

Filosofická propedeutika a filosofická politika I FF UK] [1990]

5.10. 1989

Rozum a smysly

Aristotelés začíná knihu A své První filosofie (běžně nazývané „Metafyzika“) prostý, konstatováním, že všichni lidé od přirozenosti touží po vědě; a hned poté přechází k tomu, jak si ceníme smyslů, na prvním místě pak zraku, jemuž dáváme přednost před ostatními smysly, neboť nám nejlépe pomáhá poznávat věci a odhaluje četné rozdíly. Jeho slova mají jisté věcné oprávnění; všichni víme ze zkušenosti, jak je pro každé měření nejdůležitější je nakonec převést na něco, co můžeme odečítat zrakem (např. teplotu na stupně teploměru). Na druhé straně však musíme vidět, jak byl Aristotelés již disponován k tomuto hodnocení jistou intelektuální atmosférou ve starém Řecku, kde hledění, podívaná, zírání bylo povýšeno na samu podstatu přístupu k pravdě (THEORIA). Vedle řecké tradice však existuje ještě druhá, která měla a dosud má nemenší vliv na utváření evropské myšlenkové kultury, v níž jsme dodnes zakotveni, totiž tradice hebrejská, izraelská (staroizraelská). Tam sice je ponechávána důležitost toho, co je před očima, ale zásadně se rozlišuje mezi tím, co je před očima lidí a před očima „tvýma“ (tj. Hospodinovýma); a protože sám Hospodin se na prvním místě neukazuje, ale ozývá hlasem, promlouvá, oslovuje, otvírá se cesta k poznání toho, jak si kdo nebo co stojí před očima Hospodinovýma, pouze přes slyšení jeho slova. Odtud také jistá skepse ve vztahu k tomu, co je jen před očima, jak ji najdeme např. II. Kor 10, 7: „Na to-liž jen, co před očima jest, hledíte?“ Mohlo by se zdát, že proti řeckému důrazu na zrak jde v tomto druhém případě o důraz na sluch a slyšení. Ale problém je hlubší. Zrakové fenomény mají v jedné věci odlišný charakter od fenoménů sluchových; teprve podrobnější přihlídnutí a analýza, dokonce teprve některé experimenty nám mohou odhalit blízkost, podobnost obojího. Zraku se podávají všechny viditelné věci jakoby najednou, zároveň, současně; existují extrémní případy lidí, kteří jsou schopni si zapamatovat (tj. podržet v paměti) celé zrakové pole a teprve z představy uchované v paměti začít rozlišovat a třeba počítat předměty viděné; dokonce jsou případy, kdy si lidé zapamatují dlouhý tištěný text a teprve na základě později vybavené přesné představy jsou s to tento text přečíst. (Naproti tomu bylo zase prokázáno, že třeba obraz nevidíme resp. nevnímáme celý najednou, ale že jej také musíme jaksi „přečíst“.) U sluchových vjemů má naproti tomu obrovskou důležitost čas. Jen výjimečně nám krátké zaznění nějakého zvuku dává dost „smyslu“, tj. je dost informativní; obvykle nám dává smysl teprve jisté časové období, třeba jen několika vteřin, většinou však delší. Nejvýrazněji to lze sledovat při rozhovoru mezi lidmi. Když někdo něco říká, pak ten druhý musí chvíli naslouchat, aby poznal, co vlastně říká a o čem mluví. Ani krátkou větu nemůžeme slyšet celou najednou, ale musíme ji pochopit z celku jejího trvání, tj. jejího průběhu, jak je postupně vyslovována. Podrobnější zkoumání by nám ukázalo, že tomu tak je podobně i u ostatních smyslových vjemů, ale to není teď předmětem našeho zájmu. V tuto chvíli nám jde o to, jakým bezprostředním dojmem na nás působí způsob sluchového vnímání na rozdíl od vnímání zrakového.

Připustíme-li, že Aristotelés má pravdu v tom, že všichni lidé od přírody touží po vědění, musíme si také uvědomit, že stejně tak od přírody jsou odkázáni na zkušenosti, jež mají se světem kolem sebe, nebo řečeno s Husserlem a s naším Patočkou, se světem svého života. Přesto důraz fenomenologie na to, jaký význam má tento „svět našeho života“ (Naturwelt, Lebenswelt) pro filosofii, je poněkud přehnaný. Existuje určitý rys oné tendence k objektivaci poznání, který je zapotřebí odlišit od rysů jiných a který má obecnou a trvalou platnost. Tomuto rysu dal dost přesný výraz Hérakleitos (zl. B 89), když poukázal na to, že „bdící mají jeden společný svět, ale spící se obracejí každý do svého vlastního“ (překl. K. Svobody, Zlomky 1944, s. 43). Tím ovšem nemá Hérakleitos na mysli jen skutečný spánek a sny, nýbrž takové myšlení, které se spánku (jako opaku bdělosti) podobá. Tak u něho čteme, že „žije většina lidí tak, jako by měli své zvláštní myšlení“ (zl. B 2) a že jim „uniká, co dělají bdíce, tak jako zapomínají, co dělají spíce“ (zl. B 1). Dokonce i tam, kde lze předpokládat smyslové vnímání, chybí jiné, významnější předpoklady, totiž právě rozum, chápání: „Slyší-li nechápaví, podobají se hluchým.“ (Zl. B 34.) A tam, kde nějaké porozumění přece jenom už je k dispozici, stává se zhusta, že se lidé mýlí: „Klamou se lidé při poznávání zřejmých věcí...“ (zl. B 56). To vše svědčí pro to, že ve věci tzv. „světa našeho života“ musíme být opatrní a kritičtí. Především je zřejmé, že každý náš „přirozený přístup“ a pohled na skutečnost je subjektivně ovlivněn tím, jak běžně, tj. „přirozeně“ chápeme svět kolem sebe. Když např. Pascal upozornil, jak divné je postavení člověka mezi nesmírně malým na jedné straně a nesmírně velkým na straně druhé, poukázal vlastně zároveň na to, jak podmíněná a nejistá je jeho pozice, z níž se dívá na skutečnost a z níž přistupuje ke světu. A na druhé straně se tento běžný, „přirozený“ přístup člověka dějinně proměňuje s postupem nejen poznání, ale s postupem proměny světa, v němž žije, která je praktickým důsledkem onoho pokračujícího poznání. Ještě pro středověké lidi bylo setkání s elektřinou omezeno na blesky, Eliášův oheň a elektrické ryby (a to ještě nevěděl nic o podstatné souvislosti obojích jevů). Dnes náleží elektřina a vše, co s ní souvisí a co na ní je založeno, k denním jevům a zkušenostem naprosté většiny lidí. Je možno říci, že „světa našeho života“ se pronikavě změnil např. tím, jakou roli v něm dostala elektřina a nejnověji elektronika. Tím se podstatně změnila východisko eventuelních reflexí a filosofických úvah. Zároveň se tím zproblematizovalo chápání onoho „světa našeho života“ jako nějaké přirozené základny, k níž se vždy můžeme ve svých úvahách vracet a z nichž můžeme vždy znovu vycházet. Způsob, jak žijeme ve svém světě, tj. jak strukturujeme své osvětí (neboť tu je třeba spíše mluvit o osvětí než o světě v plném slova smyslu), je podmíněn dějinně a není dán jako přirozená základna, k níž je možno rekurovat v libovolném dějinném okamžiku a v kterékoliv epoše historické. Tak se ukazuje, že způsob myšlení není jen závislý na naší zkušenosti s osvětím, ale zpětně onu zkušenost proměňuje.

Podle toho, na který ze smyslů se především zaměříme a ve shodě s kterým budeme rozvrhovat a uskutečňovat i své myšlenkové přístupy, se bude vytvářet i náš přístup ke skutečnosti vůbec a naše filosofie. Podle Aristotela (podle jednoho z jeho výměrů) filosofie zkoumá jsoucí jakožto jsoucí (Met. I, I – 1003a 21–22). (Pozn.: Jindy mluví Aristotelés o zkoumání pravdy, HÉ PERI TÉS ALÉTHEIAS THEORIA. – Met. A elatton, I – 993a 30.) Chtěl bych se pokusit ukázat, jaké

důsledky pro pojetí jsoucího jakožto jsoucího má právě ta okolnost, zda se ve svém myšlení orientujeme spíše na naslouchání jsoucímu než na hledění na jsoucí, pochopitelně už v metaforickém významu. (Pro všechny první pokusy o myšlenkové a slovní uchopení přístupu ke skutečnosti mají velký význam základní praktické zkušenosti, ale slova, kterých je nejprve použito, postupně dostávají metaforický význam. Říkáme např. pod vlivem řecké tradice, že myšlenku nebo problém musíme „nahlédnout“, „vidět“ nebo „spatřit“ – a přitom samozřejmě už vůbec nemyslíme na oči a na zrak; nanejvýš mluvíme rovněž metaforicky o „vnitřním zraku“ apod.) Řecký přístup předpokládá, že v myšlence máme to, co je myšleno, prostě před sebou, a to celé a ve všech složkách; tak se totiž jeví skutečnost našim očím, našemu zraku. Stačí otevřít oči a skutečnost, tj. jsoucí, máme prostě před sebou. Leda nějaká překážka by nám mohla ono jsoucí zakrýt. Co to pak znamená pro chápání jsoucího jakožto jsoucího? Řekněme, že se pokusíme celou věc demonstrovat na nějakém zvířeti, např. na psu. Nepůjde nám samozřejmě o to, že je to pes, nýbrž jen o jeho charakter jsoucího. Co je pro nás pes jakožto jsoucí, jakožto jsoucnost? Je to zvíře, které např. je právě před námi, leží tu nebo stojí či běhá, je tak a tak dlouhé a vysoké, tolik a tolik váží, má tolik a tolik zubů atd. atd. – a při tom všem nám nejde o jednotlivé vlastnosti, nýbrž o to, že vůbec nějaké takové vlastnosti má nebo může mít, zatímco jiné nemá a nemůže mít (např. nemňouká, neváží tunu, nemá šest noh atd.). Jsme s to vymezit taxonomicky, co to je „pes“ jako obecnina, abychom mohli v každém případě stanovit, zda určité zvíře je pes nebo není pes. Ale abychom tak mohli učinit, musíme mít alespoň jakousi předběžnou nebo ne zcela vyjasněnou představu či spíše myšlenku toho, jak se vlastně na psa díváme jakožto na jsoucího. To si málo uvědomujeme; když třeba vážíme psa, zcela zapomínáme, že jako štěně tento pes vážil mnohem méně, že byl menší, že kdysi ještě neuměl ani chodit, že dělal loužičky atd. Co to znamená pro naše chápání onoho psa jakožto jsoucího? Prostě máme vždycky na mysli jen psa v určité chvíli jeho života, jako by pes byl jsoucí jen hic et nunc, jako bychom nemohli o psu jako jsoucí mluvit tak, že bychom na mysli měli celý jeho život. To naproti tomu dobře chápe ten, kdo je spíše orientován na naslouchání jazykovému projevu, promluvě. Takový člověk bude ze zkušenosti vědět, že největší důležitost nemají jednotlivé zvuky, ale že je třeba vyslechnout celé série zvuků, rozpoznat v nich jednotlivá slova a slovům porozumět v kontextu ostatních slov, a také v kontextu vědění a způsobu myšlení, který může být stejný nebo blízký u promlouvajícího i naslouchajícího, ale také může být odlišný u jednoho od druhého a může klást jisté překážky oboustrannému dorozumění. Co potom tato zkušenost znamená pro přístup ke psu jakožto jsoucímu? Pes pak je chápán jako jsoucí v celém svém životě, takže mluvíme-li o psu, máme na mysli skutečnou živou bytost, která se narodila, vyrostla, zestárla a zemře. Jsoucí jako jsoucí tedy není redukováno na okamžitou jsoucnost hic et nunc, ale právě ono „jakožto jsoucí“ je nám poukazem k celku trvajícím jest, kterému budeme pro další potřeby říkat „bytí“. Tím jsme si otevřeli cestu ke způsobu myšlení, který byl vytěsněn resp. stále znovu vytěšňován z evropské filosofické tradice. V prvním přiblížení bychom mohli říci, že tato evropská tradice, založená ve starém Řecku, je charakterizována chápáním jsoucnosti jakožto jsoucího hic et nunc, tedy redukováním jsoucího na jsoucnost (a – máme-li si navzdory poněkud

