podmínek. To souvisí ovšem s jinou věcí, totiž s oslabením chápání kauzality v nejnovějším myšlení zejména klasických věd (jako je fyzika), což se pak šíří i do oborů jiných. Důležité však pro nás je, že v pozadí Pythagorovy myšlenky je chápání onoho všecno rodícího a ukazujícího, a posléze zase skrývajícího času jako prostředí a nikoliv jako nějaké „konkrétní“ předmětné příčiny.

3.11

Hérakleitos v citovaném zlomku sice vůbec nemluví o čase, ale to můžeme intrapolovat na základě toho, co říká o tom, co nás obklopuje a objímá: je to cosi božského, co vdechujeme a co nás tedy „zevnitř“ oživuje. Zde můžeme jistě právem vzpomenout na apoštola Pavla, který – chtěje oslovit Řeky jejich vlastním „jazykem“ – na athénském Areopágu cituje verš řeckého básníka, aby těmito – snad tehdy známými – básnickými výrazy charakterizoval povahu onoho „neznámého boha“, jemuž Řekové (pro jistotu) postavili také oltář: „vždyť je to on sám, který všemu dává život, dech i všechno ostatní“, „v něm žijeme, pohybujeme se, jsme“ (Sk.17,25 a 28). (Kraličtí ono „jsme“ = ESMEN přeložili „trváme“.) Pavel byl helenizovaný Žid z farizejské rodiny, ale měl vedle asi jen povrchního vzdělání helenistického samozřejmě také a hlavně dobré vychování a vzdělání židovské (u nohou Gamalielových, Sk. 22,3). Poukaz na „dech“ resp. „dýchání“ nemůžeme sice přímo odvozovat z Hérakleita, ale nemůže být sporu o tom, že zde poslední predelejský myslitel vykazuje jisté rysy konvergující s myšlením židovským, tedy jakýsi navazovací moment.

3.12

Hérakleitos je tedy snad poslední myslitel, který chápe „to božské“ jako živoucí prostředí (tak to shledáváme např. u Teilharda de Chardin, který píše o „božském prostředí“). Čas resp. časovost je tedy neodmyslitelná od ARCHÉ, tj. podle Hérakleita od ohně věčně hořícího, tu uhasínajícího, tu se zase rozhořívajícího. Teprve Parmenidés tvrdou rukou zbavil ARCHÉ života a dokonce i

pohybu. Jestliže teprve v poválečném období někteří protestantští theologové v navázání na Bultmanna a zejména na Bonhoeffera vytvořili tzv. theologii smrti Boha (např. Gabriel Vahanian, který ještě jako student se skupinou francouzských studentů z „Fédé“ navštívil v roce 1947 Československo), pak jim v jistém smyslu musíme upříti právo priority, neboť první, kdo usmrtil jediného boha, který byl zároveň vším, veškerem (HEN KAI PAN), byl právě Parmenidés. A Aristotelés tohoto nehybného, života zbaveného, mrtvého boha na konci 4.knihy – GAMMA – Metafyziky pojal jako prvního hybného činitele, který sice stále pohybuje tím, co jest pohybováno, ale sám je nehybný (český překl., s. 124).

3.13

Není tedy divu, že čas náleží nikoliv povaze tohoto nehybného boha, nýbrž tomu, co je pohybováno. A proto je podle Aristotela „čas buď totéž, co pohyb, anebo jest nějakým jeho určením“ (č.př. s.307, kniha Lambda – XII.). Ovšem sám Aristotelés vidí, že tu vyvstávají problémy. Ví, že i „kdyby byl (nějaký) činitel schopný pohybovat nebo působiti, jenž by však nebyl skutečně činný, nebylo by pohybu“ (307). „Neboť je možno, že to, co má pouze schopnost, není skutečně činné. Nic by tedy neprospělo, kdybychom předpokládali věčné podstaty, jako činí ti, kdo uznávají ideje, kdyby v nich nebyl počátek schopný působiti změnu. Ale jistě by nerstačil ani takový počátek, i kdyby mimo ideje byla jiná podstata. Neboť kdyby nebyl skutečně činný, nebylo by pohybu. Ale ani tehdy, kdyby byl skutečně činný, kdyby však jeho podstatou byla možnost; nebylo by totiž pohybu nepomíjejícího. Neboť jsoucno v možnosti může nebýti. Musí tedy býti takový počátek, jehož podstatou jestv skutečná činnost. Tyto podstaty ovšem musí býti bez látky. Neboť musí býti nepomíjející, je-li ještě jinak něco nepomíjejícího. Proto jsou skutečností.“ (307) „Neboť jak by se ... mohl uskutečnit pohyb, kdyby tu nebylo nic, co jej skutečnou činností působí?“ (308)

3.14

„Proto někteří filosofové uznávají stálou skutečnost, na příklad *Leukippos* a *Platon*; neboť praví, že pohyb jest stále. Ale neříkají, proč to tak jest a který je to pohyb, ani jej blíže neurčují a neoznačují jako příčinu. Neboť nic se nepohybuje, jak se právě nahodí, nýbrž musí tu vždy něco býti jako příčina, jako se teď věc pohybuje tak a tak od přírody a tak a tak vnějším donucením, ať rozumem nebo něčím jiným.“ (308) – Nebudeme tyto vývody sledovat dále, protože bychom se dostali doprostřed Aristotelovy filosofické theologie, o kterou nám dnes nejde. Ale dostali jsme se také doprostřed problematiky času, a vidíme, že s tím měli už řeční filosofové velkou myšlenkovou práci, v které – jak dnes můžeme prohlásit – neuspěli. Jsme však dnes schopni uspět lépe? Mám za to, že nám asi nezbude nic jiného, než se pokusit navázat právě na to, co v průběhu věků upadlo do zapomenutí, tj. chápat – jak tomu bylo u Pythagory – čas jako prostředí, jako to, čím jsme obklopováni, co nás objímá. A budeme muset položit otázku, z kterého vlastně směru jsme obklopováni, odkud k nám přichází ono ob-jetí, odkud to jsme ob-chvacováni, ale také „časově oživování“ čili uvádění do času, do „časování“.

3.15

Myslím, že nám předvedené ukázky stačí, abychom nahlédli, jaký neblahý vliv mělo řecké předmětné resp. zpředměťující myšlení na chápání či spíše nechápání času. Předpoklady byly již v celé šíři dány samotnou pojmovostí řeckého typu, jak ji shledáváme již u nejstarších filosofů, kteří však ještě ARCHÉ mají za oživenou, nejen oživující. Rozhodujícím myslitelským činem však byla Parmenidova koncepce HEN KAI PAN, která nejen zbavila ARCHÉ jak života, tak vůbec pohybu, nýbrž neobyčejnou sugestivní silou působila na veškerou další filosofickou tradici.

3.16

Výsledkem celé provedené sondy může být jen jedno: čas je skutečný, ale nenáleží ke skutečnostem, které lze zpředměťovat. To znamená, že s pojmem času nemůže být spjat intencionální předmět, jímž bychom vytvořili myšlenkový model „času“. To viděl překvapivě jasně již Augustin ve Vyznáních, i když řešení nedokázal ani naznačit. Zdá se bohužel, že ještě dnes je řešení vzdáleno i nám, tj. současné filosofii.

4.01

Čas a dění musí zůstat i v interpretaci pospolu, nesmíme je oddělovat. Čas bez dění, tj. prázdný čas, je nesmysl, ale ani naopak dění bez času nedává smysl. Musíme se pokusit o takové pojetí, které by tomu vyhovělo. Řešení nabídl hned v několika knihách Alfred North Whitehead. Nejprve vypracoval model „události“ pro oblast tzv. neživé přírody (philosophy of nature), později pro oblast přírody živé (philosophy of organism). V nezbytném zjednodušení si

toto pojetí zpřítomníme v následujícím výkladu, aniž by nám šlo o nějakou věrnou interpretaci Whiteheadovy filosofie, která nám bude jen inspirací. Vybereme si z ní jen to, co se nám bude hodit.

4.02

Svět není souborem věcí, „reálných skutečností“ (Masaryk: není skladištěm věcí, tj. není z věcí poskládán), a to ze dvou důvodů, které mají oba velkou váhu. Především jde o jakýsi návrat k hérakleitovskému vidění, byť na nové, mnohem vyšší úrovni, jaká nám je mj. umožněna převratem v moderní teoretické fyzice (Wh. se v ní dobře vyznal, byl do svého 63. roku profesorem fyziky na technických vysokých školách): svět vcelku i jeho složky resp. základní stavební kameny se dějí, jsou podrobeny ustavičným proměnám, jde o procesy, které nejsou nesené žádnými „sub-stancemi“, jež by byly z procesů a proměn nějak vyňaty. Svět je založen na proměnlivosti a procesualitě; všude, kde se nám ukazuje něco trvalého, jde o zvláštní organizovanost proměn, které jsou v základu takové trvalosti. Svět je založen na proměnlivosti, na dění, na procesech, ne na věcech, předmětech, např. částicích („atomech“).

4.03

A pak tu je ten druhý, neméně závažný důvod: svět není jedním velikým procesem (zde je nutno se dostancovat od Hérakleita, pokud jeho oheň chápeme jako jeden celek, integrovaný LOGEM). Atomisté měli v jednom směru správné tušení, totiž že všechno složité může být rozpoznáno jako komplexní struktura, vybudovaná na nižších jednotnách, které jsou vposledu (tj. na nejnižší úrovni) dále už nedělitelné. Moderní fyzika znovu počítá s tím, že hmotu ani energii nemůžeme dělit do nekonečna, nýbrž že vždycky dojdeme k posledním nejmenším útvarům dění, pod něž už nemůžeme jít k menším. To je podstatou teorie kvant: hmota i energie jsou kvantovány. Klasická kvantová teorie nejde dál, ale někteří teoretičtí fyzikové se pokoušejí jít dál a chtějí např. kvantovat také pole resp. prostor, ale třeba i čas apod. Pochopitelně to je záležitost fyziků a fyziky, ale filosofie musí tuto zkušenost s moderní fyzikou reflektovat a analyzovat, a musí ji také filosoficky komentovat a interpretovat (být s rizikem, že jí další vývoj fyziky nedá za pravdu).

4.04

Pro filosofii je tedy důležité se se vši vážností a důkladností pustit do myšlenkového experimentu, v němž si ustaví celou řadu nových myšlenkových modelů, zčásti obdobných, analogických oněm „intencionálním předmětům“, s nimiž pracovala geometrie a po její vzoru filosofie, později např. Pascalem obviněná z „geometrického myšlení“, ale s jednou základní a zásadní obměnou: už nepůjde a nesmí jít o předměty podobné ideálním obrazcům geometrickým, nýbrž o modely událostí. Místo základních, dále nedělitelných „částic“, partikulí, které se sice mohou dostávat do vnějšího pohybu, ale samy zůstávají neproměnné a dokonce snad vnitřně nestrukturované, musí jít o modely nejmenších kousků dění, tedy o modely nejmenších událostí. Po vzoru Whiteheadově těmto nejmenším událostem budeme říkat „primordiální“ (primi ordinis – události prvního řádu). Musíme přitom pamatovat, že je nesmíme předčasně identifikovat se žádnými ani reálnými, ani virtuálními kvanty (a tím méně částicemi) teoretické fyziky.

4.05

Předpokládejme, že – podobně, jako jsme si to ukazovali v geometrii o trojúhelníku, který sice může být zcela přesně konstituován, ale kterému se zároveň s touto konstitucí dostává celé řady kvalit, které konstituovány nebyly a o nichž ten, kdo trojúhelník konstituoval, nemá ani tušení – že tedy podobně ustavíme, konstituujeme myšlenkový model primordiální události a pustíme se do analýzy, tj. do studia těch modelových vlastností, které zatím neznáme a které postupně musíme poznávat. Jako první úlohu si stanovíme určit směr pohybu času a srovnat tento směr se směrem pohybu konkrétní události. Výsledkem bude zjištění nejen překvapivé, ale základně důležité pro celý další postup.

4.06 – srv. AVU '93/4 § 2.03 – 2.05 nn.

1.01

„Demokritos ukazuje, že je nemožné, aby všechno vzniklo, neboť čas nevznikl.“ (0170, Zlomky předsokr. myslitelů, přel. K. Svoboda, Praha 1944, s. 132, zl. A 71 z Aristotela.). Představa, že čas je „věčný“, je velmi stará, ale je spjata s tím, že čas je chápán jako dimenze, podobná dimenzím prostorovým. Odtud také pochází způsob, jak mluvíme o čase, totiž jako o „vzdálenosti“ nějaké události, o „délce“ trvání, o časové „distanci“ mezi dvěma chvílemi apod.

(Kritiku provedl s velkou zevrubností např. Henri Bergson již ve své dissertaci „Essai sur les donnés immédiates de la conscience“, čímž ovšem byla celá problematika převedena do roviny subjektivity.

1.02

První to byl Augustin, který poukázal na nedržitelnost pojetí „věčnosti“ času. Čas se mu jeví jako velice podivná „skutečnost“: z jedné obrovské části už není, z jiné obrovské části ještě není, a ta chvíle, která právě „jest“, okamžitě pomíjí. To je ovšem obrovský objev a pronikavá změna: čas sám je chápán jako něco, co se děje, není to pouhá věčná a neměnná prázdnota, v níž se dějí události, nýbrž je sám jakousi základní událostí, je událostným děním, díky kterému se vůbec další události mohou dít a odehrávat. To velmi úzce souvisí s tím, že Augustin o čase uvažuje jako o stvořeném: čas je součástí stvořeného světa, a proto je skutečný (zárukou skutečnosti je právě stvořenost, neboť stvoření, které by bylo neskutečné nebo třeba jen málo skutečné, ne dost skutečné, by snižovalo stvořitelství boží. Vedlejším důsledkem tu je ovšem nečasovost a mimočasovost samotného Stvořitele. To je cena, kterou Augustin platí oné podivné filosofické pupeční šňůře, již je nadále spjat s řeckou metafyzikou.

1.03

Z filosofického hlediska se tu tedy otvírala dvojí cesta: buď se čas co nejúže spojil s děním, anebo se od dění zcela odloučil jako prázdna forma. Tato druhá možnost dospěla v různých podobách vlastně k popření času: jako příklad můžeme uvést Kanta, který odmítl myšlenku času i prostoru jako nějakých „věcí o sobě“ a redukoval je na pouhé apriorní nazírací formy. K tomuto kroku ho pochopitelně přivedlo to, že čas chápal jako dimenzi analogickou dimenzím prostorovým. A protože už Leibniz vlastně likvidoval Descartovu „res extensa“, i když to nahlas nevyhlašoval, dovolil si Kant podobně likvidovat čas. Tím udělal vlastně krok zpět k řecké metafyzice, zatímco Leibniz je nám svým způsobem současnější: přeřadil čas do nitra monád, a protože pro rozvoj niterného vyčeřování platí jako závazná norma univerzální harmonie, má časovost resp. niterné časování každé monády velký význam, daleko přesahující význam prostorovosti, která je pouze představována, zatímco vnitřní dění si časovost jen nepředstavuje, ale je samo „časobváním“. Povaha času je tudíž nesrovnatelná s povahou prostorovosti, rozprostraněnosti.

1.04

Nemůže být sporu, že Kantova relativizace a přímo redukce prostoru i času na pouhé nazírací formy otevřela cestu k Einsteinovi (před Macha a Avenaria), ale tato cesta vedlu kupodivu k jiným důsledkům, než jaké bylo možno očekávat. Zatímco Kantova redukce nás vracela vlastně až k Parmenidovi s jeho popíráním jakékoliv změny a tedy i času, důsledky Einsteinovy teorie vedou k našemu překvapení směrem docela opačným, totiž k lepšímu pochopení úzkého sepětí času s děním, např. s rychlostí. Rychlost je sice vždycky jen relativní, ale nepřestává mít smysl o ní hovořit. Ve dvou soustavách, které se k sobě blíží nebo se od sebe vzdalují obrovskými rychlostmi, blížícími se rychlosti světla, se děje odehrávají v odlišných časech, které se vyznačují odlišnými rychlostmi jinak analogických časových průběhů např. fyzikálního dění. Důraz tu není položen na subjektivitu a tedy pouhou zdánlivost časového prožívání (jak je stále ještě možno také interpretovat přístupy fenomenologické), nýbrž relativita časových průběhů je tu opět „objektivizována“. Tato skutečnost se pak nutně stává novou inspirací pro filosofické úvahy o povaze času.

