

Co to je filosofie a jaké je její poslání [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Co to je filosofie a jaké je její poslání \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Co to je filosofie a jaké je její poslání \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 13. 4. 1994

◆ lecture, Czech, origin: 13. 4. 1994

Co to je filosofie a jaké je její poslání [1994]

13. 4. 1994

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini Pro 3 preview]

V té prorocké tradici hebrejské, ale to necháme stranou, to můžeme zařadit někdy jindy, nebo snad už o tom byla řeč. My nebudeme dál odhalovat, v čem je mylnost tohoto logického postupu, toho zařazování pod nějaké širší, do nějakých tříd vyšších taxonomických jednotek nebo vyšších množin živých bytostí nebo něco takového.

Nemůžeme se teď zabývat ani tím, co by bylo povinností další filosofické disciplíny, totiž filosofické logiky, která nemá s tou tradiční školskou logikou mnoho společného a nemá zejména vůbec nic společného s tou takzvanou moderní logikou. Která by měla ukazovat – a studii je velmi málo a i myslitelé, kteří udělali hodně proto, aby dokázali, že tradiční logika není formální věda, nýbrž že je založena na docela určité metafyzice, což třeba zdůrazňuje Heidegger – není teď místo na to, abychom se zabývali kritikou z pozic této filosofické logiky, kritikou té tradiční logiky, protože ta je i logicky vadná. V některých věcech. Je vadná v tom smyslu, že je zjednodušující, a to na některých důležitých, takzvaných neuralgických momentech, kde se právě dneska filosofie ocitá na rozpacích a v krizi.

A tam selhává tato tradiční logika. Tedy spoléhat na to, že formální logika anebo dokonce ta vědecká, matematizovaná, symbolická logika a tak dále, by byla tady nějakým řešením, je chyba, protože je potřeba odhalovat jisté filosofické, metafyzické předpoklady celé této zdánlivě formální disciplíny. Ani na to není místo, protože by to zabralo příliš mnoho času. Co je vlastně ta filosofická logika? To si řekneme za chvíli, začneme o tom mluvit v budoucích hodinách, protože tato filosofická logika patří do zvláštní skupiny filosofických poddisciplín, kterým budeme říkat první filosofie, ve vzpomínce na Aristotela, který první hovoří o *proté filosofia*. Ovšem tu *proté filosofia* dneska musíme chápat jinak, než ji chápal Aristoteles, nicméně to rozlišení na první a eventuálně tedy druhou filosofii je dost významné a budeme se tím zabývat.

Vadnost té tradiční logiky, tedy nefilosofické, formální logiky, můžeme nahlédnout totiž jen tak, že pozveme na pomoc jiné filosofické subdisciplíny. To samo o sobě je dost velká práce a proto to nemůžeme dělat. Ale podnikneme to z jiné strany. Totiž jedna z nejvýznamnějších subdisciplín, které je zapotřebí na to, aby se ukázalo, kde jsou chyby tohoto typu, je filosofická fyzika. Která zas nemá s fyzikou co dělat, je to filosofie *fysis*, podobně jako filosofická logika je filosofií *logu*, tak filosofická fyzika je filosofií *fysis*. A tam se pak ukazuje, jak nedostatečná je ta výbava pojmová a také formálně logická výbava tradiční, když jde o tyto základní problémy. A tato filosofická fyzika také patří mezi tu *proté filosofia*, mezi tu prvotní filosofii.

A patří tam ještě jedna disciplína, ale k té se musíme dostat až časem, takže radši... no já to můžu říct. Tam by patřila, kdyby platila jakási symetrie, takříkajíc, která je důležitým estetickým hlediskem třeba v moderní teoretické fyzice. Otázka symetrie, víte jak je strašně důležitá v dnešní filosofii a jak se hádají, jestli je to jenom estetická záležitost nebo jestli je to něco, co charakterizuje naše univerzum, to je strašně důležitá záležitost. Ale kdyby tato velmi volně chápaná symetrie platila, tak bychom tam jako třetí disciplínu – a zas, že jsou tři, to je trošičku náhoda a ne proto, že bych byl triadista jako třeba Komenský. Ten vždycky i když nevěděl co dál říct, tak tam aspoň něco zapindal a napsal k tomu za třetí, aby tam měl tři odstavečky nebo tři kapitoly. To je taková posedlost trojkou. Mezi dnešními filosofy takoví také existují, zvláště jeden pozoruhodný, Karel Floss v Olomouci, to je velký triadista, který mě přesvědčoval, že si stačí uvědomit, že mi chybí jenom ta uvědomělost, že já jsem vlastně

daleko větší triadista než on, když jsem se narodil v roce 27 a to je třikrát třikrát tři. Ale nepodařilo se mu mě přesvědčit, to mně připadá přece jenom argument dost slabý.

Ale kdyby ta symetrie měla platit, tak tou třetí disciplínou by vlastně měla být filosofie pravdy. Čili jako je filosofie *logu* a filosofie *fysis*, tak správně na začátku by měla být filosofie *fysis*, potom filosofie *logu*, ale jsou důvody proč to také obrátit, to už se uvidí, až to budeme probírat. Tak ta třetí disciplína by vlastně byla něco jako *aléthologie*. A teď já ovšem jsem přesvědčen, že to je zakázaná disciplína. Že prostě filosofie nemůže tuto disciplínu ustavit a rozvíjet. A to ne pro všechny časy, nýbrž do té doby, dokud tady nebude široce uplatněna nová pojmovost, která se bude pronikavě odlišovat od té tradiční řecké. Do té doby filosofie nesmí budovat žádnou filosofickou *aléthologii*. Je to tedy ta třináctá komnata, do které se smí podívat až po dvou stech, třech stech nebo já nevím kolika letech. Záleží na aktivitě filosofů, jestli budou nebo nebudou připraveni a jestli budou nebo nebudou úspěšní v ustavování a rozvíjení té nové pojmovosti, čili nové metafyziky, bychom mohli říci. A tedy co zbývá, co na místo... mimochodem tam by také mohla být teologie, kdybychom to vzali jako Aristoteles. Ten mluví o teologii přímo. Teologie je u Aristotela jedna z těch základních disciplín, které patří do proté filosofie. U Aristotela jsou taky tři disciplíny, ale jiné. Ale to je celkem jedno, protože nejde o název, jestli mluvíme o Bohu, nebo pravdě, nebo absolutní budoucnosti jako Rahner. Důležité je, že pravda je trochu méně religiózně zatížený termín, než je Bůh. Bůh je prostě asi neočistitelný od religiózního znečištění. A to je věc, která pro filosofa musí být vždycky problematická. Filosof se, pokud možno, nemá do tohohle dostávat. Čili i kdyby se to nazývalo filosofickou teologií, tak zase filosofická teologie je pro filosofa, po mém soudu, tabu. Je nepřipustná, je zakázanou disciplínou. A to zas ještě z dalších důvodů, které jdou dál, jsou ještě závažnější a vlastně předcházejí ještě ty důvody, které platí pro tu *alethologii*. Ale to by byl výklad úplně jiný a patří zase do jiné souvislosti, do filosofie náboženství a tak dále.

