

1994 a 1998

Pravda a její místo v životě

... desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum.

(... toužím aspoň částečně porozumět tvé pravdě, na niž spoléhá a kterou miluje mé srdce.)

Anselm z Canterbury

Předmluva

Pravda v životě a v myšlení

Motto

Každý den musíš vést tažení proti sobě samému – vítězství či promarněné šance pak už nejsou záležitostí tvou, ale pravdy. Ba ani tvá prohra již není tvoje věc!

Friedrich Nietzsche, 1881

(Ranní červánky, 6731, s. 24.)

Pravda je to, co osvobozuje člověka a co tedy, daleko toho, aby bylo lidským dílem, naopak člověka vytváří.

Jan Patočka, 1953

(Rkp., in: Péče o duši I., s. 459.)

Nejvíce u nás tedy zapůsobil ze všech filosofických otázek problém pravdy a v něm jsme též podali vlastní příspěvek nejpodstatnější – příspěvek k otázce nejhlubší a nejnaléhavější.

Jan Patočka, 1965

(Interview v Lit.nov. 5.6.65)

Die Vernunft kann die Wahrheit, die für sie konstitutiv ist, nur erkennen, indem sie Zukunft antizipiert.

Georg Picht, 1969

(Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, 1969.)

Pravda jako pohyb

Pohyb pravdy

Obsah

Úvod

O čem to vlastně chceme přemýšlet? Přístup k problému (a co to je vlastně problém?). Štít proti dezorientovanosti. Kterým směrem budeme žít?

kap. 1.

Život znamená cestu (výkon cesty) – a cesta se vyznačuje orientovaností. Zvláštní význam „pravé“ strany. „Pravost“ (pravotočivost apod.) u živých bytostí: rostliny, spirály DNA a RNA atd. Praváci a leváci. Způsob psaní (a čtení). Svět a směr.

kap. 2.

Ten, „kdo“ směřuje (resp. „co“ směřuje). Asymetričnost směřování – časovost. „Pravost“ a čas. Pohyb pravosti: pravost má „zaslíbení“ – úsilí o „pravost“.

kap. 3.

Pravost a integrita: pravost a celek. Subjekt směřování k pravosti (k tomu, co je „tím pravým“). Subjekt jako celek – subjekt ve vztahu k celkům (jiným). Hromady a celky: „přirozené jednotky“. Vnější a nitro. Přetržitost dění.

kap. 4.

Události a událostné dění. Pravda v událostech, pravda ve vztahu k událostem, pravda jako událost(né dění). Vztah „pravosti“ a „nepravosti“ v rámci dění (pravé) události samé a v širších kontextech (tedy mimo ni).

kap. 5.

Relativnost „pravosti“ v rámci události jako vnitřní integrita, a relativnost „pravosti“ jejich reakcí na okolí jako situačnost. Relativnost a situačnost pravdy.

kap. 6.

Akce a aktivita, reakce a reaktivita.

kap. 7.

Reaktivita, sensibilita (vnímavost), vědomí, myšlení, reflexe, kritičnost, filosofičnost.

Úvodní rozvaha

Hlavním tématem našich úvah by měla být „pravda“ (nebo přesněji – jak uvidíme – Pravda). Ačkoliv se tímto tématem zabývalo již mnoho myslitelů a bylo o něm popsáno mnoho papíru, nemůže být pochyb o tom, že jde o téma zvláštní, ba podivné a filosofickými prostředky těžko dosažitelné či dokonce uchopitelné. V práci se pokusíme co nejpřesvědčivěji ukázat, proč tomu tak je. Velkým problémem hned na počátku je už prosté dorozumění, o čem vlastně půjde, tj. o čem chceme přemýšlet. Samo užití slova „pravda“ není dostatečnou zárukou takového dorozumění, protože různí myslitelé a různé tradice nemyslí pod tímto termínem totéž. Proto bychom měli nejdříve určit, s kterým významem onoho slova budeme pracovat my. Podle řecké tradice můžeme něco zkoumat pouze tak, že nejprve pojmově zachytíme a upevníme, co toto „něco“ je, abychom pak měli jistotu, že zkoumáme právě to, co jsme si předsevzali. Tak např. nejprve pevně vymezíme, co to je pravoúhlý trojúhelník – což předpokládá vymezení celé řady dalších pojmů jako rovina, přímka, úsečka, bod, úhel a pravý úhel atd., ale také některé postupy jako je rozlišování, srovnávání a měření úhlů, a mnohé jiné. Pak teprve, vyzbrojeni těmito prostředky, můžeme přistoupit k samotnému pravoúhlému trojúhelníku, abychom začali zkoumat jeho vlastnosti, na něž jsme se nemuseli odvolávat při stanovení, co to je pravoúhlý trojúhelník. Přitom je pravděpodobné, že budeme v dalším postupu muset podobně vymezovat další pojmy, bez nichž bychom zase nemohli upevnit ony nové poznatky o pravoúhlém trojúhelníku, jichž jsme postupně nabyli.

Tato pravidla, která mohla být se vši přesností a přísností stanovena a také dodržována v geometrii, byla pak v mezích možností aplikována i v jiných vědních oborech. Máme-li zkoumat vlastnosti nějakého zvířete nebo nějaké rostliny, musíme se pojit, že se nám třeba nepletou dva různé, i když dost podobné druhy. Je to nepochybně vždycky jen pokus, jehož výsledky jsou nutně prozatímní. Také mezi rostlinami nebo živočichy téhož druhu najdeme řadu odchylek, z nichž některé jsou individuální, zatímco jiné jsou hojnější a opakují se. Pak je na nás, abychom se rozhodli, zda ony pravidelně se vyskytující odchylky pojmem jako formu, varietu, poddruh téhož druhu anebo zda vytvoříme samostatný druh. To, co v geometrii vypadalo tak jednoznačně, nyní svou jednoznačnost ztrácí: různí autoři se liší v systému svých taxonomických jednotek a více nebo méně zevrubně a s nestejnou přesvědčivostí dokládají nezbytnost právě té rekombinace, kterou oni navrhuji. Zatímco první geometr, který přesně myslel trojúhelník, zavedl pojem, který platí dodnes a na kterém už nelze

nic měnit, taxonomická jednotka je zaváděna vždycky jen na zkoušku a do té doby, než někdo prokáže, že se věci mají jinak a že vymezení taxonomické jednotky musí být změněno.

Botaničtí a zoologičtí systematikové jsou ovšem ve velké výhodě proti geometrům (a vůbec matematikům), protože se při korigování taxonomických rozvrhů mohou stále orientovat na skutečných rostlinách a skutečných zvířatech, neboť geometři nic takového jako „skutečné trojúhelníky“ nebo „skutečné kuželosečky“ nikde ve světě nenajdou. Proto také je v geometrii (a vůbec v matematice) rozhodující logika systému, zatímco v biologii musí mít každý systém služebnou, pomocnou úlohu, kdežto rozhodující jsou živé organismy (které se nemusí vždycky chovat logicky – nebo alespoň nikoli v našem smyslu).

Když se stane takový případ, že jsme dva blízké druhy (nebo rody) naprosto přesně (jak se nám zdálo) taxonomicky rozlišili podle odlišných souborů zřetelně se lišících znaků a najednou někdo objeví větší počet exemplářů, které nelze jednoznačně zařadit pod jednu nebo druhou jednotku, ačkoliv po některých stránkách by je bylo možno zařadit do té i do oné, obvykle nestačí vytvořit (vymyslet) novou „škatulku“, ale obvykle to znamená předefinovat i jednotky dosavadní (i když jim ponecháme původní jména).

Co to znamená? Především je z toho jasné, že musíme pečlivě rozlišovat mezi 1) skutečností (např. konkrétním zvířetem nebo konkrétní rostlinou), 2) jejím pojmenováním (které je z velké části věcí konvence, ale souvisí také s jazykem atd.), 3) významem, který v daném jazyce a v dané době ono k pojmenování užitě slovo mělo nebo má (např. dnešní význam slova „přežvykavec“ se liší od významu ve starší češtině, např. v kralickém překladu bible), 4) příslušným pojmem, který je spolu s jinými významy s pojmenováním spjat, a 5) posléze s jakýmsi zvláštním myšlenkovým modelem, jímž v našem případě je zmíněná taxonomická jednotka (jako intencionální předmět). V geometrii to bylo mnohem jednodušší: tam je samo pojmenování je okrajovou záležitostí (mladý Pascal, kterému vzali z rukou Eukleidovu Geometrii, do které nahlížel, a kterému zakázali, aby se ji pokoušel číst, začal užívat zcela jiných názvů, protože si Eukleidovy za tu chvíli, než mu knížku odebrali, nezapamatoval, ale potom si prý prakticky celý Eukleidův systém sám vymyslel a domyslel, byť s užitím jiné, dosti legrační terminologie; poté mu překvapení rodiče Eukleida zase dovolili číst, aby si mohl osvojit správnou – tj. zaběhanou – terminologii). Důležitý je jen pojem a intencionální předmět: za pomoci pojmu trojúhelníka (a ovšem i pojmových souvislostí s jinými pojmy) je ustaven trojúhelník jako intencionální předmět (= myšlenkový model). Intencionální předmět v tomto případě „niterným zrakem“ nahlížíme, pomocí pojmu (a v souvislosti s dalšími pojmy) o něm myslíme (ve smyslu myšlenkových aktů). Rozdíl mezi obojím je zásadní: pojem trojúhelníka je jakýsi malý „program“, jímž se musí řídit náš myšlenkový výkon (tzv. intencionální akt) – a proto se tento program nemusí a ani nemůže trojúhelníku v ničem podobat: nemá žádné strany ani vrcholy ani úhly ani plochu atd., kdežto trojúhelník jako intencionální předmět (myšlenkový model) má všechny vlastnosti trojúhelníka (ovšem kdyby nějaký trojúhelník skutečně existoval; ve skutečnosti vše, co nám ve světě připomíná trojúhelník, je jenom jakýmsi přiblížením, jakousi přibližnou nápodobou trojúhelníka – matematické vztahy, jaké známe třeba z analytické geometrie, by nikdy nemohly dosáhnout oné skvělé přesnosti, kdyby to záleželo jen na našem měření „skutečných“ trojúhelníků, stejně jako bychom nikdy nemohli vypočítat s přesností na desítky desetinných míst, kdybychom byli odkázáni na měření průměru a obvodu skutečných kruhů, které bychom ovšem tak jako tak nejprve museli sami nakreslit nebo jinak vytvořit).

Každý (nebo přinejmenším téměř každý) jistě bez potíží nahlédne, že s „pravdou“ to je jinak a zejména obtížnější než s trojúhelníky. Pseudo-postmoderní důraz na pluralitu, relativitu a subjektivitu „pravdy“ sice jako by byl ve shodě s tím, že také trojúhelníky si lidé museli vymyslet a vytvořit, ale na druhé straně je v naprostém rozporu s tím, že pravoúhlý trojúhelník je naprosto týž, když o něm dnes přemýšlíme (nejen my, ale lidé po celém světě!), jako byl v dávných dobách, když o něm přemýšleli lidé jako Thalés nebo Pythagoras (oběma je připisováno po jedné ze dvou významných geometrických vět). Bylo by absurdní, kdyby si každý vymýšlel své „trojúhelníky“, docela odlišné od těch, které by si zase vymýšleli jiní lidé, a kdyby si každý – pokud by měl chuť – budoval svou vlastní „geometrii“.

Pokud je tedy pravda něco jako výmysl, pak by to vydrželo tolik staletí být závažným tématem jen za předpokladu, že si každý nemůže pod tím slovem myslet co chce a že nejde jen o něco tak soukromého, jako je estetický dojem nebo soukromý zážitek apod. Tento důvod také platil po celou dobu od vynálezu pojmů a pojmovosti, tedy také od ustavení filosofie jako oné zvláštní myšlenkové disciplíny, pro kterou právě otázka pravdy je výsostným tématem. Závěry, které z toho filosofové vyvozovali, byly však hluboce mylné. Mylnost těchto závěrů bohužel dodnes nebrání tomu, aby ovládaly obecné mínění (pokud je vůbec na otázce pojetí pravdy nějak interesováno; pokud jde o pravdu samu, pak se každý z nás jistě už mnohokrát dostal do situace, kdy se pro něho stala konkrétní záležitost eminentní důležitostí). Pravda byla pojímána vskutku po geometrickém vzoru: tak jako je trojúhelník jednou myšlený nadále vždycky neměnně týž, je-li myšlen znovu nebo někým jiným a v jiných staletích atd., takyla pravda chápána jako stejně věčná, neměnná, po všechny věky vždy totožná – a ergo neživá (neboť život je nezbytně spojen se změnou). V tom však nebyla pravda žádnou výjimkou, to platilo o každé pravé skutečnosti, o každém pravém jsoucnu. Původní filosofická otázka po celku (veškerenstvu) a jeho totožném základu (který byl chápán jako živý, protože jinak by se nemohl stát počátkem ani kořenem živých bytostí) se změnila (hlavně pod elejským vlivem) v otázku po tom, co trvá (beze změny) uprostřed proměn (eventuelně pod proměnným povrchem). Něco tak nedržitelného může dnes jen nahrávat každému relativismu a subjektivismu.

Kapitola 1, Orientovaný svět

Filosofie se na rozdíl od odborných (tj. specializovaných) věd musí stále – tedy při veškeré své soustředěnosti – vztahovat k celku světa (resp. ke světu jakožto celku). To nikterak neznámá, že by vycházela z nějakého pozitivního zjištění (nebo jen pozitivního předpokladu), že svět je celek; takové zjištění ostatně není možné. Filosoficky důležitá je právě ona orientace na celek, neboť celek nikdy nemůže být – jakožto celek v čase – vyčerpán žádnou daností. (K časovosti každého celku, i partikulárního, náleží vedle jeho eventuelní danosti také jeho nedanost, tj. přinejmenším nedanost jeho „už ne“ i jeho „ještě ne“) Zaměření filosofie na celek představuje nikdy zcela nenaplněnou intenci: zůstává vždy připomínkou, že to, co máme před sebou, nemusí být a ve skutečnosti nikdy není všechno. Nejde jen o problém rozmanitosti, složitosti a rozlehlosti světa, nýbrž také – a dokonce především – o to, co všechno musíme chápat jako skutečné. Právě proto nesmíme vycházet ze zjednodušeného, redukcijního pojetí světa a vůbec skutečnosti. To nás však nutně vede k jistým korekturám, pokud jde o dosavadní tradice filosofického myšlení.

Nejstarší filosofové se dotazovali po tom, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají (jak to jako první formuloval Anaximandros). Toto první a zároveň vždy vládnoucí pojmenovali jako ARCHÉ. Protože každá otázka v obě zahrnuje také ne-otázku, totiž tvrzení, můžeme samo položení uvedené otázky interpretovat jako určitou filosofickou „pozici“: když filosof přistupuje ke světu, aby jej pochopil, chce nejdříve od sebe oddělit to, co je „tím prvním“ (a eventuelně zároveň posledním), od toho, co je od toho prvního (a posledního) pouze odvozeno. A řeční filosofové velmi brzo po ustavení filosofie rozhodli, že onen rozhodující předěl a zvrát spočívá v tom, že některé skutečnosti jsou prosty vzniku a zániku, zatímco ostatní vznikají a zanikají. Tuto myšlenku vtiskli na víc než dvě tisíciletí do mysli nejen všech svých filosofických následovníků, ale dokonce do mysli všech lidí, na které mohla nějak působit evropská myšlenková tradice, která má svůj počátek ve starém Řecku.

1999

Kapitola 1, Orientovaný svět

Filosofie se na rozdíl od odborných (tj. specializovaných) věd musí stále – tedy při veškeré své soustředěnosti – vztahovat k celku světa (resp. ke světu jakožto celku). To nikterak neznámá, že by vycházela z nějakého pozitivního zjištění (nebo jen pozitivního předpokladu), že svět je celek; takové zjištění ostatně není možné. Filosoficky důležitá je právě ona orientace na celek, neboť celek nikdy nemůže být – jakožto celek v čase – vyčerpán žádnou daností. (K časovosti každého celku, i partikulárního, náleží vedle jeho eventuelní danosti také jeho nedanost, tj. přinejmenším nedanost jeho „už ne“ i jeho „ještě ne“) Zaměření filosofie na celek představuje nikdy zcela nenaplněnou

intenci: zůstává vždy připomínkou, že to, co máme před sebou, nemusí být a ve skutečnosti nikdy není všechno. A navíc v případě světa vcelku přímo principiálně nemůže být ono „všechno“ vsutku „před námi“. Nejde jen o problém rozmanitosti, složitosti a rozlehlosti světa, nýbrž také – a dokonce především – o to, co všechno musíme chápat jako skutečné. Skuteční jsme přece také my – a přece nikdo z nás není s to mít sebe samého „před sebou“. Právě proto nesmíme vycházet ze zjednodušeného, reduktivního pojetí světa a vůbec skutečnosti. To nás však nutně vede k jistým korekturám, pokud jde o dosavadní tradice filosofického myšlení.

Nejstarší filosofové se dotazovali po tom, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají (jako to jako první formuloval Anaximandros). Toto první a zároveň vždy vládnoucí pojmenovali jako ARCHÉ. Protože každá otázka v sobě zahrnuje také ne-otázku, totiž tvrzení, můžeme samo položení uvedené otázky interpretovat jako určitou filosofickou „pozici“: když před Sokratovský filosof přistupuje ke světu, aby jej pochopil, chce nejdříve od sebe oddělit to, co je „tím prvním“ (a eventuelně zároveň posledním), od toho, co je od toho prvního (a posledního) pouze odvozeno. A řeční filosofové velmi brzo po ustavení filosofie rozhodli, že onen rozhodující předěl a zvrát spočívá v tom, že některé skutečnosti jsou prosty vzniku a zániku, zatímco ostatní vznikají a zanikají. Tuto myšlenku vtiskli na víc než dvě tisíciletí do mysli nejen všech svých filosofických následovníků, ale dokonce do mysli všech lidí, na které mohla nějak působit evropská myšlenková tradice, jež má svůj počátek ve starém Řecku. Odtud je pochopitelné, proč bylo jenom nevzniklé a nezanikající považováno za „pravou skutečnost“, kdežto vzniklé a zanikající za skutečnost druhořadou, eventuelně za pouhé zdání. Na tomto místě by ovšem nemělo smysl vykládat o zdrojích tohoto nijak nedoloženého předpokladu, který dnes musíme považovat za pouhý předpoklad. Zdá se, že právě také v tomto bodě řeční filosofové navazovali na mýtus božské nesmrtnosti. Cílem jejich ničivé kritiky byl mýtus pro svou narativní přibližnost, nepřesnost a nelogičnost, nikoli myšlenka nesmrtných bohů či spíše jediného boha. Právě proto nechal Platón svého Timaeia tak pracně zdůvodňovat platnost a zajištěnost nesmrtnosti bohů navzdory tomu, že se zrodili (nebo eventuelně vznikli jinak, takže nebyli odevždy, i když někteří filosofové myšlenku zrození bohů považovali za bezbožnou).

Fatální rozhodnutí, že „pravá skutečnost“ je neměnná, se opíralo o vynález pojmového myšlení, který mohl svou nepochybnou superioritu nad myšlením předpojmovým (mytickým) prokázat nejprve v geometrii (filosofie a geometrie se zrodily jako dvojčata; geometrie resp. vůbec matematika je na dlouhá dvě tisíciletí jediný vědecký obor, který nevznikl vydělením a osamostatněním z rámce filosofie a jejích disciplín). Proto se také pro filosofii stalo ideálem myslit každou skutečnost tak, že nejprve vytvoříme její náležitý pojem, aby další její zkoumání nebylo mařeno mylnými záměnami se skutečnostmi jinými. Narativita mýtů a mytologií musela být odmítána především proto, že pod jménem jednoho a téhož boha různé mýty vyprávěly o různých božských bytostech (anebo naopak že tentýž bůh nesl v různých kulturních prostředích a tradicích různá jména). Filosofové se proto snažili nejprve definovat, co máme rozumět pod slovem „bůh“, abychom pak mohli náležitě zkoumat božské vlastnosti. Nejčastějším pojmovým vymezením je definice. Správná definice předmětu je nezbytným předpokladem získání náležitých poznatků a vybudování třeba celého oboru, pokud se onen předmět ukáže být toho hoden. Takovým způsobem vznikla a po staletí byla rozvíjena věda o trojúhelnících, tzv. trigonometrie. Jakmile pojmově uchopíme to, čím je trojúhelník, máme před sebou cestu k poznávání jeho vlastností. To znamená, že nemusíme trojúhelník popsat po všech stránkách, ale musíme jej postihnout v tom, co jej činí právě trojúhelníkem a nikoli něčím jiným. Stejným způsobem pak měl být pojmově uchopen třeba bůh. Teprve potom lze postupně poznávat další boží vlastnosti a vybudovat celou vědu o bohu, totiž teologii. Původně nevysloveným předpokladem takového postupu je ovšem chápání boha jako pravého, tj. neměnného jsozna. Tak můžeme pochopit jednu z Aristotelových definic boha a tedy také vědy o něm: bůh je to, co je jedno a co se nemění, a teologie je věda, která se tím, co je jedno a co se nemění, odborně zabývá.

To mělo obrovský vliv také na chápání „pravdy“. Také pravda mohla být zkoumána jen za předpokladu, že přesně pojmově vymezíme, co tím slovem vlastně myslíme. Tak jako při pojmovém vymezení trojúhelníku naprosto nestačí ukázat na nějaký narýsovaný trojúhelník, tak jako nestačí

vyprávět jen nějakou historku o nějakém bohu, tak nestačí ani poukázat na nějaký pravdivý poznatek, na nějakou pravdivou výpověď. Jde o to, vymezit to podstatné, co jakoukoli pravdivou výpověď dělá právě výpovědí pravdivou. A tady došlo k závažnému rozhodnutí, které předznamenalo myšlenkovou cestu nesčetných generací evropských myslitelů (a nejen myslitelů). Za podstatnou charakteristiku pravdy byl prohlášen její souhlas s tím, čeho se týká. A protože se obecně mělo za to, že má smysl se filosoficky (a to znamená: vědecky) zabývat jen tím, co jest (a zejména tím, co se nemění), vyplývaly z toho hned dva závěry: 1) pravda se musí řídit tím, co jest (a pravdivá výpověď se musí shodovat s předmětem své výpovědi), 2) pravda, které se musí především týkat toho, co se nemění, musí být sama také neměnná..

Je pochopitelné, že dříve či později musela být za tohoto stavu věcí postavena otázka, jak je to tedy s celkem všeho jsoucího: náleží pravda do tohoto celku anebo je něčím, co do tohoto celku nepatří? Je svět pravd, tj. pravdivých výpovědí, součástí světa – anebo to je nějaký jiný svět, svět jsoucí pro sebe (anebo dokonce vůbec nejsoucí)? Uplynulo ovšem velmi mnoho času, než tato otázka mohla otevřít novou cestu evropského uvažování a myšlení. Oblast pravd se však stále víc stávala čímśi neprůhledným, jakmile byla filosofická (a zejména vědecká) pozornost něčím odvrácena od všeho toho, k čemu se jednotlivé pravdy vztahovaly, a naopak se z nějakých důvodů musela nebo měla zabývat pravdami samými. To ostatně velmi úzce souviselo s povahou samotného epochálního vynálezu pojmů a pojmovosti. Řekové byli první, kdo pojmy vynalezli a kdo s nimi začali soustavně pracovat, ale neměli pro ně žádné samostatné pojmenování, nýbrž jen mnohovýznamné slovo LOGOS. Teprve Římané, kteří neprosluli ničím filosoficky zajímavým, ale kteří nejen překládali mnohé řecké filosofické texty do latiny, ale kteří právě úsilím o takové překlady proměnili svůj původně barbarský jazyk v jazyk kultivovaný a kulturní, zavedli dokonce hned dva termíny, které v evropských jazycích založených na latině nebo alespoň latinou přímo nebo nepřímo silně ovlivněných (jako je např. angličtina) dodnes, byť po malých proměnách, znamenají to, co máme na mysli také my, když mluvíme o pojmech, totiž notio a conceptus (vedle dalších termínů, které nás momentálně nezajímají). Už to samo napovídá, že povaha pojmů a pojmovosti nebyla v Řecku dlouho podrobována náležitě filosofické pozornosti a hlavně analýze. S tím, čemu dodnes říkáme „pojem“, jsou spojeny nemalé svízele, které už nejednoho autora vedly k tomu, aby tohoto termínu (a termínů od něho odvozených) raději vůbec přestal užívat.

Velkým problémem je především, abychom si udělali náležité jasno o rozdílu mezi pojmem a tím, čeho je pojmem. Každý pojem se totiž vztahuje k něčemu dalšímu, co může (a má) být oním pojmem „pojato“. Protože filosofie se rozvíjela pod obrovským vlivem geometrie, zůstaňme pro začátek také u geometrie. Ptejme se, jaký je vlastně rozdíl mezi pojmem trojúhelníka a samým trojúhelníkem. Každému, kdo se o tom trochu hlouběji zamyslí, vysvitne, že je dost snadné se uchýlit k soudům negativním. Trojúhelník má tři strany, tři vrcholy, tři úhly, má jistou plochu, trojí výšku podle toho, na kterou stranu jej postavíme jako na základnu, atd. atd. To všechno pojem trojúhelníka nemá. Ale jaké vlastnosti má tedy pojem trojúhelníka? Jak se např. liší pojem trojúhelníka od pojmu čtverce? To je téměř nemožné říci, nechceme-li hned přejít k příslušným obrazcům v rovině a k jejich vlastnostem. Přece však najdeme výjimku: pojem trojúhelníka je obecnější než pojem čtverce. Přestože to dělá potíže i některým logikům, každý po úvaze nepochybně uzná, že mezi geometrickými tvary je jenom jediný, kterému řekneme čtverec, kdežto nejrůznějších trojúhelníků je nekonečné množství. Kdybychom měli v případě čtverce ustavit (nasoudit) pojem stejné obecnosti, jakou se vyznačuje trojúhelník, musili bychom mluvit čtyřúhelník. A kdybychom naopak chtěli nasoudit pojem trojúhelníka, jehož obecnost by byla stejná jako obecnost čtverce, musili bychom zvolit pojem trojúhelníka rovnostranného nebo rovnoramenného pravoúhlého apod. (neboť takový tvar je vždycky také jenom jediný). Z toho je naprosto zřejmé, že mluvit o pojmu resp. pojmech je zdůvodněné, neboť obecnost není a nemůže být vlastností geometrických obrazců samých (ty jsou vždy individuální).

Rozhodující otázka spočívá v tom, jak se vlastně pojem vztahuje k tomu, čeho je pojmem (eventuelně jak se soud resp. výpověď vztahuje k tomu, o čem je soudem resp. o čem je výpovědí). Jestliže jednou pochopíme, že vztah pojmu třeba trojúhelníka k trojúhelníku jakožto obrazci v rovině (tedy v tomto případě k čemusi „ideálnímu“, s čím se nemůžeme setkat nikde ve světě „věci“) nespočívá v podobnosti, tj. že pojem trojúhelníka není žádnou napodobeninou tohoto obrazce, splnili jsme významný předpoklad k pochopení oné fatální chyby, která se táhne dějinami filosofie i věd, totiž že pravda je jakýmsi myšlenkovým napodobením toho, co jest, tedy jsoucího, jsoucen. Pojmy představují řecký vynález, který je ovšem zároveň objevem něčeho, co pojmy a pojmové souvislosti vůbec umožňuje. Protože izolované pojmy nejsou možné, ale zůstávají vždycky v síti souvislostí s mnoha dalšími pojmy, musíme se tázat po povaze této sítě, jakož i po jejím „místě“. Tak jako pojmy nejsou součástí světa věcí (nejsou to jen věci mezi ostatními věcmi), tak ani sítě pojmů nejsou žádnou vnitrosvětovou daností, ale mají docela zvláštní povahu, která musí být vyšetřena. Pojmy tedy nejsou žádná „jsoucna“ a proto s nimi nesmíme jako se jsoucný zacházet. Každý pojem představuje pro nás jakousi „nejsoucí“ (nepředmětnou) výzvu, na kterou můžeme odpovědět několika způsoby, ale každý z nich se pro nás stává jakýmsi rozhodnutím a převzetím nebo nepřevzetím určitého závazku. Nikdo totiž před nás nemůže žádný pojem prostě postavit, pojem není nic takto „objektivního“. Pojem můžeme jen pochopit nebo nepochopit, a i v případě pozitivním může být naše pochopení správné nebo nesprávné (a to zase v různé míře správné a nesprávné). Teprve v důsledku tohoto pochopení se pro nás pojem stává čímśi přítomným, aktuálním, tedy fungujícím (a vždycky je takové pochopení spjato s chápáním celé řady dalších pojmů – tuto záležitost zatím necháváme stranou, i když má velkou důležitost). Podobně se tomu má také s pravdou. Ani pravda není žádnou jsoucí, objektivní věcí, ale také představuje výzvu, na kterou musíme nějak odpovědět (třeba tím, že ji oslyšíme a vůbec na ni neodpovíme – to je také odpověď, a bez ohledu na to, jak dalece si to uvědomujeme, má i tato negativní resp. žádná odpověď pro nás dalekosáhlé následky).

Aristotelés první určil, že místem pravda je soud. S tím nelze souhlasit, neboť pravda je záležitostí celého života, nikoli pouze myšlení. Nicméně má jisté oprávnění z Aristotelovy myšlenky vyjít, neboť nám umožňuje přinejmenším přes analogii s pojmy a soudy ukázat, že pravda navzdory své důležitosti nemusí být součástí světa věcí o nic víc než pojmy. To nás pak nutně vede k revizi pokusů o určení povahy pravdy: nemůžeme se domnívat, že bychom mohli uspět na cestě nějaké objektivace. Souvislost můžeme vyložit asi následovně: tak jako můžeme přijmout (nebo odmítnout) nějaký pojem pouze v souvislosti s pojmy dalšími a na základě pojmových kontextů svých, do kterých se pokusíme onen pojem – s jeho kontexty – zapojit, abychom jej přijali nebo odmítli, tak musíme přijmout nebo odmítnout také ony kontexty, které si přijímaný nebo odmítaný pojem s sebou přináší. A tyto kontexty opět nejsou ničím daným, objektivním, nýbrž zase mají spíše charakter výzvy, na kterou máme nebo dokonce musíme odpovídat. Zmíněné kontexty nejsou jen formálně logické, nýbrž významnou jejich složkou jsou také širší myšlenkové záměry, např. taktické nebo strategické. A co je snad nejdůležitější: tyto širší záměry nejsou ve vztahu k pojmům a jejich souvislostem s dalšími pojmy ničím vnějším, nýbrž jsou docela zvláštním způsobem s oněmi pojmy „vnitřně“ spjaty. Konkrétně to potom vypadá tak, že volbou a přijetím určitých pojmů se již ocitáme na cestě určité myšlenkové taktiky či strategie, byť zatím neuvědomené, ale o to účinnější (někdy dokonce fatálnější), neboť bez uvědomění se nelze nejrůznějších omylů a scestí uchránit ani vyvarovat). A právě ony taktické a strategické důsledky (a následky) volby určitých pojmů a pojmových struktur jsou významně spjaty s celou orientací životní. To zároveň na druhou stranu ukazuje, jak určité konotace, které přesahují formální výměr toho či onoho pojmu, ale které se k němu připojují v důsledku oněch širších souvislostí ať už taktických, strategických nebo obecně životních tak, že spolu vytvářejí význam slova, které je s oním pojmem spojováno, představují rovněž nekonstatovatelné, ale interpretovatelné aspekty užitého pojmu, které nemohou a nesmí být nikdy pomíjeny.

2001

Lidská práva – spravedlnost – pravda

„TO PRAVÉ“ JAKO PŘEDNÍ FILOSOFICKÝ PROBLÉM NAŠÍ DOBY

PRAHA 2001

Obsah

Předmluva

Kap. 1. Život jako orientace v okolí

Kap. 2. Jazyk jako orientace v řeči (LOGU)

Kap. 3. Orientace v prostoru a v čase

Kap. 4. Odvrat od budoucnosti: narativita

Kap. 5. Odvrat od času: geometrie a matematika

Kap. 6. Odvrat od prostoru: pojmovost

Poznámky

1. neudržitelnost přirozenoprávní filosofie
2. není však k dispozici náprava – alternativa
3. nezbytnost vypracování nové filosofie
4. jinak nebezpečí, že sama myšlenka bude zpochybněna
5. problém není jen s lidskými právy, ale s právem vůbec, a dokonce i se spravedlností, pravdou atd. (mravními normami, hodnotami ...) – zůstaneme však u práv(a)
6. právní myšlení je starší než pojmovost – formovalo se ještě ve světě mýtu a mytického myšlení
7. „vina“ – „trest“ apod. – mytické právo
8. právo je vždy spjato s autoritou
9. právní autorita byla původně odvozována od „bohů“ (zbožštění předkové i heroové vposledu odvozovali svou autoritu od nich)
10. důsledek: až do dnešní doby není naše právní myšlení ryze pojmové (a nemůže být) – stále je v něm mnoho příměsí mýtu a mytičnosti
11. sekularizace na tom v podstatě nic nezměnila, jen vyměnila termíny – místo „Boha“ – příroda; emancipace z pout církve a theologie nebyla dost myšlenkově důsledná a neprosadila alternativu
12. příroda jako náhražka „Boha“ (či „boha“) – problematický byl zvláště romantismus
13. příroda však nemůže být základem a zdrojem práva (mravnosti, spravedlnosti, pravdy atd.)
14. výsledek: podvrácení všech hodnot, norem (i nejvyšších) – Nietzsche
15. moderna a postmoderna; x ekologie
16. problém „danosti“ – „fakticity“: Jsou, mají být normy chápány jako „danosti“?
17. kauzalita – odkaz starých Řeků: včerejšek je příčinou dneška, dnešek zítřka
18. „kauzalita“ je konstrukce – jak vypadá skutečný fenomén (jev)?
19. událost jako dějící se (časová) struktura: nejprve ještě není, posléze už není – ergo: událostné dění směřuje z budoucnosti do minulosti

20. základní závěr: trvá-li něco tak, že se to buď nemění nebo že to vypadá jako následek nějaké příčiny, je třeba to vysvětlit tak, aby to nebylo v rozporu s předešlým závěrem (a pozorováním)
21. navazování, reakce, reaktivita – tedy základem je aktivita, přicházející z budoucnosti a navazující již na to „dané“
22. to pak mění celou perspektivu a tím i celý náš přístup nejen k dějinám, ale dokonce k dějům vůbec, tedy i přírodním
23. v tomto ohledu je potřeba filosofického založení resp. zakotvení lidských práv stejná nebo velmi podobná potřebě filosofického založení myšlenek našich ekologů !
24. základní problém: naučili jsme se tomu, co znamená nejširší vymezení termínu ‚historiografie‘ – popis nějakého děje, nějakých dějů (i když HISTORIAI jsou původně „vědy“), tj. rekonstruujeme to, co už není
25. celá dosavadní tradice evropského myšlení zahrnuje většinou nevyslovovaný, ale za zcela samozřejmý považovaný předpoklad, že nic takového není možné udělat s budoucností, neboť ta je (ještě) „prázdná“
26. existují ovšem možnosti odhadů – určité pozorované trendy a tendence se extrapolují do blízkých termínů
27. tím se ovšem veškerá pozornost opět upíná k tomu, co (už) jest
28. nic neznamená fenomén, že vše jsoucí se děje z budoucnosti do minulosti
29. setrvačnosti „přicházejí“ (vstupují) na scénu z minulosti – ale „nové“ skutečnosti naopak z budoucnosti; ale jsou nepředemtné a teprve se „uskutečňují“ (zpředměťují)
30. je proto třeba zkoumat v tomto směru, a zdá se, že půjde nejen o právo a spravedlnost (i pravdu), ale také třeba o povahu uměleckého díla (partitura – různá provedení – „co měl tvůrce na mysli“ – anebo ...)
31. není však k dispozici náprava – alternativa
32. nezbytnost vypracování nové filosofie
33. jinak nebezpečí, že sama myšlenka bude zpochybněna
34. problém není jen s lidskými právy, ale s právem vůbec, a dokonce i se spravedlností, pravdou atd. (mravními normami, hodnotami ...) – zůstaneme však u práv(a)
35. právní myšlení je starší než pojmovost – formovalo se ještě ve světě mýtu a mytického myšlení
36. „vina“ – „trest“ apod. – mytické právo
37. právo je vždy spjato s autoritou
38. právní autorita byla původně odvozována od „bohů“ (zbožštění předkové i heroové vposledu odvozovali svou autoritu od nich)
39. důsledek: až do dnešní doby není naše právní myšlení ryze pojmové (a nemůže být) – stále je v něm mnoho příměsí mýtu a mytičnosti
40. sekularizace na tom v podstatě nic nezměnila, jen vyměnila termíny – místo „Boha“ – příroda; emancipace z pout církve a theologie nebyla dost myšlenkově důsledná a neprosadila alternativu
41. příroda jako náhražka „Boha“ (či „boha“) – problematický byl zvláště romantismus
42. příroda však nemůže být základem a zdrojem práva (mravnosti, spravedlnosti, pravdy atd.)
43. výsledek: podvrácení všech hodnot, norem (i nejvyšších) – Nietzsche

44. moderna a postmoderna; x ekologie
45. problém „danosti“ – „fakticity“: Jsou, mají být normy chápány jako „danosti“?
46. kauzalita – odkaz starých Řeků: včerejšek je příčinou dneška, dnešek zítřka
47. „kauzalita“ je konstrukce – jak vypadá skutečný fenomén (jev)?
48. událost jako dějící se (časová) struktura: nejprve ještě není, posléze už není – ergo: událostné dění směřuje z budoucnosti do minulosti
49. základní závěr: trvá-li něco tak, že se to buď nemění nebo že to vypadá jako následek nějaké příčiny, je třeba to vysvětlit tak, aby to nebylo v rozporu s předešlým závěrem (a pozorováním)
50. navazování, reakce, reaktivita – tedy základem je aktivita, přicházející z budoucnosti a navazující již na to „dané“
51. to pak mění celou perspektivu a tím i celý náš přístup nejen k dějinám, ale dokonce k dějům vůbec, tedy i přírodním
52. v tomto ohledu je potřeba filosofického založení resp. zakotvení lidských práv stejná nebo velmi podobná potřebě filosofického založení myšlenek našich ekologů !
53. základní problém: naučili jsme se tomu, co znamená nejširší vymezení termínu ‚historiografie‘ – popis nějakého děje, nějakých dějů (i když HISTORIAI jsou původně „vědy“), tj. rekonstruujeme to, co už není
54. celá dosavadní tradice evropského myšlení zahrnuje většinou nevyslovovaný, ale za zcela samozřejmý považovaný předpoklad, že nic takového není možné udělat s budoucností, neboť ta je (ještě) „prázdná“
55. existují ovšem možnosti odhadů – určité pozorované trendy a tendence se extrapolují do blízkých termínů
56. tím se ovšem veškerá pozornost opět upíná k tomu, co (už) jest
57. nic neznamená fenomén, že vše jsoucí se děje z budoucnosti do minulosti
58. setrvačnosti „přicházejí“ (vstupují) na scénu z minulosti – ale „nové“ skutečnosti naopak z budoucnosti; ale jsou nepředmětné a teprve se „uskutečňují“ (zpředměťují)
59. je proto třeba zkoumat v tomto směru, a zdá se, že půjde nejen o právo a spravedlnost (i pravdu), ale také třeba o povahu uměleckého díla (partitura – různá provedení – „co měl tvůrce na mysli“ – anebo ...)

Předmluva

Přehodnocení a znehodnocení všech hodnot, i těch nejvyšších, o němž píše Friedrich Nietzsche ve své diagnóze modernity, je nepochybně znamením, které nemůžeme přehlédnout a kterého nelze nedbat. Kdyby však šlo jen o to, že se hierarchie hodnot evropského člověka hroutí a že samy hodnoty ztrácejí svou hodnotu a stávají se „ničím“, bylo by možno toto dění, tento proces chápat jako úpadek, a naproti tomu v každém pokusu o zachránění starých hodnot by bylo možno vidět projev schopnosti se bránit proti tomuto úpadku (nebo přinejmenším projev úsilí úpadek zpomalovat). Nicméně pojetí, že v dějinách dochází vedle rozmachů a vzrůstu také k oslabením a hynutí, je samo jaksi nakaženo relativizací a psychologizací (ba i biologizací), příznačnou pro ono znehodnocení, pro onen úpadek hodnot.

Kupodivu v rozporu s ohlašovaným rozpadem hodnot jsou však některé úkazy v současných evropských (a amerických) dějinách. Jedním z nejpozoruhodnějších je revoluční americká a francouzská myšlenka základních, „přirozených“ lidských práv jako nezpochybnitelných, nezadatelných a nerelativizovatelných „regulativních idejí“. První formulace této myšlenky jsou dost nápadně spjaté s problematikou a dnes už naprosto nedržitelnou přirozenoprávní teorií (či spíše

ideologií); to by mělo ovšem znamenat, že její životnost by neměla přetrvat ono všeobecné zhroucení a odhodnocení či znehodnocení všech hodnot. Podobné očekávání však zůstalo a dodnes zůstává nenaplněno. Dochází spíše k pravému opaku: myšlenka základních a všeobecných lidských práv nabývá spíše na stále větším významu a na váze, a to jak vnitrospolečensky (a to v různých společnostech), tak mezinárodně. Už to by mělo být chápáno jako memento a výzva k důkladnější analýze a přehodnocení Nietzscheho stanovené diagnózy.

Naším úmyslem ovšem není zůstat jen u zkoumání povahy takových „práv“ a už vůbec ne v rámci běžné právní problematiky. Náš cíl je filosofický – proto od práva přecházíme k otázce spravedlnosti – a nutně zase dál od otázky po spravedlnosti a právu musíme přejít k otázce „pravdy“, a to nikoli v tradičním smyslu, nýbrž chápáné jako předpoklad a základ, zdroj a kořen všeho, co si dělá nárok na to být „tím pravým“. Pravdu tedy chápeme jako to, co „pravost pravého“ umožňuje a zakládá, jako zdroj a také normu každé „pravosti pravého“. To není možné bez odlišného, nového chápání pravdy, a tím ovšem ani bez nového sebepochopení filosofie samé.

2002

Pravda a lidská práva

Filosofie pro naši dobu

Nepředmětnost ve skutečnosti a v myšlení III

OIKOYMENH

Obsah

Úvodem Hlavním cílem je lepší porozumění „skutečnosti pravdy“; lidská práva jsou však inspirujícím tématem

Kap. 01 Rozdíl mezi „skutečností“ lidských práv a jejich myšlenkovým uchopením

Kap. 02 Problém norem a normativity

Kap. 03 Problém interpretace textu, ale také uměleckého díla

Kap. 04 Hermeneutika a čas: význam budoucnosti

Kap. 05 Kosmologický status budoucnosti jako přicházejícího času

Kap. 06 Je budoucnost prázdná ? – „Na stopě“ budoucnosti

Kap. 07 Smysl „dění“ a falešný symbol „vertikály“

Kap. 08 „Událost“ jako nové paradigma – subjekt jako „událost“ a subjekt události

Kap. 09 „Dění pravdy“ – vítězí pravda? Úloha subjektu – člověk jako ex-sistence

Poznámky

30.1.2002

V současné filosofii se velmi rozmohlo jakési „estetické“ komentování a glosování filosofických problémů a problémových okruhů, jakož i

Úvodem

Dovolte mi, abych začal docela nezvykle jakousi – řekněme – fiktivní rozmluvou. Jednou byl do malé společnosti odborně dost proslulých vědců – na návrh jednoho z nich – pozván také filosof. Pozvání předcházela dost živá diskuse a dokonce polemika, jaký že to má smysl. Když se filosof dostavil, jeden z největších přítomných skeptiků se na něho obrátil s útočnou otázkou: Proč si myslíte, že by měl odborník, jehož publikace jsou přijímány s respektem a uznáním od jeho kolegů z oboru, měl

Úvodem

(jen jako předloha - !)

Otázka pravdy je odedávna jedním z ústředních témat filosofických. Aristoteles dokonce prohlásil v jednom ze svých výměřů filosofii za vědu o pravdě (přesněji ovšem za „vědění pravdy“, epistémé té alétheias). Co je pravda, jak je možná, kde je její zdroj, v jakém je vztahu ke skutečnosti a v jakém k člověku – to jsou vsutku otázky, kterým se opravdová filosofie vyhnout nemůže. I když je třeba s výslovně neřeší, i když je neučiní přímo tématem svého zkoumání, přece na ně odpovídá alespoň nepřímým, zahrnujícím nevysloveně jejich řešení v celém svém postupu, v celé své práci. Ano, filosofie nemůže učinit ani krok, aby tím zároveň nekladla základy a neustanovovala principy jejich řešení, nebo – jinak řečeno – aby vědomě či nevědomky určité jejich řešení alespoň v hlavních obrysech nepředpokládala.

To neplatí ostatně jen o filosofii, nýbrž o poznání vůbec, a ovšem zvláště o poznání vědeckém. Vymezení předmětu vědy, vědecká metoda, položení otázky, sestavení podmínek experimentu, způsob systematického uspořádání látky atd., to všechno nese již samo s sebou základy, počátky (a možná častěji rezidua) pojetí pravdy a problémů kolem seskupených. Otázka pravdy ve svém „jádro“ proto není otázkou čistě spekulativní, tj. otázkou, která by měla smysl pouze na pozadí zcela určitých filosofických posic, tedy pouze v rámci určité interpretace filosofické (dokonce jen v rámci určitého „režimu jazyka“, jak se nás dnes někteří snaží přesvědčit); jde naopak o otázku principiální, která – byť v různých obměnách – platí na jakémkoli filosofickém pozadí a je stanovitelná na jakýchkoli filosofických předpokladech. Řešení této otázky není potom jen zavrcholením filosofické resp. vědecké teorie, nýbrž je v základních rysech rozvrženo již jejich počátkem a základem, i když ovšem před-sudečně a tedy nikoli tematicky. Touto otázkou, když ji pak vyslovíme, se ptáme na možnost poznání a systematické teorie (nikoli ve starém smyslu „zření“) vůbec; proto její řešení není pouhým výsledkem nějaké konsekvence, nýbrž zároveň i východiskem takové konsekvence, neboť míří přímo na tu skutečnost, která jakoukoli konsekvenci umožňuje. Již odtud se ukazuje, že nejde ani výhradně ani především o oblast vysloveně noetickou (gnoseologickou), ale daleko spíše o ontologické (v širším smyslu, tedy také méontologické) předpoklady platného rozvinutí teorie poznání. A otázka pravdy nám bude jednak výchozím bodem celé práce, ale ve svém celku a plnosti též příležitostí k analýze těchto předpokladů.

Nechceme-li však nasadit nejistě a nechceme-li se nadto vydat v nebezpečí, že se nám celá úvaha sesune uprostřed práce, musíme vidět svůj přední úkol v tom, že vymezíme problém, jež chceme zkoumat a řešit. Zajistíme-li si právě v okamžiku startu bezpečně pevnou půdu pod nohama a budeme-li bedlivě ohledávat každé místo, dříve než přes ně postoupíme dál, máme právo k naději na úspěch svého zkoumání. Abychom však splnili požadavek opravdového filosofického postupu, musíme vědět, co děláme, když se pokusíme problém stanovit. Proto nebude nikterak zbytečné, jestliže alespoň předběžně uvážíme, co to znamená „stanovit problém“. Předběžností a ovšem i neúplností bude náš rozhled nutně poznamenán, neboť k úplnějšímu zkoumání povahy stanovení problému budeme moci přistoupit až v průběhu této práce. Především tedy musíme konstatovat, že položit otázku znamená položit ji někam. Tím zdůrazňujeme, že nutně „existuje“ určitá souvislost filosofické problematiky, bez jejíhož pozadí problém nemůže být platně položen (to ostatně platí obecně pro ustavení kteréhokoli pojmu; ale k tomu se na příslušném místě vrátíme). Je ovšem jisté, že fakticky, historicky není souvislost, předcházející položení problému, nikterak jednoznačná, jednotná, nýbrž naopak je představována řadou rozličných okruhů a tradic. Nemáme však na mysli tento historický fakt, nýbrž sledujeme podmínku, jejíž nutnost je povahy „vnitřní“; v tom smyslu pak předpokladem a podmínkou není celý faktický stav filosofické problematiky, ale naopak zcela určitý, jediný její okruh. Znamená-li ono „někam položit“ nutnost navazovat na zcela určitou situaci filosofickou, pak je zřejmě nezbytno vyvolit si z oné faktické spleti souvislostí jeden okruh vnitřně harmonující a na jeho pozadí pak problém postavit. Zároveň však musíme mít na mysli, že harmonie a jednota vyvoleného okruhu nemusí být dána pouze fakticky, tj. že nemusí být vyvolenému okruhu ve vší plnosti už původně vlastní, nýbrž že o jejím zdroji může být do velké míry rozhodnuto také

přístupem, tj. volbou a jednotčím úmyslem (což zdaleka neznamená, že onen zdroj je naším přístupem a postupem ustaven).

To souvisí s tím, že se často ocitáme v obtížném postavení, máme-li poukázat na určitou situaci filosofickou, abychom pak na jejím pozadí problém postavili. Stane se totiž nezdárka, že ve spleti daných filosofických souvislostí nenajdeme situaci natolik postačující, abychom mohli na jejím pozadí otevřít otázku tak, jak jsme k tomu rozhodnutí. Musíme pak vybrat situaci resp. okruhů několik a sjednotit je teprve svou otázkou či vůbec svým filosofickým přístupem a stanoviskem. A i když taková situace existuje a sama si postačí, téměř nikdy není tak čistá, tak úplná a vypracovaná a tak jednoznačná, abychom ji mohli beze všeho převzít a použít ji jako předpokladu a pozadí prostě tím, že se na ni odvoláme, že na ni poukážeme. Daleko spíše ji musíme předběžně precizovat, rekonstruovat; když to neuděláme, můžeme na podobných předpokladech a pozadích rozmanitě ‚surfovat‘ a provozovat nejrůznější ‚aviatiku‘ (jak o tom kdysi mluvil J.B.Kozák), ale nikdy se náležitě nevytrhneme z daného trendu či proudu a nedosáhneme potřebného odstupu, bez něhož žádné (alespoň relativně či dočasně) platné myšlení není možné.

Tím naléhavější je ovšem konstrukce tam, kde potřebná situace, na niž bychom mohli pozitivně navázat, vůbec chybí a nelze ji nahradit ani syntézou situací několika. V takovém dost vzácném případě musíme pak precizovat situaci, která se prokáže jako relativně nejvhodnější, a to buď svou podobností, příbuzností anebo naopak svou nepodobností, protikladností. Avšak i v těchto případech je v posledu pozitivní navázání v jakékoli formě jediným způsobem položení problému, o němž je možno říci, že je platný. Jde tedy i v těchto případech o precizování a rekonstruování některých struktur dané situace resp. daných situací.

Máme-li přistoupit k takové rekonstrukci resp. precizaci filosofické situace, využijeme opět té skutečnosti, že problém vždy stojí na pozadí určité filosofické situace, tj. že je platný pouze na základě určitých posic. Můžeme totiž rub uvedené these formulovat tak, že předpokládáme-li platnost určitého problému (a to znamená: rozumíme-li mu, chápeme-li jeho smysl, je-li pro nás vskutku problémem), jsou pak při nejmenším do jisté míry a alespoň v hrubých rysech dány posice, na jejichž základě je problém platný. Jinými slovy, problém již tím, že byl postaven, implikuje také posice, z nichž je platný. Filosofická situace, která je nezbytným základem položení problému, je tedy představována nejenom vnějším pozadím, nýbrž existuje jako hlubina položeného problému samotného. To je právě smyslem slov, že nejde o to, že by filosofická situace byla podmínkou položení problému pouze jako historický fakt, nýbrž že je podmínkou vnitřní povahy.

Vždyť jaký bychom jinak našli vztah mezi položeným problémem a situací, na jejímž základě byl položen? Má-li určitá filosofická situace být opravdu základem pro položení problému, zdaž nemusí již sama k takovému položení ukazovat? Zdaž nemusí problém již sama předjímat? A ovšem i obráceně, má-li problém na určitou situaci navazovat, zdali ne tím, že ji v sobě soustředí, že ji do sebe zahrne, že ji učiní svou hloubkou? A tak ovšem neplatí pouze, že dobrá interpretace filosofické situace odhalí její vnitřní dynamis, její vypětí, vyústění určitým směrem, které potřebuje jen další interpretace, aby se stalo formulovanou otázkou, problémem, nýbrž také naopak platí, že můžeme vyjít od problému samého a potřebnou rekonstrukci filosofické situace pak provést dodatečně precizní „analysou“ jeho položení, jíž vybavíme základní filosofickou situaci z hlubin samého problému.

Není v naší libovůli, co rozumíme onou „hloubkou“ položení otázky a v jakém smyslu chápeme, že filosofická situace, která je nezbytným předpokladem a základem takového položení, je „vnitřním“ základem platnosti problému. Bylo by nesprávné dívat se na onu hloubku jako na nějakou vnitřní danost, vnitřní precedenci na rozdíl od danosti, precedence vnější, historické. Vnitřní charakter tu nezáleží v nějaké autonomní určenosti, sebeurčenosti posic, vyvíjejících se z hlubin položené these na povrch, do vnějších vztahů a určení (na př. historických), předem však už v hlubinách úplně, byť zavinutě daných, a protože vnitřně, hlubinně, tedy zvnějška nezasažitelně, neproměnně, podstatně (substanciálně). Hlubina, o níž mluvíme, nemíří do minulosti, nýbrž do budoucnosti. Vnitřní proto

není substancí a tím zároveň mimo pohyb, mimo dění, nýbrž je právě tak historické, jako jím je vnější; ba můžeme dokonce říci, že samo je historií a že vnější má svou historičnost vypůjčenu, odvozenou od vnitřního. Vnitřní tedy není dáno, nýbrž účinkuje, děje se; není něčím obdobným premise, z níž pak následují závěry, nýbrž je daleko spíše samotným aktem jak stanovení premis, tak vyvození závěrů. Nechtějme se však na tomto místě zdržovat odhalováním ontologického charakteru učení o vnitřním a vnějším. Oč nám šlo především, je poukaz na podstatnou svázanost a neodlučnost filosofické situace jako historického precedens a jako vnitřního předpokladu a základu platnosti problému, resp. každého kroku filosofického vůbec. Daná situace má charakter historického precedens jen pokud je soustředěna v hloubce problému, který na ni navazuje; naopak problém může být platně položen jen s podmínkou, že učiní určitou filosofickou situaci svou hlubinou.

K rozvinutí v hloubce skrytých posic nestačí vnitřní síla položené these samé (resp. položeného problému), nýbrž je potřebí dalších kroků, dalších činů, tj. další a další aktivity filosofické; ta se však podřaduje a podřizuje intencím these původní, bere na sebe práci, na niž nestačilo pouhé položení problému. Jinými slovy, k takovému rozvinutí je nezbytně třeba interpretace původní these, a ta může najít své uskutečnění jen skrze nové these. V tom smyslu je tedy termín analýsa nepřesný a nevystihující, neboť tu nejde o rozklad, rozložení položeného problému či these na nějaké základní elementy; problém sám je elementem, je nerozložitelný, a „analýsa“ může v posledu spočívat pouze v rozvádění, rozvíjení této these. A takové rozvíjení, jak už jsme naznačili, není pouhým narůstáním toho, co tu bylo od počátku a co tu v podstatě beze změny zůstane i po rozvinutí, nýbrž je možné jen na základě jistého typu střetání původní these s novými thesami resp. položenými problémy, jež zásadně nevyvěrají z these či problému původního, nýbrž jsou mu jaksi „vnější“.