1.05

Nejnovější výzkumy teoretických fyziků, ostatně prováděné především na matematických modelech a jen občas konfrontované s mimořádnými formami pozorování skutečného světa (= světa skutečností a nikoliv pouhých myšlenkových modelů), zvláště na poli kvantové fyziky, exponují některé nové, ale i některé staré, ale zapomenuté filosofické problémy, které se úzce váží na otázky kolem času a časovosti. Fyziková sami si s tím nevědí rady a dávají před interpretacemi přednost rozvíjení ryze a stroze matematických schemat. Tím však filosofové nemohou zůstat nedotčeni, ale musí se jednak sami snažit o filosofickou interpretaci, ale na druhé straně musí výsledky svých interpretačních pokusů předkládat zase zpět fyzikům k nezbytnému prověření. Filosofové si musí opět navykhnout, že navzdory odlišnému způsobu myšlení je svět, jímž se zabývají sami, i ten, jímž se zabývají fyzici (a vůbec ostatní vědci), jedním jediným světem, o němž se posléze všichni musí nějak naučit mluvit také společným jazykem, což dnes vůbec nevypadá nejen jako pravděpodobné, ale dokonce ani jak možné.

1.06

Filosofové však mohou stimulovat jisté změny v celkovém myšlenkovém přístupu např. fyziků k otázce času, k jakým sami vědci nemají nejen dost kompetence, ale zejména ani dost potřebné fantazie, neboť jde o jiný druh fantazie, než jaký měl třeba na mysli Niels Bohr, když nějakému mladšímu badateli řekl, že jeho teorie je příliš málo šílená, než aby mohla být pravdivá. „Šílenství“ filosofovo není jen tak obyčejné a vcelku přehledné, ani srozumitelné šílenství, protože naráží na bariéry nesrovnatelně pevnější a neprůchodnější než bláznivé nápady mladých teoretických fyziků. Ukážeme si nyní na konkrétním příkladu, jak se takové filosofické šílenství zdaleka nemůže spokojit jen s jinými myšlenkovými návyky, nýbrž jak takové změněné návyky jsou jen méně důležitým, byť nápadnějším, spektakulárnějším aspektem změny hlubší, změny, která jako jakési zemětřesení otřásá samotnými základy našeho myšlení a vyvolává nejen jejich praskliny, neuvolňuje jen jednotlivé kameny či části zdi, nýbrž rozkolísává vše, na co jsme se dosud orientovali a oč jsme se opírali.

2.01

Rozhodli jsme se, že je nepřijatelné oddělovat čas od skutečného událostního dění. To neznámá ani popírání času, ani redukci času na něco pouze subjektivního: právě naopak! Čas se ukazuje být základem všeho dění, nikoliv tedy pouhým předpokladem a podmínkou: čas ustavuje a zakládá všechno dění, události se dějí, stávají díky tomu a v závislosti na tom, že se děje čas, že čas stále přichází. A to je, jak se ukazuje, vlastně velmi nepřesná, konfušní formulace: nepřichází nějaký čas vůbec, nýbrž přichází budoucnost, zatímco přítomnost neustále odchází, pomíjí. A minulost je sama o sobě neskutečná, má skutrčnost jen díky tomu, že na ni přítomnost navazuje, že ji obnovuje a užívá si jí jako materiálu, z něhož sama sebe staví uskutečňuje. Naším problémem, který chceme analyzovat, je proto dění samotného času.

2.02

Řecká představa, a to jak předfilosofická či mimofilosofická, tak filosofická, je ve vleku a v područí tzv. kauzálního myšlení.

2.03

Zde bych rád použil ještě jedné metafory, zatím snad žádnou tradicí, žádnou bajkou, žádným příslovím nezpracované a nezachycené, alespoň pokud vím. K evropské tradici dnes docela samozřejmě náleží, že do stavby mostů se neplete nebo alespoň nemá plést zedník ani betonář, který tam pak pracuje, že do operace nemluví nebo aspoň nemá lékaři mluvit neznalec, i když má být sám operován a má obavy, že k teorii relativity se nevyjadřuje nebo nemá vyjadřovat nikdo, kdo tomu nerozumí, zkrátka že diletantovi a amatérovi se nemá dostat slova a sluchu tam, kde jde o záležitosti odborné.

6.01

Ukázali jsme si, že směr událostního dění je opačný než směr „plynutí“ času. Musíme si být vědomi toho, že to není žádná samozřejmost, a to ani pro nás. Všechny naše návyky se tomuto pohledu brání, protože je nezvyklý. Ale i když se s novým pohledem nějak vyrovnáme a znovu si navykne se na dění dívat z této nové perspektivy, není tím všechno vyřízeno a odbyto – dokonce ani všechno rozhodující. Onen nový pohled nemůže zůstat izolovanou záležitostí, kterou bychom mohli jen tak přiložit a přibrat ke všemu tomu, co víme a co si myslíme. Musíme se totiž zejména tázat, jaké jsou důsledky tohoto nového pohledu nejprve pro nejbližší tematiku a posléze pro nejširší kontexty. Nezbyvá proto než tyto souvislosti prozkoumat.

6.02

Jestliže jsme v posledním kurzu považovali za nutné chápat onen čas, který přichází z budoucnosti, za samostatnou, svébytnou skutečnost, kterou nemůžeme odvozovat z událostního dění, pak nám nezbyvá než od tohoto přicházejícího času důsledně odlišovat „čas“ onoho „reálného heterogenního dění“, o kterém mluvil J.B.Kozák v posledním svém myslitelském údobí (po válce). Konkrétně to znamená, že nejenom budeme moci uznávat fenomény biologického nebo psychologického apod. času, ale budeme zároveň schopni nahlédnout, co tyto konkrétní „časy“ resp. přesněji prožitky času umožňuje a zakládá. Prožívání času je totiž prožíváním vlastního „časování“, a právě toto „časování“ představuje aktivní biologickou nebo psychologickou atd. odpověď na přicházející čas.

6.03

Jestliže budeme chápat přicházející čas nikoliv jako prázdný, nýbrž jako strukturovaný, a jestliže tuto strukturu budeme chápat také a především jako vydělování konkrétních budostí z adventivní budoucnosti, můžeme aplikovat na celou skutečnost setkávání aktivního časování s

přicházejícím strukturovaným časem jako odpovídání na výzvy (po vzoru Arnolda Toynbee-ho, challenge and response). Čas tedy přichází v podobě nepředmětných výzev, adresovaných konkrétním subjektům, a na tyto výzvy subjekty odpovídají svým konkrétním „časováním“, tj. svými aktivitami. Když nepochopíme, na jakou výzvu je ten který čin (akce) odpovědí, nemůžeme správně pochopit ani samotnou akci.

6.04

Jistě bude někým položena otázka, proč si „vymýšlíme“ nepředmětné výzvy, když docela stačí zůstat u subjektivity (subjektivní aktivity) jednotlivých subjektů, reagujících na předmětný svět resp. na předměty svého okolí. Odpověď je poměrně snadná. Situace je strukturována nejen přítomnostně, ale také v čase, tedy také co do své budoucnosti. Aktivity se časem ukáží být dobré či špatné, dostačující či nedostatečné, a nezávisí to na subjektivitě reagovavších subjektů. Výklad, který odmítá nepředmětnou strukturovanost přicházející budoucnosti, je nepřehledně komplikovaný a stejně vykazuje stále přetrvávající mezery. Nepředmětné výzvy nejsou nesmyslným množením „jsoucen“ resp. v tomto případě ne-jsoucen (ve smyslu entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem), nýbrž jsou nezbytné pro každý výklad fenoménů, který je chce registrovat a vyložit v úplnosti, v jejich „celistvosti“.

6.05

Ve vztahu k dosavadním tradicím je třeba si položit otázku, jakým způsobem máme dočasně hovořit o nepředmětných výzvách, jestliže se nám zdá být stále problematičtější nadále mluvit o nějakých „normách“ či „hodnotách“. Problém totiž spočívá v tom, že tyto normy či hodnoty byly chápány a interpretovány předmětně, tj. byly zpředměťovány v důsledky tradiční pojmovosti řeckého typu (jak o ní byla už řeč). Protože až dosud jiný způsob myšlení nebyl ustaven a prosazen, musíme se rozhodnout pro řešení dočasné a prozatímní. Abychom se v celé problematice dostatečně orientovali, podrobme zkoumání samotný problém „norem“ a „hodnot“.

(dále viz: výklad pro Římský klub)

01

Dvě základní překážky věcného, tj. „věci“, o kterou jde, přiměřeného přístupu: obě tyto překážky mají hluboké kořeny historické a jsou v rozsáhlé míře součástí jistých před-pojetí a před-soudů, tj. předsudků, které jsme si zvykli považovat za samozřejmosti. Jedním předsudkem je předpoklad, že hodnoty a hodnocení mají subjektivní charakter. Subjektivita je však ze samotné vědy a jejích postupů systematicky vylučována, a pokud se má stát (a někdy se opravdu stává) pro vědu předmětem zájmu, musí být nejprve objektivována, zpředmětněna.

02

Výsledkem je v záležitosti norem či hodnot dvojitý možný postup: buď je hodnocení z vědy vylučováno tak, že je vyloučeno také z jejího předmětu, takže hodnoty či normy jsou prostě vykážány do oblasti ne-vědy a ne-vědeckosti, anebo jsou hodnoty či normy konstruovány na základě velkého množství objektivních zjištění, tj. takového množství údajů, které nám dovoluje jejich statistické zpracování. Statistika nám pak dovoluje požadovanou objektivitu i tam, kde jde o jakýsi původně nepřehledný rozptyl individuálních, totiž subjektivních (eventuelně subjektivních) skutečností.

03

Nemám ani v nejmenším úmysl zpochybňovat a vyvracet tyto přístupy, už také proto, že se v nejrůznějších vědách již relativně dlouho uplatňují a nikoliv bez docela zajímavých výsledků. Můj důraz je zaměřen jinam: oba zmíněné postupy se týkají něčeho jiného, představují zkrátka „jiný příběh“, jinou pohádku. Tím, že na místo norem či hodnot skutečných staví jakési surogáty, konstruované náhražky, neposkytují pro oblast hodnot či norem náležitou orientaci, nýbrž chtějíce si zachovat svůj způsob myšlení a vypovídání, redukují skutečnost na pouhé modely. To je jako pomocná metoda přípustná, ale stává se to okamžitě nepřípustným, pokud se z toho vyvozují praktické závěry programové, např. politické, ale tím spíše etické.

04

To však vůbec neznamená, že otázka norem a hodnot by měla být považována za přípustnou a snad dokonce legitimní v oblasti morálky a politiky jen z ohledů praktických, zatímco z hlediska přísně vědeckého by měla zůstat striktně vyloučena ze striktně teoretických úvah. Pravý opak

je pravdou. Věda sama je totiž do veliké míry vázána celou řadou norem a hodnotových stupnic, bez jejichž dodržování nemůže být a není žádný vědecký výkon uznán za platný, tj. za vědecký. Sama otázka hodnot a norem moderní vědy by zasluhovala naši rozsáhlejší pozornost, ale my se jí dnes jen tu a tam dotkneme, protože nám jde o otázku širší a obecnější, totiž o otázku hodnot a norem vůbec, zejména však společenských (důraz tedy bude převážně orientován na společnost, nikoliv na jednotlivce). Nejdůležitější, co musí být o normách a hodnotách věd samotných řečeno, je toto: žádná odborná věda se nemůže legitimně zabývat otázkou svých vlastních hodnot a norem, protože k tomu není patřičně vybavena, chybí jí k tomu náležitě myšlenkové prostředky a zejména odborná kompetence. Ve chvíli, kdy nějaký vědec-specialista začne uvažovat o hodnotách a normách svého vědeckého počínání, okamžitě se ocitá za hranicemi své odborné kompetence a začne si vést diletantsky, pokud ovšem není vybaven ještě nějakou další, jinou kompetencí.

05

Musíme se proto tázat, o jakou další kompetenci může jít, jestliže to, co jsme tu řekli, platí o každé speciální vědecké disciplíně. Jedna věc je snad zřejmé na první pohled: kompetentní tu může být jen taková disciplína, která nejenom dodržuje nějaké své normy a řídí se nějakými svými hodnotami, platnými právě pro ni, ale která disponuje nezbytnými myšlenkovými prostředky, jež jí dovolují se těmito hodnotami a normami kompetentně zabývat, aniž by musela opouštět základní rámec své kompetence (a ovšem ani základní rámec svých nároků na takovou kompetenci). Takovou disciplínou je filosofie, neboť jen pro ni platí, že se může zásadně zabývat čímkoliv, protože není žádná oblast, z níž by mohla a směla být principiálně vykázána (pro některé tématické okruhy mohou být stanoveny jen podmínky, ale i tyto podmínky musí být zdůvodněny způsobem, který alespoň některé typy filosofie mohou akceptovat jako filosoficky a nikoliv pouze mimofilosoficky platné). Takovou podmínkou může být zejména nezbytný rozsah obeznámenosti filosofa s tou vědeckou disciplínou, která k daným problémovým okruhům má, co by relevantního řekla, nebo dokonce k jejímuž vlastnímu oboru projednávaná otázka převážně náleží.

06

Celý problém můžeme kvůli jistému zjednodušení soustředit na otázku základní. Dovolte, abych tuto otázku formuloval co nejjednodušším, ale zároveň co nejpregnantnějším způsobem. Vědeckost každé vědecké práce záleží především a na prvním místě na kvalitě myšlení příslušného vědce. Zároveň však se právě kvalita a vůbec povaha vlastního myšlení odborné kompetenci každého specialisty vymyká. Kvalita a úroveň vědeckosti je tedy vždycky limitována a do značné míry podmíněna mírou filosofické nekvalifikovanosti vědeckého pracovníka. Otázka hodnot a norem, bezpodmínečně platných pro vědeckou práci, náleží nesporně právě do sféry těch problémů, pro něž žádná speciální věda nemá odbornou kompetenci a jež proto musí být řešeny za nezastupitelné asistence filosofie.

07

Možná, že tato teze bude některým z Vás připomínat tradiční řešení, které filosofii pasovalo na disciplínu, která nutně zakládá každou vědu a bez níž žádná věda nemůže být založena. Prosím, aby mi tato stará myšlenka nebyla ani úmyslně, ani neúmyslně podkládána. Filosofie po mém soudu nemá žádnou kompetenci toho druhu, že by snad ukládala speciálním vědám jejich vlastní normy vědecké práce nebo že by stanovovala pro tuto práci její poslední, nejvyšší hodnoty. Filosofie při stanovování takových norem může v nejlepším případě pomáhat, ale nemůže to dělat bez nejužší spolupráce s příslušnou odbornou disciplínou. Hlavním posláním filosofie v této věci je však něco jiného: filosofie je ve vztazích k odborných vědám povolána půrověřovat jejich principy, tedy také jejich hodnoty a normy, z vlastního, tj. filosofického hlediska. Důležitost tohoto úkolu vyplývá z toho, že žádná věda se bez takových norem a hodnot nemůže obejít, a přitom si je musí sama stanovovat, neboť neexistuje jiná instance, která by to mohla dělat za ni. Zároveň však to nemůže dělat jinak než formou zkoušek a omylů. Význam vědeckých diskusí spočívá v tom, že v každé vědě musí dojít k jakémusi základnímu konsenzu, pokud jde o tyto normy a hodnoty, takže určité, byť nedostatečná kontrola v rámci disciplíny tu přece jenom je. Konsenzus určité doby je korigován v průběhu vývoje dané disciplíny a zejména jsou takové rozsáhlejší korektury a revize čas od času nutným opatřením, vyplývajícím z některých nových poznatků, z uplatnění nových metod apod.

08

V takových případech je mimořádně důležité, aby vědci, kteří takovou přestavbu vlastní disciplíny podnikají a kteří tedy nutně ustavují některé nové normy a formulují některé nové

hodnoty, které bude nadále třeba v rámci příslušné odborné práce respektovat, byli co možná dobře filosoficky připraveni. Vždycky je však dobré najít pro něco takového vhodné filosofy (kteří se zase naopak v potřebné míře vyznají v zásadní, byť nikoliv detailní problematice oné odborné disciplíny), kteří budou nejspíš lépe orientováni v množství nejrůznějších myšlenkových metod a způsobů ustavování základních norem a hodnot, které již byly z filosofického hlediska rozpoznány jako vadné a mylné. Hlavní úlohou filosofů není tedy stanovovat nějaké nové, lepší normy a hodnoty pro příslušnou vědu, nýbrž na základě dosavadních znalostí a na základě analýzy rozpoznávat vady těch hodnot a norem, které si příslušná disciplína po rekonstrukci ustavuje sama. Úloha filosofie je tu především kritická, jen výjimečně může mít také inspirující nebo dokonce iniciační povahu.