posunutému kontextu použít formulace Heideggerovy – zapomenutím na to, že kromě jednotlivých okamžitých jsoucností se jsoucno vyznačuje také svým časovým bytím), chápanou jako to, co je tu před námi v tuto chvíli. Psa můžeme vážit, jen pokud zapomeneme, že včera a před rokem a při narození vážil méně nebo více a že jeho váha se bude měnit také v budoucnosti; stanovit přesně váhu má smysl buď jen u psa mrtvého nebo jen když nám jde o momentální stav (většinou to je dnes důležité u jiných zvířat, u kterých se stanovuje jateční váha).

Rozdíl v přístupu je závažný, ba téměř fatální. Na jedné straně se jsoucí jakožto jsoucí stává čímsi, co je najednou a celé před námi, na druhé straně je třeba jsoucí chápat jako dějící se událost. Myšlenková tradice, která jsoucí jakožto jsoucí redukovala na to, co je před námi, tj. na před-měť (v němčině: Gegenstand), si znemožnila chápání skutečností v jejich časovosti, v jejich bytí, v jejich událostnosti (ale nejenom, také si znemožnila chápání skutečností, které nelze vůbec na předmět převést). Od jisté doby nabyl termín „metafyzika“ pejorativního významu a někteří myslitelé charakterizují ono končící období evropského myšlení, jež bylo zahájeno ve starém Řecku zejména zásluhou (či vinou) Parmenidovou a ostatních eleatů, jako myšlení metafyzické. Po mém soudu bude lépe tohoto termínu využít jinde a v jiném smyslu, a budeme proto mluvit o epoše tzv. předmětného myšlení. Předmětné myšlení se pokouší každou skutečnost chápat jako předmět, a předmět znamená v tomto smyslu to, co lze myslit jako něco, co je celé najednou před námi. Později se vrátíme k podrobnějšímu prozkoumání povahy tohoto předmětného myšlení, zejména k otázce předmětných a nepředmětných intencí a také k otázce intencionálních předmětů a ne-předmětů. V tuto chvíli se ani nebudeme (ani nemůžeme) pokoušet o třeba jen hrubé načrtnutí povahy myšlení „nepředmětného“, tj. alternativy k myšlení předmětnému. To může být odhalováno teprve krok za krokem a ve své úplnosti bude moci být provedeno teprve v průběhu generací budoucích filosofů. Nicméně na nás zůstává přinejmenším úkol, nestát na místě a pokoušet se alespoň o nějaký ten první, případně druhý krok. I když se ukáže, že jsme jej neučinili správným směrem, anebo že šlo i jinak o krok vadný, bude mít svou cenu alespoň v tom, že na něm ona vadnost bude moci být demonstrována a že tedy rozpoznání jeho vadností bude moci sloužit jako varování pro příští myslitele.

7.10. 1989

Chtěl bych upozornit na to, že příklad se psem, který jsme uvedli, nesmíme hodnotit jen povrchně, aniž bychom šli důsledně až k nejzazším závěrům. Tak kupříkladu si nesmíme myslit, že onen problém velikosti nebo váhy určitého psa objedeme nebo dokonce vyřešíme tím, že určitou velikost či váhu budeme přesně časově označovat, tj. že tehdy a tehdy měřil nebo vážil tento pes tolik a tolik. To je sice praktická a v praxi dobře použitelná metoda, ale zároveň to je jakýsi zastírací manévr, který nám dovoluje se nadále tvářit, jako by problém chápání jsoucího neexistoval nebo jako by nebyl dost důležitý. V tomto postoji a postupu máme ovšem velkou oporu ve vědě, která postupuje právě tímto způsobem a vykazuje, jak všichni víme, velké úspěchy. Tyto nepopíratelné úspěchy ovšem mohou přesvědčit jen toho, kdo přijímá výsledky moderní (především přírodní) vědy jen z druhé ruky a tedy již v rámci určité filosofické

interpretace. Naproti tomu jsou takové úspěchy nepřesvědčivé a dokonce problematické tam, kde je vidí a hodnotí filosoficky nově orientovaný myslitel, který už zná meze dosavadních interpretací a dosavadní myšlenkové tradice, a tam, kde přestávají být postačující a dosti pevnou oporou špičkovým vědcům, kteří se zabývají novými vědeckými problémy a jimž dosavadní myšlenkové instrumentarium prostě selhává a ukazuje svou nedostatečnost nebo přímo chybnost. A tady právě se ukazuje jistá omezenost fenomenologického přístupu a jeho někdy malá spolehlivost a zejména nosnost při hlouběji sahajících filosofických pokusech o sjednocení jednotlivých poznatků a zkušeností se světem a se skutečností vůbec. Na rozdíl od jednotlivých speciálních věd musí filosofie navzdory všem obtížím vynakládat neustávající úsilí na udržení svého vztahu k celkům a k celku veškerenstva (přičemž mezi závažné filosofické problémy náleží také problém, zda veškerenstvo lze legitimně chápat jako celek). Protože jednotlivé fenomény jsou navzájem velmi často kontingentní a jejich vzájemná spjatost a souvislost je nezatelná nebo neprůhledná, a protože svět jako celek, jako veškerenstvo se nám nikdy neukazuje ani nevyjevuje, takže jej nemůžeme vůbec za fenomén považovat, musíme si od počátku být vědomi, že vedle toho, jak se nám skutečnosti ukazují a jeví, a dokonce nejenom vedle toho, ale v tom, jak se nám ukazují a jeví, tj. v samotném ukazování se a vyjevování skutečností, tu je naprosto nezbytná aktivita našeho myšlení, chápání, porozumění, tedy – zatím jen v běžném chápání – rozumu. A tak tu máme dvojí předpoklad a složku poznávání, totiž složku smyslovou (později si ukážeme, že ji musíme chápat v mnohem širším smyslu, než jak to činí tradiční empirismus nebo dokonce senzualismus) a složku rozumovou, kterou na onu smyslovou složku nemůžeme nikdy převést ani redukovat, a ovšem ani z ní odvodit. Jako předběžné stanovisko nám může vyhovovat formulace Leibnizova, který jako účastník velké diskuse a polemiky kontinentálního racionalismu a anglosaským empirismem přijal předběžně empiristickou a senzualistickou tezi, že nic není v rozumu, co dříve nebylo ve smyslech (*nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*, místo *antea* někdy citováno „*prius*“, což je třeba ověřit), ale dodal významé „*nihil intellectus ipse*“, tj. kromě rozumu samotného.

Na základě toho, co bylo až dosud řečeno, můžeme svou otázku formulovat následovně: přijmeme-li zmíněnou Aristotelovu výměru filosofie jako myšlenkové disciplíny, zabývající se *jsoucím* jakožto *jsoucím*, pak půjde o to, zda pod slovem „*jsoucí*“ rozumíme v obou případech totéž, dále zda pod *jsoucím* rozumíme jen to *jsoucí*, které můžeme najednou a celé (nikoliv najednou celé, ale v témž okamžiku cokoliv z onoho celku *jsoucího*) smyslově registrovat, tj. vnímat, tj. vidět, slyšet, hmatat, cítit, chutnat, eventuelně za pomoci nejrůznějších přístrojů ještě jinak registrovat, anebo zda za vskutku *jsoucí* budeme považovat jenom to, co je jistým celkem v čase, tedy jakousi událostí, událostným děním, které má svůj počátek, průběh a konec a ve všech svých okamžitých fázích (jimž budeme říkat *jsoucností*) je spjata, pohromadě drženo a v celek integrováno způsobem, který každému přímému pozorování a registrování uniká a na který je možno pouze usuzovat díky rozumu, který sice zpracovává nejrůznější smyslové vjemy, ale dochází k závěrům, které pouze ze smyslových vjemů nevyplývají a ani z nich nemohou být jakýmkoliv kombinacemi sestaveny. Pokud se přikloníme k druhé možnosti (neboť až na výjimky v tom vcelku panuje shoda, že první eventualita je

nedržitelná, pokud ji takto výslovně formulujeme, neboť udržovat se může jako reziduum pouze za toho předpokladu, že zůstává ve stínu, vytlačena nebo vytěsněna z povědomí a přímého zkoumání a tedy také nevyslovena, neformulována), dostáváme se do situace, v níž se nemůžeme vyhnout závěru, že skutečné jsoucno (tj. ono jsoucí, které nějak začalo, pokračovalo a posléze skončilo ve svém událostném dění) je vlastně nevnímátné smysly, že smysly mohou vnímat a registrovat jen to, co je nějak „zvenčí“ přístupné, tj. co se v rámci událostného dění právě zvnějšnilo, tedy pouze aktuální, okamžitou „jsoucnost“ onoho jsoucna (přičemž v průběhu onoho dění se takové jsoucnosti ustavičně střídají, každá nejprve „ještě není“, pak „právě jest“ a potom hned zase „již není“), zatímco svázanost, spjatost jednotlivých po sobě v určitém pořádku následujících jsoucností zajišťuje něco, co se jakémukoliv smyslovému vnímání vymyká. Podle toho pak skutečného, opravdového psa nemůžeme vůbec vidět ani slyšet atd., ale můžeme pouze vidět jeho aktualizované jsoucnosti, okamžité stavy a okamžité akce, podobně jako můžeme slyšet psa štěkat jen zde a nyní, zatímco jeho včerejší nebo zítřejší štěkání je pro nás nyní neslyšitelné, ačkoliv nepochybně náleží do integrity jeho života, tj. do integrity jeho životního běhu, kterému říkáme „bytí“ (když dáme stranou obsahy toho, co dělal a co se s ním dělo, což započítáváme k jeho životnímu běhu, ale nikoliv k jeho bytí). Tak jsme dospěli k formulacím, které nejspíš už překvapily mnoho českých čtenářů Rádlovy Útěchy z filosofie. (Viz – citovat.)

