

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

Ladislav Hejdánek

jedná se o část původního dokumentu: Co to je filosofie a jaké je její poslání [FF UK]

◆ přednáška, česky, vznik: 4. 5. 1994

◆ lecture, Czech, origin: 4. 5. 1994

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

4. 5. 1994

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

Není to něco, čemu se bráníme. Co tady je dřív, než o tom víme. Problém je to, čím se něčemu bráníme.

Já jsem si to uvědomil při včerejším semináři, kde jsme o tom začali hovořit. Vlastně to je věc, která by měla být stále přítomna v naší mysli, poněvadž ten běžný způsob, ten běžný úzus, jak se to slovo používá, je matoucí. Slovo problém je od slovesa *proballó* a když se podíváte do slovníku, tak uvidíte, že třeba u Homéra se toho slovesa používá tam, kde se říká, že někdo se brání štítem proti napadení. A to, že vystrčí před sebe štít, aby se bránil, to je *proballó*. Čili problém je to, co není nám neznámo, nýbrž co známe, ovšem jako problém.

My to známe jako problém, ale co známe? To je jakoby formulace otázky. Problém je něco víc než otázka, ale je to něco podobného. Když řekneme, že to je problém, tak my víme, o čem mluvíme. A je to to, čím se bráníme něčemu, co nám zcela uniká ještě. Proto se taky tážeme, protože nám to uniká. Ale je to náš pokus. Problém je to, co my jsme ustavili, co jsme udělali, abychom se ubránili tomu útoku čehosi neznámého, ještě neprohlédnutého, čehosi temného a tak dále. Eventuálně na nás útočícího. To je jenom obrazně, to vypadá, jako že ono to tam leží a kašle to na nás, ale ne, to je něco, co na nás dopadá, co nás ohrožuje.

Problém je to, čím se bráníme tomu, co nás ohrožuje. Čili takto to musíme brát. A problematika, to je celá vlastně velká struktura různě nastavených takovýchto štítů, protože jeden štít už nám nestačí. Ten svět je příliš komplikovaný, takže my musíme celou soustavu těch štítů nějak vystavit. A teprve pak můžeme začít zkoumání. My nemůžeme zkoumat to, o čem vůbec nic nevíme, my musíme nejdřív tam postavit ty štíty a teprve ve stínu nebo v závětrí toho štítu můžeme začít zkoumat.

Tedy to slovo není jenom *flatus vocis*, to není jenom něco, co používáme, abychom mluvili. Ta problematičnost té věci... My nesmíme objektivovat problém jako něco, co tady je, ať o tom někdo ví nebo neví. Problém je to, co už my víme. Když se na něco tážu, tak to nemůžu vůbec nevědět. To mimochodem najdete u Platóna, najdete v těch dialogích, tohle mnohokrát jde použít v různých souvislostech. Člověk, který je naprosto nevědoucí, tak nemá problémy, nezná žádné otázky. Aby se mohl ptát, už musí něco vědět.

No a tedy když mluvíme o první filosofii, tak tam skutečně už máme vypracované, tradičně vypracované nějaké ty soustavy těch štítů, v jejichž stínu, v jejichž závětrí jsme schopni něco bádát. Nám teď ta soustava štítů už nevyhovuje, protože nás dost nechrání a my si musíme postavit soustavu štítů vlastní. A proto tedy potřebujeme také revidovat pojetí toho, co to je první filosofie.

Aristoteles má za to, že první filosofie je proto první, protože se zabývá tím prvním. Když si vzpomeneme na to, co právě teď jsem říkal, tak to znamená, že to první, to není problém. To první je něco, co nás ohrožuje. A první filosofie je tedy tady především jako soustava štítů neboli jako určitá problematika, kterou se bráníme tomu útoku veškerenstva, veškerého tajemna, které vůbec je možno si myslet, v kterém bychom se cítili zcela odsouzeni k neúspěchu.

Ale tím už to necháme, tu otázku problému a problematiky a zůstaneme tedy u toho. Tedy první filosofie proto první je, že se zabývá tím prvním. To první, to je pro nejstarší filosofii *arché*. A *arché* je chápána jako to, co tu je. To je jsoucno. Jsoucno nevzniklé a nezanikající, které u těch prvních filosofů

je jako živé nebo praživé a tedy nikoli nehybné. Z něhož, jak jeden z těch prvních filosofů prohlásil, všechno vzniká a do něhož to zase zaniká.

Což je možno interpretovat nearistotelsky, tak jak to provedl Patočka v *Předsokratovských myslitelích*. Jestli jste si koupili, před časem vyšla jeho skripta. Původně přednášel presokratiky Patočka hned po válce a ta skripta tehdy vycházela. Potom znova o tom přednášel v té krátké době, kdy mohl být na vysoké škole od osmašedesátého roku. A ta skripta, co vyšla, tak jsou jakousi trochu revidovanou verzí té přednášky, co měl hned po válce. Tam je zajímavá interpretace *apeiron*, respektive *arché* chápáné jako *apeiron*, která je vysloveně fenomenologická. To jest je to zcela zjevně a programově interpretace anachronická. Nebo anachronistická by se mohlo dokonce říct, protože to je zásadní věc. Když řekneme, že je něco anachronické, tak to je jako výtku, kdežto může se to stát zásadou. Tady to je samozřejmě nikoliv Patočka, protože by ho nenapadlo, že Anaximandros nemohl ještě myslet fenomenologicky, to je nesmysl. Tedy Patočka tam vykládá, že můžeme to vynořování a zanořování do arché, tedy z toho, z čeho věci vznikají, do čeho zanikají, chápat jako fenomén. Jako vyjevení nebo ukázání se něčeho a zase zapadnutí za horizont toho, co je zjevné.

Důležitá tahle anachronistická interpretace je proto, abychom nepodléhali té tradiční interpretaci Aristotelově, který arché chápe jako hylé a strká to dokonce těm prvním filosofům. Je otázka, jak máme chápat to první. To je vážná otázka první filosofie. To je vlastně základní otázka první filosofie, protože jak má filosofie chápat, co to je první filosofie, když neví, co to je první? V jakém slova smyslu užívá toho slova, eventuálně pojmu – kterého pojmu, to musí objasnit – první.