Je-li ovšem takto k rozvedení původní teze potřebí nových tezí, resp. k uplatnění problému nových problémů, t.j. je-li potřebí, aby se vlastní původní kontext střetl s kontexty novými, cizími, má-li se plněji rozvinout, nikterak to neznamená, že rozvinutí, rozvedení má své vlastní místo pouze ve vnějším vztahu rozličných problémů či thesí resp. příslušných kontextů, čili že tzv. rozvinutí je v podstatě jen nakupením nových thesí kolem these původní, jen rozmnožením původního problému o řadu nových, podobných nebo jinak k němu náležejících, příslušejících k němu však podstatně vnější příslušností (jako je na př. podobnost atd.). Způsob, typ takového rozvinutí je vskutku s sebou nesen už samotnou původní thesí, která takto má svou opravdovou vnitřní sílu. Co jsme popřeli, je to, že rozvíjející se posice by byly původně, byť v skrytosti dány, t.j. dány jako skutečné, existující a tedy jako vnitřně historické precedens. Naproti tomu nikterak nepopíráme, ba naopak tvrdíme, že tyto posice jsou nesený či lépe kladený prostým položením these resp. problému. A interpretace původního problému resp. interpretace původní these (zaměňujeme zde úmyslně, neboť jednak každý problém je zároveň thesí, tj. nese s sebou své vnitřní posice, jednak u these je celý výklad názornější, neboť se vyhýbáme složitostem jako je rozvíjení these problémem nebo naopak rozvíjení problému thesí a pod.), která je nemyslitelná jinak než právě přistoupením nových thesí, spočívá v tom, že nové these jaksi navazují na původní, že prodlužují intenci základních posic a struktur v ní ukrytých, že berou na sebe závaznost jak té situace, do níž je původní these zasazena a na jejímž základě jediné platí, tak i vnitřní tendence, která je jen jejím rubem.

Místo, v němž se střetá původní these s novými thesami, jejichž úkolem je původní thesi interpretovat, rozvinout, je zároveň místem, kde se otvírá možnost revise oněch posic, které s sebou položení původní these přináší jako svou vnitřní dynamis. Revise je umožněna právě novým činem, novým krokem filosofickým, totiž novou thesí, postavenou proti thesi dosavadní, jež revise potřebuje. Tak je umožněno něco, co by bylo vyloučeno, kdyby rozvíjení původní these bylo jen narůstáním toho, co tu v skryté zavinutosti bylo už od počátku. Právě v střetnutí thesí sobě původně vnějších se objevuje jedna jako uvolněná, zviklaná a tím otevřená dalšímu, novému formování se strany these druhé; a má-li nová these dosti síly a průraznosti, aby takto zviklala vnitřní dynamiku these původní, přenáší se těžiště na vnitřní dynamiku nové these, k níž se pak původní připíná jako průvodní, okrajová, rozvíjející a interpretující, neboť vítězství nové these je podmíněno její schopností integrálně zahrnout vnitřní posice původní these do svých. A tak místo, kde se otvírá možnost revise

původní these, je tam, kde se dvě these, jedna, jež má být revidována, a druhá revidující, spolu střetnou, t.j. tam, kde dojde ke „krizi“, čili v kritice.

A tak rozhodneme-li se vyjít od konkrétní jedné formulace pojetí pravdy resp. problému pravdy, neznamena to ještě, že pak budeme musít rozvíjet pouze to, co tu bylo dáno už na počátku, a to bez možnosti revisí a oprav. Právě v možnosti střetání různých posic a různých problémů je postavena hráz nepřeklenutelnému paralelismu nebo dokonce neprodyšné a nenarušitelné izolaci jednotlivých filosofických situací resp. jejich filiací. Svým východiskem nejsme determinováni k jedné jediné cestě, k jedinému postupu ve své práci. Avšak nejen to; mohlo by tomu být i tak, že se sice před námi otvírá celá řada možností, ale možností vycházejících z původní ireparabilní posice, která jim všem je potom společným východiskem a základem. Ale nikoli; v postupu své práce máme před sebou vždy možnost nerozvíjet pouze daný základ, nýbrž obrátit se zpět přímo k němu, jít pod tento základ a za něj, ponořit se ještě hlouběji a založit své úvahy ještě radikálněji. A nemusí to být nutně cizí, neorganický zvrat v našem postupu, nýbrž může to být právě naopak jeho integrální součást, jeho organické vyústění. Cílem filosofické práce nemusí být nutně systém, t.j. syntetické završení filosofického úmyslu v harmonující stavbě myšlenek, nýbrž naopak vydolování a odhalení principů; cesta nikoli k architektonickému sjednocení, nýbrž cesta k hlubinám, k základům, ke kořenům; nikoli cesta k celku, nýbrž cesta k tomu, co jej zakládá. A otázka pravdy nás vede právě tímto směrem: v tom tedy smyslu jde o otázku ne spekulativní, ne systematickou, nýbrž principiální. A i tím je znovu zaručeno, že ani nemůžeme být determinováni počáteční formulací, neboť nutně půjdeme na konec pod ni a za ni.

Naše slova proti pochopení problému pravdy jako otázky systematické by mohla vést k nedorozumění. Bylo by veskrze chybné představovat si cestu k základům jako cestu k elementárním soudům resp. danostem a pod. dále nedělitelným a také neinterpretovatelným, protože evidentním. Nejde o cestu k nějakým přirozeným počátkům filosofické problematiky, neboť takových počátků není. To, co je nám „evidentní“, není nikdy elementární; a naopak, co se zdá být elementární, nikdy není evidentní. A ovšem ještě i to platí, že není žádných definitivních elementů resp. elementárních soudů, za něž už nelze jít dále. Cesta do hlubin je v dané situaci vždycky otevřena jako cesta do budoucnosti; není ovšem otevřena přirozeně, tj. sama v sobě, nýbrž vždy znovu zvenčí, střetnutím s novými thesemi a novými polohami problému, které původní hlubíně nejsou vlastní, nýbrž vnější. (Čímž se nikterak nepraví, že původ oněch nových poloh je vnější v posledním, radikálním způsobu pochopení „vnějšího“; naopak, původ nového vůbec je vždy podstatně charakteru vnitřního, jak se ukáže v průběhu naší práce. Zde se míní vnější jen ve vztahu k původním posicím resp. k původní thesi či problému.) Tím vším ovšem jen jinými slovy opakujeme, že každým krokem – i zdánlivě „elementárním“ – je už s sebou nesena určitá filosofická situace.

Proto také cesta k principům není cestou redukce, cestou štěpení a rozkladu daného problému a daných posic. Větší hlubiny, ostřejšího a ponornějšího pohledu, odhalení ještě skrytějších a ještě základnějších posic dosáhneme jen, používající obrovského aparátu, bez něhož vybavení skrytých principů není vůbec možné. Proto také potřebujeme i v této své práci důkladného ontologického lešení, abychom mohli úspěšně rozpoznat skutečnou povahu pravdy.

Je tu ovšem ještě otázka, jaký smysl má celý takový „ponor“, t.j. co čekáme od „principiálního“ zkoumání. Tedy především je třeba znovu poukázat na to, že k pravému filosofickému postupu patří, že víme, co děláme, když klademe thesi nebo stavíme otázku. A vědět, co děláme, je víc, než že svým nepřesným a nerefektivním povědomím to „dělání“, tu aktivitu (v našem případě filosofickou) jen jaksi doprovázíme, t.j. že necháme vcházet do svého uvědomění něco, co se děje i bez něho, co svůj původ nemá v našem vědomí, ale co do něho ex post může proniknout. Chtít vědět, co dělám, znamená chtít kontrolovat svou aktivitu, nenechat ji ani na okamžik samovolně fungovat, nepropustit ji ze sféry svého vědomého řízení, nedovolit, aby se ode mne mohla jakkoli odloučit a stát proti mně jako vnější skutečnost, jako objektivita. Že to není nikdy možné v absolutní míře, ba že to někdy není ani v našem vlastním zájmu (na př. když jde o ekonomizaci nižších funkcí v zájmu uvolnění pro vyšší), nemůže být nikterak dostatečnou námitkou proti pokusům o nejvyšší možnou míru takové kontroly alespoň v případech a okolnostech nejdůležitějších.

Úkolem každé vědy je konec konců poskytnout člověku účinné prostředky v jeho úsilí o zvládnutí slepé dynamiky reálného světa a o vybudování takových podmínek hospodářských, sociálních, politických, kulturních atd., za nichž by člověk definitivně přestal být hříčkou neosobních nebo autokraticky osobních (což je ostatně vždy jen výraz prvních) sil. Uprostřed této veliké práce přichází věda, aby lidem sloužila v jejich cestě za tímto vysokým cílem. Nemá-li se lidská praxe shodou nekontrolovaných okolností čas od času zhroutit a přivést tak větší nebo menší počet lidí do katastrofální situace, musí se věda naučit předvídat takové okolnosti a poskytnout člověku možnost, aby jim předcházel. K tomu ovšem nestačí vědět jenom pozorovat a popisovat, nýbrž musí také experimentovat a předem zkoušet tam, kde se připravuje nějaké dílo, které znamená krok vpřed a není pouze opakováním dávno již známého a vyzkoušeného postupu.

Věda však pracuje nutně také s pojmy a myšlenkovými strukturami, a i ty ovšem potřebují nějakého předběžného zkoumání, než je jim svěřen úkol, nést na sobě celou tíhu vědecké práce. Vždyť je dobře myslitelné, že vědecké zkoumání stojí na takové metodě, na takovém plánu, že pracuje na základě takových předpokladů a takovými pojmy, které nakonec neudrží celou stavbu a způsobí, že obrovská práce vědecká se nám ukáže jako bezvýsledná. A tu je ovšem naprosto nezbytné provádět umělé zatěžkávací zkoušky nových nebo vůbec všech důležitých pojmů a myšlenkových struktur dříve než dojde k nezdaru skutečné zatěžkávací zkoušky, t.j. dříve než se neúnosnost daných struktur ukáže uprostřed gigantické práce vědecké a konečně i praktické, která by se na dosud nevyzkoušené pojmy a struktury neprozíravě spolehla. (A tu se ovšem ani nezmiňujeme o bezprostředně sociální funkci myšlení, pojmů a myšlenkových struktur, neboť mnohé teorie a ideje mají také svůj přímý sociální význam – na př. pokrokový nebo zpátečnický, nejen význam prostředkovaný vědou.)

V naprosté většině případů takovou zatěžkávací zkoušku provádí vědec sám; a v tom smyslu je takové zkoumání organickou součástí samotné vědecké práce. Avšak v mezních případech samotná věda na takovou práci nestačí; nebo přesněji řečeno vědec, který se takové práce podjímá, ocitá se náhle mimo oblast své vědy (tj. konkrétní vědy). Při každém rozsáhlejší pokusu tohoto druhu je nezbytno vytvořit metodiku zvláštního typu, která jaksi přesahuje rámec jednotlivé vědy a naopak je do velké míry shodná s metodami, vytvořenými obdobně v jiných vědách. Nikoli na posledním místě patří mezi tyto metody specifický způsob zkoumání nosnosti určitých pojmových struktur. Aniž bychom chtěli předbíhat, upozorňujeme na zvláště zřetelný příklad, jímž je reflexe a její funkce jednak ve vědě a jednak ve filosofii (o tom bude více řeč v kapitole o reflexi). Žádná věda není myslitelná bez reflexe; a přece metodická reflexe není a nemůže být součástí vědeckého aparátu, nemůže být jednou z vědeckých metod.

Mohlo by se ovšem zdát, že pojmy a myšlenkové struktury nemají té váhy, jakou my jim přisuzujeme, a že dosti spolehlivým korektivem chybných thesů i teorií je ustavičné sjednocování teorie s praxí. Připouštíme, že v největším počtu obyčejných případů je tomu opravdu tak. Přece však taková kontrola je a zůstane kontrolou praktickou. A nehledíme-li ani k tomu, že právě šlo o to, předejít zbytečným neúspěchům praxe a tak i případnému plýtvání časem, silami i schopnostmi, musíme přiznat, že taková kontrola na funkci teoretického korektivu nemůže stačit. Nepopíráme ovšem, že praxe konec konců může a musí být zdrojem oprav teorií v nejširším měřítku; avšak i teorie resp. vůbec myšlení je v jistém smyslu praxí, existuje i teoretická praxe, t.j. praxe v teorii, v teoretizování – a jenom tato praxe může být v posledu rozhodujícím korektivem našich teorií (byť ovšem nikoli jediným a v sobě postačujícím). A nejen to; teoretická problematika je širší a hlubší, než aby jakákoli praxe mohla být pro ni konečným řešením. [Naznačuje to i Lenin, když po prohlášení praxe za první a základní hledisko teorie poznání praví, že toto kritérium „v podstatě nemůže *úplně* potvrdit, ani vyvrátit žádnou lidskou představu“ (Materialismus a empiriokriticismus, Pha 1945, str.107).] Vyrostla původně z lidské praxe, ale pak se od ní na mnoha místech odpoutala a stala se praxí sui generis; je schopna obracet své ostří na samy teoretické počátky a činí tak teoretickým problémem samu teorii, tj. samu sebe. A právě proto, že činí teorii problémem teoretickým, nemůže být konečnou odpovědí řešení praktické; rozhodně nemůže být řešením ani úplným ani konečným.

Právě v okamžiku, kdy filosof, vědec nebo vůbec teoretik ví, co činí, když klade thesi nebo staví

problém čili když je teoreticky aktivní, tu – a jenom na tomto místě – je narušena nutná priorita praxe (v nejširším významu, včetně teoretické praxe) před teorií, neboť zde začíná cesta vnikání teorie do praxe a praxí do objektivitu, t.j. cesta právě opačná než je směr od objektivitu k vědomí objektivitu, to jest směr čisté receptivnosti. A je to právě tento zvláštní charakter myšlenkové aktivity, jejíž jest teorie a ovšem filosofie speciálním (tj. jen jedním z celé řady jiných), avšak oproti jiným jediným metodickým případem, který činíme předmětem svého zkoumání, stavíme-li před sebe otázku pravdy.

Nedomníváme se přirozeně, že myšlenková aktivita je něco samostatného a specifického, z čeho pak je nutno vykládat chování a vůbec celou praktickou aktivitu člověka. Naopak jsme přesvědčeni, že zdrojem, a to jediným skutečným zdrojem teoretických vědomostí i myšlenkových struktur a pojmů atd. je zkušenost vyrostlá z lidské praxe. Co však chceme zdůraznit je skutečnost, že teprve tam, kde člověk ví, co dělá, je aktivní a tvořivý opravdu lidským způsobem. A jak jsme ukázali, cestou k této v plnosti lidské aktivitě je podrobení vlastní činnosti reflektivnímu zkoumání, které se nezastavuje definitivně na žádném místě a před žádnou překážkou a které svým neustále pokračujícím odhalováním svých vlastních skrytých posic asymptoticky spěje k stále plnějšímu vědomí, k stále plnější uvědomělosti své aktivity a tím také k stále většímu a hlubšímu poznání objektivitu a zároveň k stále větší distanci od ní (a obráceně: distanci od objektivitu k přesnějšímu jejímu poznání, uchopení). Tak se vědomí a myšlení nejen individuálně, nýbrž také historicky ustavičně a stále pronikavěji mění z pouhého doprovodu objektivního dějství, z pouhého „uvědomění toho, co jest a co se děje“ ve zdroj samostatné aktivity lidské a stává se silou, umožňující ne už pouhé přizpůsobování se objektivní nutnosti, nýbrž zvládnutí, ovládnutí objektivního dějství v intencích lidských, t.j. umožňující přetváření světa, který se člověku stal právě ve chvíli dovršení jeho distance od objektivitu světem cizím (na př. nepřátelskou, hroživou přírodou), ve svět vlastní, ve svět lidský, ve svět, kde člověk může žít jako člověk. A to je zároveň cesta skutečného lidství, opravdový humanismus, cesta k pravému lidství, cesta člověka.

Vlastní význam pojetí pravdy spočívá v jeho podstatné souvislosti s lidským přístupem k realitě. Jakmile se totiž člověk distancoval (ne ovšem ve smyslu historického mezníku, nýbrž v míře, která se v průběhu dějin neustále zvyšuje) od světa, jemuž se takto odcizil, musí aranžovat svůj kontakt s ním novým způsobem. A distanci od objektivitu, které použil, aby dosáhl pravého lidství, musí nyní zpětně překlenout svým přístupem k ní. (A opět nejde o nějaké základní dvě fáze, nýbrž spíše o dvě stránky téhož ustavičně pokračujícího procesu či lépe postupu, pokroku.) Ten nový přístup neznamena nikterak krok zpět, totiž zrušení dosažené distance návratem k původnímu stavu, nýbrž je aktivním pokusem vnést do světa takové souvislosti a vytvořit takové okolnosti, které tam původně nebyly a které znamenají přetvoření světa v lidských intencích, „k obrazu člověka“. A pojetí pravdy není úzce teoretickým problémem, jevícím snad filosofickou hloubku, ale postrádajícím praktického významu, nýbrž představuje teoretickou i praktickou perspektivu lidské aktivity. Určitá perspektiva patří k podstatě veškeré aktivity; výslovné pojetí pravdy je však sjednocením dílčích perspektiv a teoretickým vypracováním perspektivy celkové, totiž perspektivy lidské. A tak můžeme uzavřít prozatím alespoň předběžně, že člověk není bez perspektivy: jeho perspektivou jest právě pravda. Tím ovšem je zároveň řečeno, že pravda není pouhým konstatováním skutečnosti, že není bez podstatného vztahu k člověku: pravda je perspektivou člověka. Pojetí pravdy je potom pojetím této lidské perspektivy; zakládáno je všude tam, kde lidská aktivita míří nějak k celku. Výslovné pojetí pravdy je však teoretickou formulací, v níž usiluje člověk postihnout také sebe sama. Proto v otázce pojetí pravdy – která je daleka toho, aby zůstávala v oblasti ryze noetické – stýká se zároveň ontologie s antropologií. Naším předním úkolem je ukázat některé ontologické rysy pojetí pravdy, aniž bychom si činili nároky na jejich všestranné a vyčerpávající prozkoumání. (původně ad diss. 1952) ?? úpravy prováděny v červnu 2002

Předmluva

15.7.02

Hlavním tématem předkládaných kapitol je problém „pravdy“ (a možná přesněji „Pravdy“, ale o tom bude právě řeč na dalších stranách). Ovšem největším „problémem“ je sama tato tématizace, neboť tou se tradičně rozumí to, že „pravdu“ (nebo „Pravdu“) učiníme *předmětem* svého zkoumání. Výsledkem úvah, kterými jsem se po většinu svého života zabýval, je nahlédnutí (a hluboké přesvědčení), že „Pravda“ není předmětnou skutečností a že je dokonce ryzí nepředmětností (o tom jsem už také leccos napsal). Jedním ze způsobů, jak se myšlenkově zabývat nepředmětnými skutečnostmi, je něco podobné jakémusi triku: předmětně mluvíme o něčem jiném, ale pokoušíme se soustředit na to hlavní nepředmětné konotace nejen svých výpovědí, ale samého svého myšlení. To je však dovednost, které se musíme teprve postupně učit, a to přinejmenším v příštích desetiletích, ne-li staletích. Proto musíme zároveň stále uvažovat o povaze doby a myšlenkové situace, do níž jsme byli postaveni. Musíme si být zejména stále vědomi toho, že velkým úkolem, který nás čeká, je proměna způsobu myšlení, kterému jsme od dětství navykli. Znamená to nepochybně také závažnou revizi všeho toho, co jsme až dosud považovali za samozřejmé a nutné předpoklady nejen filosofické, ale vůbec vědecké práce. Proto velice záleží na tom, abychom dbali co nejširších kontextů a nechtěli se omezovat na nějaký užší obor; filosofie se nesmí pokoušet stát se jednou z věd s přísně vymezenou odborností. Přesto je tématické vymezení nadále nezbytnou náležitostí každé přísné a přesné myšlenkové práce. Proto je zapotřebí kromě nepolevující pozornosti a orientace na celek a směrem k celku užít čas od času vhodných témat, dovolujících pečlivé a přesné vymezení, ovšem s cílem pracovat především s příslušnými nepředmětnými spoluvýznamy (z nichž některé sice „zpředmětněny“ být mohou, ale jiné naproti tomu nikoli).

To, co předkládám v následujících kapitolách, je filosofie resp. ke zveřejnění určený výsledek filosofické práce, jak si představuji, že by měl vypadat. To právě neznamená, že o pro neodborníky nesrozumitelnou četbu, stravitelnou leda pro „profesionály“. Mám totiž za to, že v poměrně nedaleké budoucnosti si mnoho lidí začne víc a víc uvědomovat, že filosofii potřebují, i když se jí nebudou chtít „profesionálně“ zabývat. Situace tu je v něčem podobná a v něčem nepodobná situaci v některých odborných vědách, jejichž výsledky jsou z nějakého důvodu zajímavé a dokonce přitažlivé i pro širší veřejnost. Obvykle jde o záležitosti, které náleží k obecné vzdělanosti, ale navíc provokují lidskou zvědavost a zvědavost. Právě proto vycházejí tzv. popularizující texty; nejlepší je ovšem, když se do takové popularizace pustí špičkový vědec, který má zároveň pro jistá zjednodušení jemný smysl a nedopouští se hrubých zkreslení, protože látku zná opravdu do hloubky. Cílem popularizujícího vědce je však především vědomí, že občané mají nejen právo vědět, za co věda a vědci utrácí jejich peníze (obvykle totiž jde o témata základního výzkumu, a ten si na sebe nikdy nemůže a nemá chtít vydělávat službou velkým firmám, ale ani vládám s jejich momentálními politickými prioritami – to je ovšem vážný problém sám o sobě), ale že zájem občanů o vědy a jejich aktivity musí být aktivně a cílevědomě probouzen a živen. To jistě platí také o filosofii, a dokonce mnohem víc pro filosofii, která je v čistě pragmatickém pohledu zcela neproduktivní a je především osobní záležitostí myslitele. Kromě toho je však tzv. „profesionalita“ ve filosofii vlastně velmi problematická: filosof vlastně nikdy není a nemůže být v přesném smyslu „znalcem“, ale vždycky musí být především tazatelem, nebo ještě spíše hloubajícím zkoumatelem, který doufá, že narazí na „pramen vody živé“, nikoliv že vyprodukuje nějaký závažný nový poznatek. Je něco velmi významného na tradici, spjaté se samým původně řeckým slovem FILOSOFIA (φιλοσοφία), ovšem je třeba to náležitě vyložit, zejména nesmíme moudrost zaměňovat za vědění či dokonce vědu (jak to třeba činí Benselerův řecko-německý slovník, nabízející jako překlad „Liebe zur Wissenschaft“ nebo „Wißbegier“, nebo Baillyho řecko-francouzský slovník, nabízející zase na prvním místě „amour de la science“). Nemálo záleží také na tom, jak chápeme onu „lásku“ či „milování“ (FILIA, FILEIN). Jak starší tradice, tak ještě i Platón míní tímto slovem touhu po něčem, co nemáme a čeho chceme (aspoň zčásti) dosáhnout, ačkoli víme, že – tato myšlenka je připisována právě Pythagorovi – že docílení a uchopení, přivlastnění moudrosti není v lidských silách (podle Pythagory je moudrost vyhrazena bohům; to drží i Platónův Sókratés v Symposiu, když údajně reprodukuje to, co se o velkém daimónu Erótovi v mládí dozvěděl od theoložky, „znalé božských věcí“, totiž že krásu nade všechno miluje, ale sám že krásný – jako bohové – není, přičemž (i pro něho) „moudrost je jednou z nejkrásnějších věcí“). Teprve Aristotelés

programově opustil tuto tradici a rozumí filosofii jako „věděni pravdy“ (někdy se dokonce překládá „vědou o pravdě“) (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), přičemž tuto vědu, toto věděni chápe jako vidění (THEOREIN, THEORIA, rozumí se vnitřní vidění, vidění vnitřním zrakem, nahlédnutí). Tím ovšem způsobil, že hranice mezi pravou filosofií (Platónovou ORTHÉ FILOSOFIA) a mnohověděním (POLYMATHIA) byla pro budoucnost hodně rozostřena až rozmazána. Odhlédneme-li však od tohoto – jinak velmi povážlivého – momentu, můžeme rozpoznat také něco pozitivního na tom, že na místo tzv. moudrosti by se stala (mohla stát) cílem oné touhy, toužebné lásky pravda. Podmínkou tu však je opět správné pochopení: tak jako nešlo v touze po moudrosti o tu či onu moudrost, nýbrž o Moudrost, tak ani v touze po pravdě nejde a nemůže jít o tu či onu jednotlivou pravdu (tj. pravdivou myšlenku nebo výpověď, pravdivou teorii nebo systém apod.), nýbrž o Pravdu. Filosofie se liší ode všech odborných věd tím, že se pokouší ustavičně udržet každé téma, jímž se zabývá, v souvislosti s myšleným celkem, tj. že udržuje svůj vztah k celku veškerenstva, ale také ke každému jednotlivému celku, zatímco každá odborná věda si vymezuje obor své kompetence tak, že přenechává ostatek jiným odborným vědám, jež sama respektuje, a od nichž opět očekává jejich respekt k sobě. Mohli bychom tedy na tomto místě onu původní moudrost, po které filosof touží, přinejmenším spojovat až k nerozlučnosti s nepřestávajícím povědomím, že nic jednotlivého nemůže být vskutku a v úplnosti pravdivé, pokud přitom zapomínáme na to, že teprve v širším až nejširším kontextu se jeho pravdivost může potvrdit anebo naopak být zpochybněna až vyvrácena: je filosoficky moudré vědět, že žádná, ani největší pluralita resp. multiplicita pravd nemůže sama o sobě vést k Pravdě, že Pravdu nemůžeme poskládat ani z největšího množství jednotlivých pravd. Už samo toto rozpoznání nás nutně přivádí na cestu mnohem pečlivějšího zkoumání, jak se to vlastně s Pravdou má a odkud se berou různé rozpory nejen v našem vlastním, ale vůbec v celém dosavadním evropském myšlení. V této věci panuje jakýsi zvláštní zmatek, nejistota a různost názorů, jež spolu ohrožují pevnost a spolehlivost všeho našeho poznávání. Pokusy Pravdu nějak vymezit (a tím ji vlastně nahradit něčím jiným, co definovat lze), vedly vždy dříve nebo později k prohloubení zmatků a nejistot. A na druhé straně se žádná věda až dosud neodhodlala na „pravdu“ rezignovat a nadále se nedožadovat uznání svých vývodů a koncepcí za „pravdivé“.

Kapitola X?X – Intencionální modely, problematika

Vzhledem k tomu, že takřka veškeré evropské myšlení bylo zasaženo (infikováno) specificky řeckým způsobem pojmovosti, je třeba vyzkoušet možnost alternativ. To není nijak snadné, ale není také předem jasné, jakou cestu k prozkoumání možností zvolit. Přijmeme-li rozpoznání obrovské důležitosti, jakou pro zrod a formování filosofického myšlení měla prakticky současně se zrodívší geometrie, můžeme právě na této vědecké disciplíně (nadlouho jediné, která se původně neustavila v rámci filosofie jako její, tj. filosofická disciplína, ale byla od filosofie už od počátku oddělena).

Pojmovost, jaká se ustavila a úspěšně prosadila při promýšlení geometrických problémů, závisí zdánlivě nerozlučně na tom, že každý pojem je těsně a oboustranně spjat s příslušným intencionálním předmětem. To konkrétně znamená, že pojem nemůže být ustaven (tj. nasouzen), aniž by byl ustaven (tj. konstruován) příslušný myšlenkový model (intencionální předmět). Tuto oboustrannou vazbu musíme zatím prostě brát jako „danou“, ale nesmíme ji považovat za „nutnou“ přesně v té podobě, jakou měla (a má) v tradičním evropském myšlení. Tak třeba pojem pravoúhlého trojúhelníku je oboustranně jednoznačně a výhradně spjat s pravoúhlým trojúhelníkem jako geometrickým útvarem. Že nemůžeme obojí ztotožnit, je zřejmé z toho, že pojem trojúhelníku má jiné vlastnosti než sám trojúhelník: pojem třeba nemá ani úhly, ani strany, ani plochu atd., zatímco u pravoúhlého trojúhelníku nemá smysl mluvit o nějaké obecnosti či konkrétnosti. Naproti tomu skutečným problémem se ukazuje být možnost ztotožnění trojúhelníku jakožto intencionálního předmětu s trojúhelníkem jakožto myšlenkovým modelem, tj. „ideálním“ rovinným obrazcem. Ve sféře geometrické problematiky je tento problém málo důležitý, protože žádné jeho řešení nevede k neblahým důsledkům, ale ve chvíli, kdy opustíme geometrii (tj. její poměrně úzký obor), stává se tento problém mimořádně významným. To se v historii ukázalo na jednom z nejvýznamnějších sporů, totiž v diskusích o tzv. univerzáliích. Středověký realismus však tonul v omylu, že intencionální

předmět je eo ipso (anebo že za určitých okolností může být) předmětem skutečným, tj. že s ním bud samozřejmě je totožný, anebo že za určitých okolností s ním totožný být může (např. už svým ustavením, tedy náležitým nasouzením příslušného pojmu, např. vyhnáním nějaké funkce do extrému). To bylo možné jen proto, že realisté neznali (a proto neuznávali) zvláštní povahu tzv. intencionálních předmětů, které sice nejsou reálnou skutečností, ale v mnoha ohledech se chovají tak, jako by skutečností byly. Když Thales nebo po něm Pythagoras a zejména systematik Eukleidés mysleli pravoúhlý trojúhelník, je to jednak naprosto stejný geometrický útvar, který myslíme dnes (pokud zůstáváme v rámci eukleidovské geometrie a nepřecházíme do geometrií neeukleidovských); ale ještě mnohem důležitější je, že přesným myšlením trojúhelníku resp. jeho přesným myšlenkovým, pojmovým vymezením je de facto rozhodnuto o mnoha jeho vlastnostech, o kterých Thalés ani Pythagoras, ba ani systematik Eukleidés neměli ani potuchy. Tyto vlastnosti trojúhelníku nemusí být později dokonstruovávány, ale mohou (a musí) být poznávány, protože trojúhelník definovaný jako část plochy omezená třemi přímkami, které se neprotínají v jediném bodě, ukazuje mnoho svých skrytých vlastností teprve díky novým přístupům, vybaveným novými pojmy a postupy, nikoli dříve. V tomto ohledu se intencionální předmět chová skutečně, jako by byl „reálný“, ačkoli víme, že reálný není. Už z toho je zřejmé, že si sféra intencionálních předmětů zasluhuje naší mimořádné pozornosti. (A to bude jen podtrhovat náš pozdější závěr, že vedle intencionálních předmětů musíme pracovat také s intencionálními „ne-předměty“, které budou vyžadovat naši ještě větší pozornost.)

Myšlenkový model (rozumí se: míněný model) nesmíme zaměňovat s představou. Představa sice také má intenci a tedy i svůj intencionální „předmět“, ale ten je vždy konkrétní (anebo nemá zřetelné obrysy, když představa je nepřesná, jen přibližná nebo dokonce – v některých případech – konfúzní). Tak např. si nemůžeme představit obecný trojúhelník, ale můžeme jej mínit. Nasuzování postupuje od obecnějšího (nikoli nutně od nejobecnějšího) a pak se postupně upřesňuje konkretizacemi, tj. přidáváním dalších určení. Proto také první nasouzení ještě nemusí zcela uspokojivě konstituovat pojem, ale další práce s pojmem může ukázat některé nedokonalosti, chyby a dokonce vnitřní rozpory toho, co mělo být nasouzeno jako bezrozporné. Proto je možno po nasouzení pojmu provádět opravy. Ale nasouzený pojem (ať už nasouzený platně nebo neplatně) nemůže být přímo opravován, nýbrž musí být vyměněn za pojem jiný (tj. za pojem, vztahující se jednoznačně k určitému intencionálnímu předmětu). To s sebou přináší nebezpečí, že tam, kde v myšlení opouštíme obor geometrie, budeme nakloněni přecházet od jednoho pojmu k jinému blízkému bez kontroly, a to tím spíše, že slov nemáme nikdo dost na to, abychom i slabě se lišící pojmy (a jejich předměty) pojmenovali také odlišnými názvy. Nicméně to, co se zprvu zdá být nevýhodou, se posléze v širších kontextech ukazuje být mimořádnou výhodou, protože sama logika nestačí k tomu, aby na ní byla vybudována širší a dalekosáhlejší myšlenková strategie.

Předmluva

Ústředním tématem knížky, kterou čtenář drží v ruce, je „pravda“, přesněji problém pravdy (o jiném problému, totiž problému tematizace pravdy, budeme ovšem muset pojednat také). Pravda se stala problémem, když se ve starém Řecku některým „moudrým“ (kterým se říkalo SOFOI) dostal „do ruky“ (přesně vzato: do mysli, do úvah, k dispozici jejich myšlení) pozoruhodný, ano světodějný vynález pojmu a pojmovosti.¹ Mnoho slov nejen v nejrůznějších starých a dnes již mrtvých, ale také v dodnes živých jazycích, až relativně „donedávna“ možná naprostá většina z nich (a původně ovšem vůbec všechna), je (bylo) starších než vynález pojmovosti; teprve později byl postupně význam některých z nich pojmově upřesňován (tento proces ovšem zdaleka není u konce; kromě toho totéž slovo může mít více významů nebo aspoň konotací, a později může být různými mysliteli různě pojmově upřesňováno). A ty pojmově upřesněné významy (konotace určitého nového typu) pak stále víc překrývaly a překrývají ony významy (konotace jiného typu) původní, předpojmové, které se jim však nikdy nepodařilo a nedaří docela potlačit a už vůbec ne škrtnout, likvidovat. Zejména evropský myšlenkový vývoj je však řeckým vynálezem pojmu a pojmovosti mimořádně silně ovlivněn. Důsledkem je postupná helenizace, počtenění veškerého evropského myšlení, a jeho

¹ O pojmech a pojmovosti bude pojednáno v kapitole 1, v oddíle (01.nn)

zprostředkováním stále ještě postupující helenizace jiných kulturních tradic ostatního světa. V tomto procesu, který znamenal a ještě dále v budoucnosti bude znamenat především do hloubky sahající proměnu staršího způsobu myšlení mnoha společností i společenských vrstev evropských a pak i mimoevropských národů (přičemž ovšem musíme velmi opatrně postupovat, budeme-li chtít blíže interpretovat toto slovo „národ“), sehrálo velkou, snad rozhodující úlohu křesťanství, a to převážně mimoděky. Křesťanství má tu obrovskou zásluhu – a zároveň ovšem, jak uvidíme, také neméně velkou ‚vinu‘ – v tom, že pozdějším evropským generacím zprostředkovalo daleko největší díl jiné světodějné „události“ (která ovšem ještě neskončila), totiž nejen setkávání a střetání dvou kromobyčejně významných kulturních, myšlenkových a duchovních tradic, bez nichž si evropské myšlenkové a duchovní dějiny nedokážeme představit, ale také jejich vzájemné ovlivňování a dokonce spolužití a spolupráci: totiž tradice řecké a tradice hebrejské. Ani jedna z těchto dvou tradic není sama o sobě ničím nesrovnatelně, epochálně převyšujícím tehdejší, třeba i starší, anebo vůbec jiné staré kulturní a duchovní tradice nějakým na první pohled zřejmým způsobem. Teprve v dalších dějinách se superiorita řeckého a židovského „genia“, jak se o tom vyjádřil a jak o tom napsal F.X.Šalda², stala nápadnější a přesvědčivější. Je ovšem pravdou, že v poslední době se stalo „postmoderní“ módou tuto dvojí superioritu (a zejména superioritu evropské kultury, která je na ni odkázána a která na ní staví) relativizovat a různé kulturní tradice celého světa považovat nivelizovaně za rovnocenné. Už jen z tohoto důvodu se budeme muset problémem konce moderny a situací tzv. postmoderny kriticky také zabývat.³ Pro začátek zůstaneme jen u zmíněného konstatování.

Slovo „pravda“ resp. jeho dávné ekvivalenty (ekvivalence slov je ovšem sama obrovským problémem, což je částečně a dost povrchně možno sledovat ve slovnících) ve starších jazycích jsou tedy mnohem starší než vynález pojmů a pojmovosti. A protože za tento vynález vdčíme starým Řekům (a to znamená: velmi úzké skupině původně dost nesourodých myslitelů, jimž obvykle dáváme pojmenování „filosofové“, tj. jedné ze starořeckých elit; tady nejde o žádné zprůměrování anebo o poměrování jejich výroků a později rozsáhlejších textů nějakým obecně rozšířeným jazykovým územ), došlo – a nemohlo nedojít – k významovým posunům a reorganizaci či restrukturalizaci významových komponent všech slov i rozsáhlejších slovních útvarů jiného jazykového původu při jejich převodu do řečtiny, jakož i zpětně při převodu řeckého slova i řeckých výroků a textů do jiných jazyků. To byl ovšem už dávný problém překladů z jednoho starověkého jazyka do jiného (nesmíme se nechat svést dojem poměrné jednoduchosti tam, kde jde jen o pojmenování a nikoli o skutečné ‚slovo‘ s jeho komplexními významy). Nyní však došlo k čemuś převratnému: právě v rámci řeckého jazyka došlo k vynálezu pojmovosti, dále k ustavení filosofie a k mimořádně významným pokusům o reinterpretaci starších významů některých z hlediska filosofie sice důležitých, ale významově kolísajících slov tím, že jim bylo vtlačeno (dalo by se říci: vnuceno) pojmové vymezení. Ačkoli pojmové vymezení je možné jen v úzké spjatosti se systémem mnoha dalších pojmů, čímž si vydobývá a zachovává velmi důležitý odstup od konkrétního jazyka a je principiálně přeložitelné i do jiných jazyků (za předpokladu, že jsou podrobeny novému řádu pojmovosti), je toto vítězství pojmovosti nad pouhou narativitou vždy jen částečné, přesněji snad „relativní“, protože je závislé na vztahu k tomu či onomu tématu či tématickému okruhu. Nejlépe se pojmovosti a pojmovému myšlení dařilo a dodnes daří emancipovat se z vazeb na „přirozený“ jazyk tam, kde jde o umělé myšlenkové konstrukce, jak to známe třeba z geometrie a vůbec z matematiky. Tam také máme co dělat s novými odbornými termíny, které buď ve starším jazyce vůbec neexistovaly, anebo jejichž starší významy byly naprosto potlačeny, takže už ani nemohou intervenovat a narušovat vysoce sofistikované logické struktury a systémové souvislosti, které často ústí do rozsáhlých myšlenkových staveb, hypotéz, teorií a celých speciálních disciplín. (Teprve některé jazyky, které si musely dodatečně osvojit a domestikovat terminologii a hlavně pojmosloví, jak byly zavedeny v jazycích pokročilejších, se mohly pokusit o vypracovanější způsob překladu. Známe to třeba z takových příkladů, jako je latinské corpus, pro které čeština má

² Genius řecký a genius židovský, in: Zápisník nnn

³ V kapitole (oddíle)

dvojí překlad, totiž tělo a těleso. Podobně latinské natura dovede čeština v překladu odlišit jako přírodu a jako přirozenost. Jindy je původní termín sice převzat, ale vedle něho se uplatňuje buď starý, ale spíše nový termín domácí: latinské obiectum překládáme jako předmět, ale běžně užíváme i zdomácnělého termínu objekt.) To byla perspektiva, jež inspirovala většinu velkých myslitelů i v oborech jiných, nikoli nově založených. Skutečné problémy nastaly tam, kde bylo třeba zaujmout jasné a zřetelné stanovisko k mnoha okolnostem, dějům, výkladům a tradicím starším; tam se stalo nutností nejen pracovat se staršími termíny, jejichž významy noví myslitelé neměli a ani nemohli dost mít pod kontrolou. Dodnes je jedním z hlavních problémů právní filosofie samo „právo“: právo je nějak myšleno, promýšleno a vykládáno ve všech vyvinutějších starých kulturách a civilizovaných společnostech. A významové konotace příslušných slovních ekvivalentů jsou (a nemohou nebýt) mytické. To ovšem nelze považovat za solidní základ pro vědecké zkoumání; „právo“ je třeba pojmově uchopit, upřesnit, definovat, a tím se v myšlení uvolnit od nekontrolovaných, často vysloveně nežádoucích starších spoluvýznamů slova, jehož nyní potřebujeme použít mnohem přesnějším způsobem, a tudíž nutně s upřesněnými významovými intencemi. Už nejstarší filosofové se velmi kriticky a dokonce ostře polemicky distancovali od mytické narativy (zejména od Homéra a Hesioda) a požadovali pojmové upřesnění. Takové upřesnění se však nikdy nemohlo od samého počátku distancovat od jazyka samého. A tím začínají a dodnes pokračují potíže.

Nejinak než s „právem“ se tomu má s „pravdou“. Filosofové však byli mnohem víc interesováni na tom, aby se význam slova „pravda“, v daném případě slova řeckého (neboť filosofie vznikla právě v Řecku), zdařilo co nejpřesněji pojmově určit. Filosofie se nemůže (třeba na rozdíl od geometrie) bez pojmového upřesnění a vymezení dost dobře obejít, neboť jí přece vždycky jde o „pravdu“ ! A proto se už nejstarší filosofové pokoušeli „pravdu“ pojmově vymezit. A protože byli první, měli vynikající příležitost ovlivnit celý další způsob, jak evropští filosofové v následujících přibližně 25 staletích o „pravdě“ přemýšleli. Už proto, že nešlo jen o přemýšlení o „pravdě“, ale o myšlení vůbec: řecký způsob myšlení hluboce ovlivnil všechno následující evropské myšlení, ovšem převážně prostřednictvím latiny – a prostřednictvím křesťanství, jak jsme už řekli. Často se proto mluví o řečtině jako o filosofickém jazyku par excellence. To však znamená, že řecká myšlení neovlivňovalo jen myšlení jiných „národů“, ale také jejich jazyk. Nejlépe to je vidět na latině, která v době vrcholů řeckých společností, v době homérické a těsně pohomérické, byla ještě dost primitivním, pro Řeky „barbarským“ jazykem. (Už jen to, jak Řekové obecně zahrnovali jiné národy do jedné velké skupiny jako „barbary“, svědčí jednak o jejich velkém jazykovém sebevědomí a hrdosti, zejména však, jak velmi brzo s tím spojovali i kulturní „nevyvinutost“ či „zaostalost“.) Latina v obrovském rozsahu napodobovala řečtinu; bylo to možné proto, že vzdělanější vrstvy v Římě považovaly řečtinu za jediný kulturní jazyk, takže teprve se zpožděním a s úsilím dohonit řeckou úroveň (a s tím i nesmírnou rozvinutost a bohatost klasické řečtiny). Mnoho filosoficky významných slov musela latina teprve vynalézat, a někdy nezbylo, než řecký termín prostě převzít. Ještě Seneka si v jednom dopise Luciliovi stěžuje na zaostalost latiny, a uvádí příklad: tam, kde řečtina má kratičké slovo jen o dvou hláskách, latině příslušné slovo chybí a musí je opisovat slovy několika: pouhé řecké „ON“ (= jsoucí, jsoucno) musí přeložit jako „id quid est“ (= to, co jest). Je zřejmé, že v té době ještě latina neznala pozdější „ens“, které se stalo rovněž kratičkým, jen o hlásku rozšířeným ekvivalentem řeckého ON. Zřetelným dokladem, že „pravda“ je předfilosofickým, předpojmovým a tedy i předřeckým slovem také v latině, je její latinský ekvivalent: veritas. Toto slovo je svými kořeny latinsky původní a není napodobením řecké ALÉTHEIA. Přesto se řecké chápání „pravdy“ velkou silou prosadilo nejen v latině, ale v mnoha dalších evropských jazycích, a to nejen z latiny odvozených (tzv. románských) nebo s latinou silně smíšených (jako je např. angličtina, a to jak přímo, tak i francouzským prostřednictvím), nýbrž také v jazycích z latiny neodvozených (Heidegger proto charakterizuje němčinu jako jazyk ‚rovnopůvodní‘ s řečtinou, tj. ‚gleichursprünglich mit dem Griechischen‘), kde příslušné termíny mají značně odlišné kořeny a ovšem i konotace. Ačkoliv je tedy latina v procesu své kultivace velice závislá na řečtině, konkrétně pro „pravdu“ má termín vlastní, na řečtině nezávislý (a to platí stejně např. o němčině, ale také o naší češtině). Tlak na další jazyky a vůbec na myšlení v dalších jazycích tedy neprocházel přímo jazykovým médiem, nebyl prostředkován přímo řečtinou, ale určitými filosofemati a na základě

určitých filosofických předpojetí; tato předpojetí však nakonec přece jenom měla své zdroje a motivy v řeckém jazyce, v našem případě konkrétně v řeckém termínu pro „pravdu“, tedy ALÉTHEIA.

Co vlastně říká řecké slovo ALÉTHEIA? Jak známo, Léthé byla v řecké mytologii řeka zapomnění, přes kterou převážel duše zemřelých stařec Cháron; neboť LÉTHÉ je právě zapominání, zapomnění, zapomenutí; a to poukazuje k ionským slovesným tvarům LÉTHÓ, LÉTHOMAI, klasicky pak LANTHANÓ (skrývám se resp. jsem skryt) a medium LANTHANOMAI (zapomínám). Odporka a- (někdy an-; tzv. alfa privativum) popírá toto skrývání, tuto skrytost; to právě vedlo Heideggera k tomu, že po většinu svého života až s přehnanou horlivostí překládal (a vykládal) ALÉTHEIA jako neskrytost (Unverborgenheit). Přidržíme se tohoto – jinak poněkud zjednodušujícího – překladu, protože nám dovolí v ostřejším světle vidět některé původně předpojmové a předfilosofické spoluvýznamy, zakotvené už v řecké etymologii, jak se potom stávají čímsi směrodatným pro pokusy o pojmové vymezení toho, co tu bylo ještě před pojmovostí. Je-li totiž „pravda“ chápána jako „neskrytost“, je zřejmé, že je čímsi druhotným, odvozeným, závislým na tom, co je neskryto. Neskryté je „jsoucí“ a proto je nejenom důležitější než neskrytost, ale je její normou, jejím kritériem; neskrytost sama ustupuje před neskrytým, slouží mu k tomu, aby bylo právě neskryto. A i to ještě přeceňuje to „sloužení“, tu aktivitu: neskrytost má jedinou funkci a jediný ‚úkol‘, totiž nechat neskryté neskrytým, tedy zjevným: nechat jsoucí být tím, čím *jest*. (Tady je ovšem myšlenková chyba, jak dnes už víme a jak se k tomu ještě vrátíme, ale své dnešní vědění nesmíme vnášet do dávné minulosti.) Odtud přesvědčení, které přetrvalo věky, že ve světle pravdy se vše vyjevuje ve své pravé podobě, tj. tak, jak to vskutku *jest*. A pravdivost pravdy spočívá v tom, že *jsoucí* plně respektuje a že je nechává vystat v jeho jsoucnosti. Poněkud popularizovanou (až vulgarizovanou) verzí tohoto pojetí je nejvíc rozšířená tzv. adekvační teorie pravdy; ta už předpokládá, že místem pravdy je soud, myšlenka, výrok. Latinské slovo *aequus* znamená rovný, stejný; *adaequatio* znamená proto připodobnění, „přistejnění“ – obvykle se však mluví o „shodě“. Pravda je podle toho shoda myšlení s věcí, se skutečností (klasická formulace je *veritas est adaequatio rei et intellectus*).

Navzdory rozšíření tohoto výměru „pravdy“ jako shody (připodobnění, přistejnění) se ovšem proti němu vždy znovu ozývaly kritické námitky. Před víc než půl stoletím je vyostřeným způsobem zopakoval Martin Heidegger na začátku své slavné přednášky o „bytnosti pravdy“ (*Vom Wesen der Wahrheit*), několikrát zopakované a posléze vydané v podobě malé knížky (jako bilingva vyšla také u nás pod názvem *O pravdě a bytí*). Autor argumentuje zhruba následovně: v čem se myšlenka pětímárky připodobňuje, „přistejňuje“ skutečné pětímárce? Pětímárka je kulatá – ale myšlenka přece není kulatá! Pětímárka je kovová – ale myšlenka není z kovu! Za skutečnou pětímárku si mohu něco koupit – ale za myšlenku pětímárky mi určitě nikdo nic nedá! Kde je tady vůbec nějaká shoda či podobnost? – Nemůže být pochyb o tom, že na uvedené argumentaci něco je. Zároveň však máme dojem, že onu po staletí a tisíciletí předpokládanou „shodu“ nemůžeme jen tak „shodit“ se stolu; také na ní něco je, jak se nám aspoň zdá. Proto také byly vymyšleny všelijaké opravy a úpravy adekvačního pojetí, a také rozmanité náhražky. A není divu: argumentace, již Heidegger uvádí svou přednáškou, jejímž cílem bylo předvést jiné chápání pravdy, není přísně vzato platná; je to spíš sofisma. A pro Heideggera to byla spíš jen rétorická záležitost než vyjádření vlastního kritického stanoviska. Byl přece žákem, asistentem a habilitovaným docentem Edmunda Husserla a musel důvěrně znát i jeho předfenomenologická *Logická zkoumání* (*Logische Untersuchungen*). Tam se Husserl v rámci ostré polemiky s tzv. logickým psychologismem (tj. zakládáním a vykládáním logiky z psychologických zdrojů) na celé řadě stránek zabývá kritikou pojetí svého filosofického učitele Brentana, který byl také nakloněn psychologismu, ale v rámci svého pojetí přišel s pozoruhodnou myšlenkou. Položil si totiž otázku, jak je při vši proměnlivosti a dokonce tékavosti našeho myšlení možné, že jsme schopni se na dlouhou dobu a navíc opětovně myšlenkově soustředit i s velkou přesností na něco zcela určitého. Jako znalec scholastiky a její terminologie použil v novém smyslu slova *intence* pro směřování našeho myšlení a vůbec vědomí, a zavedl při pokusu o řešení zmíněné otázky pojem „intencionálního objektu“. Mínil-li třeba borovici (ať už ji vidím nebo na ni jen vzpomínám atd.), musí být nějak garantováno, že se náhodou nebo nějakým omylem nezaměřím třeba na jedli. A podle Brentana je tím garantem tzv. intencionální objekt „borovice“, který soustředěnost mého mínění na skutečnou

borovici (tedy jakoby „reálný objekt“) zajistí; a tento předpokládaný „intencionální objekt“ považoval za nezbytnou složku a součást výkonu našeho mínění, tj. intencionálního aktu. Franz Brentano v tom žádný další problém neviděl, ale jeho žák Husserl (mimochodem mladší studentský kolega a „krajan“ Tomáše Masaryka, který rovněž poslouchal Brentanovy přednášky), původním zaměřením matematik, ze své profesní zkušenosti naprosto jasně a zřetelně věděl (a pak pečlivě a se vši pedantickou složitostí, ale také jednoznačnou přesvědčivostí prokázal), že intencionální objekt (jindy píše „předmět“, Gegenstand) není a nemůže být součástí ani složkou intencionálního aktu, ale musí být čímsi svébytným, k čemu se intencionální akt vztahuje jakoby „mimo sebe“. Husserlovi komentátoři a kritici v tom ve vzpomínce na „ideje“ viděli – a nepochybně právem – návrat k platonismu, ovšem upravenému. (Takové škatulkování má ovšem ještě daleko ke skutečnému filosofickému porozumění, ale někdy může být užitečné tak nějak jako ukazatel směru; je zvláštní, že Masaryk i Husserl, žáci aristotelika Brentana, dali oba přednost platonismu. Patočka, sám pod vlivem Husserlovým programový platonik, opětovně poukazoval na platonismus nejen Masarykův, ale také Rádlův; tu by byla potřebná zevrubnější diskuse, ale v této chvíli by nás zaváděla k jiné problematice.)

Aniž bychom se hned pouštěli do fundamentálního problému, jaký „ontologický status“ můžeme takovému intencionálnímu předmětu připisovat (Patočka se pokoušel o řešení této otázky v řadě textů zhruba z počátku padesátých let, když psal o tzv. negativním platonismu), musíme především nahlédnout, co celá tato diskuse může znamenat pro naše chápání pojmů a pojmovosti. V čem spočívá problematičnost, ba sofističnost Heideggerem uváděné argumentace, zpochybňující možnost shody myšlenky s myšlenou věcí? Není jistě pochyb, že myšlení je celou svou povahou a svými vlastnostmi odlišné od věcí, od skutečnosti. Myšlenka jako výkon našeho vědomí (s Descartem řečeno: cogitatio cogitans, myšlenka myslící) se nikterak nepodobá tomu, k čemu se vztahuje (tj. myšlence myšlené, cogitatio cogitatum). To je totiž úzce spjato s tím, co je pro myšlení charakteristické, totiž že je vždy myšlením něčeho nebo na něco; tomu se právě říká intencionalita. Myšlení se vyznačuje tím, že není je tím, čím „jest“, nýbrž že se vždy vztahuje k něčemu dalšímu, čím samo už není. (Tato principiální přesažnost, „metaforičnost“ v původním smyslu, je ovšem zakotvena hlouběji a charakterizuje nejen myšlení, ale každou aktivitu, která rovněž míří k něčemu mimo sebe, ale to zatím necháme stranou.) Brentano si položil výbornou otázku: jak se vlastně může naše myšlení, náš konkrétní myšlenkový akt, vztahovat k něčemu, co už není jeho součástí? Jak může být tento vztah, mířící ven z myšlení, za hranice pouhé myšlenky, založena garantován v rámci myšlenky samé? A pomohl si vyřešit tento problém předpokladem, že v rámci samého výkonu myšlení a jako jeho přímá složka tu funguje tzv. intencionální objekt. Husserl pak pečlivě prokázal, že tento intencionální objekt (nebo někdy předmět) nemůže být součástí ani složkou tohoto výkonu, tohoto aktu myšlení. Tím se otevřela hned několikrát problematika, o níž se buď vůbec nevědělo anebo kterou někteří myslitelé jen tápavě tušili. Husserl tu viděl jasněji a zřetelněji než Brentano, protože měl své vlastní zkušenosti matematika. Matematika, původně geometrie, měla od samých počátků obrovský vliv na filosofické myšlení; někteří z nejstarších filosofů byli zároveň geometry a v tom oboru se proslavili (např. Thaletovi a Pythagorovi se připisují první geometrické „věty“). Při vstupu do platónské Akademie byl prý nápisem varován každý, kdo nebyl geometricky vzdělán aby nevcházel. Proto má smysl, abychom věc lépe vyjasnili právě na příkladu geometrie.

Trojúhelník (např. pravoúhlý nebo rovnostranný) je naší myšlenkovou konstrukcí; nikde ve světě nic takového nenajdeme, leda jeho pouhé nápodoby (Platón užíval slova „obrazy“, EIDOLA). To však vůbec neznamená, že je trojúhelník pouhou součástí našeho myšlení. Jednou přesně myšlen zůstává tento geometrický útvar natrvalo stejný, „identický“, takže trojúhelník myšlený kdysi Thaletem nebo Pythagorou atd. je též trojúhelník, který máme na mysli resp. který míníme dnes my. Co je však nejpřekvapivější: trojúhelník, jednou přesně myšlen (tj. pojmově definován např. jako eukleidovský konečný rovinný útvar, omezený třemi přímkami, jež se neprotínají v jednom bodě), se chová v některých ohledech jako svébytná a samostatná skutečnost, kterou lze dále a dále zkoumat. Výsledkem tohoto zkoumání jsou pak poznatky, které nelze pojmově odvozovat, dedukovat z pojmu trojúhelníka, jak byl na počátku vymezen. Lze tedy vybudovat celou „vědu“ o trojúhelnících, tzv. trigonometrii, vytvoříme-li si pro to vhodné nové pojmové prostředky, které však nemohou být

(analyticky) vyvozeny z pojmu trojúhelníka, i když bez nich bychom ony další vlastnosti trojúhelníků nedovedli odhalit. (Totéž platí o konstrukci či vynálezu tzv. přirozených čísel; jejich vlastnosti nevyplývají z ničeho, co do jejich konstrukce bylo vloženo, ale čísla a jejich vlastnosti se chovají jako samostatné skutečnosti; atd. atp.) Z toho zřetelně vyplývá, že trojúhelník jako intencionální předmět nesmí být zaměňován s trojúhelníkem jakožto pojmem: pojem trojúhelníka má docela jinou povahu a jiné vlastnosti než trojúhelník jako rovinný útvar (resp. jako intencionální předmět, máme-li být přesní). Trojúhelník má, jak slovo napovídá, tři úhly, ale má také tři strany, určitou plochu atd.; pojem trojúhelníka naproti tomu nemá žádnou plochu, žádné strany a žádné úhly. Proto se také pojem trojúhelníka příslušnému rovinnému obrazci nikterak nepodobá. Musíme si proto položit otázku (trochu analogickou s tou, kterou si kdysi položil Franz Brentano): v čem je založeno a čím je garantováno, že pojem trojúhelníka se opravdu vztahuje právě k trojúhelníku a jenom k němu? Kromě toho tu je velmi vážný problém, může-li být „pojem“ také přesně myšlen a zkoumán jako „objekt“ (jak se o to např. pokoušel jeden náš logik). K tomuto problému se budeme muset ještě zvlášť vrátit na jiném místě, ale něco můžeme zjistit už nyní. Kdyby bylo možno pojem P (tj. kterýkoli pojem) chápat jako intencionální objekt, potřebovali bychom k tomu nutně další pojem P_1 , jímž bychom se mohli k pojmu P myšlenkově vztáhnout. To bychom však nemohli učinit, kdyby pojem P_1 byl sám intencionálním objektem. A protože takto bychom mohli pokračovat donekonečna (a to neměl rád už Aristotelés), vyplývá z toho jedno z dvojího: buď pojem jakožto intencionální objekt je něco jiného než pojem, jímž myšlenkově něco (tj. buď reálný nebo také intencionální předmět) pojímáme, a pak jsme si nepomohli, nebo pojem žádným intencionálním předmětem není a být nemůže.