Musíme nyní zvláště upozornit na důležitou okolnost. To, co jsme odhalili v předchozích úvahách, by nebylo bývalo možné, kdybychom si za předmět svých úvah nezvolili jako příklad psa, tj. živou bytost, nýbrž kdybychom po vzoru mnoha starších i nedávných filosofů pracovali se skutečnostmi „jednoduššími“, totiž s nějakými mrtvými předměty, s věcmi, nejlépe člověkem vytvořenými, zhotovenými. Je ostatně příznačné pro celou novověkou filosofii, jak stále víc stavěla své myšlení na úvahách o mrtvých předmětech, jak dokonce živé bytosti redukovala na pouhé „stroje“ a jak téměř všechny své poučky formulovala a demonstrovala především ve vztahu k mrtvým předmětům nebo dokonce jen myšlenkovým modelům. Je dokonce známo ještě o zakladateli moderní fenomenologie, Edmundu Husserlovi, že většinu svých tezí demonstroval při přednáškách na karafě vody a sklenici, kterou vždy měl před sebou. Naší tezí hned na počátku uvádění do filosofického myšlení, již nějak orientovaného a v té orientovanosti sledovaného a kontrolovaného, tedy bude, že nejdříve ze všeho si musíme ujasnit základní rozdíl mezi těmi skutečnostmi, které podobně jako onen pes jsou v čase probíhajícím událostným děním s počátkem, průběhem a koncem, ale děním, které je integrováno v celek, a mezi skutečnostmi, které drží pohromadě jen jakousi setrvačností a nějakými setrvačnostními silami, ale které není vnitřně sjednoceno a proto nepředstavuje žádný opravdový celek, nýbrž jen jakousi hromadu, jakýsi agregát nějakých nižších jsoucn, případně nižších agregátů ještě nižších jsoucn atd. – až posléze molekul a atomů. To je východisko pro celé další uvažování a přemýšlení, a je to východisko, které lze tak málo hned na počátku zdůvodnit, jako je to málo možné zdůvodnit zanedbání tohoto principiálního rozdílu. Mezi tzv. jsoucnými (jsoucímí skutečnostmi) tedy budeme dbát základního rozdílu mezi jsoucnými pravými, která jsou vnitřně integrována v celek, a mezi jsoucnými nepravými, která jsou pouhými agregáty

nebo slepenci, ať už vznikla „přirozenou cestou“ (bez aktivní účasti člověka nebo jiného pravého jsoucna) anebo byla nějakými pravými jsoucny vytvořena, a zase ať už vskutku zacíleně a plánovitě (což nemusí ještě předpokládat cílevědomost, tj. vědomí sledovaného cíle) nebo jen jako vedlejší produkt nějaké zacílené a plánovité činnosti. A protože jsme o pravých jsoucnech řekli, že to jsou vnitřně sjednocené celky událostného dění, můžeme také mluvit o pravých událostech (všechna pravá jsoucna jsou tedy pravými událostmi) a nepravých událostech, tedy takových uměle vymezených a ohraničených celcích proměn a nejrůznějšího dění, jež vlastně žádnými opravdovými celky nejsou a jsou jako celky pouze jinými jsoucny, rozumí se v tomto případě jen pravými, tj. vnitřně sjednocenými jsoucny „vnímány“ a na něž je jako na takto zvenčí vykrojené kousky hromad a spleti nejrůznějších skutečností a vztahů ze strany oněch pravých jsoucen reagováno.

Snad by bylo dobré ještě říci několik slov o tom, proč jsme se rozhodli o oněch vnitřně integrovaných celcích událostného dění mluvit jako o pravých událostech nebo o pravých jsoucnech, zatímco o všech, které takto zevnitř integrovány nejsou a proto zůstávají jen všelijak strukturovanými hromadami a agregáty, sériemi apod., jako o událostech resp. jsoucnech nepravých. Taková terminologie totiž lehko vyvolává pochybnosti a odpor, protože mezi nepravé události pak spadají právě ty události, které jsme se naučili chápat jako skutečné a pravé události, totiž události historické. Mohli bychom se stejným výsledkem užít jiné terminologie. Tak např. Teilhard de Chardin mluví o našich „pravých jsoucnech“ či „pravých událostech“ jako o přirozených jednotách (Unités naturelles). Tento název má ovšem tu vadu, že opakem není nějaké jednota nepřirozená, nýbrž rovnou nejednota, absence jednoty. Nám však jde o to, umožnit si pochopení charakteru takových skutečností, které nikoliv pouze omylem, nýbrž docela smysluplně můžeme brát jako jakousi kvazi-jednotu, a to docela odůvodněně, aniž bychom upadli do toho omylu, že bychom zaměňovali jednotu „přirozenou“ (v našem pojetí: vnitřně založenou) a jednotu, založenou na přístupu zvenčí. Zároveň chceme dát výraz zkušenosti, že proti sobě nestojí ostře na jedné straně sjednocené celky a na druhé straně pouze náhodné hromady, pouhé agregáty nějakých subsložek, které k sobě nemají žádný vztah nebo jen velmi okrajový a povrchní. Z pouhé zvolené terminologie tedy nelze vyvozovat nic dalšího kromě toho, že důkladnější zkoumání různých forem nepravých událostí zatím necháváme stranou a že si zvolenou terminologií jen připravujeme půdu pro pozdější velmi důrazné tvrzení, že nejvyšším pravým jsoucnem je jednotlivý člověk, tedy člověk-individuum, a že tedy za pravé jsoucno či pravou událost nemůžeme považovat ani žádné společenství lidí, ani společnost jako „celek“ (tj. že společnost je vždy jen zdánlivý celek, kvazi-celek), ani civilizaci nebo historickou epochu atd. atd. To má důsledky především politické, a politicko-filosofickou problematikou se budeme zabývat později. Nyní se musíme blíže podívat na možnost myšlenkového modelování toho, čemu jsme začali říkat událost (rozumí se pravá událost). K tomu cíli se musíme ještě znovu vrátit k otázce funkce rozumu v poznání vůbec a ve filosofii speciálně.

Hned na začátku výkladu jsme se dotkli otázky vztahu rozumu a smyslů. Ukázalo se (a ještě se k tomu vrátíme), že samy smysly nemohou být základem poznání a

vědění (ostatně i Aristotelés hned po citované pasáži zdůrazňuje význam paměti; nicméně ani paměť nám ještě dostatečně nepomůže). Vysvítá to zejména ze způsobu, jak nasloucháme a rozumíme tomu, když nám někdo něco říká. Nejenom si musíme pamatovat, jaké zvuky jsme slyšeli na počátku, jaké potom a jaké až na konci, ale především musíme porozumět smyslu toho celého povídání, tj. všech těch zvuků, kterých byla celá série. To znamená, že musíme všechny ty zvuky nějak „pojmout“ dohromady a porozumět tomu, co je sjednocuje, co z jejich skupin dělá jednotlivá slova a ze slov jednotlivé věty, až nakonec celý projev, celou promluvu, která má smysl jako celek. Když porozumíme smyslu vcelku, snadno si doplníme některé přeslechy nebo opravíme, co jsme špatně zaslechli; a přece onen smysl celé promluvy nemůžeme uslyšet. Na stejnou skutečnost poukazují četná místa ve Starém zákoně, kde se kriticky a skepticky komentuje to, jak lidé někdy vidí očima (např. „oči bezbožných zkaženy budou“ – Job 11, 20; oči mohou být „zaslepeny tak, jako bychom žádných očí neměli“ – Iz. 44, 18 a 59, 10; aj.). Je to už stará zkušenost – citovali jsme už také Řeka Hérakleita, a mohli bychom citovat další – že nestačí slyšet, ale že je třeba rozumět, a podobně nestačí vidět, ale je nutno správně pochopit, atd.