Tedy místo toho – já to budu vykládat potom, abych nenapínal zbytečně pozornost – tam zařazuji jinou disciplínu, která je jakousi náhražkou, jakýmsi surrogátem, by se dalo říct, když myslíme na tu symetrii. Ale vlastně není surrogátem. Někdy se stává, že náhražky se stávají důležitější než ty původní přírodní suroviny. Toho je dokladem vývoj lidského rodu. Všechno naše myšlení je náhražkou nedostatku instinktů.

Zvířata vystačí s instinkty. Ta nejvyšší zvířata se něco málo naučí, ale v podstatě ty instinkty jsou rozhodující. Jenže člověk má instinkty oslabené a má jich málo, některé mu vyhasly. Některé ještě zůstalo, zejména pro dětské období, období krátce po narození; sací reflexy je těžko nahradit školením, ty tam tedy zůstávají. Ale jinak, i tam, kde jde o dávné archaické společnosti, kde ještě zdaleka společnost nebyla tak kultivovaná a kdy záleželo i na reakcích, které běžně jsou řízeny instinkty, tak tam vlastně nastupují druhořadé mocné reflexy. Tedy ne reflexy na základě instinktů, nýbrž návyky. To jsou ty podmíněné reflexy; ta podmíněnost je tam matoucí záležitostí. Člověk je schopen si vypěstovat uměle jakési reflexy, které fungují takřka jako instinkty.

Boxer – to jsem už možná říkal, pamatuji se z nějakých textů, které jsem kdysi před dlouhými desetiletími měl v ruce – že v nějakých případech soudních projednávání, kdy boxer byl někým napaden, tak ho odrazil způsobem, kterým tomu napadajícímu způsobil značnou zdravotní újmu. Byl osvobozen, protože prokázal, že je boxer a že má takové návyky, že je neovládá, že to jsou takřka instinktivní reakce. A když prokázal, že byl napaden, tak i když ta reakce byla nepřiměřená, jak by se dneska říkalo, tak polehčující okolností bylo, že to je člověk, který profesionálně má vypěstované tyto umělé reflexy.

Ale celá kultura je vlastně náhražkou nedostatku přírodního vybavení. Jenomže to je skutečně obráceno vzhůru nohama. My víme, že nám už o to přírodní vybavení ani tolik nejde. Že prostě člověk

je především kultivovaná bytost. Kulturní bytost, že to není živočich, že to není biologická bytost, nýbrž že to je bytost kulturní. Že to je bytost, která žije ve světě slova, ve světě řeči, a nikoliv ve světě přírody. Tedy slovo náhražka může někdy být zavádějící právě v tomto smyslu.

A my jsme si ještě ukazovali, že dokonce ani to nejobecnější, co vůbec můžeme o člověku říct, že totiž je to „něco“, není legitimní. Člověk není „něco“. Ve světě, pokud je člověk něco, tak to není člověk. Pokud člověka redukuje na „něco“, tak vlastně mu to nejpodstatnější upíráme, bereme. Čili nejde jenom o to, jestli ho zahrnujeme mezi opice – proti čemuž přece bývaly u našich předků značné a v Americe snad dodneška někde jsou strašné námitky a boje – ale i takové člověk jako „něco“, to je stejně chybné.

A říkali jsme si, že tedy člověk je daleko spíše tím, čím není, než tím, čím jest. A mluvili jsme o té vykloněnosti do budoucnosti a tak dále. No a tím právě, po této cestě, se dostáváme jakoby otevřenými dveřmi do vlastní předsíně filosofické antropologie. Tedy z té antropologie se dostáváme do předsíně, která nás nevede ven z antropologie, nýbrž k čemusi podstatnému, k čemusi základnějšímu, k té první filosofii.

Filosofové existence a také někteří existencialisté to formulovali také tak, že existence předchází esenci. To je ta jejich formule, kterou najdete třeba u Sartra v té malé knížečce, která vzbudila tolik poprasku po světové válce, která poprvé vyšla ještě na konci světové války, ještě před koncem světové války v roce 44 ve Francii, v té osvobozené části Francie, a která se jmenuje *Existencialismus je humanismus* a byla přeložena také do češtiny a vyšla, myslím, že v sedmačtyřicátém roce v jednom sešitu *Listů*, což byl čtvrtletník, byl jeden sešit věnován existencialismu. Vyšlo to na poslední chvíli před komunistickým převrácením a pak to bylo zničeno, takže už je toho dost málo. Jsou tam výňatky z Camusova Sisyfa, tahle knížečka Sartrova, kousky z Heideggera, kousky z Jaspersa a dalších. Je možno to někde sehnat v xeroxkopii a podívat se na to. Je to zajímavá věc. Pokud trošku umíte francouzsky, je nejlépe si to přečíst ve francouzštině, těch francouzských knížek asi bude víc než těch českých překladů.

A co to je to heslo „existence předchází esenci“? To je jistá polemika proti metafyzické tradici, která existenci považuje za výskyt – což je chyba – a esenci považuje za to, co dělá člověka tím, čím je. A proti tomuhle namítají filosofové existence a existencialisté, že to, co dělá člověka tím, čím je, je existence, nikoli esence. Že to, co na člověku je to, čím je, je právě jenom jeho jsoucnost. Ale člověk je právě bytost, která nemá jenom jsoucnost a která nemůže být zařazena jenom vzhledem ke své jsoucnosti, protože pak patří mezi „něco“, mezi to, čemu říkáme něco. Ale právě člověk není něco. To znamená, že ta esence není pro člověka důležitá. Důležitá je právě ta existence, to jest to, čím svou existenci transcenduje, čím ji překračuje. To byla ta formule, která se tam najde.

Není to u všech stejné. Heidegger nemá rád tuhle aktivistickou formuli „transcend“. Co to je *transcendo*? To je *scando*, *scando* je lézt, šplhat. A *trans* je tedy šplhat přes něco, nad něco. V tomto smyslu je to vysoce aktivní záležitost. A Heidegger chce ukázat, že člověk není bytost, která se stává tou existencí aktivitou – i když aktivitou, která *troskotá*, jak říká Jaspers – nýbrž která je člověkem nebo lidskou bytostí tím, že stojí, eventuálně trčí ven ze sebe. To je důvod, proč neříká *Existenz* tak, jak se to běžně říká a píše, nýbrž píše to jako *Ek-sistenz*.

Když už jsem u toho, je to vlastně umělý překlad, doslovný, otrocký překlad řeckého *ekstasis*. Je rozdíl mezi *ex* a *ek*. Když budeme psát to řecké, tak tam patří *ek*, když budeme psát to latinské, tak tam patří *ex*. A *sistó* je vlastně ta *sistencia*, *sedum*, *sedis*, to je vlastně ta posazenost, usazenost člověka, z které on trčí ven. Člověk je bytost, která nemůže být redukována na svou usazenost. A to je esence.

To znamená, že člověk chápaný jako esence je chápaný špatně, mylně. Neboť člověk jakožto existence se každé své esenci – i když samozřejmě můžeme mluvit o esenci – ale člověk jakožto člověk se každé esenci, ať ji vymezíme jakkoli, vymyká. Pokud ne, tak přestává být člověkem. Samozřejmě se můžeme pokoušet o vymezení esence člověka, ale musíme vědět, že když to uděláme, i když to uděláme co nejlíp, tak ten člověk přestává být člověkem. Je to něco takového, jako že můžeme každou živou bytost pitvat i zažíva, ale musíme vědět, že ji tím poškodíme a že přestane být živou bytostí.