[Jiná verze předchozího odstavce, kterým tento text končil:

Trojúhelník (např. pravoúhlý nebo rovnostranný) je naší myšlenkovou konstrukcí; nikde ve světě nic takového nenajdeme, leda jeho pouhé nápodoby. To však vůbec neznamená, že je trojúhelník pouhou součástí našeho myšlení. Jednou přesně myšlen zůstává tento geometrický útvar natrvalo stejný, „identický“, takže trojúhelník myšlený kdysi Thaletem nebo Pythagorou atd. je týž trojúhelník, který máme na mysli resp. který míníme dnes my. Co je však nejpřekvapivější: trojúhelník, jednou přesně myšlen (tj. pojmově definován např. jako euklidovský konečný rovinný útvar, omezený třemi přímkami, jež se neprotínají v jednom bodě), se chová v některých ohledech jako svébytná a samostatná skutečnost, kterou lze dále a dále zkoumat. Výsledkem tohoto zkoumání jsou pak poznatky, které nelze pojmově odvozovat z pojmu trojúhelníka, jak byl na počátku vymezen. Lze tedy vybudovat celou „vědu“ o trojúhelnících, tzv. trigonometrii, vytvoříme-li si pro to vhodné nové pojmové prostředky, které však nemohou být (analyticky) vyvozeny z pojmu trojúhelníka, i když bez nich bychom ony další vlastnosti trojúhelníků nedovedli odhalit. (Totéž platí o konstrukci či vynálezu tzv. přirozených čísel; jejich vlastnosti nevyplývají z ničeho, co do jejich konstrukce bylo vloženo, ale čísla a jejich vlastnosti se chovají jako samostatné skutečnosti; atd. atp.) Z toho zřetelně vyplývá, že trojúhelník jako intencionální předmět nesmí být zaměňován s trojúhelníkem jakožto pojmem: pojem trojúhelníka má docela jinou povahu a jiné vlastnosti než trojúhelník jako rovinný útvar (resp. jako intencionální předmět, máme-li být přesní). Trojúhelník má, jak slovo napovídá, tři úhly, ale má také tři strany, určitou plochu atd.; pojem trojúhelníka naproti tomu nemá žádnou plochu, žádné strany a žádné úhly. Proto se také pojem trojúhelníka příslušnému rovinnému obrazci nikterak nepodobá. Musíme si proto položit otázku (trochu analogickou s tou, kterou si kdysi položil Franz Brentano): v čem je založeno a čím je garantováno, že pojem trojúhelníka se opravdu vztahuje právě k trojúhelníku a jenom k němu? Kromě toho tu je velmi vážný problém, může-li být „pojem“ také přesně myšlen a zkoumán jako „objekt“ (jak se o to pokoušel jeden náš logik). K tomuto problému se budeme muset ještě zvlášť vrátit na jiném místě, ale něco můžeme zjistit už nyní. Kdyby bylo možno pojem P (tj. kterýkoli pojem) chápat jako intencionální objekt, potřebovali bychom k tomu nutně další pojem P_1 , jímž bychom se mohli k pojmu P myšlenkově vztáhnout. To bychom však nemohli učinit, kdyby pojem P_1 byl sám intencionálním objektem. A protože takto bychom mohli pokračovat donekonečna (to neměl rád už Aristotelés), vyplývá z toho jedno z dvojího: buď pojem jakožto intencionální objekt je něco jiného než pojem, jímž myšlenkově něco (tj. buď reálný nebo také

intencionální předmět) pojmáme, nebo pojem žádným intencionálním předmětem není a být nemůže. Blíže to lze ozřejmit jen na základě přezkoumání povahy (a zejména struktury) intencionality, zejména pak na základě rozlišení mezi intencemi předmětnými a nepředmětnými; to budeme muset podniknout, až se budeme moci ve svém zkoumání zaměřit na hlavní témata této práce, na pravdu a právo (a především lidská práva, která vrhají nové světlo i na právo vůbec). Ukáže se totiž, že typ pojmů a pojmovosti, předaný starými řeckými mysliteli celé epoše evropského myšlení, má navzdory svým nepopíratelným přednostem a úspěchům rovněž obrovské nedostatky, ovšem takové, že na jejich odhalení bylo zapotřebí právě celé této epochy. A to, že k tomuto odhalení dnes postupně dochází (takové věci se nikdy neukazují naráz a vcelku), nám zvěstuje pro někoho dobrou, pro někoho špatnou zprávu, totiž že tato přes dva a půl tisíce let trvající epocha pomalu končí.]

Blíže to lze ozřejmit jen na základě přezkoumání povahy (a zejména struktury) intencionality, zejména pak na základě rozlišení mezi intencemi předmětnými a nepředmětnými; to budeme muset podniknout, až se budeme moci ve svém zkoumání zaměřit na hlavní témata této práce, na pravdu a právo (a především lidská práva, která vrhají nové světlo i na právo vůbec). Ukáže se totiž, že typ pojmů a pojmovosti, předaný starými řeckými mysliteli celé epoše evropského myšlení, má navzdory svým nepopíratelným přednostem a úspěchům rovněž obrovské nedostatky, ovšem takové, že na jejich odhalení bylo zapotřebí právě celé této epochy. A to, že k tomuto odhalení dnes postupně dochází (takové věci se nikdy neukazují naráz a vcelku), nám zvěstuje pro někoho dobrou, pro někoho špatnou zprávu, totiž že tato přes dva a půl tisíce let trvající epocha pomalu končí. Pokusy relativizovat a přímo rozostřit takové rozpoznání jsou hojné nejenom dnes, ale táhnou se s rozmanitými obměnami celými dějinami. Není totiž snadné dějiny „správně“ periodizovat, neboť ona „správnost“ nemůže být zakládána na nějakých objektivních milnících; ostatně i tam, kde se takové milníky uznávají (historici si v tom hojně libují), jde vždycky o pouhé konvence (např. zavěšování předělů třeba na vynález písma nebo objevení Ameriky apod.). Ale chyba může mít ještě jiné zdroje a motivy; stačí připomenout takového Seneku, který v duchu stoicismu chce relativizovat význam smrti: proč bychom se měli obávat smrti, která jednou přijde, když se to děje napořád, že přítomný okamžik pomíjí, aby byl vystřídán dalším? Tady jde zjevně o záměnu střídy jednotlivých jsoucností (které představují pouhé momenty dění, dějící se události) a střídy různých událostí (tj. událostných dějství jako „celků“). Pokud jde o život jednotlivých organismů, zdá se vše jaksi přehlednější, aspoň pokud necháme stranou hraniční oblasti, ale v dějinách jde vždy o „celky“ ne-pravé, umělé, námi ovšem proto vytvořené, abychom lépe dějům a dějinám i dějinným obdobím a epochám porozuměli. To však vůbec neznamená, že tu jde o stejný druh konvence, jakou jsme viděli u oněch předmětných „milníků“. Milník nic neobjasňuje, ale sám musí být objasňován. Naproti tomu pochopení nějaké přestřelky jako počátku války nebo revoluce apod. už vychází z jisté celostné vize, která sice může a nemusí být správná, ale v každém případě má docela určitý smysl, a my ten smysl můžeme posoudit (obvykle také na základě srovnání s jinak viděnými událostmi).

Příklad nám může přiblížit, oč jde. Tradičně se za počátek války považovalo její vypovězení. Ale druhá světová válka začala bez vypovězení, rozhodně před oficiálním vyhlášením. Takové vyhlášení by ovšem stejně nebylo ničím víc než pouhým „milníkem“. Vážným problémem je ovšem, co budeme považovat za skutečný počátek druhé světové války: bylo to až přepadení Polska (a to ze dvou stran a po dohodě Hitlera se Stalinem) anebo již obsazení zbytku Čech a Moravy? Náleží Mnichov ještě do doby před válkou? Anebo válka začala vlastně anšlusem Rakouska – nebo Musoliniho útokem na Habeš? Nezačala tato válka již porušením poválečných dohod po porážce Německa (a Rakouska atd.) tím, že Hitler obsadil značná dvojzajčná území, která po první válce připadla zase Francii? Anebo první světová válka vlastně vůbec neskončila, ale postupně přešla v druhou? Zjistěte záleží na nás, jak to chceme vidět a jak tomu chceme rozumět. Ale není to ve všech případech stejně platné, není to vždy správné, pravdivé vidění, není to stejně platně odůvodněné pojetí. I když řešení takových a podobných problémů může být někdy mimořádně nesnadné, i když na to mohou být a obvykle jsou různé názory, nikdy takové pojetí není libovolné, ale je a musí být součástí celkového pohledu na širší kontexty, na celou dějinnou epochu, musí být založeno na určitém chápání dějin a dějinnosti a tak

dále. A nikdy tu nepůjde jen o objektivní obraz oné události nebo třeba i celé epochy, vždycky jeho autor zároveň vypovídá také o sobě: z jeho líčení světových válek si můžeme docela dobře udělat obraz autora samého, a při posuzování jeho pojetí se potom také sami představujeme obci historiků a vůbec veřejnosti. Tady nepomůže žádné odvolávání na „fakta“, jak to bývá zvykem u druhořadých historiků (ostatně spíš jen kronikářů, a to ještě v lepším případě); historie není snůška jednotlivostí, ale pátrání po smyslu toho, co se stalo.

2003

Rozvrh

Kap. 1. – Slova, pojmy a filosofie

slovo, které nemá smysl, není vůbec slovem; věta, které nerozumím, není pro mne žádnou větou (viz Wittgenstein)

Kap. 2. – Pravdy, pravost a Pravda

Orientace v oblasti („prostoru“, „světě“. „regionu“ -?) – vpravo: to správné. pravé

Kap. 3. – Problém norem a normality

Kap. 4. – Problém změny a zejména vývoje

Kap. 5. – Problém dějinnosti a dějin

Kap. 6. – Problém subjektu

Kap. 7. – Problém akce a aktivity

Kap. 8. – Problém reakce a reaktibility

Kap. 9. – Myšlení jako aktivita ve světě smyslu

Kap. 10. – Reflexe jako přesah míněného smyslu

Kap. 11. – Ek-statický moment reflexe

Kap. 12. – Setkání s Pravdou a pravdivost

Kap. 13. – Jedinost Pravdy, ale ne univerzálnost

Kap. 14. – Základ spravedlnosti jako pravost

Kap. 15. – Základ lidských práv – a jejich „univerzálnost“?

Kap. 16. – Dialog a lidská práva jakožto pochopení

01. Problém tématizace x tématizace problému

Místo předmluvy: problémy s názvem (s tituly a podtituly)

Už řadu let se zabývám myšlenkou napsat o tom, jak si představuji filosofii, která by byla nejen na úrovni dnešního myšlení (a to znamená na úrovni jeho nejlepších podob), ale která by také trochu – alespoň tentativně – ukazovala dopředu, do budoucnosti. Nešlo by mi tolik o filosofii naší doby, tedy o „filosofii přítomnosti“, jako spíš o filosofii *pro* naši dobu, tedy o filosofii pro zítřek a pozítří.⁴ Jsem přesvědčen, že prvořadým úkolem filosofů je připravovat nejen druhé lidi, ale také sebe na tu budoucnost, která přichází, nejen na tu nepravou budoucnost, kterou lze odhadovat a dokonce

⁴ Hegel se vyslovil o filosofii jako o sově Minervině, která vylétá po soumraku. Musím říci, že bych dal přednost jinému ptáku, který po pravidle vylétá před jitem. Ale kdyby už muselo jít o sovu – vždyť to byl odedávna symbol moudrosti – volil bych poslední okamžiky jejího nočního lovu, kdy se už první paprsky slunce prodírají oblohou a ohlašují přicházející východ slunce. Metafory možná nemá smysl příliš daleko domýšlet, protože pak snadno zavádějí. Nicméně za pozornost přece stojí, že k ránu tento noční dravec chytá už dnešní myšku, ne tu včerejší (natož aby ji jen svým letem komentoval: on ji vskutku chytá!).

vypočítávat na základě trendů minulosti a přítomnosti. V budoucnosti, která se stává přítomností, se totiž setkávají tlaky toho, co už bylo a co buď jak relikť minulosti přežívá (eventuelně ještě roste a nabývá na váze), s tím, co tu nebylo a co teprve má nastat a tak trochu už nastává. A záleží na nás, jak se v tomto střetu orientujeme a čemu budeme svým životem, svou prací a svými aktivitami napomáhat. Neboť v pohledu, kterému nás Evropany zprvu naučili a kterým nás také zatížili právě ti nejvlivnější starořečtí myslitelé, budoucnost a minulost „nejsou“, nejsou „skutečné“; za skutečné lze prý považovat jen to, co právě jest, tedy aktuálnost. A tak, vyjdeme-li prozatím z tohoto předpokladu (s nímž ovšem později budeme vehementně polemizovat), tlak minulosti – jako již nejsoucí – musí být prostředkován něčím aktuálně jsoucím. Někdy toto zprostředkování na nás (a vůbec na lidech) nezávisí, ale jindy ano – a my to musíme pečlivě rozlišovat. A musíme si být také vědomi toho, že nejde jen o momentální zprostředkování, nýbrž o takové, na němž se podílejí mnozí, a to nejen právě žijící, ale také „minulí“, již nežijí, kteří však svým životem, svým jednáním a svým myšlením udržovali a udržují (pokud ještě žijí) při „životě“ něco, co by bylo bez nich již dávno odumřelo.

Nejsou to jen takové maličkosti, jako jsou domácí zvyklosti, kupříkladu recepty na vaření, ale také onen kdysi nepředstavitelný a nemyslitelný, dnes pro leckoho někdy až hrozivý, protože až příliš nákladný a dokonce životy lidí i jiných živých bytostí ohrožující pohyb získávání či produkce dalších a dalších poznatků o světě i o nás v něm: to vše by nebylo možné, kdyby tu neexistovala spolupráce nejen mnoha současných lidí, ale kdyby se nevycházelo – byť kriticky – ze zkušeností mnoha předchozích generací, vlastně celých dlouhých věků. Všechny civilizace, všechny lidské kultury ve všech svých historických formách byly a jsou závislé na nás, lidech, a na naší schopnosti i vůli je udržovat a dál v nich pokračovat. Je bohužel mnoho lidí, kteří se v tomto obrovském dějinném pohybu jen vezou a ničím k němu nepřispívají (pokud na něm dokonce jen neparazitují); mnozí – ti nejčtenější – ten pohyb svými činnostmi přímo nebo nepřímo udržují, i když si toho v plném rozsahu ani nejsou vědomi. Mohou to dělat díky pevným a závazným tradicím, pokud těch „parazitů“ není příliš mnoho. Ale pro každou civilizaci a každou kulturu jsou rozhodující ti, kdo se neomezují jen na striktní a co nejpresnější dodržování tradice, ale jsou schopni vidět, když je – třeba jen z důvodu přežití – nezbytné tradici upravit, změnit, dokonce zčásti opustit a začít v něčem znovu a jinak. Kdysi dávno k tomu docházelo více nebo méně na základě „šťastných nápadů“; takový nápad ovšem nestačí, ale je třeba přesvědčit buď ty, kdo mají moc nápad prosadit, anebo – pokud jde o vyvinutější společnosti – většinu, která důvody pochopí a s uskutečněním pomůže.

Jiná verze. Místo předmluvy: problémy s názvem (s tituly, předtituly a podtituly)

Od jisté doby náleží k aktuálním filosofickým tématům problém krize filosofie, ba filosofové dokonce mluví o jejím konci (v Německu tím velmi rozvířil filosofickou hladinu Martin Heidegger, u nás se k tomu obsáhle vyjádřil Jan Patočka, mám-li uvést jen příklady.) O krizi se ovšem mluví také v mnoha jiných souvislostech, ale není málo ani těch, kdo rádi zesměšňují už samo slovo „krize“ a naprosto odmítají se o nějaké údajné krizi bavit. Pro naše uvažování jde nicméně o věc závažnou. Chceme-li se totiž dotazovat po tom, jak by měla vypadat filosofie pro naši dobu nebo dokonce pro nejbližší budoucnost, mohlo by se nakonec ukázat, že jde o naprosto nesprávnou otázku, pokud by se filosofie vskutku ocitla v tak těžké krizi, že by mohla a měla co nejdříve uhynout. V zásadě by něco takového ovšem bylo docela možné; ostatně v jistém smyslu k rozmanitým „koncům filosofie“ už v dějinách nejednou došlo. Asi k vůbec prvnímu „konci filosofie“ došlo, když Parmenidés z Eley stroze odmítl zabývat se čímkoli proměnlivým a za vskutku jsoucí považoval jen to, co vždy (aktuálně) „jest“, takže to nemá žádnou minulost ani budoucnost („nikdy nebylo, nikdy nebude, vždy jest“). S tím se filosoficky opravdu nedalo nic pořádného podniknout; to však další filosofové také nahlédli a pokoušeli se o jakýsi kompromis mezi jasným nahlédnutím, že jsoucí musí být neproměnné, a mezi smyslovou zkušeností, že se (možná) všechno mění a zejména že je mnohé a různé. Asi nejkurióznějším kompromisem bylo přesvědčení atomistů, že tím neproměnným jsou mnohé atomy, které se navíc od sebe liší, ale připustili také pohyb, totiž to, že všechny atomy „padají shora dolů“ (blíže to však neosvětlili, jak se zdá ze zachovaných zlomků); a ovšem – aby vůbec mohly padat, musí k tomu mít náležité podmínky, především místo, přesněji (podle nich) „prázdné“. Parmenidés by se

býval velmi podivil a asi rozhorlil, protože si byl jist, že jsoucí jest, ale nejsoucí není, to že je ta jediná možná cesta Pravdy. A teď Démokritos mluví o „prázdnu“, tedy o něčem, co vlastně ničím není, ale tvrdí, že toto „nic“ jest. Z hlediska eleatů to byl naprostý nesmysl, pro filosofii to byl jen další konec, protože všechno, co se nám, našim smyslům a našemu porozumění ukazuje jako „jsoucí“ bylo opět striktně prohlášeno za pouhé zdání. (Komu se to však může zdát, jsou-li jen atomy? Mají i ony svá zdání? Každý atom své, odlišné od jiných? Tahle myšlenka napadla o mnoho staletí později Leibnizovi, který myšlenku ‚vnitřního zdání‘ jednotlivých atomů – z textů atomistů ovšem nedoložitelnou – upravil a proměnil v přebohatou niternost monád, kterým ovšem naprosto uniformoval zevnějšek.) A tak to šlo dál a dál, každý filosof se pokoušel o nový druh kompromisu, ale jiní a zejména pozdější filosofové vždy znovu odhalovali omyly svých kolegů nebo předchůdců a dopouštěli se nových. Kuriózní kompromis atomistů jim však zajistil nehynoucí slávu po půl třetím tisíciletí, protože jejich termínu bylo užito v moderní fyzice (a to navzdory tomu, že ty naše „atomy“ je možno nejen uměle rozbít, ale že se rozpadají dokonce samy, a některé dokonce fantastickou rychlostí, majíce nesmírně krátký „poločas rozpadu“; řecké slovo ATOMOS však znamenalo „nedělitelný“).

S úpadkem řeckých obcí a s tím, jak správu celého středomoří po nich převzali Římané, napodobující – ovšem až na úroveň – Řeky ve všem možném, nejdříve zajisté v jazyce, došlo i na filosofii. Ta upadala ovšem i bez přičinění Římanů; tak jako mluvíme o klasickém hellénství a odlišujeme je od již úpadkového hellenismu, který se rozšířil po celém Středomoří a ještě daleko za jeho hranice, odlišujeme počátky předsókratovské filosofie a její klasické vyvrcholení od hodně zmatené filosofie hellenistické, která v mnoha svých podobách vypadala na to, že opět splyne s novými mýty, proti nimž se původně tak mocně postavila a od nichž se tak ostře oddělila. Už i velcí pozdní řečtí filosofové selhávali, a římscí filosofové byli zvláště myšlenkově slabí a nedokázali se tomu bránit. V pozdějším, stále úpadkovějším římském impériu už převládla jakoby postmoderní nálada, tolerantní vůči všemu, včetně pověr a nesmyslů, ale s tendencí vyžadovat maximální respekt ke státu, jeho představitelům a jeho symbolům. Byla to doba pro filosofii dost neblahá, protože za filosofa se považoval každý kejklř nebo pouliční sofista. Všechno se zdálo ukazovat na to, že s filosofií je konec. Mezi filosofy se nenašel nikdo, kdo by tomuto rozkladu dovedl čelit, s výjimkou křesťanských myslitelů, kterým se začalo říkat theologové (to jméno bylo ovšem převzato z řecké filosofické tradice). Tak došlo k tomu, že se o záchranu a vnitřní obnovu filosofie postarali velcí křesťanští duchové, kteří v sobě nečekaně a neuvěřitelně, ale se světodějnými účinky spojovali dvě myšlenkové a kulturní tradice, totiž židovskou a řeckou, a to ne někde v jejích okrajích, nýbrž v jejích vrcholcích.

Řecká filosofie ovšem spolu s židovskými tradicemi silně zapůsobila i mezi Araby, kteří se už nějakou dobu tlačili do Středozeří, a vydala tam četné pozoruhodné plody. Zejména v poslední fázi úpadku Říma a po jeho porážce a dobytí germánskými kmeny se centrum evropské kultury přesunulo na Araby obsazený Hispánský poloostrov, zejména do Cordoby, kde v obdivuhodné myšlenkové toleranci vedle sebe žili, mysleli a pracovali učenci arabští, židovští i křesťanští. Ti arabští měli k dispozici překlady nejlepších děl řeckých geniů do arabštiny, protože při válečných akcích, kdy vojáci mívají tendenci ničit vše, nač přijdou, arabští vzdělanci zachraňovali, co jen mohli, takže např. z hořící Alexandrijské knihovny zachránili texty, na které sami „Evropané“ už zapomněli. Tak třeba z Aristotela se v „Evropě“ dlouho cenily hlavně přírodovědné spisy (a překládaly se do latiny), kdežto jediným velkým Filosofem byl zprvu pro křesťany nedostižný Platón. O staletí později se podařilo dostat ke studiu mj. některé vysloveně filosofické spisy Aristotelovy, zejména „Metafyziku“, ovšem v překladu do arabštiny. A tak se první překlady z „Metafyziky“ do latiny pořizovaly právě z arabštiny. (Zachované řecké opisy byly objeveny až později.) Proto je třeba poctivě přiznat, že o záchranu filosofie z jejího úpadku a rozvratu na konci starověku se zasloužili vedle křesťanů také Arabové, a ovšem i Židé (ti se ovšem o filosofii zasloužili mnohokrát i v nové době).

Proto se musíme ptát, proč by měla právě dnes filosofie spět ke svému konci, když to s ní už víckrát vypadalo velmi bledě – a přece přišli noví myslitelé s novými myšlenkami!

Předmluva: filosofický význam myšlenky „lidských práv“

[kapitola se později vyvinula, viz 2004 / „Lidská práva“ jako problém; není ovšem jasné, jestli Hejdánek měl v plánu napsat knihy dvě, nebo jenom jednu, přičemž váhal, jestli půjde o knihu o lidských právech nebo o pravdě]

Všeobecná deklarace lidských práv, která byla přijata dne 10. prosince 1948 na zasedání III. Valného shromáždění OSN, vychází z „uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv všech členů lidské rodiny“ (preambule; někdy je užito též termínu „vrozené“); navazuje tím zjevně na americké a francouzské formulace 18. století, spjaté s tzv. přirozenoprávními filosofiemi. Myšlenka „přirozenosti“ práva je ovšem mnohem starší, neboť sahá až do antiky. I když na počátku nové doby sehrála v evropských dějinách vynikající roli, je ve svých filosofických základech (zejména v pojetí přírody a přirozenosti) velmi nepevná, ba problematická. Její problematičnost vysvětlí ostatně už v době Sókratově.

Věcně byla tehdy myšlenka přirozeného práva spjata s úvahami a diskusemi řeckých sofistů o rozdílu mezi tím, co je dáno přírodou (*fysei*), a tím, co je dáno pouhým lidským ustanovením (*thesei, nomó*). Pochopitelně nešlo jen o právo a o zákony; v Platónově Kratylovi se stejná otázka řeší ve vztahu k jazyku (event. jazykům). Jde vposledu o otázku po povaze civilizace, společnosti, obce, člověka vůbec. V sofistických diskusích byla někdy s pozoruhodnou pregnancí vyslovena nejrozmanitější stanoviska. Všimněme si zejména teorie, kterou v Platónově Ústavě vyslovuje sofista Glaukón nebo v dialogu Gorgias sofista Kalliklés. Glaukón vychází z údajně obecného mínění, že spravedlnost je cosi umělého, vytvořeného jako nouzové východisko z rozporné situace, do níž nás uvádí sama příroda. Je cenná tam, čteme, kde není sil k bezpráví; spravedlnosti prý dbají jen ti, kteří nejsou sami schopni činit bezpráví. Kdokoli se naopak cítí dosti silen k bezpráví, činí je. Podobně mluví také Kalliklés, když vyslovuje přesvědčení, že zákony dávají obci lidé slabí, zastrášující lidi silnější. Naopak sama příroda prý ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší a mocnější více než méně mocný. „Přírodní“ spravedlnost se vyznačuje tím, že silnější vládne slabšímu a že má více než on.

Vidíme, že je tu „přírodní“ spravedlnost postavena proti umělé, přirozené právo proti právu ustanovenému lidmi a (nebo) pro ně. To je perspektivně cenné a do jisté míry dodnes platné či aspoň zastávané, ovšem značně nepřesné či neustálené rozlišení (vzpomeňme jen na Aristotela, který byl přesvědčen, že „od přírody“ je nejen člověk jako politický tvor, ale dokonce společnost, obec). Dodnes trvá také spor mezi dvojím pojetím zákonů, dvojím pojetím práva. Na jedné straně panuje přesvědčení, že právní řád a zákony mají za úkol vyjadřovat existující mocenské vztahy, že tedy jsou a mají být nástrojem moci, jímž vládnoucí skupina nebo třída vykonává a upevňuje svou mocenskou převahu. Na druhé straně vládne pojetí zcela opačné, které bychom mohli nazvat smluvním (u nás je zastával hlavně Emanuel Rádl); jeho smyslem je důraz na to, že zákony a právní řád jsou tu především na ochranu slabých, neboť silní a mocní žádnou právní ochranu nepotřebují. Je zřejmé, že toto druhé pojetí se musí proti poměrům, jaké údajně vládou v přírodě (tzv. právo silnějšího apod.), dovolávat norem, které nejsou v přírodě zakotveny, zatímco ono první pojetí se naopak údajných přírodních poměrů vždy dovolává. Rozdíl obou pojetí lze stručně vyjádřit také ve vztahu moci a práva tak, že v jednom případě jde moc před právem, v druhém naopak právo před mocí. Zdá se být zřejmé, že přírodnímu stavu je bližší ten stav společnosti, v němž moc jde před právem a v níž právo je odvozováno z moci. (Později charakterizuje Hobbes přírodní stav – status naturae – jako válku všech proti všem, bellum omnium contra omnes; už to nás však musí upozornit na to, že ani v přírodě, natož ve společnosti ve skutečnosti tento „přírodní stav“ války všech proti všem všeobecně neplatí a nikdy neplatil.)

Důraz na ‚přirozenost‘ lidských práv (a svobod atd.), jak jej známe od sedmnáctého a zejména osmnáctého století, byl umožněn pouze díky hlubokému přeznačení termínů „přírody“ a „přirozenosti“ smíšením jeho antických konotací (představa kosmického řádu) s konotacemi židovsko-křesťanskými (dokonalý rajský stav před pádem, jímž však byl tento původní a tedy „přirozený“ stav pokažen a jímž bylo pokaženo všechno stvoření, tedy také celá příroda). Ani jedna z

obou uvedených tradic však dnes už nenáleží k obecnému povědomí, natož přesvědčení; obě jsou cizí nejen navzájem, ale především uprostřed dnešní myšlenkové atmosféry i samy o sobě (zejména pak chápání „přírody“ doznalo od počátku nové doby velkých změn). Důraz měšťanské třídy na „přirozenost“ svobod a základních práv byl motivován především odporem k těm pozemským autoritám, které se „neprávem“ dovolávaly práv a řádů „údajně“ božských. Příroda a přirozenost se tak vlastně staly odkazem k právům a řádům „skutečně“ božským, totiž právě „přirozeným“ nebo „přírodním“. („Příroda“ tak měla nahradit Stvořitele a jeho stvořitelské řády.) Puritánská provenience novodobých demokratických ideálů však nepřevládla a navíc upadla brzo v zapomenutí (i když původně asi významný vliv na formování společností nového typu měla). Tak mohlo dojít k tomu, že lidská „přirozenost“ byla (a dodnes je) znovu chápána jako výbava, které se člověku dostává při zrození: "Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv." (Všeobecná deklarace lidských práv, článek 1.)

Takové konstatování je však ve flagrantním rozporu s obecnou zkušeností, že se všichni lidé rodí jako malé, nemohoucí děti, odkázané na péči rodičů, dalších opatrovníků a obecně společnosti. K svobodnému životu musí být všichni lidé teprve připraveni, "osvobozeni", k svobodě musí být vyzváni a pozváni, do života ve svobodné společnosti, resp. společnosti svobodných, musí být nejprve uvedeni. Svobodnými se lidé stávají (nebo nestávají), nerodí se jimi. Jsou však k svobodnému životu *povoláni*. Takové povolání není jejich přirozeným vybavením, ale společnost je navzdory tomu respektuje (nebo alespoň má respektovat) tím, že jim poselství o svobodném životě odpovědně vyřizuje a vždy znovu připomíná, a ovšem zejména tím, že se jim snaží také prakticky ukázat, jak takový skutečně svobodný život vypadá (a jak musí být respektován také a dokonce především i v případě jiných lidí, od nichž se očekává totéž). Skutečným *smyslem* filosoficky poněkud problematické *formulace* je prohlášení, že základní lidská práva nejsou lidským výmyslem, že nejsou výsledkem nějaké společenské nebo i mezinárodní konvence – a tedy že jsou dokonce i na tomto nebo jakémkoli jiném vyjádření a usnesení nezávislá (tedy že jím nejsou ustavována). A právě proto jsou nezczizitelná a nezadatelná. To však představuje pro současnou filosofii obrovský problém, jemuž se většina myslitelů v nejlepší případě hledí vyhnout nikoli revizí obecně sdílených předpokladů, nýbrž jen náhradním řešením, jež ponechá předpoklady bez kritického rozboru; a protože něco takového se vymyká kdysi samozřejmě požadované filosofické pregnanci, nacházíme relikt dvěstě let starých přirozenoprávních myšlenek jako formálně pevnou, ale věcně pochybnou součást (a údajný předpoklad) celé řady mezinárodních dokumentů.

Formulace o tom, že se lidé rodí svobodní a sobě rovní v důstojnosti a právech, má (a může mít) jenom jeden rozumný *smysl*: jde o závazek silných (resp. silnějších), že budou respektovat důstojnost, práva a svobody slabších, aby tak proti přírodní a přirozené nerovnosti postavili společnost nepřirodní a nepřirozenou, ale zato lidskou. Hlavní motivy myšlenky „přirozených“ svobod a práv dovedeme zajisté pochopit; to nám však nemůže uspořit naléhavou *revizi* hlubších filosofických předpokladů nejen jejich formulací, ale i toho, jak tato práva a tyto svobody byly a jsou myšleny. Musíme proto pečlivě rozlišovat tam, kde se dnes většinou nerozlišuje: *myšlenka* základních lidských práv je něco jiného než ona myšlená *práva* sama. Myšlenka jako lidský akt může být nedokonalá, ale může být časem vylepšována a upřesňována; ovšem sama možnost vylepšování a upřesňování předpokládá *měřítko*, bez něhož nelze rozhodnout, zda jde o zlepšení nebo naopak o zhoršení a úpadek myšlení „lidských práv“. Nepochybným zhoršením tohoto myšlení je její relativizace jejího „myšleného“ a zpochybnění jeho univerzality, jak jsme toho často svědky: je to prý evropský, ano europocentrický výmysl, ale dnes – v době stále četnějších multikulturálních, a to znamená v době stále víc se rozvíjejících nejen mezinárodních, ale i mezikulturních vztahů – musí prý každý nárok na univerzální závaznost jen „vlastních“ hodnot být definitivně odložen. Nemůžeme prý vyžadovat od společností s jinými tradicemi, aby v nich lidé přijali myšlenku lidských práv, která je historicky spjata a přímo podmíněna s tím, jak se historicky formovalo myšlení evropské.

Základním pochybením takového uvažování je, jak naznačeno, nerozlišování mezi aktem myšlení a tím, co je tímto aktem míněno, myšleno.

Autor této knihy nesdílí tuto v podstatě úpadkovou a sofistickou (tj. pseudofilosofickou) tendenci, a to především ze dvou důvodů. Prvním důvodem je jeho životní spjatost s filosofií a filosofováním, a tudíž také jeho eminentní zájem na tom, aby nedocházelo k úpadku filosofování a aby se nikdy sofistika (v sokratovském, platónském a také aristotelském smyslu) nemohla zaměňovat za filosofii nebo s ní směšovat; právě proto se na dalších stránkách bude opětovně vracet k problematice filosofie samé a jejích nároků. V tom smyslu bude „filosofie“ a její povaha jedním z ohnisek celého eseje. - Ale čím je vlastně filosofie ? Vždyť každý filosof chápe filosofii jinak ! Kdo a na jakém základě bude rozhodovat mezi různými pojetími filosofie, aby některé z nich uznal a jiné nikoli? Tady je onen problém, který jsme si právě připomněli v souvislosti s myšlenkou „základních, nezczizitelných a nezadatelných lidských práv“ (resp. jeho obdobou), tedy problém ještě o něco komplikovanější, rozsáhlejší a také hlubší. V případě myšlenky lidských práv se můžeme opřít o klasické formulace, můžeme sice rozpoznat jejich nedostatky, ale také to, oč jim šlo a k čemu vlastně mířily; zejména je velmi zřetelné, v jaké jsou souvislosti s pořádky (a nepořádky) v lidských společnostech a jaké požadavky a povinnosti na lidstvo budoucnosti vkládají, pokud jim chceme dobře porozumět. Naproti tomu v případě filosofie a filosofování nemáme, oč podobného bychom se mohli opřít, protože sama filosofie byla zproblematizována, a to do té míry, že se dokonce začalo uvažovat a nadále uvažuje o jejím konci a zániku, ba o konci epochy, v níž se filosofovalo a v níž filosofování bylo vůbec možné. Známe přece z minulosti jiné takové „konce“, k nimž došlo, ať tomu lidé byli nakloněni a ať to chtěli - anebo nechťeli a vši silou se proti tomu bránili; jedním z takových epochálních konců byl zánik světa mýtu, z něhož zbyly jen nesjednocené a navzájem nesouvislé relikt. Oč se můžeme opřít zde, v případě filosofie a epochy, v níž se filosofovalo a dosud filosofie ? Máme tu k dispozici rovněž nějakou vhodnou formulaci, o kterou bychom se mohli - třeba jen provizorně - opřít?

Klasické myšlenkové vymezení toho, „co“ to je filosofie a filosofování, je prastaré, neboť ve chvíli, kdy filosofie vznikla, musela se sama sobě stát problémem (vždyť filosofie je ustavičná reflexe). Autorství se - ovšem dodatečně a dost pozdě - připisuje Pythagorovi, který prý také vymyslel pojmenování FILOSOFIA. Nevíme s jistotou, zda tomu tak opravdu bylo, ale údajné Pythagorovo zdůvodnění má hluboký smysl a po mém soudu je možno se ho smysluplně držet dodnes. Jeho ozvuky můžeme ostatně najít i u dalších myslitelů; nejstarší zachovaný literární doklad máme u Platóna, jehož Sókratés při vzpomínce na své mládí a na kněžku Diotimu, která jej - ač spíše theoložka, přesněji žena „znalá božských věcí“ - uváděla do filosofování tím, že mu poukázala na pravzor (archetyp) mocného daimona Eróta, když jej označila za „prvního filosofa“. Podle této nejstarší tradice je filosofování bytostně spjato s láskou či touhou po moudrosti; po mém soudu jde ve skutečnosti - s ohledem na pozdější evropský myšlenkový vývoj (k němuž se ještě v jenom bodě vrátíme) - o pravdu (lépe: Pravdu), ovšem nikoli ve smyslu ALÉTHEIA, tedy „neskrytosti“ (to by nedávalo dobrý smysl; problémem překladů, v nichž bylo a dosud bývá užito slova „pravda“, se budeme také zabývat). Moudrost (resp. Pravda) je cílem a hnací silou, posledním motivem všeho filosofování, ale nikdo z lidí tohoto cíle nemůže plně dosáhnout, protože Moudrost (Pravda) v plnosti je vyhrazena pouze bohům. Tak prý soudil Pythagoras, jak to v předmluvě ke svému spisu a životě a myšlení filosofů napsal Diogenes Laërtský (zde v překladu Karla Svobody): „Filosofii pojmenoval první Pythagoras a sebe nazval filosofem ..., neboť prý žádný člověk není moudrý, jenom bůh.“ (Nedávno bylo připomenuto, že máme v češtině také překlad řeckého slova „filosofie“, totiž „mudromilství“; ten se však nikdy nevžil.)

Mám za to, že v uvedeném velmi stručném a jakoby formálním, a ovšem velmi nedostatečném vymezení toho, co to je filosof, filosofování a filosofie, lze najít kritérium, dovolující rozlišit filosofii od sofistiky, tedy „pravou filosofii“ (ALÉTHINÉ FILOSOFIA, termín už Platónův) od pseudofilosofie, tj. filosofie nepravé a jen zdánlivé. Rozlišení je (Platónem) připisováno Sókratovi a nelze je redukovat na pouhou „nechuť“ k sofistice a sofistům, protože mezi filosofií a sofistikou dělá rozdíl také Aristotelés, který však zmíněné kritérium vlastně zavrhl. Sókratés vymezoval filosofii především ve dvou směrech (když necháme stranou její již tehdy tradiční sebevymezování proti MYTHU ve jménu LOGU, které však právě Platón poněkud zmírnil či relativizoval): na jedné straně proti mnohovědě (či mnohoučenosti - to už bylo také starší vymezení, viz např. Hérakleitos, zl. B 40), jednak - a to je to

nejdůležitější - proti subjektivizaci a relativizaci nebo dokonce popírání Moudrosti (Pravdy). Aristoteles tu znamená závažnou změnu, takřka přerýv, v tom, že se odvrací od moudrosti (vyhrazené pouze bohům), přestává o ní mluvit a filosofii chápe jako vědu, jako „vědění pravdy“ (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), přičemž ono „vědění“ chápe jako THEÓRIA, tedy vidění, zírání, nahlížení.

To byla na jedné straně důležitá podpora filosofického zájmu o pravdu a usilovného poznávání pravdy, neboť jaký může být důsledek přesvědčování o její nedosažitelnosti pro lidskou bytost? Nejen skepse vůči možnostem filosofie (nebo věd), nýbrž rezignace a odvrát od „pouhé teorie“ ke každodenní praxi (přičemž teorie má vůbec nějaký smysl, jen když praxi slouží). Tímto směrem se mnohem později programově vydal zejména pragmatismus, ale v tomto duchu se moderní vědy odvracejí nejen od řeckého ideálu EPISTÉMÉ, ale stávají se stále závislejšími na technice, protože samy už přestávají být věděním ve smyslu *scientia* a proměňují se v pouhé (byť leckdy obdivuhodné, někdy však i hrůzné) dovednosti ve smyslu *artes* (ars = umění, dovednost).

0. – Úvod: problémy

Centrálním tématem této práce je problém „Pravdy“. Trvalým a širokým tématem snad každého filosofa je zejména sama filosofie a perspektivy jejího uplatnění v nejbližší budoucnosti, zatímco téma „pravdy“ bývá proti tomu obvykle chápáno jako užší, speciálnější. To se však rychle obrací, nebudeme-li sledovat vztah mezi oběma tématy či problémy, tedy mezi problémem „filosofie“ a problémem „Pravdy“, ale vztahy mezi Pravdou a filosofií (budeme stále rozlišovat mezi tím, když budeme mít na mysli jednotlivé pravdivé myšlenky nebo činy, a tím, když nám půjde o „Pravdu samu“; za tím cílem budeme pro tento druhý případ psát slovo „Pravda“ s velkým „P“ na začátku; k bližšímu zdůvodnění se ještě vrátíme, protože už tady začne mít mnoho relativistů a historicistů námitky). Filosofie ovšem může zkoumat, jak se to má s Pravdou, ale sama i s celým svým zkoumáním se musí postavit jakoby na váhy a pod soud „Pravdy samé“. Filosofie (určitá filosofie) se může mýlit, a může se mýlit jak ve svém chápání, co to je „Pravda“, tak ve svém aktivním vztahu k ní, ale to proto, že je lidským výkonem, lidským podnikem, který se teprve ve světle Pravdy může ukázat jako pravdivý nebo mylný, jako pravdivější nebo méně pravdivý. „Pravda sama“ však není lidským výkonem ani podnikem (tím jsou jen jednotlivé „pravdy“, tj. pravdivé soudy, výroky, činy atd.), nýbrž je *mírou* každého lidského výkonu a podniku, ba je poslední mírou celého života, dokonce určité doby a dlouhých dějinných dějství (tedy nejen mírou lidských myšlenek, výpovědí, soudů). V tomto druhém smyslu je Pravda hierarchicky nadřazena každé filosofii. Pravda tak vlastně obsáhne a postihne nejen filosofii, ale všechny lidské skutky – a snad i to, co lidé ani neudělali a za co snad ani nemohou, to vše se nutně dostává do světla Pravdy samé (i k tomu se budeme muset vrátit). Pravda je tedy filosofii (každé filosofii, a ovšem také režimu její „řeči“) jakoby nadřazena, i když ta se může na „problém Pravdy“ soustředit jen někdy a vždy v jakémsi zúžení svého aktuálního aktivního zaměření. Nejspíš teprve v průběhu výkladů vysvětlí jasněji, jak je třeba tento na první pohled podivný či spíše nezvyklý dvojitý vztah pochopit a jak tedy vlastně spolu obě poněkud nesourodá témata věcně, obsahově souvisí.

A k tomu obojímu přichází ještě další, třetí téma této práce. Jsou jím tzv. lidská práva, a to ani ne tak problém či téma „lidských práv“ (tj. otázka, jak myšlenka všeobecných lidských práv vznikla, za jakých okolností, čím byla inspirována, na co navázala a v čem se stala čímsi nepřehlédnutelně novým), nýbrž především „lidská práva“ sama. To není samo o sobě nic samozřejmého, jak se můžeme přesvědčit z nejrůznějších textů a jiných zdrojů. Navzdory tomu, že se dnes málokdo odváží popírat a odmítat Všeobecnou deklaraci a četné mezinárodní dokumenty, je stále ještě dost lidí, kteří *samu myšlenku* „lidských práv“ považují za blud a zesměšňují ji takovými otázkami, jako zda také zvířata mají svá „lidská práva“, eventuelně zda existují také různá zvířecí (nebo rostlinná) práva apod. Jestliže jsme si před chvílí ukázali, jak se sama *filosofie* musí nechat měřit Pravdou, je zcela logické, že se touto nejvyšší normou musí nechat změřit také *myšlenka* univerzálních lidských práv: platí tato práva opravdu, anebo je to jen produkt nějaké dobově podmíněné myšlenky, který od ní není nikterak oddělitelný? To je nepochybně závažná otázka, ale největší důležitost této problematiky většinou uniká všeobecné pozornosti. Myšlenka všeobecných práv člověka (a občana) je – pokud můžeme

doložit – po prvé formulována v Severní Americe (ve státě Virginia) v červnu 1776, a nedlouho později je převzata ve Francouzské revoluci; i po porážce revoluce však nezaniká, ale vyskytuje se znovu a stále častěji, a posléze je v roce 1948 přejata do Všeobecné deklarace a pak v roce 1966 do významných mezinárodních dokumentů, k nimž od té doby jakoby přibývají formulace četných „práv“ dalších. A to všechno v epoše tzv. moderny (a dnes navíc tzv. postmoderny), kterou dost případně a hluboce charakterizoval Friedrich Nietzsche jako epochu přicházejícího nihilismu, spočívajícího v radikálním odmítání hodnot, smyslu a toho, že by si bylo třeba či jen možno něčeho přát. Toto je však také dějinná skutečnost, která je ovšem v rozporu s uvedenou charakteristikou epochy. Proto je třeba se tázat, co vlastně v myšlence univerzálních a nezadatelných, žádným člověkem ani lidskou společností neudílených (až také žádnou lidskou myšlenkou nezaložených) lidských práv svědčí o jakémisi eventuelním dějinném protipohybu proti všemu zpochybňování a upadání „všech hodnot, dokonce i těch nejvyšších“. To je především filosoficky velmi významné, zajisté pro filosofii samu, ale zejména jako inspirace speciálního filosofického úsilí o jakousi „novou metafyziku“: lidská práva jsou prohlášena za nezávislá na všech lidských zákonech a vůbec formulacích, tedy i na vzniku a dalším dosavadním rozvoji *myšlenky* lidských práv. Nejde tu jen o překvapivou analogii s nutností odlišit každou lidskou myšlenku pravdy od této „Pravdy samé“, nýbrž o nalezení významného „reálného“ přechodu od tzv. pouhé spekulace (ale ta má také svou jedinečnou roli a náročnost!) ke „skutečnosti“ samé, zvláště pak ke skutečnosti dějin a dějinné chvíle, v níž se filosofie – a s ní každý uvažující člověk – může a musí orientovat. Jde-li o budoucnost filosofie – a tedy o perspektivy filosofování v nejbližší budoucnosti – nesmí být takový dějinný fenomén přehlížen.

*

Co to je pravda, bylo ovšem už mnohokrát vymezováno; souvisí to se samým vznikem filosofie, ale existují už celé knihy o rozmanitých koncepcích a definičních určeních „pravdy“ (tu a tam se některou z nich budeme polemicky, ale pouze příležitostně a okrajově zabývat). Už jen z tohoto důvodu je třeba se tázat, co to je ta „pravda“, které se různí myslitelé dovolávají a kterou se pokoušejí myšlenkově uchopit a pojmově vymezit. Myslí každý z nich na něco jiného? Mluví tedy každý o něčem jiném? Naším hlavním zájmem však nebudou tato různá pojetí „pravdy“, ale Pravda sama. Něco totiž všem těm historicky doložitelným pojetím je společné, ať se mezi sebou liší sebevíc: a to je Pravda sama, bez níž se neobejde nejen filosofie, ale ani žádná věda, a bez níž se neobejdou nejen odborníci a profesionálové, ale snad žádný rozumně uvažující člověk ve svém každodenním životě. Nejde jen o to, co svým způsobem už viděl Aristotelés, že prostě není v lidských silách se s Pravdou naprosto míjet (tak jako není v lidských silách Pravdu plně uchopit a vyslovit). Pravda není „společná“ všem vědcům, filosofům, umělcům a vůbec všem lidem jen tím, že něco pravdivého je na každém – i největším – omylu; Pravda je všem „společná“ především jako norma a kritérium, které platí pro všechny, tedy jako výzva a závazek, nikoli jen v tom, že nějaký „kousek“ pravdy se vloudí dokonce i do nejnestoudnější lži. Vždyť přece i z pořekadel víme, že poloviční pravda = celá lež. Dokonce platí, že lež je přece tím nebezpečnější, čím víc se pravdě podobá; lež, jejíž lživost každý na první pohled prohlédne, je nedokonalá a „hloupá“, ubohá. A podobně to platí o omylech: omyl, který na první pohled každý pozná, ani nemusíme vyvracet. Málodky si však dáme práci s tím, abychom pochopili až do důsledků, co to všechno znamená. Na jednu stranu všichni oněch slov, označujících „pravdu“, „lež“ nebo „omyl“, napořád užíváme. Jen v jakési divné (tzv. sofistické) pseudo-reflexi někteří Pravdu samu popírají a chtějí ji převést na něco jiného, např. na osobní, rodinnou, společenskou, dobovou nebo široce kulturní „zatíženost“, na jazykovou svízeň, na předsudek, na ideologii, na soukromé přesvědčení, do kterého nikomu nic není a o kterém je zbytečno se bavit, atd. atd. – ale přitom si skrytě a mlčky podržují své osobní přesvědčení, že oni sami mají pravdu, když takto relativizují nebo popírají Pravdu. Tato podivná situace si už jen sama o sobě žádá důkladného rozboru a také dějinného zařazení a dějinné interpretace (jinými slovy: musí být analyzována třeba i za použití jejích vlastních prostředků a „zatížení“, ovšem vyzvednutých ze souvislostí, které je diskvalifikují). Naše úvahy se budou ubírat tím směrem, že „Pravda“ sama není ani souhrnem všech lidských pravd, ani souhrnem toho, co v nich je pravdivé (vedle četného nepravdivého), nýbrž že je tím, k čemu všechny

vědy, i filosofie, a všechna umění a vůbec všechna lidská usilování směřují (nebo mají směřovat), aniž by toho musely či mohly jednou provždy, definitivně dosáhnout.

Abychom však měli alespoň naději, že se něčeho dobereme, když tuto „Pravdu samu“ budeme zkoumat či spíše když o ní budeme rozmyšlet, nemůžeme kupodivu začít přímo u tématu „pravda“ (ani „Pravda“), přestože jsme si je zvolili jako základní a ústřední. To téma totiž před námi samo neleží, ale my se k němu naopak musíme nějak dopracovat. Metodicky musíme proto nejprve prověřit všechny prostředky, jimiž se chceme nějakého rozumného řešení, které by bylo dostatečně nosné, dobat. Jsou to prostředky především jazykové a za druhé myšlenkové a pojmové. Právě pro naše téma je jazyková stránka mimořádně důležitá, jak se ukazuje každému, kdo má v úmyslu překládat významné, „pravdy“ nebo „Pravdy“ se týkající formulace nejen současných, ale i starších a zejména nejstarších filosofů (eventuelně před-filosofů, k tomu se vrátíme) do jiného, odlišně se utvářejícího jazyka. Pro konkrétní význam (spíše významy) určitého slova má důležitost nejen větný kontext, ale také celkový myšlenkový záměr toho, kdo onoho slova užije, a zejména konkrétní reálný kontext situační, v němž je toho slova použito; zvláště pro filosofa je nesmírně degradující a diskvalifikující, když zanedbáním kontextů podsouvá (vědomky či nevědomky) některým významným termínům dávných předchůdců nesprávně vymyšlené tradiční nebo dokonce své vlastní konotace. Naším prvním úkolem proto bude upřesnit, jak důležité je pro filosofování přesně vědět, co slova, jichž užíváme, v tom kterém případě znamenají, dále jak jediným možným a přípustným způsobem kritické emancipace z konkrétního slovního i situačního kontextu je vymezení pojmů a přesná práce s nimi. Teprve potom má smysl hledat na dosavadních (evropských a Evropou ovlivněných) tradicích také nějaké nedostatky a vady, a eventuelně se snažit o jejich omezenou nápravu (která je ovšem záležitostí generací myslitelů a ne jednoho individuálního pokusu).

Od prvních počátků pojmového myšlení ve starém Řecku se rozumělo samo sebou, že je možno se nějakou problematikou platně zabývat pouze tenkrát, když nejprve vymezíme, co hodláme zkoumat. Chtěl-li nějaký geometr zkoumat ‚trojúhelník‘, musel si nejprve učinit jasno v tom, co je třeba chápat pod tímto názvem. To však ani pro geometra, ani pro nás – a to zejména pro nás – není nijak snadné, ba ani možné, nemůžeme-li se opřít o celou řadu dalších pojmů a pojmových souvislostí, vlastně pokud si nevypracujeme (nebo si neosvojíme již vypracovanou) část geometrie (trigonometrii) – v našem případě tedy nějakou sice základní, ale dostatečnou a pro další zkoumání nezbytnou koncepci „pravdy“. Nejznámějším a ve filosofii nejvíc rozšířeným pojmovým vymezením významu slova „pravda“ je tzv. adekvační teorie. O její vadnosti už dneska nepochybuje žádný ze slušnějších filosofů, ale ti se obvykle buď celému problému a jeho systematickému zvládnutí raději vyhýbají – anebo se orientují jen na některé podružnější nedostatky této teorie a pokoušejí se je překonat určitými úpravami a adaptacemi při zachování základního omylu (jak mám za to). Ani taková řešení nemusí být nutně zcela marná; pokud mají částečný úspěch, tj. pokud se osvědčí a k něčemu se „hodí“, je tomu tak obvykle proto, že je jimi pojmově vymezeno základně jiné pojetí „něčeho jiného“, a to znamená vlastně opět něco, co Aristotelés s opovržením odhaloval jako „přechod k něčemu jinému“ (jeho vlastními slovy řečeno „k jinému druhu“, METABASIS EIS ALLÓ GENOS). Dojde-li k něčemu takovému, je každá snaha dojít rozpravou k nějakému oběma (nebo více) stranám přijatelného výsledku marná. Není tomu tak proto, že každá z nesouhlasících stran má svůj vlastní „jazyk“ (či dokonce „režim řeči“), jak se nás o tom pokoušejí přesvědčit někteří postmoderní stoupenci relativismu a subjektivismu, nýbrž proto, že každá ze stran mluví o *něčem jiném*, i když obě užívají téhož termínu, ovšem v odlišných významech. Pak nezbyvá, než abychom nahlédli tento omyl a přestali příslušné koncepce chápat jako kontradiktorní. (Největší potíž ovšem spočívá v tom, že významová různost navenek stejných termínů není žádnou snadno izolovatelnou výjimkou, nýbrž vztahuje se na mnoho termínů, v jistém smyslu snad jakoby na všechny, které jsou pro diskurs směrodatné; to pak vyvolává mylný dojem, že jde o odlišné způsoby promlouvání). Pokud by za takových okolností „spor“ pokračoval, nešlo by už o „věc“, nýbrž jen o slova resp. o významy slov. Máme-li pro jakési přirovnání ukázat na analogii v doméně geometrie, znamená to, že neeukleidovské geometrie nebudeme považovat za protiřečící oné dříve ustavené geometrii Eukleidově. Ovšem i tam při zachování vnitřní bezspornosti různých geometrických systémů vzniká

otázka, který z nich je vhodnější pro řešení nějaké dané mimogeometrické úlohy (např. při vypočítávání dráhy meziplanetární sondy; nedostatek tohoto přirovnání vyvstane ovšem okamžitě, když přihlédneme ke skutečným způsobům vypočítávání oné dráhy a když zjistíme, že na to žádnou obecně platnou geometrii nemáme, nemůžeme mít a snad ani nepotřebujeme – a tak vidíme, že „přirovnání“ resp. analogie je jen omezenou pomůckou, která může velmi lehko zavádět na scestí).