09

Chtěl bych uvést příklad, který demonstruje toto hledisko. Patočka při jenom z výsledků odpověděl na výtky, jakým právem si tak malá skupinka lidí osobuje nárok na legitimitu, poukazem na Gaussovu křivku, kterou vyslychajícím estébákům nakreslil na papír. Většina populace se zajisté soustřeďuje kolem vrcholu křivky, směrem k okrajům četnosti ubývá. Jenže to je pohled na momentální stav. Přihlédneme-li k čase, vrchol křivky a tak celá křivka jsou v pohybu. Rozhodující je potom, kterým směrem k tomuto pohybu dochází. To, co bylo ještě nedávno vrcholem, se stává okrajem, a jeden z okrajů, považovaný donedávna za nedůležitý, se stává průměrem a je představován vrcholem křivky. – V dalším bych chtěl ukázat, že tento příklad v sobě skrývá mnohem hlubší poučení než to, které byli tenkrát možná schopni pochopit estébáci, které se Patočka pokusil připovzdělat.

10

Každý biologický druh, každá rasa či varieta je charakterizována jistou svou proměnlivostí, pokud jde o jednotlivce. Právě tato proměnlivost může být vyjádřena zmíněnou Gaussovou křivkou. Z té lze vyčíst normalitu ve smyslu průměrnosti, ale nelze z ní vyčíst, kterým směrem se vrchol bude pohybovat a do jaké míry může tento posun být perspektivní. Variabilita jednotlivců je pouze předpokladem vývoje, ale sám vývoj a jeho směřování není založeno na této variabilitě. Předpoklad, že rozhodujícím nebo dokonce jediným skutečným faktorem vývoje jsou okolnosti a podmínky, je naivní a primitivní; okolnosti, tj. proměňující se podmínky mohou fungovat jako jeden ze stimulů, ale nemohou být ničím opravdu významným, neboť vývoj nespočívá jen v přizpůsobení měnícím se okolnostem. Přizpůsobení je pouze pomocnou formou přežití, rozhodující jsou vynálezy (jako je např. teplokrevnost a termoregulace, placenta nebo relativní osamostatnění rozvoje mozku apod.). Předpoklad náhodnosti takových vynálezů sám o sobě neobstojí, uvážíme-li neobyčejně dlouhodobé vývojové trendy. Ještě méně však obstojí teorie tzv. zákonitostí. Potřebujeme teorii, která by dovedla postihnout souhrn setrvačností (tzv. kauzality), kontingencí (tzv. náhodnosti) a tentativních, avšak dlouhodobě tvořivých vývojových trendů, které nelze redukovat ani na kauzalitu, ani na náhodnost, ale ani na jejich kombinaci.

11

Do jisté míry analogická je situace ve společnosti a v dějinách, ale vyznačuje se něčím navíc: dominantní úlohu tu stále víc přebírá – díky rozvoji mozku – vědomí a s ním přčetné informace nového typu, totiž informace předávané sociálně, nikoliv pouze biologicky (geneticky). To má zároveň epochální důsledky pro vytváření okrajů či krajností zcela nového typu: okraje Gaussovy křivky už nejsou jen objektem nějakého celkového přesunu jejího vrcholu, nýbrž dovedou se organizovat a pak také organizovat jednotlivé společenství. Vzniká nový fenomén, totiž více nebo méně zorganizované elity, které dovedou za jistých podmínek aktivně posouvat ne-li vrchol křivky, tedy přinejmenším produktivitu a celkovou efektivitu konkrétního společenství v soutěži s jinými společenstvími, jejichž genetická báze není odlišná. Vznikají kulturní a civilizační pseudo-organizmy s rychle narůstající vnitřní komplikovaností, která se často dosti brzy začíná emancipovat a vymkne se z kontroly příslušných elit. Prvním základní obranou proti rozvojovým nerovnovážnostem a anomáliím je na jedné straně vypracování podrobnějších a promyšlenějších pravidel, na druhé straně nejrůznější formy administrativní evidence a kontroly, založené na shromažďování nezbytných informací.

12

Na tomto místě se zastavil Pierre Teilhard de Chardin, aby formuloval svou teorii orthogeneze. Když přihlédneme k příkladu, na němž svou teorii demonstroval, vidíme právě ony obě strany: na jedné straně se v Austrálii, která se vzdálila od ostatních kontinentů, vyvíjely živé bytosti velmi podobně jako v ostatním světě, a to by mohlo být poměrně dobrým argumentem pro velmi dlouhodobé vývojové trendy, které nemohou být příliš ovlivňovány proměnami prostředí.

Na druhé straně však v Austrálii postrádáme např. vyšší živočichy s placentou, zatímco tam došlo k rozvoji některých vačnatců, jejichž placentální analogii z ostatních kontinentů neznáme. Placenta, tento mimořádně významný přírodní „vynález“, tedy zřejmě nebyl založen na nějakém dlouhodobém vývojovém trendu, nebyl založen na žádném „plánu správného vývoje“, zřejmě tedy nemá orthogenetický původ (který Teilhard chápe ještě stále aristotelsky). Pokud vůbec mohu jako ne-biolog a ne-paleontolog rozumět argumentu australského zvláštního vývoje, zdá se mi vyvracet jak jednostrannou teorii nahodilostní, tak jednostrannou teorii rozhodující úlohy životního prostředí, a ovšem i teorii nějakého předem rozvrženého vývojového plánu či projektu, a jak bych řekl, i nějakou jejich kombinaci (kterou sledovat by ovšem bylo obzvláště obtížné, na což se asi leckdo bude chtít spoléhat).

13

Když dosavad zmíněné koncepce podrobíme rozboru, musí nám padnout do oka něco, co je jim všem společné: všechny tři počítají s rozhodujícím vlivem minulosti resp. toho, co tu už bylo a je: náhoda je na počátku, a pak se uplatní nebo neuplatní podle toho, jaké podmínky se vyskytnou v opět daném prostředí. Výsledek je produktem toho, co bylo a je. Tím spíš tomu tak je v případě předem rozvrženého plánu: vše se vyvíjí podle plánu, který tu je dříve než sám vývoj. V pozadí všech tří teorií je tedy řecká koncepce kauzality, podle níž minulost rozhodla o přítomnosti a přítomnost spolu s minulostí rozhoduje o budoucnosti. Aristotelismus sice počítá s finalitou, ale také TÉLOS = finis je vlastně dán předem, je o něm předem rozhodnuto, jediná možná odchylka vede k deformaci. Zatím neexistuje teorie, která by počítala s dlouhodobými vývojovými trendy, které by nebyly dány celé předem, nýbrž které by se samy nějak „vyvíjely“, byť podstatně odlišným způsobem než sám vývoj biologický, genetický. Což je opravdu nemožné vypracovat hypotézu, že ve vývoji je něco tentativního, co má odlišný charakter od pouhé náhody (např. náhodné chyby v přepisu RNA-DNA), zároveň však nemá rysy od věků dané MORFÉ? Což je opravdu nemožné si představit, že něco jako MORFÉ má na vývoj vliv, ovšem M?ORFÉ, která je sama v pohybu a ve vývoji, a to nikoliv ve vývoji autochthonním či autononním, nýbrž vždycky nějak ve vazbě na vývoj realizovaný v těle, nicméně proti této realizaci vždycky o nějaký dlouhý krok napřed?

14

Naším hlavním zájmem, jak už bylo řečeno, není vývoj biologický, nýbrž život a fungování společnosti, zejména pak růst, komplikace a zkvalitňování určité kultury či civilizace. Hodnotová orientace společnosti není jistě ničím neproměnným a není zejména dána nějak napřed. Jen trochu pozornější pohled na dlouhodobý dějinný „vývoj“ nám třeba ukáže takové proměny mravních norem, jaké můžeme vidět od krevní msty k Chamurabbiho zákoníku, jehož ohlas nacházíme třeba v mojžíšských příkazech, proti nimž formuluje zase Ježíš své „ale já pravím vám“. Dějinné proměny nejsou tak nevrátelné jako proměny biologické, ale značí spíš právě tak dočasná období rozvoje a rozkvětu jako zase dobu úpadku a rozkladu. Nejde tu už jenom o jednotlivé morální vynálezy, nýbrž o bytostné srozumění s určitými „ideálními principy“, které nejsou formulovány, ale kterým lze rozumět jakýmsi hlubším než běžným způsobem a jednat podle nich tak, že se vytvářejí vlastně zcela nová pravidla, zprvu v našich myšlenkách, našem vědomí, ale pak postupně přecházejí postupně do praxe, stávají se zvykem či zvyklostmi, „mravy“ a tedy východiskem nových vynálezů, založených na pochopení lepších, vyšších principů či norem.

15

Specifickou výhodou a předností, zároveň však nevýhodou a obtíží je na úrovni společenské právě značná úloha lidského vědomí. Proto jsme si ukázali nejprve na problematiku v rámci jednotlivých odborných věd, neboť tam lze počítat s něčím, co do velké míry a někdy naprosto postrádáme v běžném, každodenním životě společnosti. Ačkoliv vědci-specialisté ve své většině nereflktují, tj. nepodrobují náležitě reflexi právě myšlenkov é předpoklady své vědecké práce, nejvýznamnější odborníci jsou k tomu nejen nuceni, ale v mnoha případech je k tomu vede sama povaha jejich cesty na špičce daného oboru. To je velkou pomocí i pro filosofa, který ve své kritické analýze má dostatečné předpoklady jak v precizních pracovních postupech, běžných v dané vědě, tak v teoretických formulacích špičkových vědců, kteří se základní problematice nemohou a ani nechtějí vyhýbat. Odhalovat, analyzovat a precizovat hodnoty a normy, platné ve vědách, je proto pro filosofa nesrovnatelně snadnější, pokud se ovšem v příslušných disciplínách opravdu orientuje (což zase tak snadné není), než když má zjišťovat a kriticky posuzovat například už jenom rozdíl mezi tím, co lidé o normách a hodnotách říkají, od toho, co si o nich upřímně myslí, a to oboje od toho, jakými pravidly, kritérii a hodnotovými žebříčky se v konkrétných životních situacích skutečně spravují.

Proto prvním předpokladem je vyjasnění pojmů a pojmových souvislostí, kde panují asi největší nejasnosti. Předběžně lze v té věci udělat jen to nejnütnější, ke skutečnému vyjasnění v širokých souvislostech může docházet jen v konkrétních souvislostech. Navrhují proto jako první krok ono již zmíněné rozlišení mezi normou, odvozenou ze statistického průměru (tj. z vrcholu Gaussovy křivky) a mezi normou jako laťkou, kterou překonávají jen ti nejlepší v dané disciplíně nebo v jiné dané souvislosti. Tak, jako musíme při otázce vědecké či umělecké úrovně nebo vzdělanosti dané společnosti rozlišovat mezi úrovní společenského průměru a úrovní špiček, tak musíme metodicky odlišovat otázku po normách, fakticky zachovávaných nebo pouze ve vědomí a v představách uznávaných většinou, která se rozkládá kolem společenského průměru (zachytitelného a vyjadřitelného statisticky), od otázky po normách, jaké jsou ve své platnosti respektovány (ať už jen v teorii koncipovány a formulovány nebo také fakticky v životě uplatňovány) v kruhu elity. Tady jde prostě o dvě od sebe se lišící hlediska: něco jiného je posuzovat hudebnost dané společnosti a něco jiného je orientovat se na vrcholy hudební tvorby v dané společnosti. V každém případě jde o normy jiného druhu, ale v případě norem a hodnot ne v rámci průměru, nýbrž v rámci elity se dostáváme k problému zcela nového typu: nejde už o nějaký nový průměr v rámci oné elity, nýbrž o normy, jichž snejvětším úsilím špičkový umělec dosahuje vždy jen částečně, tj. tak, že si je nějak vědom onoho napětí mezi tím, čeho dosáhnout měl a chtěl, a tím, čeho skutečně a obvykle ke své nespokojenosti dosáhl. Onen problém nového druhu se týká norem, k nimž tíhne, po nichž se pachtí, jež si sám pro sebe ukládá co nejvýš právě špičkový umělec, jehož výkon se pak stává jakousi laťkou pro posuzování tvorby těch dalších, ne tak špičkových umělců. Nejde už jenom o rozdíl mezi normami a hodnotami pro určitou společnost průměrnými a mezi normami a hodnotami, zjistitelnými a odvoditelnými z toho, co vyprodukovala elita, nýbrž o rozdíl mezi hodnotami jakkoliv danými, již vytvořenými, realizovanými, třeba nejvyššími, a hodnotami, po nichž bychom marně pátrali mezi tím, co už bylo vytvořeno nebo třeba jen jako program formulováno, protože nejsou dány, nejsou žádným způsobem uskutečněny, dokonce ani jen programově, myšlenkově, nýbrž jaké představují spíše zpočátku jen tušené výzvy, nejasné ideální, teprve se formující a strukturující předobrazy bez pevných kontur, které jakoby čekají na mimořádně vnímavou mysl a na její zvláštní, hluboké porozumění, spjaté mnohem víc s recepcí než s tvůrčím aktem, např. mnohem víc s nasloucháním než s hudební produkcí.

Stručně můžeme problém shrnout asi tak, že si musíme připustit něco dost nezvyklého, co je odedávna stavěno do ústraní a do stínu nebo zcela vytěšňováno z našeho (vůbec z lidského) povědomí, protože se to dostává do rozporu s tradičním filosofickým, přesněji metafyzickým myšlením, které je dědictvím po starých řeckých myslitelích: vedle hodnot a norem nějak „jsoucích“ nebo alespoň podstatným způsobem s tím, co „jest“, pevně spjatých, musíme uvažovat také normy, které takto „jsoucí“ nejsou a nejsou ani s ničím „jsoucím“ bytostně a nerozlučně spjaty. Musíme tedy rozlišovat norma a hodnoty nedané od daných, aniž bychom je odkázali do říše neskutečností nebo třeba jen bezvýznamností. Problém norem a hodnot tím nabývá na mimořádné filosofické relevanci, protože vyžaduje změnu ne nějakého druhotného a jen metodického přístupu, nýbrž změnu nejzákladnější filosofické strategie, ba změnu samotného stylu filosofování.

7.01

Svět, ve kterém žijeme, je založen nikoliv na nějakých posledních elementech, nýbrž na událostech. A dokonce ani na samotných událostech, ale na uskutečněných (nikoliv jen abstraktních) vztazích mezi událostmi, tedy na meziudálostních reakcích. Jenom díky reaktivitě a díky uskutečněným reakcím jedné události na jiné události může dojít k ustavení světa jakožto univerza (odvozeno od: ad unum vertere), ne tedy jako „pouhé hromady věcí náhodně rozházených“ (Hérakleitos) nebo pouhého „skladiště věcí“ (Masaryk). Své pojetí reaktivity však musíme rozšířit: reaktivita události nemůže a nesmí být redukována na schopnost reagovat jen na jiné události ani jenom na jejich vnější stránku, tj. na to, jak se ukazují. Už to, že je možno na jiné jsoucno, jinou událost reagovat jako na cosi, co se děje, co se odehrává, a tedy nikoliv jen jako na to, co se v daném okmažiku ukazuje, je nesporným dokladem toho, že musíme počítat s možností reagovat i na to, co se neukazuje ve svém zvnějšnění, tedy s reaktivitou resp. vnímavostí vůči skutečnosti nezpředmětněné (a možná i principiálně, tj. ryze nepředmětné).

7.02

Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že reaktivita událostí nižšího typu je hrubší (má hrubší rastr) a je také omezenější (má vyšší práh) než reaktivita událostí vyššího typu. To je samo o sobě velmi pozoruhodné, neboť to je dokladem toho, že událost vyššího typu (tzv. superudálost) nezískává svou reaktivitu na základě pouhého skládání (sčítání) reaktivit subudálostí, které jsou jejími složkami. Nikoliv sklad a kombinace, nýbrž souhra a dokonce prohlubování a zjemňování reaktivit původních nižších složek (subudálostí) charakterizuje reaktivitu superudálosti. Složitosti vnější organizace „těla“ události odpovídá také složitost její vnitřní (tj. nepředmětné) struktury. A díky této vnitřní struktuře se událost také prohlubuje směrem „dovnitř“. To je zase dokladem toho, že směrem „dovnitř“ se události jakoby rozevírá víc nebo méně „doširoka“, že tedy směr „dovnitř“ nesmíme chápat jako směr dostředný, tj. ústící do nějakého ústředního „bodu“. Proto také nesmíme „subjekt“ chápat jako nějaký „bod“, jak to vidíme u některých myslitelů (u nás např. u Kozáka).

7.03

Vztah mezi událostmi nižší úrovně (subudálostmi) a příslušnými událostmi vyšší úrovně (superudálostmi), do nichž byly ony subudálosti vintegrované, nelze uspokojivě vysvětlit jen na základě předmětné reaktivity, nýbrž musíme nutně počítat také s reaktivitou nepředmětnou. Nepředmětná reaktivita je ovšem dosti úzce vázána na určitý vnější, předmětný aparát (obecně řečeno: tělo), což je ostatně jen obdobou podobné vázanosti reaktivity předmětné. V obou případech však reaktivita znamená aktivitu: každá reakce je určitým typem akce, podmíněné ovšem předchozí „zkušeností“ s tímž typem akce, která však byla vykonána nazdařbůh (a pak s dalšími akcemi, které už mohly počítat s postupně se zkvalitňující zkušeností s příslušnými akcemi předchozími). Subudálostem musíme přiznat schopnost upravit svůj průběh tak, aby to odpovídalo strukturované „budosti“ příslušné superudálosti. Konkrétně to např. znamená, že atom musí být s to upravit své chování tak, aby to odpovídalo plánu živé tkáně resp. plánu živého těla, jehož se stal stavební jednotkou a součástí. (A protože atom nemůže okamžitě přizpůsobovat své chování jinak než prostřednictvím svých elektronů, znamená to, že své chování musí přizpůsobit především jeho elektrony.)