A tímhle se teď budeme chvíli zabývat. Samozřejmě zase tím, že půjdeme někudy okolo. Podle toho citovaného výroku by první filosofie odvozovala své prvenství z toho, čím se zabývá. To znamená, třeba když budete mluvit o nějaké velmi vážené osobě, tak z toho vyplývá, že to, co říkáte, je velmi vážené. Pochopitelně nevyplývá. Non sequitur. Už tohle je na pováženou, zda filosofie, která se zabývá tím prvním, je eo ipso také první filosofí. To vůbec nemusí tak být.

Dějiny evropské filosofie podlehly této myšlence toho prvního, ať už teda první filosofie je vyvozována z toho prvního nebo ne, podlehla četným proměnám a také deviacím. A já teď udělám takový také takřka, no ne anachronistický, ale prostě takový achronistický spíš výčet, spíše nahodilý, jenom abych ukázal některé věci, kterými by bylo možno se zabývat a kterými se zabývat nebudeme.

Že třeba anglosaský empirismus za to první považoval a leckdy dodnes považuje ve svých následovatelích to, co je nám bezprostředně evidentní. To první je to, co je nám bezprostředně evidentní, a měl tím na mysli smyslová data. Jakoby nám smyslová data byla bezprostředně evidentní, což není pravda. Nebo přinejmenším musíme revidovat to, co je v této tradici chápáno jako smyslové datum. To jest jakýsi atom vnímání, jakýsi počitek, který si vlastně neuvědomujeme, ale anglosaský empirismus má stále za to, že to, co si uvědomujeme, je to uvědoměné. Vlastně žádná realita, nýbrž to uvědoměné. Ten prapočátek, ten atom vědomí, jako kdyby počitek už byl nadán vědomím. Že my se ve svém vědomí vztahujeme k počítům a nikoliv k realitám a tak dál. To je ten předsudek určitý empiristický a tam vidíte, že to první je chápáno jako počitek. Z toho všeho se potom dál odvozuje, z toho se staví a podobně.

Proti tomu třeba Bergson – a vidíte, jak je to achronistické, teď dřív empirismus, proč zrovna empirismus, pak najednou skočím na Bergsona a tak dál – proti tomu třeba Bergson staví jako bezprostřední data vědomí. Že nikoliv počitek, který si uvědomujeme, nýbrž data vědomí. Něco, co jsme si už uvědomili, co už je součástí našeho vědomí. Jakási základní součást vědomí, a tu už nechápe atomisticky. Nikoliv tedy data smyslová, která si musíme dodatečně uvědomit, nýbrž data vědomí.

Ta jeho první knížka, nejslavnější je pochopitelně Vývoj tvořivý, *L'Évolution créatrice*, ale ta jeho první knížka je *Essai sur les données immédiates de la conscience*, esej o bezprostředních datech vědomí. Jenom podtitul, který byl v českém vydání dán do titulu, má tam tu svobodu. Vlastní skutečný původní název je Esej o bezprostředních datech vědomí.

Kant, to zas skáče zpátky, šel dokonce tak daleko, že za to první vyhlásil apriori. Rozumí se to první rozumu. To je apriori. A to jak apriorní názírací formy, tak apriorní pojmy rozumu. Obojí je pro něho platné pro každou rozumnou bytost ve vesmíru, aniž by tato platnost znamenala nějakou prestabilizovanou přiměřenost empirické zkušenosti. Ta empirie není bez toho vůbec možná, zkušenost není bez rozumu možná. I když sám rozum si tu zkušenost nemůže opatřit sám, sám ze sebe vydedukovat.

A tohle všechno a celou řadu dalších věcí, které bychom mohli uvést, jak je to různě chápáno, to nás nutně vede k jisté opatrnosti. Ta opatrnost je ještě podtržena tím, že zvláště vliv nominalismu ve středověku se ukázal pro novověké a moderní myšlení téměř fatální. Vlastně všechno moderní myšlení nebo téměř všechno moderní myšlení navazuje na nominalismus, zejména věda. To je povážlivá věc. Ne, že by měl realismus pravdu proti nominalismu, ale má hodně pravdy. Stejně tak jako má hodně pravdy nominalismus proti realismu, tak má ještě více snad pravdy realismus proti nominalismu, ale oba jsou vadné. Vůbec celá ta diskuse o univerzáliích je jedním z nejskandálnějších, v případě filosofické polemiky, kdy na obou stranách panuje ne jeden omyl, ale chaos omylů, jsem ten nominalismus vyzdvihl zejména proto, že jsem přesvědčen, že myšlenka *universalia sunt nomina* – což je teoretickým základním principem nominalismu – představuje jednu z filosoficky nejdestruktivnějších myšlenek. O to destruktivnější, že nevedla hned okamžitě do slepé uličky, nýbrž teprve ve vzdálenějších a velmi vzdálených důsledcích.

Tím nechci nahrávat realismu. Pravdu nemá ani středověký realismus, neboť příliš snadno a příliš bezstarostně konstruoval hypostaze, respektive konstruoval myšlenkové modely, které už tím, že je chápal jako hypostaze, nikoliv pouhé konstrukce. A to dělal i všude tam, kde šlo vskutku jen o myšlenkové modely, respektive pseudomodely, totiž o intencionální předměty, jak to nazval později Husserl, jimž nic reálného, ale ani nic skutečného neodpovídalo.

Musíme rozlišit to, co je reálné, a to, co je skutečné. Reálné je to skutečné, které má věčný, předmětní charakter. Ale musíme předpokládat, že jsou také skutečnosti, které tento věčný, předmětní charakter nemají, a přesto jsou to skutečnosti. Nikoliv nicoty nebo „nici“.

V poslední době, zejména po válce a v německé filosofii, se stalo nepříliš chvályhodným zvykem zatížit kantovské chápání transcendentality nominalistickými konotacemi. Vypadá to strašlivě, ale musíme trochu na ty termíny hrknout. Celé to souvisí s neudržitelností kantovského apriori. Sehrálo to určitou roli, ale my dneska apriori nemůžeme chápat leč jako relativní. To, že předchází zkušenosti, platí, ale nikoliv, že by bylo o něm rozhodnuto. Apriori je vždycky pokus a omyl. Je to něco, s čím rozum začíná, protože je tvořivý a on si ta apriori vytváří vždycky dřív, než je aplikuje na zkušenost.