8.10. 1989

Co však vlastně je funkcí rozumu, co znamená porozumění tomu materiálu, který nám dodávají smysly? Jistě jde také o jisté uspořádání, ale to má smysl jen v rámci porozumění, nikoliv místo porozumění. Tady nám může pomoci jedna Kantova myšlenka, která má v sobě velmi smysluplné jádro, i když v tom vyjádření, jak je můžeme najít v předmluvě k 2. vydání KRV, vypadá přinejmenším paradoxně. Kant tam praví (doplnit, nemám text po ruce), že rozum může rozumět pouze tomu, co sám vytvoří. To můžeme interpretovat následovně: rozum vytváří jisté myšlenkové modely a pak je srovnává se „smyslovými“ daty, přesněji s tím, co mu dává zkušenost (a to je mnohem víc než pouhá smyslová data). Když pak něco nesouhlasí a neladí, je třeba provést opravu. Nejspíš půjde o opravu oněch konstruovaných modelů; ale někdy se může také stát, že model se ukáže jako pozoruhodně vhodný, zatímco zkušenost se naopak ukáže jako nepřesná, neadekvátní, předsudečná a zavádějící, takže je nutno opravit samu zkušenost, resp. provést opravy v tom, co nám dává zkušenost. Zvláště důležité však je jedno: samotné smysly nás jednoznačně odkazují na vnější svět, na skutečnosti, které jsou před námi a mimo nás; jen výjimečně – tak v případě bolesti – si uvědomujeme, že nás smysly upozorňují na nás, na naše tělo. Naproti tomu rozum, myšlení, uvažování jsou s to se velmi snadno odpoutat od toho, k čemu nás odkazují naše smysly, a soustředit se např. na akt či proces smyslového vnímání, na sám proud vědomí a uvědomování, na myšlení samo a na jeho předpoklady i náležitosti. K podstatným rysům rozumu a porozumění tedy náleží, že svou působnost rozšiřují ze svých předmětů také na sebe samotné. Rozum je schopen rozumět sobě samému, nejen jiným skutečnostem. Dokonce platí, že když sobě samému rozumí nesprávně, má to vážné důsledky pro jeho porozumění jiným skutečnostem. Pochopitelně tu jde o neustávající proces: rozum usiluje o porozumění věcem, což neznámá, že opravdu již všemu rozumí. A stejně tak usiluje o porozumění sobě samému, což neznámá, že si je ve všem naprosto průhledný. To je asi nejhlubší omyl

racionalismu, že předpokládá, že rozum samozřejmě a bez překážek rozumí sám sobě, takže toto sebechápání a soběrozumění je základní jistotou, na niž pak lze stavět jistoty další. To však zase vůbec neznamená, že rozum nerozumí ničemu, že všechno porozumění je jen zdání, že si jen domýšlíme, že něčemu rozumíme, ale že každé porozumění je v podstatě iluzí. Rozum je skutečně schopen neustálých pokroků v porozumění jak nejrůznějším skutečnostem a vztahům mezi nimi, tak sobě samému a svému vztahu ke skutečnostem nejrozmanitějšího druhu. A nás nyní především zajímá, je-li pravdou, co říká Kant, že rozum je schopen rozumět jen tomu ze zkušenosti, co tam sám vložil. A to předpokládá, že si pokusíme odpovědět na otázku, co vlastně rozumu do zkušenosti vkládá, aby tomu pak mohl zase porozumět.

Později si vyložíme, jak souvisí ustavení, tj. nasouzení, pojmu s ustavením, tj. konstrukcí příslušného intencionálního předmětu (eventuelně ne-předmětu, jak už jsme naznačili). Nyní zůstaneme jen u toho, že rozum je schopen konstruovat myšlenkové modely toho, do čeho chce proniknout a čemu chce porozumět, aby pak sledoval, do jaké míry tyto modely mohou vskutku reprezentovat v myšlenkových souvislostech to, čím skutečnost opravdu je v souvislostech reálných resp. skutečných. Z toho vyplývá, že filosofické myšlení musí stát na dvojím základu, na dvou pevných sloupech. Filosof musí mít smysl pro skutečnost, tj. musí umět vidět, slyšet, poznávat, musí umět získávat nejrozmanitější zkušenosti a mít při tom otevřené oči a bystrou pozornost ke všemu, co by se eventuelně mohlo ukázat jako důležité pro porozumění věcem a jejich vzájemným souvislostem. Ale na druhé straně musí mít filosof velký smysl pro logické vztahy v myšlenkové práci, pro spjatost třeba zdánlivě i naprosto odlehlých témat, zkrátka pro vymýšlení či konstruování myšlenkových modelů, ale také pro jejich systematické zařazení do souvislostí s jinými modely a pro jejich místo užití v celkové myšlenkové strategii, tedy pro systém a systematickosti, nebo jak se kdysi také říkalo, ať už programově nebo s pejorativním nádechem, pro spekulativnost. V dějinách filosofie se ukázalo, jaký obrovský význam pro celé myšlenkové systémy, pro celé školy, ba pro celé epochy měly některé myšlenkové modely a konstrukce. Právě proto, že rozum byl jejich tvůrcem, jejich konstruktérem, zná je dobře a ví, jaké jsou jejich rysy a vlastnosti; proto s nimi dovede pracovat lépe než se skutečností, která je pro něj čímsi vnějším a tudíž neznámým, plným neodhalených, skrytých stránek, jež jsou s to způsobit, že sebelépe vymyšlené strategie vposledu selhávají, protože nepočítaly s tím, co uniká prvnímu seznámení a běžnému pohledu.

S tím vším souvisí zvláštní charakter filosofického myšlení, který bychom mohli pojmenovat „myšlenkové experimentování“. Když filosofie razí určité pojmy, činí tak vždycky jednak v navázání na minulost – přičemž to může být navázání pozitivní, v němž je dřívější použití téhož nebo podobného pojmu akceptováno jako nosné a platné, anebo kritické či odmítavé, v němž je tedy obsaženo více méně ostré povědomí limitů platnosti oněch dřívějších pojmů nebo dokonce rozpoznání jejich vadnosti a zavádějící zdánlivé přesvědčivosti. Ale vždycky je to zároveň jakási sázka, jakýsi druh zkoušky a omylu, a to zejména v případě, kdy je o ražbu pojmů nových, dosud nevyzkoušených, ale o nichž se myslitel domnívá, že lépe budou odpovídat jeho myslitelským záměrům a že mu dovolí

hlouběji proniknout k podstatě vědí. Někdy jde o poměrně omezené případy užití pojmů a myšlenkových modelů, jindy o velice závažné kroky s ještě závažnějšími důsledky, jichž si myslitel v úplnost většinou ani není dost přesně vědom. Právě proto je stavba každé myšlenky, každé myšlenkové strategie a každého myšlenkového systému vlastně zatěžkávací zkouškou nově ražených a zaváděných pojmů (a příslušných intencionálních předmětů či ne-předmětů). Jedinou nebo spíše hlavní nesnází tu je relativní svrchovanost myslitele ve vztahu k vlastním myšlenkovým konstrukcím a strategiím. Na jedné straně se musí myslitel do nově rozvržených přístupů natolik vmyslit a vžít, aby využil všech možností jejich aplikace a tím i prověření jejich nosnosti a důsaznosti, na druhé straně musí však být ustavičně ve střehu, musí si zachovat nezbytný odstup a ustavičně kriticky sledovat, co je zanedbáváno, kde je jaká nepřesnost a kde nesprávná interpretace atd. Tu jde o „charakter“ myslitele.

Když jsme si tedy dostatečně ujasnili dvě nezbytné složky filosofického přístupu a náležitostí filosofické práce, můžeme si uvést několik příkladů již v dávné minulosti konstruovaných myšlenkových modelů, s nimiž se filosofové snažili pracovat tak, aby vyjasnili povahu skutečností, které člověka obklopují, aby vyjasnili povahu světa a místa, jaké v něm má (resp. má mít) člověk, a ovšem také a nikoliv v poslední řadě povahu člověka, jeho praktického i myšlenkového přístupu ke světu i k sobě samému a k druhým lidem. Modely, které hodláme uvést, vždycky náznakově uplatníme na onen zvolený příklad psa jako živé bytosti, jako pravého jsoucná, které je vnitřně integrováno v jediný celek, a to celek časového charakteru, tj. mající svůj počátek, průběh a konec. A na základě těchto zkusmých úvah, které nám ještě leccos objasní, se pak pokusíme stanovit, jaký jiný myšlenkový model budeme asi muset konstruovat, aby našim cílům a naší strategii vyhověl lépe než ony z historie myšlení připomenuté. Metodicky se nám zdá produktivnější nejprve uvést modely, které zřetelně nevyhovují, abychom pak upozornili na některé již třeba velmi staré modely, které nás mohou pozitivně inspirovat a jejichž některé prvky budeme moci ještě dobře použít i dnes.

Jedním z nejdůležitějších takových myšlenkových konstrukcí je Parmenidovo pojetí skutečnosti jako neměnné jednoty, uzavírající v sobě vše: HEN KAI PAN. Spekulativně je toto pojetí velmi sugestivní a působilo na nespočetné generace následujících myslitelů, kteří se s ním nedovedli a ani nechtěli rozloučit. Mělo však jednu závažnou chybu: bylo v naprostém rozporu s tím, co nám jako informace o skutečnosti mohly poskytnout smysly. Proto muselo být smyslové poznání diskvalifikováno a prohlášeno za pouhé zdání. S tím se ovšem filosofové nemohli spokojit, neboť i kdyby přijali toto vysvětlení, musili by se dále tázat, odkud vlastně se bere ono zdání, tak jak nám je smysly předstírají a jak nás jím klamou. Svým způsobem absurdní myšlenkový model se ukázal být produktivní právě proto, že zdůraznil něco zcela nepopíratelného a přitom zároveň popřel něco jiného, neméně nepopíratelného. Vlastně všichni následující filosofové se pokoušeli nějak reinterpretovat tuto velkou myšlenku eleatů takovým způsobem, aby zachovali platnost spekulativního modelu a aby zároveň dali nějaké místo onomu smyslovému poznání, které nám skutečnost podává docela jinak a v naprostém rozporu se spekulativním modelem. Tak např. se pozvolna připravoval