Smysl filosofie - FF - letní 1993/94

Co to je filosofie a jaké je její poslání II.

letní semestr: Filosofické obory:

a) Noetika (23.2.1994)

8.01

O filosofických disciplínách platí obecně o, co jsme si už několikrát, ovšem spíše jen na okraji připomněli: každá subdisciplína musí v jistém smyslu zůstat celou filosofií. Mohli bychom tedy takový subdisciplinární, pod-oborový přístup přirovnat jakémusi použití zvětšovací lupy nebo dokonce mikroskopu. To znamená, že považujeme za přípustné sebevětší soustředění pozornosti na vymezenou problematiku, pokud to neznamená její vynětí ze širších kontextů až i z kontextu celku (a celků). V povědomí veřejnosti stále přetrvává předsudek, že vědy jsou konkrétnější než filosofie. Pravý opak je skutečností. Všechny vědy jsou principiálně abstraktní, protože se nezabývají všemi aspekty onoho „předmětu“ svého zájmu, nýbrž vždycky jenom některými. Neplatí tedy jenom, že si univerzum mezi sebe rozdělily a že žádná z nich není s to posoudit, zda při tomto dělení nezůstalo něco ležet ladem, zda se na něco nezapomnělo nebo zda to při dělení nějak nespadlo pod stůl nebo jinak nezapadlo do ztracena, ale je tu ještě jeden povážlivý důsledek. Specializovaná, na více či méně úzké obory rozdělená věda ztratila schopnost výsledky svého zkoumání znovu integrovat. To, co může třeba i ve spolupráci nejrůznějších oborů věda dnešnímu člověku zpřítomnit a vyjasnit, není žádné univerzum, nýbrž naopak jakési multiverzum, mozaika jednotlivých poznatků a navzájem často nesloučených nebo dokonce inkompatibilních, neslučitelných teorií.

8.02

Na tomto místě je snad vhodné se alespoň v malém extempore zmínit o zcela falešném konceptu tzv. vědeckého světového názoru. Především je třeba upozornit na to, že žádná věda není kompetentní předkládat nějaký celkový, ucelený „obraz“ světa (Weltbild), a to právě proto, že každá se zabývá jen vybraným úzkým úsekem či výsekem skutečného „celku“. A kromě toho slovo „názor“ tu je – přísně vzato – nepoužitelné, neboť nazít můžeme něco jen okamžitě daného, na co se můžete podívat a pak to uvidět. Nejde vůbec o to, že jde o „názor“ intelektuální a nikoliv nutně spjatý se zrakovým vjemem, nýbrž o to, že samo poznání tím – pod starořeckým vlivem – redukuje na poznání hic et nunc, zde a v tuto chvíli. To je smysl

řeckého termínu THEORIA (THEOREIN znamenalo zírati). Svět v tom smyslu, jak mu dnes rozumíme, nám není přístupný v žádném takovém „hic et nunc“. Pokud jsme opustili onu naivní a předsudečnou představu, že to, co je zde a nyní před námi a kolem nás, je svět, a pokud jsme si osvojili kritický způsob hodnocení těchto svých „dojmů“ a všeho toho, co z těchto „dojmů“ naivně, nekriticky a proto neprávem, „před-sudečně“ vyvozujeme, jsme si už dobře vědomi toho, že svět nemůžeme soustředit do nějakého jediného okamžiku a jediného místa (jak si to představoval např. Laplace), nýbrž že to je skutečnost rozprostřená v prostoru a v čase, která zbavena své prostorovosti a své časovosti ztrácí veškerý smysl. Se světem tomu je podobně jako se symfonií: napsaná na notových papírech nebo vytištěná v podobě partitury nezní a znít nemůže. A i kdybychom dali opravdu zaznít každému jejímu tónu, ale v jediný okamžik a na jediném místě, byl by to ohlušující hřmot, ale žádná hudba. (Navíc dnes díky Einsteinovi víme, že nějaká celosvětová „současnost“ je pouhá chiméra, že jsou možné pouze „lokální současnosti“, a i ty jen jako relativní a přibližné.)

8.03

První závěr: „světový názor“ je vlastně nesmysl, neboť svět nelze jako svět *nazírat*, nebo jinak: když pohlížíte na svět, nevidíte svět, ale pouze jednu jeho tvář, jednu z jeho nesčetných podob. A totéž platí o jiných podobných slovech, např. o náhledu (Weltanschauung). Když slavný Einstein napsal svou knížku (která u nás opět nedávno vyšla) „Jak vidím svět“ (How I See the World), mluví pochopitelně jednak o sobě, tj. o tom, jak on, Einstein, se „dívá“ na svět; ale pokud mluví opravdu o světě, pak si můžete povšimnout, že vůbec nelíčí, co vidí, když se dívá na svět, nýbrž předvádí nejrozmanitější zpopularizované vědecké konstrukce a (pseudo)filosofická moudra, která s nahlížením a prohlížením, viděním ani nazíráním nemají skoro nic společného. – Slovo „náhled“ nebo „názor“ tedy nemůžeme brát jako přísný, významově a pojmově pevný termín, nýbrž jen jako jakousi mlhavou metaforu, zastupující něco docela jiného, co s díváním či podíváním souvisí jen pramálo nebo vůbec ne.

8.04

Docela jinak se pokusil k tomuto tématu přistupovat např. Husserl, který chtěl do centra svého zájmu dát nikoliv sám svět – od toho chtěl naopak metodicky naprosto důsledně odhlížet –, tedy nikoliv kantovské „věci o sobě“, nýbrž „věci pro nás“, tj. věci, jak se nám dávají, jak se nám otvírají a ukazují. Samo Kantovo rozlišení je vadné, vnitřně rozporné, ale vneslo do filosofie určitou problematiku s takovou mohutností a vervou, že se nepochybně prokázalo jako jeden z velmi produktivních omylů. To nám dovoluje připomenout něco, co jsme si už v jiných souvislostech říkali. Filosofie není bytostně orientována na poznatky, nýbrž na poznávání, tedy nikoliv na výsledky poznávání, nýbrž na cestu k těmto výsledkům, na poznávání jako určitou významnou aktivitu vědomí, aktivitu myšlení, aktivitu ducha. Toto metodické preferování toho, čemu říkáme „kritická reflexe“, ovšem nemůže filosofii a filosofa (bez filosofů totiž žádná filosofie není možná) vyvázat z povinného zájmu o svět jako celek (resp. o celek, který v sebe svět zahrnuje). Fenomenologický přístup je tedy legitimní metodou, a to stejně tak ve vědách, jako v samotné filosofii. Ale pokud se osamostatňuje jako obor, stává se nefilosofickým, přestává být celou filosofií. Fenomenologická filosofie tedy neexistuje, není možná, pokud bereme tento název vskutku vážně. Nedávno vyšel kolektivně zpracovaný zápis Patočkových přednášek z „Úvodu do fenomenologické filosofie“, a tak by se mohlo zdát, že tu cosi nehraje buď v mém tvrzení nebo v titulu Patočkovy knížky (a předtím přednášky). Navrhují proto kompromisní řešení: tak jako mluvíme o filosofii předkantovské a pokantovské, přičemž skutečně pokantovští filosofové jsou ti, kteří Kanta vzali vážně (a netváří se a nefilosofují, jako by Kanta nebylo), tak můžeme mluvit o filosofii předfenomenologické a fenomenologické. Nikdy se však sama fenomenologie nemůže stát filosofií, protože každá filosofie musí pěstovat také tématiku nefenomenologickou a musí tedy myšlenkově pracovat také nefenomenologicky. Fenomenologická redukce je filosoficky akceptovatelná pouze jako redukce metodická (podobně jako je filosoficky legitimní metodická skepse, zatímco „skepse filosofická“ je prostě nonsense, nesmysl, neboť k filosofii bytostně náleží to, čemu bychom ve shodě s Jaspersem, byť v trochu pozměněném smyslu, mohli říkat „filosofická víra“). To vše je ovšem třeba blíže ozřejmit.

8.05

Na prvním místě si musíme připomenout oněch několik Sofoklových veršů, s nimiž jsme už jednou v minulém semestru pracovali. Vyvodili jsme z toho závěr, který v jistém smyslu vůbec není fenomenologický, nýbrž ontologický (resp. přísněji vzato: méontologický). Každé skutečné, pravé jsoucno se ukazuje jenom ve svých okamžitých fázích či momentech, nikdy celé. K tomu, aby se nejenom ukazovalo, ale dokonce aby se dělo, aby mohlo nastat a udát se, potřebuje čas.

A právě o onom času nám Sofoklés ústy Aiantovými říká:

Dlouhý a nezměřitelný čas nechává vše skryté,

aby se zrodilo, a to, co se ukázalo, skrývá.

To byl ten náš poněkud vylepšený překlad, k němuž nyní ovšem musíme znovu dodat to, co jsme si připomněli už tehdy: originální text má aktivní slovesný tvar FYEI, tj. času je připsána schopnost *rodit* ono zatím skryté, a pak to zase znovu ukryvat jako již minulé, jako již pominuvší. Sofoklés tedy samotnému času připisuje jakousi schopnost ukazovat skryté, tedy jakousi dovednost a tím aktivitu. Tady si musíme ovšem připsat otazník, a kdyby tu ani nebyl jiný důvod (jako že těch důvodů je hned několik), tedy přinejmenším proto, že filosofie je tázání, dotazování, a ovšem kritické přezkoumávání toho, co je tvrzeno, ať už kategoricky nebo hypoteticky. Nás totiž přivádí k úžasu už to, že se nám čas otvírá, že nám přichází vstříc. Zatím nevidíme žádný přesvědčivý důvod, proč bychom mu měli připisovat ještě nějakou další aktivitu kromě té, že přichází. Adventivní povaha času je sama o sobě obrovským zázrakem pro každého, kdo dovede vskutku vidět, aniž by se nechal svést zkreslujícími brýlemi tradičního evropského myšlení, které je naivně přesvědčeno, že zítřek přichází „prostě“ proto, že tu je dnešek, a dnešek že je samozřejmým následkem včerejška. Pro filosofa otevřené mysli je čas tím základním a snad nejúžasnějším zázrakem, který není žádnou nahodilou výjimečností, nýbrž který se děje – až dosud – stále, ustavičně, bez přestání.

8.06

S přicházejícím časem přicházejí také pozoruhodné skutečnosti, pro které zatím máme ještě stále nepostačující vnímavost, neboť jsme byli na dva a půl tisíce let oslepeni oním skvělým, ale těžkou vadou zatíženým řeckým vynálezem pojmů a pojmovosti, který nejen umožnil, ale v důsledku své úzké spjatosti s ustavením a rozvojem geometrického myšlení vlastně nasugeroval celé po staletí se rozvíjející evropské myšlenkové tradici hrubě vadné, mylné chápání toho, co jest“, tedy „jsoucího“ – po řecku TO ON. Ony pozoruhodné skutečnosti, které přicházejí s časem, se tomuto vadnému chápání vymykají a proto vždycky byly od té doby interpretovány buď jako nejsoucí, anebo byly nějak převáděny na jiné skutečnosti „jsoucí“, tedy odvozovány ze jsoucen a jsoucností. Byla to nepochybně těžká chyba, ale u toho nemůžeme zůstat. Musíme se dotazovat po tom, co tuto chybu umožnilo a zejména co ji učinilo tak přitažlivou, zdánlivě úspěšnou a rozhodně široce a na velmi dlouhou dobu evropskému myšlení vládnoucí. A tu se dostáváme konečně k tématice noetické neboli gnozeologické, jak jsme si předsevzali. (22.2.1994)

8.07

Nemůže být pochyb o tom, že poznání je zvláštním způsobem, zvláštní formou *reakce* na to, co je poznáváno, jakož ani o tom, že jakožto taková zvláštní forma reakce (či celého komplexu reakcí) je založeno na reaktibilitě v nejšířším, obecném smyslu. Mohli bychom také říci, že poznání je založeno na stále se prohlubující a zdokonalující analýze reakcí (a akcí – každá reakce je přece akce), která nám dovoluje v úspěšné (nebo naopak neúspěšné) reakci rozpoznat a od sebe odlišit jednak to, co padá na náš vrub a za co tak či onak neseme odpovědnost, a potom to, co musíme přičíst na účet nějaké původně na nás nezávislé (nebo alespoň v té chvíli nezávislé) skutečnosti. To má dvojí závažný důsledek, který nejen rozpoznat, ale zejména uvést v nějaký srozumitelný soulad se až dosud daří jen docela málo a částečně.

8.08

Především nemůže být pochyb o tom, že všechny základní informace o vnějších skutečnostech, tj. o vnějšku skutečností, jsou prostředkovány našimi receptory čili tzv. smyslovými orgány. Hned na začátku však musíme připomenout, že jejich počet je spíše jen záležitostí konvence. Tradičně mluvíme o pěti smyslech či smyslových orgánech, ale máme jich nepochybně více a i těchto pět můžeme ještě rozdělit na jakési subdruhy. Tím se nyní nebudeme zabývat, jen si připomeneme, že nejen zvířata, ale i lidé reagují např. na změny magnetického pole, na elektrický proud, na změnu gravitace a jejího „směru“ apod. Bude nám docela stačit, když se omezíme velmi obecně na konstatování, že jsme v mnoha směrech reaktivní, i když zase v jiných směrech nám může reaktivita chybět nebo může být velmi slabá. Ve srovnání s některými vybranými živočichy se jevíme jako průměrní až podprůměrní – v ničem nestojíme na prvním místě, ve všech směrech můžeme poukázat na zvířata nebo ptáky, kteří nás v tom či onom směru daleko předčí. (Gehlen – „nedosatková bytost“, Mangelwesen.)

8.09

Už tato okolnost nám něco napovídá. Sama reaktivita má nejen určitý „práh“ a také hrubší nebo jemnější „rastr“, ale je rozdělena na různé sféry či stránky skutečnosti. Známe to dobře v hrubé podobě, když vzpomeneme na to, jak se musíme orientovat sluchem a hmatem, když nám někdo (např. lékař) dočasně zabráni ve vidění (ztráta rovnováhy nebo nepřesnost pohybu ukazováku směrem k nosu při zavření očí apod.). Způsob, jak jsou různé smysly a jejich údaje koordinovány, nám dává předběžnou představu toho, jak jsou koordinovány údaje mnoha hmatových buněk, mnoha huněk oční sítnice, mnoha chuťových pohárků atd. Víme také, že rozpoznáme známý předmět mnohem dříve než neznámý, i když se blíží ze stejné vzdálenosti a stejnou rychlostí. Mluvíme o tzv. „suchbildu“: domníváme-li se např., že kniha, kterou hledáme, měla červený hřbet, zatímco se ukáže, že má hřbet fialový nebo zelený, je větší pravděpodobnost, že ji přehlédneme, i když ji budeme mít „před sebou“. Zkrátka: to, co víme, co si představujeme, na co myslíme apod. má vliv na to, čeho si všimneme, co zpozorujeme a jak dobře si uvědomíme nejrůznější detaily.

8.10

To je tedy náš první závěr: empiristická představa, že nám smysly zprostředkují jakési základní (eventuelně atomické) údaje resp. informace, které pak zpracováváme svým rozumem (intelektem), je vadná: náš rozum totiž vede a řídí smysly, aby aktivně vyhledávaly to, co dostanou za úkol. Tak tomu ostatně bylo ještě na těch nižších úrovních, kde rozum(ění) a chápání ještě zdaleka neměly tu důležitost a kdy mnohem větší vliv měly tzv. instinkty. Už u docela malých dětí můžeme pozorovat, že je především zaujme to, co se pohybuje nebo co dělá hluk, zatímco nehybné a tiché věci nejsou zprvu ani registrovány (pokud nezapůsobí hlad nebo jiná potřeba). Vyhodnocení tohoto prvního našeho rozpoznání není tak jednoduché, jak by se snad mohlo zdát. Odlišení tzv. receptorů od efektorů na té nejnižší úrovni není takřka možné, a i na vyšších úrovních se to má tak, že efektor musí mít schopnost jakési „pasivity“, stejně tak jako receptor musí být aktivní. Můžeme si tu ostatně připomenout, co jsme si říkali o aktivitě a reaktivitě v prvním semestru: aktivita „nazdařbůh“ je dost vzácná, existuje-li vůbec jako čistý fenomén, zatímco reaktivita má nutně aktivní charakter (každá reakce je akcí zvláštního typu).