V tomto smyslu je všechno apriori. Jenomže když je něco apriori, ještě to neznamená, že to je v pořádku, že to bude vyhovovat, že to přijmeme jako platné. To je zkouška a omyl. Musíme relativizovat Kantův apriorismus. Apriori si rozum vymýšlí a může v tom dělat omyly. Není to něco, co je rozumu uloženo, jak Kant předpokládal – to jest, že každá rozumná bytost v tomto vesmíru má stejné apriori jako my. Ani my nemáme stejná apriori. Podobnost našich apriori souvisí s tím, že jsme sociální bytosti a že nemyslíme každý zvlášť, nýbrž že se domlouváme. Tedy jakýsi konsenzus tu je a my to můžeme potom odhalovat jako apriori, ale filosof se důkladně snaží o to, aby každé apriori problematizoval, nebo alespoň podrobil reflexi.

V kantovském smyslu musíme rozlišovat dva termíny: transcendentní a transcendentální. Doufám, že jste si už dostatek přečetli jak z dějin filosofie, tak o kantovském transcendentalismu v nějakých úvodech do filosofie, které to nemohou obejít bez povšimnutí. Ale připomeneme si, že v kantovském smyslu je transcendentní vše, co je za hranicemi naší možné zkušenosti. To jest, transcendentní je konkrétně věc o sobě. Naproti tomu transcendentální se nevymyká zkušenosti v tom smyslu, že by k němu zkušenost nikdy nemohla dospět, nýbrž zkušenost naopak bez něho není vůbec možná. Transcendentální je tím, co zkušenost umožňuje a zakládá. Takže veškeré apriori je například transcendentální.

Tím je zároveň řečeno, že transcendentální není odvozeno nejenom ze zkušenosti, ale ani z věci o sobě. A že neplatí o věcech o sobě tak, že by jim bylo adekvátní, nýbrž že platí pro naši zkušenost. Naše zkušenost je umožňována a zakládána tím transcendentálním. To jest tím, co jí předchází, co je dříve než jakákoliv zkušenost. Ne, že by k tomu zkušenost nemohla dospět. V každé zkušenosti to transcendentální je přítomno, je třeba je jenom odhalit v reflexi. Kant si to většinou neuvědomoval.

Tedy to je v té terminologii. Neudržitelnost Kantova apriori nás ovšem nutí tohle reinterpretovat. A já mám za to, že z těchto potíží přece jenom jisté východisko najít můžeme, že se dokonce do jisté míry rýsuje. Já už jsem to naznačil před chvílí, to jsem předskočil, čili jenom si zopakujeme, že apriori nemůžeme chápat jako cosi v rozumu předem ustanoveného a uloženého, ale musíme podržet naprosto správný předpoklad, že rozum je tvořivý a že je schopen vymýšlet pojmy a pojmové konstrukce předem – to je to apriori – a jakoby na zkoušku. To je to, co už znamená tu reinterpretaci, tím se liší. Každé apriori stanovuje rozum předem, ale na zkoušku, experimentálně. Ten experiment může a priori ten apriorní pojem nebo nějaké pojetí ověřit, připustit, anebo také ukázat jako neplatné, nefunkční. Tedy není to tak, jak si představovali empiristé a senzualisté, že tady nejdřív jsou nějaká smyslová data a tato data rozum ex post nějak zpracovává.

Ne že by tomu tak nebylo, samozřejmě se také něco zpracovává. Jenomže aby to vůbec mohl zpracovat, aby se vůbec mohl dostat k nějakým smyslovým datům, tak tam u toho musí být ten rozum přítomen. Ten už to musí zpracovat, jinak by to nebylo žádné smyslové vnímání, poněvadž by to nedávalo žádný smysl. Ten smysl to dává jenom potud, pokud tam u toho už rozum je přítomen. Třeba na nějaké úrovni nerozumné, předrozumové bytosti, ale musí tam něco být, co je u toho přítomno a co z toho pouhého smyslového reagování dělá jakousi komplexní informaci, která je pak dále zpracována.

Aby to bylo možno rozumem zpracovat, jak si to představovali empiristé, rozum už tam úplně na začátku u toho smyslového vědění musí nějak být přítomen. A reflexe potom odhaluje to, co tam někde je na začátku předpokládáno, aniž by to bylo tematizováno, aniž by si ta buňka cokoliv uvědomovala, a přesto tam už nějaký pořádací princip je. A teď jde o to, že ten pořádací princip nemůžeme rozpoznat jinak, než že se pokoušíme v reflexi, tím směrem nazpět, ho nějak formulovat myšlenkově. Čili rozum vlastně pracuje na tom, aby zjistil, jak vlastně pracoval, když ještě nebyl rozumem. Nebo když ještě nebyl rozumem, který je schopen sám sobě rozumět. Když v sobě ještě vůbec nerozuměl a už tam ten rozum nějak byl. Tedy rozum vlastně poznává v tomto smyslu sám sebe, když se dostává k tomu a priori.

Já už jsem to myslím vykládal, ten pro mě argument ad hominem. Někdo by to mohl samozřejmě prohlásit za neplatné, ale mně nejvíc pomohlo si teoreticky, prakticky vyřešit, v čem je empirismus vadný, jedna z mých dcer, když říkala otcovi o mouše, o letadle na obloze. Tam jsem viděl, že si na zkoušku vytvořila jakýsi obecný předpojem. To samozřejmě nebyl ještě žádný pojem, ale už nějaké předpojetí tam bylo. Ona si prostě uložila něco velmi obecného. Zřejmě dalo by se říci: „co se hýbe“. A že ta moucha a letadlo prostě ještě patří k sobě. Ono to je skoro stejně velký, taky se to hýbe,

nepříliš rychle, není to jako blesk, je to možno sledovat. Takže to pro tebe je o něco pomalejší než ta moucha.

Tedy to samozřejmě to dítě nikdo neučil. To nepřijímalo odjinud. Kde se na to přišlo? Kde se objevila ta myšlenka, že by to šlo spojit do nějakého jednoho předpojemů nebo protopojemů? Na tom je naprosto jasné vidět, že je to přesně opačně, než empiristé ukazují. Že tady není nejdříve konkrétní poznání určité mouchy, určité slepice, určitého letadla a to pak se zobecňuje. Vůbec ne. Nejdříve je tady nahozen nějaký obecný rozvrh: „co asi tak patří k sobě“. A je to podle vzoru žáby, poněvadž žába taky neregistruje to, co se nehýbe, nýbrž jenom to, co se hýbe, a to ještě určitým způsobem.