posun, v němž „HENKAI PAN“ se víc a víc chápalo jako látka, zatímco to, co ukazují smysly, bylo chápáno jako jakási směs nebo jako hromady či agregace různých tvarů apod. Postupně bylo zpochybňováno resp. relativizováno jak „HEN“, tak „PAN“: u Empedokla už nejde o jeden element, nýbrž hned o čtyři, a vedle elementů, které mají zcela pasívní charakter, tu jsou ještě aktivní činitelé, a ještě hned dva. Dokonce i tam, kde aktivní činitelé byli popřeni a parmenidovské HEN bylo jen zmenšeno a multiplikováno, takže náhodné agregace se vytvářely při „padání“ jen náhodně a zcela mechanicky, musela být přece jenom alespoň v této podobě akceptována pluralita, aby vyvážila naprostou vnitřní homogenitu dále již nedělitelných částic „jednoho“. Jedním z nejzávažnějších problémů starořecké filosofie byla mnohost a změna; naproti tomu téměř všem byla neměnnost a trvalost něčím samozřejmým. Výjimkou byl Hérakleitos a jeho žáci a následovníci, ale i tam lze vidět, jak pojetí dění a proměny nebylo dost domyšleno, že nebylo vzato dost vážně. Hérakleitos ovšem svou formulí „PANTA RHEI“ jen výslovně oponoval tendencím, které už ukazovaly směrem k elejskému myšlení; možná, že proti interpretacím Aristotelovým je třeba vidět v tzv. hylozoismu spíše důraz na život než na látku. Ale zcela určitě platí naše rozpoznání pro celou filosofii pohérakleitovskou resp. poparmenidovskou. Snad vystihneme hlavní tendenci, když řekneme, že filosofie hned od svého vzniku se především zaměřovala na to, co trvá uprostřed změn a pod změnami. V pojetí změny i v pojetí trvání najdeme mezi starořeckými mysliteli rozdíly, ale společná jim všem byla jistota, že pokud změny vůbec mají být možné, pak jen jako cosi druhotného a jen na povrchu, zatímco nutně musí spočívat na nějakém základu, na něčem pevném a trvalém, co jediné může být nositelem oněch změn. Toto pojetí můžeme považovat za jeden ze základních myšlenkových konstrukcí, za jeden ze základních modelů, s nimiž pracovala filosofie ve svých začátcích. A právě tento základní model, jeden z nejdůležitějších, na němž se orientovala nejenom filosofie řecká, ale také středověká a novověká s malými výjimkami až dodnes, ba dokonce model, s nímž dodnes nepřestala počítat a pracovat moderní věda, i když už se několik desetiletí ocitá v situaci krize svých vlastních základů – tento model se ukazuje jako neudržitelný, chybný, scestný, a to od samého počátku. Myslitelé jeho neudržitelnost dříve jaksí neviděli; ještě dnes je mnoho lidí, kteří si nedovedou představit možnost, že bychom tento model opustili a zavrhlí. A přece tomu tak je, že ve všech vskutku závažných situacích selhává, že s ním nelze pracovat, že je nejenom neverifikovatelný, ale že je v rozporu se všemi našimi zkušenostmi, a to nejen zkušenostmi založenými na smyslových datech a informacích, ale také a především na našich zkušenostech teoretických, spekulativních. Až dosud nikdo nemohl ukázat na nic, co by odpovídalo onomu postulátu jakéhosi neměnného substrátu, jakési neměnné substance, která by byla nositelem změn. O změnách se dennodenně znovu přesvědčujeme, ale představa, že každá změna musí mít nějakého nositele, se ukazuje jako pseudofilosofický předsudek. Kdo má oči otevřené a uši připravené k naslouchání, musí to uslyšet a nahlédnout. Ačkoliv celá naše moderní věda se vším jejím měřením a počítáním nadále předpokládá, že stále měří „něco“ a počítá „něco“, je každému trochu otevřenějšímu duchu zřejmé, že toto měření a počítání platí jen jakoby „na úvěr“, že to všechno je pouze jistá konvence, která v mnoha případech funguje a je praktická, ale která

přestává platit všude tam, kde naše otázky začínají být dostatečně radikální a kdy všechno ono měření a počítání aplikujeme na extrémní případy. Pak se ukáže, že takové počínání zůstává bez základu a bez opodstatnění. Výsledek vývoje nejnovější filosofie i vědy je jednoznačný: žádná taková světová substance neexistuje, žádný světový substrát všech změn, ani jediný (natož několik). Všude tam, kde najdeme nějakou trvalost či setrvačnost, zjistíme, že je založena na změně. Jsou totiž-takové změny, které díky přesným rekurencím mohou dát vzniknout jakémusi trvání, jakési setrvačnosti, která pak může v různých dalších procesech a změnách může představovat cosi jako pevný, trvalý stavební kámen. Ale jeho základem je vždy změna.

1990)7

Propedeutika

Témata

01 Vztah filosofie a věd (a) vztah k celku a celkům, b) kompetence vztahu k sobě a k vlastnímu myšlení)

02 Celek 1: univerzum (všehomír, veškerenstvo, svět) – filosofie neví, je-li svět celek, jednota, integrita. Nic se tomu nezdá nasvědčovat. Promítnutí problému na „počátek“: „velký třesk“ je velká pluralita anebo teprve po vzniku světa dochází k jeho rozpadu a pak novému uspořádání? Je na počátku svět maximálně negentropický? maximálně nepravděpodobný?

03 Celek 2: POLIS, politická společnost. Filosofie je blízká politice především v tom, že také politika se nutně vztahuje k celku, nemůže se legitimně stát odbornictvím. Obrat filosofie zády k přírodě a tváří v tvář společnosti a obci je důvodný a nosný, ale dávno už víme, že filosofie nesmí být na zájem o společnost a o politiku redukována. To je nepřijatelné ochuzení (např. filosofie existence, existencialismus v našem století).

04 Celek 3: člověk. Veškerá filosofická problematika je v tomto tématu zvláštním způsobem soustředěna. Člověk je jediná bytost, schopná se vědomě vztahovat jak k univerzu, tak k obci (politické společnosti), tak k sobě samotnému. Přes vztah k sobě se člověk vztahuje také k univerzu (pouze on je schopen myšlenkově modelovat vznik a vývoj světa, ale také vznik a dějiny společnosti). Sebepochopení člověka musí počítat s časem a zejména s dějinami.

05 „Celek“ 4: filosofie. Právě tak, jako filosofie neví a není si jista, že svět je celkem (ale pokouší se úlohu člověka vidět také v tom, že v něm, nejprve v jeho vědomí a možná v daleké budoucnosti dokonce i v nějakém smyslu „reálně“ má sjednocování světa jakožto celku napomoci nebo snad dokonce být přímo prostředníkem jeho završení), neví filosofie ani to, zda filosofie je jakýmsi „celkem“, zda je v jejím vývoji, v jejích dějinách něco sjednocujícího navzdory vší divergenci.

06 Pochopení starých Řeků musíme dnes vidět jako podstatně nedostatečné a možná vadné. Jak člověka samotného, tak i POLIS, sebe samotnou a vposledu i svět může filosofie „poprávu“ vidět ne jako něco daného resp. ne pouze jako

něco daného, ale jako něco, co má před sebou budoucnost, v níž to vše má být dovršeno, dokonáno, ne však ve smyslu pouhého dotažení, ale ve smyslu „nápravy“. To filosofii vede k rozpoznání jednak dvojí stránky každé skutečnosti, tj. stránky faktické, danostní a stránky nedané, ale „mající nastat“, „mající být“ (což souvisí s předmětností a nepředmětností), tím však nutně také k pokusu o myšlenkové přístupy (nové) k ryzí nepředmětnosti (a jejím rovinám a strukturám, možno-li se tak vyjádřit).

07 Zvláštním oborem témat je otázka aktuální přítomnosti a aktuálních úkolů filosofie, tj. vztah k dané době a ke znamení či k výzvám této doby, ke „znamení časů“.

[dále jsou zde přípravy na filosofickou propedeutiku, které jsou ovšem součástí myšlenkových deníků z roku 1990 – proto je zde neuvádíme; jde o přípravy na tato data: 24. 5., 25. 5., 26. 5., 22. 3., 18. 5., 28. 3., 3. 5., 4. 5., 17. 5.]

01 Vyjděme z předpokladu, že v základu všeho je změna, dění, přesněji: událostné dění. Toto dění je nabízející se alternativou toho, co latinsky slulo „substantia“ a původněji řecky HYPOKEIMENON (latina nahradila KEIMAI svým „sto“). Proti Platónovi (a v jiném smyslu proti Aristotelovi) nebudeme dění chápat jako beztvary proud, nýbrž primárně jako (pravou) událost, tedy událostné dění. Událost samu chápeme jako vnitřně sjednocený kus dění, který má začátek, průběh a konec.

02 Proč musíme vyjít od události, tedy od předpokladu, že dění může být nějakým způsobem sjednoceno, integrováno? Protože starší alternativa, která předpokládala jako základ trvalost, musela dění vykládat jako změnu resp. jako sérii změn. Co je změna? Změna byla interpretována jako začátek nebo konec nějakého trvání: něco, co tu nebylo, tu náhle jest – to je začátek nějakého „jest“, tedy nějakého trvání tohoto „jest“; anebo něco, co tu bylo, tu náhle není, což je konec nějakého trvání. Někdy se může stát, že konec i začátek spadají v jedno“ konec nějakého trvání může být zároveň začátkem nějakého jiného trvání. V takovém případě však dochází pouze k nahodilé koexistenci obojího, zatímco popravdě obojí k sobě nikterak nenáleží.

03 Konec nějakého trvání má nutně svůj příslušný začátek jinde; časově a prostorově koexistující začátek nemůže být začátkem téhož trvání, jehož konec s ním koexistuje. Začátek a konec se tedy mohou setkat jen tehdy, když jde o různá trvání, ale nikdy, když jde o trvání téhož. Proto vzniká otázka, jak můžeme za takových okolností vůbec mluvit o kauzální souvislosti. Buď jde o pouhé trvání téhož, ale pak nemá smysl mluvit o kauzalitě, anebo jde o dvojí různé trvání, ale pak je neprůhledné, jak by koexistence konce jednoho trvání a počátek jiného trvání mohla mít cokoliv opravdu společného a jak bychom trvání jedno mohli pojmut jako příčinu trvání zcela odlišného.

04 Protože je zcela neprůhledné, jak by něco, co končí, tj. přestává trvat, mohlo započít, tj. vyvolat počátek nějakého jiného trvání (= trvání něčeho jiného), a protože nevidíme ani důvod, proč vůbec mluvit o konci a počátku (a tedy

kauzalitě) tam, kde prostě stále jen pokračuje trvání téhož, zbývá učinit jen jeden rozhodující krok: obrátit vztah v časovém smyslu: „příčinou“ nemůže být to, co předchází následku, protože ve chvíli, kdy údajný následek začíná nastávat, příčina buď už není, už pominula, anebo v případě, že ještě přetrvává, nemá s následkem žádnou souvislost, protože končí, když v touž chvíli něco jiného, totiž údajný následek, začíná být. A kdyby snad někdo chtěl, aby příčina trvala ještě alespoň nějakou chvíli poté, co začne následek, pak vlastně následek buď začíná dříve, než příčina skončí, a pak ovšem je něčím navíc a z příčiny nemůže vyplývat, anebo je de facto přetrváváním příčiny, a pak nemá smysl mluvit o kauzálním vztahu.