Nyní se tedy pokusme si ukázat a vyložit, co to znamená, že člověk je existence, respektive *Ek-sistenz*. Mimochodem, já jsem to napsal takhle, ale Heidegger má zvyk, že píše i německy ten latinský termín tak, že tam dává to „k“. To je na poukaz k tomu, že to *ek* je tak strašně důležité, aby to nikdo nepřehléd. Zejména u nás v češtině přece víte, že existence znamená běžně výskyt. Když se ptáme, jestli existuje vůbec něco takového, to znamená: vyskytuje se to v našem světě? Je to vůbec reálné? Čili tam se myslí na něco jiného. Proto není špatné si zvyknout... poněvadž běžně se mluví tak, že se říká existence. Podobně jako filosofie. Možná, že bude dobré zavést také *filosofie*, tomu se všichni naučí, poněvadž už nám to nejde z úst, ale budeme to muset nějakým způsobem dělat, protože ten rozdíl je závažný. *Filozofie* se *Z* a *filosofie* s *S*, to jsou dvě různé věci, které se nemohou jmenovat stejně.

Já už jsem zmínil Jaspersa. Jaspers třeba užívá formulace, že člověk je pouhé *Dasein*, ale jakožto *Dasein* je jenom možnou existencí. A píše *Existenz* normálně. Zároveň, když řekneme *Dasein*, tak nevíme, jak to říct česky. *Dasein* znamená *Sein*, které je *da*. To je *Dasein*. *To be*, by se řeklo. A myslí se tím někdy to, že něco aktuálně právě žije tady a v tuto chvíli. Anebo že to je právě teď ve své jsoucnosti. Tedy když se ptáme, zda třeba kůň Převalský existuje, tak tím můžeme myslet určitého koně, jestli tady je, třeba v Praze nebo v zoologické zahradě. A ještě jméno nějaké, aby byl určitý, ne aby jich bylo víc, a teď jestli existuje, jestli žije. A nejde nám o to, jestli momentálně... prostě když žije, tak už nějaký rok má za sebou a nějaký rok před sebou. Toto je otázka, jestli tam je. To je totéž jako jest. Anebo jestli se prostě vyskytuje kůň Převalský v této chvíli v Praze nebo v zoologické zahradě pražské.

Je to vlastně výskyt. V obojím je to výskyt. Jednou výskyt živé bytosti, o které víme, že má nějaký časový rozsah svého života, anebo nám jde o to, jestli se vyskytuje v daném čase a prostoru, který nějakým způsobem ohraničíme. Myslíme buď výskyt bytosti, kterou necháváme být tou bytostí, nebo myslíme na výskyt, ať je ta bytost cokoliv, jestli je to prostě nějaké něco, ale jestli je to v tom vymezeném prostoru a čase. Toto je *Dasein*.

Česky je to totéž co existence. Jenomže my to nemůžeme překládat u Jaspersa jako existence, protože pro něho to je terminus technicus, *Existenz* je něco jiného než *Dasein*. A my nemáme dosud v češtině vhodné slovo, kterým bychom mohli přeložit Jaspersovo *Dasein*. Heideggerovo *Dasein* je už zavedeno. To zavedl Patočka, tedy to je zavedeno. Ale u Jaspersa je to něco jiného než u Heideggera. Čili je to velký problém při překládání Jaspersa, jak vlastně přeložit *Dasein*. Prostě nic nás nenapadá, už léta nás nic nenapadá, co by se s tím dalo dělat. Aby tam bylo přítomno to „tu“. Říkat tomu „tubytí“ je absurdní. Asi nezbyde nic jiného nakonec, ale je to trochu bláznivé.

Ale třeba jezuita, filosof jezuita americký Richardson, který jednak napsal tlustý svazek o Heideggerovi a jednak se podílel na překladu *Sein und Zeit* do američtiny, zavedl překlad toho *Dasein* jako *There-being*. Taky s hyphen, s pomlčkou. Což je samozřejmě nepřesný, sice blbý, ale nepřesný překlad, protože *there* není *da*. *There* je *dort* spíš. To by mělo být *Here-being*. *Dasein* je *here-being* a ne *there-being*. Je tam určitý problém, ale nicméně já nevím, jak dalece se to teda osvědčilo, ale celá ta tlustá kniha je plná samých *There-being*. V zásadě je to možné česky říkat *tubytí*. Ale stále se nám

to zdá divné všem a poněvadž o Jasperse je málo zájmu a celkem se o něm nediskutuje, tak zatím konsenzus žádný není a je to problém, jak se to bude překládat.

Dasein je tedy u něho poukaz k tomu, že to je vlastně život v tom osobním historickém smyslu, ve smyslu osobní historie. To je Dasein. Člověk je Dasein tím, že se narodil, vyrostl a má zemřít. Čeká ho dříve nebo později smrt. Toto je to Dasein. A to, jak se člověk narodí, to ještě není člověkem v pravém slova smyslu. Sice ho můžeme odlišit od jiných tvorů, už když se dítě narodí, tak ho ihned odlišíme od opice, od orangutána, gorily a tak dále. Například už proto, že to je nahá opice, jak napsal jeden autor kdysi velmi čtené knížky, o které se diskutovalo a pak se zapomnělo. Že nemá chlupy. Ty mu slezou a teprve pak mu narostou třeba vlasy, narostou znova a jiné, než má původně, velmi často, a tak dále. Už se to pozná, ale to je jenom z hlediska toho Dasein. Ale člověk není Dasein. Člověk redukovaný na Dasein není vlastně člověk.

Člověk je jenom Dasein, které se má stát člověkem. To jest má se stát existencí. V tomto smyslu Dasein člověka je jenom možná existence. A možná existence v tom smyslu, že je volán, je povolán, vyzván k tomu, aby se stal existencí. A tou existencí se stává, když rozpoznává – a k tomu potřebuje vědomí, bez vědomí se nemůže žádné Dasein stát existencí, to je rozhodující role vědomí, myšlení – rozpoznává, že před ním a kolem něj a za ním jsou jakési svírající meze, které jsou pro něho neprostupné, na které naráží, ale které jsou tak důležité pro jeho Existenz, pro jeho lidství, že pouze ten, kdo naráží a troskotá... protože netroskotat nelze. Kdo naráží a troskotá. To znamená naráží vždy znovu, protože neuznává ty meze. A zároveň troskotá, protože ty meze nelze prorazit. Tu zeď nelze prorazit. V tomto momentě člověk, který ty meze nepřijímá, neuznává, ale ví o nich, to jest v jistém slova smyslu je přijímá jako fakt, ale neuznává je a stále se pokouší je probourat, v tomto momentě se člověk stává existencí. A tomu nezůstává. On vždy znovu musí narážet a vždy znovu musí troskotat. Jistou vadou tohoto mého vyličení... tedy ta mez byla příliš předmětná. Jako sklo v akváriu nebo jako zeď, která je nezbořitelná, neprorazitelná a tak dále. Jaspers mluví o mezních situacích, *Grenzsituationen*, a uvádí jako příklad pět mezních situací, z nichž asi nejvýznamnější a taková nejznámější je smrt. Nemá cenu to zdržovat příliš dlouho, je tam ještě boj, nemoc a vina zejména.