Chceme-li se tedy zabývat problémem „pravdy“, měli bychom nejprve říci, co tím slovem rozumíme, a pak se pokusit toto své pochopení co nejpečlivěji pojmově vymezit. Tak by tomu ovšem mohlo a mělo být za předpokladu, že je možná „věda o pravdě“. Aristotelés v *Metafyzice* výslovně definuje filosofii jako vědu o pravdě, věrněji přeloženo jako vědění, tj. nahlédnutí pravdy (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS). Touto formulí se ovšem příkře distancoval od pojetí staršího, které právě filosofii chápalo jako pouhé lidské *usilování* o nahlédnutí (v tom ovšem je tu shoda s Aristotelem, že jde o „nahlédnutí“, THEORIA) „pravdy“, tedy nikoliv jako EPISTÉMÉ, ale spíše jako DOXA, pouhé mínění či domněnky. Tak to prý podle tradice vyjádřil Pythagoras, když pouze bohům připisoval moudrost, zatímco lidem přisuzoval nanejvýš lásku k moudrosti. Tohoto starého rozlišení se přidržuje např. v *Symposiu* ještě Sókratés, i když Pythagoru při tom nejmenuje. Podle toho by se zdálo, že staří Řekové si víc cenili moudrosti než pravdy, zatímco dnes se vědění jaksi vydělilo ze sféry moudrosti, jako by k vědění nebylo moudrosti zapotřebí, anebo v lepším případě představuje jakási moudrost jen část vědění či spíše jeden z jeho předpokladů (nemůže pořádně a spolehlivě vědět ten, komu chybí moudrost; naproti tomu kdysi platilo, že nemůže být moudrý ten, kdo nic neví). Ale rozhodující je, že ještě Platónův Sókratés ví o nedosažitelnosti Moudrosti-Pravdy, a zvláště o touze po Moudrosti-Pravdě, která je touhou nade všechny touhy (nebo hned druhou největší touhou po touze po kráse) – kdežto Aristotelovi už jde o „vědění pravdy“, nebo jak jsme si – také vlivem špatných překladů – zvykli říkat, o vědění „o“ pravdě. Tam někde mezi Platónem a Aristotelem je césura, ano propast: pro Platóna je Moudrost-Pravda (hned po Kráse) vyzdvížena nade všechno, a je dostupná pouze bohům – u Aristotela je zakleta do výroku, do věty: vlastní místo pravdy je v soudu (ve výroku). Ještě u Platóna se filosof jako osvobozený otrok usilovně prodírá vzhůru a šplhá ven z jeskyně, aby uzel Pravdu, ačkoli je neschopen se dívat přímo na ni (vždyť je oslepen i pohledem na svět, jak se mu ukazuje ve světle Pravdy), ale pokouší se být jí co nejblíže, a jen soucit nebo povinnost jej přivádějí zpět k lidem (tedy zpět do jeskyně); u Aristotela se filosof dívá na pravdu z odstupu, zírá na ni jako na brouka či rostlinku (jako na „cíl“) – a zůstává tím, čím byl už na počátku, totiž pozorovatelem, „zíratelem“, jen vyzbrojen dalšími a dalšími „pravdami“ o věcech, s kterými se setkává a které jej přivádějí k údivu.

Vedle vlivu jazyka a konotací, které nám někdy více a někdy méně připomínají etymologické kořeny slov, musíme proto také sledovat vliv významových posunů, které někdy starší konotace slov opouštějí a nové připojují, ať už z věcných a pochopitelných důvodů, anebo z příčin nahodilých nebo přinejmenším neracionálních, rozumově neprůhledných. Filosof není filolog, neusiluje o to, poznat všechny aspekty takových posunů, ale pokouší se vyhnout aspoň ty filosoficky nejzávažnější, nicméně nemůže se ohledům na jazykové prostředky vyhnout docela. Co však nemůže nikdy strpět, je přetrvávání nejasností a předsudečných pazvyků, jejichž vinou jsou stírány hranice mezi slovem a jeho významem na jedné straně a pojmem na straně druhé. Filosofie se zrodila mnohem později než lidská mluva (tedy: promlouvání různými jazyky). A dodnes musí počítat s tím, že i jazyky kulturních Evropanů si podržují mnohé z těch konotací jednotlivých slov i slovních spojení, které ještě nebyly strukturovány a pevně sevřeny pojmově; ba je to bohužel ještě komplikovanější. I v každodenním běžném jazykovém projevu hrají významnou úlohu významy, které nejen nebyly pojmově sevřeny, ale které by takovou pojmovou restitucí a rekonstrukcí mnoho ztratily, dokonce často i to v daných souvislostech nejdůležitější. Ve filosofii a ve vědách je pojmová přesnost a přísnost nezbytná, ale pojmovost nikdy nemůže – a neměla by ani chtít – živý jazyk zcela ovládnout a tak vlastně „ujařmit“. Pojmovost je myšlenková řehole, nebo také nezbytná profesionalizace, ale má svá omezení. Jedním z nejzávažnějších a nejdůležitějších omezení té pojmovosti, která je vynálezem dávných Řeků (a tedy naším dědictvím), je něco, co ovšem nemusí provázet pojmovost nezbytně, tj. každou pojmovost. Kritika pojmů a pojmovosti řeckého typu by proto měla vždy pamatovat na to, že má před sebou sice dlouhou epochu, ale přece jen epochu, která může skončit (a opravdu v naší době končí), ale která se

týká jen některých aspektů klasické řecké pojmovosti, ne však pojmů a pojmovosti vůbec. Tímto problémem se musíme zabývat hlavně proto, že tradiční pojmovost nám bude klást nepřekonatelné překážky, když se budeme chtít tématicky zabývat otázkou jak „Pravdy samé“, tak i „lidských práv samých“ (a mnoha jinými „skutečnostmi“ zvláštního charakteru a příslušnými tématy), jak se ostatně ukáže: problémem změny a vývojové změny, dějinnosti a dějin, „hodnot“ a „nore“, subjektu atd.). A to má samozřejmě dalekosáhlé důsledky pro sebepochopení filosofie: filosof naší doby a nejbližší budoucnosti si musí znovu položit základní otázku po smyslu a úkolech filosofování. Proto vše, čím se budeme muset prokousat v následujících kapitolách, bude velmi úzce souviset s otázkou, jak dnes a zítra filosofovat – a jak této nezbytné proměně dosavadního filosofování a také jistého odstupu od něho náležitě rozumět.

Paralelně s uvedeným trojím záměrem, a možná v jistém napětí s ním, na mne doléhá problém, jak dostát nezbytným věcným (nikoli formálním) nárokům, na takoveto úvahy kladeným, a přitom neupadnout do nesrozumitelnosti. Dost na mne zapůsobila Rádlova myšlenka, že v budoucnosti se filosofie musí stát „lidovou“. Naprostá většina novějších filosofii má do „obecné srozumitelnosti“ velmi daleko (snad je lépe mluvit o srozumitelnosti než o lidovosti, protože zlidovění může znamenat také zpovrchnění, ne-li zideologičtění a vulgarizaci). Je to vážný problém, který si musí položit každý filosof: samo filosofování je nesnadný podnik, který vyžaduje splnění mnoha předpokladů, a navíc velmi komplikované a náročné metody myšlenkové práce, na které nemá většina lidí ani čas, i když jim nechybí příslušná schopnost.

Kap. 0. – Úvod: problémy a první rozvaha

... a nechybíš se mého mínění, když si je přeješ slyšet. Bůh sám ví, zdali je pravdivé.

Platón, Ústava.

Centrálním tématem této práce je *problém* „pravdy“; raději již na tomto místě upozorňuji na to, že problém pravdy nelze zaměňovat s pravdou samou, kterou – jak uvidíme – nelze takto přímo tematizovat. Od prvních počátků pojmového myšlení ve starém Řecku se však rozumělo samo sebou, že je možno se nějakou problematikou platně zabývat pouze tenkrát, když nejprve vymezíme, co hodláme zkoumat. Chtěl-li nějaký geometr zkoumat „trojúhelník“, musel si nejprve učinit jasno v tom, co je třeba chápat pod tímto slovem (termínem, názvem). To však ani pro geometra, ani pro nás ne-geometry – to zejména – není nijak snadné (popravdě řečeno to není vůbec možné), nemůžeme-li se opřít o celou řadu dalších pojmů a pojmových souvislostí, ba vlastně pokud si nevypracujeme (nebo neosvojíme již vypracovanou) geometrii (trigonometrii). V našem případě by to tedy znamenalo vypracovat nějakou sice základní, ale v nezbytné míře pojmově dostatečnou a pro další zkoumání nezbytnou „koncept pravdy“. Nejznámějším, skoro nejstarším a ve filosofii po dlouhé věky nejvíc rozšířeným pojmovým vymezením významu slova „pravda“ je tzv. adekvační teorie. O její vadnosti už dnes nepochybuje žádný z lepších filosofů, ale ti se buď celému problému a jeho systematickému zvládnutí raději vyhýbají (jeho popřením nebo subjektivizováním) – anebo se pokoušejí najít jen některé podružnější nedostatky této teorie a překonat je určitými úpravami při zachování základního omylu (jak mám za to).

Ani taková řešení nemusí být nutně zcela marná; pokud mají určitý „úspěch“, tj. pokud se „osvědčí“ a vůbec se k něčemu „hodí“, je tomu tak obvykle proto, že je jimi pojmově vymezeno základně jiné pojetí, a to znamená vlastně opět něco, co Aristotelés s opovržením odhaloval jako „přechod k něčemu jinému“ (jeho vlastními slovy řečeno „k jinému druhu“, METABASIS EIS ALLÓ GENOS). Dojde-li k něčemu takovému, je každá snaha dojít rozpravou k nějakému oběma (nebo více) stranám přijatelného výsledku marná. Není tomu tak proto, že každá z navzájem nesouhlasících a případně „polemizujících“ stran má svůj vlastní „jazyk“, jak se nás o tom pokoušejí přesvědčit někteří postmoderní stoupenci relativismu a subjektivismu, nýbrž proto, že každá ze stran mluví o něčem jiném, i když obě užívají téhož termínu, ovšem právě v různých významech. Pak nezbyvá, než abychom

nahlédli tento omyl a přestali příslušné koncepce chápat jako kontradiktorické. Pokud spor pokračuje, nejde už o věc, nýbrž o slova resp. o významy slov. Máme-li pro jakési srovnání ukázat na analogii v doméně geometrie, znamená to, že neeukleidovské geometrie nebudeme považovat za protirečící oné dříve ustavené geometrii Eukleidově; jsou prostě jiné. Ovšem i tam při zachování vnitřní bezspornosti různých geometrických systémů vzniká otázka, který z nich je vhodnější pro řešení nějaké dané mimogeometrické úlohy (např. při vypočítávání dráhy meziplanetární sondy; nedostatek tohoto přirovnání vyvstane ovšem okamžitě, když přihlídneme ke skutečným způsobům vypočítávání oné dráhy – dnes to dělají počítače – a když zjistíme, že na to žádnou obecně platnou geometrii nemáme, asi nemůžeme mít a snad ani nepotřebujeme – a tak vidíme, že přirovnání je jen omezená pomůcka, která může velmi lehko zavádět na scestí).

Chceme-li se tedy zabývat problémem „pravdy“, měli bychom – podle původně řecké tradice – nejprve říci, co tím slovem rozumíme, a pak se pokusit toto své pochopení co nejpečlivěji i v detailech pojmově vymezit. Tak by tomu ovšem mohlo a mělo být za předpokladu, že je možné „vědění pravdy“ resp. věda o pravdě. Byl to Aristotelés, který v Metafyzice výslovně definuje filosofii jako vědu o pravdě, přesněji tedy *vědění pravdy* (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS). Touto formulí se ovšem příkře distancoval od pojetí staršího, které právě filosofii chápalo jako pouhé lidské láskyplné *usilování* o moudrost, teprve později o nahlédnutí „pravdy“, což tedy znamenalo spíše chápání filosofie jako DOXA, jako pouhého (lidského) mínění. Tak to prý podle tradice vyjádřil Pythagoras, když pouze bohům připsal moudrost, zatímco lidem přisoudil nanejvýš lásku k moudrosti a touhu po ní (což nebyl jen „cit“ či „pocit“, nýbrž jakási hybnost, něco dělného, prostě lidský výkon). Podle toho se zdá, že staří Řekové si víc cenili moudrosti než „pravdy“ v uvedeném smyslu, zatímco dnes se vědění jaksi vydělilo z moudrosti, anebo představuje jen její část či spíše jeden z předpokladů (zejména rozpadem vědění na množství „poznatků“). Ale rozhodující je, že ještě Platónův Sókratés ví o nedosažitelnosti Moudrosti(-Pravdy), o touze po Moudrosti(-Pravdě), která je touhou nade všechny touhy – kdežto Aristotelovi už jde o „vědění pravdy“, o vědu „o“ pravdě (proto také umístění pravdy do slov resp. do výroku). Tam někde mezi Platónem a Aristotelem je cézura, ano propast: pro Platóna je Moudrost(-Pravda) (stejně jako Krása, ovšem vedle Dobra) vyzdvížena nade všechno, jsouc dostupná snad pouze bohům – u Aristotela je zakleta do výroku, do věty, ba do řady výroků a do mnoha vět: místo pravdy je, jak bývá Aristotelés obvykle interpretován, v soudu, ve výroku. Ještě u Platóna filosof jakožto původně připoutaný, ale potom osvobodivší se „otrok“ usilovně šplhá ven z jeskyně, aby ušel slunce (-Pravdu), ačkoli je neschopen se dívat přímo na ně a do něho (vždyť je zpočátku oslepen i pohledem na svět, jak se mu ukazuje v jeho-jejím světle), ale pokouší se být mu-jí co nejbliž, a jen soucit nebo povinnost jej přivádějí zpět k lidem (tedy zpět do jeskyně); u Aristotela se však filosof dívá (zírá) na pravdu už z odstupu, zírá na ni jako na brouka či rostlinku (ovšem na „neskrytého“ brouka, tedy na „pravdu o broukovi“) – a sám přitom nadále zůstává tím, čím byl už na počátku (zíráni dokonce není chápáno ani jako jeho výkon), jen vyzbrojen dalšími a dalšími „pravdami“ o věcech, s kterými se setkává a které jej přivádějí k údivu. (Je to přece právě Aristotelés, který dokládá, že není možné, aby byl jen jediný pravdivý výrok, neboť pravdivý je nepochybně také výrok, že tento „jediný“ výrok je pravdivý, a tak podobně dál ...)

Tato pronikavá změna v chápání „pravdy“ a v přístupu k ní hluboko dalekosáhle ovlivnila desítky a desítky generací evropských myslitelů, a to nejen ve starověku, středověku a počátcích nové doby, ale až do našich časů. Jako vždy v takových případech docházelo také k posunům významů nejen jednotlivých slov, ale celých myšlenkových přístupů a proměňovaných tím kontextů, v nichž se starým termínům dostávalo nových konotací, zatímco na starší se zapomínalo nebo byly prostě jen marginalizovány. (Pojmová upřesnění jsou nezbytná právě proto, že sama slova jinak nejsou nikdy jednoznačně spjata s pevnými významy.) Nešlo tedy v našem případě jen o jiné pojetí toho, co bylo nadále nazýváno „pravdou“ (anebo také jinak, např. „moudrostí“ apod.), ale nezbytně také o jiné pojetí toho, čemu Řekové (zejména pak zmiňovaný Aristotelés) říkal „vědění“, EPISTÉMÉ. Historie těchto posunů může být nepochybně užitečná tím, že nám poskytuje jednak materiál, s nímž sami můžeme pracovat, jednak nás inspiruje k myšlenkám, které by nás jinak asi nikdy nenapadly (a to většinou tak, že *proti* starým koncepcím musíme lépe vypracovat koncepce vlastní; je pod úrovní

filosofa, když je historií – nebo i jen dobou, v níž žije a myslí -, pouze „ovlivňován“ a jen „omylem“ se někdy odchýlí – a tak že by vznikaly nové myšlenky ?!).

Poznámky:

1. Kontext není ovšem jen „teoretický“, přesněji: myšlenkový, ale také „praktický“, „věcný“ – ten je ovšem mnohem méně zřejmý a také méně přehledný (či průhledný). Tento „věcný“ kontext má několik dimenzí, které je třeba rozlišovat, i když ve skutečnosti se všechny rozmanitě prolínají. Kromě toho platí, že důležitost těch či oněch rovin nebo složek „věcných“ kontextů je do veliké míry odvislá od zvoleného tématu či problému. Pracovně má pro filosofii rozhodující důležitost spekulace, tj. hledání a nacházení systematických myšlenkových (logických v širším smyslu) souvislostí. Nicméně velkou a nepominutelnou důležitost má aspoň občasně zakotvení spekulace v terénu „věcném“ resp. „praktickém“. V našem případě nám takovým bodem zakotvení bude např. prosazující se myšlenka nepodmíněných a nezadatelných lidských práv, ale také její současné i dávné historické kořeny.

(Písek, 030415–1.)

2. Heidegger někdy (např. v Konci filosofie a úkolu myšlení, s. 31) mluví o adekvátním pojetí jako o „přirozeném pojmu pravdy“

3. Lidé velmi brzo, byť na počátku jen jakýmsi tušením bez kontur, poznali, že subjektivní prožitky se liší od osoby k osobě. Když už jednou vynalezli jazykové sdělení (nebo objevili „řeč“ ?), pokoušeli se o domluvu s druhými lidmi, a to je možné jen tehdy, když lze nějakým způsobem zajistit „identitu“, totožnost toho, o čem něco říká jeden a co rozumí ten druhý. A bylo pochopitelně nasnadě, že nejsnáze bylo možno se domluvit o tom, nač bylo také možno přímo ukázat, tedy o věcech (a také o organismech, které byly dlouho považovány za druh „věcí“ – viz např. ještě Descartes !). Ovšem postupem času bylo nutno od „věcí“ přejít k tomu, co se v lidské komunikaci ukázalo být neméně důležité, někdy dokonce mnohem důležitější než „věci“. A tam vyvstal problém mnohem naléhavější, protože nebylo možno se čas od času prostě zachytit na něčem tak, že se na to ukázalo. „Ukázat“ se na to dalo jen slovy, ale sama slova jakožto pouhé názvy, pouhá pojmenování nepostačovala, protože názvy předpokládají nějakou formu domluvy mezi lidmi a také jakési úmluvy, nevýslovného, ale někdy dokonce výslovného ujednání, že se té a té ne-věci bude říkat tak a tak. V tom byla situace obdobná té situaci, v níž šlo pouze o věci – i tam pojmenování, název, označující slovo muselo být nějak (i když nikoli formálně a výslovně) „navrženo“ a malou nebo větší komunitou „přijato“. Tak je jasné, že vlastní problém pojmenování ne-věcí nelze řešit poukazem na nějakou dohodu či úmluvu, neboť dříve než byla jakákoli úmluva o pojmenování možná, muselo být dosaženo vzájemného porozumění o tom, oče vlastně při tom pojmenovávání půjde, tj. co má být nebo bude pojmenováno. Z toho vyplývá, že problém identifikace (tj. dosažení totožnosti toho, k čemu se mínění dvou nebo více spolu komunikujících lidí odnáší; nésti = FEREIN, odnášeti se k něčemu dalšímu = METAFEREIN) nelze jen tak snadno převádět na nějaké zjednodušující schema. Zdá se, že rozhodující pro dosažení jakési aspoň přibližné totožnosti toho, o čem se vypovídá, spočívá původně v opakování určitých slov a slovních spojení (kontextů) v určité situaci, které alespoň zčásti účastníci hovoru nějak znají. Z toho zase dále vyplývá, že navzdory tomu, že jazyk je vždy a nutně metaforický, metafora není jeho základem ani jednou ze základních složek, nýbrž je spíše cílem, jehož se jazykovým projevem dosahuje. Jazyk nutně předchází metaforičnosti a teprve sekundárně si ji osvojuje jako novou funkci. Jazyk původně nic „neznamená“, nýbrž je pouze sám sebou, jakýmsi zvláštním, magickým úkonem, a jeho metaforičnost je kouzlem, které si musel teprve osvojit a kterého začal teprve později, ale velmi bohatě a strukturovaně používat a využívat .

(Písek, 030711–1.)

Kap. 1. – Slova, pojmy a filosofie

1.01

Už v titulu, a potom také v úvodu této práce jsme museli užít některých slov jako pevných termínů, a zatím jsme jen v největší stručnosti mohli naznačit, v jakém smyslu je třeba jim rozumět. To je ovšem

pro náročnější myšlenkovou práci málo dostačující. Abychom co možná nenechali nic náhodnému působení rozmanitých představ, názorů a před-pojetí, pronikajících odjinud a navíc většinou z málo rozpoznatelných zdrojů, pokusíme se alespoň pracovně upřesnit, co těmi termíny chceme mínit. Takové (byť předběžné) ohledání by ostatně mělo stát na počátku každé filosofické úvahy, aby se sama brzo nestala dokladem toho, že „řeč“ (správně rozmlouvání nebo mluva) je zdrojem nedorozumění (jak říká liška v Malém Princí). To je zejména dnes a dokonce i ve filosofii častým případem, zejména také proto, že jsme přestali bedlivě rozlišovat mezi filosofií a rétorikou (eventuelně sofistikou). Sám vidím nápravu v tom, co sám prováděl a čemu nejen své současníky, ale stovky generací těch, kteří se jím nechávali a dodnes nechávají oslovit, učil Sókratés. Když se v rozhovoru s ním nějaký politik chlubil tím, že cílem jeho působení je uplatnění spravedlnosti, Sókratés nechtěl naslouchat hned tomu, jak onen politik chápe ty nebo ony záležitosti obce nebo vztahy mezi občany, tj. nechtěl slyšet, co je ‚například‘ spravedlivé, ale trval na tom, aby se objasnilo, co je spravedlivé resp. co je spravedlnost. Obvykle se tomu rozumí tak, že se domáhal ‚obecného výměru‘ spravedlnosti. To je ovšem už velmi zjednodušující výklad, neboť již tehdy měli alespoň někteří za to, že spravedlivé (v dané situaci) je jen jedno, protože sama spravedlnost je jen jediná. Proti tomu měli námitky sofisté, kteří dokazovali, že jako ‚spravedlivé‘ se každému jeví něco jiného. A tak bychom alespoň předběžně mohli přijmout následující jednoduché rozlišení: filosof hledá nikoli obecnost, nýbrž jednotu v pozadí mnohosti, kdežto sofista principiálně zpochybňuje jakoukoli takovou jednotu, mnohost považuje za primární a původní a veškeré pokusy o zavedení pořádku do této mnohosti převádí na zájmy resp. (z)vůli toho subjektu, který onen pořádek do chaosu mnohosti zavádí, tedy za záležitost perspektivy.

1.02

To, co pro Sókrata platilo u problému jednoty toho, co je spravedlivé, můžeme aplikovat na jiný problém, totiž problém pravdy. Nejde přece opět primárně o to, co je například pravdivé (třeba ten či onen výrok, to či ono pojetí atp.), nýbrž co je pravdivé. To však nemůžeme simplifikovaně chápat jako dotazování po tom, co je všem pravdivým výrokům, pojetím atd. společné, tj. nejde nám o obecnou charakteristiku celé jejich množiny ani o nadřazený rod, protože pak bychom předpokládali, že každý pravdivý výrok nebo každé pravdivé pojetí v sobě obsahuje něco z pravdy, tedy že ten kousek pravdy „má“ jako svou část, svou složku. O „shodě“ celého výroku s „věcí“, jak to nabízí nejrozšířenější výměr pravdy, nemůže pochopitelně být ani řeči, protože výrok jakožto výrok se tomu, o čem vypovídá, nijak nepodobá. To, jak se každý pravdivý výrok vztahuje k nějaké „věci“, tj. ke svému „předmětu“, je právě pro něj specifické a tím se odlišuje od jiných pravdivých výroků. A protože nemůžeme onu „věc“, k níž se vztahuje a o níž vypovídá, považovat za měřítko či míru pravdivosti (neboť pak by pravda byla závislá na tom, co jest, a každá „věc“ by měla svou pravdivost založenou v sobě – takže třeba každá „lež“ nebo každý „omyl“ by měly také svou vlastní „pravdivost“ založenou a danou tím, že se staly skutečnou lží a skutečným omylem), musíme předpokládat, že vedle zmíněného vztahu každého pravdivého výroku k nějaké „věci“, o které vypovídá, se každý pravdivý výrok nutně vztahuje ještě k něčemu jinému, totiž právě k „pravdě“. Pravda pak je normou a kritériem jak oné pravdivosti pravdivého výroku, tak kritériem toho, k čemu se tento výrok vztahuje a o čem vypovídá, tj. věci samé. – Že nemůže žádná „věc“ být jediným a tím méně posledním kritériem pravdivosti výroků, které o ní vypovídají, a že nemůže být zejména kritériem nějaké své vlastní „pravdy“ či „pravdivosti“, vyplývá už z toho, že takovou „věcí“ může být také myšlenka, poznatek, výrok nebo tvrzení, pojetí či teorie, neboť pak by se takové pojetí „pravdy“ buď samo potvrzovalo nebo samo popíralo. Zdá se proto jako zcela nezbytné oddělení věcí (samozřejmě všeho druhu, tedy také myšlenek, výroků, teorií atd.) na jedné straně od „pravdy“ na straně druhé. Je to vlastně něco podobného, jako když všechny myšlenky oddělíme od „LOGU“, v němž jedině se myslící a jeho myšlení může pohybovat, když vskutku myslí. Pohybovat se myšlenkově ve světě LOGU ! Je to vlastně do jisté míry analogie toho, že k tomu, abychom se mohli pohybovat fyzicky, musíme mít k dispozici příslušný prostor. Tak jako si prostor (nebo čas) kolem sebe nevytváříme tím, že se pohybujeme, ale naopak ten prostor (a čas) potřebujeme, abychom se vůbec pohybovat mohli, tak je tomu s LOGEM (smyslem), a také s Pravdou. Abychom mohli vyslovit pravdivý výrok o něčem, pak to „něco“ musí nějak „být“, ale kromě toho

potřebujeme k samému výroku resp. k jeho myšlení a vyslovení LOGOS (smysl, tj. svět LOGU, svět smyslu), a aby ten výrok mohl být pravdivý, potřebujeme k tomu nějaké prostředí, v němž to je možné – a to prostředí umožňuje a zakládá Pravda. (Podobně je tomu např. s časem: aby se něco mohlo pohybovat resp. měnit, potřebuje k tomu mít dostatek „času“ – a to znamená, že ten čas musí odněkud přicházet, nemůžeme si tedy čas myslit jako „něco“ daného, předmětného. S prostorem to je poněkud komplikovanější, protože jsme si navykli – zejména po Newtonovi – myslet prostor jako o sobě nehybný, jen pohyb umožňující. Tento předsudek ovšem musíme opustit a nadále myslet prostor dynamicky, jako něco, co se před námi otvírá, abychom v něm mohli postoupit dál. Rozhodně však nelze myslit prostor jako něco, co si sami otvíráme svých pohybem.)

(Písek, 030712–1,2.)

1.03

Naší pozornosti jistě nesmí ujít, že nikde v Platónových dialozích nenajdeme situaci, kdy by sám Sókratés trval na tom, že nechce poslouchat nic o tom, co všechno je pravdivé, ale že chce vědět, co je to „pravdivé“ jako to, co umožňuje a zakládá pravdivost každé jednotlivé myšlenky, výpovědi atd., tedy co to je pravda. Je tomu tak proto, že „pravda“ v řečtině znamenala něco značně odlišného od toho, jak slovu „pravda“ (např. v češtině, ale i v jiných jazycích) rozumíme dnes. Už na první pohled či poslech tu najdeme základní odlišnost: v češtině slovo „pravda“ vykazuje nepochybnou příbuznost s takovými slovy, jako „pravost“, „právo“, „spravedlnost“, „správnost“ atd. (Těch příbuzných slov je v češtině ostatně mnohem víc než v jiných jazycích.) Zejména však všechny uvedené a mnohá další slova jsou spjatá se slovy, označujícími pravou stranu. Nic takového nenajdeme v řečtině: řecké slovo „pravda“, tedy ALÉTHEIA, je založeno či postaveno zcela odlišně. Etymologicky souvisí se slovesem „skrývám (se)“, LANTHANÓ, LANTHANOMAI, ale iónsky též LÉTHÓ a LÉTHOMAI, a ovšem se jménem mytické „řeky zapomnění“ LÉTHÉ; počáteční „A“ vyjadřuje odpor a popření. Budeme-li dbát těchto etymologických souvislostí, můžeme souhlasit s překladem „neskrytý“ a „ne-skrytost“. I když můžeme dokonce třeba u Platóna najít místa, kde už zjevně došlo k významovým posunům, jak už bylo víckrát prokazováno v polemice s ranějším Heideggerem, musíme předpokládat, že etymologické souvislosti byly pro mnohé presokratiky, ale i pro Platóna a ještě Aristotela natolik živé, že nejstarší konotace nadále spoluzvýznamňovaly i ty termíny, které již prošly některými významovými posuny. Vždyť ani pro nás není zapotřebí zvláštního poučování o etymologické blízkosti třeba práva, pravdy a spravedlnosti – stačí na to jen upozornit a poukázat (bohužel někteří to naopak chtějí popírat, např. Machek ve svém Etymologickém slovníku, když nevidí etymologickou souvislost mezi slovesem „praviti“ a pravdou a vůbec „pravou“ stranou). Tím se závažným způsobem od sebe liší různé jazyky; v některých je možno povědomí o jinak běžně skrytých či poloskrytých etymologických souvislostech velmi snadno nechat vyvstat, zatímco v jiných je to obtížné a vyžaduje to speciální školení. V tom smyslu můžeme přinejmenším v oblasti indo-evropské jistě právem uznávat rozdíly mezi jazyky relativně původnějšími (tj. bližšími třeba sanskrtu) a mezi těmi, které se ve výsledné podobě ustavovaly převážně napodobováním jiných již pokročilejších jazyků (to je příklad latiny, která se pozvedala k pozdější dokonalosti zejména až otrockým napodobováním řečtiny). Pokusy o překlad náročných např. filosofických textů mají dvojí důsledek: na jedné straně pozvedají jazyk, do kterého se překládá, k vyšší dokonalosti, ale na druhé straně téměř vždycky již samým překládáním poněkud deformují původní smysl textu. (Tady nemluvíme o tom, že někdy překladatel ani náležitě neporozumí textu, který překládá; to je pak záležitostí jeho osobní nekompetence, nikoli problém jazykový.) Tuto věc dobře znají ti, kdo se někdy podívali do Kantových, Hegelových nebo Heideggerových textů do angličtiny.

Krise ve filosofii, otázka jejího zániku (Heidegger, Patočka)

- Filosofie je brzo po svých nejstarších počátcích postižena jedním závažným omylem, který se však na značně dlouhou dobu ukázal jako pozoruhodně produktivní (i když tu produktivitu a tedy úspěšnost dnes leckdy vidíme jako poněkud problematickou): je to tzv. zpředmětňující

pojmovost, na které je založena nejen matematika a geometrie, ale téměř všechna dosavadní filosofie a z ní se oddělivší odborné vědy, především exaktní a vůbec přírodní

- V omezení spočívá za určitých dalších okolností cesta k větší dokonalosti (k mistrovství, jak napovídá přísloví), ale také k jakési slabosti a přímo slepotě vůči tomu, co je za hranicemi takto omezené orientace. Filosofie zůstává věrna svému poslání, když se nespecializuje – v tom je hluboce „lidská“, totiž člověku odpovídající (člověk také je nespecializovaný tvor, který dosáhl jakési relativní dokonalosti v tom, že se nevzdal celku – což specialista právě dělá a musí dělat).
- Důsledkem tohoto „omylu“ dochází k zpředměťování všeho, co je možno (a třeba) považovat za „skutečné“: skutečnost je tedy redukována na předmětnou skutečnost, a to nejen tehdy, když ve skutečnosti ta skutečnost má vedle předmětné stránky taky stránku nepředmětnou, ale dokonce i tam, kde oné „skutečnosti“ předmětná stránka vůbec „chybí“ (je otázka, zda se to tak vůbec může říci, ale k tomu se ještě dostaneme) – a někdy je taková skutečnost rovnou popírána, prohlášena za „neskutečnou“ a za pouhé zdání
- Od samého počátku jsme svědky vracejících se pokusů eliminovat to, co je pro člověka resp. lidský život opravdu důležité, jako pouhé zdání (pouhou subjektivitu); dodnes je tím zatíženo myšlení většiny Evropanů a lidí, ovlivněných evropskými tradicemi – jako krajnost lze uvést pluralisty, především pak atomisty (Démokritos), ale obrovský vliv měli i na Platóna a Aristotela – a ti pak na celou epochu středověkého i novověkého myšlení
- Metafyzika může být chápána jako pokus o zpředměťování toho, co ve skutečnosti předmětné není, přesněji, co není objektivní věcí – a tato metafyzika je otřesena, když osvícenství vnese do širokých vrstev společnosti způsob myšlení, který vede k širokému redukcionismu (nejde o to, jak se věci jeví, nýbrž o to, jak a co jsou)
- Otřesením metafyziky dochází k zpochybnění všeho, co nelze takto redukovat na objekty, na věci; vše, co nelze vůbec škrtnout, je převáděno na subjektivitu – později o tom Nietzsche mluví jako o odhodnocení (znehodnocení) všech hodnot, dokonce i těch nejvyšších (za ty nejvyšší hodnoty lze považovat nejen „Boha“, ale také „Pravdu“ – pravda se pak definitivně stává vlastností výroků, soudů)
- V teologii to vede k posílení apologetiky, která se nepřestává opírat o starou metafyziku – a tím se sama aktivně zpochybňuje a podvrací, a to nejen v očích novodobých a moderních myslitelů; velcí myslitelé, kteří nejsou aktivně protitheologičtí a protikřesťanští, jsou dokladem toho, jak samého „Boha“ chápou filosoficky jako substanci, tedy jako „věc“ či „zvěčněnou ne-věc“
- Tento trend sice stále pokračuje, zejména v důsledku stoupajícího vlivu exaktních věd v moderní době, ale později také vlivem myšlenky evoluce, postavené proti myšlence stvoření; ve sféře společenské a politické však dochází k pozoruhodnému protiproudu, a to ještě koncem 18. století. Když Nietzsche prohlašuje modernu za nihilismus, přehlíží, že se tu už za americké a potom francouzské revoluce zrodila nová myšlenka, která je silně proti-nihilistická, i když nikoli programově, totiž aniž si to lidé uvědomují.
- Otázka tzv. „lidských práv“ představuje z filosofického hlediska něco, co by v „pozdní době“ mělo být pouhým marginálním, historicky opožděným pozůstatkem staré metafyziky. Ale tato myšlenka kupodivu – navzdory zcela zastaralé a vlastně nedržitelné formulační výbavě – nejen přežívá, ale dokonce se prosazuje ve své organizační síle. Naším cílem nebude ohledávat historické okolnosti, jak k tomu došlo a dochází, ani analyzovat, co se vlastně s tou myšlenkou děje, když se jí chopili právníci a když na ní staví mezinárodní právní normy stále nové a nové. [Je to vývoj směřující opět k záměně (nepředmětného) „práva“ za pozitivní „zákony“.] Stačí nám jen vidět a akceptovat tuto zdánlivou anomálii jako fakt a vyvodit z ní důsledky v podobě hypotézy: uprostřed „pozdní doby“, kdy kdeká „hodnota“ ztrácí nejen své kontury, ale i svou cenu a závažnost, dochází k něčemu, co se zřetelně vymyká možnosti výkladu, jako by šlo o pouhé relikty a reminiscence

- Zdá se proto, že musíme provést jakousi korekturu v Nietzscheově vidění vlastní doby a jejího světa: uprostřed toho, co Nietzsche rozpoznává a zvláštním způsobem jakoby vítá jakožto „nihilismus“, se objevuje něco, co se nihilistickému trendu nepochybně vzpírá. Prostředky, jimiž to činí, jsou velmi poplatné duchu doby (a navíc zjevně nedostatečné) a proto jejich vypovídací hodnotu nesmíme přeceňovat. Analýza formulací, jak je najdeme už v ústavě státu Virginia anebo potom ve francouzské Deklaraci práv člověka a občana, nám myšlenku lidských práv spíše zatemní a zpochybní; stejně tak se tomu má s tím, jak se s myšlenkou lidských práv prakticky, tj. politicky a vůbec společensky, sociálně pracovalo a k jakým deviacím přitom docházelo. V obou případech je ovšem ony vady jasně vidět, Nikoli však proto, abychom o ně mohli opřít své pochybnosti a svou distanci od myšlenky všeobecných a nezadatelných lidských práv, ale abychom tuto myšlenku dokázali spíše lépe zachytit a nově formulovat tak, aby neunikal její nejhlubší smysl, a jen při tom a dokonce právě z tohoto stanoviska nemusíme přespříliš hledět na to, jak mnohým politikům, právníkům, atd., ale i většina v tomto směru neexponovaných občanů tento hlubší smysl stále unikal. Vždyť už sama skutečnost toho, jak se ta myšlenka rozšířila a prosazovala a jak dodnes žije a stává se motivem pro nové a nové myšlenky z ní vyvozené, nás musí upozornit na to, že nápadné vady ve formulaci a také ve způsobu jejího myšlenkového zpracování nemohou o ní vypovídat s poslední autoritou.
- To nám zároveň napovídá, že tak často a tak zmateně používané slovo „postmoderní“ může ukazovat dvojím směrem. Nihilismus, o kterém mluvil Nietzsche jako o vyústění moderní doby a orientace moderního (evropského) člověka, může pomíjet dvojím způsobem: buď tak, že ztrácí svou pohoršlivou a provokující povahu (v očích nových generací) a tím i sklon se reflektovat – lidem zkrátka už nemusí dále vadit, lidé se v něm mohou už docela zabydlovat. Nihilistickým se postmoderní člověk už ani necítí, zvyká si na jeho pach (na pach jeho „tlení“) a prostě naň už nadále nemyslí. (To by zároveň naznačovalo nejen úpadek a konec jedné kultury a civilizace, ale nutně také konec filosofie.) Ovšem na druhé straně může slovo „postmoderní“ znamenat „post-nihilistický“ ve smyslu: už ne nihilistický, už ne úpadkový, degenerující, podléhající rozkladu a tlení, nýbrž nihilismu, tedy úpadkovost a rozkladné tendence překonávající.
- Jakmile si uvědomíme tyto dvě možnosti, které ovšem v docela obecné formě najdeme na mnoha místech a v mnoha obdobích lidského života jak individuálního, tak společenského, musíme se tázat po měřítku, které by nám dovolilo najít jevy a děje, které jsou úpadkem a podléhají mu, a odlišit je náležitě od jiných, které se úpadku vzpírají a překonávají jej. Okmažitě si berou slovo relativistické a subjektivistické a oponují nám s tím, že všechny měřítka jsou jen lidskými a proto subjektivními měřítky a že tedy objektivně vzato jsou procesy navzájem rovnocenné, zatímco každé rozlišování už zavádí (více méně nezdůvodněně a nebo jen z nějakých praktických ohledů) něčí hlediska. Proto musíme v tuto chvíli myšlenku lidských práv prozatím opustit a začít znovu a odjinud.
- Hérakleitos – cesta vzhůru – cesta Pravdy, cesta dolů – cesta omylu, lži a úpadku - viz Patočka !

2004

Kap. 01. – Úvodní problémy a první rozvaha

... a nechybíš se mého mínění, když si je přeješ slyšet. Bůh sám ví, zdali je pravdivé.

Platón, Ústava

[v jednom souboru vloženy tyto poznámky:

Problém evropské identity

Žijeme na konci rozsáhlé dějinné epochy, kterou pozitivizující myslitel nemůže postihnout, protože dějiny se tak trochu podobají Rohrschachovým obrazcům: musíte zapojit svou fantazii, chcete-li vůbec zaznamenat něco, co dává smysl (tak je tomu ostatně i s veškerým smyslovým vnímáním). To, co za pomoci své fantazie spatříte, nikdy nevystihuje vše - jinak bychom totiž byli zase jen na začátku, u změti

a chaosu. Dějiny nemají smysl jako celek, ale smysl se v nich může uplatňovat jen díky aktivnímu jednání lidí, kteří se naučili dějinně žít, tedy díky lidem, kteří se stali dějinnými subjekty. Pochopit ten smysl předpokládá nejen velkou selektivní schopnost, ale také dějinné porozumění. A to je ovšem také spojeno s určitým rizikem, že to nejdůležitější necháte omylem stranou, zatímco největší význam přisoudíte něčemu, co jej nemá.

Nietzsche

Dějinný svět tu není odevždy, dokonce ani od počátků všech lidských civilizací. Dějiny začínají tím, že někteří lidé se začnou pokoušet docela novým, totiž dějinným způsobem reagovat na situaci v jejích širších souvislostech, tj. že si těch širších souvislostí jistého typu všímají a počítají s nimi. Už to v sobě zahrnuje jisté překročení vlastních daností a mezí: už nereagují izolovaně jen sám ve své situaci, ale rozvažují své jednání a chování s ohledem na druhé, na ty, s jejichž pomocí mohu počítat, a na ty, kteří mi budou v mé činnosti bránit nebo se pokusí znemožnit.

Zvláštností]

Centrálním tématem této práce „je“ či spíše by měla být „PRAVDA“; to však není v plném významu toho slova možné, protože „PRAVDU“ samu a jako takovou nelze učinit tématem (přínejmenším dosavadními prostředky). V tom vlastně spočívá vlastní *problém* „PRAVDY“; proto je oním centrálním tématem nikoli „PRAVDA“ sama, nýbrž „*problém PRAVDY*“. Co je to vlastně „problém“? Problém není totéž co otázka, protože otázku klademe my, kdežto problém se staví před nás, ať chceme nebo nechceme. Když se tážeme, víme zároveň, že se tážeme (a to i když je naše otázka nevěcná, hloupá nebo nesmyslná, což vědět nemusíme); naproti tomu problém v určité situaci prostě máme, ať o tom víme nebo ne. V tom smyslu musíme poněkud opravit (možná jen zpřesnit), co nám napovídá řečtina svými termíny PROBLÉMA (to, co je hozeno před) a slovesem PROBALLÓ (házím před, BALLÓ = házím). Svou etymologickou skladbou jak řeckému substantivu, tak slovesu odpovídají latinské (v klasické době téměř nepoužívané) termíny obiectum a obicio (ovšem jen v odvození od původního slovesa iacio resp. ob-iacio). (Mohli bychom tedy formou zjednodušujícího hesla prohlásit, že „objekt“ je vlastně „pochopený problém“, i když to tak už většinou nechápeme, takže musíme vyhlásit program dodatečné, ale důsledné problematizace veškerých objektivací. Nicméně naše první a základní zkušenosti s „objektivní realitou“ jsou založeny na tom, že se nám klade do cesty jako překážka.)

Jen v důsledku povážlivé zatíženosti evropského myšlení všemožnými objektivizacemi bylo v obou případech zapomínáno na toho, *kdo* vlastně hází (před) a *kdo* garantuje, že něco bylo nebo je ‚hozeno před‘ (nás nebo někoho jiného). Tak už ve staré řečtině mohlo slovo PROBLÉMA znamenat také obrannou zbraň, např. štít nebo dokonce obranou zeď. V našem chápání má sice problém jistou „objektivitu“ nejen v tom, že je *skutečným* problémem, ale nutně zároveň v tom, že si ho jsme *vědomi* (resp. že si ho je někdo jiný vědom). Teprve tím, že o něm víme a že si ho uvědomujeme, jej objektivujeme, a to nám umožňuje se mu postavit a ubránit se mu, eventuálně jej zdolat, tedy na základě vlastního nápadu a rozvrhu jej vyřešit a řešení *skutečně* (tj. skutkem) provést, uskutečnit. ‚Objektivní‘ je tedy problém pouze uvědoměný, kdežto předtím, než si ho někdo uvědomí, je (nebo také není) skutečný. A to, zda je nebo není skutečný, není výsledkem žádného uvědomění, nýbrž všemu uvědomění předchází. (Což ovšem vůbec neznamená, že je zcela beze vztahu k tomu, kdo by si ho měl – ať už mohl nebo nemohl – uvědomit, podle toho, zda je toho schopen a zda je na to vůbec připraven.)

Problém je ovšem ve své skutečnosti také vždycky *něčím* problémem, tj. má především situační povahu a je takřikajíc ‚adresován‘ někomu a do jeho situace, tedy má „svůj subjekt“, k němuž míří. Jen tím a právě tím je *skutečný*, neboť vede ke *skutku*, volá po něm a vyzývá k němu. Aby se stal objektivním, musí být objektivován, zpředmětněn, a to není možné bez toho, že si ho někdo uvědomí a že jej myšlenkově nějak uchopí, tedy zařadí do správných – nebo také nesprávných – myšlenkových souvislostí; objektivován v příslušném pochopení může tedy být správně nebo nesprávně. Kritériem

správnosti *pochopení* problému (a tedy i jeho objektivace) je *skutečný* problém resp. problém ve své skutečnosti, tedy ještě předtím, než byl objektivován, tj. předmětně pochopen.

To vše zajisté platí také pro problém PRAVDY, ale s jednou závažnou výjimkou, pro tradiční myšlení „anomálií“, která volá po změně myšlení a smýšlení (a vůbec životní orientace). Všechny historicky orientované práce, zabývající se pojetími resp. teoriemi pravdy, se soustřeďují na různá *pochopení* (a často nesprávná pochopení či nepochopení) problému PRAVDY, aniž by náležitě nechaly příležitost *problému* samému, aby vyvstal ve své skutečnosti. Tím skutečným problémem je totiž skutečnost, že každý je v každém okamžiku svého života osobně postaven tváří v tvář PRAVDĚ, ať chce nebo nechce, ať o tom ví, nebo to jen tuší, anebo to vůbec neví či prostě nepřipouští. Když jsem to teď takto vyjádřil, je to ovšem *mé* vyjádření *mého* pochopení problému PRAVDY (tedy nikoli přímo PRAVDY samé). Nic víc však nemohu udělat, neboť tento obrovský problém, který vůbec není závislý na žádné filosofii (protože je skutečný a tedy každému filosofickému uchopení předchází) přináší s sebou ještě jeden neméně závažný *filosofický* problém (tj. už filosoficky uchopený a tedy také na druhu a povaze filosofie závislý problém), spočívající v tom, že sama PRAVDA nemůže být nikterak objektivována (leč per nefas a tedy zfalšována). Každý (jiný) problém je vždycky chápán jako problém něčeho, tedy jako problém týkající se nějakých objektivovatelných skutečností. PRAVDA však nemůže (a nesmí) být objektivována, a to nejen v tom smyslu, jak objektivace kriticky odmítavě chápeme, distancujeme se v tom ohledu od tradičního evropského, původně řeckého způsobu objektivujícího myšlení. Chyba tradičního objektivujícího, jinak „předmětného“ (zpředměťujícího) myšlení je v tom, že skutečnosti, které vedle předmětné stránky mají také stránku nepředmětnou, redukcijním způsobem bere jako pouhé předměty (objekty). To znamená, že tato chyba je jen relativní, pokud je předmětná stránka skutečností myšlena „věrně“, tedy pokud ještě dále není redukována na pouhá schemata, na pouhé konstrukce. PRAVDA však nemá žádnou „předmětnou“ stránku, je „ryzí nepředmětností“. A právě proto není možná žádná „teorie PRAVDY“ (pokud to ve skutečnosti není „teorie pravd“, tj. našich, námi formulovaných pravd); není možné žádné „vědění PRAVDY“ (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), jak posláním filosofie vyjádřil Aristotelés. *Problém* PRAVDY je tedy *problémem* čehosi, co vůbec nemá předmětnou stránku a co proto nemůže a nesmí být zpředmětněno, a to ani jen metodicky či redukovatě. Pro předmětné (zpředměťující) myšlení je PRAVDA ničím, není pro ně tedy o čem mluvit ani diskutovat: PRAVDA sama je neskutečností, je *nicotou*.

To, že je takto PRAVDA pochopena (a tedy ve skutečnosti nepochopena) a že je ‚odložena stranou‘ jako nicota, je ovšem projevem našeho vztahu k PRAVDĚ a stojí pod jejím kritériem, pod její normou (která je ovšem nepředmětná a nemůže být proto objektivována). Důsledkem je, že se takové pojetí samo dostává mimo PRAVDU, že se jí mýlí, nebo jinak řečeno: že *se pohybuje* od pravdy k omylu či lži. (Každý pohyb je pohybem směrem k Pravdě nebo směrem pryč od Pravdy; v tom smyslu není žádného neutrálního pohybu. Ovšem „pryč od Pravdy“ neznamená, že se nějak dostáváme do stínu, kam světlo Pravdy už nedosáhne. Opak je pravdou: pohyb pryč od Pravdy se vyjevuje jako takový právě ve světle Pravdy.) Neexistují žádné izolované „pravdy o sobě“ (ani „výroky o sobě“, ani „věty o sobě“), které by mohly mít smysl bez souvislostí jednak s jinými takovými „pravdami“, jednak s celkem skutečnosti (do kterého ovšem také všechny tyto „pravdy“ nějak náležejí; nemluvě už o tom, že takové „pravdy“, tj. výroky atd. nejsou možné bez někoho, kdo je formuloval, jakož i bez někoho, kdo je schopen jim jako výrokům nebo větám porozumět – jinak to *jsou* jen skupinky zvuků nebo znaků a *nic* víc, uvažováno v souladu s tradičním chápáním ‚jsoucen‘). Teprve v kontextu (a to nejen se skutečnostmi předmětnými, ale i s nepředmětnými) se jednotlivé pravdy stávají platnými pravdami (nebo neplatnými omyly); a jejich platnost nebo neplatnost se vyjevuje tím zřetelněji, čím rozsáhlejší a komplikovanější jsou kontexty, do nichž je zapojena. To je zkušenost i ve vědách celkem známá, i když ne vždycky v reflexi respektovaná. Skutečným problémem je povaha toho kontextu *rozhodujícího*, o němž nelze bez pochybností a výhrad (nebo alespoň upřesnění) mluvit jako o *kontextu*, totiž ‚kontextu‘ a souvislostech všeho našeho myšlení a poznání i vědění, ale i celého života nejen s ‚celkem světa‘, nýbrž především s PRAVDOU. A tento ‚kontext‘ má časový charakter: poznání, vědění ani myšlení nejsou „stavy“, nýbrž „pohyby“, a to naše, tj. lidské pohyby. Proto je tak důležité rozpoznat zaměření a směr těchto pohybů, zda se pokoušejí ‚přiblížit se‘ PRAVDĚ, anebo zda se od

PRAVDY ‚vzdalují‘. – Ale jak je možno se PRAVDĚ *přiblížit*, když není *nikde* a zejména když (vůbec) *není* (tj. není jsoucí, není to žádné jsoucno ani kontext jsoucen, zejména tedy nikoli „úhrn všech pravd“)?

Už z toho je zcela zřejmé, že *problém* PRAVDY není původně a prvotně problémem teoretickým a že nebyl teprve filosofií vynalezen či ustaven, ale že byl už prvními řeckými filosofií nalezen a akceptován a tím již určitým způsobem interpretován, a to v rámci, který daná filosofie svým vlastním rozvinutím otevírala, ale která tímto rámcem zároveň své možnosti omezovala a uzavírala. Proto sice může být legitimním tématem historické vyličení, jak různí filosofové v různých dobách problém PRAVDY *chápali* (a co se tak *pro ně* tím ustaveným a zkoumaným problémem stalo), ale jen za předpokladu, že příslušný historik filosofie a tedy interpret jiných filosofů a jejich filosofií má nějaké své *vlastní* pochopení toho, čím se ti starší (nebo vůbec jiní) filosofové vlastně zabývali (tedy pokud si ve svém myšlení a – přesněji – svým myšlením onen *problém* (v jeho skutečnosti) dokáže tematizovat a tím se k němu samému myšlenkově vztáhnout (tedy nejen ke konstrukcím jiných filosofů). Pokud si takové své pojetí nevytvoří, nemá se vlastně čeho ‚věčně‘ držet a může podávat jen přehled toho, co a jak který myslitel chápал pod slovem „pravda“: drží se pak „slova“ (termínu) a nikoli „věci“. Chceme-li se tedy zabývat *problémem* PRAVDY samým (také abychom byli schopni posoudit, zda ten či onen autor, užívající slova „pravda“, míří skutečně k témuž *problému*, anebo je-li tu jen náhodná podoba v užití slova, zatímco skutečně tematizovaná ‚věc‘ je pokaždé něco jiného), musíme se pokusit o nalezení vhodného odrazového můstku.

Tím ‚můstkem‘ (který jistě není jediný možný) nám bude jazyk, tedy něco, o čem platí to, co kdysi dávno řekl Hérakleitos z Efezu (zl. B 93) o výrocích (věštbách) Apollónových: „Vládce, jehož věštitelna je v Delfách, ani (nic) neříká, ani (nic) neutahuje, ale dává znamení.“ Jazyk opravdu nic „neříká“, slova sama o ničem „nevypovídají“; jazyk nemluví, ale každé slovo a každá skupina slov naznačuje něco, čemu máme porozumět. A když nám někdo něco chce říci, nemůže to udělat jinak, než že s těmi naznačeními a náznaky významů a jakoby pokyny počítá, že je nějak – pozitivně nebo negativně – respektuje a že s nimi pracuje. A my mu zase nemůžeme rozumět, pokud také nejsme schopni porozumět oněm náznakům a pokynům a pokud je nebudeme brát na vědomí a pokud s nimi sami také nebudeme pracovat. V jistém slova smyslu tedy platí, že nám jazyk tak trochu „něco“ předřikává, kdykoli chceme sami něco říci. A proto musíme bedlivě dávat pozor na to, co a jak říkáme, abychom rozpoznali, kde nám do toho něco vsouvá a někdy podsouvá sám jazyk. Někdy nám totiž jazyk může být velkou oporou, a to tenkrát, když svými náznaky a pokyny míří tam, kam míříme také my (je to ovšem složitější, neboť to závisí jednak na tom, zda míří ‚správným‘ směrem, jednak také na tom, zda ‚správným‘ směrem míříme také my); pak je možné, abychom promlouvali takřkajíc jazyku „po srsti“, tedy ve shodě s ním. Ale někdy nás jazyk strhává do vyježděných kolejí, které vedou jinak, než kam sami chceme (ev entuelně než máme chtít), a pak nezbyvá, než abychom promlouvali jazyku „proti srsti“. Velmi často to v běžném životě ‚vyřešíme‘ tak, že na to, co nám jazyk „předřikává“, prostě zapomeneme (což je něco jiného, než když na to vědomě a cíleně nedbáme a když se od toho dokonce vědomě distancujeme), ale jazyk to necháváme „předřikávat dál“; když nejde o nic dalekosáhlé významného, může to stačit.