Tedy první není obecný pojem toho, co se nehýbe. Nejdříve je obecný pojem toho, co se hýbe. To je zajímavý, když se to hýbe, je to zajímavý. Žába na to reaguje, dítě na to reaguje. Proto se dávají ty houpací či chřastící věci do kočárku, aby dítě nemělo pozornost upínat k tomu, co se nehýbe, co nechřastí, ale naopak je zaujato něčím, co se mění. A to dítě si vytvoří nejdříve obecný, vadný, jak se ukáže, pojem. A ta společnost kolem, to jest rodiče a další a škola potom a tak dále, vyhání tyhle ty falešně, apriorně konstruované pojmy z hlavy, že to je chyba. Je otázka, jestli je to chyba, že jo, to je jiná věc. Ale prostě ta konvence společenská je taková, že to je chyba a to dítě se musí přizpůsobit.

To dítě je na to zařízení a velice rychle se přizpůsobuje. Pochopí, že se to musí udělat jinak a tak dále. A zas experimentuje potom s jazykem a zase se mu řekne: „Takhle se to neříká,“ i když děti většinou s tím jazykem pracují tak, že podle analogie by to tak mělo být správně. Jenomže fakticky se mluví jinak, a tak si musí zvyknout, že tam jsou nepravdivosti a tak dále. Takhle se děti učí, ale skutečně ten problém je ten, že chyba empiristů je v tom, že předpokládají, že ten rozum pořádá něco, co tady je před rozumem. Zatímco tady naopak to pořádání začíná tím, že nejdříve je rozvržen jakýsi pojem nebo předpojem, protopojem a pak se ověřuje, jestli platí, a opravuje se. Pak se musí rozvrhovat jiný. Ale ta aktivita, spontaneita rozumu je skutečně apriorní nebo priorní. Prostě není žádného porozumění, kde nejdříve ten rozum nezkouší, jaké to obecné zahrnutí do jakési množiny, jak to teď říkáme, je možné nebo ne.

Čili problém pro dítě je nikoli ta obecnost, nýbrž konkretizace. Zjistit rozdíly. Proto také intelligence, z *intelligere*, je *inter-legere*, je rozlišování. Problém je to rozlišit, rozlišit, jaký je rozdíl mezi mouchou a letadlem. To je problém pro dítě. Ne to zahrnout do nějaké skupiny, poněvadž se to všechno hýbe, to je úplně jasné. Tedy je to tak, že rozum vymýšlí jakési modely a ověřuje si je zkušeností. Jestli se mu vyplatí je používat, nebo jestli radši má udělat jiný. Tím dochází k jakési selekci. Některé tyto rozvrhy jsou zavrženy jako nevhodné a jiné naopak, za povzbuzení a pomoci společnosti, která je kolem, jsou upevňovány. V tomto vymýšlení modelů si dítě a vůbec člověk i v dějinách – nejen v ontogenezi, ale i ve fylogenezi nebo v historické genezi – respektive rozum člověka, získává také zkušenost. Tato zkušenost se netýká věcí, nýbrž je to zkušenost rozumu se sebou samotným.

To znamená, že rozum velmi brzo opouští nejnižší úroveň *trial and error*, pokusů a omylů, a dostává se na vyšší úroveň. Nejde o pokus a omyl dítěte, které kolem sebe mává rukou a neví, za který sval má zatáhnout, aby mu ruka fungovala. Rychle se to naučí. Dítě nevidí proto, poněvadž neovládá svaly, které pracují s okem, takže neumí zaostřit a vidí ve šmouhách. Dítě není slepé, když se narodí, nevidí jen proto, že neumí pracovat s okem. Koťata a štěňata jsou skutečně slepá, neboť mají zalepené oči. U dítěte stačí několik dní a už začne pozorovat. Občas mu oči zašilhají, ještě to docela nefunguje, není to koordinované, ale musí se naučit takhle pracovat. Podobně se musí naučit pracovat s rukama, nožičkami, všechno se musí pomalu naučit ovládat. Podobně se rozum musí naučit ovládat také to, co umí aktivně a spontánně dělat, a tím získávat zkušenost svého druhu. Rozum má svou vlastní zkušenost se sebou a ta je velmi důležitá.

Nyní je otázkou, jak toho rozum dosahuje, že je schopen mít zkušenost sám se sebou, a co to vlastně znamená filosoficky. Dostali jsme se jakoby úplně jinam, než jsme začali, a teď se musíme vrátit. Jde o to, co je to první. To, co je v kantovském pojetí čistý rozum a a priori, se nyní v této interpretaci stává něčím jako relativním a priori, které je vyzkoušeno a přezkoušeno. Vyzkoušeno a přezkoušeno může být jenom v jakési praxi, a to nejen v praxi rozumu, nýbrž také a zejména v praxi toho, jak se rozum angažuje a zúčastňuje takzvaného smyslového vnímání. Aby to nebylo nesmyslné vnímání, musí tam být rozum. S tím má rozum také jistou zkušenost; musí mít tuto zkušenost.

Tak jako rozum proniká až do nejkrajnějších forem smyslového poznání, tak zase naopak takzvaná empirie ovlivňuje selekci úspěšných myšlenkových modelů a tím jejich vydělení od těch neúspěšných. Tyto úspěšné myšlenkové modely nemohou být ze žádné empirie odvozeny. Ty jsou skutečně apriorní, ovšem relativně apriorní. Zkušenosti mohou být ověřeny, anebo naopak prokázány jako neužitečné či falešné. Na zkušenosti tedy myšlenkové modely musí být třibeny a ověřovány.

Když si přečtete důkladně Kanta, najdete to tam také. U Kanta totiž nejsou všechny pojmy apriorní, nýbrž jenom některé, a ty další si rozum na základě těch apriorních vytváří svou tvořivostí. Problematické u Kanta je jenom to, že předpokládá jakousi absolutní, nerelativní aprioritu u některých pojmů. Důležité je, jak ukázal, že je celá řada pojmů, které si musí rozum vymýšlet, které mu nejsou vloženy a priori. Toto tam máme, musíme to jenom malinko reinterpretovat zvláštní otázkou, zda se takhle můžeme omezit na relativní a priori. Přesvědčení kantovci by nám oponovali, ale to je jiná věc, to si musíte každý rozhodnout sám.