05 Obrátíme-li vztah časově, začíná mít věc svou logiku. Není to příčina, která produkuje následek, nýbrž naopak následek dělá teprve z příčiny (která ještě sama o sobě není příčinou) skutečnou příčinu. A jak k tomu dochází? Následek reaguje na předchozí událost a prostřednictvím své reakce a v jejím rámci z oné předcházející události něco zachovává. Teprve tímto navázáním se z předchozí události stává něco, čemu říkáme příčina. Když na nějakou událost nic nenavazuje, tak to znamená především, že se z ní nemůže stát příčina; ale nenavazuje-li na ni opravdu nic, pak jako by se ta událost vůbec nestala, jako by se nikdy neodehrála. Pokud sama na nic nenavázala, je to jen virtuální událost, nezapojená do kontextu světa; a pokud na něco navázala, pak v ní končí něco ze světa, i její vlastní konec je něčím víc než jenom jejím koncem.

06 K tomu náleží dodat jednu podstatnou věc: v každé příčině je víc než v jejím „následku“, a v každém „následku“ je víc než v jeho příčině. Kolik obojího, to záleží na úrovni a rozsahu reaktibility následku. O příčině (causa filosoficiens) mluvíme na základě své zkušenosti, že můžeme svou akcí způsobit, že něco ve svém okolí změním, že to „ovlivním“, že „způsobíme“ tzv. objektivní změnu. Tuto zkušenost však nemůžeme bez rozvahy aplikovat na neživé předměty (kámen, příboj atd.), ale musíme podrobně analyzovat obíjí a objasnit, jak je možná a jak je založena akce a jak se liší od neintegrované změny (jako pád kamene nebo nárazy vln na pobřeží).

Místo filosofie na filosofické fakultě a na univerzitě vůbec

27. 7. 1990

01

Tato fakulta nese název „filosofická“. Přitom skutečná filosofie se přednáší resp. má přednášet jen na jediné z mnoha jejích kateder. Dříve tomu bylo dokonce tak, že v rámci filosofické fakulty byly pěstovány dokonce přírodní vědy. Přírodovědecká fakulta Karlovy univerzity se oddělila od filosofické fakulty teprve po první světové válce. Dnes už je i tato přírodovědecká fakulta, kde ještě po této válce byla i katedra filosofie přírodních věd, rozdělena na fakultu matematicko-fyzikální a na fakultu ostatních přírodních věd. A také dnes jsou na obou těchto fakultách katedry, které se mají zabývat filosofií. Filosofie se v tom či onom rozsahu bude přednášet i na fakultě lékařské, ale také na právech. Mimo univerzitu se přednáší třeba na Akademii múzických umění a dokonce na Vysoké

škole ekonomické. A to jsem neuvedl všechny obory. Proč se v tolika oborech pociťuje potřeba přednášet studentům filosofii? Je to možno vysvětlit jen historicky, jako pozůstatek a snad přežitek starých dob?

02

Poukažme si na jeden skutečný přežitek, byť nikoliv z tak starých, ale spíše nedávných dob. V rámci Akademie věd byla kdysi ustavena tzv. kolegia, a jedno z těch dodnes existujících kolegií je kolegium pro filosofii a sociologii. Musíme se tázat, co má filosofie tak společného se sociologií, že byly spojeny do jednoho jediného kolegia. Je to poněkud surrealistická kombinace; je to něco podobného, jako kdybychom měli kolegium pro filosofii, kvantovou fyziku a astrofyzikální kosmologii. Zdá se mi, že tato druhá kombinace by byla mnohem logičtější, protože v současné době obě fyzikální disciplíny dospěly k problémům, které přesahují do oblasti vysloveně filosofické, a dospěly tam nikoliv náhodou ani mimoděk, ale z nutnosti naprosto vnitřní. Ale je tu ještě jeden aspekt. Proč vůbec se má nějaké kolegium Akademie věd zabývat filosofií? Náleží snad filosofie mezi odborné vědy? Nikoliv; ještě se k tomu vrátíme, ale již zde můžeme prohlásit, že filosofie není věda. Chce-li dnešní Československá akademie věd trvat na tom, že do ní patří jen vědy, pak tam filosofie nemá co hledat – a nemá tam co pohledávat ani Filosofický ústav. Zejména však je zcela nesmyslné spojovat filosofii s nějakou odbornou vědou, protože filosofie nemá blíž k jedné vědě než k jiným vědám. Ode všech odborných disciplín se filosofie zásadně liší a má od nich principiální odstup, a ke všem má zase naopak tak blízký až důvěrný vztah, že se jim plete do jejich oboru a do jejich práce.

03

Skutečnost, že se jak v rámci univerzity, ale dokonce i mimo tento rámec zřídily katedry filosofie (i když někde jsou nazývány jinak), se zdá ukazovat na to, že povědomí o tom, že filosofie je důležitá pro nejrůznější vědecké obory, je vcelku živé. Právě tak ovšem je dost rozšířený odpor vůči filosofii. Pamatuji se, jak jeden můj dávný známý, dnes už dlouholetý profesor, v jedné diskusi o mém článku, kolem kterého vznikl před víc než čtvrtstoletím značný poprask a v němž jsem jen docela na okraji a v půl větě řekl cosi trochu pozitivního o dialektice, popuzeně prohlásil, že název dialektika se odvozuje od řeckého slovesa dialego, tedy rozprávím, mluvím, kecám, a že něco takového do vědy prostě nepatří. Pod vlivem starého (comteovského) pozitivismu se velmi podobně u nás odmítala filosofie jako pouhé žvanění. A v posledních 40 letech to bylo jen podtrženo v marxismu, a to jednak teoreticky (šlo vlastně o engelsismus a jeho pojetí, že všechno vědění postupně přejde do odborných věd a z filosofie že zůstane jen formální logika a dialektika), jednak prakticky, kdy to, co se podávalo většinou pod jménem marxismu-leninismu, bylo neuvěřitelně bezobsažné žvanění anebo tlučení do suché slámy. výsledkem toho všeho je, že mnoho lidí a dokonce vědců vehementně každou filosofii odmítá a zavrhuje, zatímco překvapivě mnoho jiných, a zejména mladých lidí vkládá do filosofie a filosofování naději, které filosofie nemůže a popravdě ani nechce a nikdy nechtěla uspokojovat. Obojí si je v jednom podobné: ani jedna, ani druhá strana neví anebo alespoň dost dobře neví, co to je filosofie. Proto by se mohlo stát, že dnešní zájem o filosofii a filosofy

by se mohl velmi rychle proměnit v naprostý nezájem. Je na filosofech a na filosofii, aby se co nejdříve představila a jasně řekla, čím vlastně je a co hodlá opravdu dělat.

04

A právě zde přichází první těžkost, ba možno říci: těžkost fundamentální, těžkost závratná, těžkost nepřekonatelná. Filosofie, která se má vykázat svým zaměřením a cílem, svou povahou, která se má vymezit proti jiným disciplínám a vůbec aktivitám lidským, so dostává do krajních svízeli. Filosofie totiž není ničím, co by se mohlo nějak rámcově ustavit hned na počátku. Filosofie je – a jinak to snad ani říci nelze – prostě to, co dělají filosofové. V posledních desetiletích se hodně diskutovalo o tzv. konci filosofie. Bez ohledu na to, že diskusi vyvolali a zúčastnili se jí filosofové vysokého renomé, lze po mém soudu říci k tomuto problému tolik, že filosofie skončí teprve tehdy, až filosofové přestanou filosofovat. Tím sice neříkáme mnoho, protože otázku je možno znovu položit tak, zda to závisí na vůli a úsilí a dobré vůli filosofů, budou-li filosofovat. Co když to je s filosofováním jako s dýcháním: nestačí chtít dýchat, musíte k tomu mít vzduch, pokud možno čistý vzduch – jinak vám vůle k dýchání nebude nic platná. Ale tuto otázku si budeme muset odložit na později. V tuto chvíli je pro nás důležité, že dokud tu budou filosofové a dokud se budou spolu přít a budou spolu hovořit a polemizovat a navazovat na sebe kriticky, a to jest v něčem pozitivně, v něčem jiném negativně, dotud tu bude filosofování a také filosofie. A protože dosud jsme v dějinách mohli vidět, že filosofie se mohutně měnila, a nejenom vnějškově a svou formou, ale proměňovala se vnitřně a až do hloubky, musíme předpokládat, že tomu tak bude i v budoucnosti. Dnes ještě nevíme, ba ani netušíme, jak bude v blízké nebo dokonce vzdálené budoucnosti filosofie vypadat a jak bude myslet (tedy: jak budou myslet filosofové, protože filosofie sama nemyslí, myslí jen jednotliví lidé).

05

Mohli bychom to vyjádřit také tak, že filosofie je sama sobě velkým filosofickým problémem. Z těch problémů, kterými se filosofie musí zabývat a zabývá, náleží ona sama k těm největším a také nejnaléhavějším. Proč je tak důležité, aby se filosofové pokoušeli myšlenkově uchopit to, co je pro filosofování charakteristické, tj. čím se filosofie a filosofování především vyznačuje? A to i když definitivní řešení není z podstaty věci možné? Je tomu tak proto, že filosofie musí neustále dávat pozor, aby nesešla ze své vlastní cesty, aby se nedostala na scestí, na nesprávnou kolej, aby se nestala pseudofilosofií a pafilosofií. Otázka, co to je pravá filosofie, je proto tak závažná, že se každý filosof musí mít na pozoru, aby z filosofie nepřešel do něčeho, co filosofií není. Proto se každý opravdový filosof musí pokoušet o své pojetí filosofie. Filosofové se v tom velmi často budou lišit, tak jako se až dosud velmi často od sebe lišili. Většina tzv. „úvodů do filosofie“ podává hned na začátku hned celou řadu různých výměrů filosofie, a opravdu není povzbuzující se s takovou divergencí setkat. Ale historicky se ukázalo, že filosofové musili hned poté, co filosofie vznikla, zápasit s nefilosofií. Historicky vzato probíhal ten zápas po trojí linii. Na všech třech frontách šlo – a dodnes jde – o vztah k pravdě, i když to přesně tímto způsobem

nebylo od počátku formulováno. Ale nejvíc se přiblížíme pochopení tohoto zápasu, když budeme mluvit právě o vztahu k pravdě.

