

FILOZOFICKÁ ČÍTANKA

část druhá

Obsah

Předmluva.....	1
Poznámka o autorovi.....	1
Zákon	2
Filozofie.....	6
Poznání	10
Pravda	14
Myšlení	18
Hodnota	22
Člověk	26
Bytí.....	29
Společnost.....	32
Absolutno.....	35

Předmluva

Cílem níže uvedených přednášek Józefa M. Bocheňského (připravoval je pro bavorský rozhlas koncem padesátých let 20. stol.) je zcela filozoficky nepřipravenému čtenáři na několika příkladech vysvětlit, co je to vlastně filozofie a jak se zabývá svými předměty. Populární forma a malý rozsah textu vylučují úplnost informací ohledně jednotlivých filozofických směrů tak do pojednání problémů.

Autor zdůrazňuje, že podává výklad z hlediska určité filozofie s tím, že podle jeho názoru není možné podat zcela nestranný a objektivní výklad.

Poznámka o autorovi

Józef Maria Bocheňski se narodil (1902) v Polsku, studoval ve Švýcarsku a v Itálii. Od konce války působil jako profesor na filosofické fakultě univerzity ve Freiburgu (Švýcarsko). V odborném světě si získal mezinárodní uznání jako badatel v oblasti logických zákonů. Jeho suverénní znalost filosofie spojená s talentem podávat obtížné pojmy srozumitelně i neoborníkům ho mimořádně vybavila k tomu, aby mohl v této knížce otevřít současnému člověku oči pro filosofii a její význam pro život.

Zákon

Dnes bych s vámi chtěl uvažovat o zákonu. Nemám na mysli zákony, které vyhláší parlament a podle nichž se soudí, nýbrž zákony ve vědeckém slova smyslu, jako třeba zákony fyzikální, chemické, biologické, ale především zákony čistých, abstraktních věd, například různých odvětví matematiky. Každý ví, že takové zákony existují a měli bychom si také uvědomit, že mají obrovský význam pro celý lidský život. Zákony objevené vědou umožnily vytvořit naši techniku. Zákony jsou jasné a bezpečné poznání, o které se opírá každé rozumné jednání. Kdybychom neznali žádné přírodní, žádné matematické zákony, byli bychom barbaři, bezbranné bytosti, vydané napospas působení přírodních sil. Vůbec není nadsázkou, když řeknu, že známe jen velmi málo věcí, které jsou pro nás tak životně důležité jako zákony. Platí to mimo jiné, patrně především, o matematických, čistých zákonech.

Existují lidé, kteří používají různých nástrojů, aniž pociťují potřebu vědět cokoli o tom, jak jsou zkonstruovány. Znam rozhlasové reportéry, kteří nemají ani ponětí o tom, zda jejich mikrofon je mikrofon páskový nebo kondenzátorový. Znam automobilisty, kteří o svém voze vědí jen to, kde je startér. Zdá se mi dokonce, že takových, možno říci automatických lidí, kteří všechno používají a ničemu nerozumějí, je stále více. Je přímo děsivé, jak málo rozhlasových posluchačů vůbec někdy projevilo zájem o stavbu takového zázraku techniky, jakým je rozhlasový přijímač. Ale i kdyby bylo pravda, že jsme skoro všichni ztratili jakýkoli zájem o přístroje, můžeme snad doufat, že se zákonem je tomu jinak. Neboť zákon není pouze nástroj. Zasahuje hluboce do našeho života - je předpokladem naší kultury; je, jak už bylo řečeno, prvkem jasnosti a rozumnosti v našem vidění světa.

A proto se mi zdá, že bychom si jednou měli také položit otázku: Co je to zákon? Sotva si tuto otázku položíme a trochu o ní přemýšlíme, hned vidíme, že zákon je něco velice zvláštního a překvapivého. Nejlépe to snad můžeme ukázat takto: Svět, který nás obklopuje, se skládá z mnoha a velmi rozdílných věcí, ale všechny tyto věci - jsoucna, jak říkají filosofové - mají určité společné vlastnosti. Slovy „věc“ nebo „jsoucno“ zde označuji vůbec všechno, s čím se mohu ve světě setkat, jako jsou

třeba lidé, zvířata, hory, kameny atd. Společné vlastnosti těchto věcí jsou mimo jiné tyto:

Všechny věci jsou především na nějakém místě - já jsem například ve Freiburgu, sedím u svého psacího stolu. Dále existují v určitém čase - pro mne je dnes například pondělí, dvanáct hodin. Za třetí neznáme ani jedinou věc, která by nebyla vznikla v určitém čase, a pokud víme, jsou všechny věci pomíjivé. Přijde čas, kdy zaniknou. Za čtvrté všechny podléhají změně: člověk je někdy zdravý, někdy nemocný, strom je někdy malý, potom vyroste atd. Za páté je každá z těchto věcí jednotlivá, individuální. Já jsem já a nikdo jiný, tato hora je právě tato a žádná jiná hora. Všechno, co je na světě, je individuální, jednotlivé. Konečně - a to je velmi důležité - všechny věci na světě, které známe, jsou takové povahy, že by mohly být buď jiné, nebo by také nemusely existovat. Někteří lidé si ovšem myslí, že jsou nutné, ale to je omyl. Také by nemusely být, a pravděpodobně bez veliké škody pro celek. Každá věc na světě tedy má tyto znaky: každá je v určitém prostoru, v určitém čase; každá vzniká, zaniká, mění se, je individuální a není nutná. Takový je svět nebo se alespoň zdá, že je takový.

Ale v tomto důvěrně známém, časoprostorovém, pomíjivém světě, který se skládá ze samých jednotlivých věcí, se objevuje zákon. Zákon však nemá žádnou z výše uvedených vlastností, které náležejí věcem - ani jedinou. Za prvé nemá vůbec smyslu říkat, že matematický zákon je na některém místě; pokud platí, platí všude zároveň. O tomto zákoně si ovšem vytváříme nějakou představu ve své hlavě, ale to je jen představa. Zákon není totožný s představou, nýbrž je něčím mimo ni, vně. A toto něco je nade vším prostorem.

Za druhé je také nad časem. Nemá žádný smysl říkat, že nějaký zákon včera vznikl nebo zanikl. Byl ovšem objeven v určitém čase, v jiném čase se možná pozná, že nebyl správný, že to nebyl zákon; ale zákon sám je bez času. Za třetí nepodléhá změně a ani jí podléhat nemůže. Že dvě a dvě jsou čtyři, zůstává platné na věčné časy bez jakékoli změny - myslet si takovou změnu zákona by bylo nesmyslné.

A konečně - a to je snad nejpozoruhodnější - zákon není individuální, není jednotlivý, je všeobecný. Nacházíme jej totiž zde i tam a zase jinde, až do nekonečna. Zjistíme například, že dvě a dvě jsou čtyři nejen na

zemi, ale i na měsíci a přesně tentýž zákon - zdůrazňuji - přesně tentýž zákon jsme shledali v nespočetných případech.

S tím však souvisí to, co je nejdůležitější. Zákon je nutný, to znamená, že nemůže být jiný než takový, jak je vyjádřen. I když jde o takzvané zákony pravděpodobnostní, stanoví, že něco nastává s takovou nebo jinou pravděpodobností - ale je nezbytné, že to nastává právě s touto a s žádnou jinou pravděpodobností. Je to něco zcela zvláštního, s čím jsme se mimo zákon nikde na světě nesetkali; neboť na světě je všechno, jak bylo řečeno, jen faktické, a mohlo by to být také jiné. Potud fakta, alespoň tak, jak se jeví. Neboť zákony existují a zdá se, že jsou právě takové, jak jsme viděli.

Ale jak jsme již zdůraznili, tato skutečnost je podivuhodná. Svět, náš svět, se kterým máme denně co dělat, vypadá zcela jinak než tyto zákony. Je velmi rozmanitý a obsahuje různé - možno říci - druhy předmětů. Ale všechno, co obsahuje, má nám dobře známý charakter prostorovosti, časovosti, pomíjivosti, jedinečnosti a nahodilosti. Co tedy v tomto světě se zákony, které jsou neprostorové, nadčasové, všeobecné, věčné a nutné? Nevypadají jako strašidla? Nebylo by mnohem jednodušší, kdybychom je mohli nějakým způsobem vysvětlit a tak se jich zbavit, sprovodit je ze světa, takže by se nakonec ukázalo, že v podstatě nejsou nic jiného, než obyčejné věci tohoto světa? To je první myšlenka, která nás napadá, když jsme jednou jasně poznali, že zákony vůbec existují. A tak vzniká filosofický problém.

Proč tu máme filosofický problém? Odpověď zní, že filosofický problém je tu proto, že všechny ostatní vědy už existenci zákonů předpokládají. Stanoví zákony, pátrají po nich, zkoumají je, ale žádnou z těchto věd nezajímá, co je zákon. A přece se zdá, že tato otázka je nejen smysluplná, ale i závažná. Neboť uznáme-li existenci zákona, vnikne do našeho světa něco jakoby z onoho světa. Avšak onen svět je zjevně něco nepřijemného, něco strašidelného. Bylo by přece jen dobré, kdybychom se mohli těchto zákonů vhodným vysvětlením zbavit...