To, co tady děláme, je jenom jakési rozvíjení vzhledů do určité problematiky a jak si s tím poradíte, to záleží na vás. Je nemyslitelné, aby vám někdo mohl něco předpisovat, a zejména abyste z toho pak skládali zkoušky. Zkoušky můžete skládat jedině z toho, jak tomu porozumíte, jak víte, o čem jde, a jak víte, co je a priori u Kanta a jak na to navazoval někdo jiný. O tom je možno se bavit. Ale aby vám někdo řekl, jak to skutečně je, jestli nějaké a priori je nebo není, to si každý musí rozhodnout sám. Já na to nevěřím, ale jsou takoví, kteří na to věří. Jde o to, co kdo s tím dokáže, jestli je to důležité. Někdy jsou některé problémy, které se ukazují jako nevýznamné. Jsou významné jenom v rámci té teorie, ale jinak z nich nevyplývá nic tak podstatně odlišného od těch ostatních. Pak je zbytečné se těmi problémy nějak vzrušovat. Zatím třeba nevíme, na čem to závisí a v jakém čase se to třeba ukáže. Tam musí platit svoboda. Výsledkem toho pojetí je svoboda.

A priori je relativní a je vymyšleno, vytvářeno na zkoušku. Tyto vymyšlené struktury – neřeknu teď pojmy, protože to nejsou jenom pojmy, ale jsou spjaté s intencionálními předměty a možná s čím, co se ještě ukáže – tedy ty struktury musí být vždycky ověřovány. Čím? Tohle se vlastně hluboce vymyká empiristickému chápání zkušenosti, empirie. Rozum nejenže nestaví pouze na nějakých primárních zkušenostních datech, jež mu poskytují smysly, nýbrž také na svých apriorních, a to relativně apriorních, tedy spíše spontánních, tvůrčích, i když v zásadě vyměnitelných, proměnlivých. Ve smyslu vyměnitelnosti je lépe neříkat, že pojmy jsou proměnlivé. Můžeme je zaměňovat.

Ale u pojmu samého je otázka, do jaké míry jej můžeme měnit. Myslím, že jsme se o tom už zmiňovali. Husserl tvrdil, že pojem je neměnitelný. Jednou nasouzen je takový, jaký je, a my ho můžeme jenom vyměnit za pojem jiný, vhodnější. Ale nemůžeme ten pojem měnit. Jeho omyl byl v tom, že nevzal dost vážně, že co nemůžeme měnit, je intencionální předmět. Ten musíme vyměnit. Ne měnit ve smyslu na něm pracovat. Pokud na něm pracujeme, tak ho nikdy nemůžeme proměňovat. Můžeme ho jenom domýšlet, můžeme k němu něco přidávat. To je ten postup, který známe ve vědě.

Ale my nemůžeme třeba proměňovat trojúhelník. Může se nám nějaký ten trojúhelník nelíbit, například když chceme odvodit Pythagorovu větu, tak se nám k tomu nehodí obecný trojúhelník.

Potřebujeme pravoúhlý. Ale to neznamena, že ten trojúhelník budeme měnit tak dlouho, až z něj dostaneme pravoúhlý, nýbrž my ho musíme nahradit jiným trojúhelníkem. Myšlenka té proměnlivosti je falešná. Nám by se to hodilo, ale my musíme teprve vymyslet intencionální nepředmety. Intencionální předměty jsou neměnitelné. To je ta tradice řeckého filosofování. A kdybychom měli ty intencionální předměty měnit, tak to musí být intencionální nepředmety. Co to je, to zatím nevíme, to se musíme teprve naučit.

Tedy to, co rozum tvoří, dělá spontánně, tvůrčím způsobem. Není primárně na ničem závislý, i když může být, když chce. Může se nechat poučit. Když je už poučen spoluprací se zkušeností, tou angažovaností ve zkušenosti, tak už bude orientovanější, už to nedělá nazdařbůh, ale promyšleně. Už má jakési plány, projekty, už směřuje někam. To patří k té zkušenosti rozumu se sebou samým. A tedy to patří k tomu naprosto odchylnému chápání, které se vymyká empirismu.

Rozum nejenom nestaví na nějakých bezprostředních zkušenostních datech, nýbrž také na svých výtvorech, na svých apriorních, relativně apriorních, spontánních, tvůrčích, i když vyměňovatelných – k tomu jsem dospěl – zásadně zaměnitelných a dějinně skutečně zaměňovaných pojmech a pojmových výtvorech. A zároveň rozum tím zaměňováním a novým zkoušením získává zvláštní specifickou zkušenost s touto svou tvůrčí aktivitou, činností, prací. Tedy získává zkušenost se sebou. Pouze na základě této zkušenosti, kterou rozum dělá sám se sebou, si může rozum začít sám sobě rozumět. Jaký by to byl rozum, kdyby sám sobě nerozuměl? Kdyby rozuměl jenom něčemu jinému a ne sobě? Ale aby si mohl sám sobě rozumět, musí mít zkušenost se sebou, se svou aktivitou.

To je velice důležitá záležitost. U Kanta je rozum jakoby substancí, jakoby něčím předem daným, jakoby *arché*. Tou neměnnou, odedávna nevzniklou *arché*. Rozum asi jako je ta substance Descartovská, to je ještě pořád tam. *Res cogitans* je sice stvořená, ale je věčná, dokud nebude zničena. Jak to zase máme u Leibnize monády. Jednak monáda monád, ta je nevzniklá a nezanikající, a jsou monády obyčejné, které jsou stvořeny, ale jsou z vnějška neměnné, vyvíjejí se jenom zevnitř a jsou nesmrtelné. Mohou být zničeny. Podobně jako byly stvořeny, tak mohou být zničeny, zavrženy, ale jinak jsou věčné. To zas přežívá ta myšlenka té věčné duše. Něco takového už je neudržitelné a zůstává to v Kantovi. Pořád ještě ty zbytky tam jsou. To je neudržitelné.

Tedy znovu: rozum, který sám sobě nerozumí, není ještě dostatečně rozumný, anebo lépe, není ještě dostatečně rozumen. Mohli bychom tedy říci, že rozum svou rozumnost, a tedy sám sebe, konstituuje svými tvůrčími akty. A je tedy jakožto rozum do jisté míry jakýmsi výsledkem, výsledkem své vlastní aktivity. Já to tady nebudu moc rozvádět. Vypadá to, možná to zní paradoxně, ale mně se zdá, že to je strašně důležité právě proto, že analogická situace je, když se zabýváme tím, co to je víra. V tom původním hebrejském významu. Jaký je vztah mezi vírou a subjektem víry? Také subjekt se vlastně konstituuje teprve svými vlastními akty. Tedy akt víry a akt rozumu v tomto smyslu je vlastně totéž. To nejsou dva odlišné akty. A oběma těmi akty, které jsou vlastně totéž, se subjekt stává tím, čím jest. Protože subjekt nikdy není tím, čím jest, nýbrž tím, čím se stává. A vždy znovu se musí stát.