Jinak se ovšem věci mají, když nám – ať chceme nebo nechceme, ať o tom víme nebo nevíme – jazyk svým „předřikáváním“ jakoby indukuje směr našeho myšlení, když tedy intervenuje ve prospěch určité myšlenkové cesty. Pak nezbyvá než hledat způsoby, jak tuto povážlivou skutečnost (třeba po staletích) odhalit, na modelech (tedy myšlenkových konstrukcích) zejména v její mylnosti (nepravosti) demonstrovat a pokusit se při jinak vždy nezbytných formulacích a tedy za použití jazyka opřít o jiná „znamení“, jiné „pokyny“, jež snad lze v jazyku také najít. A není-li to možné v jednom jazyku, je třeba se o to pokusit v jiném. A to je to, oč nám půjde v prvních krocích, neboť celé dosavadní evropské myšlení je fatálně zavaleno tradicí, spojenou s řeckým termínem pro to, čemu říkáme „pravda“, totiž se slovem ALÉTHEIA. Od této tradice se musíme osvobodit; s tím však zároveň úzce souvisí ještě druhý moment, neméně fatální, totiž že pozdně židovští učenci v posledním století před Kristem při překladu posvátných hebrejských textů do běžné řečtiny (tedy nikoli klasické, nýbrž

do tzv. KOINÉ) někdy za slova, mířící někam tam, kam někdy také míří naše slovo „pravda“, zvolili jako řecký ekvivalent slovo ALÉTHEIA a odvozeniny. To pak převzali od samého počátku křesťané; někteří z nich si problematičnost tohoto překladu zpočátku uvědomovali, ale brzo byly pochybnosti pro většinu velkých myslitelů zastíněny recepcí vrcholů řeckého myšlení (a menší myslitelé to buď nechávali stranou pozornosti anebo nedosáhli většího vlivu).

Bylo by ovšem v rozporu s pojetím filosofie jako té disciplíny, která nikdy nesmí ztrácet svůj bytostný vztah k celku veškerenstva, kdyby se nová cesta k pochopení *problému* [PRAVDY] opírala jen o nějaké pokyny jednoho jazyka, který nemá a už nikdy asi nebude moci mít takový vliv na myšlení své doby i dob budoucích, aby to bylo srovnatelné s jazykem filosofickým par excellence, jakým je a zůstane řečtina. Proto je zapotřebí se poohlédnout po skutečnostech, na kterých by mohl nový přístup prokázat svou opodstatněnost. Proto je třeba se zabývat nejen kritikou zpředměťujícího myšlení a nezůstávat jen u jeho odmítání, což by žel vedlo asi jen k úpadku myšlení a k návratu k pouhé narativitě, ale také věcně obhájit metodu konstruovaných myšlenkových modelů, ovšem pokud to neznamena zůstat u modelů zbavených časovosti. Nemáme-li zůstat u kritiky, která byla ostatně provedena celou řadou myslitelů, ale máme-li aspoň neznat možnost alternativy, je nezbytně zapotřebí se pokusit o konstruování modelů hybných (dynamických), na nichž si lze „navigovat“ nové myšlenkové postupy a přístupy. Bez trochy abstraktního teoretického experimentování se něco takového prostě neobejde. Zároveň je ovšem nezbytné ukázat možnosti aplikace na látku, zajímavou třeba i pro přírodovědce, zvláště ovšem pro biology. Také tomu budeme věnovat speciální pozornost. Rozhodující význam by nový přístup měl mít pro obory historické, vůbec společenskovední, a to pokud jde o metody interpretační (čili hermeneutické). Toho všeho se budeme muset alespoň v prvních rozvrzích dotknout.

Zvláštní místo má ovšem v našich úvahách a zkoumáních problém i myšlenka univerzálních lidských práv, které se musí dostat náležité pozornosti především proto, že na ní resp. v souvislosti s ní lze objasnit leccos z povahy PRAVDY právě tam, kde o PRAVDĚ nelze předmětně ani mluvit, ani ji jen předmětnou myšlenkou tematizovat přímo. Nepůjde tu o téma k ústřednímu tématu jen nahodile přiřazené, nýbrž o téma, které nám lépe než jiná dovoluje úzce sepnout rovinu teoretickou s rovinou dějinnou. Dějinnost se stala od jisté doby kritériem pozdějšího moderního a dnes už i tzv. postmoderního myšlení: kdo nemyslí dějinně, náleží „staré době“ a je zatížen tzv. metafyzikou. Problém, který není jen záležitostí našeho myšlení, ale je skutečností pro každého, kdo chce myslet dějinně, spočívá v tom, jak se vyhnout relativismu a subjektivismu, který byl s důrazem na dějinnost vždy spojován. Myšlenka nezadatelných a nerelativizovatelných lidských práv se mnoha autorům zdá být v rozporu s tím, že jde o myšlenku, která byla formulována v určité době (na sklonku 18. století) a která se šířila v závislosti na typu společnosti a jejich dobových proměn. Protože však tato myšlenka je bytostně spjata s tím, že lidská práva mohou být sice myšlena lépe nebo hůře, ale že nejsou produktem ani lidského myšlení, ani lidských institucí, a že nejsou ani žádnou dějinnou instancí lidem propůjčována. Něco, co se samo definuje jako nerelativizovatelné a na člověku (žádném člověku a žádné lidské instituci) nezávislé, můžeme buď jen vzít vážně jako *skutečnost* – anebo prohlásit na nesmysl, iluzi a tedy „nic“. To se ovšem odvažuje udělat (ve slušné společnosti) jen velmi málo lidí a nikdy ex cathedra, nýbrž jen jakoby marginálně a jako vtip či nějaký bonmot apod. Což není vědce (ti to např. také dělají, např. ve Vesmíru) důstojné, a kromě toho to nejčastěji zavání nepřijemným cynismem. Zde může pomoci zase jen „přesné a přísné“ myšlení, a to nepůjde bez pojmů a pojmovosti. Takže také zde se ukazuje „náprava“ tradiční pojmovosti a „oprava“ nepřiměřeného zpředměťování, toho, co předmětné není, jako jediná cesta, jak také myšlenkově, „teoreticky“ skutečný *problém* tzv. lidských práv (tady prosím o pozornost: nikoli tzv. problém lidských práv !) nejen platně myslet, ale také platnost oněch práv (jakožto „toho pravého“ a „skutečného“) obhájit a prokázat.

[Jiná verze konce – namísto odstavce „Jinak se ovšem věci mají...“ a dál]

Řečtina je zajisté první „filosofický jazyk“ v lidských dějinách: je to první jazyk, který se začal proměňovat pod vlivem vynálezu pojmů a pojmovosti a pod vlivem ustavení „filosofie“ (sám název

„filosofie“ je pro nás pokynem, abychom tento řecký termín nevztahovali bezmyšlenkovitě na jiné kulturní okruhy, kde se nepochybně také vyskytovali pozoruhodní myslitelé-mudrci). Bylo by ovšem v rozporu s pojetím filosofie jako té disciplíny, která nikdy nesmí ztrácet svůj bytostný vztah k celku veškerenstva, kdyby se nová cesta k pochopení *problému* [PRAVDY] měla opírat výhradně o nějaké ‚pokyny‘ jednoho jediného jazyka, i kdyby to byl jazyk tak mimořádný, jakým se pro filosofii stala klasická řečtina. Tím méně se může takový pokus opírat stejně výhradně o nějaký jiný jazyk („rovnopůvodní“ s řečtinou, jak to pojmenovává Heidegger, který němčinu charakterizuje jako jazyk, který je „gleichursprünglich mit dem Griechischen“), ale který nemá a už nikdy asi nebude moci mít takový vliv na myšlení své doby i dob budoucích, aby to bylo srovnatelné s jazykem „filosofickým par excellence“, jakým je a zůstane řečtina. Nicméně myšlenkovou inspiraci je možno právem hledat i v jazycích jiných, už také proto, že některé významy a spoluvýznamy pro filosofii základních termínů nebyly filosofujícími mysliteli nově vytvořeny, nýbrž byly jen upravovány, upřesňovány a více nebo méně pročišťovány jen dodatečně, aniž mohly být původní konotace zcela vyloučeny a likvidovány. Proto je zapotřebí se poohlédnout po skutečných spoluvýznamech, spjatých s některými slovy a jejich příbuzenskými vztahy k slovům jiným, které lze najít i v jiných jazycích a na kterých by mohl nějaký nový myšlenkový přístup prokázat svou opodstatněnost, neomezující se jen na ten který jazyk, jímž bylo možno se nechat inspirovat, protože mohl a snad i dosud může něco takového nově rozpoznatého předznamenat, „předříkávat“. Nakonec nemůže záležet na možnostech ani na omezeních klasické řečtiny, co si můžeme nebo nesmíme dovolit ve svých dnešních filosofických pokusech; evropské myšlení nebylo ani v minulosti vposledu naprosto závislé na řeckém filosofickém odkazu, i když ta závislost byla nesmírná. Už v době poklasické, v době hellenismu pronikaly do řeckých slov významy z jiných jazyků (a to už vůbec nemusíme připomínat doby ještě starší, když se různé řecké dialekty setkávaly s jazykovými i kulturními tradicemi po příchodu řeckých kmenů do středozeří). Pro další myšlenkový vývoj v Evropě mělo však mimořádný význam setkání helénských a hellenistických jazykových i myšlenkových tradic s tradicemi židovskými a později křesťanskými. Obrovský význam měl především velký kulturní počín židovských učenců v posledním století starého letopočtu, kdy se pokusili překladem svých posvátných svitků a jiných hebrejských textů do zlidovělé resp. zmezinárodnělé řečtiny (KOINÉ) ve srozumitelné podobě předložit celému tehdejšímu civilizovanému světu (zejména pojatému a více méně integrovanému do římského impéria) něco jiného, něco pro ně neznámého a často vysloveně cizího: šlo o tzv. Septuagintu, zkráceně označovanou jako LXX (což je římskými číslicemi 70). Jak se ještě ukáže, pro naše úvahy bude mít značný význam náležitý zřetel k tomu, že tito židovští učenci museli řešit velmi náročný úkol zvolit co možná nejvhodnější řecká slova a slovní spojení atd., aby jimi co nejvěrněji přetlumočili to, co důvěrně znali ze svých vlastních původních, tj. neřeckých, nýbrž hebrejských kulturních (i kultických) tradic. Poučné je už to, jak se museli těžce rozhodovat, kdy pro určité stejné či podobné hebrejské termíny, jež dodnes pod jejich vlivem (i pod dalšími vlivy) překládáme a chápeme jako „pravdu“ a jindy jako „víru“, mají zvolit řecká slova ALÉTHEIA a kdy jindy jako PISTIS. (S podobnou těžkostí se později setkávali překladatelé textů LXX (Septuaginty) a řeckých textů Nového zákona do latiny, když latina převzala na řadu staletí funkci mezinárodního dorozumívacího jazyka, i když latina jako původně barbarský jazyk už měla hodně času na to, aby se pozvolna kultivovala pod vlivem řečtiny a někdy dokonce až otrockým napodobováním řečtiny. A je pozoruhodné sledovat, jak se třeba klasická Vulgata někdy odchyluje od LXX a její volby vhodných slov pro překlad nás zajímavých původních hebrejských termínů, takže někdy na místo řecké ALÉTHEIA užije raději latinského slova *fides*, tak jako zase jindy místo řecké PISTIS dá přednost latinské *veritas*. A neméně pozoruhodné je i to, že poměrně nedávno revidovaná Vulgata se v některých – ne ve všech – takových případech zase vrací ke způsobu, jak to kdysi překládala LXX.

Jak je vůbec možné, že lze ze slova jednoho jazyka převádět jeho význam na slovo jazyka velmi odlišného, zejména tak nepříbuzného, jako je řečtina jakožto jazyk indoevropský ve vztahu hebrejštině, která k indoevropským jazykům nenáleží, zvláště pak v takovém případě, kdy nejde o pouhé pojmenování nějaké věci, na kterou lze prstem ukázat (jako je třeba rostlina, pták, zvíře, ryba, kámen nebo skála)? Pochopitelně tu zdaleka nejde jen o problém jazykový, nýbrž také myšlenkový.

Má-li mít překlad nějaké věty, souvětí nebo celého vypravování do jiného jazyka nějaké oprávnění, musí splňovat určité podmínky, z nichž nejvýznamnější je podat „obsah“ oné věty nebo onoho vyprávění tak, aby jejich „smysl“ zůstal zachován resp. aby jeho posuny a proměny byl co nejokrajovější a aby naopak to nejpodstatnější bylo podáno co nejvěrněji. Avšak už když formulujeme tyto podmínky právě uvedeným způsobem, dostáváme se do nemalých obtíží, máme-li upřesnit, co to je „obsah“ nějakého výroku nebo vyprávění, a čím se eventuelně tento „obsah“ liší od příslušného „smyslu“. Jakmile to chceme nějak upřesňovat, zavlékáme problém „překladu“ (jazykového „převedení“ nějakého významového celku z jednoho jazyka do druhého) do pozdějších, nejspíše dnešních myšlenkových kontextů, ačkoli tento problém byl aktuální již v dávných dobách, kdy ani terminologické, ani myšlenkové prostředky k tomu nezbytné nebyly k dispozici. Přinejmenším od vzniku prvních civilizací a jejich prvních vzájemných kontaktů se problém jazykového překladu stal a vždy znovu stával problémem nejen naléhavým a aktuálním, ale zejména problémem „skutečným“, jak jsme sem o tom již zmiňovali. Ten problém totiž nevznikl teprve tím, že si jej lidé začali klást, nýbrž lidé si jej začali „klást“ (začali si ho uvědomovat) prostě proto, že se před ně stavěl a že oni sami před něj byli vždy znovu stavěni. Zkrátka ten problém se tu nejprve objevil – a opak si ho lidé začali také uvědomovat. (Proto také lidé nejprve museli začít z jednoho jazyka do druhého prakticky překládat, a teprve někdy později se mohli začít zajímat o nějaké pojetí „překladu“, tj. podrobit svou překladovou praxi nezbytné reflexi.)

Stejná úvaha může být ovšem uplatněna nejenom pro překlad z jednoho jazyka do druhého, nýbrž také pro pochopení toho, jak vůbec může jeden člověk rozumět druhému, i když se domlouvají na bázi společného jazyka. Vždyť nejvlastnějším problémem není převod jedné zvukové nebo grafické podoby slova, věty nebo vyprávění do zvukové nebo grafické podoby jiné, nýbrž zprostředkování možnosti, aby týž smysl mohl oslovit posluchače nebo čtenáře, který je svým vědomím a myšlením zakotven v jiném než původním jazyce. A tento problém se přece zásadně nijak neliší od problému, jak oslovit druhého člověka za pomoci zvuků nebo znaků, i když není zakotven v jiném jazyce. To se nám jen zdá, že rozmluva lidí téhož jazyka je nějak principiálně snazší – je to jen otázka jistého osvojení příslušných jazykových zvyklostí. A protože tzv. „mateřský“ jazyk nás obklopoval od nejútlejšího dětství spolu s našimi nejbližšími, navykli jsme si na rozmlouvání v témž jazyce pohlížet jako na něco zcela samozřejmého (zatímco s „cizími“ jazyky už nastávají potíže). A když přece i v témž jazyce dojde k potížím a nedorozumění, vcelku oprávněně hledáme jeho zdroje nikoli v jazyku samém, nýbrž spíše v myšlenkové a životní orientaci rozmlouvajících.

A tak je třeba se zabývat nejen kritikou zpředměťujícího myšlení a tedy nezůstávat jen u jeho odmítání (což by žel vedlo asi jen k úpadku myšlení a k návratu k pouhé narativitě), ale také věcně obhájit metodu konstruovaných myšlenkových modelů, ovšem pokud to neznamená zůstat u modelů zbavených časovosti. Nemáme-li zůstat u kritiky, která byla ostatně prováděna celou řadou myslitelů, ale máme-li aspoň neznat možnost alternativy, je nezbytně zapotřebí se pokusit o konstruování modelů hybných (dynamických), na nichž si lze „nacvičit“ nové myšlenkové postupy a přístupy. Bez trochy abstraktního teoretického experimentování se něco takového prostě neobejde. Zároveň je ovšem nezbytné ukázat možnosti aplikace na látku, zajímavou třeba i pro přírodovědce, zvláště ovšem pro biology. Také tomu budeme věnovat speciální pozornost. Rozhodující význam by nový přístup měl mít pro obory historické, vůbec společenskovední, a to pokud jde o metody interpretační (čili hermeneutické). Toho všeho se budeme muset alespoň v prvních rozvrzích dotknout.

Zvláštní místo má ovšem v našich úvahách a zkoumáních problém i myšlenka univerzálních lidských práv, které se musí dostat náležité pozornosti především proto, že na ní resp. v souvislosti s ní lze objasnit leccos z povahy PRAVDY právě tam, kde o PRAVDĚ nelze předmětně ani mluvit, ani ji jen zpředměťující myšlenkou tematizovat přímo. Nepůjde tu o téma k ústřednímu tématu jen nahodile přiřazené (jak by se na první pohled mohlo zdát), nýbrž o téma, které nám lépe než jiná dovoluje úzce sepnout rovinu teoretickou s rovinou dějinnou. Dějinnost se stala od jisté doby kritériem pozdějšího moderního a dnes už i tzv. postmoderního myšlení: kdo nemyslí dějinně, náleží do „staré doby“ a je *zatížen* tzv. metafyzikou. Problém, který není jen záležitostí našeho myšlení, ale je skutečností pro

každého, kdo chce myslit dějinně, spočívá v tom, jak se vyhnout relativismu a subjektivismu, který byl s důrazem na dějinnost vždy spojován. Myšlenka nezadatelných a nerelativizovatelných lidských práv se mnoha autorům zdá být v rozporu s tím, že jde o myšlenku, která byla formulována v určité době (na sklonku 18. století) a která se šířila v závislosti na typu společností a jejich dobových proměn. Protože však tato myšlenka je bytostně spjata s tím, že lidská práva mohou být sice myšlena lépe nebo hůře, ale že nejsou produktem ani lidského myšlení, ani lidských institucí, a že nejsou ani žádnou dějinnou instancí lidem propůjčována, sama se eo ipso vehementně brání proti každé historizující relativizaci a subjektivizaci. Něco, co se samo definuje jako nerelativizovatelné a na člověku (žádném člověku a žádné lidské instituci) nezávislé, můžeme buď jen vzít vážně jako *skutečnost* – anebo prohlásit na nesmysl, iluzi a tedy „nic“. To se ovšem odvažuje udělat (ve slušné společnosti) jen velmi málo lidí a nikdy ex cathedra, nýbrž jen jakoby marginálně a jako vtip či nějaký bonmot apod. Což ovšem není vědce (ti to však také dělají, např. ve Vesmíru) důstojné, a kromě toho to nejčastěji zavání nepřijemným cynismem. Zde může pomoci zase jen ‚přesné a přísné‘ myšlení, a to nepůjde bez pojmů a pojmovosti. Takže také zde se ukazuje „náprava“ tradiční pojmovosti a „oprava“ nepřiměřeného zpředměťňování toho, co předmětné ve skutečnosti není, jako jediná cesta, jak také myšlenkově, „teoreticky“ skutečný *problém* tzv. lidských práv (tady prosím o pozornost: nikoli tzv. ‚problém lidských práv‘ !) nejen platně myslit, ale také platnost oněch práv (jakožto „toho pravého“ a „skutečného“) obhájit a prokázat. O to se tedy také budeme v následujícím pokoušet.

a) 18 577 (písmen s mezerami), tj. 10, 32 norm. str.

b) po úpravách (5.4.05): 27 055 (Písmen s mezerami), tj.

„Nejjednodušší způsob, jak vyřešit problém, je popřít jeho existenci.“ (Asimov, 1972) – Problém ovšem ‚neexistuje‘, protože to není subjekt. Musí se tedy říci: popřít jeho skutečnost.

Problém je skutečný nikoli ve smyslu objektivit, nýbrž je vždy problémem „pro nás“, buď konkrétně „pro mne“, nebo pro určitou skupinu lidí, pro obec, město, civilizaci, kulturu, pro celé lidstvo – ale vždycky pro někoho, pro nějaký pravý subjekt nebo pro společenství subjektů.

Kap. 02. – „Lidská práva“ jako problém

Všeobecná deklarace lidských práv vychází z „uznání přirozené důstojnosti a přirozených práv všech členů lidské rodiny“; navazuje tím zjevně na americké a francouzské formulace 18. století. Myšlenka „přirozenosti“ práva je ovšem starší, neboť sahá až do antiky. I když v nové době se hrála v mnohém ohledu vynikající roli, je ve svých filosofických základech velmi labilní. Její problematičnost vysvitla ostatně už v době Sókratově. Problémem jsou však také rozdílnosti v chápání „přírody“ a „přirozenosti“ nejen v různých dobách, ale také u různých autorů.

Historicky je myšlenka přirozeného práva původně zakotvena v diskusích řeckých sofistů o rozdílu mezi tím, co je dáno přírodou (*fysei*), a tím, co je dáno pouhým lidským ustanovením (*thesei, nomó*). Pochopitelně nešlo jen o právo a o zákony; např. v Platónově *Kratylu* se analogická otázka řeší ve vztahu k jazykům (mluvě). Jde vposledu o otázku po povaze civilizace, společnosti, člověka vůbec. V sofistických diskusích byla s pozoruhodnou pregnancí vyslovena nejrozmanitější stanoviska.

Všimněme si zejména teorie, kterou v Platónově *Ústavě* vyslovuje sofista Glaukón nebo v dialogu *Gorgias* sofista Kalliklés. Glaukón vychází z údajně obecného mínění, že spravedlnost je cosi umělého, vytvořeného jako nouzové východisko z rozporné situace, do níž nás uvádí sama příroda. Je cenná tam, čteme, kde není sil k bezpráví; spravedlnosti prý dbají jen ti, kteří nejsou schopni činit bezpráví. Kdokoli se naopak cítí dosti silen k bezpráví, činí je. Podobně mluví také Kalliklés, když vyslovuje přesvědčení, že zákony dávají lidé slabí, zastrašující lidi silnější. Naopak sama příroda prý ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší a mocnější více než méně mocný. Přírodní spravedlnost se vyznačuje tím, že silnější vládne slabšímu a že má více než on. Vidíme, že je tu přírodní spravedlnost postavena proti umělé, přirozené právo proti právu ustanovenému lidmi a (nebo) pro ně. To je nepochybně významné a dodnes za platné považované rozlišení, i když také trpí nevyjasněnostmi. Dodnes např. trvá spor mezi dvojím pojetím „nepřirodních“ zákonů, dvojím pojetím práva, které není

odvozeno z „přírody“ nebo „přirozenosti“. Na jedné straně panuje přesvědčení, že právní řád a zákony mají za úkol vyjadřovat existující (tj. historicky dané) mocenské vztahy, že tedy jsou a mají být nástrojem existující moci, jímž (kromě jiného) vládnoucí skupina nebo třída vykonává a upevňuje svou mocenskou převahu (v demokraciích to nebývá takto vyostřeně formulováno, ale skrývá se to za jinými ideologiemi a prostředky). Na druhé straně vládne pojetí zcela opačné, které bychom mohli nazvat smluvním; jeho smyslem je důraz na to, že zákony a právní řád jsou tu především na ochranu slabých, neboť silní a mocní žádnou právní ochranu nepotřebují. Je zřejmé, že toto druhé pojetí se pak musí proti poměrům, jaké údajně vládou v přírodě (tzv. právo silnějšího apod.), dovolávat norem, které nejsou v přírodě zakotveny, zatímco ono první pojetí se naopak daných poměrů (ať už mocenských nebo případně i přírodních) vždy dovolává. Rozdíl obou pojetí lze stručně vyjádřit také ve vztahu moci a práva tak, že v jednom případě jde moc před právem (tj. je zdrojem práva), v druhém naopak právo před mocí (tj. je normou mocenských opatření). Zdá se být zřejmé, že přírodnímu stavu je bližší ten stav společnosti, v němž moc jde před právem a v níž právo je odvozováno z moci. (Hlubší znalost přírodních poměrů však ukazuje, že ani v přírodě to není tak jednoznačné, jak lidé měli a někdy dodnes mají za to.) – už v samých počátcích řecké filosofie.

Už jen z toho je patrné, jak nejisté a nesnadno uchopitelné jsou významy slov jako „příroda“, „přirozený“, „vrozený“ apod., a to už počínajíc soubory významů starořeckého, původně předfilosofického slova *FYSIS*, jež pak byly později zčásti někdy přibližně převzaty, jindy přeznamenány, a které pak v dějinách evropského myšlení podléhaly různorodé selekci a dalším proměnám a posunům podle toho, do jakých kontextů byly zapojovány. I když už v antice (řecké i římské) měl i u četných filosofů značně se od sebe lišící význam, celkově platí, že už tehdy byl významně rozšířen za hranice toho, co až v nové době a zejména dnes slovem „příroda“ nebo „přirozenost“ rozumíme. Proto si musíme být dobře vědomi toho, že důraz na „přirozenost“ lidských práv byl umožněn pouze díky specifickému přeznačení termínu „přirozenost“ v nové době, a to smíšením jeho antických konotací (zejména představy kosmického řádu) s konotacemi židovsko-křesťanskými (dokonalý rajský stav před pádem, jímž bylo pokaženo všechno stvoření, tedy také příroda). Ani jedna z obou uvedených tradic však dnes už nenáleží k obecnému povědomí; obě jsou cizí nejen navzájem, ale především uprostřed dnešní myšlenkové atmosféry i samy o sobě. Důraz měšťanské třídy na „přirozenost“ svobod a základních práv byl motivován především odporem k autoritám, které se dovolávaly práv a řádů údajně božských. Příroda a přirozenost se tak staly odkazem k právům a řádům jakoby „skutečně“ božským. Převážně puritánská provenience novodobých demokratických ideálů však upadla časem v zapomnutí (zejména v Evropě). Tak mohlo dojít k tomu, že „přirozenost“ je znovu chápána jako výbava, které se člověku dostává při narození: „Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv.“ (Všeobecná deklarace, článek 1.) Takové konstatování je však ve flagrantním rozporu se skutečností, že se všichni lidé rodí jako malé, nemohoucí děti, odkázané na péči rodičů a společnosti. K svobodnému životu musí být teprve připraveni, „osvobozeni“, k svobodě musí být vyzváni a pozváni, do života ve svobodné společnosti, resp. společnosti svobodných, musí být nejprve uvedeni. Svobodnými se lidé stávají, nerodí se jimi. Jsou však nepochybně k svobodnému životu povoláni. Taková ‚povolánost‘ není jejich přirozeným vybavením (daným příslušnými genetickými kódy), ale společnost je respektuje (nebo alespoň má respektovat) tím, že jim poselství o svobodném životě odpovědně vyřizuje a vždy znovu připomíná, a ovšem zejména tím, že se snaží jim také prakticky ukázat, jak takový skutečně svobodný život vypadá, a že jim k němu také v rámci možností připraví nezbytné podmínky.

Formulace o tom, že se lidé *rodí* svobodní a sobě rovní v důstojnosti a právech, může mít jenom jeden rozumný smysl: je to závazek silných, že budou respektovat důstojnost, práva a svobody slabších (a novorozenci přece náleží mezi ty nejslabší a nejohroženější členy lidských společností), aby tak proti přirozené nerovnosti postavili společnost ne-přirozenou a ne-přírodní, ale zato lidskou. Hlavní motivy myšlenky, že lidská práva a lidské svobody jsou „přirozené“, tj. na lidech a na okolnostech nezávislé, dovedeme zajisté pochopit; to nám však nemůže uspořit naléhavou revizi hlubších filosofických předpokladů jejich neudržitelného myšlenkového uchopení (třeba už jen proto, že se „lidská práva“ činí závislými na „přírodě“, event. na lidské „přirozenosti“). Tato práva a tyto

svobody nemohou být chápány jako nějaké věcné, předmětné danosti; zpochybnění takového pojetí je nasnadě. Od podobných ‚pojetí‘ (a předpojetí) je třeba se zaměřit na ona práva a ony svobody samy. K tomu cílí však právě proto nestačí zůstávat (historizujícím způsobem) jen u různých formulací, jejichž cílem bylo a dodnes je myšlenkové postižení povahy oněch lidských práv, ale je třeba porozumět tomu, co bylo jejich cílem, k čemu ony formulace směřovaly resp. ještě dnes směřují, a to i když používaly myšlenkovou výpravu své doby a i když v nich nemalou roli mohly sehrát i předsudky a nesprávné myšlenky. Chyby v *pojetí* lidských práv a ve *formulacích*, jimiž tato pojetí byla a jsou vyjadřována, nemohou ještě samy o sobě zpochybnit to, k čemu ona pojetí a ony formulace směřovaly a na co chtěly poukázat. Naším hlavním úkolem je toto zacílení co nejlépe pochopit a pokusit se najít nový, lepší způsob, jak je myslit a vyjádřit.

Zároveň si však musíme občas položit otázku, zda si své odmítnutí některých historicky daných formulací příliš nezjednodušujeme tím, že dobře nevnímáme a nechápeme některé jejich významy nebo že do nich dokonce vkládáme významy nepatřičné, např. historicky dřívější nebo pozdější, eventuelně prostě své. Tak tomu je zejména v případě chápání slov „příroda“, „přírodní“ a „přirozený“; tu není třeba jen dávat pozor na to, co my sami těmi termíny rozumíme, ale také na to, co všechno s sebou ta slova nesou ve své hloubce jako relikty dávného (ovšem leckdy dodnes směr udávajícího) myšlení a co zůstávalo výraznou měrou v platnosti i při všech pozdějších významových posunech. K tomu všemu ovšem musíme především zůstávat na cestě filosofického tázání, tj. nesmíme připustit, abychom se spokojili zejména v případě rozhodujících momentů celé problematiky se zavěšením svých úvah na myšlenkách a pojetích, jež stálým, dlouho zaběhaným používáním pro nás ztratily svá ostří, jak jsme si to naznačili právě v případě myšlení tzv. „přírody“ a „přirozenosti“ (k němuž se ostatně ještě vrátíme).

V tomto ohledu se zdá slibovat jistou účinnost a snad i některé významné výsledky, soustředíme-li se nejprve na jeden obvykle opomíjený aspekt povahy tzv. „lidských práv“, který může být interpretován dvojím odlišným způsobem. Jde o to, že ve Všeobecné deklaraci i v dalších mezinárodních dokumentech o lidských právech je zdůrazněna souvislost údajné „vrozenosti“ oněch práv (a svobod) s narozením každého lidského jednotlivce. Na první pohled se zdá být naprostou samozřejmostí, že svobodám a právům se může těšit jen člověk, který se už narodil (eventuelně který byl „počat“ – sem náleží diskuse o tom, zda má třeba právo na život a všechna další základní práva lidský zárodek okamžitě po splnutí otcovské a mateřské zárodečné buňky, anebo zda se základních práv dostává lidskému zárodku až někdy později a kdy). Nemůžeme však přehlédnout jednu prazvláštní okolnost: je-li každý zrozený (nebo počatý) člověk „od přírody“ obdařen základními právy a svobodami, které mu nesmí být nikým odpírány ani omezovány, jak je tomu s lidmi, kteří se ještě nenarodili ani nebyli počati, ba jejichž rodiče a prarodiče atd. se ještě nenarodili? Nemusíme snad respektovat základní práva příštích generací na důstojný život za příznivých okolností? Nemáme snad závazek jednat a chovat se tak, abychom takový život příštím generacím neochuzovali, nedegradovali svými neuváženými chybami a omyly? A nevyplývá z toho, že ona práva a ony svobody v jistém smyslu narození každého jednotlivého člověka vlastně předcházejí? Není tomu ve skutečnosti spíše tak, že se každý člověk do svých práv a svobod rodí jako do jakéhosi ‚prostředí‘, které ho ‚obklopuje, objímá a nese‘? Byl to třeba dávný Hérakleitos, který podle jedné dochované zprávy měl za to, že „to, co nás obklopuje, má rozum a mysl“ (PERIECHON – to obklopující či objímající; zl. A 16). A v minulém století chtěl třeba Karl Jaspers založit zvláštní filosofickou disciplínu, která by se tímto „objímajícím“ začala zabývat, a našel pro ni také hned název, totiž „periechontologie“ (tento termín se – zatím – neujal). Nespádala by vlastně otázka tzv. lidských práv a svobod (pochopitelně vedle řady dalších otázek) právě do této disciplíny?

Pokud přijmeme tuto myšlenku, totiž že „lidská práva a svobody“ předcházejí narození každého člověka, ukazuje se nám především nový, pro vážné filosofické zkoumání opravdu důstojný úkol, totiž porozumět onom „předcházení“ jinak, než že ona práva a svobody budeme hledat v minulosti. Stačí, když si uvědomíme, co přesně a přísně vzato „předchází“ zrození nového, tj. jedinečného a neopakovatelného lidského tvora (ať už je posuneme kamkoliv): to, co takovému zrodu předchází, je

jeho „ještě ne“, jeho nedanost, neexistence, nebytí. Při zrodu a dospívání člověka můžeme leccos vysvětlovat z daností, které přicházejí z minulosti: z daností genetických informací, z danosti prostředí přírodního a společenského, z doby a vůbec dějin, ale jedinou skutečnost takto z minulosti odvodit nelze, a to je právě určitý, konkrétní, jedinečný člověk sám. Ten je něčím novým, co tu ještě nebylo. A právě tomuto jedinečnému člověku se – podle formulace Všeobecné deklarace a dalších mezinárodních dokumentů o lidských právech – dostává té výsady, že se rodí nejen do vnějších okolností a do určitého prostředí (nejen přírodního, ale také kulturního, myšlenkového a duchovního), ale také do „základních lidských práv a svobod“, která žádnou *daností* nejsou a v plnosti snad ještě dlouho nebudou a ani být nemohou (nejen vinou nějakých nevhodných okolností, ale zejména ne bez přičinění tohoto člověka samého).

Pokud se ve svém myšlení vymaníme ze zaběhaných kolejí historismu a subjektivismu, nemůže nám uniknout, že se tu dostáváme k tématu tzv. nepředmětnosti: lidská práva a svobody nejsou pouhým lidským projektem, ideálem, zbožným přáním (eventuelně nesmyslem, jak tu a tam někteří pisatelé opatrně a takřka po straně naznačují), nýbrž skutečností, ovšem nepředmětnou (a nedanou) skutečností. Aby to nezůstalo jen nadhozeno, bude zapotřebí se k hlubšímu pochopení propracovat na poněkud jiných a bohužel také abstraktnějších cestách. Jednou z velkých výzev je také potřeba nějak myšlenkově uchopit to, že ona ještě nejsoucí „práva“ a „svobody“ všech lidí nejsou jakousi nehybnou, mimo čas a prostor trčící obecninou, kterou uvádí do světa (a speciálně do lidského světa) teprve nějaká aktivní, angažovaná aplikace (a to by nutně znamenalo je opět svěřit jen do lidských rukou). Lidská práva a lidské svobody *přicházejí* individuálně a adresně ke každému člověku tak, že ostatními lidmi musí být a jsou (nebo protieticky a protiprávně nejsou) akceptována, respektována a ve spolupráci s každým jedincem uváděna v život a v praxi (ale nejsou vymyšlena a vynalézána, nýbrž jen nalézána a chápána). A protože také narození každého člověka je individuální a jedinečné, může se nakonec ukázat, že důraz na „přírodu“ a „přirozenost“ by nakonec nemusel být odhazován jako veteš do starého haraburdí, ovšem pokud přikročíme k náležité reinterpretaci a také upřesnění jejich pochopení, vlastně tím už také nového chápání starého řeckého termínu *FYSIS* a pozdějšího latinského ‚*natura*‘.

Naši pozornost si však zaslouží ještě i ta prazvláštní okolnost, že myšlenka základních a nezadatelných lidských práv a svobod vznikla resp. byla znovu oživena v době, která byla mocně poznamenána osvícenstvím a která se hrdě hlásila k tzv. modernosti, tedy v době, kterou diagnostikoval její velký jeden z jejích největších svědků jako dobu nihilismu. Podle Nietzsche ji lze charakterizovat jako dobu upadajících a rozpadajících se hodnot, jeho slovy řečeno jako dobu odhodnocujících se (či znehodnocujících se) hodnot, a to „i těch nejvyšších“. Dodnes se setkáváme se stopami takového (již také dosti upadlého) „nihilismu“ jednak v osamocených výrocích, většinou však v nepřilíš zdůrazňovaných, ale spíše skrytých předpokladech zejména některých přírodovědců anebo také historiků, když

Kap. 1. Problémy se slovy a s jejich významy

Filosofie je záležitostí našeho myšlení. A protože myšlení se nemůže rozvinout bez jazyka, je také záležitostí našeho jazyka. O tom není sporu, ovšem je třeba tomu dobře rozumět a nevyvozovat z toho falešné závěry. Nejčastějším mylným závěrem je mínění, že filosofie je uzavřena do svého jazyka a tím do svého subjektivního světa a že se z něho nikdy nemůže dostat ven, že hranice pouhé subjektivity nemůže překročit. To je ‚pravda‘ jen částečná, tak říkajíc poloviční – a proto to je nepravda, omyl. Svým myšlením (vůbec vědomím, a ovšem ani smyslovou zkušeností) se jistě nemůžeme přímo dotknout věcí kolem nás, tedy tzv. reálné skutečnosti. To nám však nebrání v tom, abychom se těchto věcí „dotkli“ oklikou (o které si něco povíme v kapitole YY), tj. tak, že tento dotyk je zprostředkován našimi smyslovými orgány a tedy naším tělem. Ani tam to však není nijak zřejmé a chybí nám ještě mnoho znalostí, abychom tomu dostatečně porozuměli; tak např. když něco „vidíme“, nedotýkáme se zrakovými orgány viděného předmětu, ale musíme si jeho vzezření či podobu sami vytvořit na základě obrovské spousty fotonů, které dopadnou na sítnici našeho oka. Sami ovšem nevíme, jak to děláme resp. jak „se nám to udělá“, že (jakoby) vidíme. Abychom si mohli

ve svých představách resp. ve svém myšlení obraz viděného (i toho „právě viděného“) zpřítomnit, nevystačíme většinou s onou ‚automatikou‘, která je nám společná s vyššími živočichy (a o které toho stejně stále tak málo víme), ale musíme do ní resp. až do jejích nejnižších, nejzákladnějších vrstev svým myšlením aktivně zasahovat, „intervenovat“. (Z toho je hned na první pohled zřejmé, že představy empirismu a senzualismu o „bezprostřednosti“ našich nejjednodušších vjemů stojí na velmi nepevných, ba vysoce problematických základech.) Nicméně tak, jako svým celkovějším porozuměním můžeme a dokonce musíme zasahovat do ‚automatiky‘ našeho vnímání, můžeme a obvykle musíme zasahovat rovněž do automatiky své vlastní receptorické a efektorické ‚motoriky‘; tato automatika je – právě u nás lidí – nepoměrně chudší než třeba u zvířat (např. v podobě primárních, nepodmíněných reflexů, nebo tzv. instinktů apod.), což nám dovoluje budovat vposledu více nebo méně promyšlenou volbu jednání. (Určitou, byť poměrně malou možnost volby mají i nižší organismy; všechno se zdá naznačovat, že ke skutečné volbě dochází všude tam, kde různé ‚mechanismy‘ jsou právě nastaveny tak, že se navzájem udržují v rovnováze resp. v jakémsi „patovém“ postavení, takže i slabší motiv – nikoli příčina – má příležitost se uplatnit tím, že vstoupí do hry. Ale to zůstává zatím stranou našeho zájmu a tedy i postupu. K tématu se vrátíme, až budeme pro vysvětlování následností doporučovat myšlenku reaktibility na místě myšlenky kauzality.)

Nejvýznamnějším, nejpozoruhodnějším a dosud velmi málo probádaným krokem k upevnění a podstatnému rozšíření „volby jednání“ byl vynález jazyka a jazykové komunikace (žádný jazyk ovšem nelze redukovat na komunikační prostředek, „instrument“, i když nepochybně platí, že komunikace byla pro rozvoj jazyka mocnou motivací). I nejprimitivnější formy jazyka umožňují člověku velmi efektivní formy odstupů od momentální aktuality dané situace. V tom smyslu je možno říci, že člověk našel v jazyku způsob, jak obývat ještě jiný „svět“, jinou „skutečnost“ než tu, která jej hic et nunc obklopovala. A tak jako žádná živá bytost nežije jen uprostřed ji obklopujících „daností“, ale vytváří si vždy ze svého okolí jakýsi „svůj svět“, „osvojený svět“ či tzv. „osvětí“, tak člověk, který díky odstupu, který se mu otevřel díky vynálezu jazyka, začal vytvářet své nové, druhé „osvětí“ ze „světa jazyka“ a pak už také ve „světě jazyka“, v jeho rámci. Bylo to pro něho cosi ohromujícího, co pro něho bylo od počátku provázeno pocitem mimořádnosti, magičnosti a přímo posvátnosti. Tento první, snad nejstarší typ osvětí, které nesplývalo se starším, původnějším (s jistou licencí bychom mohli říci: „přírodním“) osvětím, jak si je osvojují i ostatní primáty, si dnes už jen nesnadno dokážeme představit, protože jsme odkázáni jen na některé jeho relikt. Řecké pojmenování tohoto prvního alternativního „osvětí“ člověka, totiž MYTHOS, ukazuje, jaký význam staří Řekové připisovali jazyku a jazykové aktivitě. My toho termínu dodnes užíváme, ale přijali jsme také rozpoznání prvních řeckých filosofů, že ve světě MYTHU se mluví, promlouvá způsobem, který není jediný možný a který není ani ideální, takže je třeba jej nahradit a vystřídat jiným způsobem promlouvání; tomu říkali LOGOS. My k tomu dnes obvykle musíme dodat jen to, že nejde o pouhý způsob promlouvání (a tedy také a dokonce především myšlení), ale o celý způsob a zaměření života. Proti „světu MYTHU“ začali Řekové – a zvláště filosofové to dělali velmi vyostřeně a někdy provokativně – budovat „svět LOGU“.

Rozhodujícím, přímo zakládajícím, ale také výhradně udržujícím činem (vlastně obrovskou spoustou činů a aktivit) byl pro nový „svět LOGU“ skvělý, až ohromující vynález pojmů a pojmovosti. Bez pojmů by nebylo žádného LOGU, nevznikla by žádná filosofie a neexistovaly by žádné vědy (nýbrž jen „praktiky“ či „techniky“). Proto nelze říci, že k vynálezu pojmů došlo na půdě filosofie. Mnohem spíše k němu došlo na půdě jakési protogeometrie, alespoň jak se to na základě dochovaných zpráv zdá být nejvýš pravděpodobné (a ta byla ještě dlouho a v rozsáhlé míře zapojena do světa MYTHU). Lze však s jistým zjednodušením říci, že se tu zároveň zrodily první dvě disciplíny (nebo lépe: vznikly zárodky prvních dvou disciplín), totiž geometrie a filosofie. Dnes bychom asi spíše než o geometrii mluvili o matematice, ale původní řecký název MATHÉMA znamenal spíše vědění, které je možno převzít a předávat učení; proto raději zůstaneme u geometrie, i když tento název je z jiných důvodů také nevhodný (vyvolává dojem, že jde o měření země, event. zeměkoule). Geometrie a filosofie se zrodily vlastně současně, a to díky vynálezu pojmů. Co to vlastně jsou pojmy a co to udělalo s lidským myšlením, když docházelo k jeho přestrukturování z myšlení mytického (narativního) na myšlení pojmové?

Byl to dlouhý, předlouhý proces, který lze v jeho počátcích jen obtížně sledovat, a zprvu vlastně pouze u řeckých intelektuálních elit. Ale to je jen jedna stránka věci: jak začali lidé myslet v pojmech a pojmově. Líčení té historie je a vždy bude nutně závislé na našem pojetí pojmů a pojmovosti, neboť ze změní všelijakých údajů, příznaků a stop si vždycky musíme některé vybrat a jiné v tu chvíli pominout (abychom se k nim vrátili snad v jiných souvislostech a v jiné perspektivě), máme-li dospět k čemu samostatnému, co dává smysl. Proto náš zájem není primárně historický, už proto, že se tady nemáme možnost opřít o nic pevného, o žádná tzv. bruta facta. Vše, co máme k dispozici, jsou dochované texty – a zpočátku jen zlomky textů. Co to však je takový text nebo jen zlomek textu? Je to – ať už v původní podobě nebo v reprodukci – soubor jakýchsi značek na nějakém podkladu. Ten soubor byl někým vytvořen, vyroben, napsán, vytesán apod. – v tom smyslu je to „factum“, tj. něco „udělaného“ (odvozené od slovesa *facere* = dělati). Vše ostatní bylo kdysi jen myšleno, a to v určitém jazyce – a dnes to je nenávratně pryč (někdy je zapomenut i sám jazyk). Protože však nejdůležitější je pro nás v tomto případě právě to, co je pryč, co „tam“, tj. v textu, (už) není (ale bylo to „tam“ někdy?), musíme si především zvyknout na to, že v některých souvislostech jsou významnější ty skutečnosti, které nejsou, kdežto z těch, které jsou, jsou někdy zase významnější ty, které pomíjejí a pominou, takže zase nebudou. Jen v některých ohledech má pro nás význam to, co nejen právě teď je, ale co se dokonce zdá nějaký čas vydržet „být“ (někdy jen dostatečnou dobu relativně k našemu životu, jindy dokonce po dobu nesrovnatelně delší, např. po miliardy let, jako třeba Slunce nebo naše galaxie). Nejpozoruhodnějším výsledkem vynálezu pojmů byly takové divné „skutečnosti“, jako je třeba kružnice nebo čtverec, trojúhelník, apod., zejména však čísla. První filosofové tím byli tak okouzlení, že chtěli podle vzoru geometrických obrazců (anebo čísel) myšlenkově uchopit i mnohem významnější, pro život jednotlivce i obce dokonce nesrovnatelně závažnější „skutečnosti“, jako je třeba spravedlnost. Rovnostranný trojúhelník, čtverec nebo kružnice jsou čímsi naprosto dokonalým, pro všechny lidi naprosto jednoznačným a nepodléhajícím žádné změně; ten, kdo je kdysi jako první vskutku myslel, myslel naprosto stejný trojúhelník, jaký myslíme dnes my. To je cosi ohromujícího, co nutně inspirovalo k otázkám: jak bychom mohli dospět k poznání takové důležité skutečnosti, jakou je dokonalá, pro všechny lidi jednoznačná a okolnostmi necloumaná a nezkorumpovaná spravedlnost? Trojúhelník můžeme zcela jednoznačně definovat; neměli bychom se pokusit podobně jednoznačně definovat spravedlnost?

Myšlenka dokonalosti je řecká a je několikerymi svazky spjata nejen se způsobem řecké pojmovosti, ale ve skutečnosti s celým způsobem života a se životním přístupem ke všemu. Je předfilosofická, ale ve filosofii se jí dostalo velké cti, největší zásluhou Platónovou. Dokonalost byla – ostatně v souladu s mytickým myšlením a mytickou životní orientací – přisuzována počátkům. V klasické době Řecka se už mýtus zachvíval a pomalu korodoval. Četné mýty ve své řecké podobě už jsou na pokraji antimityčnosti; připomeňme si příklady. Nejvyšší bůh vládl na Olympu svým starším sourozencům – něco neslýchaného! Muselo to být náležitě zdůvodněno, pochopitelně narativně; jiných prostředků mýtus neměl. Součástí toho zdůvodnění však bylo něco nepředstavitelného: Kronos se zachoval hůř než nejhorší lidský otec, neboť požíral své potomky, jakmile se narodili. To znamená, že není nikterak jisté, že kdysi dávno bylo všechno lepší než dnes; mohlo to být i horší. Kronos musel být zbaven panování, spoután a přísně hlídán (nemohl být zabit, stejně jako sám Kronos nemohl zabít své děti, neboť bohové jsou nesmrtelní, ale mohl své děti spolknout a tím jim znemožnit, aby některé z nich naplnilo věštbu a svrhlo jeho vládu.). Bohové si nemohou dělat, co by chtěli, také podléhají nutnostem, ale někdy se musí pustit i do napravování věcí. (A někdy zase musí i troskotat.) Jediný Aristotelés se odvážil dokonalost spojovat s koncem a cílem; ale tolik prozíravosti přece jen neměl, aby ten konec a cíl radikálně posunul do budoucnosti. Pro Aristotela spočívá smysl pohybu v tom, že skončí tam, kde věci měly být od samého počátku. Dokonalý stav znamená nehybnost; je-li něco v pohybu, je to dokladem toho, že to není v pořádku, tj. že to není takové a tam, jaké a kde by to mělo být.

V souhlase s tímto vysokým oceňováním dokonalosti jako definitivním konci všech proměn zůstává myšlení, pojmem spolehlivě vedené k pevnému, na žádných proměnách nezávislému „cíli“, totiž – jak to dnes chápeme – k intencionálnímu „objektu“ (předmětu). Staří myslitelé se však mylně domnívali,

že tím neotřesným „cílem“ je „pravá skutečnost“. A proto se dopracovali k přesvědčení, že to, co se mění, je jen povrch, a že se nutně mění „něco“ pod tím povrchem, co se však samo nemění. V základech veškerých změn je něco neměnného, a to je ta pravá skutečnost. Nejmocněji vyslovil tuto myšlenku Parmenidés, jeden ze dvou největších presokratiků, který změnu (ale také mnohost, což s tím souvisí) prohlásil za pouhé zdání: to, co vskutku jest, plně jest a nemůže nebýt, což znamená, že „nikdy nebylo, nikdy nebude, vždy jest“ (neboť kdyby bylo, pak to čím, bylo, už není totožné s tím, co nyní jest; a kdyby mělo být někdy v budoucnosti, tak tím nyní ještě není, takže nyní by nebylo úplné a tedy dokonalé). A protože je tak vlastně popřen čas, zbývá jen ‚věčné‘ nyní (aeternum nunc), ovšem bez oněch „věků“, na které poukazuje slovo „věčný“ (aeternus). Tato krajnost (u které ovšem nemohl zůstat ani sám Parmenidés, ani jeho škola) představovala vlastně první „konec filosofie“ v jejích dějinách. Filozofové proto museli najít nějakou aspoň kompromisní cestu z této slepé uličky, protože se jim jako konec filosofie jevila naopak koncepce Hérakleitova (pokud se s ní vůbec vyrovnávali), totiž že není nic, co by se nepohybovalo, protože „vše teče“ (PANTA R^HEI). Kompromisem, který umožnil filozofům dál myslet filosoficky, byla tzv. metafyzika. Opět odhlédneme od historické cesty metafyzického myšlení i od různých pojetí metafyziky, a zůstaneme u jistého zjednodušení, které nám však dovolí jít dál směrem, který jsme zvolili.

Relativně pozdní zprávy nám říkají, že téměř všichni předsókratovští myslitelé psali (jakoby povinnou úlohu) pojednání PERI FYSEÓS. Obvykle se tento opakující se název překládá jako „O přírodě“ (už latinsky *De natura*), ale je to překlad velmi zavádějící, i když na první pohled etymologickou nápodobou věrný. Substantivum FYSIS je etymologicky spjato se slovesem FYEIN = roditi a mediem FYEST^HAI = roditi se, ale také růsti (ale nikoli jen co do velikosti, nýbrž především co do úplnosti, dospělosti). Kdybychom si aspoň na chvíli odmysleli dnešní převažující významy (spoluvýznamy, konotace), mohli bychom říci, že o FYSIS lze mluvit jen tam, kde jde o něco, co vzniklo zrozením, pak rostlo až vyrostlo, a nakonec zaniklo smrtí, tedy jen v případě „rostliny“ (FYTON). A máme před sebou první příklad toho, jak jazyk nemůžeme redukovat jen na nějaký „systém znaků“, protože se chová tak trochu jako něco téměř živoucího. Zajisté, jazyk není živočich (ZÓON, od ZAÓ), ale je nápadné, jak nám při užití určitých slov k našim běžným významům přidává ještě některé další významy, které ve skutečnosti nechceme (nemíníme), ale do kterých za jiných okolností takřka nevědomky „vklouzneme“, takže je zřejmé, že nám nejsou nijak cizí. Jazyk nám napovídá, že rostlina je to, co roste a co vyrostlo; a my víme, že všechno, co vyrostlo jako „rostlina“, muselo nějak začít růst (třeba ze semene nebo z výtrusu), a víme také, že žádná rostlina neroste donekonečna, ale že dříve nebo později musí odumřít. Zároveň však je naší jazykovou zvyklostí nemluvit o rostlinách tam, kde jde o živočichy, ačkoliv také oni nějak začínají růst, vyrostou a pak hynou; ale to je jen jazykový zvyk, nikoliv něco, co by mohlo objasnit původní význam slov. („Růst“ krystalů proto např. není skutečným růstem v onom původním smyslu, nýbrž jen kvantitativním přibýváním, „vršením“ – ovšem nikoli „na hromadu“, ale to je jiná věc. Řekové ovšem měli za to, že i horstva se zrodila a vyrostla, ale to nemá vliv na porozumění slova „růst“, neboť to souvisí s rozdílem jejich a našich vědomostí, nikoli s tím, co slovem „růst“ je míněno. Oni to ještě nemysleli ‚metaforicky‘, nýbrž ‚doslovně‘; to jen my to tak někdy ‚přeneseně‘ míníme.)

Slovo „metafyzika“ je na první pohled odvozeno od slova „FYSIS“, ale pozor: je utvořeno uměle, mnohem později, a to ne jako filosofický, nýbrž jako knihovnický ‚termín‘, vlastně jen označení, totiž název svazku původně k sobě nenáleživších textů Aristotelových, které byly v knihovně zařazeny vedle osmi knih tzv. Fysiky (která nemá s naší „fyzikou“ prakticky nic společného). Přesný titul těchto osmi knih zní „TÉS FYSIKÉS AKROASIS“, což bychom mohli snad nejlépe přeložit jako „Přednášky o věcech fyzických“ (nikoli „fyzických“, to je právě ten problém). Vyjádřeno způsobem běžným v našich vědách (což vůbec neznamená, že bychom s tím mohli bez výhrad souhlasit) by to – na základě toho, co jsme řekli – znamenalo, že jde o přednášky, jejichž ‚předmětem‘ jsou skutečnosti, vyznačující se tím, že vznikají zrozením, pak rostou až vyrostou do plnosti, a nakonec po jistém zchátrání uhynou smrtí. Ovšem to by platilo pouze za předpokladu, že by Aristotelés sdílel náš výklad významu slova FYSIS. Tak tomu ovšem bohužel není nejen u něho, ale (jiným způsobem) i u jeho současníků (a dokonce i některých předchůdců) už došlo k některým posunům. To bylo nicméně knihovníkovi z Rhodu

záležitostí vedlejší, když označoval jeden soubor textů, které původně k sobě nepatřily, názvem pouze místním, totiž názvem, který jen poukazoval na jejich umístění vedle tzv. Fysiky (nepochybně Aristotelovy) a za ní (řecká předložka a předpona META- znamená právě jen vedle v řadě, tedy pro Řeky „za“ ve smyslu napravo od něčeho; vedle nalevo by znamenalo „před“). Teprve dodatečně bylo pojmenování „metafyzika“ obdařeno filosofickým významem, a to poněkud negramotně, protože ono ‚vedle‘ bylo do latiny nesprávně přeloženo jako „super“ (to by tam ovšem v řečtině muselo být HYPER) a za předmět metafyziky byly prohlášeny skutečnosti „nadpřirodní“ resp. „nadpřirozené“ (supernaturale = super naturam). Termín „metafyzika“ se v Aristotelových spisech vůbec neobjevuje a jeho filosoficky interpretované použití na zmíněný soubor textů, které k sobě původně nenáležely, je absurdní. Termín se nicméně ujal a je dodatečně Aristotelovi podsunován. Ve vlastním textu, který byl do tzv. „Metafysiky“ zahrnut, se Aristotelés naproti tomu zmiňuje o „první filosofii“ (PRÓTĚ FILOSOFIA), což je podle jeho vlastního vyjádření soubor tří „teoretických“ (opět v jiném než našem významu, totiž jen zírajících a nic aktivního nedělajících) filosofických věd, jimž autor dal pojmenování „matematika“, „fysika“ a „theologie“. Matematika a theologie jsou si podle něho v jedné věci blízko, protože se obě zabývají tím, co se nemění; matematika tím, čeho je mnoho, theologie tím, co je jedno. Od obou se v tomto bodě zásadně odlišuje fysika, která se sice také zabývá tím, čeho je mnoho, ale co se mění.