U té smrti je nejjasnější jedna věc: člověk neakceptuje smrt tak, že by se choval podle toho starořeckého výroku, že nejlépe je se nenarodit, a když už člověk má tu smůlu, že se narodí, tak je nejlépe co nejdříve zemřít. Tedy akceptovat smrt v tom smyslu, že by ji člověk uspil. Člověk dělá všecko proto, aby buď tu smrt oddálil, nebo v klidnějších dobách, kdy nemusí bojovat za svůj život, na smrt zapomněl. Vytěsnil myšlenku na smrt ze svého vědomí. A přesto smrti neujde.

Neuznat smrt neznamena stále na ni myslet, protože to je posedlost. A to vlastně je způsob uznání smrti. Na smrt je třeba myslet v tom smyslu, že pamatujeme, že zemřeme. Že se nemůžeme ve světě a ve svém životě chovat, jako bychom byli nesmrtelní. To je třeba problém, jestli se má člověk ve svém stáří pouštět do studia nového světového jazyka. Já jsem vyženil babičku, která se ve svých sedmasedmdesáti letech začala učit anglicky. To může na první pohled vypadat, jako že ta babička vůbec nevěděla, že taky jednou umře, že už se to vlastně ani nedoučí a že jí to k ničemu nebude. Ale na druhé straně si dovedeme velice dobře představit a dovedeme to ocenit, že babička velmi dobře věděla, že umře. Ale tohleto jí nemohlo zabránit, aby se nezačala učit anglicky.

Když řekneme „tak je to fakt“, tak vždycky je důležité, jak to interpretujeme, a zejména jak to interpretuje ten, kdo je takto konstatován jako fakt. Nechtěl bych to zjednodušovat. Pravda je ovšem, že někteří lidé se skutečně chovají, jako kdyby měli žít navěky. Vůbec je to nenapadne a pak jsou smrtí, přicházející smrtí, smrtelnou chorobou, strašně zaskočení, jsou vyvedeni z míry. Tedy ta připomínka *Memento mori*, která ještě dodnes zůstává na některých hřbitovech, ta je celkem oprávněná. Člověk má vědět, že je smrtelný a neznamena to být posedlý smrtí, nemyslet na nic

jiného, ustavičně žít v tom děsu. Příkladem je zejména Sókratés, který s tou ironií hovoří o té hrůze svých žáků, kteří se pokoušejí ho zachránit. On říká: „Vždyť já už jsem starý člověk, no tak mě zachráníte a za rok, za dva umřu stejně. No tak co, klidně vypiju ten jed teď, to už je fuk. A ještě navíc, budu se tvářit, že budu utíkat před spravedlností? Vždycky jsem byl pro to, aby platily zákony, a teď když se opravdu obrátily proti mně, tak já mám utíkat? To bych byl špatný filosof.“

Je možný jiný přístup, ale skutečně vytěšňování myšlenky na smrt je cosi vadného. Teď Jaspers říká právě to, jak se člověk vztahuje ke smrti. Ne smrt sama, že je tou mezní situací. Mezní situací je, že vím, že jsem smrtelný, vím, že zemřu. A že neutíkám, ale neuznávám to. Já tím nejsem, já to neakceptuji jako *fatum*. Já co je v mých silách, tak se vyhýbám smrti. Neriskuju tak, abych nasazoval svůj život pro nic za nic, jako to dělali hrdové starého Řecka. Tam heroismus byl už v tom, že se člověk dostavil bez štítu, jenom s mečem do boje. To už byl heroismus – nechránit se. Proč se chránit, prostě jdu na smrt.

Heroismus ve starém Římě projevovali téměř každodenně gladiátoři, kteří předtím, než odcházeli do arény, zdraví císaře slovy *Morituri te salutant*. Ti, kteří mají zemřít, tě zdraví. Nám už dneska nepřipadá, že toto je heroismus. Ještě se to někdy oceňuje, ale v podstatě k tomu už máme trochu jiný, složitější vztah. Není to prostě nasadit život, takové to, co vede k bláznovství, dovede člověka k ruské ruletě. To je bláznovina. Na jedné straně možná psychická úchylka, na druhé straně východisko z nudy, šílené nudy, kdy nic nikam nevede, tak prostě aspoň jakési vzrušení.

To jsou ty krajnosti, na to vůbec nepoukazuji. Já to ukazuji jenom proto, poněvadž u Jasperse jde o něco jiného. Tam jde o to, že člověk si je vědom některých mezí, které nemůže překročit, a přesto jedná způsobem, který tím není podstatně, bytostně ovlivněn. A to vědomě. To jest ne nevědomky jako zvíře. Zvíře také dělá spoustu věcí, kterými přesahuje svůj život v krátkodobí. Člověk dělá samozřejmě dlouhodobé přesahy. Prostě budovat říši, to je věc na desetiletí a většinou míněno na staletí, dokonce někdy na tisíciletí anebo na věčné časy. V každém případě to však je něco, co přesahuje jeden lidský život. Je ale strašidelný rozdíl, jestli tento přesah je záležitostí člověka, který ví, že bude pro budoucnost, anebo zda to je přesah člověka, který neví, že se toho nedožije, nebo vytěšňuje tu myšlenku na to, že se nedožije, ze svého vědomí. Tedy plně si uvědomit, co to je.

Já to ukážu na jiném příkladu, na příkladu malých dětí, které, když se poprvé zraní tak, že jim teče krev, výrazně jim teče krev, tak se toho děsně leknu. Mají k tomu vztah hrůzy. Maminky k tomu mají takový vztah, že se je samy snaží přesvědčovat a svou matku, která je zděšená, třeba taky: „Ale to není hluboké, to brzo přestane.“ Tedy to, co se zpočátku jeví jako mezní situace – hrůza, teče mně krev, konec – tak dítě ještě neví, co to je. Nebo bolest.

Já jsem si to připomněl včera při semináři, takže to dnes opakuji. Jestli znáte Jana Kryštofa, autora Romaina Rollanda, tak tam na začátku je, jak se Kryštof narodí a jak začne řvát, poněvadž ho něco bolí. A vlastně se tam docela pěkně líčí – podívejte se na to, pokud to máte po ruce – jak vlastně pro to malé dítě, které ještě nemá zkušenosti, prostě nepřichází v úvahu, aby lokalizovalo svou bolest. My se vlastně bolesti zčásti zbavujeme tím, že ji lokalizujeme. Je strašně důležité vědět, že to je prostě jenom úraz, bolí to, ale po čase se to zhojí. A tím vlastně, že to takto lokalizujeme a že tomu dáme jisté zarámování, tak se té bolesti trochu zbavíme. Tohleto malé dítě to ještě neumí dělat, takže vlastně ono celé bolí. Prostě bolí ho celý člověk, takříkajíc. Je prosáknuto bolestí, je zaplaveno bolestí a prostě neví, co s tím. Ještě to neumí lokalizovat, neumí to redukovat na jisté místo.