Protože rozum – teď zůstaneme u toho rozumu, já jsem tam jenom udělal tu malou poznámku k té víře, aby ta souvislost pro jiné projednávání... Že to je ta absurdita, když se staví rozum proti víře a víra proti rozumu, to je zatížení, které vlastně má svůj původ v té synkrezi řeckého a hebrejského způsobu myšlení. Je to důležité téma, které bylo špatně formulováno, a tím pádem také odpovědi jsou velmi často vadné, ale historicky to znamenalo cosi velmi významného proto, abychom to dnes mohli pochopit lépe.

Rozum, svou rozumnost, a tedy sám sebe, konstituuje svými akty, je svým vlastním výsledkem, výsledkem svých aktivit. A právě proto jsme nakloněni sami sebe ztotožňovat se svým chápáním, rozuměním, se svým rozumem.

Myslím, že to je jeden z nejdůležitějších výsledků evropského myšlenkového vývoje, že rozum přestal být chápán objektivovaně. Jak to máme třeba ještě u Descarta. Nebo jak to máme – tam se nehodí to slovo objektivovaně – jak to máme u té staré řecké klasické tradice Platonovy a Aristotelovy, kde ta objektivace je plodem rozumu, ale sám rozum vlastně není ani vůbec pořádně uchopen. Tedy tohleto, že chápeme, že rozum nesmíme objektivovat, že to není něco, co je tady jako ta centrála jakási, na které my máme podíl... Vůbec ta myšlenka toho podílu na rozumu, že naše myšlení, když myslíme, tak se podílíme na rozumném myšlení, na té *res cogitans*, co myslel Descartes, tahle ta myšlenka je jakousi racionalizací jistého *mythologem*. To není *filosofem* v pravém slova smyslu.

Ta subjektivita, subjektivizace v moderní filosofii má něco nesmírně důležitého do sebe, i když ji oprostíme – a to musíme – od toho idealistického chápání té klasické velké německé filosofie. Tu nemůžeme držet, ale zároveň ta subjektivita, lépe řečeno subjektivost, vůbec téma subjektu je cosi velmi důležitého. A ti filosofové a filosofující psychologové a sociologové a tak dále, kteří chtějí jaksí dekonstruovat subjekt, vlastně představují jisté nebezpečí remytizace.

Subjekt je nesmírně důležité téma a Němci se zapsali do dějin filosofie tím, že je vyjádřili, byť s vadami, ale tak precizně, jak v dané chvíli bylo možno. A na tom je možno pracovat jediné, že to vylepšujeme, ne že to rozpustíme na prvočinitele. Tedy tenhle pokrok, tohle nové rozpoznání, které je víc než jenom intelektuální rozpoznání, to je jakási nová nálada taky. To je naladění, to je nová orientace myšlenková, ale také životní.

To znamená, že jsme nakloněni sami sebe ztotožňovat se svým rozumem, že tam, kde nás opustí rozumění, respektive také vědomí, tak že jsme šokováni. První zkušenosti jsou ještě nereflektovány a my všichni máme zkušenost s tím, že každý den ztrácíme vědomí a zase ho ráno nabýváme. Ale na to si dítě zvykne velmi rychle, takže to šok pro něj není. Co je šokem, když člověk ztratí vědomí... když se stane, že po nějakém úrazu ztratíte vědomí, nejenom ztratíte vědomí, ale pak když nabudete znovu vědomí, tak si vůbec nejste schopni vzpomenout, jak to bylo před tím úrazem.

Máte to smazáno. To je velmi milostivé zařízení, protože jinak by člověk ve snech pravděpodobně mnohokrát ještě ve svém životě prožíval tu hrůzu, když prostě letí čtrnáct metrů a někde skončí hlavou na chodníku nebo sražen autem, a vždy znovu by tuto věc prožíval. To je velmi milostivá věc, že to je vymazáno z paměti a prostě můžeme žít v klidu.

Ale ten první šok, když člověk prostě... se to absolutně skončí. A teď vždy znovu se opakující větší či menší šok, když po dvou letech vám doktoři říkají: „Možná, že si na to vzpomenete.“ Nevzpomenete. Nikdy si na to nevzpomenete. Někdy je to tak dokonale vymazáno, že opravdu trnete ještě po dvaceti letech nebo po kolika letech, že si absolutně nevzpomenete, jak k tomu došlo. Proč trnete? Protože jste si zvykli ztotožňovat sami sebe se svým vědomím. Protože jste si sami sebe zvykli ztotožňovat se svým rozuměním, se svým rozumem.

To je proto, že sami sebe konstituujeme zároveň, jak se konstituuje náš rozum, nebo jak konstituujeme svůj rozum, jak konstituujeme své vědomí. To patří všechno k sobě. To je něco, co se musí stále obnovovat. Rozum není něco, co máme nebo nemáme. To je něco, co pořád pracuje a nebo nepracuje. Co samo sebe musí stále znovu konstituovat, anebo přestane být.

Rozum, kterého jste nějak dosáhli, vám nezůstává. Ten prostě mizí. Z toho zůstává jenom jakýsi sediment a to je paměť. Vy si pamatujete, že Pythagorova věta a tak dál, ale rozum, ten to dovede odvodit. Ten vám připomene, že i když to nepamatujete přesně, tak vám tam udělá korektury, aby to bylo přesně. Rozum je to, co tady buď je, nebo není, a musí stále znovu sebe obnovovat. To paměť, ta musí vzpomenout, ale to je málo, to není rozum. Vy si nemůžete vzpomenout, jak jste byli chytrí před

rokem, vy musíte být chytrí teď. Čímž redukuju rozum na chytrost, ale to jsou jenom všechno metafory.