8.11

Stejně jako jsme odmítli empiristické představy, musíme odmítnout i představy karteziánského racionalismu. Rozum sám si nepřináší „s sebou“ nic „předmětného“, žádné „danosti“, žádné apriori, ale všechno si musí sám „vymyslet“, a to vždycky na základě zkoušky a omylu, pokud to podniká poprvé. Nesmí nás tu mýlit, že tento počáteční stav, který daleko spíš odpovídá představě o „tabula rasa“, ovšem v tomto případě „čisté tabuli rozumu“, se vymyká jak našemu pozorování druhých jedinců, tak každému sebepozorování. Jakmile je člověk konečně schopen sledovat, co to vlastně dělá, když „rozumově zpracovává smyslová data“, vždycky u toho je už obrovské zázemí zkušeností, i když se nám (např. u dětí) zdá, že to jsou zkušenosti ještě naprosto nedostatečné. Stručně uzavřeno, všechno nasvědčuje tomu, že smyslové i rozumové poznání představuje specializovanou formu téže reaktivity, která takto původně rozdělena či rozštěpena nebyla. Dalo by se snad říci i to, že aké rozum je jenom jeden ze smyslů či smyslových orgánů, který ovšem specializovaně reaguje na souvislosti, kontexty, tedy na to, co dává smysl, aby bylo možno správně (tj. smysluplně) interpretovat množství jednotlivých, většinou více méně izolovaných informací, které nelze jen poskládat vedle sebe ani pouze nějak poslepat (např. asociálně, jak o tom mluví psychologové). Ne nadarmo se o zraku, hmatu, čichu, sluchu nebo chuti mluví jako o „smyslech“ – a ne nadarmo jsou to právě smysly, která nám – za pomoci rozumu jako specializovaného „smyslového“ orgánu – zprostředkují chápání smyslu věcí kolem nás, ano samotného smyslu vnímaných věcí a jejich registrovaných souvislostí.

8.12

Stručný výklad Rádlova pojetí z „Praktické filosofie“, in: Č.M. 31, 1935, s. 1-29, zvl. 1-13.

8.13

Dalo by se z toho vysoudit, že je to právě rozum (a to i na nižších úrovních, než je lidská), který je schopen „reagovat“ na skutečnosti, které nelze vidět ani slyšet, hmatat ani čichat ani ochutnávat atd. (jistě toho je ještě víc). To by snad pro leckoho mohlo být ještě docela přijatelné, ale tím se nemůžeme spokojit. Další krok vypadá tak trochu jako „krok do tmy“, ale ujišťuji vás, že jen docela na začátku. Ony souvislosti, které jednotlivým informacím dávají smysl (ovšem nevymyšlený, nepřimýšlený!), jsou především časové, časově rozlehlé, a to nejenom směrem do minulosti, ale také směrem do budoucnosti. Je-li rozum schopen „vnímat“ souvislosti (totiž nejen FYSIS, ale také LOGOS), pak mu musíme (v nějaké podobě a formě,

přinejmenším v některé z jeho „specializací“) přiznat schopnost „nahlízet“, „být vnímavý vůči“ tomu, co „není“ v tom smyslu, v jakém to je přístupné ostatním smyslům resp. smyslovým orgánům. A zde jsme tedy zase zpět u starého Sofokla a jeho Aianta.

8.14

Smysly, které obvykle pod tím jménem máme na mysli, jsou s to reagovat pouze na to, čemu onen „nezměrný čas“ dal zrod, tj. co nechal, aby se ukázalo. Ale to, co se ukazuje, se hned zase skrývá, aby se ukázalo něco nového, dalšího. Takové po sobě přicházející „úklady“ se sice od sebe neliší tak, aby tu chyběla jakákoliv spojitost, ale i tak to je vždycky rozum na nějaké úrovni, který je schopen souvislost oněch úkladů pochopit – smysly prostě na tu souvislost reagovat nemohou. Rozdíl mezi „úkladem“ a „jevem“ je stručně pověděno ten, že úklad můžete fotografovat, zatímco jev musíte filmovat. (Pochopitelně má toto podobnoství jen přibližnou a tedy omezenou platnost.) I to by bylo možno stále ještě docela dobře pochopit: rozum tu je schopen registrovat v jisté míře také to, co přinese teprve budoucnost. Zde však nastává moment, který asi vzbudí nejvíce odporu: budoucnost není pro rozum jenom to, co nastane, nýbrž také a dokonce především to, co má nastat a třeba – zajisté bohužel – ani nenastane. Pravá budoucnost se dokonce krajně zřídka kryje s tím, co pak jako přítomnost nastane. A rozum je schopen registrovat i tu budoucnost, která pak třeba nenastane, ale nastat měla. A rozum je schopen to člověka nechat nahlédnout jako vlastní selhání, jako promarněnou příležitost, jako ztracenou šanci.

8.15

Nebudu tuto záležitost rozvíjet dále, jen jsme na ni musel upozornit. Kantův pokus uhájit práva a čest rozumu za pomoci apriori je pokusem jen fiktivním. Aktivita rozumu není čímsi zvláštním, ale pochází ze stejných kořenů jako aktivita každé reaktivity, tedy i aktivita vnímavých smyslů. Na samém počátku vznikajícího světa stále reaktivita primordiálních událostí, tj. událostí primi ordinis, prvního řádu. Bez reaktivních nejprimitivnějších událostí by nemohl nikdy svět povstat, a to ani kdyby takových „virtuálních“ událostí byle sebevíc. Svět nestojí na žádných základních danostech, tedy ani na nejjednodušších, tedy primordiálních událostech, nýbrž na jejich schopnosti na sebe navzájem reagovat. Události vznikají a zanikají, ale štafetový kolík, který si díky své reaktivitě předávají, dokáže někdy kratší dobu, jindy dokonce velmi dlouhou dobu trvat. Ale tím už jsme přešli z problematiky noetické do ontologické (resp. méonotlogické), a tak se ukazuje, jak spolu noetika a ontologie filosoficky souvisí a jak od sebe nemohou být nikdy ostře odděleny – neboli „odseknuť sekyrou“. (27.2.1994)

8.16

Co tedy vyplývá z našeho zjištění, že základem všeho poznání je reaktivita? Jde o věc základní důležitosti: bylo hrubou chybou starých Řeků, zejména pak samotného Aristotela, že stavěli zírání, tj. THEORIA, proti dělání, totiž PRAXIS, i proti tvoření, POIÉISIS. Proti tomuto jejich starému předsudku můžeme postavit nové tvrzení: všechno poznání je založeno na dělání, tedy PRAXIS, tedy na praxi v užším smyslu. (V širším smyslu je totiž praxe všechno naše konání vůbec, tedy i tvorba, tedy POIÉISIS; máme však za to, že jsou tu pádné důvody pro recepci a dokonce vyostření a prohloubení onoho starého rozlišení.) Toto „dělání“ se jen pomalým vývojem restrukturuje z pouhé animální aktivity v lidskou praxi. Ta však nevede k poznání, nýbrž k pouhé obeznámenosti s věcmi a okolnostmi, a na základě této obeznámenosti se stává rutinou. I když lidská rutina už není tolik svázána instinkty, není to zprvu výhodou, nýbrž spíše nevýhodou: člověk musí usilovat o rozsáhlejší a komplikovanější soubory a celé strategie akcí a aktivit, které už nemůže udržet pohromadě na základě pouhého návyku, pouhé rutiny. Stále více musí do průběhu svých praktických aktivit zasahovat svým vědomím. První důsledek je tedy celkem zřejmý: člověk se vztahuje ke svým praktickým cílům dvojím způsobem resp. po dvojí linii: jednak míří k určitým cílům svými praktickými činnostmi, v nichž se ovšem stále víc uplatňuje vědomí, jednak k týmž cílům míří už napřed svým vědomím. Ono základní napětí mezi vědomím cílů a jejich praktickým dosahováním je místem, kde se rodí a prosazuje a po celý čas postupně a stále radikálněji emancipuje to, čemu říkáme „vůle“. Ta se ustavuje vskutku teprve u člověka, neboť se základně a pronikavě liší od pouhé žádostivosti, jak ji pozorujeme u živočichů. Její vytrvalost je prostředkována a podpírána soustředěnou myslí, tedy vědomím a myšlením.

8.17

Abychom ve svém vědomí (myšlení) dospěli k nějaké věci, reálné (předmětné) skutečnosti, musíme podniknout nezbytné vědomé (myšlenkové) akty a rozsáhlejší aktivity. Těmito zvláštními aktivitami se musíme kromě toho odvrátit od toho, co bylo cílem naší praktické

činnosti a původně také cílem našeho vědomí (naší žádostivosti resp. po upevnění skrze vědomí naší vůle). To znamená, že základním předpokladem poznání je rozchod alespoň některých aktů vědomí a ostatních našich praktických aktivit. Akty vědomí se tak významným způsobem emancipují od své původně pouze doprovodné funkce a jsou schopny se pak vztahovat také k jiným aktům vědomí. Tato emancipace vědomí a jeho schopnost se v některých svých aktech odvracet od vnějších předmětných skutečností a zaměřovat se na jiné akty vědomí, se nazývá reflexe. Můžeme nyní říci, že vůbec není žádné přímé cesty vědomí či myšlení k předmětné skutečnosti: naše myšlení se nikdy nemůže předmětné skutečnosti dotknout, nemůže se s ní opravdu setkat. Máme-li opačný dojem, je to proto, že nemáme své myšlenkové aktivity pod správnou kontrolou a podléháme pouhým dojmům a pouhému zdání.

8.18

Jediným materiálem, z něhož můžeme při svém poznávání čerpat, je zkušenost, kterou získáváme při svých praktických aktivitách. Naše vědomí je doprovází a díky paměti sedimentuje v tzv. primární zkušenost, která je zpočátku velmi hrubá a tápavá a i později – když se zkvalitňuje v závislosti na naší schopnosti reflexe – je obvykle jen částečně spolehlivá či platná. Nicméně tu platí, že čím víc víme na základě předchozích zkušeností a na základě jejich postupného a neustále se vyvíjejícího a zlepšujícího porozumění těmto zkušenostem, tím se i samy naše zkušenosti a sám postup „zakoušení“ stává závažnějším a má stále větší důležitost v procesu našeho poznání. Zakoušení a zkušenost musíme ovšem chápat v náležitě širokém smyslu, totiž jako výsledek nejužší spolupráce rozumu s „receptory“ od samého počátku, tj. už na nejnižších úrovních vnímání jakéhokoliv druhu. Předpoklad nějaké čisté formy vnímání, kam ještě nezasahuje intervence rozumu, jako prvotního základu všeho poznání, je zásadně falešný. (Kant: „Názory bez pojmů jsou slepé“ + „myšlenky bez obsahu jsou prázdné“ x záhodno je ovšem formulovat lépe: myšlenka bez obsahu není žádná myšlenka, názor bez myšlenky není žádný názor.)

8.19

Vědecké pojetí faktu, v reflexi ovšem podmíněné náležitou filosofií, spočívá vždycky na dvou zdrojích, které nesmí být zaměňovány. Jedním zdrojem jsou smyslové údaje, druhým zdrojem jsou naše rozumové (pojmové) konstrukce. To pak znamená, že žádnou takovou konstrukci nemůžeme a nesmíme bez nějakého (sebezprostředkovatelského) ověření smysly považovat za průkaznou, pokud jde o nějaké faktum, ale stejně tak musíme být zcela kritičtí vůči jakémukoliv smyslovému údaji (datu) a nepovažovat žádnou smyslovou zkušenost samu o sobě za platnou a průkaznou do té míry, aby se mohla stát dostatečným (tj. úplným) základem pro konstatování faktu. To můžeme vyjádřit ještě jiným způsobem: neexistuje žádná smyslová zkušenost, která by nebyla spolukonstituována rozumem. A to platí pro veškeré, i ty nejmenší a nejzákladnější složky a útvary smyslové zkušenosti: neexistuje to, co předpokládali krajní empiristé, totiž nějaké „bezprostřední zážitky“, tj. počitky, impresie apod., které by teprve dodatečně byly rozumem zpracovávány. Rozum proniká všude tam, kde fungují naše smysly, a spolukonstituuje vždycky veškeré takové složky a útvary. Tato intervence rozumu (a často také nerozumu, všelijakých předsudků a předpojetí atd.) musí zůstat pod kontrolou, a to nelze zajistit jinak, než že je vypracována ona intelektuální, rozumová složka in extenso, tj. v potřebné šíři. Proto zůstává při konstatování jakéhokoliv faktu požadavkem, jemuž se nelze vyhýbat, aby každý takový konstatovaný nebo na jakémkoliv dalším základě za platný považovaný fakt byl náležitě zasazen do širšího pojmového, teoretického, koncepčního rámce. Bez takového rámce vlastně vůbec nemůže být považován za skutečný fakt.

8.20

Hlavním problémem noetiky (gnozeologie) není to, jak vnímáme, jak jsou ustrojeny naše smyslové orgány, jaký je fyziologický průběh vnímání, co se děje na nervových cestách atd.. To je sice zajímavý vědecký problém, ale na jeho řešení nemůže být postaveno žádné poznání ani žádná teorie poznání, nýbrž právě naopak: jen kritické poznání nás může přivést k jeho řešení. A ke kritičnosti poznání náleží také správná interpretace každého kroku poznání i poznání jako celku – tedy správná teorie poznání. Hlavním problémem a tématem noetiky je tedy funkce rozumu, ne funkce smyslů. Rozum, který se nevyzná dost dobře sám v sobě, nemůže spolehlivě poznávat nic mimo sebe. Zároveň ovšem platí, že rozum se nemůže dobrat poznání své povahy jinak, než že je zprvu aktivní jakoby na zkoušku a teprve v reflexi postupně sám sebe poznává, ale také prohlubuje, rozšiřuje a zejména zkvalitňuje. V tomto sebepoznání zase nejde o nějaké pradávnné prvopočáteční formy rozumu, neboť rozum není žádnou metafyzickou entitou, založenou v nějaké ARCHÉ, která se sama nemění. Rozum se „rozvíjí“ či spíše ustavuje dějinně, a to vůbec nevylučuje, že po nahlédnutí nějakého nesprávného rozvahování, nesprávné volby

někdy v minulosti se prostě jakoby „vrátí“ na příslušnou křižovátku a zkusí se vydat jiným směrem. To není pojetí nedějinné, neboť takový návrat se může odehrávat zase jenom v dějinách, ale záleží na tom, že rozum není jednoznačně a definitivně determinován svou dějinnou (historickou) minulostí. Jinak to můžeme vyjádřit tak, že také rozum nějak zakouší sám sebe a svou cestu v dějinách, a tato zkušenost mu dovoluje rozpoznávat své vlastní omyly a nebýt jejich zajatcem. Návraty rozumu k vlastním chybám a omylům jsou od rozumu neodlučné, bez nich by rozum přestal být rozumem. Proto rozhodující metodou rozumu je právě reflexe, a to především reflexe toho, co podniká sám rozum, tedy reflexe myšlení. Reflexe praktických aktivit má zajisté svou důležitost a nemůže nikdy chybět, ale její noetický význam je velice omezený a zcela závislý a povaze samotné reflexe jakožto aktivity rozumové.

8.21

Dospěli jsme tak k dosti důležitému závěru: hlavním, převážným tématem noetiky je rozum, nikoliv svět kolem nás (kolem rozumu). Úkolem filosofie tedy není poznávat věci, předmětné skutečnosti, nýbrž především poznávat povahu rozumu a jeho význam a poslání v každém poznání věcí a předmětných skutečností, zejména však v poznání sebe sama. Filosofie proto nemá žádný důvod pro to, aby ve vědách viděla nějakou konkurenci. Právě naopak: věda postupuje poznání věcí a předmětných skutečností vědám, aby se uvolnila pro to, co je jejím vlastním úkolem, v němž nemůže být zastoupena žádnou jinou disciplínou, a ovšem tím méně nějakou ne-disciplínou. V této své funkci se bez nějakého zvláštního pověření a bez nějakého odvolávání na „vyšší instanci“ stává filosofie vůbec a zvláště noetika kritikou věd a jejich vědeckosti, protože má svůj vlastní zájem na tom, aby se na vědecké poznání mohla spolehnout a aby se o ně mohla opírat všude tam, kde musí postoupit k dalším otázkám a problémům.

b) Antropologie

9.01

Mohlo by se zdát, že naše teze, k níž jsme dospěli, totiž že hlavním tématem noetiky je rozum, tedy „poznávající“, nikoli věci, svět, tedy „poznávané“, na jedné straně příliš zužuje filosofický zájem, na druhé straně pak že se nadměrně soustřeďuje v jednom směru a zanedbává celé rozsáhlé oblasti jiné. Proto musíme připomenout, že sice noetika jako filosofická disciplína musí být, musí zůstat filosofií celou, ale že to nikterka nemusí znamenat a také neznamená žádnou redukci filosofie na noetiku. Téma „rozum“ není totiž téma speciálního, ode všech ostatních vyděleného zájmu, nýbrž týká se veškerenstva, nebo ještě lépe vyjádřeno starou formulí: týká se všeho poznatelného a ještě leccího dalšího (de omni re scibili et quibusdam aliis). Poznávat a kritizovat rozum totiž nelze tak, že vyloučíme ostatní témata ze sféry svého zájmu. Rozum totiž není jen „ve funkci“, ale je vůbec „přítomen“, je skutečný pouze tam, kde se vztahuje k něčemu dalšímu. A tím může být cokoli, ne pouze rozum sám. Celý svět se stává okamžitě naším tématem, chceme-li se kriticky zabývat rozumem, protože pro rozum je charakteristické, že se – právě jakožto rozum, tj. rozumění, chápání, rozpoznávání – ke všemu jsoucímu i nejsoucímu, minulému i budoucímu, skutečnému i představovanému atd. Jen proto můžeme noetiku chápat jako disciplínu filosofickou, že se zabývá rozumem a nadto vším, čím se zabývá a čím je schopen se zabývat tento rozum. V noetice se tedy filosofie nepřestává zabývat celkem všeho už jen proto, že rozum se zabývá nebo může zabývat čímkoliv. Jde tady o přístup a o důraz, nikoliv o ztrátu celku.