Je to vlastně proti Jaspersovi, tohleto. To je moje námitka, že to, o čem mluví jako o mezních situacích, že je trochu subjektivní záležitost na jedné straně. Že pro někoho může být mezní situací něco, co pro druhého není. Ještě tam můžeme samozřejmě zařadit, že třeba není to pro něj mezní situace, ale měla by být, nebo pro někoho to je mezní situace, ale neměla by být. To je ještě další

možnost, jak by se na tom dalo pracovat, ale to už není tak důležité. Důležité je, že člověk se ocitá v situaci neřešitelnosti, neví, co dál. A je v jakémsi šoku. Neuvěřitelné se stalo skutkem. Jako když vám teče krev a vy máte dojem, že vykrvácíte.

Myšlenka na smrt pro mě tohle nikdy neznamenala. Já si nevzpomínám, že by pro mě myšlenka, že jsem smrtelný nebo že lidé jsou smrtelní... Člověk samozřejmě velice těžce nese ztrátu blízké bytosti, ale sama ta věc, že já mám zemřít, mně nikdy... já si nevzpomínám, že by mnou otrásla. Čili já vlastně tuto zkušenost nemám. A když tam Jaspers říká, že to je jedna z těch mezních situací, tak jako mně to moc neříká.

Já jsem zažil takovou mezní situaci dokonce víckrát v případě rozhovoru či spíše sporu s člověkem, který byl mým dávným známým přítelem. Znali jsme se a teď prostě v jakémsi situaci najednou jako kdyby mezi námi spadla zeď, spadla opona, spadla nějaká neprodyšná, neprůstředná stěna a najednou komunikace přestávala. To jsem vždy znovu pociťoval jako mezní situaci. Neuvěřitelná věc. My se známe deset patnáct let a najednou konec. Prostě najednou se ukáže, že nejenom že si nerozumíme. A pochopitelně vždycky problém je, že on nerozumí mně a já si to uvědomuju a nejsem já ten blbec? Není to proto, že já nerozumím jemu? Tak teď ještě navíc já se trochu otevřu a teď zkouším, jestli náhodou to nemá jakýsi smysl. A teď najednou vidím reakci, že se zabějí, a že když vidí, že jako jsem se otevřel, tak ještě přitvrdí. Což pak nemůžu jinak, než se uzavřít zase já a přitvrdím. Znáte tuhle situaci. A teď když je to nějaký dobrý přítel, starý dobrý přítel, a teď najednou k tomuhle dojde.

Anebo je to třeba ne nějaký známý, ale prostě obecně lidská záležitost. Je možno chodit kolem lidí a nevšimnout si jich, pozdravit slušně a být pozdraven a chodit kolem sebe, sem tam pro sebe občas něco udělat – někdo mě požádá, že někam odjede, a jestli bych mu třeba čtyři dny nevybíral schránku, nebo jestli bych mu nepohlídal dítě, to jsou takové ty běžné lidské záležitosti. A najednou se váš rozhovor dotkne něčeho, aby prostě... třeba antisemitismu, nebo já nevím, nacionalismu. A najednou tady za tím člověkem, kterého znáte jako docela normálního a slušného, najednou se za ním objeví jakási příšera.

A co to? To jsou zážitky, které bych já uvedl jako mezní situace. Až to otřese mnou, já si přestávám sám věřit, já teď nevím, co mám dělat. Protože jsem křesťansky vychován, tak to neobjektivuji, nejsem ochoten to všechno vyřešit tím, že on je blbec. Já v tu ránu, jak mám myšlenku, že se s ním nedá mluvit, tak v tu ránu to obrátím na sebe: nejsem já ten blbec? Jak on mě vidí? Třeba já jsem ten vůl, který mu připadá jako příšera. A teď, co s tím?

Tady je vidět, jak být sám sebou je možné jedině za vydatné pomoci a asistence těch druhých. Nikdo si nesmí myslet, že se může stát sám sebou bez druhých lidí. A takovýhle zážitek, že se najednou stane, že já se s tím druhým prostě rozejdu, že najednou mezi námi se otevře propast, tak vlastně to je propast, která se otvírá ve mně. Vždyť jde i o mne... Proto je to tak otřesné. Je hrubá chyba, a já bych právě na tomto příkladu ukázal, že člověk se stává sám sebou, když tohle nezapomene. Když tohle nevytěšňuje ze své mysli. Když prostě toho druhého neprohlásí za vola a nenechá, aby se v jeho vědomí nad ním zavřela voda a už s ním dále přerušil styky. Tím se vlastně zavře voda nad tím, kdo tohle dělá. Tím on se odsuzuje, tím se on odklízí.

Takže odpusťte, že jsem zůstal u tohoto příkladu tak dlouho. Jaspersovy charakteristiky, těch pět charakteristik té mezní situace nebo těch pět mezních situací, které uvádí vždycky znovu, ale nikdy neříká, že jich je jenom pět. Já myslím, že to je špatný výklad, že jich je jenom pět. Myslím, že jich je víc a já bych tam dodal některé jiné, které se mi zdají daleko důležitější a přesvědčivější. To je něco, co skutečně nás může oslovit. To je dost důležitá věc. Vůbec ten kontakt s druhým člověkem mi tam připadá zanedbán. U filosofů existence všeobecně, u Heideggera zvlášť. Levinas vlastně kritizuje

Heideggera zejména v tomto ohledu. Ta jeho knížka *L'humanisme de l'autre homme*, ta druhá kniha po *Totalitě a nekonečnu*, to je velice podstatná, hluboká kritika Heideggera, že neví, co to je druhý člověk.

On to nevěděl. Skutečně to je neobyčejně trefně uděláno a je charakteristické, že to udělá myslitel, který má hluboké židovské kořeny. Protože téma toho druhého, to je téma hebrejské tradice. Nikoli řecké. V řecké tradici je já vždycky to rozhodující, ne ten druhý. *Já a ty*, Buber také. Rozumíte, to roste z židovských kořenů. Těch židovských myslitelů, kteří nám tohle říkají od počátku tohoto století, vlastně už trochu dřív, ale zejména od počátku tohoto století, kolem války a po válce, je celá série a je potřeba je brát vážně.

Mají jeden nedostatek, že jsou všichni velice užvanění. To je taky tradice hebrejská trochu, že se každá věc... a já říkám užvanění, ale já to vysoce cením zároveň, naopak jsem se s tím szil... že každou věc řeknete několikrát. Je to zároveň motivováno odporem k přesné terminologii, která je zavádějící právě tou rutinou, terminologickou rutinou. To je vždycky problém ve filosofii. Jakmile někde vidíte terminologickou rutinu, tak pozor. To je stroj a ne filosofie. To je nebezpečí analytické filosofie třeba dneska. Ale řady fenomenologů taky. Většinou je to záležitost nějakého velkého proudu, velké školy, kde vždycky ta mediocritas, ta prostřednost, zdůrazní právě tento formální aspekt.

Ale pak je ještě další věc. Jakmile něco říkáte stále stejně, tak utíká myšlenka. Vy tam prostě místo, jak to děláte v matematice, máte nějakou komplikovanou formuli, tak tu celou formuli nazvete *Pí* a pak to dáváte do těch dalších formulí a tím si to všechno zjednodušíte. Jenomže vy to můžete udělat proto, že to *Pí* je přesně definováno, kdykoli to můžete vrátit, ale nemusíte na to myslet, když pracujete s tím *Pí*. To je zas další složka.