Tedy to, proč se identifikujeme, proč sami sebe ztotožňujeme se svým chápáním, se svým rozumem, to je proto, že také my jakožto subjekty, nejenom jako rozumné subjekty, jsme do značné míry výsledkem, rezultátem, výtvozem své vlastní aktivity. A protože aktivita rozumu se nám čím dál víc, až na jakési vlny zvláštních iracionálních a antiracionálních hnutí myslí, nebo jak bychom to nazvali, jakýchsi nálad, v křesťanství se vždy znovu objevují. Jsou to takové heretické tendence, které upozorňují – a najdou si na to citáty v Bibli –, že rozum považují za cosi podezřelého. To nemá s křesťanstvím nic dělat, to jenom že někteří křesťané prostě nevědí, co jsou, čím jsou, a chtějí se při tom ohrožení křesťanství, jak se o tom mluví a jak se to velmi často interpretuje, bránit modernímu světu tím, že chtějí uhájit jakési hájemství, jakousi říši, kam ten rozum nesmí, nebo kdyžtak po špičkách, radši na kolenou.

A kdepak, varují před rozumem a před jeho přílišnou sebedůvěrou a sebejistotou a tak dále. Na to navazují nejružnější tendence jiné. Třeba celá řada ekologů nebo ekologicky orientovaných lidí má dojem, že je jejich povinností být iritován racionalitou, vědou. A říkají: podívejte, k čemu ta věda vedla. A nedomýšlejí, že doporučují návrat někam, kde my ani nevíme, jak to vypadá. No to nejde. Co teda? Zvířata?

Tedy kromě těchto divných chorobných stavů nebo tendencí, které mají jakousi nevysvětlitelnou – poněvadž jsou iracionální a antiracionální – povahu, tak sami sobě nerozumějí, a tedy samozřejmě ani nevědí proč. Ty důvody nejsou schopni říct. Už na tom je vidět ta druhořadost, taková podřadnost těchto hnutí, že sami sobě nerozumí.

Tak až na tyto nenormální excesy je rozum vysoce důležitou věcí, vysoce ctěnou a ceněnou hodnotou. Tak je to stále chápáno. Problém je, že se z toho dělá věc, že se z toho dělá hodnota, tam je vada. Protože jsme si řekli, že to není něco, co je, nýbrž to, co musí pracovat, co tady musí být činné, ale je vysoce hodnoceno, i když je to třeba. A skutečně, aktivita rozumu se čím dál víc jeví jako vposledu rozhodující.

Východiskem z tohoto rozporu, že na jedné straně se rozum jeví stále víc jako rozhodující, a zároveň rozpoznáváme, že rozum je nějak spjat s tou objektivací a ta prostě musí být rozbourána – a tyto věci velmi často mají svůj kořen v tomto rozporu –, tak tato situace musí být překonána tím, že musíme konečně přestat rozum, a stejně tak sami sebe jako subjekty, zpředmětnovat, objektivizovat. My se to musíme naučit. To znamená, že se to stává určitě jedním z nejvýznamnějších témat filosofického zkoumání, filosofické práce pro nejbližší desetiletí a možná staletí. Tedy to má obrovské důsledky pro veškeré filosofické myšlení a jeho orientaci.

Zatímco běžná novověká tradice bezdůvodně a zcela předsudečně přesouvá všechno, co nemá předmětnou, věcnou podobu, do říše subjektivity. Přičemž samu subjektivitu zase naopak co nejvíc objektivizuje. Tak například když odvozuje myšlené z myšlenkových aktů, které psychologizuje. Nebo když místo posuzování myšleného přistupuje k jeho kvantitativnímu, například statistickému zpracování. Například v podobě objektivovaných hodnot a hodnotových žebříčků.

To by možná zasloužilo malou poznámku. Víte, už jsme se o tom zmiňovali, jenom to připomenu: existuje jakási tendence – teď u nás roste a čím dál víc lidí se na to orientuje –, mluví se o hodnotách, hodnotových žebříčcích, mluví se o takzvané profesionální etice třeba, a přitom se myslí, jaké hodnoty platí v té a té profesi. No a jak se k těm hodnotám dochází? Uděláme si jakýsi vzorek obyvatelstva nebo příslušné vrstvy nebo skupiny obyvatel, třeba podnikatelů, a teď to zpracujeme kvantitativně.

Jak to zjistit? Obsah, jaké hodnoty ti podnikatelé vyznávají, je těžké zjistit, musíme se jich zeptat, do nich nevlezeme. Tak se jich zeptáme a oni něco odpovídají. Už tady je první takový problém, že oni odpovídají podle toho, co se o tom kdy doslechli, koho přečetli. Někdy je to informované, někdy neinformované, někdy je to naprosto naivní. A to všechno nějak matematicky zpracujeme, když jim dáme vypracované dotazníky, které vypracovali odborníci – sociologové, sociální psychologové a podobně –, kteří jsou zase velmi často nepřipraveni. A teď to matematicky, statisticky zpracujeme. Prostě podle toho, jak blbě ty otázky položíme, tak dostaneme blbě odpovědi. Ty jsou velmi přesně spočítány a vyjde nám z toho, že třeba 30 % podnikatelů má hodnotový žebříček takový, 20 % takový, 50 % takový. To záleží na tom, že uděláme ten dotazník tak, aby nám to vyšlo ve výsledcích na tři otázky. Když to dáme na pět otázek, tak pochopitelně se nám ta procenta čím dál víc zmenšují a je menší přehled. Když dáme těch otázek třeba tisíc, tak už pak nevíme, jak to zpracovat. Proto sociologické výzkumy musejí vše zjednodušovat. Navíc strašně záleží na tom, jak je formulována otázka, protože podle toho pak ten, kdo odpovídá, pochopí nebo nepochopí, o čem jde. To jsou neuvěřitelné věci. Nicméně vždycky nějaký reálný rezultat z toho je a ten se pak publikuje.

A to má být jakési zhodnocení hodnot. Zhodnocení žebříčků hodnot. Zhodnocení toho... a čeho to je zhodnocení? Tam vůbec nejde o analýzu hodnot samotných, nýbrž jenom o zjišťování, co lidé o tom, jaké hodnoty jsou pro ně hodnotné, říkají.

Výsledek je, že když to děláme i nejchytřejší, jak můžeme, zjistíme, jaký je stav populace. Zjistíme, jak vypadá průměr, to jest většina lidí po stránce, kterou posuzujeme. Třeba morální, politické nebo nějaké vědomostní – co vědí o vědě. Tak zjistíte, jaké jsou znalosti. Zjistíte průměr.