Jak vidíme, Aristotelovy „teoretické“ filosofické vědy (disciplíny, žádné vědy se zatím od filosofie neoddělily; ‚geometrie‘ či „matematika“ se oddělovat nemusela, protože od samého zrodu byla s filosofií ‚sourodá‘, kdežto veškeré tzv. praktické vědy náležely pro Aristotela stále ještě do filosofie (ta ovšem byla chápána jako „věda vůbec“; praktické vědy náležely do „druhé filosofie“ a nikoli do techniky, i když jejich cílem byl nějaký výkon, nějaké dílo (ERGON); tady vidíme některé myšlenkové rozpory, které ovšem v Aristotelovi nejsou nikterak vzácné – Aristotelés byl větší vědec než filosof, i když i jako filosof byl opravdu obr). Proto je jeho vlastní chápání „fysiky“ třeba interpretovat jako jakousi opozici proti zmíněné tradici psát pojednání o FYSIS: Aristotelés programově ruší staré konotace, poukazující (byť netématicky a nikoli výslovně) k „životu“, a v tom následuje pozdější presokratiky; sám výslovně ironizuje nejstarší filosofy a nazývá je „hylozoisty“, protože se naivně domnívali, že počátky jsou živoucí (tady se dopustil hrubé chyby, protože ti nejstarší nemluvili o žádné HYLÉ, nýbrž o ARCHÉ, takže by jim spíš sedělo pojmenování „archeozoisti“). Tato záměna je důležitá (a má charakter sofistického argumentu, podsouvajícího chybu tam, kde má být dokázána): je-li ARCHÉ skutečně počátkem všeho, musí být také počátkem všeho živého a života samého. Jak by se mohlo vynořit něco živého z „počátku“, který sám není živý a nemá se životem nic společného? Dokonce ještě Anaxagoras, který vůbec odmítá vznikání a zanikání (a místo toho mluví o slučování a rozlučování), klade skoro řečnickou otázku: jak by mohl vzniknout vlas z nevlasu a maso z nemasa? Atomisté šli ještě dál a vznik, zánik i život odkázali do sféry jakýchsi složenin (náhodných hromad) nebo dokonce pouhých dojmů (rozlišovaných jen „podle dohody“ – ale „čí“ by to byly dojmy?), zatímco jedinou pravou skutečností je neomezené množství dále „nerozřezatelných“ počátků, tedy atomů. Ovšem jak Anaxagoras, tak i atomisté počítají s (prostorovým, místním) pohybem: směšování a rozlučování je pohyb, a atomy prý „padají shora dolů“. Aristotelés je tak prvním vědcem-filosofem, který na jedné straně život nepovažuje za „archaický“, tj. založený nějakou ARCHÉ, ale věnuje zároveň velkou část své vědecko-filosofické pozornosti projevům živých bytostí. Aniž by kdy razil to jméno, zařadil by ‚biologii‘ mezi praktické vědy, ale nikoli do „fysiky“, do vědy „teoretické“, jejímž cílem je v jeho pojetí obecně sice „pravda“, ale „fysika“ se konkrétně zabývá se tím, „co má počátek pohybu v sobě“. (Nikde nemluví o teoretické vědě, která by se zabývala tím, „co má počátek života v sobě“.)

Aristotelés je tedy odpověden za to, že „fysika“ jako teoretická disciplína vypustila ze svého zájmu život a živé bytosti, přestože ‚předmětem‘ jejího zkoumání je to, co se pohybuje (a čeho je mnoho). Život je ovšem pohyb; není života bez pohybu. Pro Aristotela je pohyb stěžejním „ontologickým“ tématem: pohyb je tím, co umožňuje a zakládá přechod možnosti (DYNAMIS) ve skutečnost ve smyslu aktuality (ENERGEIA): tímto ontologicky rozhodujícím pohybem ovšem není KINÉISIS. Aristotelés obojí rozlišuje poukazem na to, že pohyb ve smyslu ‚kineze‘ není zacílen, nemíří k cíli či

konci (je ATELÉS), je to pohyb neúplný, neukončený, nedokonaný. Aristotelés uvádí jako příklad třeba „prochází“ a „(právě) prošel“ (říká: nikdo, kdo prochází, ještě neprošel, a kdo prošel, už neprochází): ENERGEIA je to, co přivádí, dovádí či spíše dovedlo pohyb ke konci a do konce. Pak ovšem „život“ ve smyslu žití, prožívání je jen kinésis, na rozdíl od života aktuálně dovedeného k vrcholu, k cíli (tím ovšem pro Řeky nebyla smrt, nýbrž AKMÉ, životní vyvrcholení – to je skutečnost života; české slovo „skutečnost“ je totiž původně překladem latinského termínu „actualitas“, spjatého se slovem actus = čin, výkon). Z toho je dále zřejmé, že i pro Aristotela je skutečnosti jen dokonaný čin, kdežto jeho konání je jen něco stále neúplného a nedodělaného. Myslitel, který je – pokud jde o soustředěnost na pohyb – dnešnímu našemu myšlení nejbližší, se přece jen o samo děláni, činění, vykonávání prostě nezajímá, nýbrž zajímá se jen o to, k čemu dospěje, co udělá, co to vykonávání „skutečně“ vykoná (a tedy vykonalo).

Na několika příkladech převážně spjatých s řečtinou jsme si ukázali, jak právě to, co je u slova nejdůležitější, totiž jeho význam, si musíme s nesnáze domýšlet, a že tento význam nikterak neleží prostě „před námi“. Tím, jak si význam domýšlíme a jak zjišťujeme, jaké konotace se s hlavním významem druzí a jak ovlivňují naše chápání a myšlení, jsme už jistým způsobem orientováni ve „světě smyslu“. A tu je ovšem otázkou, zda konkrétně v případě PRAVDY je toto ovlivňování starou řečtinou a ovšem i starými řeckými mysliteli tím nejlepším, neřku-li jediným možným. A tímto užším tématem se budeme zabývat v následující kapitole.

Kap. 2. Problémy se slovy, znamenajícími „PRAVDU“

Řecké slovo, tradičně překládané do češtiny jako „pravda“, bylo do latiny překládáno jako *veritas* (odtud např. také francouzské *vérité*), do angličtiny *truth*, do němčiny *Wahrheit*, atd. Kdysi před více než dvěma tisíci lety bylo zapotřebí přeložit hebrejská slova spjatá společným kořenem *ʾ-m-n* do řečtiny, a tu se překladatelům zdálo jako vhodné někdy užít řeckého slova ALÉTHEIA, jindy však jiného slova, totiž PISTIS. Když křesťané v době již upadajícího Říma přijali starozákonní spisy za vlastní a za nedílnou součást bible, převzali také jejich překlad do obecné řečtiny; onen překlad, označovaný jako LXX (= Septuaginta), měl ostatně již dříve obrovský vliv na jazykovou výpravu autorů novozákonních knih, na prvním místě na listy apoštola Pavla, syna z farizejské rodiny, ale vzděláním již silně helenizovaného. Tak došlo k tomu, že prostřednictvím židovské LXX a potom prostřednictvím křesťanských textů (nejenom kanonických, biblických) postupně, ale na dlouhou dobu pronikaly do evropského myšlení a do obou hlavních jazyků, které umožňovaly mezinárodní dorozumění, totiž zprvu řečtiny a pak na mnoho staletí latiny, v konkrétním, našem případě, do slov, která dnes překládáme českým slovem „pravda“, některé konotace, které byly už tehdy v napětí a rozporech nejen se starými, původními konotacemi řeckého slova ALÉTHEIA, nýbrž s celým řeckým chápáním „pravdy“ a jejího místa v myšlení i v životě jednotlivce i větších společenství (zvláště ve filosofii, která ovšem v té době byla už daleko za svým řeckým vrcholem).

Když se soustředíme na etymologické kořeny řeckého termínu ALÉTHEIA, je na první poslech zřejmá jeho souvislost se slovesem LANTHANÓ (iónsky LÉTHÓ), tj. jsem skrytý, v mediu LANTHANOMAI, tj. zapomínám; substantivum LÉTHÉ znamená zapomnění, a byla tak také pojmenována mytická „řeka zapomnění“. Záporka A- na začátku dělá ze skrytosti ne-skrytost; „pravda“ tu dostává základní (původní) význam jako neskrytost. A protože skryté nebo neskryté může být jen něco, nějaká věc, nějaká skutečnost, je mezi ostatní významy termínu ALÉTHEIA od počátku uloženo několik problematických spolu-významů, konotací, které mají značný vliv i později, když už v běžném jazykovém úzu byly překryty významy druhými a pak dalšími (které však byly asi pro překladatele LXX hlavním motivem použití toho slova a slov příbuzných jako překladového ekvivalentu pro slova hebrejská). A právě proto jim musíme věnovat pozornost, přestože už třeba u Platóna by byl pro výklad některých míst převládající důraz na etymologické kořeny termínu ALÉTHEIA zcela nepostačující.

Významové komponenty „pravdy“ jakožto „neskrytosti“ navozují některé veskrze povážlivé až problematické souvislosti s významy, které vlastně silně zpochybňují použitelnost slova ALÉTHEIA pro

LXX. A právě tyto momenty je třeba vyzdvihnout a podrobit bližšímu zkoumání. Určitou pomocí a oporou nám mohou být některé výroky presokratiků a také Platónovy a Aristotelovy. Tak třeba již Parmenidés cestu pravdy charakterizuje tím, že je třeba „říkat a myslet, že jsoucí jest, neboť ... nic věru není“. U Platóna najdeme formulaci (v Kratylovi), že „pravdivá řeč říká věci, jak jsou“, a jinde (v Ústavě), že „představovati si to, co jest, jest mítí pravdu“, a ještě jinde (v Sofistovi), že řeč pravdivá vypovídá něco jsoucího, jak to jest.“. Aristotelés prohlašuje za pravdu, „řekneme-li, že jsoucí jest a že nejsoucí není“, a dále praví, že „pravdu mluví ten, kdo má rozdělené za rozdělené a spojené za spojené, kdežto nepravdu má ten, jehož mínění obsahuje opak toho, co jest“ (v Metafyzice; cituji z překladů K.Svobody, F.Novotného a A.Kříže).

Už jen z uvedených formulací je na první pohled patrné, že pravda je zcela závislá na tom, jak věci jsou, jak se to s nimi ve skutečnosti má. (Aristotelés dokonce výslovně praví, že „všechno jest také k pravdě v takovém poměru, v jakém jest k jsoucnosti“ – Met. II, 1, 993b – Kříž s. 67. – Tady je ovšem nezbytná opatrnost; překlad ΕΧΕΙ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ jako „má se k jsoucnosti“ je naveskrz povážlivý.) To je zcela ve shodě s tím, co naznačují už zmíněné etymologické konotace řeckého termínu pro „pravdu“, totiž „ne-skrytost“ (ΑΛΕΘΕΙΑ). Vždyť skrytost i neskrytost se týkají toho, co je skryto nebo neskryto. Zatím můžeme nechat stranou otázku, co způsobuje, že je nějaká skutečnost skryta, tedy zda jde jen o skrytost pro nás (takže pro někoho jiného skryta být nemusí a třeba není), nebo zda je skrytost ve věci samé, takže věc je skryta každému a všem, a to bez ohledu na jejich přítomnost či nepřítomnost, anebo konečně zda skrytost věci vyvolává už sám náš přístup, takže skrytost ani neskrytost se skutečnosti samé vůbec netýká. (???) Rozhodujícím momentem tu je závislost pravdy-neskrytosti na skutečnosti samé, a to bez ohledu na to, zda skrytost skutečnosti vyvoláváme jen svým chybným přístupem, nebo nutně a vždy již svým přístupem (ať je jakýkoli), anebo konečně zda se nějaká skutečnost sama skrývá, aniž by bylo nutné, aby k ní někdo přistoupil (známý je výrok Hérakleitův, že FYSIS se ráda skrývá, že miluje skrývání – tedy že skrývání je už jejím aktem, že už ona sama je původcem a vykonavatelem svého skrývání; v dochovaném znění je ovšem jiné sloveso, totiž ΚΡΥΠΤΕΙΝ resp. ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ).

Na první dojem se to zdá odpovídat i našemu způsobu uvažování o pravdě: když hledáme pravdu, znamená to, že chceme poznat, jak se věci opravdu mají. Ale když přihlídneme ke konkrétním příkladům, ukáže se, že někdy věci ještě zdaleka nejsou tím, čím se teprve ukáží v pravdě, tedy – jak také říkáme – ve světle pravdy. Poukaz k pravdě většinou ukazuje k širším souvislostem, v nichž se to, co se může na první pohled (tj. vyňato ze souvislosti) jevit jako jednoznačně pozitivní nebo naopak negativní, náhle ukáže jako mnohem složitější, problematičtější a nejednou s obráceným výsledkem proti tomu, jak se to jevílo bez znalostí oněch souvislostí. Už z toho se zdá být zjevné, že pravda se obvykle neukazuje v detailu a na detailu, nýbrž že vysvitne teprve tehdy, když věci vidíme ve správné perspektivě a v širších kontextech. (To je ovšem v kolizi a v rozporu s onou údajnou závažností, jaká se už od počátku nové doby, ale zejména od 19. století připisuje jednotlivým poznatkům resp. tak zvaným „faktům“.)

Rozšíření koncepce pravdy jako „shody“ (adekvace) z jednotlivých výroků na celé široké kontexty souvislostí (v „realitě“ a v „teorii“) je sice pěkným únikem, ale jakákoli kontrola je nutně neproveditelná, neboť nikdy nepostihneme všechny souvislosti, a to ani v „reálném světě“, ani ve vlastním myšlení (a zejména se k „reálným“ souvislostem nedostaneme jinak než myšlením, takže lze popravdě srovnávat jen jedno myšlení s druhým). Ovšem daleko nejvýznamnější je ta okolnost, že reálné souvislosti (tj. souvislosti v „reálném světě“) mají docela jinou povahu a strukturu než souvislosti myšlenkové (např. logické), a že tedy myšlenkové souvislosti v žádném případě ony „reálné souvislosti“ nekopírují ani nenapodobují.

Nesnáze adekvátního pojetí „pravdy“ jsou známy už dlouho a jsou proto také už dlouho jednak předmětem kritiky, jednak důvodem k novým a novým pokusům o nějaké vylepšení tohoto pojetí (nebo alespoň o takovou změnu, která by odstranila alespoň ty nejnápadnější nedostatky). Připomeneme si jen jednu kritiku, která je v překladu známa i u nás, totiž obsaženou na počátku Heideggerovy knížečky (původně víckrát proslovené přednášky) „Vom Wesen der Wahrheit“ (česky

„O pravdě a bytí“, což ovšem není překlad názvu; původní návrh Jiřího Němce byl „O bytostném určení pravdy“, ale nakladatel měl za to, že to je titul přímo odstrašující). Vědomě jsem se vyhnul tomu, že by šlo o Heideggerovu kritiku, protože on sám za ní nestojí. Heidegger musel vědět, že zmíněná kritická argumentace neplatí leč pro toho, kdo adekvační teorii drží. Jde tedy o argumentaci ad hominem, rétorickou, se sofistickým nádechem. Celá váha argumentu spočívá na tom, že „adaequatio“ znamená „připodobnění“, „přistejnění“ (aequus = rovný, stejný), a pak se zjevně prokáže, že o žádném přistejnění, žádné „shodě“ myšlení a skutečnosti nemůže být řeč. Skutečná pětimarka je kovová, kulatá a lze za ni něco koupit. Naproti tomu myšlenka pětimarky není ani kovová, ani kulatá a nikdo vám za ni nic neprodá. Shoda tu tedy žádná není. Heidegger však jako Husserlův žák a jako pozorný čtenář jeho Logických zkoumání musel vědět, že právě Husserl s naprostou přesvědčivostí poukázal na spjatost pojmů a pojmového myšlení s tzv. intencionálními předměty (objekty). Proto lze na Heideggerem uvedenou kritiku adekvačního pojetí namítnout, že adekvace (shoda) nemusí být mezi myšlenkou (jako aktem) a věcí, ale že nepochybně je mezi jejím „myšleným“, totiž intencionálním předmětem, a věcí. (Myšlená pětimarka není sice totožná s „reálnou“ pětimarkou, ale intencionálně musí být vybavena jak kovovostí, tak kulatostí i tím, že to je platidlo.) Ovšem tuto námitku může vznést pouze ten, kdo uznal funkci i význam intencionálních předmětů pro pojmové myšlení. A na to ovšem nejsou obvykle zastánci adekvace (i ve všelijak renovované podobě) ochotni přistoupit, protože by to znamenalo opuštění původních pozic.

Zdá se tedy, že adekvační teorie pravdy, jak se rozšířila a zahnízdila v evropské myšlenkové tradici, je už nadále nedržitelná; byla to slepá ulička, i když to tak nevypadalo. Ale východiskem z této krize jedné myšlenky nejsou a nemohou být pokusy o jakékoli vylepšení. Chyba je totiž hlubší; chyba je v předpokladu, že normou pravdy je to, co jest, tedy (nějak) daná skutečnost. A tato chyba je už zakódována v řeckém slově „ALÉTHEIA“, totiž v jeho původním významu „ne-skrytost“, eventuelně v jeho nesprávném pochopení. Bylo by totiž možno také onu „ne-skrytost“ interpretovat tak, že skrytost nějaké „věci“ je spjata už s tím, že ta věc „jest“. Jako ne-skrytost by pak bylo možno interpretovat situaci, kde věc není ponechána sobě samé jako jsoucí a tedy zároveň své skrytosti, ale kdy to, co „jest“, je dešifrováno tak, aby se vyjevilo „popravdě“, tedy „ve světle pravdy“ jako to, čím vskutku a tedy v ne-skrytosti „jest“. Celá (předmětná) skutečnost je pak chápána jako jakýsi „text“, který je třeba nejen prostě vzít na vědomí, ale který je zapotřebí pochopit zejména v tom, čím sám není, ale co je jeho smyslem. Skrytost by pak znamenala „zbavenost smyslu“ neboli redukovanost na pouhé „jest“ ve smyslu danosti a předmětnosti. A to by dále znamenalo, že tzv. danost některých skutečností by byla jen výsledkem jejich ochuzenosti, jejich zbavenosti smyslu, jejich redukovanosti na pouhou kostru bez života, na pouhou slupku bez jádra, na tzv. fakticitu, která o čemkoli složitém řekne, že to není „nic než ...“. Pokud bychom tedy onu „ne-skrytost“, jež je původním významem řeckého slova ALÉTHEIA a pak průvodním významem všech za ekvivalenty zvolených slov v dalších jazycích, reinterpretovali v uvedeném novém smyslu, dostali bychom se možná o krůček dál. Ale to nám nebude stačit; skutečným řešením je najít nové východisko. A protože tím původním východiskem (nejen v tomto případě) byla řečtina, tedy slovo jako jazykový útvar, musíme se pokusit najít nové východisko v jiném slovu, a to vzhledem k „paměti“, s níž je každý jazyk tak zvláštním způsobem spjat, asi není jinak možné, než když se poohlédneme po jiném jazyku.

Už jsme se o tom zmínili, že evropské jazyky jsou v obrovském rozsahu ovlivněny především řečtinou a latinou. Obvykle se sleduje jen ovlivnění vnější podoby jazyka, ale daleko významnější a důležitější je ovlivnění té stránky jazyka, která není záležitostí vnější podoby, nýbrž vnitřní podoby, významové struktury, toho, jak vedle nějakého hlavního významu spoluznějí významy další, původně snad vedlejší, ale někdy v dějinném postupu přebírající vůdčí funkci. A právě v tomto druhém smyslu se pro evropské jazyky – a také myšlení – stala (hlavně většinou neuvědoměnou zásluhou křesťanství) hebrejščina. Nabízelo by se proto vyjít z termínů hebrejských. To by mohli pochopit jako svůj úkol ti, kdo s hebrejštinou dodnes vážně pracují, tedy dnešní Židé, ale také dnešní theologové. Mám však za to, že také čeština nabízí docela slušný a perspektivní start svou velkou zásobou slov, spjatých s tím, co je „pravé“. A tak neváhejme a vyzkoušejme, zda ony „pokyny“, které k nám promlouvají jakoby

přímo z jazyka, jsou dostatečně nosné, aby udržely svůj hlavní význam i některé konotace, budou-li vystaveny zatížení myšlenky.

Kap. 3. Co „jest“ a co „má být“: otázka „norem“ a normativity

Naším cílem je objasnit a zároveň doložit, že rozdíl (a dokonce napětí) mezi tím, co prostě „jest“, a tím, co „má být“ resp. co (by) „mělo být“ (tím se ještě musíme zabývat blíže) není prvotně záležitostí našeho myšlenkového přístupu, nýbrž něčím, co je vlastní skutečnému světu, v němž žijeme. Prvním předpokladem perspektivnosti našich úvah je ovšem odložení onoho předsudku tzv. „neutrální objektivity“ světa věcí (předmětů) stranou, tj. nenechat, aby mohl intervenovat a ovlivňovat naše úvahy a postupy.

Protože však otázka norem a normativity byla v nové době považována za relevantní pouze v některých oborech, zejména v problematice právní nebo lékařské, kdežto ve filosofii a zejména v přírodních vědách byla vytlačena na okraj nebo výslovně popírána jako irelevantní a zavádějící, je třeba se nejprve ptát, proč k tomu vlastně došlo, že veškerá normativita byla ze ‚skutečného‘ světa vyloučena a připuštěna jen tam, kde se zdálo, že je záležitostí lidské konvence. To by vyžadovalo rozsáhlé a velmi pozorné sledování historické materie, což ovšem není naším cílem. Proto se opět obrátíme k souvislostem systémovým a systematickým.

„Lidská práva“ spadají na první pohled do oboru filosofie právní. Pokud přijmeme předpoklad (a předsudek), že „právo“ nebo „spravedlnost“ jsou lidského původu, dostáváme se nezadržitelně na cestu relativismu a subjektivismu. Je zvláštní, že ke stejným důsledkům nedocházíme v případě přírodních věd. Také tam můžeme nepochybně všechny koncepce a teorie považovat za původu lidského, neboť někdo je musel vymyslet a formulovat. [zřejmě původní verze: – a přece to ještě neznamena, že třeba atom, bakterie, sluneční soustava nebo kvazar jsou pouhým lidským výmyslem.] Navzdory tomu však zůstáváme přesvědčení, že třeba gravitace, gravitační pole a dokonce gravitační zákon jsou „objektivně danou“ skutečností. Ve skutečnosti to jsou stejně „lidské“ pojmy a teorie, které musely být rovněž vynalezeny a formulovány, jako tomu je u pojmu práva. V čem je vlastně ten rozdíl, který nás vede v druhém případě k relativismu, zatímco v prvním případě nikoli?

Když chceme uvažovat o normách a jejich povaze, musíme pečlivě odlišovat normy samé od jejich chápání či pojetí a zejména od způsobu formulace těchto pojetí.

Poznámky

- a) Problém Pravdy: nechť se Pravda (nebo pravda) vymezí jakkoliv, je tu otázka, zda ono vymezení je „pravdivé“ – a jedinou platnou odpověď na to může dát pouze Pravda sama – odtud je zřejmé, že to, co míníme jako „Prav du“, není a nemůže být nějaká (byť zvláštní) faktická, „reálná“ skutečnost; zároveň se tím otvírá problém, zda je možná nějaká pravda (pravdivá výpověď, pravdivá koncepce atd.) o Pravdě. A ovšem také, je-li možná nějaké vědění o Pravdě, věda o pravdě – tedy nějaká alethologie
- b) Někteří myslitelé se domnívají, že tyto nesnáze nepředstavují žádné relevantní problémy, protože to jsou jen záležitosti řeči (režimu řeči). A někdy jdou až tak daleko, že problém Pravdy vůbec opouštějí. Nietzsche zahrnul tyto myslitele mezi nihilisty, když prohlásil „vy jste ho zabili!“ – aplikováno na Pravdu: vy jste ji zabili, vy jste ji zlikvidovali !
- c) Nietzsche měl ve svém hodnocení moderny do jisté míry pravdu: moderna je charakteristická znehodnocením či odhodnocením hodnot, a to i těch nejvyšších. Hodnocení je ovšem vždy záležitostí jednak perspektivy, jednak orientace ve světě. Znehodnocení hodnot může být v jiném pohledu také jen přehodnocením hodnot, resp. Zhodnocením hodnot pravých, když ty nepravé jsou znehodnoceny tím, že se ukáží právě jako nepravé.
- d) V naší době, která se už tak jednoznačně k moderně nehlásí, se může nihilismus moderny jevit méně dramaticky, než se jevil onomu „bláznivému muži“, takže se mohou ukázat také polostíny a polosvětla. Už jen z důvodů důkladnosti, s jakou bychom se měli s modernou (k níž se už tak jednoznačně nehlásíme) rozloučit, se musíme řádně poohlédnout, zda teze o odhodnocení všech

hodnot, včetně těch nejvyšších, vskutku sedí. Není tu možné v této době najít nic, co by bylo možno pojímat jako výjimku, která snad jen potvrzuje pravidlo – nebo dokonce jako výjimku, která ono pravidlo naopak zpochybňuje?

- e) A právě myšlenka základních a nezadatelných lidských práv se nám zdá představovat takovou pozoruhodnou výjimku. Na první pohled to nemusí být tak zřejmé, protože způsob, jak je formulována, vypadá jako zcela zvetšělý. To také tvrdí všichni ti, kterým se ta myšlenka nelíbí. Dodnes najdeme nemálo posměváčků, kteří nad myšlenkou lidských práv ohruují nos. Zvláštní na tom je pouze to, že to právě dnes po více než dvou stoletích musí dělat opatrně a jen v marginálních poznámkách. A pokud na tom chtějí trvat, musí si najít jinou ideu, v jejímž jménu lidská práva zpochybňují (např. ideu tolerance a multikulturního soužití, přičemž jsou ochotni se myšlenky lidských práv tak trochu vzdát, aby to neuráželo muslimy a buddhisty nebo taoisty atd.)
- f) Na celou věc se ovšem můžeme dívat také velice odlišně: možná, že právě myšlenka lidských práv, i když formulovaná v době nepochybné moderny, představuje už první a rozhodující krok k překonání moderny, tedy k přechodu k postmoderně. Pak ovšem jde o to, pochopit jinak nejen modernu, ale i samu postmodernu. Myšlenka lidských práv je přece zcela zjevně protinihilistická !
- g) Abychom mohli tuto myšlenku pochopit jako protinihilistickou, musíme být schopni oddělit to, co jí je v hloubce myšleno, od toho, jak to je vysloveno, vyjádřeno, do jakých klíšé to je „zabaleno“. A tak jednou z prvních úloh, které na nás čekají, je zásadní rozlišení mezi „myšlenkou myslící“ a „myšlenkou myšlenou“. Nebo jinak řečeno: mezi tím, „co“ je myšleno a míněno, a tím, „jak“ (a jakými prostředky) to je myšleno a míněno. Pokud asi necháme dojít tuto otázku, pak mám, bude brzo jasno, rozhlédneme-li se po hojné literatuře o lidských právech, že se prakticky všichni autoři soustřeďují na to, jak jsou ona lidská práva myšlena, ale že se snad nikdo nevěnuje onomu zcela základnímu problému, totiž problému lidských práv samých.

2005

Úvod

Filosofování je velmi zvláštní myšlenková činnost: dnes se jí u nás v Evropě a v končinách Evropy poznamenávají ve svém každodenním myšlení nevyhne snad vůbec nikdo, ať si toho vědom je nebo není; ale nebýt nějakými filosofiemi jen poznamenán a ovlivněn, nýbrž najít si svou vlastní filosofickou cestu – to je velice nesnadné.

Písek, 24. 3. 2005

Úvod: upřesnění záměru následujících esejů

Nejstarší a dodnes po mém soudu pozoruhodně inspirativní postižení filosofie připisuje pozdější tradice Pythagorovi ze Sámu ze 6. stol. př.Kr.; byl to prý také on, kdo jako první onoho pojmenování FILOSOFOS použil, dokonce snad také jako první význam tohoto termínu vymezil, když pro sebe odmítl tehdy běžný název „moudrý“ (či „mudrc“, SOFOS). A také to prý řádně zdůvodnil: moudří jsou jen bohové, lidem zbývá moudrost jen nade vše milovat a toužit po ní. Můžeme se ovšem právem tázat, zda tu opravdu jde o postižení, co to je filosofie, které bychom mohli charakterizovat jako „filosofické“. Chybí tu totiž jakékoli pojmové vymezení, bez něhož se přece filosofie nemůže obejít, a navíc se tu pracuje s termíny, které jsou nepochybně starší než jakákoli pojmovost a tedy než filosofie a filosofování. „Mudrc“ (ať už pod stejným, podobným nebo zcela jiným pojmenováním) znaly snad všechny větší společnosti starověku. Ale co to je vlastně moudrost? Může být pro filosofické cíle nějak vymezena? Vždyť byla dokonce i personifikována (doklady jsou i ve Starém zákoně). A stejně to platí i pro „lásku“ či „touhu“ – opět slovo z dob dávno předpojmových a předfilosofických ! I v řečtině mělo slovo FILIA hned řadu významů, takže do češtiny je lze překládat nejen jako „láska“, nýbrž i jako „touha“ nebo také úsilné hledání, a FILOSOFIA jako hledačství moudrosti. Pokud bychom se soustředili jen na výběr takovýchto slov, jejichž význam nebyl nijak přesně vymezen, nemůžeme onen

Pythagorův vynález ani jeho zmíněné využití považovat za nějaký filosofický akt. Je to stále ještě ta stará narativita, která pojmovosti předcházela.

Uvedenou myšlenku, přisuzovanou Pythagorovi, najdeme nicméně také – aniž byl Pythagoras jmenován – v Platónově Hostině (Symposion), kde se všichni domluvili na tom, že pronesou oslavné řeči na boha Eróta. Také Sókratés s tím na počátku souhlasil, a když na něho nakonec došlo, nejprve začal podobně jako ostatní. Potom však svou řeč nedokončil, a už v ní nechtěl pokračovat. Nabídl však jinou, v níž by se vyhnul nepravdivým chválám a zůstal by jen u pravdivých. Když všichni souhlasili, dopustil se něčeho neslýchaného: prohlásil, že Erós není bůh, ale mocný daimón (tedy někdo mezi bohem a člověkem), a dovolal se přitom Diotimy, mantinejské ženy, znalé mnoha věcí (zejména věcí božských), ke které ve své mladosti přišel pro poučení.

Hlavním „tématem“ (nikoli „předmětem“) našich úvah bude „Pravda“⁵, což ovšem znamená také „problém pravdy“. O Pravdě však nelze „předmětně“ uvažovat (ani vypovídat), protože Pravda je ryzí nepředmětností. Chceme-li se tedy ve svých úvahách Pravdou zabývat a výsledky svého uvažování také nějak formulovat, musíme předmětně myslet a mluvit o něčem jiném (neboť předmětných intencí se nikdy nemůžeme zbavit, a ty jsou a vždycky budou v takovém případě nevhodné). To je jedním z důvodů pro volbu druhého hlavního tématu našich úvah, totiž tématu „lidských práv“. To znamená, že naším hlavním cílem nebude všestranné zkoumání tzv. „lidských práv“, ale zkoumání jen těch problémů, které nám dovolí rozvinout některé myšlenky, k nimž bychom se jinak těžko dostávali, kdybychom vyšli rovnou od hlavního problému, totiž od problému Pravdy. Právě to nám má umožnit lepší porozumění nejen pro skutečný filosofický význam myšlenky lidských práv, ale také pro naléhavé úkoly dnešního i zítřejšího myšlení a zejména pro nezbytné změny v jeho přístupu ke skutečnostem vůbec.

Autor této knihy nesdílí tuto v podstatě úpadkovou a sofistickou (tj. pseudofilosofickou) tendenci, a to především ze dvou důvodů. Prvním důvodem je jeho životní spjatost s filosofií a filosofováním, a tudíž také jeho eminentní zájem na tom, aby nedocházelo k úpadku filosofování a aby se nikdy sofistika (v sokratovském, platónském a také aristotelském smyslu) nemohla zaměňovat za filosofii nebo s ní směšovat; právě proto se na dalších stránkách bude opětovně vracet k problematice filosofie samé a jejích nároků. V tom smyslu bude „filosofie“ a její povaha jedním z ohnisek celého eseje. – Ale čím je vlastně filosofie? Vždyť každý filosof chápe filosofii jinak! Kdo a na jakém základě bude rozhodovat mezi různými pojetími filosofie, aby některé z nich uznal a jiné nikoli? Tady je onen problém, který jsme si právě připomněli v souvislosti s myšlenkou „základních, nezczizitelných a nezadatelných lidských práv“ (resp. jeho obdobou), tedy problém ještě o něco komplikovanější, rozsáhlejší a také hlubší. V případě myšlenky lidských práv se můžeme opřít o klasické formulace, můžeme sice rozpoznat jejich nedostatky, ale také to, oč jim šlo a k čemu vlastně mířily; zejména je velmi zřetelné, v jaké jsou souvislosti s pořádky (a nepořádky) v lidských společnostech a jaké požadavky a povinnosti na lidstvo budoucnosti vkládají, pokud jim chceme dobře porozumět. Naproti tomu v případě filosofie a filosofování nemáme, oč podobného bychom se mohli opřít, protože sama filosofie byla zproblematizována, a to do té míry, že se dokonce začalo uvažovat a nadále uvažuje o jejím konci a zániku, ba o konci epochy, v níž se filosofovalo a v níž filosofování bylo vůbec možné. Známe přece z minulosti jiné takové „konce“, k nimž došlo, ať tomu lidé byli nakloněni a ať to chtěli – anebo nechtěli a vší silou se proti tomu bránili; jedním z takových epochálních konců byl zánik světa mýtu, z něhož zbyly jen nesjednocené a navzájem nesouvislé relikty. Oč se můžeme opřít zde, v případě filosofie a epochy, v níž se filosofovalo a dosud filosofuje? Máme tu k dispozici rovněž nějakou vhodnou formulaci, o kterou bychom se mohli – třeba jen provizorně – opřít?

⁵ V textu budeme pro větší přehlednost i graficky rozlišovat mezi jednotlivými pravdami (jakožto pravdivými myšlenkami, soudy, výroky, větami, pojetími, ale také pravdivými rozhodnutími nebo činy atp.) a tím, co jejich pravdivost umožňuje a zakládá, tedy Pravdou s velkým písmenem. Bližší později.

Klasické myšlenkové vymezení toho, „co“ to je filosofie a filosofování, je prastaré, neboť ve chvíli, kdy filosofie vznikla, musela se sama sobě stát problémem (vždyť filosofie je ustavičná reflexe). Autorství se – ovšem dodatečně a dost pozdě – připisuje Pythagorovi, který prý také vymyslel pojmenování FILOSOFIA. Nevíme s jistotou, zda tomu tak opravdu bylo, ale údajné Pythagorovo zdůvodnění má hluboký smysl a po mém soudu je možno se ho smysluplně držet dodnes. Jeho ozvuky můžeme ostatně najít i u dalších myslitelů; nejstarší zachovaný literární doklad máme u Platóna, jehož Sókratés při vzpomínce na své mládí a na kněžku Diotimu, která jej – ač spíše theoložka, přesněji žena „znalá božských věcí“ – uváděla do filosofování tím, že mu poukázala na pravzor (archetyp) mocného daimona Eróta, když jej označila za „prvního filosofa“. Podle této nejstarší tradice je filosofování bytostně spjato s láskou či touhou po moudrosti; po mém soudu jde ve skutečnosti – s ohledem na pozdější evropský myšlenkový vývoj (k němuž se ještě v jenom bodě vrátíme) – o pravdu (lépe: Pravdu), ovšem nikoli ve smyslu ALÉTHEIA, tedy „neskrytosti“ (to by nedávalo dobrý smysl; problémem překladů, v nichž bylo a dosud bývá užito slova „pravda“, se budeme také zabývat). Moudrost (resp. Pravda) je cílem a hnací silou, posledním motivem všeho filosofování, ale nikdo z lidí tohoto cíle nemůže plně dosáhnout, protože Moudrost (Pravda) v plnosti je vyhrazena pouze bohům. Tak prý soudil Pythagoras, jak to v předmluvě ke svému spisu a životě a myšlení filosofů napsal Diogenes Laërtský (zde v překladu Karla Svobody): „Filosofii pojmenoval první Pythagoras a sebe nazval filosofem ..., neboť prý žádný člověk není moudrý, jenom bůh.“ (Nedávno bylo připomenuto, že máme v češtině také překlad řeckého slova „filosofie“, totiž „mudromilství“; ten se však nikdy nevžil.)

Mám za to, že v uvedeném velmi stručném a jakoby formálním, a ovšem velmi nedostatečném vymezení toho, co to je filosof, filosofování a filosofie, lze najít kritérium, dovolující rozlišit filosofii od sofistiky, tedy „pravou filosofii“ (ALÉTHINÉ FILOSOFIA, termín už Platónův) od pseudofilosofie, tj. filosofie nepravé a jen zdánlivé. Rozlišení je (Platónem) připisováno Sókratovi a nelze je redukovat na pouhou „nechuť“ k sofistice a sofistům, protože mezi filosofií a sofistikou dělá rozdíl také Aristotelés, který však zmíněné kritérium vlastně zavrhl. Sókratés vymezoval filosofii především ve dvou směrech (když necháme stranou její již tehdy tradiční sebevymezování proti MYTHU ve jménu LOGU, které však právě Platón poněkud zmírnil či relativizoval): na jedné straně proti mnohovědě (či mnohoučenosti – to už bylo také starší vymezení, viz např. Hérakleitos, zl. B 40), jednak – a to je to nejdůležitější – proti subjektivizaci a relativizaci nebo dokonce popírání Moudrosti (Pravdy). Aristoteles tu znamená závažnou změnu, takřka přerýv, v tom, že se odvrací od moudrosti (vyhrazené pouze bohům), přestává o ní mluvit a filosofii chápe jako vědu, jako „vědění pravdy“ (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), přičemž ono „vědění“ chápe jako THEÓRIA, tedy vidění, zírání, nahlížení.

To byla na jedné straně důležitá podpora filosofického zájmu o pravdu a usilovného poznávání pravdy, neboť jaký může být důsledek přesvědčování o její nedosažitelnosti pro lidskou bytost? Nejen skepse vůči možnostem filosofie (nebo věd), nýbrž rezignace a odvrát od „pouhé teorie“ ke každodenní praxi (přičemž teorie má vůbec nějaký smysl, jen když praxi slouží). Tímto směrem se mnohem později programově vydal zejména pragmatismus, ale v tomto duchu se moderní vědy odvracejí nejen od řeckého ideálu EPISTÉMÉ, ale stávají se stále závislejšími na technice, protože samy už přestávají být věděním ve smyslu *scientia* a proměňují se v pouhé (byť leckdy obdivuhodné, někdy však i hrůzné) dovednosti ve smyslu *artes* (ars = umění, dovednost).

O filosofii lze dnešnímu milovníku pravdy (či podle řeckého slova moudrosti) říci cosi podobného tomu, co Aurelius Augustinus před šestnácti sty lety napsal o času: dnes každý filosof tak nějak ví, co to je filosofie (a dokonce tím rád poměruje své kolegy, z nichž některým onu kvalifikaci upírá), ale jakmile to má někomu vysvětlit, jakmile to má objasnit někomu, kdo se táže, dostává se najednou do úzkých. To ovšem za předpokladu, že je schopen (ochoten) si tu otázku také sám položit a nespokojit se jen s nějakým často citovaným výměrem slavného filosofa. Tato nesnáze má dvojí základ či „příčinu“: především je filosofie něčím, co ještě neskončilo (i když došlo už k mnoha diskusím o tzv. konci filosofie, a netoliko v posledních desetiletích). K jakémusi polovičatému překonání tohoto bodu by ovšem alespoň prozatím mohlo postačovat, omezíme-li se na to, čím filosofie až dosud byla.

Jenže tady je druhý podstatný moment oné nesnáze: filosofie se již po několik staletí dostává stále hlouběji do krize; o tom panuje mezi filozofy poměrně široká shoda. Mnohem menší shodu však můžeme mezi filozofy najít, pokud jde o určení povahy této krize a o její důkladnější analýzu.

Jiná verze: Úvod: upřesnění záměru následujících esejů. Problém tzv. filosofické tematizace

Nejstarší a dodnes po mém soudu pozoruhodně inspirativní postižení filosofie připisuje pozdější tradice – pro dnešní interprety ovšem málo věrohodně – Pythagorovi ze Sámu ze 6. stol. př.Kr.; byl to prý také on, kdo jako první onoho pojmenování FILOSOFOS použil, dokonce prý snad také jako první význam tohoto termínu vymezil, když pro sebe odmítl tehdy běžný název „moudrý“ (či „mudrc“, SOFOS). A také to prý řádně zdůvodnil: moudří jsou jen bohové, lidem zbývá jen moudrost nade vše milovat a toužit po ní. Můžeme se ovšem právem tázat, zda tu opravdu jde o postižení, co to je filosofie, které bychom mohli charakterizovat jako „filosofické“. Chybí tu totiž jakékoli pojmové vymezení, bez něhož se přece filosofie nemůže obejít, a navíc se tu pracuje s termíny, které jsou nepochybně starší než jakákoli pojmovost a tedy než filosofie a filosofování. „Mudrc“ (ať už pod stejným, podobným nebo zcela jiným pojmenováním) znaly snad všechny větší společnosti starověku. Ale co to je vlastně moudrost? Mluvílo se o ní již dávno před vznikem filosofie; může být pro filosofické cíle nějak vymezena? Vždyť byla – a ne až v době hellenismu – dokonce i personifikována (doklady jsou i ve Starém zákoně). A stejně to platí i pro „lásku“ či „touhu“ – opět slovo z dob dávno předpojmových a předfilosofických! I v řečtině mělo slovo FILIA hned řadu významů, takže do češtiny je lze např. překládat nejen jako „láska“, nýbrž i jako „touha“ nebo také úsilné hledání, a FILOSOFIA je pak „hledáctví moudrosti“. Pokud bychom se soustředili jen na výběr takovýchto slov, jejichž význam nebyl nijak přesně vymezen, nemůžeme onen údajný Pythagorův vynález ani jeho zmíněné využití považovat za nějaký filosofický akt. Je to stále ještě ta stará narativita, která pojmovosti předcházela; je to tedy vymezení před-pojmové.

Uvedenou myšlenku, přisuzovanou Pythagorovi, najdeme nicméně také – aniž byl Pythagoras jmenován – v Platónově Hostině (Symposion), kde se všichni domluvili na tom, že pronesou oslavné řeči na boha Eróta. Také Sókratés s tím na počátku souhlasil, pak přešel na jiné místo, a když na něho nakonec došlo, nejprve začal podobně jako ostatní. Potom však svou řeč nedokončil, a už v ní nechtěl pokračovat. Nabídl však jinou, v níž by se však vyhnul nepravdivým chválám a zůstal by jen u pravdivých. Když všichni souhlasili, dopustil se něčeho neslýchaného: prohlásil, že Erós není bůh, ale mocný daimón (tedy někdo mezi bohem a člověkem), a dovolal se přitom Diotimy, mantinejské ženy, znalé mnoha věcí (zejména věcí božských), od které ve své mladosti získal ono poučení. Nechme nyní zcela stranou Platónův záměr dovolat se odborného svědectví kněžky v otázce, zda Erós je či není jedním z bohů, a soustředme svou pozornost na to, že Diotima mluví o Erótovi jako o „prvním filosofovi“. Méně pozornému čtenáři totiž může uniknout zvláštní paradox, že se o filosofování vyjadřuje kněžka (tedy žena znalá božských věcí), jako by věděla, co to vůbec filosofování je. Platón si však dává záležet na tom, aby ji právě v tom ohledu vylíčil jako ženu filosoficky nepoučenou nebo nesprávně poučenou, protože ji pak nechá při líčení vlastností Erótových směřovat filosofování se sofistickou. Argumentace však je velmi podobná jako v případě údajné argumentace Pythagorovy: Erós nevlastní moudrost, tj. sám není moudrý, ale moudrost miluje, po moudrosti touží a o moudrost velmi usiluje, neboť nade vše miluje krásu a všechno krásné – a protože moudrost je přece jednou z nejkrásnějších věcí (už to v nás musí vzbudit kritickou pozornost: je filosofie opravdu jen jednou z mnoha jiných krásných věcí?). Jakkoli je tedy Diotima znalá božských věcí, zřejmě není znalá filosofie a filosofování – a přece chápe filosofii v souhlase s vymezením, jež bylo přisuzováno již Pythagorovi. Z toho je zřetelně patrné, že přinejmenším sám Platón ono vymezení nehodnotil jako dosti filosofické, nýbrž leda jako předfilosofické.

Je tu ovšem nasnadě otázka, zda je vůbec možné nějaké „předfilosofické“ vymezení toho, co to vlastně je „filosofie“ a co znamená „filosofování“. Mohli bychom to raději vyjádřit tak, že jakési povědomí o povaze toho, co bylo později chápáno jako filosofie, mohlo skutečnou filosofii předcházet; bylo by možno mluvit o „pro-filosofii“ nebo „proto-filosofii“. Proti tomu by však mohla být vznesena závažná námitka: pro filosofujícího je charakteristické, že usiluje o myšlenkovou

integritu svého intelektuálního podnikání, a o takové integritě nelze zajisté mluvit tam, kde ještě není vytvořena ani minimální pojmová (logická) kontextura, ale všechno uvažování zůstává v rámci pouhé narativity. Proto bude lépe, když se vzdáme pokusu o charakterizování nějakého proto-filosofického myšlení v takovémto širokém smyslu a zůstaneme u jakýchsi prvních, spíše jen útržkovitých proto-filosofických myšlenek, tedy jakýchsi filosofémat. Abychom to přece jen trochu upřesnili, budeme o filosofématech mluvit pouze v takových případech, kdy určitá předpojmová a tedy předfilosofická „myšlenka“ může být dodatečně filosoficky interpretována. Takových předfilosofických „myšlenek“ a „pomyslů“ byla zejména v počátcích filosofie obrovská síla, a už první filosofové museli vědomě počítat s tím, že přinejmenším některé z těchto pomyslů či předpojmových myšlenek bude zapotřebí – ovšem nyní na jiné úrovni a v jiných kontextech – reinterpretovat. Byli k tomu ostatně tlačeni tím, že tu byla již odedávna některá hodně užívaná slova, jimž nebylo možno se filosoficky ani zcela vyhnout, ale jež nebylo ani možno prostě zapojit do nových (již nikoli pouze narativních) kontextů. První filosofové tak byli postaveni před dvojí úkol: na jedné straně museli vymyslet (ustavit) jakési nové, narativity co možno nejvíc zbavené myšlenkové (logické) souvislosti a kontexty, a pak museli některé významy starých, ale nyní i nadále nezbytných slov (termínů) některých původních konotací zbavit, a na druhé straně jim zase některé nové přidat. Ke splnění toho prvního úkolu jim velmi dobře posloužila matematika a zejména geometrie (tam problém s reinterpretací starých termínů nebyl tak naléhavý, protože většinou musely být vynalézány termíny nové nebo aspoň poměrně snadno významově upravovány některé termíny starší, ale narativně nepřilíš zatížené). Proto také ona proměna pouhých „moudrých“ či mudrců ve filosofy nebyla ani tak náhlá, ani jednorázová či jednofázová.

Podobně, jako tomu bylo s „moudrostí“, bylo tomu i s některými jinými starými, tj. předfilosofickými termíny, jimž se první filosofové nejenom nemohli vyhýbat, ale o jejichž upřesnění se nutně museli pokoušet. Jen jako příklad tu uvedeme třeba „právo“ a s tím blízce související termíny jako „spravedlnost“, „soud“, „trest“ apod. A právě do této skupiny termínů nepochybně náleží také „pravda“, která bude jedním z ohnisek našeho zájmu.

Úvod – část 2.

Ústředním tématem knížky, kterou čtenář drží v ruce, je „pravda“, přesněji problém pravdy (o jiném problému, totiž problému tematizace pravdy, budeme ovšem muset pojednat také). Pravda se stala problémem, když se ve starém Řecku některým „moudrým“ či „mudrcům“ (kterým se říkalo SOFOI) dostal ‚do ruky‘ (přesně vzato: do myslí, do úvah, k dispozici jejich myšlení) pozoruhodný, ano vysloveně světodějný vynález pojmů a pojmovosti. Bez tohoto vynálezu (a tedy ani před ním) by filosofování nebylo bývalo možné, právě tak jako by bez něho nebyla možná ani geometrie; tak jako po záplavách Nilu vysoce užitečná stará praxe egyptských kněží, jak se s ní údajně při svých cestách seznámil Thalés z Miléty, postavená na izolovaném „vynálezu“, totiž na „technice“ práce s třemi nesterajně dlouhými, ale vzájemné poměry (3:4:5) přesně zachovávajícími provazy, měla ještě velmi daleko k nějaké logicky vystavěné geometrické disciplíně, tak ani jednotlivá filosofémata, která najdeme v předfilosofickém (a nefilosofickém) myšlení jiných dob a společností, nemohou ještě dostačovat jako doklad, že se tam už filosofovalo. Mnohá slova v nejrůznějších živých jazycích, až relativně donedávna snad naprostá většina z nich (a původně ovšem vůbec všechna), jsou starší než vynález pojmovosti; teprve později byl postupně význam některých z nich pojmově strukturován a upřesňován (tento proces ovšem zdaleka není u konce, a ne všude se daří se stejným úspěchem). Ale ty pojmově upřesněné významy (tj. konotace určitého typu) pak stále víc překrývaly ony významy (konotace) původní, starší, jiného typu, totiž předpojmové, které se jim však nikdy nepodařilo docela potlačit či vytlačit a už vůbec ne škrtnout, likvidovat. Zejména evropský myšlenkový vývoj byl však řeckým vynálezem pojmů a pojmovosti mimořádně silně ovlivněn. Důsledkem byla postupná helenizace, počítání veškerého evropského myšlení, a díky jeho dalšího zprostředkování stále ještě probíhající a postupující helenizace jiných kulturních tradic ostatního světa (přičemž původní, „autentický“ řecký původ se stále víc stává pouhou historickou okolností, na kterou se může zapomínat a také zapomíná). V tomto procesu, který znamenal a v budoucnosti ještě dále bude

znamenat především do hloubky sahající proměnu staršího způsobu myšlení mnoha společností i společenských vrstev jak evropských, tak i mimoevropských národů (přičemž ovšem musíme velmi opatrně postupovat, budeme-li chtít interpretovat ono slovo „národ“ v jeho starých významech, aniž bychom tam nekriticky a anachronicky vnášeli chápání pozdější), sehrálo velkou, snad rozhodující úlohu křesťanství, a to převážně nezáměrně, dokonce mimoděky. Křesťanství má tu obrovskou zásluhu – a zároveň ovšem, jak uvidíme, také neméně velikou vinu – v tom, že zprostředkovalo a samo reprezentovalo největší složku (či přesněji: nejvíc složek) jiné světodějné „události“ (která ovšem také ještě neskončila), totiž setkávání a střetání dvou (zejména pro nás) kromobyčejně významných kulturních, myšlenkových a duchovních tradic, bez nichž si evropské myšlenkové a duchovní dějiny nedokážeme představit: totiž tradice řecké a tradice hebrejské. Ani jedna z těchto dvou tradic není sama o sobě čímkoli nápadně převyšujícím tehdejší, třeba i starší, anebo vůbec jiné staré kulturní a duchovní tradice, překonávajícím je nějakým na první pohled a přímo zřejmým způsobem. Teprve v dalších dějinách se superiorita řeckého a židovského „genia“, jak se o tom vyjádřil a jak o tom ve známém eseji napsal F.X.Šalda, stala nápadnější a přesvědčivější (tady zcela necháváme stranou mocenské, politické aspekty v rámci tehdejšího Středomoří, v nichž superiorita Řeků byla ovšem nepochybná, a v nichž pak ještě po Makedoncích pokračovali zejména Římané, ve filosofii ovšem mnohem slabší a mělčí). Je ovšem pravdou, že v poslední době se stalo „postmoderní“ módou tuto superioritu (a zejména superioritu evropské kultury, která je na onu řeckou odkázána a která z ní čerpá a na ní staví) relativizovat a různé kulturní tradice celého světa považovat nivelizovaně za rovnocenné. Už jen z tohoto důvodu se budeme také muset v určitém rozsahu kriticky zabývat problémem konce moderny a situací tzv. postmoderny. Pro začátek však zůstaneme jen u zmíněného konstatování.

Slovo „pravda“ resp. jeho dávné ‚ekvivalenty‘ ve starších jazycích jsou tedy mnohem starší než vynález pojmů a pojmovosti (takových slov resp. jejich ekvivalentů je ovšem víc, dokonce mnoho, ale někde to má zcela mimořádnou důležitost; problémem ‚ekvivalence‘ termínů a jejich významů v případě „pravdy“ se ještě budeme muset zabývat v budoucnosti). A protože za tento vynález pojmů vdčíme starým Řekům (a to ovšem znamená: velmi úzké „elitní“ skupině původně dost nesourodých myslitelů, jimž obvykle dáváme pojmenování „filosofové“; tady nejde o žádné zprůměrování anebo o poměřování a řazení jejich výroků – a později rozsáhlejších textů – nějakým obecně užívaným jazykovým územ), došlo – a nemohlo nedojít – k významovým posunům a reorganizaci či restrukturalizaci významových komponent všech takových slov i rozsáhlejších slovních útvarů jiného jazykového původu při jejich eventuelním převodu do řečtiny, jakož i zpětně při převodu řeckých slov i řeckých výroků a textů do jiných jazyků. To byl ovšem už dávný problém překladů z jednoho starověkého jazyka do jiného. Nyní však došlo k čemuś převratnému: právě v rámci řeckého jazyka a myšlenkové kultury došlo k vynálezu pojmovosti, dále k ustavení filosofie a k mimořádně významným pokusům o reinterpretaci starších významů některých z hlediska filosofie důležitých slov tím, že jim bylo vtlačeno (dalo by se říci: vnucováno, oktrojováno) nové pojmové vymezení, nikoli nutně vždy výstižné a nezřídka dokonce málo kompatibilní s konotacemi původními. Ačkoli pojmové vymezení je možné jen v úzké systémové spjatosti s mnoha dalšími pojmy, čímž si právě vydobývá a zachovává velmi důležitý odstup od konkrétního jazyka a je principiálně přeložitelné (lépe: transponovatelné, přenosné) i do jiných jazyků (za předpokladu, že jsou i ony podrobeny novému řádu pojmovosti), je toto vítězství pojmovosti nad pouhou narativitou vždy jen částečné, přesněji snad „relativní“, protože je stále velmi závislé na vztahu k tomu či onomu tématu či tématickému okruhu. Nejlépe se pojmovosti a pojmovému myšlení dařilo a dodnes daří emancipovat se z vazeb na „přirozený“ jazyk tam, kde jde o umělé myšlenkové konstrukce, jak to známe zejména z geometrie a vůbec z matematiky. Tam také máme co dělat s novými odbornými termíny, které buď ve starším jazyce vůbec neexistovaly, anebo jejichž starší významy byly naprosto potlačeny, takže dost dobře už ani nemohou intervenovat a narušovat vysoce sofistické nové logické struktury a systémové souvislosti, které často ústí do rozsáhlých myšlenkových staveb, hypotéz, teorií a celých speciálních disciplín. To byla perspektiva, jež inspirovala většinu velkých myslitelů i v oborech jiných, často starších, nikoli jen nově založených. Skutečné problémy nastaly zvláště tam, kde bylo třeba zaujmout

jasné a zřetelné stanovisko k mnoha okolnostem, dějům, výkladům a tradicím dávnějším; tam se stalo nutností pracovat se staršími termíny, jejichž významy noví myslitelé neměli a ani nemohli mít dost pod kontrolou. Dodnes je např. jedním z hlavních problémů právní filosofie samo „právo“: právo bylo nějak myšleno, promýšleno a vykládáno ve všech vyvinutějších starých kulturách a civilizovaných společnostech. A významové konotace příslušných slovních ekvivalentů byly a nadále jsou (a nemohou nebýt) mytické, i když dnes už v oslabené či spíše méně nápadné míře (platí to kupř. o myšlení souvislosti mezi proviněním a trestem). To ovšem vskutku nelze považovat za solidní základ pro vědecké zkoumání; „právo“ je třeba pojmově uchopit, upřesnit, definovat, a tím se v myšlení uvolnit od nekontrolovaných, často vysloveně nežádoucích (protože stále ještě mytických resp. mytologických) starších spoluvýznamů (konotací) slova, jehož nyní potřebujeme užívat mnohem přesnějším způsobem, a tudíž nutně s upřesněnými významovými intencemi. Už nejstarší filosofové se velmi kriticky a dokonce ostře polemicky distancovali od mytické narativity (zejména konkrétně od Homéra a Hesioda) a požadovali náležité pojmové upřesnění. Takové upřesnění se však nikdy nemohlo hned od samého počátku a ještě dost dlouho později distancovat od jazyka samého. A tím začínají a dodnes pokračují potíže.