O taková vysvětlení skutečně není nouze. Můžeme například zastávat názor, že zákony jsou výtvorem myšlení. Podle této teorie je svět veskrze jen takzvaně věcné povahy, žádné zákony v něm vůbec nenalzáme; ty jsou pouze fikcemi našeho myšlení. V takovém případě by zákon

existoval jen v myšlence vědce - například matematika nebo fyzika. Byl by částí jeho vědomí. Takové řešení bylo skutečně často navrhováno, mimo jiné také velkým skotským filosofem Davidem Humem. Ten se domníval, že nutnost všech zákonů pramení pouze z toho, že si na ně lidé zvyknou. Tak například, když jsme velmi často viděli, že dvakrát dvě jsou čtyři, zvykli jsme si, že tomu tak je. A zvyk se stává druhou přirozeností - člověk pak už nemůže myslet jinak, než jak si zvykl. Podobně vykládá Hume a jeho stoupenci další domnělé znaky zákona. Po skončení analýzy nezůstane z těchto vlastností ani jediná; zákon se objeví jako něco, co se velmi dobře hodí do našeho časoprostorového, pomíjivého a individuálního světa.

Potud náš první možný výklad. Pokusme se o něm trochu přemýšlet. Musíme přiznat, že má v sobě něco sympatického, takřikajíc lidského. Umožňuje nám, abychom zákony s jejich nepřijemnými, strašidelnými vlastnostmi odklidili ze světa. A odůvodnění se zdá skutečně rozumné; je přece fakt, že si snadno na leccos zvykneme a že pak jednáme jakoby z nutnosti. Vzpomeňme si jen na kuřákovu nutkání kouřit cigarety. A přece proti tomuto řešení vyvstávají závažné pochybnosti.

Především může každý vidět, že tím není vysvětlena alespoň jedna skutečnost. Mám na mysli fakt, že zákony ve světě skutečně platí. Vezměme tento příklad: Když inženýr propočítává stavbu mostu, opírá se o velké množství matematických a fyzikálních zákonů. Kdybychom předpokládali, jak to činí Hume, že všechny tyto zákony jsou jen zvyky člověka, přesněji řečeno tohoto inženýra, museli bychom se ptát, jak je možné, že most, který byl správně propočítán, podle správných zákonů, stojí pevně, zatímco jiný most, při jehož propočítávání se inženýr dopustil omylu, spadne. Jak mohou mít zvyky člověka rozhodující význam pro tak obrovské masy betonu a železa? Vypadá to tak, jako by zákony měly své sídlo v myšlence inženýra jen sekundárně, na druhém místě. Nejdříve platí pro svět, pro železo a beton, zcela nezávisle na tom, zda o nich někdo něco ví nebo neví. Proč by měly mít tuto platnost, kdyby byly jen výtvorem myšlení?

Této pochybnosti bychom se mohli vyhnout, kdybychom řekli, že sám svět je vytvořen naší myšlenkou, že mu ukládáme své vlastní zákony. Ale to je řešení, které zastáncům Humova učení - pozitivistům - a vůbec

většině lidí připadá hrozná. O této možnosti budeme ještě mluvit, až dojdeme k teorii poznání. Prozatím však můžeme předpokládat, že by ji akceptovalo jen zcela málo lidí, a nemusíme ji proto brát v úvahu. To je tedy první pochybnost. Existuje však ještě další. Přesuneme-li zákony do oblasti myšlení, ještě jsme je tím ne-sprovdili ze světa. Neexistují už ve vnějším světě, ale platí dále v naší duši. Ale lidská duše, lidské myšlení a vůbec všechno, co je lidské, je také částí světa a má všechny znaky věčného jsoucna.