K čemu to je? Nemusí to být zbytečné. Samozřejmě, když se má vypracovávat školský zákon, tak by se mělo vědět, jak vypadá situace vzdělanosti a vychovanosti v dané společnosti a na co se má dát větší důraz. Tedy něco nám to o skutečnosti, když je to dobře udělané, řekne, ale udává nám to průměr.

Neudává nám to... a teď ten průměr ještě záleží na tom, jak jsme definovali skupinu, kterou zkoumáme. Když tu skupinu o něco posuneme, tak se průměr taky posune. Jestliže bychom například zjišťovali průměrnou inteligenci Evropana a do inteligenčního testu bychom zapojili také, jak bývá zvykem, zda znáte jména předních politiků, kdo je naším prezidentem, kdo je premiérem a tak dále – to se dává do inteligenčních testů. Navíc byste stejný test dali třeba Eskymákům – teď se to možná ví, ale někde v centrální Africe, kde se to pochopitelně pořád mění, tam většina dokonce nečte noviny, takže neví, že se to změnilo už pětkrát mezitím, co měli poslední noviny na podpal. Tedy vám to nevyjde, vyjde to, jako že ti lidé jsou úplně blbí. Že mají nízký inteligenční kvocient. A přitom, jak kladete otázky, takové odpovědi dostanete.

Získáváte i v nejlepším případě průměr. A otázka hodnot není otázkou průměru. Otázka hodnot přece nespočívá na tom, abyste zjistili, co většina lidí považuje za hodnotné nebo nehodnotné. Tam, kde skutečně hodnota není objektivována, nýbrž je to to, co má být a co není, to nemůžete zjišťovat žádnou statistikou.

Představte si, jak byste chtěli sociologicky zachytit, že někde na začátku kulturních dějin byla krevní msta, pak přijde vývoj až k Chammurabiho zákoníku, který je zachycen také v mojžíšských příkazech: oko za oko, zub za zub. A ne už, když někdo vypíchne jedno, že bychom ho oslepili celého – to ne, jenom jedno oko mu můžeme vyštouknout. Když někdo někomu zlomí nohu, tak jenom nohu zlomit, a ne všechny čtyři končetiny. Tedy to je jistý vývoj morálního a právního povědomí a potom přichází Ježíš, který říká: „Říkáno bylo starým, ale já pravím vám.“ A řekne něco úplně jiného. Řekne co? Když ti někdo dá facku, tak mu nastav druhou tvář. A teď zjišťujte, kolik lidí se chová podle toho, že když dostanou od někoho facku, nastaví druhou tvář a nevrátí ji. Tak byste řekli, že nastavit druhou tvář

není žádná hodnota, protože se podle toho prakticky nikdo neřídí. Nebo když tak pár extrémních případů, nějakých extravagantů.

Totéž pravda. Můžeme pravdu zjišťovat tím, že se hlasuje? Můžeme pravdu zjišťovat tím, co kdo má za to, a zjišťovat průměr? Říká se, že pravda je někde uprostřed. To je skutečně neobyčejně pozoruhodný nesmysl.

Vidíte, když jde o skutečné hodnoty, tam prostě vůbec nemá cenu zkoumat, co lidé mají za to. Slovo mají jenom ti lidé, kteří nám k tomu mohou nejvíce říct, a ještě ani ty nemůžeme jen tak spolknout, co nám řeknou. Čili hodnota je to, co musíme zkoumat, co musíme ověřovat a k čemu musíme být připraveni. To znamená, je to kompetence těch nejlepších.

Demokratické metody rozhodování nebo zkoumání mají své meze. Nemůžete demokraticky zjišťovat, co je pravda. Nemůžete demokraticky zjišťovat, jaký je správný model atomu. To je otázka odborníků. A ještě ti se o to budou hádat. A tam platí argumenty. V demokratické diskusi... a teď co? Je to demokratické, nebo nedemokratické, když řeknete argument? Tím vlastně deklasujete každého, kdo si vymyslel něco, co nelze argumentovat. Prostě si vymyslel nějakou blbost, ale vy mu tady nedemokraticky řeknete argument a on teď neví, co s tím. Vy jste vlastně násilníci. Vy ho nutíte, aby přijal něco, co on nechce. Jemu se líbí něco úplně jiného.

Vidíte, jaký je naprostý zmatek v tom, co to jsou hodnoty a co se zkoumá – žebříček hodnot. Co to je žebříček hodnot? Sociologické, psychologické a podobné zkoumání. A teď vám přijde politik a řekne: „No tak tohle v parlamentu neprojde.“ Tam už nejde o průměr společnosti, tam jde o něco daleko horšího, o průměr v parlamentu. A tam nehraje roli jenom inteligence poslanců, nejenom jejich vzdělanost, nýbrž tam jde o to, že oni mají ohledy k tomu, aby to prošlo. A když je průměr pochybný – nechci říct jiné slovo – tak oni musejí mít ohledy, aby i ty pochybné středy to odhlasovaly. Oni jsou nuceni jim to předložit tak, když chtějí, aby to prošlo, aby to zblajzli. Tam vůbec nejde o pravdu. Tam jde o machiavelistické dosažení účelů. Čili tam už ani nejde o demokratická pravidla. Musíte v rámci těch pravidel oblnout toho druhého, oblnout většinu, když chcete něčeho dosáhnout. Tady na tom vidíme, jak jsou některé problémy, kde skutečně zjišťování průměru, zjišťování toho, co chce každý občan a tak dále, je důležité jenom potud, že my mu to musíme předložit tak, aby s tím souhlasil, a pak si udělat, co chceme.

A teď jde o to, kdo rozhoduje o tom, co se nakonec udělá. Kdo o tom rozhodne. Můžeme očekávat, že celonárodní hlasování je kompetentní, jako například v Rakousku o zastavení dostavby atomové elektrárny? Tam si odhlasovali Rakušané, že to nechtějí dostavit, takže to rozestavěné – bylo to téměř dokončené, jsou v tom obrovské miliardy – a teď to tam chátá. A ještě nám chtějí kecat do našeho Temelína.

Jakým právem? Kdo dal kompetenci Rakušanům, aby kecali do Temelína? To je nesmysl. Ale stejná otázka je, jakým právem můžou obyvatelé České republiky kecat do Temelína, když nevědí, o co jde. Tady jsou představy, jakési strachy. Ale teď, jak zkontrolujeme, že o tom budou rozhodovat skuteční odborníci?

Tam jsme se dostali od hodnot k demokracii. Budeme mít příležitost jindy se zabývat, dneska tímhle tím skončíme.