9.02

Jsou ovšem i jiné přístupy a jiné důrazy, které rovněž neznamenají ústup od filosofie a filosofičnosti. Jako příklad si uvedeme další filosofickou disciplínu, která nesmí a nemůže přestat být celou filosofií, a tou je antropologie. Nejprve si snad zpřítomníme, proč filosofická antropologie nemusí znamenat a neznamená omezení filosofického zájmu na zájem speciálního vědeckého oboru. Na rozdíl od noetiky, která je obecně chápána jako disciplína filosofická, máme hned celou řadu speciálních vědeckých oborů, které rovněž nesou jméno „antropologie“. Máme antropologii somatickou, psychologickou, kulturní, také historickou a paleoantropologii atd., ale máme také mnoho dalších disciplín vlastně antropologických, které takový název nenesou, jako je psychologie, medicína a psychiatrie, ale také ekonomie, historie, všechny druhy filologie atd. atd. – neboť to vše se týká buď výhradně nebo alespoň převážně člověka. Ode všech těchto a dalších nejmenovaných speciálních oborů vědeckých se filosofická antropologie liší tím, že se zabývá celkem všeho se zvláštní důrazem na člověka, v souvislosti s člověkem a s rozhodujícím zaměřením na místo člověka v onom „celku“ a na jeho aktivní vztahy k tomuto celku. A chápeme-li to takto, pak dokonce všechny vědy přírodní musí být

nahlíženy v perspektivě antropologie, neboť je pěstuje a bádá v nich právě člověk. To nám dovoluje také podrobovat kritice každou filosofickou antropologii, která se proti této zásadě provinuje a stává se speciální disciplínou (a tím odpadá od filosofie).

9.03

Už velmi dávno se lidé začali dotazovat, kým nebo čím vlastně jsou, co nebo kdo to vlastně je člověk. V Delfách při vstupu do chrámu mohl každý číst ještě předfilosofickou, ale k filosofii vedoucí a dodnes každého filosofa inspirující výzvu: Poznej sama sebe! (GNÓTHI S'AUTON). Jeden z největších před Sokratovských myslitelů – snad v odpověď na tuto výzvu – prohlásil: Hledal jsem sebe samotného. Žalmista – abychom přešli k jiné myšlenkové tradici – se táže: Co je člověk, že jsi naň pamětliv, a syn člověka, že jej navštívuješ? Jsou také známy rozmanité odpovědi na otázku, co je člověk, a některé z nich se zvláště proslavily. Třeba velký Aristotelés charakterizoval člověka jako politického živočicha, nebo zas jako zvíře, které mluví. Právě tento druhý výměr byl do latiny přeložen jako „animal rationale“, neboť Aristotelův výměr – ZON LOGON ECHON – je vsutku víceznačný, znamená nejen živočicha, který „má“ slovo (tedy mluví, řeční), ale také který má rozum (a také např. který má smysl, ale to už by nás zase odvádělo daleko). Chybou těchto výměrů je to, že člověk je zařazován do skupiny – množiny – „ne-člověků“, je chápan jako živočich, jako zvíře, byť docela zvláštní, ode všech jiných pozoruhodně odlišné. Aristoteles tu postupuje logicky: člověk je zvláštní živočich, živočich je zvláštní druh živé bytosti vůbec, živá bytost je zvláštní druh věci, věc je zvláštní druh „něčeho“ – výsledek: člověk je zvláštní „něco“. Nám je stále tento postup blízký, ano vlastní. Ale je to postup pochybný, dokonce fundamentálně vadný. Filosofie jako kritická disciplína musí tuto vadnost odhalit.

9.04

Nemůžeme dost dobře začít nyní odhalovat, v čem mylnost onoho logického postupu spočívá, eventuelně v čem spočívá vadnost samotné logiky jako tradiční formální disciplíny. Tuto vadnost totiž můžeme nahlédnout jen tak, že pozveme na pomoc jiné filosofické disciplíny, v tomto případě především filosofickou fyziku. To nyní podnikat nechceme, a proto zůstaneme jen u náznaku možného řešení. Představa, že člověk je „něco“, že je to zvláštní druh věci, předmětu, předmětné skutečnosti, zanedbává to, co nelze od člověka odmyslet a co se tomuto určení fundamentálně, principiálně vymyká. Člověk totiž není to, co je, nebo jinak: člověk je bytost, kterou nemůžeme a nesmíme redukovat na to, čím nebo kým „jest“. Člověk je totiž daleko více tím, čím není, než tím, čím jest. A tím se právě dostáváme jako otevřenými dveřmi do vlastní předsíně filosofické antropologie. Filozofové existence (a někteří existencialisté) to formulovali také tak, že existence předchází esenci, že člověk, chápaný jako esence, je chápaný špatně, mylně, neboť člověk jakožto existence se každé své esenci vymyká – pokud nikoliv, přestává být člověkem.

9.05

Pokusme se si po svém ukázat a vyložit, co to znamená, že člověk je existence, tj. ek-sistence. Jaspers třeba užívá takové formulace, že člověk „je“ pouhé Dasein, ale je jen „možnou existencí“, tj. existencí v možnosti: existencí se teprve musí stát, má se jí stát, je povolán, aby se jí stal. My budeme raději hovořit o tom, že člověk se má stát sám sebou, což znamená, že sám sebou ještě není. Člověk je ve svém životě na cestě za sebou, na cestě, na které se sám sebou teprve stává (nebo nestává). Podmínkou toho, aby se sám sebou mohl stávat, ba vůbec podmínkou toho, aby byl právě jakožto člověk na cestě, je cosi mnohem významnějšího a hlubšího, než by byl pouhý životní pohyb, pouhé žití. Abychom tento problém docenili, zejména abychom vzali dostatečně vážně, na co hlubšího a podstatnějšího, bytostně pro člověka závažnějšího poukazuje, musíme si položit otázku, co vlastně tak nevědomky předpojatě, předsudečně vnucujeme svému chápání člověka jako jsoucího, jako jsoucí bytosti, musíme se obrátit ve svém tázání a zkoumání a přejít na docela nový terén, do sféry problematiky, která byla přinejmenším od dob Aristotelových výslovně chápána jako filosoficky základní, primárních, tedy do oblasti tzv. první filosofie, PROTÉ FILOSOFIA. Nejprve však malou poznámku k oboru a problematice tzv. druhé filosofie, abychom měli po ruce možnost alespoň předběžného srovnání.

9.06

Tzv. druhá filosofie má tradičně jméno „praktická“, a náleží do ní především etika a politika. Nejprve je třeba si připomenout, že tu jde o filosofické disciplíny, tedy o filosofickou etiku a filosofickou politiku. Pro tento rok jsem plánoval přednášku z filosofické politiky, a snad budu mít příležitost se k tomuto tématu či oboru tematiky vrátit příštím rokem. Filosofická etika ani

filosofická politika nejsou návodem k mravnímu nebo politickému jednání, nýbrž zabývají se základními předpoklady samotné možnosti mravně nebo politicky jednat. Protože mravní i politické jednání je výsadou člověka, náleží v jistém smyslu obě filosofické disciplíny, etika i politika, do filosofické antropologie. Z toho důvodu by se mohlo zdát, že bychom alespoň stručně měli pojednat o obou disciplínách nyní, a sám musím přiznat, že by tento postup mohl být považován za plně oprávněný a legitimní. Ve filosofii se však – podobně jako v životě – před námi objevují vždy nová rozcestí a křižovatky, vždy nové, do nových a často neznámých krajin vedoucí cesty. V tomto případě jsem přesvědčen, že problematika etická a politická by se nám mohla stát jen záminkou, jak se vyhnout základním resp. základnějším problémům filosofickým. Ostatně: o problému „hodnot“ a „norem“ jsme si již leccos pověděli. Budeme proto nyní sledovat problematiku základnější, filosoficky hlubší, nebo – možno-li tak říci – metafyzičtější, zajisté v novém smyslu (protože stará, tradiční metafyzika je nadále zcela neudržitelná – což zase náleží do oboru dějin filosofie či přesněji: do filosofie dějin filosofie.

c] „První filosofie“

10.01

Termín pochází od Aristotela, ale Aristotelés jím označuje i myšlení svých předchůdců. Říká ovšem, že ona „první filosofie ve svých začátcích nejprve o všem jenom žvatlala, poněvadž byla ještě mladá“ (Met. A.10.993a,15-17; čes. s. 65). Už to, že si Aristotelés byl vědom, že zrození a růst charakterizuje nejenom to, co je FYSEI, od přírody, nýbrž v tomto případě také filosofii, která nepochybně není „od přírody“, nám musí připomínat, že první filosofie snad udělala i po Aristotelovi alespoň několik málo kroků vpřed a že nezůstala stát. Pokusíme se proto o jakousi revizi a reinterpretaci jeho pojetí, přiměřenější nejen naší době, ale zejména tomu, co v ní přichází nového a co se zdá mít perspektivu také do budoucnosti.

10.02

Aristotelés někdy užívá také pojmenování „teoretická filosofie“. Tak tomu je proto, že rozlišuje dva druhy vědění. V Křížově překladu čteme (s.67, Met. II, 993b, 20n.), že „cílem theoretické vědy jest pravda, cílem praktické však výkon, dílo“, a tomu předchází věta, že „správné je také, nazývá-li se filosofie vědou o pravdě“ (správně by měl překlad znít „vědění pravdy“, neboť v originále je „EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS“). V pozadí je obecně rozšířená řecká představa, že pravdu lze nahlížet, nazírat, tj. zírat či dívat se na ni – a toto dívání, tato podívaná je čímsi odlišným od dělání (PRAXIS) i od tvoření (POIÉSIS), ba je dokonce jejich opakem. Naproti tomu v nové době se ustálila představa, že praktické disciplíny jsou jakousi aplikací, tedy uplatněním theoretických a teorie vůbec v praxi. Teprve po Heglovi a vlastně teprve od Marxe se začíná uplatňovat přesvědčení, že teorie má svůj zdroj a základ v praxi, a že je ustavována tak, že praxe a zkušenost na praxi založená je podrobována reflexi a reflexí umožněné analýze. To se pak nejnověji stává – ovšem neprávem – důvodem pro některé filosofy, aby onu „druhou filosofii“ považovali nejen za důležitější, ale dokonce za prvotnější, než je tzv. „první filosofie“, takže pořadí se jakoby obrací. Výsledkem je pak něco, co můžeme považovat jenom za další symptom nejen krize ve filosofii, nýbrž v kulturní, myšlenkové a duchovní situaci současné Evropy (a Evropou podstatně poznamenaných částí světa) všeobecně.

10.03

Jak vlastně vypadá podle našich dnešních představ vztah mezi filosofickou teorií a filosofickou praxí? Držím se zde pozoruhodně jasně vyjádřeného pojetí Masarykova, jež ovšem musíme v jeho dílu pozorně hledat, neboť ten brzo po příchodu do Prahy vydává českou verzi své knihy Versuch einer konkreten Logik, kde na jedné straně dává za pravdu Aristotelovi a přijímá jeho vymezení, že (jak to formuluje sám Masaryk v Základech konkrétní logiky, 1885, s. 15 – německy 18..) „vědy theoretické hledají pravdu, jak se říká, samu o sobě, nehledíce k jejímu upotřebení, praktické naopak složeny jsou k určitému účelu; kdežto theoretické vědy organizující princip svůj mají ve předmětu vědním, praktické jej mají v účelu ležícím mimo obor všeobecného vědění“. To je jednak dosti svobodná interpretace Aristotelova pojetí, zejména však není ani sama o sobě o nic lépe držitelná než původní koncepce Aristotelova. Zcela jinak o věci mluví Masaryk v Rukověti sociologie (Naše doba 8, 1901, na pokračování), kde najdeme tyto věty (s. 9): „... poměr věd praktických k theoretickým je jiný, než theoretických k praktickým. Praktické, říkáme, budují se na theoretických, ad hoc, k určitému danému účelu běrou se poznatky; theorie roste z praxe, praxe theorii klade určité úkoly, kdežto theorie, jak právě říkáme, praxi slouží.“

10.04

Masaryk si tuto tezi vyzkoušel velmi důkladně ve svých slavných zápasech o „duši národa“, zejména pak v polenských procesech a v rukopisných bojích. Tam se ukázalo, jak právě praxe dává vědám konkrétní úkoly: jsou tady například rukopisy, podezřelé jako možná falsa. Je tedy povolán chemik, aby zjistil složení inkoustu a jeho pravděpodobné stáří; je volán literární vědec a historik, aby posoudil jazyk rukopisu, gramatiku, historické okolnosti; atp. Právě v praxi se ukazuje, a Masaryka to přesvědčuje, že teorie představuje vědce profesionální výbavu, ale skutečnou živou vědou že se stává teprve tam, kde dokáže řešit konkrétní praktické úkoly. Ovšem toto řešení je vskutku vědecké jen tehdy, je-li schopno se opřít o promyšlenou teorii. Praktická věda je pro něho tím hlavním, rozhodujícím cílem, theoretická věda je zakládá a zabezpečuje vědeckost té praktické, neboť praxe sama o sobě nemůže zakládat vědu. Ale i nejteoretičtější vědecký obor musí být úzce spjat s praxí, se životem. Masaryk píše: „Filosofie vždy měla svůj mocný popud v potřebách životních – ethika je jádrem filosofie.“ (s.12.) Mohli bychom tento jeho příměr rozvést a náležitě zatížit: snad všechny rostliny chrání svá semena, a tedy také jádra, alespoň slupkou, někdy skořápkou nebo celým dužnatým plodím. Nechráněné semeno, nechráněné jádro obvykle k ničemu nebývá, je velmi snadno poškozeno a znehodnoceno. – Ale uvědomujeme si dostatečně, o čem mluvíme, když mluvíme o praxi?

10.05

Teoretická práce je také svého druhu praxe. Vůbec samo myšlení je také svého druhu praxe. Jsou lidé, kteří mají s myšlením málo zkušeností, protože nemají dost myšlenkové praxe. Člověk, který myslí málo nebo který málo myšlenkově zkoumá a experimentuje, nemůže dost dobře z vlastní zkušenosti vědět, co to vlastně pořádné myšlení je. To platí zejména pro reflexi: myšlení samo není ještě reflexe, zejména to není ještě filosofická reflexe. Také v reflexi, tj. v ustavičném reflektování, v nepřestávajících pokusech o to, si objasňovat a ozřejmovat, co to vlastně děláme, když myslíme, je mimořádně důležitá bohatá praxe. Správně reflektovat se musíme naučit, v reflexi se musíme vyučit a vycvičit. Je to tak důležité nikoliv proto, že sama reflexe by byla tím posledním a nejvyšším cílem myšlení, ale protože bez reflexe naše myšlení nemůže dosáhnout potřebné úrovně a kvality. A nyní to nejdůležitější: hlavním smyslem reflexe je nezůstat v rámci dosavadních znalostí a dosavadních způsobů myšlení a vidění, ale najít nové stanovisko, nové východisko, nové vidění a novou perspektivu, v níž se dosavadní naše myšlení i konání vyjeví v novém světle, a to v co nejostřejším světle. (11.4.1994)

11.01

Aristotelés má za to, že první filosofie je proto „první“, protože se zabývá „tím prvním“. Jinak řečeno, odvozuje své prvenství z toho, čím se zabývá, co činí svým tématem. V dějinách evropské filosofie podlehla tato myšlenka četným proměnám a také deviacím. Tak třeba anglosaský empirismus za „to první“ považoval (a leckdy až dodnes považuje) to, co nám je bezprostředně evidentní, a tím měl na mysli smyslová data. Proti tomu třeba Bergson staví jako bezprostřední data vědomí, nikoliv data smyslová, jež bychom si teprve dodatečně uvědomovali. Kant šel dokonce tak daleko, že za „to první“ vyhlásil apriori, a to jak apriorní nazírací formy, tak apriorní pojmy rozumu. Obojí je pro něho platné pro každou rozumnou bytost ve vesmíru, aniž by tato platnost znamenala nějakou prestabilizovanou přiměřenost empirické zkušenosti. To vše nás nutně vede k jisté opatrnosti. Zvláště vliv nominalismu se ukázal pro novověké a moderní myšlení jako téměř fatální: přesvědčení, že universalialia sunt nomina, představuje jednu z filosoficky nejdestruktivnějších myšlenek, neboť o to destruktivnějších, že nevede ihned, nýbrž teprve ve vzdálenějších důsledcích do slepé uličky. Pravdu ovšem nemá ani středověký realismus, neboť příliš snadno a příliš bezstarostně konstruoval hypostaze tam, kde šlo vskutku jen o myšlenkové pseudomodely, totiž intencionální předměty, jimž nic nejen reálného, ale ani skutečného neodpovídalo.