Tady se poprvé dostáváme do styku s pozoruhodným tvorem, kterým jsme my sami, s člověkem. Zde ještě není místo, abychom o něm uvažovali. Ale jedno je nutno říci - a chtěl bych to říci se vším důrazem, jakého jsem schopen, neboť tady stojí v cestě správnému pochopení našeho problému celé hory předsudků. Chtěl bych totiž říci toto: v člověku nacházíme mnoho jedinečného, co se v ostatní přírodě nevyskytuje. Toto jedinečné, odlišné od ostatní přírody, bývá zpravidla nazýváno „duchovno“ nebo „duch“. Duch je zcela jistě velmi zajímavý, fascinující jev pro filosofické myšlení. Ale jakkoli se duch odlišuje od všeho ostatního ve světě, zůstává přece - a tím všechno, co je v něm - částí světa, přírody, alespoň v tom smyslu, že stejně jako všechno ostatní, jako tento kámen, jako strom před mým oknem, jako můj psací stroj, je v čase, v prostoru, je proměnlivý, ne-nutný a individuální. Nadčasový duch je nesmysl. Možná, že bude trvat věčně, ale pokud jej známe, trvá právě teď, to znamená, že je časovou věcí. Je sice pravda, že dokáže obsáhnout rozsáhlé oblasti prostoru, ale všichni duchové, které známe, jsou vázáni na nějaké tělo, a tedy prostoroví. Ale především duch nemá v sobě nic nutného - docela dobře by mohl nebyť - a mluvit o všeobecném duchu je nesmyslné. Každý duch je vždy duchem jednoho člověka - ve dvou lidech se vůbec nemůže nacházet, právě tak jako jeden kus dřeva nemůže být současně na dvou místech.

Je-li tomu tak, není náš problém vyřešen, nýbrž jen přesunut: nacházejí-li se zákony v našem duchu, zbývá stále ještě vysvětlit, co vlastně jsou. Neboť jistě nejsou kusem našeho ducha. Možná, že jsou v duchu, ale jen pokud je duch poznává, a proto musejí nějakým způsobem existovat také mimo ducha. Jestliže tedy přemístíme zákon do oblasti ducha, získáme pro objasnění stavu věci jen velmi málo a vytvoříme si tím přinejmenším

novou velikou obtíž: musíme teď vysvětlit, proč zákon, který je jenom v duchu, vládne tak přísně ve vnějším světě.

Proto převážná většina filosofů šla jinou cestou. Tato cesta záleží v podstatě v tom, že zákony se prostě prohlásí za něco, co je nezávislé na nás, na našem duchu a na našem myšlení. Tvrdí se tedy, že nějakým způsobem existují, jsou, nebo chceme-li, platí mimo nás - že my lidé je jenom lépe nebo méně dobře poznáváme, že je však nevytváříme, právě tak jako nemůžeme pouhým svým myšlením vytvářet kameny, stromy a zvířata. To předpokládá, říkají filosofové dále, že zákony tvoří zcela jiný, druhý druh jsoucna, toho, co jest. Díváme-li se na věci takto, existuje tedy ve skutečnosti - chceme-li to tak nazvat - vedle věcí, vedle toho, co je reálné, ještě něco jiného, totiž právě zákony; způsob, kterým jsou, nazýváme ideálně. Říkáme, že zákony patří k ideálním jsoucnům. Jinými slovy, jsou dva základní druhy jsoucna - reálno a ideálně.

Není nezajímavé konstatovat, že uvedené dva výklady zákona - pozitivistický a řekněme idealistický v nejširším slova smyslu - mají velmi málo společného se sporem velkých světových názorů. Tak například křesťan není svou vírou vůbec vázán na tento druh idealismu; věří, že existuje Bůh a nesmrtelná duše, ale jeho víra mu vůbec neukládá věřit v ideálně. Na druhé straně komunisté sice tvrdí, že všechno je materiální - chtějí říci věčné -, ale zároveň zastávají názor, že existují věčné, nutné zákony, a to nejen v myšlení, ale i v samotném světě. Jsou tedy v jistém smyslu mnohem více idealističtější než křesťané. Tento spor není spor světonázorový; patří zcela do filosofie.

Vraťme se k našemu problému. Je třeba ještě říci, že ti, kteří uznávají zvláštní bytí zákona, tedy bytí ideální, se dělí do různých škol podle toho, jak toto ideálně chápou. Tomu porozumíme, když si položíme otázku, jak se má chápat existence ideálna, jak si je máme myslet. Na to jsou totiž zhruba tři nejdůležitější odpovědi. První zní: Ideálně existuje nezávisle na reálnu, takřikajíc samo o sobě; tvoří zvláštní svět před věčným světem a nad ním. V tomto ideálním světě samozřejmě neexistuje prostor ani čas, žádná změna ani pouhá fakticita - všechno je věčné, čiré, neproměnné a nutné. Toto pojetí bývá často připisováno tvůrci naší evropské filosofie Platónovi. Ten položil problém zákona jako první a zdá se, že jej vyřešil v uvedeném smyslu.

Druhé řešení praví: Ideálno sice existuje, ale nikoli odděleně od reálna - existuje pouze v reálnu. Přesněji řečeno, ve světě jsou jen určité struktury, určitá stále se opakující stavba věcí - nazýváme je esence (bytnostné určení) -, které jsou takové povahy, že duch z nich může zákony vyčíst. Formulované zákony se nacházejí jen v našem myšlení - ale mají základ ve věcech, a proto platí ve světě. Takové je v hrubých rysech řešení Aristotela, velikého žáka Platónova, zakladatele většiny vědních oborů.