Nejinak než s „právem“ se tomu má s „pravdou“. Filosofové však byli mnohem víc interesováni na tom, aby se význam slova „pravda“, v daném případě slova řeckého (neboť filosofie vznikla právě v Řecku), zdařilo co nejpresněji pojmově určit. Filosofie se nemůže (třeba na rozdíl od popisných disciplín) bez pojmového upřesnění a vymezení dost dobře obejít (zejména tam, kde jde o významy málo názorné či zcela nenázorné), neboť jí přece vždycky jde o „pravdu“ ! A proto se už nejstarší filosofové pokoušeli „pravdu“ pojmově vymezit. A protože byli první, měli vynikající, Ale také fatální příležitost ovlivnit celý další způsob, jak evropští filosofové v následujících přibližně 25 staletích o „pravdě“ přemýšleli. Už proto, že nešlo jen o přemýšlení o „pravdě“, ale o myšlení vůbec: řecký způsob myšlení hluboce ovlivnil všechno následující evropské myšlení, ovšem převážně prostřednictvím zlidovělé řečtiny (KOINÉ) a později latiny – a to zejména prostřednictvím křesťanství, jak jsme už řekli. Často se proto mluví o řečtině jako o filosofickém jazyce par excellence. To však znamená, že řečtina a řecké myšlení neovlivňovalo jen myšlení jiných „národů“, ale také jejich jazyk. Nejlépe to je vidět na latině, která v době životního vrcholu řeckých společností, v době homérické a těsně pohomérické, byla ještě velmi primitivním, pro Řeky „barbarským“ jazykem. (Už jen to, jak Řekové obecně zahrnovali jiné národy do jedné velké skupiny jako „barbary“, svědčí jednak o jejich velkém jazykovém i kulturním sebevědomí a hrdosti, zejména však i o tom, jak velmi brzo s tím spojovali i kritické vidění kulturní „nevyvinutosti“ či „zaostalosti“ oněch „barbarů“.) Latina pak v obrovském rozsahu napodobovala řečtinu; bylo to možné proto, že vzdělanější vrstvy v Římě dlouho považovaly řečtinu za jediný kulturní jazyk, takže teprve se zpožděním a s úsilím dohonit řeckou úroveň (a s tím i nesmírnou rozvinutost a bohatost klasické řečtiny) kultivovali svůj vlastní jazyk. Mnoho filosoficky významných slov musela latina teprve vynalézat, a někdy nezbylo, než řecký termín prostě převzít. Ještě Seneka si v jednom dopise Luciliovi stěžuje na zaostalost latiny, a uvádí příklad: tam, kde řečtina má kratičké slovo jen o dvou hláskách, latině naproti tomu příslušné slovo chybí a musí být opisováno slovy několika: pouhé řecké „ON“ (= jsoucí, jsoucno) musí přeložit jako „id quid est“ (= to, co jest). Je zřejmé, že v té době ještě latina neznala pozdější „ens“, které se stalo rovněž kratičkým, jen o jedinou hlásku rozšířeným ekvivalentem řeckého ON.

Zřetelným dokladem toho, že slovo „pravda“ je předfilosofickým, předpojmovým a tedy i předřeckým slovem také v latině, je její latinský ekvivalent: veritas. Toto slovo je svými kořeny latinsky původní a není napodobením řecké ALÉTHEIA. Přesto se řecké chápání „pravdy“ velkou silou prosadilo nejen v latině, ale v mnoha dalších evropských jazycích, a to nejen z latiny odvozených (tzv. románských) nebo s latinou a jejími odvozeninami silně smíšených (jako je např. angličtina, a to jak přímo, tak i francouzským prostřednictvím), nýbrž také v jazycích z latiny neodvozených (Heidegger proto charakterizuje němčinu jako jazyk ‚rovnopůvodní‘ s řečtinou, tj. ‚gleichursprünglich mit dem Griechischen‘), kde příslušné termíny mají značně odlišné kořeny a ovšem i původní konotace. Ačkoliv je tedy latina v procesu své kultivace velice závislá na řečtině, konkrétně pro „pravdu“ má termín vlastní, na řečtině nezávislý (a to platí stejně např. o němčině, ale také o naší češtině). Tlak na

další jazyky a vůbec na myšlení v dalších jazycích tedy neprocházel nutně přímo jazykovým médiem, nebyl prostředkován přímo řečtinou, ale určitými (zprvu předfilosofickými) filosofématy, a i později působil na základě určitých už filosofických nebo kvazi-filosofických předpojetí; tato předpojetí však nakonec přece jenom měla své hlavní a rozhodující zdroje a motivy v řeckém jazyce, v našem případě konkrétně v řeckém termínu pro „pravdu“, tedy ALÉTHEIA.

Co vlastně říká řecké slovo ALÉTHEIA? Jak známo, Léthé byla v řecké mytologii řekou zapomnění, přes kterou převážel duše zemřelých stařec Cháron; neboť LÉTHÉ je právě zapomínání, zapomnění, zapomenutí; a to poukazuje k ionským slovesným tvarům LÉTHÓ, LÉTHOMAI, klasicky pak LANTHANÓ (skrývám se resp. jsem skryt) a medium LANTHANOMAI (zapomínám). Odporka a- (někdy an-; tzv. alfa privativum) popírá toto skrývání, tuto skrytost; to právě vedlo Heideggera k tomu, že po většinu svého života až s přehnanou horlivostí překládal (a vykládal) ALÉTHEIA jako neskrytost (Unverborgenheit). Přidržíme se tohoto – jinak poněkud zjednodušujícího a už pro některá místa Platónových dialogů často nepoužitelného – překladu, protože nám dovolí v ostřejším světle vidět některé původně předpojmové a předfilosofické spoluvýznamy, zakotvené už v řecké etymologii, jak se potom stávají čímsi směrodatným pro pokusy o pojmové vymezení toho, co tu žilo ještě před pojmovostí.

Je-li totiž „pravda“ chápána jako „neskrytost“, je zřejmé, že je čímsi druhotným, odvozeným, závislým na tom, co je neskryto. Neskryté je jistě to, „co jest“, tedy „jsoucí“, a proto je nejenom důležitější než neskrytost, ale je její normou, jejím kritériem; neskrytost sama ustupuje před neskrytým, slouží mu k tomu, aby bylo právě neskryto. A i tento poukaz ještě přeceňuje to „sloužení“, tu aktivitu: neskrytost má jedinou funkci a jediný „úkol“, totiž nechat neskryté neskrytým („nechat je být“), tedy zjevným: nechat jsoucí být tím, čím jest. (Tady je ovšem myšlenková chyba, jak dnes už víme a jak se k tomu ještě vrátíme, ale své dnešní vědění nesmíme předčasně vnášet do dávné minulosti.) Odtud přesvědčení, které přetrvalo věky, že ve světle pravdy se vše vyjevuje ve své pravé podobě, tj. tak, jak to vskutku jest. A pravdivost pravdy spočívá v tom, že jsoucí plně respektuje a že je nechává vyvstat (vyjevit se) v jeho jsoucnosti. Poněkud popularizovanou (až vulgarizovanou) verzí tohoto pojetí je ve všech dobách nejvíc rozšířená tzv. adekvační teorie pravdy; ta už předpokládá, že místem pravdy je soud, myšlenka, výrok. Latinské slovo *aequus* znamená rovný, stejný; *adaequatio* znamená proto připodobnění, „přistejnění“ – obvykle se však mluví o „shodě“. Pravda je podle toho shoda myšlení s věcí, se skutečností (klasická formulace je *veritas est adaequatio rei et intellectus*).

Navzdory rozšíření tohoto výměru „pravdy“ jako shody (připodobnění, přistejnění) se ovšem proti němu vždy znovu ozývaly kritické námitky. Před víc než půl stoletím je vyostřeným způsobem zopakoval Martin Heidegger na začátku své slavné přednášky o „bytnosti pravdy“ (*Vom Wesen der Wahrheit*), několikrát zopakované a posléze vydané v podobě malé knížky (jako bilingva vyšla také u nás pod názvem *O pravdě a bytí*). Autor argumentuje zhruba následovně: v čem se myšlenka pětímárky připodobňuje, „přistejňuje“ skutečné pětímárce? Pětímárka je kulatá – ale myšlenka přece není kulatá! Pětímárka je kovová – ale myšlenka není z kovu! Za skutečnou pětímárku si mohu něco koupit – ale za myšlenku pětímárky mi určitě nikdo nic nedá! Kde je tady vůbec nějaká shoda či podobnost? – Nemůže být pochyb o tom, že na uvedené argumentaci něco je. Zároveň však máme dojem, že onu po staletí a tisíciletí předpokládanou „shodu“ nemůžeme jen tak „shodit“ se stolu; také na ní něco je, jak se nám aspoň zdá. Proto také byly vymyšleny všelijaké opravy a úpravy adekvačního pojetí, a také rozmanité náhražky. A není divu: argumentace, jíž Heidegger uvádí svou přednášku, jejímž cílem bylo předvést jiné chápání pravdy, není přísně vzato všeobecně platná; je to spíš jakési sofisma, nebo přinejmenším argument „ad usum Delphini“, tj. platný jen pro ty, kdo ještě nebyly řádně poučeni. A pro Heideggera to byla spíš jen rétorická záležitost než vyjádření vlastního kritického stanoviska. Byl přece žákem a asistentem Edmunda Husserla a musel důvěrně znát i jeho předfenomenologická *Logická zkoumání* (*Logische Untersuchungen*). Tam se Husserl v rámci ostré polemiky s tzv. logickým psychologismem (tj. zakládáním a vykládáním logiky z psychologických zdrojů) na celé řadě stránek zabývá kritikou pojetí svého filosofického učitele Brentana, který byl také nakloněn psychologismu, ale v rámci svého pojetí přišel s pozoruhodnou myšlenkou. Položil si totiž

otázku, jak je při vši proměnlivosti a dokonce těkavosti našeho myšlení možné, že jsme schopni se na dlouhou dobu a navíc opětovně a vždy znovu myšlenkově soustředit i s velkou přesností na něco zcela určitého. Jako znalec scholastiky a její terminologie použil v novém smyslu slova *intence* pro směřování našeho myšlení a vůbec vědomí (jakožto našeho výkonu) k „myšlenému“, a zavedl při pokusu o řešení zmíněné otázky pojem „intencionálního objektu“. Mínil-li třeba borovici (ať už ji vidím nebo na ni jen vzpomínám atd.), musí být nějak garantováno, že se náhodou nebo nějakým omylem nezaměřím třeba na jedli. A podle Brentana je tím garantem tzv. intencionální objekt „borovice“, který soustředěnost mého mínění na skutečnou borovici (tedy jakoby „reálný objekt“) zajišťuje; a tento předpokládaný „intencionální objekt“ považoval za nezbytnou složku a součást (imanentní a inherentní) výkonu našeho mínění, tj. intencionálního aktu. Franz Brentano v tom žádný další problém neviděl, ale jeho žák Husserl (mimořádně mladší studentský kolega a „krajan“ Tomáše Masaryka, který rovněž poslouchal Brentanovy přednášky), původním zaměřením matematik, ze své profesní zkušenosti matematika naprosto jasně a zřetelně věděl (a pak pečlivě a se vši pedantickou složitostí, ale také jednoznačnou přesvědčivostí prokázal), že intencionální objekt (jindy píše „předmět“, *Gegenstand*) není a nemůže být součástí ani složkou intencionálního aktu, ale musí být čímsi svébytným, k čemu se intencionální akt vztahuje jakoby „mimo sebe“ (aniž by ovšem muselo rovnou jít o nějaký „předmět reálný“). Husserlovi komentátoři a kritici v tom ve vzpomínce na „ideje“ viděli – a nepochybně právem – návrat k platonismu, ovšem upravenému. (Takové škatulkování má ovšem ještě daleko ke skutečnému filosofickému porozumění, ale někdy může být užitečné tak nějak jako ukazatel směru; je zvláštní, že Masaryk i Husserl, žáci aristotelika Brentana, dali oba přednost platonismu. Patočka, sám pod vlivem Husserlovým programový platonik, opětovně poukazoval na platonismus nejen Masarykův, ale také Rádlův; tu by byla potřebná zevrubnější diskuse, ale v této chvíli by nás zaváděla k jiné problematice.)

Aniž bychom se hned pouštěli do fundamentálního problému, jaký „ontologický status“ můžeme takovému intencionálnímu předmětu připisovat (Patočka se pokoušel o řešení této otázky v řadě textů zhruba z počátku padesátých let, když psal o tzv. negativním platonismu), musíme především nahlédnout, co celá tato diskuse může znamenat pro naše chápání pojmů a pojmovosti. V čem spočívá problematičnost, ba sofističnost Heideggerem uváděné argumentace, zpochybňující možnost shody myšlenky s myšlenou věcí? Není jistě pochyb, že náš výkon myšlení je celou svou povahou a svými vlastnostmi odlišný od věcí, od skutečnosti. Myšlenka jako akt našeho vědomí (s Descartem řečeno: *cogitatio cogitans*, myšlenka myslící) se nikterak nepodobá tomu, k čemu se vztahuje (tj. myšlence myšlené, *cogitatio cogitatum*). To je totiž úzce spjato s tím, co je pro myšlení charakteristické, totiž že je vždy myšlením něčeho nebo na něco; tomu se právě říká intencionalita. Myšlení se vyznačuje tím, že není je tím, čím „jest“, nýbrž že se vždy vztahuje k něčemu dalšímu, čím samo už není. (Tato principiální přesadnost, „metaforičnost“ v původním smyslu toho termínu, je ovšem zakotvena hlouběji a charakterizuje nejen myšlení, ale každou aktivitu, která rovněž míří k něčemu mimo sebe, ale to zatím necháme stranou.)

Abychom si to zopakovali: Brentano si položil výbornou otázku: jak se vlastně může naše myšlení, náš konkrétní myšlenkový akt, vztahovat k něčemu, co už není jeho součástí? Jak může být tento vztah, mířící ven z myšlení, za hranice pouhé myšlenky, založen a garantován v rámci myšlenky samé? A pomohl si vyřešit tento problém předpokladem, že v rámci samého výkonu myšlení a jako jeho přímá složka tu funguje tzv. intencionální objekt. Husserl pak pečlivě prokázal, že tento intencionální objekt (nebo někdy předmět) nemůže být součástí ani složkou tohoto výkonu, tohoto aktu myšlení. Tím se otevřelo hned několikero problémů, o nichž se buď vůbec nevědělo anebo kterou někteří myslitelé jen tápavě tušili. Husserl tu viděl jasněji a zřetelněji než Brentano, protože měl své vlastní zkušenosti matematika. Matematika, zejména geometrie, měla od samých počátků obrovský vliv na filosofické myšlení; někteří z nejstarších filosofů byli zároveň geometry a v tom oboru se proslavili (např. Thaletovi a Pythagorovi se připisují slavné první geometrické „věty“). Při vstupu do platónské Akademie byl prý nápisem varován každý, kdo nebyl geometricky vzdělán, aby raději vůbec nevstupoval. Proto má smysl, abychom věc lépe vyjasnili právě na příkladu geometrie.

Trojúhelník (např. pravoúhlý nebo rovnostranný) je naší myšlenkovou konstrukcí; nikde ve světě nic takového nenajdeme, leda jeho pouhé nápodoby (jaké si musíme vyrobit). To však vůbec neznamená, že je trojúhelník pouhou součástí našeho myšlení. Jednou přesně myšlen zůstává tento geometrický útvar natrvalo stejný, „identický“, takže trojúhelník myšlený kdysi Thaletem nebo Pythagorou atd. je naprosto týž trojúhelník, který máme dnes na mysli resp. který dnes míníme my. Co je však nejpřekvapivější: trojúhelník, jednou přesně myšlen (tj. pojmově definován např. jako euklidovský konečný rovinný útvar, omezený třemi přímkami, jež se neprotínají v jednom bodě), se chová v některých ohledech jako svébytná a samostatná skutečnost, kterou lze dále a dále zkoumat. Výsledkem tohoto zkoumání jsou pak i poznatky, které nelze pojmově odvozovat z pojmu trojúhelníka, jak byl na počátku vymezen (tedy nejen tzv. analytické poznatky). Lze tedy vybudovat celou „vědu“ o trojúhelnících, tzv. trigonometrii, vytvoříme-li si pro to vhodné nové pojmové prostředky, které však nemohou být (analyticky) vyvozeny z pojmu trojúhelníka, i když bez nich bychom ony další vlastnosti trojúhelníků nedovedli odhalit. (Totéž platí o konstrukci či vynálezu tzv. přirozených čísel; jejich vlastnosti nevyplývají z ničeho, co do jejich konstrukce bylo vloženo, ale čísla a jejich vlastnosti se chovají jako nějaké samostatné skutečnosti; atd. atp.) Z toho zřetelně vyplývá, že trojúhelník jako intencionální předmět nesmí být zaměňován s trojúhelníkem jakožto pojmem: pojem trojúhelníka má docela jinou povahu a jiné vlastnosti než trojúhelník jako rovinný útvar (resp. jako intencionální předmět, máme-li být přesní). Trojúhelník má, jak již pojmenování napovídá, tři úhly, ale má také tři strany, určitou plochu atd.; pojem trojúhelníka naproti tomu nemá žádnou plochu, žádné strany a žádné úhly. Proto se také pojem trojúhelníka příslušnému rovinnému obrazci nikterak nepodobá. Musíme si proto položit otázku (trochu analogickou s tou, kterou si kdysi položil Franz Brentano): v čem je založeno a čím je garantováno, že pojem trojúhelníka se opravdu vztahuje právě k trojúhelníku a jenom k němu? Kromě toho tu je velmi vážný problém, může-li být „pojem“ také přesně myšlen a zkoumán jako „objekt“ (jak se o to pokoušel jeden náš logik).

K tomuto problému se budeme muset ještě zvlášť vrátit na jiném místě, ale něco můžeme zjistit už nyní. Kdyby bylo možno pojem P (tj. kterýkoli pojem) chápat jako intencionální objekt, potřebovali bychom k tomu nutně další pojem P_1 , jímž bychom se mohli k pojmu P myšlenkově vztáhnout. To bychom však nemohli učinit, kdyby pojem P_1 byl sám intencionálním objektem. A protože takto bychom mohli pokračovat donekonečna (to neměl rád už Aristotelés), vyplývá z toho jedno z dvojího: buď pojem jakožto intencionální objekt je něco jiného než pojem, jímž myšlenkově něco (tj. buď reálný nebo také intencionální předmět) pojímáme, nebo pojem žádným intencionálním předmětem není a být nemůže. Blíže to lze ozřejmit jen na základě přezkoumání povahy (a zejména struktury) intencionality, zejména pak na základě rozlišení mezi intencemi předmětnými a nepředmětnými; to budeme muset podniknout, až se budeme moci ve svém zkoumání zaměřit na hlavní témata této práce, na pravdu a právo (a především lidská práva, která vrhají nové světlo i na právo vůbec). Ukáže se totiž, že typ pojmů a pojmovosti, předaný starými řeckými mysliteli celé epoše evropského myšlení, má navzdory svým nepopíratelným přednostem a úspěchům rovněž obrovské nedostatky, ovšem takové, že na jejich odhalení bylo zapotřebí právě ono dlouhé trvání celé této epochy. A to, že k tomuto odhalení dnes postupně dochází (takové věci se nikdy neukazují naráz a vcelku), nám zvěstuje pro někoho dobrou, pro někoho špatnou zprávu, totiž že tato přes dva a půl tisíce let trvající epocha pomalu končí.

Povědomí, že možnosti řeckého způsobu pojmovosti resp. vůbec starého řeckého způsobu myšlení, jsou v některých směrech nejen vyčerpány, ale že vykazují základní vady, a že tedy musí být revidovány, není nijak nové; zejména řada vynikajících myslitelů nové a nejnovější doby to vždy znovu připomínala tu s větší, tu s menší razancí. Problémem je něco jiného: v čem spočívají hlavní nedostatky dosavadního myšlení a jakým způsobem je možno je překonat. V jedné věci bychom si však přece měli udělat jasno hned: máme-li uvažovat o možnosti, jak přejít k novému, jinému způsobu myšlení, musí nám být zřejmé, že tyto dnešní úvahy zatím nemůžeme úplně vyprostit z onoho dosavadního rámce, i když jej chceme prolomit a překonat. Tak jako přechod on myšlení předpojmového (zejména narativního) k pojmovému trval velmi dlouho, bude dlouho trvat i přechod

od řeckého typu pojmovost k nějakému typu novému. Nemůžeme tedy počítat se žádnou náhlou a převratnou proměnou, dokonce ani s proměnou v rozmezí jedné generace.

*

Hlavním „tématem“ (nikoli „předmětem“) našich úvah bude „Pravda“⁶, což ovšem znamená také „problém pravdy“. O Pravdě však nelze ‚předmětně‘ uvažovat (ani vypovídat), protože Pravda je ryzí nepředmětností. Chceme-li se tedy ve svých úvahách Pravdou zabývat a výsledky svého uvažování také nějak formulovat, musíme předmětně myslet a mluvit o něčem jiném (neboť předmětných intencí se nikdy nemůžeme zbavit, a ty jsou a vždycky budou v takovém případě nevhodné). To je jedním z důvodů pro volbu druhého hlavního tématu našich úvah, totiž tématu „lidských práv“. To znamená, že naším hlavním cílem nebude všestranné zkoumání tzv. „lidských práv“, ale zkoumání jen těch problémů, které nám dovolí rozvinout některé myšlenky, k nimž bychom se jinak těžko dostávali, kdybychom vyšli rovnou od hlavního problému, totiž od problému Pravdy. Právě to nám má umožnit lepší porozumění nejen pro skutečný filosofický význam myšlenky lidských práv, ale také pro naléhavé úkoly dnešního i zítřejšího myšlení a zejména pro nezbytné změny v jeho přístupu ke skutečnostem vůbec.

*

Autor této knihy nesdílí tuto v podstatě úpadkovou a sofistickou (tj. pseudofilosofickou) tendenci, a to především ze dvou důvodů. Prvním důvodem je jeho životní spjatost s filosofií a filosofováním, a tudíž také jeho eminentní zájem na tom, aby nedocházelo k úpadku filosofování a aby se nikdy sofistika (v sokratovském, platónském a také aristotelském smyslu) nemohla zaměňovat za filosofii nebo s ní směšovat; právě proto se na dalších stránkách bude opětovně vracet k problematice filosofie samé a jejích nároků. V tom smyslu bude „filosofie“ a její povaha jedním z ohnisek celého eseje. – Ale čím je vlastně filosofie? Vždyť každý filosof chápe filosofii jinak! Kdo a na jakém základě bude rozhodovat mezi různými pojetími filosofie, aby některé z nich uznal a jiné nikoli? Tady je onen problém, který jsme si právě připomněli v souvislosti s myšlenkou „základních, nezcizitelných a nezadatelných lidských práv“ (resp. jeho obdobou), tedy problém ještě o něco komplikovanější, rozsáhlejší a také hlubší. V případě myšlenky lidských práv se můžeme opřít o klasické formulace, můžeme sice rozpoznat jejich nedostatky, ale také to, oč jim šlo a k čemu vlastně mířily; zejména je velmi zřetelné, v jaké jsou souvislosti s pořádky (a nepořádky) v lidských společnostech a jaké požadavky a povinnosti na lidstvo budoucnosti vkládají, pokud jim chceme dobře porozumět. Naproti tomu v případě filosofie a filosofování nemáme, oč podobného bychom se mohli opřít, protože sama filosofie byla zproblematizována, a to do té míry, že se dokonce začalo uvažovat a nadále uvažuje o jejím konci a zániku, ba o konci epochy, v níž se filosofovalo a v níž filosofování bylo vůbec možné. Známe přece z minulosti jiné takové „konce“, k nimž došlo, ať tomu lidé byli nakloněni a ať to chtěli – anebo nechťeli a vši silou se proti tomu bránili; jedním z takových epochálních konců byl zánik světa mýtu, z něhož zbyly jen nesjednocené a navzájem nesouvislé relikty. Oč se můžeme opřít zde, v případě filosofie a epochy, v níž se filosofovalo a dosud filosofuje? Máme tu k dispozici rovněž nějakou vhodnou formulaci, o kterou bychom se mohli – třeba jen provizorně – opřít?

Klasické myšlenkové vymezení toho, „co“ to je filosofie a filosofování, je prastaré, neboť ve chvíli, kdy filosofie vznikla, musela se sama sobě stát problémem (vždyť filosofie je ustavičná reflexe). Autorství se – ovšem dodatečně a dost pozdě – připisuje Pythagorovi, který prý také vymyslel pojmenování FILOSOFIA. Nevíme s jistotou, zda tomu tak opravdu bylo, ale údajné Pythagorovo zdůvodnění má hluboký smysl a po mém soudu je možno se ho smysluplně držet dodnes. Jeho ozvuky můžeme ostatně najít i u dalších myslitelů; nejstarší zachovaný literární doklad máme u Platóna, jehož Sókratés při vzpomínce na své mládí a na kněžku Diotimu, která jej – ač spíše theoložka, přesněji žena

⁶ V textu budeme pro větší přehlednost i graficky rozlišovat mezi jednotlivými pravdami (jakožto pravdivými myšlenkami, soudy, výroky, větami, pojetími, ale také pravdivými rozhodnutími nebo činy atp.) a tím, co jejich pravdivost umožňuje a zakládá, tedy Pravdou s velkým písmenem. Bližší později.

„znalá božských věcí“ – uváděla do filosofování tím, že mu poukázala na pravzor (archetyp) mocného daimona Eróta, když jej označila za „prvního filosofa“. Podle této nejstarší tradice je filosofování bytostně spjato s láskou či touhou po moudrosti; po mém soudu jde ve skutečnosti – s ohledem na pozdější evropský myšlenkový vývoj (k němuž se ještě v jenom bodě vrátíme) – o pravdu (lépe: Pravdu), ovšem nikoli ve smyslu ALÉTHEIA, tedy „neskrytosti“ (to by nedávalo dobrý smysl; problémem překladů, v nichž bylo a dosud bývá užito slova „pravda“, se budeme také zabývat). Moudrost (resp. Pravda) je cílem a hnací silou, posledním motivem všeho filosofování, ale nikdo z lidí tohoto cíle nemůže plně dosáhnout, protože Moudrost (Pravda) v plnosti je vyhrazena pouze bohům. Tak prý soudil Pythagoras, jak to v předmluvě ke svému spisu a životě a myšlení filosofů napsal Diogenes Laërtský (zde v překladu Karla Svobody): „Filosofii pojmenoval první Pythagoras a sebe nazval filosofem ..., neboť prý žádný člověk není moudrý, jenom bůh.“ (Nedávno bylo připomenuto, že máme v češtině také překlad řeckého slova „filosofie“, totiž „mudromilství“; ten se však nikdy nevžil.)

Mám za to, že v uvedeném velmi stručném a jakoby formálním, a ovšem velmi nedostatečném vymezení toho, co to je filosof, filosofování a filosofie, lze najít kritérium, dovolující rozlišit filosofii od sofistiky, tedy „pravou filosofii“ (ALÉTHINÉ FILOSOFIA, termín už Platónův) od pseudofilosofie, tj. filosofie nepravé a jen zdánlivé. Rozlišení je (Platónem) připisováno Sókratovi a nelze je redukovat na pouhou „nechuť“ k sofistice a sofistům, protože mezi filosofií a sofistikou dělá rozdíl také Aristotelés, který však zmíněné kritérium vlastně zavrhl. Sókratés vymezoval filosofii především ve dvou směrech (když necháme stranou její již tehdy tradiční sebevymezování proti MYTHU ve jménu LOGU, které však právě Platón poněkud zmírnil či relativizoval): na jedné straně proti mnohovědě (či mnohoučenosti – to už bylo také starší vymezení, viz např. Hérakleitos, zl. B 40), jednak – a to je to nejdůležitější – proti subjektivizaci a relativizaci nebo dokonce popírání Moudrosti (Pravdy). Aristoteles tu znamená závažnou změnu, takřka přerýv, v tom, že se odvrací od moudrosti (vyhrazené pouze bohům), přestává o ní mluvit a filosofii chápe jako vědu, jako „vědění pravdy“ (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), přičemž ono „vědění“ chápe jako THEÓRIA, tedy vidění, zírání, nahlížení.

To byla na jedné straně důležitá podpora filosofického zájmu o pravdu a usilovného poznávání pravdy, neboť jaký může být důsledek přesvědčování o její nedosažitelnosti pro lidskou bytost? Nejen skepse vůči možnostem filosofie (nebo věd), nýbrž rezignace a odvrát od „pouhé teorie“ ke každodenní praxi (přičemž teorie má vůbec nějaký smysl, jen když praxi slouží). Tímto směrem se mnohem později programově vydal zejména pragmatismus, ale v tomto duchu se moderní vědy odvracejí nejen od řeckého ideálu EPISTÉMÉ, ale stávají se stále závislejšími na technice, protože samy už přestávají být věděním ve smyslu *scientia* a proměňují se v pouhé (byť leckdy obdivuhodné, někdy však i hrůzné) dovednosti ve smyslu *artes* (ars = umění, dovednost).

*

O filosofii lze dnešnímu milovníku pravdy (či podle řeckého slova moudrosti) říci cosi podobného tomu, co Aurelius Augustinus před šestnácti sty lety napsal o času: dnes každý filosof tak nějak ví, co to je filosofie (a dokonce tím rád poměřuje své kolegy, z nichž některým onu kvalifikaci upírá), ale jakmile to má někomu vysvětlit, jakmile to má objasnit někomu, kdo se táže, dostává se najednou do úzkých. To ovšem za předpokladu, že je schopen (ochoten) si tu otázku také sám položit a nespokojit se jen s nějakým často citovaným výměrem slavného filosofa. Tato nesnáze má dvojediný základ či „příčinu“: především je filosofie něčím, co ještě neskončilo (i když došlo už k mnoha diskusím o tzv. konci filosofie, a netoliko v posledních desetiletích). K jakémusi polovičatému překonání tohoto bodu by ovšem alespoň prozatím mohlo postačovat, omezíme-li se na to, čím filosofie až dosud byla. Jenže tady je druhý podstatný moment oné nesnáze: filosofie se již po několik staletí dostává stále hlouběji do krize; o tom panuje mezi filozofy poměrně široká shoda. Mnohem menší shodu však můžeme mezi filozofy najít, pokud jde o určení povahy této krize a o její důkladnější analýzu.

Předmluva

Nejstarší v řadě formulací dochované chápání pravdy je řeckého původu, a je velmi těsně spjata s řeckým jazykem, konkrétně s řeckým slovem pro „pravdu“, totiž ALÉTHEIA.

Kap. 01. – Úvod: problémy a první rozvaha

[upravená kapitola, viz předchozí rok 2004]

Centrálním tématem této práce „je“ či spíše by měla být „PRAVDA“; to však není v plném významu toho slova možné, protože „PRAVDU“ samu (a to znamená ‚jako takovou‘) nelze učinit tématem (přinejmenším nikoli zatím, tj. dosavadními myšlenkovými prostředky). V tom vlastně spočívá vlastní problém „PRAVDY“; proto je vlastně oním centrálním tématem nikoli přímo „PRAVDA“ sama, nýbrž pouze „*problém PRAVDY*“. Co je to vlastně „problém“? Problém není totéž co otázka, protože otázku klademe my (tj. někdo), kdežto problém se staví před nás jakoby sám, staví se nám do cesty, ať chceme nebo nechceme. Když se tážeme, víme zároveň, že se tážeme (a to i když je naše otázka nevěcná, hloupá nebo nesmyslná, což vědět nemusíme); naproti tomu problém v určité situaci prostě máme, ať o tom víme nebo ne. V tom smyslu můžeme – po jistém zpřesnění – navázat na to, co nám napovídá řečtina svými termíny PROBLÉMA (to, co je hozeno před) a slovesem PROBALLÓ (házím před, BALLÓ = házím). Svou etymologickou skladbou jak řeckému substantivu, tak slovesu odpovídají latinské (v klasické době téměř nepoužívané) termíny obiectum a obicio (ovšem jen v odvození od původního slovesa *iacio* resp. *ob-iacio*, po zkrácení na *obicio* ovšem přejímajícího konotace, spjaté s jiným slovesem, totiž *iaceo* resp. *ob-iaceo*). Mohli bychom tedy formou zjednodušujícího hesla prohlásit, že „objekt“ je vlastně „pochopený problém“ (výstižněji: „nějak pochopený problém“, neboť nemusí jít o pochopení správné); tak to nicméně už většinou vůbec nechápeme, takže můžeme a dokonce musíme vyhlásit program dodatečné, ale důsledné „problematizace“ veškerých objektivací. Slovem „problematizace“ pak rozumíme jednak zpochybnění nějakého pochopení, jednak poukaz na nezbytnost důkladného prověření a eventuelní korekturu takového pochopení.

Jen v důsledku povážlivé zatíženosti evropského myšlení všemožnými objektivizacemi bylo v obou případech zapomináno na toho, *kdo* vlastně hází (před) a *kdo* garantuje, že něco bylo nebo je ‚hozeno před‘ (nás nebo někoho jiného). Tak už ve staré řečtině mohlo slovo PROBLÉMA znamenat také obrannou zbraň, např. štít nebo dokonce obranou zeď. V našem chápání má sice problém jistou „objektivitu“ nejen v tom, že je *skutečným* problémem, ale nutně zároveň v tom, že si ho jsme *vědomi* (resp. že si ho je někdo jiný vědom). Teprve tím, že o něm víme a že si ho uvědomujeme, jej objektivujeme, a to nám umožňuje se mu postavit a ubránit se mu, tj. na základě vlastního nápadu a rozvrhu jej řešit a vyřešit, tedy takové řešení *skutečně* (tj. skutkem) provést, uskutečnit. ‚Objektivní‘ je tedy problém pouze uvědoměný (a jakoby na „objekty“ převedený), kdežto předtím, než si ho někdo uvědomí, je (nebo také není) skutečný (ale zatím není nikdo, kdo by ho objektivoval). Takže to, zda je nebo není skutečný, není výsledkem žádného uvědomění, nýbrž každému uvědomění předchází. (Což ovšem vůbec neznamená, že je zcela beze vztahu k tomu, kdo by si ho měl – ať už by mohl nebo nemohl – uvědomit, podle toho, zda je toho schopen a zda je na to vůbec připraven. Hlavní chyba všech objektivací spočívá v zapomnění na toho, komu se skutečnost „ukazuje“, „dává“, „otvírá“, „jeví“; triviální, banální chyba všech subjektivizací spočívá v zapominání na to, že se ukazuje, dává, otvírá, jeví vždycky „něco“, co není součástí ani produktem onoho jevení atd., ale co mu předchází stejně, jako mu nutně předchází ‚subjekt‘ onoho jevení. Tuto věc si budeme ještě víckrát připomínat.)

Problém je proto ovšem ve své skutečnosti také vždycky *něčím* problémem, tj. má především situační povahu a je takřikajíc ‚adresován‘ někomu a do jeho situace, tedy má ‚svůj subjekt‘, k němuž míří. Jen tím a právě tím je *skutečný*, neboť vede ke *skutku*, volá po něm a vyzývá k němu. Aby se stal objektivním, musí být objektivován, zpředměněn, a to není možné bez toho, že si ho někdo uvědomí a že jej myšlenkově nějak uchopí, tedy zařadí do správných – nebo také nesprávných – myšlenkových souvislostí; objektivován v příslušném pochopení může tedy být správně nebo nesprávně. Kritériem správnosti *pochopení* problému (a tedy – až dosud – jeho objektivace) je *skutečný* problém resp. problém ve své *skutečnosti*, tedy ještě předtím, než byl objektivován, tj. předmětně pochopen. Že

nemůžeme pochopit problém bez svého aktivního chápání, je trivialita, která může mást jen někoho, kdo nedokáže vskutku *myslit*.

To vše zajisté platí také pro problém PRAVDY, ale s jednou závažnou výjimkou, pro tradiční myšlení vlastně „anomálií“, jakousi „výjimečností“, která ovšem nikterak nepotvrzuje pravidlo a která mocně volá po změně myšlení (a vůbec životní orientace). Všechny historicky orientované práce, zabývající se pojetími resp. teoriemi pravdy, se soustřeďují na různá *pochopení* (a často nesprávná pochopení či nepochopení) problému PRAVDY, aniž by nechaly náležitě vyvstat *problému* samému v jeho skutečnosti. Tím problémem je totiž *skutečnost*, že každý je v každém okamžiku svého života osobně postaven tváří v tvář PRAVDĚ, ať chce nebo nechce, ať o tom ví, nebo to jen tuší, anebo to vůbec neví či prostě nepřipouští. Když jsem to teď takto vyjádřil, je to ovšem *mé* vyjádření *mého* pochopení problému PRAVDY (tedy nikoli přímo PRAVDY samé). Nic víc však nemohu udělat, neboť tento obrovský problém, který vůbec není závislý na žádné filosofii (protože je skutečný a každé filosofii předchází, k tomu se brzo ještě dostaneme), přináší s sebou ještě jeden neméně závažný *filosofický* problém (tj. už filosoficky uchopený a tedy také na druhu a povaze filosofie závislý problém), spočívající v tom, že sama PRAVDA nemůže být nikterak objektivována (leč per nefas a tedy zfalšována). Každý (jiný) problém je vždycky (aspoň až dosud) chápán jako problém *něčeho*, tedy jako problém týkající se nějakých objektivovatelných skutečností. PRAVDA však nemůže (a nesmí) být objektivována, a to nejen v tom smyslu, že veškeré objektivace vůbec chápeme kriticky odmítavě, distancující se v tom ohledu od tradičního evropského, původně řeckého způsobu objektivujícího myšlení, nýbrž ještě ze zvláštního důvodu. Chyba tradičního objektivujícího, jinak „předmětného“ (zpředměťujícího) myšlení je v tom, že ty skutečnosti, které vedle předmětné stránky mají *také* stránku nepředmětnou, redukujícím způsobem bere jako *pouhé* předměty (objekty). To znamená, že tato chyba je jen relativní a částečná, pokud je předmětná stránka skutečností myšlena „věrně“, tedy pokud ještě dále není redukována na pouhá schemata, na pouhé konstrukce (jak tomu ovšem velmi často opravdu bývá). PRAVDA však nemá *žádnou* „předmětnou“ stránku, je „ryzí nepředmětností“. A právě proto není možná žádná „teorie PRAVDY“ (pokud to ve skutečnosti není „teorie pravd“, tj. našich, námi formulovaných pravd); není možné žádné „vědní PRAVDY“ (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), jak posláním filosofie vyjádřil Aristotelés, tudíž ani žádná „alethologie“. *Problém* PRAVDY je tedy *problémem* čehosi, co vůbec nemá předmětnou stránku a co proto nemůže a nesmí být zpředmětněno ani jen metodicky či redukovane. Pro předmětné (zpředměťující) myšlení je PRAVDA ‚ničím‘, není pro ně tedy vůbec o čem mluvit ani diskutovat: PRAVDA sama je pro ně neskutečností, je jakoby *nicotou*.

To, že je takto PRAVDA ‚pochopena‘ (a tedy ve skutečnosti nepochopena) a že je ‚odložena stranou‘ jako nicota, je ovšem projevem vztahu k PRAVDĚ a stojí pod jejím kritériem, pod její normou (která je ovšem nepředmětná a nemůže být proto objektivována). Důsledkem je, že se takové pojetí samo staví mimo PRAVDU, nebo jinak řečeno: že *se pohybuje* pryč od pravdy, tedy k omylu či lži. Neexistují žádné izolované „pravdy o sobě“ (ani „výroky o sobě“, ani „věty o sobě“), které by mohly mít smysl bez souvislostí jednak s jinými takovými „pravdami“, jednak s celkem skutečností (do kterého ovšem také všechny tyto „pravdy“ nějak náleží; nemluví už o tom, že takové „pravdy“, tj. výroky atd. nejsou možné bez někoho, kdo je formuloval, jakož i bez někoho, kdo je schopen jim jako výroků nebo větám porozumět – jinak to *jsou* jen skupinky zvuků nebo znaků a *nic víc*, uvažováno v souladu s tradičním chápáním ‚jsoucen‘). Teprve v kontextu (a to nejen se skutečnostmi předmětnými, ale i s nepředmětnými) se jednotlivé pravdy stávají platnými pravdami (nebo neplatnými omyly); a jejich platnost nebo neplatnost se vyjevuje čím zřetelněji, čím rozsáhlejší a komplikovanější jsou kontexty, do nichž je zapojena. To je zkušenost i ve vědách celkem známá, i když ne vždycky v reflexi respektovaná. Skutečným problémem je povaha toho kontextu *rozhodujícího*, o němž nelze bez pochybností a výhrad (nebo alespoň upřesnění) mluvit jako o kontextu v běžném smyslu, nýbrž jako o ‚kontextu‘ a (skutečných) souvislostech nejen všeho našeho myšlení a poznání i vědní, ale i celého života (individuálního i společenského a dějinného), a to nejen jako o kontextu a souvislostech s ‚celkem světa‘, nýbrž především s PRAVDOU (která do ‚celku světa‘ započítána být nemůže a nesmí). A tento ‚skutečný kontext‘ má časový charakter: poznání, vědní ani myšlení nejsou ‚stavy‘,

nýbrž „pohyby“, a to naše, tj. lidské pohyby a hnutí. Proto je tak důležité rozpoznat zaměření a směr těchto pohybů, zda se pokoušejí „přiblížit se“ PRAVDĚ, anebo zda se od PRAVDY „vzdalují“. – Ale jak je možno se PRAVDĚ přiblížit, když není *nikde* a *nikdy*, a zejména když (vůbec) *není* (tj. není jsoucí, není to žádné jsoucno ani kontext jsoucen, zejména tedy nikoli „úhrn všech pravd“)?

Už z toho je zcela zřejmé, že *problém* PRAVDY není původně a prvotně problémem teoretickým a že nebyl teprve filosofií vynalezen či ustaven, ale že byl už těmi prvními řeckými filosofií nalezen a akceptován a tím již určitým způsobem interpretován, a to v rámci, který daná filosofie svým vlastním rozvinutím otvírala, ale jež tímto rámcem zároveň své možnosti omezovala a uzavírala. Proto sice může být legitimním tématem historické vylíčení, jak různí filosofové (nebo i jiní „předfilosofičtí“) myslitelé v různých dobách *problém* PRAVDY *chápali* (a co se tak *pro ně* tím ustaveným a zkoumaným problémem *stalo*), ale jen za předpokladu, že příslušný historik filosofie a tedy interpret jiných filosofů a jejich filosofií má nějaké své *vlastní* pochopení toho, čím se ti starší (nebo vůbec jiní) filosofové vlastně zabývali, tedy pokud si ve svém myšlení a – přesněji – svým myšlením onen *problém* (v jeho skutečnosti) dokáže tematizovat a tím se k němu samému myšlenkově vztáhnout (tedy nejen ke konstrukcím jiných filosofů). Pokud si takové své pojetí nevytvoří, nemá se vlastně čeho „věcně“ držet a může podávat jen jakýsi přibližný přehled toho, co a jak který myslitel chápal pod slovem „pravda“: drží se pak „slova“ (termínu) a nikoli „věci“. Chceme-li se tedy zabývat *problémem* PRAVDY samým (také abychom byli schopni posoudit, zda ten či onen autor, užívající slova „pravda“, míří skutečně k *témuž problému*, anebo je-li tu jen náhodná a jen vzdálená podoba v užití slova, zatímco skutečně tematizovaná „věc“ je pokaždé něco jiného), musíme se pokusit o nalezení vhodného odrazového můstku.

Tím „můstkem“ (který jistě není jediný možný) nám bude především jazyk, tedy něco, o čem platí to, co kdysi dávno řekl Hérakleitos z Efezu (zl. B 93) o výrocích (věštbách) Apollónových: „Vládce, jehož věštitelna je v Delfách, ani (nic) neříká, ani (nic) neutahuje, ale dává znamení.“ Jazyk opravdu nic „neříká“; jazyk nemluví, ale každé slovo a každá skupina slov naznačuje něco, čemu máme porozumět. A když nám někdo něco chce říci, nemůže to udělat jinak, než že sám s těmi naznačeními a náznaky významů a jakoby pokyny počítá, že je nějak – pozitivně nebo negativně – respektuje a že s nimi pracuje, a ovšem že s něčím podobným počítá i v našem případě. Ani my mu zase nemůžeme rozumět, pokud také nejsme schopni porozumět oněm náznakům a pokynům a pokud je nebudeme brát na vědomí a pokud s nimi sami také nebudeme pracovat. V jistém slova smyslu tedy platí, že nám jazyk tak trochu „něco“ předřikává, kdykoli chceme sami něco říci. A proto musíme bedlivě dávat pozor na to, co a jak říkáme, abychom rozpoznali, kde nám do toho bez našeho přičinění něco vsouvá a někdy i podsouvá sám jazyk. Někdy nám totiž jazyk může být velkou oporou, a to tenkrát, když svými náznaky a pokyny míří tam, kam míříme také my (je to ovšem složitější, neboť to závisí jednak na tom, zda míří „správným“ směrem, jednak také na tom, zda „správným“ směrem míříme také my); pak je možné, abychom promlouvali takřkajíc jazyku „po srsti“. Ale někdy nás jazyk strhává do vyježděných kolejí, které vedou jinak, než kam sami chceme, a pak nezbyvá, než abychom promlouvali jazyku „proti srsti“. (Právě proto tzv. běžný jazyk, tj. běžné jazykové zvyklosti, nemohou nikdy být dostatečnou základnou pro filosofické myšlení.) Velmi často to ovšem v běžném životě „vyřešíme“ tak, že na to, co nám jazyk „předřikává“, prostě zapomeneme (což je něco jiného, než když na to vědomě nedbáme a když se od toho vědomě distancujeme), ale jazyku to ve skutečnosti necháváme „předřikávat dál“; když nejde o nic dalekosáhle významného, může to nicméně jakž takž stačit.

Jinak se ovšem věci mají, když nám – ať chceme nebo nechceme, ať o tom víme nebo nevíme – jazyk svým „předřikáváním“ jakoby indukuje, navozuje směr našeho myšlení, když tedy intervenuje ve prospěch určité myšlenkové cesty. Pak nezbyvá než hledat způsoby, jak tuto povážlivou skutečnost (třeba po staletích) odhalit, na modelech (tedy myšlenkových konstrukcích) zejména v její mylnosti (ne-pravosti) demonstrovat a pokusit se při jinak vždy nezbytných formulacích a tedy opět jen za použití jazyka opřít o jiná „znamení“, jiné „pokyny“, jež snad přece jen lze v jazyce také najít. A není-li to možné v jednom jazyce, je třeba se o to pokusit v jiném (ať už současném nebo – spíše – starém,

již pozapomenutém). A to je to, oč nám půjde v prvních krocích, neboť celé dosavadní evropské myšlení je fatálně zavaleno tradicí, spojenou s řeckým termínem pro to, čemu říkáme „pravda“, totiž se slovem ALÉTHEIA. Od této tradice se musíme osvobodit (což ovšem vůbec neznamená ji odložit a zavrhnout); s tím však zároveň úzce souvisí ještě druhý moment, neméně fatální, totiž že pozdně židovští učenci v posledním století před Kristem při překladu posvátných hebrejských textů do běžné řečtiny (tedy nikoli klasické, nýbrž do tzv. KOINÉ) někdy za hebrejská slova, která tehdy mířila někam tam, kam *někdy* také míří naše slovo „pravda“, zvolili jako řecký ekvivalent slovo ALÉTHEIA a příslušné odvozeniny. To pak převzali od samého počátku křesťané; někteří z nich si problematičnost tohoto překladu zpočátku uvědomovali, ale brzo byly pochybnosti pro většinu velkých myslitelů zastíněny recepcí vrcholů řeckého myšlení (a menší myslitelé to buď nechávali bez pozornosti anebo neměli většího vlivu).

Řečtina je zajisté první „filosofický jazyk“ v lidských dějinách: je to první jazyk, který se začal proměňovat pod vlivem vynálezu pojmů a pojmovosti a pod vlivem ustavení „filosofie“ (sám název „filosofie“ je pro nás pokynem, abychom tento řecký termín nevztahovali bezmyšlenkovitě na jiné kulturní okruhy, kde se nepochybně také vyskytovali pozoruhodní myslitelé-mudrci). Bylo by ovšem v rozporu s pojetím filosofie jako té disciplíny, která nikdy nesmí ztrácet svůj bytostný vztah k celku veškerenstva, kdyby se nová cesta k pochopení *problému* [PRAVDY] měla opírat výhradně o nějaké ‚pokyny‘ jednoho jediného jazyka, i kdyby to byl jazyk tak mimořádný, jakým se pro filosofii stala klasická řečtina. Tím méně se může takový pokus opírat stejně výhradně o nějaký jiný jazyk („rovnopůvodní“ s řečtinou, jak to pojmenovává Heidegger, který němčinu charakterizuje jako jazyk, který je „gleichursprünglich mit dem Griechischen“), ale který nemá a už nikdy asi nebude moci mít takový vliv na myšlení své doby i dob budoucích, aby to bylo srovnatelné s jazykem „filosofickým par excellence“, jakým je a zůstane řečtina. Nicméně myšlenkovou inspiraci je možno právem hledat i v jazycích jiných, už také proto, že některé významy a spoluvýznamy pro filosofii základních termínů nebyly filosofujícími mysliteli nově vytvořeny, nýbrž byly jen upravovány, upřesňovány a více nebo méně pročišťovány jen dodatečně, aniž mohly být původní konotace zcela vyloučeny a likvidovány. Proto je zapotřebí se poohlédnout po skutečných spoluvýznamech, spjatých s některými slovy a jejich příbuzenskými vztahy k slovům jiným, které lze najít i v jiných jazycích a na kterých by mohl nějaký nový myšlenkový přístup prokázat svou opodstatněnost, neomezující se jen na ten který jazyk, jímž bylo možno se nechat inspirovat, protože mohl a snad i dosud může něco takového nově rozpoznatého předznamenat, „předříkávat“. Nakonec nemůže záležet na možnostech ani na omezeních klasické řečtiny, co si můžeme nebo nesmíme dovolit ve svých dnešních filosofických pokusech; evropské myšlení nebylo ani v minulosti vposledu naprosto závislé na řeckém filosofickém odkazu, i když ta závislost byla nesmírná. Už v době poklasické, v době hellenismu pronikaly do řeckých slov významy z jiných jazyků (a to už vůbec nemusíme připomínat doby ještě starší, když se různé řecké dialekty setkávaly s jazykovými i kulturními tradicemi po příchodu řeckých kmenů do středozeří). Pro další myšlenkový vývoj v Evropě mělo však mimořádný význam setkání helénských a hellenistických jazykových i myšlenkových tradic s tradicemi židovskými a později křesťanskými. Obrovský význam měl především velký kulturní počín židovských učenců v posledním století starého letopočtu, kdy se pokusili překladem svých posvátných svitků a jiných hebrejských textů do zlidovělé resp. zmezinárodnělé řečtiny (KOINÉ) ve srozumitelné podobě předložit celému tehdejšímu civilizovanému světu (zejména pojatému a více méně integrovanému do římského impéria) něco jiného, něco pro ně neznámého a často vysloveně cizího: šlo o tzv. Septuagintu, zkráceně označovanou jako LXX (což je římskými číslicemi 70). Jak se ještě ukáže, pro naše úvahy bude mít značný význam náležitý zřetel k tomu, že tito židovští učenci museli řešit velmi náročný úkol zvolit co možná nejvhodnější řecká slova a slovní spojení atd., aby jimi co nejvěrněji přetlumočili to, co důvěrně znali ze svých vlastních původních, tj. neřeckých, nýbrž hebrejských kulturních (i kultických) tradic. Poučné je už to, jak se museli těžce rozhodovat, kdy pro určité stejné či podobné hebrejské termíny, jež dodnes pod jejich vlivem (i pod dalšími vlivy) překládáme a chápeme jako „pravdu“ a jindy jako „víru“, mají zvolit řecká slova ALÉTHEIA a kdy jindy jako PISTIS. (S podobnou těžkostí se později setkávali překladatelé textů LXX (Septuaginty) a řeckých textů Nového zákona do latiny, když

latina převzala na řadu staletí funkci mezinárodního dorozumívacího jazyka, i když latina jako původně barbarský jazyk už měla hodně času na to, aby se pozvolna kultivovala pod vlivem řečtiny a někdy dokonce až otrockým napodobováním řečtiny. A je pozoruhodné sledovat, jak se třeba klasická Vulgata někdy odchyluje od LXX a její volby vhodných slov pro překlad nás zajímajících původních hebrejských termínů, takže někdy na místo řecké ALÉTHEIA užije raději latinského slova *fides*, tak jako zase jindy místo řecké PISTIS dá přednost latinské *veritas*. A neméně pozoruhodné je i to, že poměrně nedávno revidovaná Vulgata se v některých – ne ve všech – takových případech zase vrací ke způsobu, jak to kdysi překládala LXX.

Jak je vůbec možné, že lze ze slova jednoho jazyka převádět jeho význam na slovo jazyka velmi odlišného, zejména tak nepřibuzného, jako je řečtina jakožto jazyk indoevropský ve vztahu hebrejštině, která k indoevropským jazykům nenáleží, zvláště pak v takovém případě, kdy nejde o pouhé pojmenování nějaké věci, na kterou lze prstem ukázat (jako je třeba rostlina, pták, zvíře, ryba, kámen nebo skála)? Pochopitelně tu zdaleka nejde jen o problém jazykový, nýbrž také myšlenkový. Má-li mít překlad nějaké věty, souvětí nebo celého vypravování do jiného jazyka nějaké oprávnění, musí splňovat určité podmínky, z nichž nejvýznamnější je podat „obsah“ oné věty nebo onoho vyprávění tak, aby jejich „smysl“ zůstal zachován resp. aby jeho posuny a proměny byl co nejokrajovější a aby naopak to nejpodstatnější bylo podáno co nejvěrněji. Avšak už když formulujeme tyto podmínky právě uvedeným způsobem, dostáváme se do nemalých obtíží, máme-li upřesnit, co to je „obsah“ nějakého výroku nebo vyprávění, a čím se eventuelně tento „obsah“ liší od příslušného „smyslu“. Jakmile to chceme nějak upřesňovat, zavlékáme problém „překladu“ (jazykového „převedení“ nějakého významového celku z jednoho jazyka do druhého) do pozdějších, nejspíše dnešních myšlenkových kontextů, ačkoli tento problém byl aktuální již v dávných dobách, kdy ani terminologické, ani myšlenkové prostředky k tomu nezbytné nebyly k dispozici. Přinejmenším od vzniku prvních civilizací a jejich prvních vzájemných kontaktů se problém jazykového překladu stal a vždy znovu stával problémem nejen naléhavým a aktuálním, ale zejména problémem „skutečným“, jak jsme sem o tom již zmiňovali. Ten problém totiž nevznikl teprve tím, že si jej lidé začali klást, nýbrž lidé si jej začali „klást“ (začali si ho uvědomovat) prostě proto, že se před ním stavěl a že oni sami před ním byli vždy znovu stavěni. Zkrátka ten problém se tu nejprve objevil – a opak si ho lidé začali také uvědomovat. (Proto také lidé nejprve museli začít z jednoho jazyka do druhého prakticky překládat, a teprve někdy později se mohli začít zajímat o nějaké pojetí „překladu“, tj. podrobit svou překladovou praxi nezbytné reflexi.)