06

Relativně pozdní tradice připisuje nejen samo slovo FILOSOFIA, ale také a především interpretaci tohoto slova Pythagorovi. Nemáme jistotu, že to vskutku byl Pythagoras, který název naší disciplíny vymyslel; proto také nemáme jistotu, že časově zápas na této frontě předcházela zápasu na dalších dvou frontách. Ale časové určení tu nemá zvláštní váhu. Je známo, že před první filozofy bývají stavěni tzv. mudrci, SOFOI. První muž, uváděný jako filozof, je zároveň uváděn jako jeden z mudrců (jeden ze sedmi, ale složení oné sedmy mudrců nebylo jednotné; nicméně onen mudrc a zároveň filozof je uváděn ve všech). Je to Thalés; po něm je pak jmenována mezi filozofy ještě řada dalších, a teprve o Pythagorovi se říkalo, že jako první se proti pojmenování „mudrc“ či „moudrý“ ohradil. Žádný člověk není a nemůže být vskutku moudrý, prohlašoval prý, neboť moudrost je vyhrazena bohům. Člověk může po moudrosti jen toužit, toužebně ji milovat, usilovat o ni, ale dosáhnout jí, naprosto se jí zmocnit nemůže. Tak asi bychom nejlépe vyslovili onu myšlenku, která – jak říká Patočka (Přehledné dějiny filozofie, 1945n., s. 3) – předpokládá „již plné ustavení odborného pojmu filozofie“, a to asi nelze předpokládat dříve než u pozdních pythagorejců nebo u platónské akademie. Podrobně je tato myšlenka vyslovena v Platónově Hostině (Symposion), kde je vložena do úst Sókratovi. (A i jinde v Platónovi.)

07

Sókratés má pro filozofii v několika ohledech zcela mimořádný význam, který nemůže být oslaben tou okolností, že od něho nemáme žádný spis a že pravděpodobně vůbec žádný ani nikdy nenapsal (ačkoliv o mnoha jeho předchůdcích se ví, že řadu spisů opravdu napsali). Pro nás tu je nejdůležitější, že Sókratés prosazoval takové pojetí filozofie a filozofování, které proti věděni zdůrazňovalo tázání, dotazování a tedy reflexi údajného věděni, které se posléze ukazuje být nevěděním. Filozofie je pak jakési „vědoucí nevěděni“, jak to Sókratés v Platónově podání líčí v Obráně (Apologii). Filozofie by tedy byla taková myšlenková disciplína, která si nemyslí, že „má“ moudrost nebo pravdu, tj. že je držitelkou „věděni“, ale zároveň je nejosobnějším a nejniternějším způsobem k oné moudrosti vztažena, na onu pravdu vázána. Oním poutem, které filozofii váže k moudrosti či k pravdě, je láska, FILIA. Platón mluví ovšem také o lásce k filozofii, ale pak neuvádí slova FILIA, nýbrž slova ERÓS. Zvláštní je a nanejvýš pozoruhodné, že Platón upozorňuje na nutnost toho, aby šlo o pravou lásku k pravé filozofii, že tedy – řekneme-li to jinak – může podle něho jít také o nepravou lásku k nepravé filozofii, ale že nemluví o nepravé lásce ve smyslu FILIA. Je to ostatně také Platón, který jako první zaměňuje moudrost za pravdu, charakterizuje filozofii jejím vztahem k pravdě o výslovně mluví o milování pravdy (nemá sice substantivum FILALÉTHEIA, ale najdeme u něho sloveso FILALÉTHEIN). Odvažuji se na tomto ne zcela pevném základě toho závěru, že „přímý“ vztah k pravdě (jakožto k tomu pravému) nemůže být nepravý, protože – pokud je opravdu vztahem k pravdě – je hned pravdou samou „napraven“. Naproti tomu vztah k filozofii může být nepravý, protože může být veden pojetím

nebo představou, které skutečné filosofii neodpovídá, a pokud odpovídá, pak stále ještě může jít o filosofii nepravou, tj. o filosofii, která není tou pravou, protože napravenou láskou k pravdě. Filosofie sama nemůže nic napravovat, protože předpokladem každého napravování je vědění o tom pravém. Proto i tam, kde se zdá, jako by filosofie něco napravovala, se k něčemu takovému filosofie nemůže a nesmí hlásit jako ke svému dílu, k svému výkonu, neboť to nakonec je vždy pravda, která je tím posledním „pravým“ a tedy také „napravujícím“.

08

Filosofie si tedy nikdy není vposledu jista sama sebou, tj. není si jista tím, že je tou pravou filosofií, ALÉTHINÉ FILOSOFIA. Takovou jistotu by mohla mít jedině v tom případě, že by držela pravdu a s ní všechno pravé ve své moci, že by měla pravdu v držení, že by ji ovládla a stala se její paní. Pravou filosofií je však právě naopak ta, která se k pravdě vztahuje jako její služebnice, jako její služka, tlumočnice, její pomocnice. Proto také jeden z největších a nejhlubších českých myslitelů, Emanuel Rádl, napsal ve své poslední knížce, jakémsi filosofickém odkazu, že to nejsme my, kdo má pravdu, ale že pravda má nás. Sto let před ním něco podobného napsal mladý Marx. Na tomto místě nepůjdeme do detailů a do hloubky, ale připomeneme si pouze jednu věc. Myšlenka, že filosofie netvoří ani nevyrábí pravdu či pravdy, ba dokonce že se ani nevydává na lov, při němž by pravdu chytala a zmocňovala se jí, ale že se jí otvírá nebo alespoň má otvírat, že se má pravdě dávat k dispozici, dávat se do jejích služeb atd., je myšlenka neřecká. Jestliže ji spojujeme s výkladem bytostného určení filosofie a filosofování, nechceme tím vkládat do onoho starého, nejpozději v době Sókratově ustaveného pojetí filosofie (sebepojetí filosofie) něco, co tam nebylo. Naopak chceme ukázat, proč bylo tak dobře možné, aby na Platóna a jeho prostřednictvím na řeckou nejstarší filosofii navazovali významní křesťanští myslitelé. I když je nepochybné, že řecké slovo pro pravdu, totiž ALÉTHEIA, ukazuje docela jiným směrem, což dovolilo např. Heideggerovi rozsáhlém a hluboce spekulovat na toto téma (Unverborgenheit – neskrytost), je zároveň nepochybné, že onen filologický, etymologický výklad slova třeba už u Platóna neobstojí. Nicméně naším cílem není žádný historický přehled, nýbrž sledování myšlenky bez ohledu na to, kdy a jak byla poprvé a nerozvinutě formulována a kdy a jak byla v dalších krocích a kým rozvíjena. Náš zájem je především systematický, a historických opor budeme používat podle potřeby, nikoliv tak, že bychom se historii oddali jako její vykladači a služebníci. Nejde nám o to, ukázat, jak to s filosofií v minulosti bylo, jak se fakticky ustavovala, měnila a rozvíjela, jak kvetla a zase odkvétala, jak se vzmáhala a jak upadala, nýbrž o to, jak se ve filosofii a skrze filosofii uplatňovala a prosazovala pravda, tj. do jaké míry to, co se kdysi a třeba i ještě dnes považuje za filosofii, byla opravdu filosofie, tedy opravdová, pravá filosofie – a nikoliv nefilosofie, pseudofilosofie a třeba dokonce antifilosofie.

09

Jak se ukazuje, pravost, opravdovost filosofie nespočívá v nějaké její vlastnosti nebo v souboru vlastností, které bychom mohli odhalit, zjistit a změřit, nýbrž v

jejím vztahu k něčemu, co není součástí ani složkou filosofie, ale co si filosof svým filosofováním ani nemůže zajistit, garantovat, co vůbec není v jeho moci a možnostech, na co může vždycky jen čekat a doufat, že to přijde. Od svých prvních počátků ve starém Řecku prodělala filosofie mnoho vnějších i vnitřních proměn. V přednáškách z dějin filosofie i z vlastní četby, zejména pak z četby samotných filosofů si časem uděláte obraz o jejích dějinách. Ale žádné dějiny filosofie vám nemohou říci, co to je filosofie, protože podle toho, jak filosofii vymezíte, budou ty dějiny vypadat. Nejlepší myslitelé se vždy znovu pokoušeli ubránit tu pravou, opravdovou filosofii před úpadkem, pokleslostí, scestím, zkrátka před nefilosofií všeho typu, také před nefilosofií, která se vůbec nemusí jevit jako úpadek, jak ještě uvidíme. A jak řečeno, obrana byla již v době Sókratově vedena trojím směrem. Kdo si přečte několik Platónových dialogů, nemůže si nepovšimnout ustavičných Sókratových polemik s tzv. odborníky a s odbornictvím. V těchto polemikách nejde o nějaké všeobecné zlehčování odbornictví nebo o dokazování, že vůbec k ničemu není. Toho je Sókratés dalek; ví, jak důležité jsou četné dovednosti a znalosti, které s těmito dovednostmi úzce souvisí. Ale Sókratés vždy znovu zjišťuje, že odborníci mají sklon k sebepřeceňování. Podrobení výsledku ze strany nekonečně se dotazujícího Sókrata se vyjeví vždycky meze jejich odbornictví: to poslední a nejdůležitější, to rozhodující nakonec nevědí. Odborníci jsou přesvědčeni, že znají – byť jen v rozsahu své odbornosti – pravý stav věcí, že znají pravdu, a neuvědomují si, že jak podmíněné všechny ty jejich vědomosti jsou a na čem všem závisí jejich platnost. Na první ze zmíněných třech front představuje filosofie kritiku sebejistého vědění odborníků, tj. znalců s vymezeným a tudíž omezeným oborem zájmu a znalostí. Ačkoliv je tu filosofie ve značné nevýhodě, protože nemůže vystupovat proti odborným znalcům jako lepší znalkyně a majetnice pravdy – něčím takovým nikdy filosofie není a být nemůže – musí odhalovat nejasné nebo nezajištěné momenty odbornického znalectví a zejména pochybnost a nekorektnost samotných pokusů o to, omezit odborný zájem jen na vybraný okruh problémů, jen na kus světa, část skutečnosti a domnívat se, že právě díky takovému omezení je možno se dostat blíž k pravdě.