A tohle je nebezpečí ve filosofii. V matematice to je v pořádku, ve filosofii to je chyba. Tam je pořád třeba všechno myslet. Tam si nemůžete usnadňovat život tím, že celé myšlenkové komplexy označíte nějakým slovem a pak už pracujete jenom s tím slovem. Ne, všechno je potřeba vždy znovu myslet. To je velké, ani nevím, jak bych to řekl, takové scestí, obrovské scestí. To je rozcestí všem filosofům, kteří si vypracovali naprosto rigidní terminologii, že vlastně pak už pracují jenom jako kafemlejnec a myšlenka tam žádná není. Tato formalizace filosofie je od zlého. A zejména v dobách, které jsou představou krizí, jako je v naší době. Právě ten kafemlejnec nám nikdy neumožní rozpoznat chyby našeho vlastního myšlení.

Ve filosofii vždycky platí, že filosof musí vědět, co dělá. Jakmile tam dáváte *Pí* místo celé té formule, tak prostě nevíte, co děláte. V tu chvíli s tím pracujete naprosto formálně. Filozof musí stále myslet a zároveň myslet, že myslí, a vědět, co dělá, když myslí, že myslí. Toto je ta potíž filosofie. Tím je filosofie filosofii. Jakmile redukuje filosofii na nějaká schémata a na nějaké formální vztahy a tak dále, tak je to vždycky veliký problém. Jako postranní okrajová metoda, proč ne, ale nemůže to být základ filosofického postupu.

Tedy zpátky k tomu přechodu z antropologie k té první filosofii. Místo toho, jak Jaspers hovoří o tom, že člověk jako *Dasein* se existencí musí teprve stát, to jest má se jí stát, je povolán, aby se jí stal, tak my budeme hovořit raději o tom, že člověk se má stát nikoli existencí, nýbrž sám sebou. To má jiné nedostatky, ale je potřeba vždycky upozorňovat, jak se to nesmí myslet a jak naopak se to musí myslet. Jde o to, že je na cestě za sebou. Že je na cestě, to je ta důležitá věc.

Člověk je na cestě, na které se sám sebou teprve stává, nebo nestává. Ne na každé cestě se člověk stává sám sebou. Ale jenom na cestě. Když necestuje, tak to není člověk. Protože se nestává člověkem. Člověk nemůže být, člověk se musí člověkem stávat. Člověk je právě to, co vykračuje, co je

vykročeno do budoucnosti a co se musí vždy znovu realizovat. Co se vždy znovu musí stát. A nikdy to není na stole.

Podmínkou toho, aby se sám sebou člověk 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 bychom vzali dostatečně vážně, co hlubšího nebo na co hlubšího a podstatnějšího, bytostně pro člověka závažnějšího, poukazuje, musíme si položit otázku, co vlastně tak nevědomky, předpojatě, předsudečně vnucujeme svému tradičnímu chápání člověka jakožto jsoucího, jako jsoucí bytosti. A tak se musíme 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, primární, tedy do oblasti takzvané první filosofie, *proté philosophia*.

Nejprve tedy malou poznámku k tomu oboru a problematice tím, že si ukážeme, co to je ta druhá filosofie, abychom měli po ruce aspoň předběžné srovnání. Takzvaná 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. Pochopitelně. Nikoliv o politiku třeba, jak se dneska o tom hovoří. Filosofickou politiku, to jest filosofickou subdisciplínu. Filosofická politika, například můžeme si to přiblížit, to je filosofie *polis*.

Pro tento rok jsem plánoval přednášku z filosofické politiky. O tom asi nevíte, přes ten, co teď končí. A tahle přednáška o smyslu a poslání filosofie vlastně je... to byl návrh docenta Pince, že by tady mělo být něco jako úvod do filosofie. Já jsem tvrdě proti úvodům do filosofie, zejména proti tomu termínu, protože do filosofie není třeba nikoho uvádět. Všichni už jsou uváděni do filosofie od prvního roku svého života tím, jak pronikají do světa jazyka, jak se učí mluvit, jak s nimi mluví rodiče a blízcí. Potom ve škole a tak dál. Zároveň celou tu dobu s jazykem do nich proniká filosofie nebo aspoň jakési droby nebo jakési zlomky, střepy filosofické a většinou střepy filosofí těch nejhorších.

Čili úvod do filosofie není úvodem do filosofie, nýbrž je jakousi katarzí adeptů filosofického studia, kde v prvním roce se má pracovat na tom, aby se co možná všechno to, co v té hlavě mají z té filosofie, vyházelo, aby se donutili k jakési filosofické nauze a k zvracení a aby se toho všeho zbavili. Proto důraz má být kladen na věci nezvyklé, aby se na nich ukázala problematičnost toho, co každý ví už předem.

Tedy snad budu mít příležitost se k tomu tématu té filosofické politiky vrátit příštím rokem. Předtím jsem dělal filosofickou etiku a protože souhlasím s Aristotelem, že vlastně filosofická politika je jenom druhou kapitolou filosofické etiky a naopak filosofická etika jakousi první kapitolou filosofické politiky, že to patří k sobě, tedy je potřeba trochu vyjasnit, co to je. Filosofická etika ani filosofická politika nejsou návodem k mravnímu nebo zase politickému jednání. Nýbrž zabývají se základními předpoklady samotné možnosti mravně a politicky jednat.

Protože mravní i politické jednání je výsadou člověka. Žádné zvíře, ani nejvyšší živočich, není schopen mravně ani politicky jednat. I když tam některé náběhy, podobnosti jsou, je to něco pronikavě odlišného. Náleží v jistém smyslu obě filosofické disciplíny, totiž etika i politika, do filosofické antropologie, protože se týkají pouze člověka. 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. Nechci to popírat.

Ve filosofii se však podobně jako v životě před námi objevují vždy nová rozcestí a křižovatky, vždy nové do nových a často neznámých krajín vedoucí cesty. V tomto případě jsem přesvědčen, že problematika etická a politická by se nám mohla stát, jako mnoha jiným, zejména na Západě, jen

záminkou, jak se vyhnout základním, respektive základnějším problémům filosofickým. My nikdy na praktickou filosofii se nesmíme odvolávat proto, abychom se zbavili problematiky, abychom znehodnocovali, odhodnocovali, zlehčovali problematiku prvně filosofickou nebo protofilosofickou.

To bohužel teď třeba v Německu, tam vidíte, že chtějí mluvit o základních metafyzických problémech, prostě na to všichni tam reagují... ne, teď je důležitý ekologický moment a sociální komunikace a sociální jednání a tak dále. Tedy druhá filosofie se teď v Evropě, zejména západní, stává první filosofií, to je ta rozhodující filosofie. Podle mého soudu je to jeden ze symptomů krize současné filosofie. To není proto, že bych filosofickou etiku a filosofickou politiku považoval za něco nedůležitého. Naopak, každá filosofie ukáže své pravdivé teprve, když to ukazuje v aplikacích. Jenomže v aplikacích se musí ukázat něco, co je vypracováno a ne co je jen tak tentativně tušeno a hlavně se věnovat praxi. Ta praxe je praxí teprve, když je promyšlená. Tak jako v laboratoři musíte dělat experiment, který je nákladný, tak že ho nejprve velice důkladně promyslete, abyste nevyhodili peníze nadarmo, tak podobně filosofie musí velice důkladně promyslet své nejzákladnější otázky, aby jenom nežvanila o sociálních a politických problémech, prosím.