11.02

V poslední době se stalo nepříliš chvályhodným zvykem, zatížit kantovské chápání transcendentality nominalistickými konotacemi. Souvisí to s nedržitelností kantovského apriori. V kantovském smyslu je transcendentní vše, co je za hranicemi možné zkušenosti; naproti tomu transcendentální se nevymyká zkušenosti v tom smyslu, že by k němu zkušenost nikdy nemohla dospět, nýbrž zkušenost naopak bez něho není možná, neboť transcendentální je tím, co zkušenost umožňuje a zakládá. Mám za to, že se z těchto potíží přece jen rýsuje jisté východisko. Apriori sice nemůže chápat jako cosi rozumu předem ustanoveného a uloženého, ale musíme podržet naprosto správný předpoklad, že rozum je tvořivý a že je schopen vymýšlet pojmy a pojmové konstrukce předem a jakoby na zkoušku, experimentálně, tedy nikoliv tak, jak si představovali a představují empiristé a senzualisté. V tomto vymýšlení nových modelů získává rozum pozoruhodnou zkušenost a velmi brzo opouští nejnižší úroveň zkoušení a omylů

(trial and error). Vzniká otázka, jak toho dosahuje a co to znamená filosoficky.

11.03

To, co v kantovském pojetí je ryzím apriori, se tak stává něčím jako apriori vyzkoušeným a přezkoušeným. Tak jako rozum – jak jsme si řekli – proniká až do nejkrajnějších forem smyslového poznání, tak zase naopak empirie ovlivňuje selekci úspěšných myšlenkových modelů, které sice nemohou být ze žádné empirie odvozeny, ale musí být na zkušenosti třibeny a ověřovány. Výsledkem je něco, co se vlastně hluboce vymyká empiristickému chápání empirie: rozum nejenže nestaví pouze na nějakých primárních (a tedy nezprostředkovaných, tudíž tzv. „bezprostředních“) zkušenostních datech, jež mu poskytují smysly, nýbrž také na svých „apriorních“ neo spíše spontánních, tvůrčích, i když proměnlivých resp. zásadně zaměnitelných a dějinně zaměřovaných pojmech a pojmových výtvořech, ale získává tím zvláštní specifickou zkušenost s touto svou tvůrčí činností, tvůrčí prací, tedy zkušenost se sebou. Pouze na základě této zkušenosti, kterou rozum dělá sám se sebou, si může rozum začít sám sobě rozumět. Rozum, který si sám nerozumí, není ještě dostatečně rozumný. Mohli bychom tedy říci, že rozum svou rozumnost a tedy vlastně sám sebe konstituuje svými tvůrčími akty a je tedy do jisté míry jakýmsi rezultátem, výsledkem své aktivity. A právě proto jsme nakloněni sami sebe ztotožňovat se svým chápáním, rozuměním, se svým rozumem (nejen tedy vědomím), neboť také my – jakožto subjekty – jsme do značné míry výsledkem, rezultátem, výtvořem své vlastní aktivity. A protože aktivita rozumu se nám jeví jako vposledu rozhodující, máme tendenci přestat konečně rozum stejně jako samy sebe objektivovat, zpředmětňovat.

11.04

To má obrovské důsledky pro veškeré filosofické myšlení a jeho orientaci. Zatímco běžná novověká tradice nezdůvodněně a zcela předsudečně přesouvá všechno, co nemá předmětnou, věcnou podobu, do říše subjektivity, přičemž samu subjektivitu co nejvíc objektivuje (např. když odvozuje myšlené z myšlenkových aktů, které psychologizuje, nebo když místo posuzování myšleného přistupuje k jeho kvantitativním, např. statistickému zpracování, např. v podobě objektivovaných „hodnot“ a hodnotových žebříčků, atp.). Jestliže samu zkušenost rozumu se sebou a se svou aktivitou můžeme v novém smyslu a vymezení považovat za transcendentální, otvírá se tu cesta k myšlenkovým pokusům, které mohou být ověřovány a prověřovány na základě této transcendentální rozumové zkušenosti se sebou samým. Tyto transcendentální myšlenkové postupy nejsou ani dřívějším filosofům – alespoň některým z nich – zcela cizí, ale byly a dosud jsou nepřipustně zatíženy tradovaným sklonem řeckého typu pojmovosti k objektivaci, ke zpředmětnění toho, co je tematizováno. A tak se cesta, která se zdá být dost slibná, dostává rychle někam do slepého vyústění, protože pravé východisko zůstává dosud málo prošlapané a v dosahu výhledu dokonce vůbec neprošlapané. To je důvod, proč je tolik filosofů přesvědčeno o tom, že to je bezcestí. Tady však musíme pamatovat, že každá cesta začíná tak, že několik prvních průkopníků se začne vydávat novým směrem a klást teprve prvně své nohy na půdu dosud nedotknutou.

11.05

Dnes ovšem už nejsme v situaci těch, kdo by nechávali v nedotčené krajině první stopy, první šlápoty. Před námi není planina ani porost, do nichž ještě nikdo nevstoupil, ale naštěstí už tu jsou vedle asfaltových silnic také stezky málo nápadné, někdy jen sotva viditelné. Filosofovat neznamená vždycky chodit jen vyšlapanými cestami a nikdy neznamená chodit jen po silnicích. Každý pořádný, každý opravdový filosof se filosofickým silnicím vyhýbá, a pokud se jimi už musí zabývat, tak kriticky a zdánlivě destruktivně. V tom mají své nejhlubší oprávnění např. také dekonstrukční pokusy některých velkých sofistů naší doby, neboť velmi dovedně a někdy až do netušených souvislostí a hloubek odhalují falešnou svůdnost běžného zvyku většiny zejména akademických filosofů počítat jenom nebo především s filosofickými silnicemi, nad nimiž provádějí své piruety, aniž by se však v nejmenším odchýlili od jejich směru. Jako metoda je dekonstrukce neocenitelná, ale její problematičnost spočívá v tom, že nedbá dost na to, jaké nové cesty a v delší perspektivě možná i silnice prošlapává. Silnice nejsou problematické tím, že to jsou silnice, ani tím, že jsou už staré a zaběhané, nýbrž že mají vady, které si už neuvědomujeme, kterých si nevšímáme, které dokonce považujeme za samozřejmě správné, aniž bychom se pokoušeli vždy znovu kriticky prověřovat, zda jdou správným směrem. Cesty a silnice tu jsou proto, abychom se rychle a spolehlivě dostali odněkud někam. Člověk vůbec a zejména filosof však chce pronikat na nová území, do nových, neznámých končin. A zde platí, že ony neznámé končiny nemusí být – alespoň ve filosofii – vždycky jen daleko, ale velmi často jsou docela blízko, jen si jich nevšímáme, protože jedeme po silnici příliš rychle a příliš

samozřejmě, vědouce už předem, kam dojedeme.

11.06

Nechme tedy už metafor a přirovnání a podívejme se, jaké řešení naznačuje francouzský fenomenolog Maurice Merleau-Ponty, když mluví o subjektivitě. Volí nejprve slovo „objev“: subjektivita musila být objevena. To však jako by sugerovalo, že tu byla již před svým objevením. Proto Merleau-Ponty hned zdůrazňuje, že „nejde zajisté o objev v tom smyslu, jak byla objevena Amerika nebo potaš“ (Chvála filosofie, in: 3606, Oko a duch, s. 137). (Přečíst větší citát – až do konce strany.)

11.07

Nejrůznější filosofémata se objevovala již dost dlouhou dobu před vynálezem pojmu a před vznikem filosofie. Skutečná filosofie se z nich však nemohla zrodit, dokud nedošlo k onomu vynálezu a dokud se nezačala filosofie opravdu ustavovat. Co se z nich tedy mohlo zrodit a skutečně zrodilo? Většinou to byly omyly nebo alespoň nesprávné resp. s důležitými tématy se mívající kroky, a to i tehdy, když pravý pohled, pravé vidění, pravé světlo bylo na dosah. Ukažme si to na příkladech. Jako první příklad si zvolíme kanonickou knihu taoismu, nazvanou Lao-C', později nazývanou Tao Te Ťing, což např. Oldřich Král překládá „O cestě a její síle“, přičemž ovšem upozorňuje, že překlad je jen přibližný. Soustředíme se nejprve na oddílek č. 48, který začíná: „Pěstování učenosti záleží v každodenním přidávání“ – a to je pak postaveno proti pěstování Taa, k čemuž se vrátíme.

11.08

Už jsme si připomněli Patočkova slova, že zatímco vědy postupují tak, že k dosavadním poznatkům přidávají nové, zatímco filosofie jde kupředu, když couvá. Ostatně už někteří presokratici se kriticky distancovali od tzv. mnohovědní, proti němuž stavěli filosofii. A také ve SZ najdeme podobná místa, např. Kaz. 12,12 (Dělání knih mnohých žádného konce není...), ale to necháme stranou (zřejmý vliv helenismu). Pokusme se porovnat jak východiska, tak závěry, k nimž myslitelé různých kultur a různých dob docházejí.

11.09

Tao Te Ťing, č. 48:

Pěstování učenosti / záleží v každodenním přidávání /

Pěstování Taa / záleží v každodenním zbavování se a ubývání /

Tak se zbavujem opětovně / až posléz dospějem k nečinnosti: /

nic nebudeme činit / a nic nezůstane nevykonáno - /

neboť se svět získá nekonáním /

neboť žádné konání / nestačí získat svět! (3676, Tao. Texty staré Číny. Čs.spisovatel, Praha 1971, s. 44.)

11.10

Pro Patočku vpřed k dalším poznatkům postupující věda stejně jako k východiskům a ke kořenům couvající filosofie o něco usilují: ale není to svět, o který usilují a který by chtěly získat. Právě naopak: věda i filosofie, které chtějí získat svět, přestávají být vědou a filosofii. Ani vědě, ani filosofii nesmí na prvním místě jít o získání či dobytí světa, nýbrž o poznání pravdy o světě. A to pochopitelně znamená také poznání pravdy o vědě a o filosofii, a protože věda ani filosofie se nedělá sama, nýbrž je lidským podnikem, je to vposledu člověk, který skrze vědu a filosofii a jejich pomocí hledá pravdu o sobě a o svém postavení ve světě a na světě. Filosofie ovšem ví, že nejde o dobytí, uchvácení pravdy, o její opanování a podrobení: filosof se nezmocňuje pravdy, ale dospívá k ní tak, že sama pravda se zmocňuje jeho a že si jeho podrobuje svému panování, své vládě. Ale filosof ví, že nemůže a nesmí pouze čekat a nic nedělat. Zajisté, nezáleží jenom na něm – i když snad nebude nic dělat (a to znamená: když nebude filosofovat a tedy když nebude filosofem), „nic nezůstane nevykonáno“ – půjde to i bez něho. Ale to, co měl vykonat on, zůstane nevykonáno, i když to za něho udělá někdo jiný. Na celkový chod světa to nebude mít žádný velký vliv, ale bude to mít zásadní vliv na něho samotného. Když člověk nic nedělá, když přestane být činný a upadne do nečinnosti, vůbec nezíská svět svým nekonáním, nýbrž ztratí sám sebe – takže už ani nebude, kdo by mohl něco získat. Odpovědí na to, co „dává život“ (č. 51: Tao dává život / Te jej živí / věci tomu dávají tvar / okolnost dotváří vše – tak každá z věcí / Tao ctí a / váží si Te // Ta úcta k Tau / a vážnost k

Te / přitom nejde z nějakého příkazu / leč je tu co trvalá a věčná přirozenost! / [s. 44]), není „nicnedělání“, neboť pak by to nebyla odpověď.

11.11

To je právě ta nedomyšlenost, ten omyl, ta falešná cesta, na kterou vykročili nejstarší taoističtí myslitelé: pochopili, že (č.51, s. 45)

Tao dává život / *Te* jej živí / dává mu růst / ... - ,

ale nepochopili, že růst znamená výkon toho, kdo nebo co roste, že život je možno dát jen někomu nebo něčemu, co se postaví na vlastní nohy a co se chopí příležitosti, aby odpovědělo na dar života svou aktivitou, tj. už svým vlastním aktivním žitím, svým osvojeným životem. Bylo by to možno říci také tak, že síla *Te* je sice darem *Taa*, ale je to dar, který musí být aktivně přijat, který si musíme osvojit, učinit svou vlastní silou, totiž silou, která nám dovoluje odpovědět na výzvu *Taa*. Jen proto je totiž *Tao* cestou: cesta je jen tenkrát cestou, když po ní někdo jde. Cesta nemůže být samotnou chůzí, nemůže sama nikam jít, ale může jen vést, směřovat, dávat se k dispozici, poskytovat samu sebe, aby cestování bylo možné. Zde vidíme pojmové nedostatky, které sice můžeme u předpojmového nebo protopojmového myšlení pochopit, můžeme je i vysvětlit, reinterpretovat, ale nemůžeme je považovat za korektní, za platné, pravdivé.

11.12

Důraz na to, že cesta je pro někoho, a že ten někdo, pro něhož ta cesta je výzvou a příležitostí (a že je pravou výzvou, na rozdíl od nejrůznějších výzev nepravých), nás vede k tematizaci tohoto „subjektu“, který je nutně oddělen od cesty, i když ta cesta je pro něho. Není to sice on, kdo tu cestu udělal nebo vymyslel, ale ani on sám není součástí cesty, nýbrž jeho chůze, cestování po cestě je jeho výkonem, jeho činem, jeho aktivitou. Tato okolnost nebyla vzata v potaz starými čínskými mysliteli. A nebyla vzata v potaz prostě proto, že tam nebyla po ruce filosofie, která by svými pojmovými prostředky mohla tematizovat člověka jako „subjekt“, ba která by dříve nebo později musela, byla z vnitřních důvodů myšlenkově nucena jej tematizovat, protože systematické ohledy by jí natrvalo nedovolily toto téma přehlížet. To, že toto téma bylo přehlédnuto, je dokladem toho, že se systematický zřetel neuplatnil. A to je zase dokladem toho, že pojmy ještě nebyly náležitě ustaveny, takže se nemohly vyjevovat pojmové souvislosti, které jsou základně odlišné od souvislostí věcí a okolností.

11.13

Náš příklad byl zvolen jen jako příklad. Sama nečinnost, neužitečnost atp. se stala ostatně předmětem kritiky ze strany konfucianismu, který zdůrazňuje akci a aktivitu. Nám však nešlo o tuto konkrétní vadu taoismu (který ji sdílí s některými buddhistickými tradicemi), nýbrž o to, že distance od aktivity nebyla pochopena jako příležitost k jiné aktivitě, totiž k reflexe oné aktivity, ale sklouzla do ne-aktivity, do ne-činnosti. Tím byla promarněna druhá skvělá možnost, které byl taoismus také na stoopě, do jejíž blízkosti se dostal, ale které nevěnoval dostatek pozornosti – ostatně to snad ani podnikat nemohl, protože neměl zkušenost s pojmovostí a s pojmovým, tedy systematickým myšlením. Tam, kde se jeden nápad postaví vedle jiných, může v nejlepším případě vzniknout jakýsi breviář moudrostí, ale nikdy nevznikne filosofie. Snad lze mít za to, že „světec se oddává dílu nečinnosti / a hlásá učení beze slov“ (č.2, s. 28), ale rozhodně to neplatí a nemůže platit o filosofovi. Filosof musí být aktivní, neboť reflexe je pronikavý druh myslitelské aktivity (zejména pak reflexe filosofická, která podrobuje reflexi i jiné reflexe, nejen jiné aktivity, které nejsou samy reflexí); a filosof se nemůže obejít beze slov, neboť beze slov nejenom nelze hlásat učení, vůbec něco sdělit druhým lidem, ale beze slov nelze filosofovi ani myslit. – Zvolme však ještě jeden příklad, který nám ukáže na nedostatečnou reflexi taoismu trochu pozdějšího – přejdeme totiž k jiné sbírce, k jinému snad neméně kanonickému spisu, nazvanému Čuang-C' (Mistr Čuang). Cituji ze stejné knihy, s. 59 a 60:

11.14

C' -čchi z Jižního předměstí, opřený o stůl, zíral do nebe a odychoval

duchem nepřítomen, jako by ho opustilo, co k němu patřilo.