10

Na této první frontě se tedy filosofie brání proti takové nefilosofii, která chce pravdu uchopit, dostat ji do své moci, vlastnit ji, ovládnout ji, byť po malých kouscích. Ale jsou tu ještě dvě další fronty, které se ovšem sobě dost podobají a v obraně proti nim se filosofie orientuje obdobným směrem. Na obou těchto frontách se filosofie obrací proti myšlenkovým pokusům, které s pravdou vůbec nepočítají a které se o ni nestarají. Sókratés (a po něm Platón) razil pro takovou nefilosofii ne snad zvláštní termín, ale zvláštní význam toho termínu, totiž sofista a sofistika (to slovo mělo ovšem v obecném užití velmi často stejný význam jako filosof nebo mudrc). Některé výroky známých sofistů to mohou objasnit. Tak např. Protagorova teze, že člověk je mírou všech věcí, je filosoficky nedržitelná a musí být kritizována, a to i když v ní lze najít kus dobrého smyslu nebo, jak se říká, zrnko pravdy. Podobně pochybný je jiný Protagorův výrok, že o každé věci jsou dva navzájem protívne výklady. Zajisté může takových výkladů být dokonce i víc, ale nejsou všechny platné. Sofistice je blízka rétorika. To je patrné

zase z jiného Protagorova výroku resp. přímo programu, totiž že chce (a dovede) slabší důvod činit silnějším (důvod - LOGOS). Sofisté a učitelé rétoriky nabízeli, že naučí své posluchače a žáky přesvědčovat lidi, tj. občany, buď při soudních přích nebo v politických debatách. Cílem bylo přesvědčit je tak, jak žádal zájem, ať řečníkův anebo, byl-li najat, toho, kdo jej najímal. Sofistice ani rétorice nejde o prosazení nebo třeba jen poznání pravdy, práva, spravedlnosti apod. V tom smyslu např. řekl Thrasymachos, že „spravedlivé není nic jiného než prospěch silnějšího“. Zde všude bude filosofie protestovat ve jménu „toho pravého“, tedy ve jménu pravdy, práva, spravedlnosti, správnosti atd. Tak jako musí odhalovat každého, kdo se pyšní tím, že se zmocnil pravdy, tak musí odhalovat také každého, kdo o žádné pravdě ani spravedlnosti atd. nechce slyšet, jako nefilosofa, pseudofilosofa, nepravého či falešného filosofa. Filosof jako milovník pravdy musí nutně bránit pravdu proti těm, kdo se jí chtějí zmocnit nebo dokonce tvrdí, že se jí zmocnili, ale také proti těm, kdo popírají, že by byl nějaký na člověku nezávislý rozdíl mezi pravdou a lží, právem a bezprávím, spravedlností a jejím opakem. A když se sofista pokouší vypracovat argumenty, kterými druhé lidi donucuje uznat nějaké teze, filosof je pravdě zavázán, aby našel v těch argumentech chyby a falešné důkazy; a když rétor místo argumentů užívá řečnických triků, pak jej zase filosof musí chytit a ukázat všem ty jeho triky na světle. O tom, zda filosof plní své úkoly a své poslání, se tedy vždycky rozhoduje tam, kde jde o filosofův vztah k pravdě a vůbec k „tomu pravému“. Filosof může a dokonce musí (alespoň metodicky) pochybovat o každém poznatku, o každém tvrzení, které se vydává za pravdivé, a musí se pokoušet si takový poznatek nebo takové tvrzení přezkoušet, ověřit, co nejdůkladněji a po všech stránkách přezkoumat. Docela na místě tu je jeho „metodická skepse“, tj. skepse, která je zaměřená k nějakému konkrétnímu výroku, pojetí, předpokladu apod. Ale filosofii, pravé, opravdové filosofii se přičítá krajní, dogmatický skepticismus, který je rovněž sofistický; např. když Gorgias dokazuje trojí zásadu, totiž že 1) nic není, 2) i kdyby bylo, nemůžeme to poznat, 3) i kdybychom to poznali, nemůžeme to bližnímu sdělit a vyložit mu to. Filosofie sice neříká, že zná pravdu (a vskutku ji nezná), ale žije jistotou, že pravda je to pravé, oč musí jít v každém řádném myšlení, tedy ve filosofii.

8.10. 1990

01

„o povaze výchovy k demokracii v demokratické společnosti“ co to znamená pro nás? My potřebujeme spíše výklad o výchově k demokracii v nedemokratické společnosti. Nebezpečí, když se nedemokraté (nebo ti, co nevědí, co to je demokracie) sobě i jiným představují jako demokraté. Potřeba rozlišování; nejnebezpečnější je taková lež, která se nejvíc podobá pravdě. Stejně tak je velmi nebezpečný systém, který se podobá demokracii, a politický přístup, který nejvíc vypadá jako demokratický. Na základě čeho budeme rozlišovat?

02

„Každá společnost má systém školství, který vyhovuje jejímu politickému systému.“ To vůbec není pravda. Jak by mohlo potom dojít k takovým

studentským vzpourám a nepokojům, jako ve Francii (i jinde v Evropě) a také v USA v roce 1968, nebo v Číně 1989, nebo u nás loni v listopadu? A jak to je u nás dnes? Naše společnost je v krizi a zmatku. Ta krize a ten zmatek jsou však také v našem systému školství. Můžeme říci, že ten zmatek ve školství vyhovuje zmatku v našem politickém systému? V našem obrození se prosadil názor, že vzdělání je pro společnost i pro jednotlivé lidi důležitější než politický systém (Palacký, Havlíček; odtud Masarykovo přesvědčení, že život státní a politický je jen skrovnou částí života duchovního).

03

Naši nejvyšší představitelé hovoří o tom, že jsme volbami vstoupili na cestu svobodné společnosti nebo že jsme u nás ustavili občanskou společnost apod. Mám za to, že by bylo pro naši budoucnost nebezpečné, kdybychom upadali do podobných iluzí. Po půlstoletí absence demokracie (dvakrát nakrátko přerušené, kdy plná demokracie nemohla být uskutečněna) se demokratizace naší společnosti neobejde bez těžkých zápasů, a to zápasů jak navenek, tak v našich nitrech. Demokracii nemůže zavést bez demokratů, a demokraté nespadnou z nebe ani se nedemokraté nezmění v demokraty, v demokraticky smýšlející a jednající občany přes noc, ba dokonce ani za několik měsíců či let. Skuteční demokraté, tj. demokraté z přesvědčení i v životní praxi, jsou u nás a ještě dlouho budou v menšině.

04

Za této situace budeme potřebovat, aby naše školství nebylo ve vleku, tj. aby bylo co nejméně ovlivněno nepříznivou situací naší společnosti (politiky) a aby začalo vychovávat demokraticky smýšlející a jednající mladé lidi, kteří se budou podstatně odlišovat od svých starších spoluobčanů, na něž měla minulá léta velmi neblahý vliv (mluvíme např. o tom, že většina lidí přibližně od 30 do 50 let je „ztracená generace“ – ztracená, protože se buď konformovala anebo nedostala příležitost k odbornému růstu ani uplatnění). Proto před námi stojí těžká úloha: kde najdeme učitele, kteří budou s to demokraticky orientovat nové občany? Vždyť i vychovatelé tu budou muset být vychováváni. Kdo vychovává samotné vychovatele?

05

Samostatnou otázkou je vypracování nové struktury školství a školní výuky a výchovy na všech stupních. Je to otázka eminentně politická, jak jistě nikdo nepochybuje. V přednášce jsme slyšeli, že „demokracie je forma vlády, v níž dělají občané politická rozhodnutí právem většiny“, o něco dále s doplňkem, že „práva menšin jsou chráněna zákonem“. Tak jako jsou učitelé v každé škole v menšině proti žákům, tak jsou i v rámci celé společnosti učitelé a vychovatelé v menšině proti jiným občanům. V minulých letech a desetiletích poklesla autorita učitelů (která byla u nás od doby obrození obrovská), protože se stali vykonavateli a převodními pákami politického režimu. Zatímco dříve se občané naučili se svých učitelů zastávat a bránit je proti represím všeho druhu prostě proto, že si jich opravdu vážili, zůstává otázka, zda dnes je společnost připravena nejen hájit své učitele a vzdělávací a výchovné instituce, ale zda tito učitelé a tyto instituce v té podobě, jak existují, vůbec právo na respekt a hájení mají.

Myšlenku, že by většina dnešních občanů měla u nás rozhodovat o tom, jak bude vypadat v budoucnosti naše školství, považují za velmi pochybnou.

06

Z toho je vidět, že existují politická rozhodnutí, kde nemůže po právu rozhodovat většina a kde jedinou hrází není soustava záruk pro menšiny. V případě učitelů nejde o to, aby jako menšina nebyli utlačováni, ale aby jejich hlas měl váhu, i když jsou v menšině. To ovšem nelze uzákonit a institucionálně zajistit, ale učitelé a vychovatelé sami se musí přičinit o to, aby si jich občané začali víc vážit a aby na ně víc dali, tj. aby pochopili, že to je v jejich vlastním zájmu. Teď tomu však zdaleka není, jak bychom si mohli přát. Nejsme ještě v plně demokratické a demokraticky kultivované společnosti, jsme teprve na cestě.

07

To má své důsledky také pro zásady, jimiž se výchova k demokracii má řídit. Uvedu příklad. V přednášce jsme slyšeli, že „pro úspěch demokratické vlády je důležitá schopnost vést i rozhodovat“. To je ovšem jen jedna strana mince. Má-li mít schopnost vést nějaký smysl, musí tu být na druhé straně schopnost nechat se vést. Když chybí lidé, kteří se spolehnou na ty, kteří vedou, ztrácejí i nejlepší vůdcové cenu. Chaotická společenská a politická situace dneška spočívá mj. v tom, že lidé dovedou jen málokdy vyhledat a najít ty, komu by mohli důvěřovat a na koho by se mohli spolehnout jako na své vůdce. Příčinou je dvojitý nedostatek: jedna spočívá v nedostatku takových vůdců, druhá v neschopnosti je objevit a vedením pověřit. Proto nám začíná hrozit vážné nebezpečí, ohrožující celou demokratickou cestu: populismus, antidemokratické ideologie, orientace na lokální zájmy, vášně místo rozumu, atd.

08

Když vezmeme vážně, že vybudovat demokratickou společnost nepůjde bez zápasů s antidemokratickými tendencemi, znamená to, že musíme znát také meze tolerance. Některé věci tolerovat nelze. A to ze dvou důvodů. Předně nelze tolerovat lež, nespravedlnost, porušování práva atd., protože proti nim je nutno se vší silou bránit, odhalovat je a stíhat. A za druhé nelze tolerovat pravdu, spravedlnost a právo, protože to je urážka slušných a odpovědných lidí. Tolerovat lze jen to, na čem vposledu příliš nezáleží. Podle závažnosti se pak řídí i míra a způsob tolerance. Rozhodující je odpovědnost, nikoliv uzavírání nepřipustných kompromisů. 8. X.