Jiný hlas: Já se chci zeptat, co byste řekl na to právě zmiňovaného Lévinase, který dává primát etice před ontologií?

To dělal už Kant. Ale musíte vědět, co to je ontologie a proč ta etika má... to je ontologická etika, takříkajíc, přesně ještě, abych řekl méontologická etika. A ontologie je falešná sama v sobě, ne že je horší než etika. Ontologie sama o sobě je problematická. A kdo neumí spojovat etické problémy s ontologickými, tak vlastně nemá špatnou ontologii. O to jde. Ale to není tak, že by to bylo zproblematizování první filosofie. To v žádném případě. To je filosof *comme il faut*, Lévinas. Nesmíte se chytit jenom na formuli. Podívejte, těch filosofů, kteří se takovýmto způsobem vyjadřuje, je celá řada, například tohle udělal Masaryk. V *Rukověti sociologie* prohlásil, že etika je základem filosofie. To jenom abych přivedl také ke cti české filosofické tradice, kde taky nemusíme čekat až na Lévinase. Máme to u Masaryka v prvních letech tohoto století.

Tedy problematika etická a politická se nesmí stát záminkou. Ale zároveň se nesmí stát záminkou taky teoretická filosofie, theōria, jak tomu říká právě Aristoteles. A my se k Aristotelovi hned vrátíme. Teoretická filosofie zas nemůže mít tu svou theōria jako záminku, aby se nemusela starat o etiku a politiku. Samozřejmě to v obě strany platí. Ostatně o problému hodnot a norem, což je v závislosti etiky a politiky, jsme si už leccos pověděli. Ale budeme v každém případě sledovat problematiku základnější, filosoficky hlubší nebo možno říct i metafyzičtější, i když ne ve starém, nýbrž v novém smyslu. Stará tradiční metafyzika je nadále zcela neudržitelná. Ale to ovšem zas patří do oboru dějin filosofie nebo přesněji do filosofie dějin filosofie.

A nyní tedy k té první filosofii. Máme ještě čas? Máme. Ten termín prōtē filosofia, jak už jsem řekl, pochází od Aristotela, ale Aristoteles jím označuje nejenom svou filosofii, nýbrž myšlení svých předchůdců. A je docela zajímavé se podívat na některé jeho výroky, některé citace, třeba v *Metafyzice* říká třeba, že ona první filosofie ve svých začátcích nejprve ovšem jenom žvatlala, poněvadž byla ještě mladá. Já tady používám toho Křížova překladu, tohle není filosoficky tak stěžejní záležitost, tato věta, takže i ten špatný překlad může být použit. Kdybyste to chtěli hledat na straně 65 toho českého překladu, a eventuálně kdyby měl někdo zájem, tak to číslování taky můžu ještě říct.

Už to... Mimochodem, že se tady nemluví o první filosofii ve smyslu časovém, to jest ta nejstarší filosofie, vyplývá z toho „ve svých začátcích“. Tedy to „ve svých začátcích“, to je poukaz k té časovosti. Ale první filosofie se tady skutečně myslí disciplína, ta základní disciplína nebo soubor základních disciplín filosofických. Už to, že si Aristoteles byl vědom, že zrození a růst charakterizuje nejenom to, co je fysei, to jest od přírody, nýbrž v tomto případě také filosofii, která není od přírody –

nepochybně není od přírody filosofie. I když u Aristotela si člověk nikdy není docela jist, poněvadž on říká, že třeba polis je od přírody. Obec. To, že je člověk zōon politikon, to je od přírody zōon politikon. To dneska už by bylo naprosto nepřijatelné. Samozřejmě zōon politikon znamená, že se vymkl z přírody.

A teďka je rozdíl právě ta dvojsmyslnost, dvojznačnost toho termínu příroda a přirozenost. My to máme rozděleno v češtině, ale v jiných jazycích to není. Natura, physis, die Natur, la nature a tak dále, to všechno, to je oboje. A tedy přirozenost jako povaha, to je pak „od povahy“ a tak dále. Tam došlo k takovým posunům, že vlastně to je obrovský zmatek. Historie termínu příroda, počínaje physis přes nátūra až po naši přírodu, což jsou velmi přesné, slovně přesné překlady, protože nátūra je také od nascor, nasci, jako physis je od fyein a fyesthai a příroda je také od roditi se. Čili to všechno napodobuje, ale ty významové posuny jsou neuvěřitelně veliké, takže my vlastně nevíme, co to je příroda.

To je prostě... Už to, že třeba pro staré Řeky physis byla příroda živá, protože právě fyein a fyesthai to je to, co se rodí a roste. A rodí a roste se jenom to, co je živé. Oni ovšem za živé považovali i třeba hory, pohoří. Pro ně byly od přírody, to jest vyrostly. On do jisté míry i geolog dneska říká, že třeba Alpy ještě stále rostou a Himálaje vyrostly a naopak jiné zas někde už se ponořují dolů a upadají, ale to je přece jenom něco jiného než živý růst. Řekové měli svět za živoka, jak máte v Timaiovi u Platóna. To je jiná věc. To všechno Řekové považují za živé, ale skutečně příroda byla to, co je živé. Kdežto to, co není živé, například archai, které jsou neměnné, které jsou nezrozené a nezanikající, ty nemají žádnou physis.

Kdežto dneska příroda je především tento vesmír, a ten, s výjimkou naší planety, zatím o ničem jiném nevíme, je prostě neoživený. Čili pro nás příroda je především neživá příroda. Jenom na této planetě máme ještě něco takového zvláštního jako živá příroda, ale nevíme, jestli vůbec ještě ve vesmíru se někde něco podobného vyskytuje. Už to je obrovská změna.

Ale byly by další věci. Já už myslím jsem se o tom někdy zmiňoval, že i třeba v teologii, vůbec v křesťanském myšlení, došlo k velkým posunům. Třeba diskuse o tom, ta hereze monofyzitismu, ta teologická koncepce, že Bůh, nebo Ježíš, měl jenom jednu přirozenost. A tato hereze byla odsouzena a prostě bylo dogmaticky ustaveno, že Ježíš měl dvě přirozenosti, že vere homo a vere Deus. Je absurdní, poněvadž Bohu přisuzuje physis. Což sice dává smysl v řeckém kontextu, to jest, pokud budeme mluvit o bozích, kteří se nějak zrodili. Což většina bohů se zrodila. To jenom někteří se nezrodili. I když to je také způsob zrození, Pallas Athéna vyskočila svému otci z hlavy, z čela. Čili to je jenom způsob zrození. Těch nezrozených bohů je málo a vůbec to byli takoví staří a už se nevědělo, jestli to jsou ještě bozi, a prostě i ty generace předcházející, ti giganti, byli odsouzeni do Hádů, až na výjimky.