Stejná úvaha může být ovšem uplatněna nejenom pro překlad z jednoho jazyka do druhého, nýbrž také pro pochopení toho, jak vůbec může jeden člověk rozumět druhému, i když se domlouvají na bázi společného jazyka. Vždyť nejvlastnějším problémem není převod jedné zvukové nebo grafické podoby slova, věty nebo vyprávění do zvukové nebo grafické podoby jiné, nýbrž zprostředkování možnosti, aby týž smysl mohl oslovit posluchače nebo čtenáře, který je svým vědomím a myšlením zakotven v jiném než původním jazyce. A tento problém se přece zásadně nijak neliší od problému, jak oslovit druhého člověka za pomoci zvuků nebo znaků, i když není zakotven v jiném jazyce. To se nám jen zdá, že rozmluva lidí téhož jazyka je nějak principiálně snazší – je to jen otázka jistého osvojení příslušných jazykových zvyklostí. A protože tzv. „mateřský“ jazyk nás obklopoval od nejútlejšího dětství spolu s našimi nejbližšími, navykli jsme si na rozmlouvání v témž jazyce pohlížet jako na něco zcela samozřejmého (zatímco s „cizími“ jazyky už nastávají potíže). A když přece i v témž jazyce dojde k potížím a nedorozumění, vcelku oprávněně hledáme jeho zdroje nikoli v jazyku samém, nýbrž spíše v myšlenkové a životní orientaci rozmlouvajících.

Filosofie bezpodmínečně znamená kritické myšlení; a přece je svými nejhlubšími svazky spjata s důvěrou, že navzdory všem potížím je možné, aby se myslící lidé domluvili o tom, co si myslí resp. co mají na mysli, když spolu hovoří. První, kdo se pokusili touto základní filosofickou důvěrou otrást, byli sofisté. Gorgias vyslovil jako tu vrcholnou ze svých tří základních tezí, že i kdyby něco bylo a i kdybychom o tom mohli něco vědět, nemohli bychom to nikomu sdělit. Životní zkušenost je však jiná: všichni víme, že mezi lidmi je dorozumění zásadně možné, i když je někdy nesnadné, někdy dokonce

problematické. Ale právě proto, že filosofie hledá a objevuje problémy i tam, kde si jich lidé nejsou dost vědomi (vždyť víme, jak často si někteří lidé dělají iluze o tom, jak si s někým druhým rozumějí; rozpoznat, kdy jde o iluzi a kdy naopak o skutečné vzájemné porozumění, v tom přece také spočívá filosofická kritičnost), její úsilí je nesené důvěrou, že problémy mohou být nahlédnuty a také řešeny, tj. že nejsou naprosto neřešitelné, ale že pokusy o jejich řešení nejsou nesmyslné, nýbrž mají smysl. Takové vzájemné porozumění není možné bez vůle k němu, tj. bez dobré vůle, ale nikdy to nezáleží jen na dobré vůli. Vždycky jde také o prostředky takového možného porozumění. A zkušenost nás učí také tomu, že některé prostředky mohou být dokonce překážkou opravdového porozumění, a to nejen porozumění druhému člověku, ale porozumění situaci, v níž se ocitáme, když hovoříme s druhými lidmi, když s nimi jednáme, když se vůči nim nějak chováme, ba dokonce i porozumění lidské situaci vůbec a porozumění skutečnosti vcelku, porozumění světu a tedy orientaci v něm.

A tak je třeba se zabývat nejen kritikou zpředměťujícího myšlení a tedy nezůstávat jen u jeho odmítání (což by žel vedlo asi jen k úpadku myšlení a k návratu k pouhé narativitě), ale také věcně obhájit metodu konstruovaných myšlenkových modelů, ovšem pokud to neznamená zůstat u modelů zbavených časovosti. Nemáme-li zůstat u kritiky, která byla ostatně prováděna celou řadou myslitelů, ale máme-li aspoň neznačit možnost alternativy, je nezbytně zapotřebí se pokusit o konstruování modelů hybných (dynamických), na nichž si lze „nacvičit“ nové myšlenkové postupy a přístupy. Bez trochy abstraktního teoretického experimentování se něco takového prostě neobejde. Zároveň je ovšem nezbytné ukázat možnosti aplikace na látku, zajímavou třeba i pro přírodovědce, zvláště ovšem pro biology. Také tomu budeme věnovat speciální pozornost. Rozhodující význam by nový přístup měl mít pro obory historické, vůbec společenskovední, a to pokud jde o metody interpretační (čili hermeneutické). Toho všeho se budeme muset alespoň v prvních rozvrzích dotknout.

Zvláštní místo má ovšem v našich úvahách a zkoumáních problém i myšlenka univerzálních lidských práv, které se musí dostat náležité pozornosti především proto, že na ní resp. v souvislosti s ní lze objasnit leccos z povahy PRAVDY právě tam, kde o PRAVDĚ nelze předmětně ani mluvit, ani ji jen zpředměťující myšlenkou tematizovat přímo. Nepůjde tu o téma k ústřednímu tématu jen nahodile přiřazené (jak by se na první pohled mohlo zdát), nýbrž o téma, které nám lépe než jiná dovoluje úzce sepnout rovinu teoretickou s rovinou dějinnou. Dějinnost se stala od jisté doby kritériem pozdnějšího moderního a dnes už i tzv. postmoderního myšlení: kdo nemyslí dějinně, náleží do „staré doby“ a je zatížen tzv. metafyzikou. Problém, který není jen záležitostí našeho myšlení, ale je skutečností pro každého, kdo chce myslet dějinně, spočívá v tom, jak se vyhnout relativismu a subjektivismu, který byl s důrazem na dějinnost vždy spojován. Myšlenka nezadatelných a nerelativizovatelných lidských práv se mnoha autorům zdá být v rozporu s tím, že jde o myšlenku, která byla formulována v určité době (na sklonku 18. století) a která se šířila v závislosti na typu společností a jejich dobových proměn. Protože však tato myšlenka je bytostně spjata s tím, že lidská práva mohou být sice myšlena lépe nebo hůře, ale že nejsou produktem ani lidského myšlení, ani lidských institucí, a že nejsou ani žádnou dějinnou instancí lidem propůjčována, sama se eo ipso vehementně brání proti každé historizující relativizaci a subjektivizaci. Něco, co se samo definuje jako nerelativizovatelné a na člověku (žádném člověku a žádné lidské instituci) nezávislé, můžeme buď jen vzít vážně jako skutečnost – anebo prohlásit na nesmysl, iluzi a tedy „nic“. To se ovšem odvažuje udělat (ve slušné společnosti) jen velmi málo lidí a nikdy ex cathedra, nýbrž jen jakoby marginálně a jako vtip či nějaký bonmot apod. Což ovšem není vědce (ti to např. také dělají, např. ve Vesmíru) důstojné, a kromě toho to nejčastěji zavání nepřijemným cynismem. Zde může pomoci zase jen ‚přesné a přísné‘ myšlení, a to nepůjde bez pojmů a pojmovosti. Takže také zde se ukazuje „náprava“ tradiční pojmovosti a „oprava“ nepřiměřeného zpředměťování toho, co předmětné ve skutečnosti není, jako jediná cesta, jak také myšlenkově, „teoreticky“ skutečný *problém* tzv. lidských práv (tady prosím o pozornost: nikoli tzv. ‚problém lidských práv‘ !) nejen platně myslet, ale také platnost oněch práv (jakožto „toho pravého“ a „skutečného“) obhájit a prokázat. O to se tedy také budeme v následujícím pokoušet.

„Nejjednodušší způsob, jak vyřešit problém, je popřít jeho existenci.“ (Asimov, 1972) – Problém ovšem ‚neexistuje‘, protože to není subjekt. Musí se tedy říci: popřít jeho skutečnost.

Problém je skutečný nikoli ve smyslu objektivitě, nýbrž je vždy problémem „pro nás“, buď konkrétně „pro mne“, nebo pro určitou skupinu lidí, pro obec, město, civilizaci, kulturu, pro celé lidstvo – ale vždycky pro někoho, pro nějaký pravý subjekt nebo pro společenství subjektů.

... a nechybíš se mého mínění, když si je přeješ slyšet. Bůh sám ví, zdali je pravdivé.

Platón, *Ústava*

1. kapitola, Konec filosofie? (Filosofie o sobě)

Od šedesátých let minulého století se začaly množit úvahy o údajném konci filosofie; značný vliv na to měl text Martina Heideggera⁷ a následná diskuse. Myšlenka, že by filosofie mohla někdy skončit, a to právě tak jak jednou začala, je nepochybně oprávněná. V tomto světě není nic, co by mohlo nějak vykazat svou věčnost, své nekonečné trvání (pokud ovšem nemáme na mysli doslovný, o etymologii se opírající význam, totiž kdy „věčný“ znamená po věky trvajících, nikoli tedy nutně bez počátku a bez konce). Otázkou však je, zda je filosofie opravdu a právě v naší době na konci své dějinné existence.

Aby bylo možno na takovou otázku věcně a smysluplně odpovídat, je třeba mít také na mysli, co by to znamenalo pro nás, pro současnou evropskou a také světovou společnost, pro celou kulturu atd. Bez filosofie by byla nemohla vzniknout antická, středověká ani novodobá věda (řada nejstarších resp. základních disciplín se přímo z filosofie vydělila), a tedy ani věda dnešní, moderní a postmoderní. Proto by v takovém případě bylo nutno odpovědně přezkoumat, zda by dnes a zítra mohly všechny naše vědy, „zbaveny“ filosofie („očištěny“ od filosofie), bez újmy a degenerace nadále obstát, zda by filosofii mohly vskutku přežít, a pokud ano, jak dlouho by se jim to dařilo. (Je to problém obdobný jinému, totiž zda a nakolik by mohla obstát a rozvíjet se technika, která se už neopírá o vědu, zejména o tzv. základní výzkum).

Dnes opravdu už nejsme zdaleka tolik nadšeni technickými pokroky, jako byly předcházející generace v předminulém a ještě minulém století, a to ani tehdy, když neznamenají přímé ohrožení lidstva a života. Nicméně zrušit techniku by nepochybně znamenalo přímé ohrožení většího dílu lidstva, které už by nebylo schopno se bez techniky obejít. A zrušit vědu a vědecký výzkum by nutně znamenalo také nejprve zastavit technický rozvoj a později stagnaci a úpadek veškeré techniky. Řada myslitelů vážně uvažuje o nebezpečí, které se skrývá ve stále větší závislosti vědeckého bádání nejen na potřebách hospodářských, politických a vojenských, ale na technických prostředcích, a v důsledku toho o současných hroživých tendencích, že se vědy postupně stále víc proměňují v jakési technovědy, jimž už nejde o porozumivé poznání světa, nýbrž o praktické využívání jeho složek pro leckdy nahodilé a svévolné lidské cíle. Poznávání, vědění a vědecké bádání v důsledku své emancipace z „pout“ zastaralého filosofického myšlení už dávno ztratilo svou vlastní myšlenkovou integritu a autenticitu, a vědy se postupně stále víc rozpadají do jednotlivých oborů a podoborů, které navzájem komunikují jen obtížně a většinou jen kvůli dosažení předem vybraných a stanovených výsledků, vzhledem k badatelským strategiím jen náhodně vyžadovaných nejrozmanitějšími praktickými potřebami (a často jen „pseudopotřebami“), jež se zájmy skutečného vědeckého zkoumání nemají nic společného. Je proto zapotřebí se docela vážně zabývat otázkou, zda by konec filosofie opravdu dříve nebo později znamenal světový úpadek lidstva a jeho odbočení na nějakou postranní cestu nebo dokonce scestí ve vývoji života na této planetě. V tomto smyslu by už zjevně nešlo jen o osudy filosofie.

Takové úvahy jsou nepochybně docela legitimní. Ovšem postupovat *pouze* tímto způsobem a tázat se po funkci filosofie jak při zrodu věd a techniky, tak při jejich udržování nikoli pouze při životě a

⁷ V českém překladu Ivana Chvatíka: „Konec filosofie a úkol myšlení“ (1964), Praha 1993 (bilingva), str. 6–35. U nás do diskuse přispěl také Jan Patočka výkladem z r. 1973, který se po úpravách magnetofonového záznamu původně šířil pod názvem „Může filosofie zaniknout?“ jen jako samizdat, a po prvé vyšel tiskem ve Filosofickém časopise 38, 1990, č. 1-2, str. 3–20.

přetrvávajícím působení, ale při plné výkonnosti a rozvoji by nicméně znamenalo cosi zvláštního a z hlediska filosofie samé naprosto nepřiměřeného, nedostatečného a dokonce vysoce problematického a falešného: význam filosofie by byl měřen něčím jiným, než filosofií samou – např. jejími výsledky, nadto hodnocenými z jiných než filosofických hledisek, jako třeba potřebami vědy a techniky, přežitím a rozvojem lidstva, přežitím (a snad i rozvojem) ekosféry v planetárních měřítcích apod. Kdyby se takovéto posuzování filosofie mělo prosadit jako rozhodující, znamenalo by to v jistém (byť jiném) smyslu vlastně potvrzení teze, že filosofie má nějaký „konec“, nějakou mez, nějaké hranice svého působení a své platnosti. Nešlo by tu o konec v čase, tedy konec dějinné epochy, ale přece jen o meze, přes které se filosofie nemůže nikdy dostat, které nikdy nemůže překročit. O tohle šlo ostatně také už ve středověku (a bohužel u některých konzervativních a staromileckých theologických autorů dodnes – konzervativní orientace mezi vědci není o nic vzácnější než mezi politiky nebo zbožnými lidmi apod.), a to i když postavení filosofie bylo tehdy ve srovnání s dneškem nesrovnatelně důstojnější. Jakmile bychom chtěli význam filosofie především spojit s užitečností nebo jiným typem potřebnosti a důležitosti jejích výsledků (v běžném smyslu slova), stáli bychom hned před otázkou, kdo resp. která disciplína, která instance, který lidský tribunál je natolik kompetentní a na základě čeho by byl vlastně oprávněn onu užitečnost, použitelnost nebo jiný typ ‚důležitosti‘ stanovovat a posuzovat. (Obdobně je tomu i případě různých typů umělecké tvořivosti.) A tu se nutně ukazuje, že každé takové posuzování, nechce-li se obejít bez zdůvodnění a zůstat tak jen na povrchu, je nezbytně spjato opět s nějakou filosofií, nějakou filosofickou pozicí, postojem, východiskem, perspektivou. V takovém případě by zase stála jen jedna filosofie kriticky až polemicky proti jiné filosofii: hlas které z nich by měl převážet hlasy všech ostatních? To však platí i pro každý soud, každé tvrzení o tom, že filosofie končí nebo dokonce že už skončila. Také takové tvrzení je nutně spjato s nějakou filosofií, má-li vůbec něco smysluplného znamenat, má-li být něčím pochopitelným a platným. A nebyl by takový soud nutně dokladem toho, že filosofie v nějaké jiné, nové podobě přece jen pokračuje dál?

Z této obtíže a z tohoto rozporu se otvírá přinejmenším pro filosoficky alespoň trochu orientovaného myslitele jediné možné řešení: a) filosofie je do té míry pozoruhodný a vpravdě zcela jedinečný a s ničím jiným nezaměnitelný myšlenkový fenomén, že v plném rozsahu a do hloubky může být pochopena zase jen filosoficky; a právě proto b) musela také někdy a nějak začít, musela mít někde svůj počátek a zdroj. „Počátky“ filosofie však nemohou (a nemohly) být mimofilosofické, předfilosofické a tedy nefilosofické: ze žádné ne-filosofie ani před-filosofie se skutečná filosofie nemohla „vyvinout“ („evoluční“ výklad je pro „počátky“ čehokoli vskutku *nového* nepoužitelný). O eventuelním „konci“ filosofie naproti tomu můžeme filosoficky uvažovat jen za předpokladu, že jsme pochopili, v čem spočívá a na čem je založen její počátek a pramen. A jakákoli filosofie „konce filosofie“ by musela s filosofií opravdu teprve sama skoncovat, což znamená, že by musela být schopna každé filosofování svými specifickými prostředky ukončit – čili provést jakousi „filosofickou samovraždu“, „sebelikvidaci“ – pochopitelně nikoli soukromou, nýbrž zástupnou, reprezentativní: muselo by tu jít o veškerou filosofii, a to nejen současnou, nýbrž také ‚možnou‘ budoucí, a to s platností na celé dlouhé věky. (Byla by to jakási vzdálená resp. redukováná obdoba Hegelovy koncepce z Fenomenologie ducha, která byla v hrubě karikované podobě „realizována“ ruským a světovým bolševickým hnutím. Tomu se podařilo dovést vcelku rozumnou Marxovu tezi o tom, že filosofie může být zrušena jen tak, že je „uskutečněna“, jejím dovedením do dokonalé absurdity.) Jinak by bylo každé takové „skoncování“ jen *překonáním* nějaké staré, omezené filosofie filosofií novou a lepší, tj. dosavadní omezenost starého myšlení prolamující a překračující (a k tomu došlo přece již mnohokrát – v tom vlastně spočívají celé dějiny filosofického myšlení; a v tomto smyslu ke „konci filosofie“ jakož i k „novým počátkům“ došlo už víckrát, ba mnohokrát – vždy, když se nějaká nastoupená cesta ukázala jako málo nosná, neschůdná nebo přímo slepě končící).

Tak např. připustíme-li – podobně, jako to činí Heidegger hned za začátku své úvahy – že filosofie je totéž co metafyzika, a budeme-li vidět v konci metafyziky eo ipso také konec filosofie vůbec, přesouváme tím problém konce filosofie do jiného kontextu jak věčného, tak historického. Výsledek ztotožnění filosofie s metafyzikou se však stejně nezdá být nijak zvlášť produktivní: jediné, co z toho

vyplývá, není vůbec žádné zjištění ani rozpoznání něčeho skutečného, nýbrž jen to, že ještě před každým možným upřesněním, co pod oněmi termíny „metafyzika“ nebo „filosofie“ máme na mysli, se pouze zavazujeme k tomu, že eventuelní překonání metafyziky nějakou novou disciplínou, nějakým novým způsobem myšlení nebudeme chápat jako novou filosofii, nýbrž jako „něco jiného“. Tak se z toho bez dalšího vymezování stává záležitost pouhé terminologie, kterou ovšem nikdy nic nelze věcně vyřešit: když ztotožníme filosofii s metafyzikou, máme dva termíny pro jednu „věc“ – a potřebujeme nějaký nový termín pro to myšlení, které uznáme za nemetafyzické (a tedy buď za návrat k před-metafyzice a před-filosofii, nebo za jejich překonání). Heidegger např. žádný takový nový termín nerazí, ale mluví jen o „myšlení“ (po konci metafyziky a tedy filosofie) a o jeho (nových) „úkolech“. (Heidegger tady razí jiný termín, nikoli pro pojmenování (nového) způsobu myšlení, nýbrž pro pojmenování toho, co je – nově? – pro toto (nové) myšlení „úkolem“ (zde razí zcela nové termíny: „Lichtung“ a „Anwesenheit“, ve Chvatíkově překladu „světlna a „přítomnění“).⁸

Problémem ovšem zůstává, zda to, o čem Heidegger mluví jako o „věci myšlení“, pokud to je třeba ona „světlna“ a zejména to, co k nám skrze ni „promlouvá“ a čeho promlouvání („přítomnění“) má být „zakoušeno“, ačkoli to „nepotřebuje žádného důkazu“ (vše str.35), tedy zda to je něco, co oslovuje teprve dnešní myslící jedince – anebo zda to oslovovalo i dávné a nedávné filosofy, jenže marně, protože byli hendikepováni právě svou závislostí na metafyzice. Jinak řečeno: je „věc myšlení“, která nás *dnes* nutí, abychom se vzdali dosavadního myšlení (Heidegger mluví výslovně o „Preisgabe des bisherigen Denkens“) a odevzdali se do jejího určení, něčím novým, co nebylo dosavadními mysliteli snad jen nezaslechnuto či přeslechnuto, nýbrž co je ještě ani nezačalo oslovovat, protože to přichází a oslovuje až dnes? Má ona „věc myšlení“, které se má dnešní myšlení otevřít a odevzdat, již se má nechat „určit“, charakter mimodějinný a nadčasový – anebo přichází vždy hic et nunc jako *cosi*, co se děje a co se vždy aktuálně a živě „stává“, nejen vždy ‚včas‘ a jakoby v důsledku dějinných proměn a zejména a naléhavých potřeb, tedy vyvoláno dějinnou situací, nýbrž naopak v jisté principiální nezávislosti na nich a jakožto spoluformující onu „situaci“, tedy někdy včas a jindy nevčas, takže musíme akceptovat, že má svou vlastní dějovost a jakoby „dějinnost“?

Abychom mohli na tuto mimořádně závažnou otázku hledat a eventuelně i najít odpověď, musíme si co nejpečlivěji připravit alespoň některé žádoucí myšlenkové prostředky, jež nám už samu otázku dovolí zaslechnout a zaznamenat i se všemi jejími „harmonickými“ tóny, tj. jež tu otázku nebudou hned „očisťovat“ a zbavovat některých nezvyklých, ale závažných momentů, které by nás mohly provádět novým terénem a také vést novým směrem.

[V únoru 2004 tento text končil tímto pokračováním:

Po víc než půl třetím tisíciletí myšlenkové práce, kterou můžeme právem jmenovat filosofickou, protože samo slovo je řeckého původu stejně jako sám vynález filosofie, už nemůžeme prostě jen napodobovat staré Řeky a pokoušet se jen intuitivně a vlastně nazdařbůh o nějaký nový způsob myšlení. Rýhy, koleje a brázdy, které po sobě velmi bohatě zanechal tak dlouhý vývoj onoho pozoruhodně svobodného a zároveň pozoruhodně disciplinovaného způsobu myšlení, jsou tak výrazné a hluboké, že musíme docela dobře a co nejpřesněji vědět, kde nás stopy myslitelských velikánů i zaběhaná rutina většiny mají odstrašovat a kde naopak se o některé vybrané jejich momenty můžeme a někdy dokonce musíme opírat. Brzo totiž postřehneme, že dějiny pojmového myšlení nelze pochopit jako období kontinuálního vývoje, jak nás o něm poučili vývojoví teoretici jako Lamarck, Darwin a další. Hegelův pokus uplatnit myšlenku vývoje dokonce na pojmy byl založen na hrubém omylu. Pojem se nemůže měnit v jiný, a to ani vývojem; pojmy nemají historii, historii mají jen významové posuny za zdánlivě trvalou krustou slov. Slova mohou měnit svůj význam od myslitele k mysliteli, ale jakmile je jednou nějaký význam upevněn pojmově, nemůže už „vývojově“

⁸ Zde by bylo možno diskutovat o vhodnosti zvolených českého novotvaru „přítomnění“ jako překladu německého „Anwesenheit“, rovněž jazykového novotvaru. Německá koncovka –heit naznačuje konečný stav, nikoli průběžnost, kdežto české „přítomnění“ nevytváří jen dojem průběžnosti, nýbrž přímo aktivity.

přecházet ve význam jiný, jen lze vyměňovat (třeba i podobné nebo blízké) pojmy, s nimiž je spojován.]

Je třeba si položit několik otázek: 1) co vůbec *může* filosofie dělat? čeho je schopná? co dokáže? kde jsou její hranice, přes které *nemůže* jít? – 2) co *smí* podnikat? kde jsou její hranice, meze, přes které *nesmí* jít? – 3) co *má* filosofie dělat, co je její povinnost, závazek, *poslání*? Bez rozboru těchto souvislostí nelze dost dobře posoudit, co filosofie „je“ a jaké je její postavení v lidském životě.

Filosofie je nepochybně záležitostí myšlení – je to způsob myšlení. Ovšem myšlení je zase záležitostí života, speciálně lidského života (Pascal: všechna důstojnost člověka spočívá v myšlení). Proto také pro filosofii platí, že ačkoliv se může uskutečňovat jen v rámci myšlení, není do toho rámce uzavřena, není v něm uzamčena, ale může, má a musí se vztahovat k celému životu, ba k celému světu, prostě k celku všeho, k veškerenstvu. Do tohoto „celku veškerenstva“ však musí započítávat také sebe. A do tohoto celku musí filosof započítávat také sebe jako toho, kdo filosofuje, tj. filosoficky myslí, kdo žije a kdo se vztahuje k druhým lidem, ke společnosti, k politice místní i zemské a dokonce kontinentální (evropské) a globální (celosvětové) – a ani zde to ještě nekončí. Filosofie má ke všemu tomu co říká, a nemá to říkat jen dodatečně, aby objasňovala, jak to bylo, ale především se má pokoušet najít nejsprávnější způsob jednání na všech úrovních a ve všech kontextech. Filosofie se tedy vztahuje nejenom k tomu, co momentálně jest a co bylo, ale se znalostí toho, co bylo a jest, se zejména musí vztahovat k tomu, co bude, co má být, co se teprve přibližuje, co přichází a co musíme také nějak pochopit a zhodnotit, zda tomu máme vycházet vstříc, vítat to a pomáhat, aby se to uskutečnilo, anebo zda se máme bránit, zda tomu máme zabráňovat a všemi silami překážet, zda máme hledat něco jiného a lepšího, zkoušet jít jinudy anebo vůbec jinam.

Význam opakování ve světě: především je zapotřebí nějakého garanta jisté pevnosti, která umožňuje, aby aktivita dosahovala svých cílů a aby se na to mohla spolehnout. Trvanlivost „materiálu“ je podmínkou pro každé řemeslo. Je zvláštní, že římský básník Ovidius považuje „materiál“, s jehož trvanlivostí počítá, za pevnější záruku, že jeho básně přetrvají, než jakou by mohl poskytovat kov: „aere perennius“, „kovu trvalejší“. Co vlastně zaručuje, že Ovidiovy básně zůstávají kulturním majetkem nejen mnoha lidí dávné doby, ale i mnoha generací lidí pozdějších, kteří se k těm básním vracejí, a dokonce kulturním pokladem nesčetných lidí, kteří ani nedovedou číst latinské verše a jsou odkázáni na překlady do jazyka, který je jim srozumitelný? Není-li to jazyk (a tady nejde o potíže, které jsou s překládáním spojeny, ale se samotnou možností se o to pokoušet), musí to být něco, co je všem jazykům společné, ale ne tak, že by to všechny jazyky „obsahovaly“, nýbrž že se k tomu nějak vztahují, že z toho vycházejí, že by bez toho nemohly vůbec žít, „existovat“. (Slovo „existovat“ na tomto místě nesmíme ještě příliš zatížit; budeme se jím zabývat později.) – Námitka, že stačí, aby všechny Ovidiovy básně byly (i v překladech) zničeny a aby Ovidius sám byl zapomenut – a je po oné „trvalosti“, nemá platnost, neboť sugeruje jiný kontext, jiné souvislosti, navíc spjaté s metafyzickými předsudky.

Úvahy o filosofii pro „naši dobu“, tj. pro přítomnost, by měly vycházet z dvojího vyjasnění: 1) co to je filosofie, jaké jsou její charakteristické rysy, a 2) co chápeme tzv. „naší dobou“. S obojím jsou spojeny velké nesnáze. Především na světě není žádná jiná instance, která by byla dost kompetentní k tomu, aby věrojatně posoudila, co to vlastně filosofie jest, kromě filosofie samotné. A tu je od počátku zřejmé, že v tom není, nemůže být a snad by ani nemělo být jednoty. Filosofii je mnoho a různých také proto, že si každý skutečný filosof na tuto základní a přece provždy „úběžnou“ filosofickou otázku musí na svou osobní odpovědnost a na své vlastní riziko sám odpovědět. Člověk je – pokud víme – jediným tvorem, který je obdařen vědomím a zejména myšlením do té míry flexibilním, že se může tázat po celku svého života a dokonce po skutečnostech, které se jeho života vlastně přímo netýkají (přesně: které se jeho života začínou týkat teprve ve chvíli, kdy se po nich začne tázat). Teprve tehdy, když se člověk táže tímto zvláštním způsobem, se pokouší vědomě vztáhnout k tomu, co nemá před sebou, co zkrátka „není tu“, protože si uvědomuje ohromnou důsažnost toho, co „tu není“, pro všechno to, co „tu je“. Vědomí oné obrovské důsažnosti není příliš přesné a je spjato s nejrůznějšími emocemi. Jednou z nejdůležitějších je strach, úzkost, děs ... V podstatě jde vždy o děs z

toho, co přichází z budoucnosti. Proč se vlastně mytický člověk děsí budoucnosti? A proč se zvíře děsí pouze toho, co „je tu“? Zdá se, že dokonce i tam, kde se člověk děsí něčeho minulého, jde ve skutečnosti o děs z toho, co se z té minulosti může vyklubat jako to, co teprve přijde – a co vlastně tím, že si to člověk uvědomuje, již přichází. A právě to má své důsledky pro náš bod 2), totiž co máme rozumět „naší dobou“. Tu nemůžeme redukovat na momentální poměry, protože pak bychom nemohli porozumět jejímu „smyslu“. Smysl přítomnosti spočívá v tom, jak si tato přítomnost vede ve vztahu k minulosti, tj. v čem na tu kterou minulou dobu navazuje a v čem ji naopak nechce následovat, v čem se od ní chce odlišit a skutečně odlišuje. Aktuální přítomnost však může být něčím novým (na rozdíl od pouhého pokračování v tom, co bylo) jen tak, že se orientuje také směrem do budoucnosti, nejen do minulosti. Přítomnost je zkrátka skutečnou (= aktuální) přítomností jen tak, že se nějakým způsobem vztáhne jak k minulosti, tak k budoucnosti. Filosofie, která má být filosofií pro „naši dobu“, tedy pro přítomnost, nemůže být proto jen nějakým výrazem, produktem doby (a už vůbec ne produktem toho, co té době předcházelo), ale musí být vždycky také určitým rozvrhem toho, co očekáváme, co chceme a co jsme už začali a ještě začínáme dělat.

Několik metodických poznámek

22.11.2005

01

Když je někdo předem „principiálně přesvědčen“, že ve světě, v kterém žijeme, není žádného „smyslu“, ale že tzv. smysl je jen naší subjektivní záležitostí, musí si to zdůvodnit nějakým svým způsobem. Jedna věc je však nepochybná, že pokud by přece jenom nějaký „smysl“ ve skutečném světě hrál nějakou úlohu, tak jeho popěrač na nic takového nenarazí, tj. nemůže se s tím setkat, protože se na „smysl“ vůbec netáže. Kdo se na něco netáže, nemůže se s tím setkat. Jen tlukoucím bude otevřeno, jen těm, kdo se dotazují, může se dostat odpovědi. „Odpověď“ je možná jen na otázku; nejsou žádné „odpovědi o sobě“. – Je-li tedy někdo už na samém počátku přesvědčen, že tzv. „lidská práva“ (až už je budeme dále charakterizovat jakkoli, např. jako všeobecná, nezadatelná, nepominutelná atd.) jsou „jen“ lidskou myšlenkou, lidským nápadem, je to nepochybně jeho věc, jakési jeho soukromé „pseudonáboženství“, ale činí ho to neschopným vydat se na cestu kritického tázání, zkoumání a prověřování, k jehož kritičnosti nezbytně náleží také vždy nové prověřování vlastních přístupů a jejich východisek (tj. předpokladů a možná předsudků).

02

Protože otázka po „smyslu“, který nemůže být omezen jen na subjektivitu (o tom ještě dále), předpokládá určité chápání „skutečnosti“, je nutné vyjasnit, co takovou „skutečnost“ rozumíme. Pokud např. za skutečné chceme považovat jen to, co si můžeme ověřit svými smysly (= smyslovými orgány), eventuálně, co lze změřit a zvážit apod., je to naše předem zaujaté stanovisko, jakési před-rozhodnutí, ale nikoli bádání a zkoumání povahy „skutečnosti“, nikoli opravdové tázání po tom, co je vlastně „skutečné“. Je to spíše zavření dveří před závažnými otázkami, jakási obrana předem, jejíž motivy zůstávají skryty.

03

Abychom mohli blíže osvětlit tento důležitý bod, musíme se vybavit jednou zásadou, která se kriticky dotýká myšlenkové tradice, do níž jsme se narodili, v níž jsme se od svého dětství nemohli nezakotvit, ale z níž se musíme nějak dostat, osvobodit se od ní a přesně vědět jak, v jaké míře a zejména proč. Pro praktické dorozumění je třeba tuto tradici nějak pojmenovat, a to ještě dříve, než ji můžeme nejen přesněji vymezit, ale zejména důkladněji poznat; někteří myslitelé mluví o tzv. metafyzice, ale to je (opět už tradičně) spojeno s některými chybami a předsudky, jejichž důležitost se vyjeví někdy později. Proto dávám přednost pojmenování „předmětné“ nebo možná přesněji „zpředměťující“ myšlení. To rozpoznání vadnosti zmíněné tradice je specificky obtížné tím, že nemáme možnost se pouze jednoduchým způsobem od ní distancovat, protože myslíme pod jejím vlivem a v jejím „duchu“ (či spíše v její „bezduchosti“). Už některými jinými mysliteli bylo užito jakéhosi velmi

vhodného přirovnání, totiž že se ve svém myšlení ocitáme v situaci námořníků, kterým se na otevřeném moři rozpadá loď pod nohama a kteří se musí pokusit ji opravit bez možnosti se uchýlit do nějakých doků, tedy uprostřed plavby. Toto podobenství však musíme – aspoň po mém soudu – významným způsobem rozšířit resp. nezapomínat na širší kontexty, v nichž teprve dává ten pravý smysl. Zachránit se přestavěním lodi (za použití některých jejích částí jako materiálu) je jenom jedním, totiž tím nejbližším úkolem. Ta loď však někam plula, měla nějaký úkol, nějaké poslání, nějakým nejbližší, ale také vzdálenější cíl. Smysl přestavby rozpadající se lodi nekončí tím, že z toho námořníci postaví nějakou kocábku, nějaký vor, aby se sami zachránili; oni musí myslet také na tu vzdálenější budoucnost, kdy už to nejnaléhavější nějak zvládl, ale stojí před úkolem, co dál. Když jde o náš způsob myšlení, který už delší dobu ztrácí svou pevnost, nejde o nějakou provizorní opravu, abych přece jenom svou loď dostali do nějakého přístavu. Pro naše myšlení žádný taková přístav neexistuje; nezbyvá nám nic jiného než plout dál. Tak jako to platí pro veškerý život vegetativní a animální, platí to i pro veškerý život myšlenkový: jsme na cestě a vždycky budeme na cestě, dokud budeme žít a dokud budeme myslet. A i když se ani v myšlení neobejdeme bez nějakých „přístavů“, musíme si být vědomi toho, že si ty „přístavy“ musíme postavit sami, protože zatím nic nenasvědčuje tomu, že by nám je snad postavil někdo jiný a bez našeho přispění. Ve světě, ve kterém žijeme, není žádných „pevných bodů“, jakých se kdysi dožadoval Archimédés. Potřebujeme-li nějaké, musíme si je sami „konstruovat“; a to znamená, že se vždycky může ukázat (a zkušenost praví, že se až dosud vskutku vždycky ukázalo), že takové námi vybudované „pevné body“ jsou jen dočasnými instrumenty, které splní určitou úlohu, aby ustoupily jiným, možná lepším.

04

A nyní k té myšlenkové zásadě, na kterou nesmíme nikdy zapomínat. Není jen „objektivní skutečnost“ na jedné straně a naše subjektivita na straně druhé. Jsou „skutečnosti“, které nejsou objektivní (reálné, věčné), a přesto nejsou jen subjektivní. O takových „skutečnostech“ ovšem věděli myslící lidé již velmi dávno, ještě dříve, než byly vynalezeny pojmy a než byla ustavena filosofie a tzv. vědy (zprvu jako filosofické disciplíny, později se však osamostatnily jako „odborné vědy“). Sama filosofie se „zrodila“ zároveň s geometrií; geometrie (a matematika vůbec) představuje vlastně jedinou „vědu“ (či později soubor věd), která se nemusela osamostatňovat a oddělovat od filosofie, protože je jakoby jejím „dvojčetem“. Geometrie – a matematika vůbec – se zabývá „předměty“, které nenajdeme nikde ve světě kolem nás, ale zároveň to vůbec nejsou pouhé naše subjektivní „představy“, ale jsou něčím, co jednou myšlenkově „pojato“ a „uchopeno“ má jakousi pozoruhodnou samostatnost, pevnost a stálost, takže se k tomu můžeme jednak sami vždy znovu vracet jako k „témuž“, zejména však se o tom můžeme domluvit s kýmkoliv, kdo to byl nebo je schopen také myšlenkově pochopit a uchopit. To platí jak o geometrických „obrazcích“ (jako je třeba kružnice nebo čtverec), tak o stereometrických „tělesech“ (jako je třeba válec nebo krychle), ale také o „číslech“ (jako je třeba 6 nebo π). Výkony našeho myšlení jsou podmíněny mnoha okolnostmi a nikdy nejsou naprosto stejné (totožné), ale vždycky mají v sobě cosi zvláštního, jedinečného, neopakovatelného. To má své důsledky i pro to, jak v tu nebo jinou chvíli, za těch nebo jiných okolností – a především jak my nebo někdo jiný – aktivně myslí určitou „věc“ (nebo i „bytosť“, třeba druhého člověka atd.). V praxi nám to někdy nevádí a stačí nám, že nějak chápeme a víme, že máme na mysli (že „míníme“) stejnou skutečnost; ale jindy nám to velice vadí a potřebujeme se co nejvíc ujistit např. o tom, že pod tímž termínem (slovem) „je“ pro nás oba nebo pro nás všechny „skryt“ naprosto stejný význam. Je tomu tak tehdy, když nám prostě přibližnost, jen přibližná podoba či obdoba toho, co „míníme“, nestačí. A pak potřebujeme pojmy, protože jen za pomoci pojmů můžeme soustředit, tj. zorganizovat své myšlenkové akty takovým způsobem, aby se vždycky naprosto přesně a jednoznačně zaměřily k „témuž“ předmětu, k „téže“ věci, přesněji ovšem řečeno: k témuž „intencionálnímu předmětu“ – a teprve za pomoci tohoto intencionálního předmětu k něčemu „reálnému“. Ve svých důsledcích to znamená něco, co si většina lidí ani v naší době náležitě neuvědomuje: chceme-li si plně (nebo aspoň trochu lépe – protože do „plnosti“ budeme mít ještě dost daleko) uvědomit, co to děláme, když kupříkladu „míníme“ vlka, borovici, jaterník nebo souhvězdí Orion, musíme si především uvědomit, že ani na této planetě se žádný „vlk vůbec“, žádná „borovice vůbec“ či „jaterník vůbec“ nevyskytují (nýbrž vždycky jen ten

nebo onen určitý jedinec, a ti se mezi sebou vždycky něčím liší), ale že ani na obloze nic takového jako „suhvězdy Orion“ neexistuje, protože se nám to tak jednak pouze „jeví“ (a to každému jinak, podle toho kdy a odkud se dívá, eventuálně zda pouhým okem nebo triedrem nebo špičkovým hvězdářským dalekohledem atd.). Že se nám tamhleto konkrétní „zvíře“ jeví jako vlk (a už to, že se nám cosi jeví jako „zvíře“, atd.), není tak docela odlišné od toho, jak se nám několik větších (k sobě zdánlivě „bližších“) hvězd jeví jako suhvězdí Orion, protože my většinu těch (pro nás) „drobných“ odchylek, jimiž se třeba jen vlci ze stejné smečky od sebe liší, vůbec nezaregistrujeme (abychom toho byli schopni, museli bych jejich chování pozorovat dosti dlouho a teprve časem se naučit je od sebe rozlišovat). (Mimochodem: to je právě hrubý omyl empirismu a senzualismu, že teprve druhotně od některých jaksí „původních“ vjemů (impresí, počitků apod.) začínám abstrahovat; právě k těm pro přesné určení rozhodujícím znakům se musíme teprve usilovně dostávat, a to na základě metodických postupů, rozsáhlých znalostí a pečlivého pozorování. To, co můžeme „přesně“ vymezit a určit, není nikdy „reálná věc“, „reálný předmět“, nýbrž pouze předmět intencionální. A tento intencionální předmět můžeme pouze mýnit, ale nemůžeme jej vidět ani jinak smyslově vnímat. Přesto však, jakmile jej jednou „ustavíme“, konstituujeme, „konstruujeme“, zůstává „týmž“, pokud jej chceme jako „týž“ mýnit. (Můžeme od toho ovšem také odstoupit a vědomě chtít mýnit něco jiného, třeba jen o maličko odlišného, ale opět s naprostou přesností pojmově určeného.) V takových případech, jaké jsme zmínili, jde třeba o taxonomickou jednotku (vlk – Canis, borovice – Pinus, jaterník – Hepatica triloba), nebo o astronomickou (a kdysi dávno už astrologickou) konvenci, užívanou pro hrubou orientaci na obloze (a to s vědomím, že to je z našeho pohledu nahodilý průmět postavení několika hlavních hvězd, které se tak jeví pouze nám a navíc jen „dočasně“, protože všechny ty hvězdy jsou stále v pohybu a za několik tisíc nebo desítek tisíc let už budou jevit jisté odchylky).

Poznámky

historický vznik myšlenky x myšlenka sama (a její „myšlené“)

vezmeme-li myšlenku LP vážně (tj. její „myšlené“), nemůžeme nevidět, že jde o protipohyb proti „nihilismu“ moderny

odhodnocení „hodnot“ – jde vlastně o správné rozpoznání jejich „nepředmětnosti“, ale s falešným předpokladem, že jenom předmětná skutečnost je skutečná

Patočkova interpretace „nepředmětů“ u nejstarších filosofů

30.11.05

Jednou z prvních (a základních) věcí při zkoumání toho typu, do něhož se právě chceme pustit, je odložení určitých přesudečných „jistot“ (či spíše pseudo-jistot resp. pseudo-přesvědčení), protože ty představují obvykle největší překážky pravého rozpoznání problémů. To není ovšem nikterak snadné, protože jde vždycky o správný výběr toho, co chceme „odložit“, i toho, co „odložit“ nechceme (a někdy ani nemůžeme). Musíme si totiž uvědomit, že bez nějakých předpokladů se nikdy obejít nemůžeme. Domněnka, že nejlepší a nejspolehlivější způsob poznání je ten, který se zbaví závislosti na jakýchkoli předpokladech, je hluboce mylný (v pozadí je nejčastěji řádně nedomyšlený důraz na tzv. zkušenost, jak se v evropských tradicích udržuje zejména vlivem anglosaské tradice empiristů a zejména senzualistů). Nejen poznání v nejširším smyslu, ale dokonce samo smyslové poznání je umožněno a založeno vytvořením a stále dokonalejším uplatňováním tzv. smyslových orgánů (tradičně máme na mysli známou pětici, ale i když to je jisté zjednodušení, na tomto místě se nemusíme starat o nějaké další upřesňování). Např. zrak je předpokladem každého vidění, ale nikoli jeho produktem (a už vůbec není produktem viděného, tj. nějakých viděných skutečností). Lidský zrak kupř. není zařízen na vnímání infračerveného ani ultrafialového světla, takže vědec, který potřebuje s takovými paprsky (fotóny) pracovat, musí najít nebo vynalézt způsob, jak překročit meze přirozeného lidského vidění. Víme ovšem kromě tohoto docela zřejmého případu o tom, že cvičené oko vidí leccos i tam, co necvičenému oku uniká. Pak už nejde jen o vynálezy nějakých nových

přístrojů, ale o to, jak dokážeme své vnímání řídit, ovládat, cílevědomě zaměřovat. Jdete-li po louce, aniž byste záměrně hledali světlík lékařský, nenajdete ho; ba nebudete ho dokonce vidět, ani když bude přímo před vámi, pokud o něm už dopředu něco nevíte, abyste ho vůbec mohli poznat. Jen člověk botanicky zaměřený a velice zvědavý si může všimnout nepříliš nápadné rostlinky v trávě (v lučním porostu), aby začal pátrat po jejím jménu a vlastnostech.

Chybný (mylný, nesprávný) předpoklad může mít za následek zásadní, principiální chybování celého dalšího uvažování; ale na druhé straně, pokud není interpretován dogmaticky sterilně, nýbrž jako vědomé metodické omezení, může mít docela cenné výsledky. Známá je kupř. odpověď slavného fyzika - - - Napoleonovi, který se divil, že vědec nemá ve své obrazu univerza nikde místo pro Boha: „Nemám zapotřebí takové hypotézy.“ To zní ještě mnoha dnešním lidem nejen srozumitelně, ale vyvolává v nich dokonce lehce bojovného ducha. Tím překvapivější však je reakce na mnohem „novější“ argumentaci zastánců tzv. antropického pojetí vesmíru, která je velmi přesvědčivá, totiž že počáteční podmínky vývoje našeho vesmíru musely být velice přesně vyváženy, mělo-li dojít k tvorbě hvězd a jejich prostřednictvím k vytváření těžších prvků atd. atd. a posléze k vzniku života. Velmi zvláštní, téměř „náboženské“ přesvědčení vědců, kteří jsou předem a principiálně rozhodnutí odpírat každé myšlence nejenom na Boha-Stvořitele, ale vůbec na smysl celého vesmírného procesu (dění), je vede k předpokladu neméně fantastickému, totiž že podobných vesmírů je obrovské (ne-li nekonečné) množství, takže dojem smysluplnosti naše, který je pouze jedním z nesčetných, je optickým klamem (neboť už to, že jsme schopni vesmír poznávat a o něm uvažovat, je umožněno právě zvláštností tohoto vesmíru. A aby byly další protiargumenty ne-li vyvráceny, tedy alespoň dostatečně oslabeny, je třeba se smířit s tím, že o oněch „jiných“ vesmírech nemůžeme nic vědět, protože jsou od našeho zcela neprostupně odděleny.

1. 12. 2005

Na www stránkách lze najít rozhovor resp. odpovědi na otázky, týkající se mimozemšťanů. Odpovídá Seth Shostak, který se touto tematikou profesionálně zabývá. Na dotaz, zda skutečně věří na (v ?) mimozemšťany („Do you believe in extra-terrestrials?“) – což samo už vede kamsi k divným konotacím – odpovídá: „Ovšem, neboť kdybych nevěřil, nemohl bych pokračovat ve své práci. Bylo by velmi frustrující si myslet, že hledáme něco, co neexistuje.“ („Well, Ben, if I didn't, I wouldn't continue to do this work. It would be very frustrating to think that we're looking for something that doesn't exist.“) – Na těchto formulacích lze velmi dobře vidět jistou nedomyšlenost, zatíženost a přímo zmatenost způsobu, jak užíváme slov „věřit“ a „existovat“, eventuelně i některých dalších slov (např. hledat, zkoumat, poznávat apod.).

2006

Postup ad: začátek

- Filosofie je brzo po svých nejstarších počátcích postižena jedním závažným omylem, který se však na značně dlouhou dobu ukázal jako pozoruhodně produktivní (i když tu produktivitu a tedy úspěšnost dnes leckdy vidíme jako poněkud problematickou): je to tzv. zpředměťující pojmovost, na které je založena nejen matematika a geometrie, ale téměř všechna dosavadní filosofie a z ní se oddělivší odborné vědy, především exaktní a vůbec přírodní
- Důsledkem tohoto „omylu“ dochází k zpředměťování všeho, co je možno (a třeba) považovat za „skutečné“: skutečnost je tedy redukována na předmětnou skutečnost, a to nejen tehdy, když ve skutečnosti ta skutečnost má vedle předmětné stránky taky stránku nepředmětnou, ale dokonce i tam, kde oné „skutečnosti“ předmětná stránka vůbec „chybí“ (je otázka, zda se to tak vůbec může říci, ale k tomu se ještě dostaneme) – a někdy je taková skutečnost rovnou popírána, prohlášena za „neskutečnou“ a za pouhé zdání
- Od samého počátku jsme svědky vracejících se pokusů eliminovat to, co je pro člověka resp. lidský život opravdu důležité, jako pouhé zdání (pouhou subjektivitu); dodnes je tím zatíženo myšlení většiny Evropanů a lidí, ovlivněných evropskými tradicemi – jako krajnost lze uvést

pluralisty, především pak atomisty (Démokritos), ale obrovský vliv měli i na Platóna a Aristotela – a ti pak na celou epochu středověkého i novověkého myšlení

- Metafyzika může být chápána jako pokus o zpředmětnování toho, co ve skutečnosti předmětné není, přesněji, co není objektivní věcí – a tato metafyzika je otřesena, když osvícenství vnese do širokých vrstev společnosti způsob myšlení, který vede k širokému redukcionismu (nejde o to, jak se věci jeví, nýbrž o to, jak a co jsou)
- Otřesením metafyziky dochází k zpochybnění všeho, co nelze takto redukovat na objekty, na věci; vše, co nelze vůbec škrtnout, je převáděno na subjektivitu – později o tom Nietzsche mluví jako o odhodnocení (znehodnocení) všech hodnot, dokonce i těch nejvyšších (za ty nejvyšší hodnoty lze považovat nejen „Boha“, ale také „Pravdu“ – pravda se pak definitivně stává vlastností výroků, soudů)
- V theologii to vede k posílení apologetiky, která se nepřestává opírat o starou metafyziku – a tím se sama aktivně zpochybňuje a podvrací, a to nejen v očích novodobých a moderních myslitelů; velcí myslitelé, kteří nejsou aktivně protitheologičtí a protikřesťanští, jsou dokladem toho, jak samého „Boha“ chápou filosoficky jako substanci, tedy jako „věc“ či „zvěčněnou ne-věc“
- Tento trend sice stále pokračuje, zejména v důsledku stoupajícího vlivu exaktních věd v moderní době, ale později také vlivem myšlenky evoluce, postavené proti myšlence stvoření; ve sféře společenské a politické však dochází k pozoruhodnému protiproudu, a to ještě koncem 18. století. Když Nietzsche prohlašuje modernu za nihilismus, přehlíží, že se tu už za americké a potom francouzské revoluce zrodila nová myšlenka, která je silně proti-nihilistická, i když nikoli programově, totiž aniž si to lidé uvědomují.
- Otázka tzv. „lidských práv“ představuje z filosofického hlediska něco, co by v „pozdní době“ mělo být pouhým marginálním, historicky opožděným pozůstatkem staré metafyziky. Ale tato myšlenka kupodivu – navzdory zcela zastaralé a vlastně neudržitelné formulační výbavě – nejen přežívá, ale dokonce se prosazuje ve své organizační síle. Naším cílem nebude ohledávat historické okolnosti, jak k tomu došlo a dochází, ani analyzovat, co se vlastně s tou myšlenkou děje, když se jí chopili právníci a když na ní staví mezinárodní právní normy stále nové a nové. [Je to vývoj směřující opět k záměně (nepředmětného) „práva“ za pozitivní „zákony“.] Stačí nám jen vidět a akceptovat tuto zdánlivou anomálii jako fakt a vyvodit z ní důsledky v podobě hypotézy: uprostřed „pozdní doby“, kdy kdejaká „hodnota“ ztrácí nejen své kontury, ale i svou cenu a závažnost, dochází k něčemu, co se zřetelně vymyká možnosti výkladu, jako by šlo o pouhé relikty a reminiscence
- Zdá se proto, že musíme provést jakousi korekturu v Nietzscheově vidění vlastní doby a jejího světa: uprostřed toho, co Nietzsche rozpoznává a zvláštním způsobem jakoby vítá jakožto „nihilismus“, se objevuje něco, co se nihilistickému trendu nepochybně vzpírá. Prostředky, jimiž to činí, jsou velmi poplatné duchu doby (a navíc zjevně nedostatečné) a proto jejich vypovídací hodnotu nesmíme přeceňovat. Analýza formulací, jak je najdeme už v ústavě státu Virginia anebo potom ve francouzské Deklaraci práv člověka a občana, nám myšlenku lidských práv spíše zatemní a zpochybní; stejně tak se tomu má s tím, jak se s myšlenkou lidských práv prakticky, tj. politicky a vůbec společensky, sociálně pracovalo a k jakým deviacím přitom docházelo. V obou případech je ovšem ony vady jasně vidět, Nikoli však proto, abychom o ně mohli opřít své pochybnosti a svou distanci od myšlenky všeobecných a nezadatelných lidských práv, ale abychom tuto myšlenku dokázali spíše lépe zachytit a nově formulovat tak, aby neunikal její nejhlubší smysl, a jen při tom a dokonce právě z tohoto stanoviska nemusíme přespříliš hledět na to, jak mnohým politikům, právníkům, atd., ale i většina v tomto směru neexponovaných občanů tento hlubší smysl stále unikal. Vždyť už sama skutečnost toho, jak se ta myšlenka rozšířila a prosazovala a jak dodnes žije a stává se motivem pro nové a nové myšlenky z ní vyvozené, nás musí upozornit na to, že nápadné vady ve formulaci a také ve způsobu jejího myšlenkového zpracování nemohou o ní vypovídat s poslední autoritou.

- To nám zároveň napovídá, že tak často a tak zmateně používané slovo „postmoderní“ může ukazovat dvojím směrem. Nihilismus, o kterém mluvil Nietzsche jako o vyústění moderní doby a orientace moderního (evropského) člověka, může pomíjet dvojím způsobem: buď tak, že ztrácí svou pohoršlivou a provokující povahu (v očích nových generací) a tím i sklon se reflektovat – lidem zkrátka už nemusí dále vadit, lidé se v něm mohou už docela zabydlovat. Nihilistickým se postmoderní člověk už ani necítí, zvyká si na jeho pach (na pach jeho „tlení“) a prostě naň už nadále nemyslí. (To by zároveň naznačovalo nejen úpadek a konec jedné kultury a civilizace, ale nutně také konec filosofie.) Ovšem na druhé straně může slovo „postmoderní“ znamenat „post-nihilistický“ ve smyslu: už ne nihilistický, už ne úpadkový, degenerující, podléhající rozkladu a tlení, nýbrž nihilismu, tedy úpadkovost a rozkladné tendence překonávající.
- Jakmile si uvědomíme tyto dvě možnosti, které ovšem v docela obecné formě najdeme na mnoha místech a v mnoha obdobích lidského života jak individuálního, tak společenského, musíme se tázat po měřítku, které by nám dovolilo najít jevy a děje, které jsou úpadkem a podléhají mu, a odlišit je náležitě od jiných, které se úpadku vzpírají a překonávají jej. Okamžitě si berou slovo relativisté a subjektivisté a oponují nám s tím, že všechny měřítka jsou jen lidskými a proto subjektivními měřítka a že tedy objektivně vzato jsou procesy navzájem rovnocenné, zatímco každé rozlišování už zavádí (více méně nezdůvodněně a nebo jen z nějakých praktických ohledů) něčí hlediska. Proto musíme v tuto chvíli myšlenku lidských práv prozatím opustit a začít znovu a odjinud.
- někdy užíváme slova „skutečnost“ v takovém smyslu, že místo toho lze užít slova pravda: „ve skutečnosti“ znamená „popravdě“, „vpravdě“, „doopravdy“; můžeme pak říci takovou větu, která jako by na první pohled byla problematická, nesmyslná, vnitřně rozporná, jako: „to, o čem mluvíte jako o skutečnosti, ve skutečnosti žádná skutečnost není, ale pouhé zdání“; z toho je zřejmé, že je vždycky na pováženu, když se pokoušíme na počátku vymezit, co to je skutečnost a co je skutečné. Jsme v takovém případě vždycky v nebezpečí, že vymezíme skutečnost nesprávně, tj. že zahrneme do skutečnosti i to, co skutečné není (alespoň v jistém smyslu není), anebo naopak že vymezíme skutečnost tak, že z ní vyloučíme (redukcionisticky) i to, co skutečné ještě je a co za skutečné musí být také považováno. Jinak řečeno, není to naše pojetí skutečnosti, které je samozřejmě a nezpochybnitelně kompetentní k tomu, aby rozhodovalo, co to je skutečnost, nýbrž i to se musí podrobit nějaké další instanci. Ale co může být tou instancí? Takových instancí může být i víc, jsou možná vícera kritéria, ale takové instance a taková kritéria mají vždycky jen pomocný charakter, pokud jimi vládne my; vposledu však potřebujeme instanci, která na nás není závislá, která není v naší moci a v naší kompetenci, ale kterou musíme vždycky vposledu respektovat, ať už jsme si ona pomocná kritéria stanovili jakkoliv.