Jen Čchen C' -jou vyčkával stoje před ním. Pak řekl: „Co je s vámi? Je

vskutku možné učinit tělo suchou haluzí, je vskutku možné učinit srdce

vyhaslým popelem? Vždyť ten, kdo / přede mnou opřen sedí, není tím, kdo tu

seděl dřív!“

Řekl C' - čchi: „V tom se nevyznáš, Jene. Leč ty se ptáš! Já v této chvíli jsem se ztratil sám sobě. Rozumíš tomu? Ty slyšíš hudbu Člověka, ale neslyšels dosud hudbu Země. Nasloucháš hudbě Země, dosud však neslyšíš hudbu Nebe.“ (s. 59-60)

11.15

Zde je patrné, že si taoističtí myslitelé sice uvědomovali některé aspekty reflexe, zejména onen ek-statický moment, který měl ostatně svou významnou funkci také ve starém předfilosofickém Řecku, ale že jej zcela chybně interpretovali jako „ztrátu sebe“ resp. jako „zbavení se sebe“, a to ve smyslu naprosto pozitivním. V Řecku naproti tomu delfský nápis již předfilosoficky nabádal k hledání sebe samého a k sebepoznání. Velký presokratik říká: hledal jsem sebe samého – zřejmě na odpověď na onu delfskou výzvu, případně na výzvu, které delfský nápis dal pouze výraz. Ještě zřetelněji to známe z tradice hebrejské, kde prorok říká (Jer. 31,19):

Nebo po obrácení svém pokání činiti budu, a když mi k známosti sebe poslouženo bude, udeřím se v bedra. Stydímť se, anobř i pýřím, že snáším útržku dětinství svého.

Zejména však je v oné taoistické historce zjevné, že sama reflexe nebyla podrobena další reflexi způsobem, který by dovolil z toho vyvozovat cosi podstatnějšího, než nám ukazuje příběh následující (s. 59):

11.16

Mistr Čuang se procházel s Mistrem Chuejem po mostku přes řeku Chao.

Mistr Čuang řekl: „Pohledte, jak si ti jelci tak volně bezstarostně plavou po hladině. To je to, co ryby těší!“

Mistr Chuej na to řekl: „Vy přece nejste ryba, jak můžete vědět, co ryby těší?“

„A vy nejste já, jak můžete vědět, že já nevím, co těší ryby?“

„Já nejsem vy, nemohu tedy zajisté vědět, co vy víte, ale stejně jisté je, že ani vy nejste ryba, a tím je bezpečně dáno, že nevíte, co ryby těší!“

Mistr Čuang řekl: „Vraťme se, prosím, k tomu, z čeho jsme vyšli. Řekl jste, jak mohu vědět, co těší ryby. Kdo se takhle ptal, musel se už ptát s tím vědomím, že já to vím! A já jsem to věděl, když jsme byli nad řekou Chao!“

11.17

Historika je velmi pěknou ukázkou dialektického souboje, jemuž zcela chybí dialogika, tj. naslouchání druhému a zejména naslouchání tomu, co oba rozmlouvající v jejich vzájemné rozmluvě oslovuje, aniž by to bylo přítomno v tom, co říká kterýkoliv z nich. Je tam rozpoznání, že v otázce je skryto tvrzení – ale není z toho vyvozeno nic obecného, tím méně zásadního. Nikdo se netáže po tom, jak je možno z vidění ryb a jejich chování vysuzovat, že ryby mají něco rády, nýbrž polemika zůstává na rétorické úrovni. V pozadí se naopak spíše hlásí důraz na temnost, protože nedostupnost subjektivních pocitů těch druhých, ať už to jsou lidé nebo ryby. Také důkaz per negationem je vadný, ale není na to nikterak poukázáno – prostě z toho důvodu, že logika není propracována. Závěr není závěr, nýbrž návrat k apodiktickému tvrzení. A přece to je příhoda, která přímo vyzývá k analýzám. Ovšem to platí pro nás, kteří jsme odchováni evropskými tradicemi. Příležitost je promarněna a ztracena: ačkoli je důraz položen na subjektivitu, chybí jakýkoliv náznak systematického postupu (třeba jen v rozvrhu), který by dovolil téma dočerpávat dál a dosáhnout nějakého nového pohledu.

Emanuel Rádí Vnímání

Od počátku novodobé filosofie, od dob J.Locka, se předpokládá, že vnímání, t.j. vidění, slyšení, hmatání, chutnání a čichání, jest v podstatě trpným stavem ducha; .../(3)... a tak celý akt vnímání jest vlastně přírodním procesem, na který se jakoby zvenčí díváme, když si tento

proces uvědomujeme.

Tak noetické rozpojili naše poznání na dva světy: svět přírody, objektivně daný, probíhající sám o sobě, řídicí se svou zákonitostí přírodní, a na svět subjektivní, který v tom záleží, že podléhá vlivům onoho světa přírodního a uvědomuje si je. Toto rozpojení na dva světy se táhne celou novodobou filosofií; .../(4)...

Tento dualismus procesu přírodního a subjektu, jenž si jej uvědomuje, pochází odtud, že filosofové pod dojmem přírodovědy pokládají přírodovědecká abstrakta za původní, danou přírodu. ... Vskutku byla napřed červená barva a teprv potom, na základě známosti o ní, fyzikové vymysleli teorii o vlnách éteru a psychologové teorii o počítčích. ... Od duševního aktu nelze žádným experimentem jeho duševnost odanalyzovat; tu se nespojují dvě rovnocenné veličiny, fyzikální dějství a vnímání v jeden celek, nýbrž fyzikální dějství jest už vědeckým produktem dějství duševního. .../... Jinými slovy: není možná se podívat za (subjektivní) vidění a objevit za ním pravou realitu, fyzikální proces; neboť jsme celí ponořeni do vidění a odmyslit se od něho znamená je popřít.

(Praktická filosofie, in: Č.M. 31, 1935, s. 2, 3, 4.)

Svět kolem nás, modrá obloha, záře sluneční, barvy květů, tóny a vůně nejsou pasivním stavem mysli, v níž by se snad zrcadlil vesmír jako se zrcadlí obloha v hladině vodní; naše mysl se nepodobá vosku, do něhož svět vtiskuje své vlivy mechanické, chemické, elektrické, optické, naše počítky a představy nejsou subjektivním obrazem „pravé skutečnosti“, ani obrazem všelijak zkřiveným – nýbrž naše počítky, představy a všechno naše vědomí jest výsledkem zápasu naší mysli s chaosem, z něhož mysl si svůj svět modeluje. Platón měl na mysli tuto aktivitu ducha, když v *Timaiu* vykládá mytickým způsobem, v čem záleží vidění. Jak fantastická se zdá být jeho teorie a k jakým fantastikám vedla ve středověku! Ale její jádro, víra ve vidění jako tvůrčí akt, jest rozumné. ...

Tento platonský mytus počítá s myšlenkou, že předměty viděné jsou vytvořeny zápasem zraku s vnějším světem; nepůsobí jen světlo na zrakový nerv, nýbrž i zrak působí na předměty. Viděný předmět je pak naším dílem podobně, jako jest socha dílem umělcovým: není to jen pasivně vnímaný materiál, je to **dílo, výtvor**, vítězství ducha nad chaosem. Naše smysly se pak nepodobají nepopsanému papíru, na nějž vnější svět píše změny svého stavu, nýbrž podobají se spíše rukám, které si vybírají, vykrajují, rýsují, otesávají, uhlazují. Obsah našeho vědomí pak je naším dílem; rozuměj, nikoli pouhým subjektivním stavem, nýbrž je tak skutečný, jako jest skutečný spolek, román, chrám, obraz, báseň. Tato díla ducha jsou / **skutečná**, jsou částí duchovního světa a působí v něm; tak skutečný jest obsah našeho vědomí. ... je to výsledek dlouhé práce ducha, který modeloval a modeloval materiál mu předkládaný, až konečně si vytvořil počítkeč červené barvy. Na vnímaných předmětech nepoznáváme vlastnosti přírody, nýbrž mohutnosti ducha – podobně jako potrava strávená tělem se mění v tělo samo a nabývá jeho vlastností.

(Praktická filosofie, in: Č.M. 31, 1935, s. 5-6.)

.. Každý, i nejprostší akt vnímání jest už plně aktem mysli; nemůžeme pohlédnout za něj jako nemůžeme podle Kanta pohlédnout za svůj rozum a najít tam objektivní přírodu.

Jestliže obsah našeho vědomí nám není dán, nýbrž jest námi vytvářen, jest ovšem přirozená otázka, z čeho konec konců své vjemy tvoříme a jak? ... Vskutku, existenci nějaké věci o sobě se nevyhneme; je to to, co existuje dříve než to mysl začala formovat; právě proto však se nelze o „věci o sobě“ vyjádřit než v negacích: nemá ještě formy, je to pouhopouhý **materiál**, věc naprosto plastická. Věc o sobě jest tedy něco jako kámen pro sochaře, kterého se ještě nedotkla lidská ruka. Není to však „hmota“, neboť ta už je zformována v atomy, je neprostupná, pohybuje se, kdežto materiál našeho poznání je nevymezený. Nelze říci, jaký jest; je to právě jen materiál, chaos a všechna krása světa kolem nás, od nekonečně vzdálených mlhovin a modré oblohy přes moře a skály až k nejjemnějším hnutím mysli jsou dílem ducha, zformovavšího světový chaos.

(Praktická filosofie, in: Č.M. 31, 1935, s. 7.)

[Dochovaly se také následující Hejdánkovy organizační poznámky:]

Úvod do filosofie – ještě není jasno, bude-li se konat

Jak je zřejmo, konat se nebude !

Po rozhovoru s Pincem v pátek 1.9.93 se přece jen konat bude, ale „mým způsobem“ (jako před třemi lety) a místo jedné ohlášené přednášky – podle mé volby. (Rozhodl jsem se pro pokračování v „LOGU“ a tedy pro odsunutí filosofie politiky.) Píši v tom smyslu sdělení dr. Jeníčkovi (7.9.1993).

Počátkem prosince domluveno se Slavíkem (z Borovičkova týmu), že 15.12. se bude natáčet na FiF od 10.00 pro GEN.

[Dochovaly se ještě následující Hejdánkovy poznámky, které s cyklem přednáškem zřejmě nějak souvisí, byť vznikly nejspíš až po skončení tohoto cyklu:]

Smysl filosofie – FF – 1993/94

Co to je filosofie a jaké je její poslání

01 Filosofie je především určitý způsob myšlení, ale z podstatných důvodů musíme tento způsob myšlení vidět v nejužší spjatosti s docela určitým způsobem celého života. Pokud jde o samotné její myšlení, souvisí filosofie zcela nerozlučně s reflexí. Porozumět tomu, co znamená reflexe, je možné zase jenom v rámci reflexe. V reflexi odvrací myšlení svou hlavní pozornost od věcí, od předmětných skutečností, a zaměřuje ji samo na sebe. Proto také lze porozumět tomu, co znamená onen filosofický způsob myšlení, opět jen v rámci filosofické reflexe. Nemůžeme se nikdy spoléhat na nějaké předporozumění, na nějaký všeobecný konsenzus o tom, co to je filosofie. Jen filosofie je kompetentní, aby se pokusila myšlenkově porozumět sobě samé. Je to však také její úkol, vlastně jeden z jejích hlavních úkolů, byť nikoliv jediný.

02 Pro toto tvrzení musíme uvést nějaké zdůvodnění. Už to stojí za malé zastavení: filosofie pracuje sice jen s myšlenkami, ale její myšlenkové postupy se musí opírat o zřetelné a nahlédnutelné důvody. Tím se ovšem vyznačují také všechny vědy. Obvykle se zdůrazňuje, že zejména zpočátku vědy vznikaly tak, že se osamostatnily a odloučily od filosofie. Dnes už to pro celou řadu věd tak docela neplatí, ale navzdory tomu mají jednu věc nadále společnou: jejich vědeckost je podmíněna jejich odborností, jejich specializací. Neexistuje totiž žádná věda vůbec, nýbrž pouze jednotlivé odborné vědecké disciplíny. To umožňuje vědám budovat své teorie tak, aby bylo maximálně vyloučeno pouhé hromadění faktů (které ještě nemůže být považováno za vědu), aniž by bylo dosaženo takové jejich interpretace, která je schopna rozumně pokrýt všechna známá fakta a nedostat se přitom do myšlenkových rozporů. Mluvíme o systematickosti vědeckého zkoumání a o tom, že všechny oné vědě až dosud známé skutečnosti musí být vyloženy tak, aby se navzájem nevyklučovaly. To je pochopitelně možné jen tehdy, když si každá odborná disciplína stanoví své přesné zásady, mezi něž náleží také vymezená odborná kompetence. Pro každý obor skutečnosti je tak budována zvláštní disciplína, která je příslušná a plně kompetentní, aby tento obor učinila svým předmětem a aby jej za pomoci svých metod stále hlouběji a podrobněji poznávala. Vedle jednotlivých poznatků pracuje tedy každá speciální věda také s řadou myšlenkových prostředků, zejména pojmů, soudů a úsudků, hypotéz, teorií a také vědomě, myšlenkově rozvržených strategických postupů.

03 Z filosofického hlediska je na všech vědách snad nejpozoruhodnější to, že jim chybí schopnost svými vlastními myšlenkovými prostředky a v rámci své odborné kompetence podrobovat systematické a do hloubky jdoucí kontrole své vlastní myšlení. To je neje zajímavé, ale popravdě mimořádně překvapivé. Vědeckost každé odborné vědy je totiž především závislá na kvalitě myšlení příslušných vědeckých odborníků. Chemik ani biolog však nemá žádné chemické ani biologické výzkumné prostředky, jimiž by mohl zkoumat povahu a postupy svého myšlení, ale je v nejlepším případě odkázán na svůj „zdravý rozum“, jak se obvykle říká. Jenže už odedávna se ukazuje, že tzv. zdravý lidský rozum je sice obvykle dostatečný v běžných každodenních situacích, ale ve vědě na něho nelze plně spoléhat. Pokročilé společnosti dnešního světa se však dostávají do velkých potíží i mimo rámec vědeckého bádání, chtějí-li se ve skutečnosti stále komplikovanější orientovat jen pomocí zdravého

rozumu. Čím dál tím víc je nutno v neprůhledných situacích svěřovat samo rozhodování nebo alespoň shledávání podkladů pro takové rozhodování odborníkům, tj. vědcům a vědět. Tam však situace není o mnoho lepší, pokud jde právě o tzv. zdravý rozum. Nesnáž tu zdaleka nespočívá jen v tom, že se názor vědců nejednou dostává do sporu s tzv. zdravým rozumem, ale především v tom, že se po mnoha stránkách tento spor nedaří řešit odkazem na fakta, která by tzv. zdravý rozum byl nucen posléze respektovat, neboť ani nejobektivnější věda nemůže být, jak už řečeno, založena na pouhých faktech.

04 Všechny odborné vědy bez výjimky tedy v takových zvláštních, ale nikterak ojedinělých případech potřebují pomoc jakési ode všech speciálních oborů odlišné disciplíny, odlišné tím, že nebude zase jen jinak speciální (neboť každá speciální věda by se musela nakonec dostat do stejných potíží), nýbrž vyznačující se především tím, že je schopna upřít kritickou pozornost na své vlastní myšlení a ustavičně kontrolovat všechny jeho prostředky a způsoby. Půjde proto o takovou disciplínu, která si zásadně a principiálně nemusí a dokonce nesmí klást žádné meze, pokud jde o to, podrobit svou vlastní myšlenkovou práci co nejúčinnější kritické reflexi. Musí to tedy být myšlenková disciplína, která si nikdy nepřestává hledat nové způsoby všestranné myšlenkové sebekontroly, neboť žádná jiná nemůže být dost zdatná a dost kompetentní, aby podrobovala podobné kritické reflexi myšlenkovou práci ostatních disciplín, které toho samy, a to ani ve svém vlastním případě, schopny nejsou. Už na začátku jsme se pokusili alespoň rámcově poukázat na to, že takovou nesespecializovanou disciplínou by mohla a měla být právě filosofie.

(17.8.94)

[datace uvedená v závěru je matoucí: přednáška se odehrála v předchozím semestru; nejde spíš o přípravu na nový semestr?]