Tedy říci, že Bůh má nějakou fýsis, znamená, že má počátek. Že nebyl od věčnosti. Přičemž samozřejmě křesťanství si osvojilo aristotelskou koncepci toho prvního hybatele, což je jenom reinterpretační arché presokratických filosofů, a tam samozřejmě je nonsens mluvit o fýsis. Čili tady těch zmatků je strašná spousta. Pojdme dál.

Jestliže Aristoteles si byl vědom, že to zrození a růst neplatí jenom pro přírodu, ale také pro něco tak nepřirorodního, jak bychom dneska řekli, jako je filosofie – nejenom nepřirorodního, ale nepřirozeného takřka, že být filosofem, to je trochu být cvok jakoby. To nám připomíná, nebo musí nám to připomínat, že první filosofie snad udělala i po Aristotelovi alespoň několik málo kroků dál, vpřed, a že tedy nezůstala stát. Jestliže tedy Aristoteles mluví o tom, že první filosofie byla zpočátku jenom mladá a že pak proto tedy tak jenom žvatlala, tak snad už od té doby se naučila první filosofie trochu líp mluvit. A že tento vývoj nevyvrcholil u Aristotela, ale že šel dál. I když provázen různými dalšími

novými omyly. A to zas souvisí s tou naší tezí, že ve filosofii vlastně ty omyly jsou důležitější než neomyly.

Aristoteles někdy také užívá pojmenování teoretická filosofie. Nejenom próté filosofia, ale theoretiké. Epistémé theoretiké nebo přímo ta teoretická filosofie. Tak tomu je proto, že rozlišuje dva druhy vědění. V Křížově překladu čteme – zase budu citovat ten jeho překlad: „Cílem teoretické vědy jest pravda. Cílem praktické však výkon, dílo, ergon.“ A tomu předchází věta, že správné je také nazývat filosofii vědou o pravdě. Tady je na tom vidět, jak nepřesný je ten Křížův překlad, když tam říká, že filosofie je vědou o pravdě. Řecky tam je epistémé tés alétheias. To jest je vědou pravdy, věděním pravdy. Nikoli vědou o pravdě. To je veliký rozdíl.

Jiný hlas: To bylo to, jak se mluvilo o té lásce k moudrosti, ne? Že je to spíš náklonnost?

To jsou prostě dvě různé tradice. Tohle říká Aristoteles, láska k moudrosti se připisuje Pythagorovi a říká to Platón, nechá to říkat Sokrata v Symposiu. To je ten rozdíl.

V pozadí je obecně rozšířená řecká představa, že pravdu lze nahlížet, nazírat, to jest zírat, dívat se na ni. A toto dívání, tato podívání, theória, je čímsi odlišným od dělání, praxis, i od tvoření, poiésis. Ba dokonce je jejím opakem. Tedy nejde o to, že je nějaká hierarchie mezi praktickými a teoretickými filosofickými disciplínami, nýbrž to jsou disciplíny, které k sobě nepatří, které jsou vlastně zaměřeny opačnými směry.

Naproti tomu v nové době se ustálila představa, že praktické disciplíny jsou jakousi aplikací, tedy uplatněním teoretických a vůbec teorie v praxi. Teprve po Hegelovi 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 samozřejmě reflexí umožněné analýze. To se pak nejnověji stává, ovšem neprávem, důvodem pro některé filosofy, jak jsem říkal, aby onu druhou filosofii považovali ne jen za důležitější, ale dokonce za prvotnější, než je takzvaná první filosofie. Takže pořadí se jakoby obrací. Výsledkem je pak něco, co můžeme považovat jenom za další symptom nejenom krize ve filosofii, nýbrž v kulturní, myšlenkové a duchovní situaci současné Evropy. A pochopitelně nejenom Evropy, Evropou podstatně poznamenaných částí světa.

Jak vlastně vypadá podle našich dnešních představ vztah mezi filosofickou teorií a filosofickou praxí? Držím se zde pozoru hodně jasně vyjádřeného pojetí Masarykova. Jež ovšem musíme v jeho díle pozorně hledat, neboť ten brzo po příchodu do Prahy vydává českou verzi – ta vyšla dříve – své knihy Versuch einer konkreten Logik, konkrétní logika... nejdřív vyšla česky a potom německy, třeba na rozdíl od Sebevraždy. Kde na jedné straně dává zapravdu Aristotelovi a přijímá jeho vymezení, jak to tedy formuluje sám Masaryk, nikoli tedy přesně slovy Aristotelovými, v Základech konkrétní logiky. Vědy teoretické, říká Masaryk, hledají pravdu, jak se říká, samu o sobě, nehledíce k jejímu upotřebení. To je známé, tahle koncepce, ta teorie, to je prostě ten l'art pour l'artismus ve vědě.

Teoretické vědy hledají pravdu samu o sobě, nehledíce k jejímu upotřebení, praktické naopak složeny jsou k určitému účelu. Kdežto teoretické vědy organizující princip svůj mají v předmětu vědění, praktické jej mají v účelu ležícím mimo obor všeobecného vědění. To je konkrétně nějaký cíl praktický, který se zařizuje, ať už politicky nebo technicky. To je jednak dosti svobodná interpretace Aristotelova pojetí, zejména však není ani sama o sobě o nic lépe udržitelná než původní koncepce Aristotelova. Ale zcela jinak o věci mluví Masaryk v Rukověti sociologie, v naší době, 1901, kde najdeme tyto věty: Poměr věd praktických k teoretickým je jiný než teoretických k praktickým. Tedy tady říká, že neplatí symetrie. Neplatí, že by to byl jeden poměr. Každá ta strana má jiný vztah k té druhé. Jinak se vztahují praktické vědy k teoretickým, než se teoretické vědy vztahují k praktickým. To je velký rozdíl od toho prvního tvrzení. Praktické říkáme, pokračuje Masaryk, budují se na

teoretických... Tak teď jako rozsudek. A budují se na teoretických... ad hoc k určitému danému účelu berou se poznatky. Teorie roste z praxe. Praxe teorii klade určité úkoly. Kdežto teorie, jak právě říkáme, praxi slouží. Tady vidíme, jak se to hodnocení obrátilo, že nejdříve ty teoretické vědy jsou jakési nezaujaté a tudíž základní a jejich aplikace potom může být zaujatá. Vědeckost má ta aplikace jenom pokud je zabezpečena těmi teoretickými a tedy nezaujatými vědami. A najednou se tady ukazuje, že teorie praxi slouží, že praxe dává teorii určité úkoly, že teorie roste z praxe. Čili ta praxe je vlastně prvotní. Jak to dáme teď dohromady? Je to skutečně tak, že důsledkem je obrácení vztahu toho, co je ta první a druhá filosofie?

Tady jde o záměnu dvou věcí a my to musíme rozlišit. Že nejprve je tady nějaká akce a aktivita, kterou si člověk může uvědomit teprve, když ji udělá a podrobit ji svému vědomému zkoumání, to jest reflexi. Tam nepochybně platí, že reflexe je něco až následného. Nejdřív tady je aktivita, nejdřív tady je ta praxe. Jenomže ta praxe se stává praxí a nikoli jenom nahodilou činností díky tomu, že se může odvolávat...