A konečně je tu ještě třetí řešení, které jsem uvedl již při diskusi s pozitivismem: nepopírá, že zákony jsou ideální, domnívá se však, že ideálno se nachází pouze v myšlení. To, že zákony platí pro svět, pramení z toho, že struktura věcí vzniká projekcí zákonů myšlení. To je v krátkém náčrtku nauka velkého německého filosofa Immanuela Kanta. Není přehnané, řekneme-li, že u nás v Evropě se téměř každý filosof hlásil k jednomu z těchto tří řešení - že naši filosofii z velké části tvořily a ještě tvoří úvahy o nich. Před třemi lety jsem byl na známé americké univerzitě Notre Dame u Chicaga přítomen diskusi, které se zúčastnilo více než sto padesát filosofů a logiků. Všichni tři řečníci byli matematictí logikové a všechno, co bylo řečeno, mělo matematicko-logickou, vysoce vědeckou formu. Diskuse trvala bez přerušení téměř dva dny a tři noci. A šlo právě o náš problém. Profesor Alfonso Church z univerzity v Princetonu, jeden z nejvýznamnějších matematických logiků světa, zastával platónské učení - v podstatě stejně, jak je kdysi starý mistr obhajoval na athénské agoře. A musím přiznat, že s velkým úspěchem. Je to věčný problém filosofie - pro nás současné lidi, kteří známe tolik zákonů a pro něž jsou zákony tak důležité, možná jen mnohem palčivější než pro kteroukoli jinou epochu.

Filozofie

Filosofie není pouze věcí odborníků, neboť ať to zní sebedivněji, není pravděpodobně člověka, který by nefilosofoval. Každý člověk má alespoň někdy ve svém životě okamžiky, kdy se stává filosofem. Platí to především o našich přírodovědcích, historících a umělcích. Ti všichni se obvykle dříve nebo později zabývají filosofií. Neříkám ovšem, že tím lidstvu prokazují nějakou zvláštní službu; knihy filosofujících laiků - ať jsou to slavní fyzikové, básníci nebo politikové - jsou obvykle špatné, obsahují příliš často dětsky naivní a většinou pochybnou filosofií. Ale to je zde vedlejší. Důležité je, že všichni filosofujeme, a jak se zdá, filosofovat musíme.

A proto je také pro všechny lidi důležitá otázka, co je vlastně filosofie. Je to bohužel jedna z nejobtížnějších filosofických otázek. Znam jen málo slov, která mají tolik významů jako slovo „filosofie“. Před několika týdny jsem se ve Francii zúčastnil utkání předních evropských a amerických myslitelů. Všichni mluvili o filosofii, ale mysleli tím slovem něco zcela různého. Podívejme se blíže na tato různá pojetí a pokusme se pak v této spleti definicí a názorů nalézt cestu k porozumění.

Nejprve je tu názor, podle kterého je filosofie souborný pojem pro všechno, co ještě nemůže být zkoumáno vědecky. To je například názor Bertranda Russella a mnoha pozitivistických filosofů. Poukazují na to, že u Aristotela znamenala filosofie a věda totéž a že teprve později se jednotlivé vědní obory od filosofie oddělily: nejprve medicína, pak fyzika, později psychologie a nakonec dokonce i sama formální logika, která se dnes, jak známo, přednáší většinou na matematických fakultách. Jinak řečeno, neexistuje vůbec žádná filosofie v tom smyslu, v jakém například existuje matematika se svým zvláštním předmětem. Takový předmět filosofie prostě nemá. Tak se pouze označují určité pokusy o vysvětlení různých, ještě nezralých problémů.

To je jistě zajímavé stanovisko a uvedené argumenty vypadají zpočátku přesvědčivě. Podíváme-li se však na věc blíže, objeví se veliké pochybnosti. Neboť za prvé, kdyby tomu bylo tak, jak tito filosofové říkají, pak bychom dnes měli mít méně filosofie než asi před tisíci lety. Ale tak tomu jistě není. Filosofie dnes není méně, nýbrž spíše více než

kdykoli předtím. A to nemyslím jen počet myslitelů - těch dnes může být kolem deseti tisíc -, nýbrž také počet zkoumaných problémů. Porovnáme-li filosofii starých Řeků s naší filosofií, vidíme, že ve 20. století po Kristu si klademe podstatně více otázek, než jich znali Řekové. Za druhé je sice pravda, že se během doby od filosofie oddělovaly různé disciplíny. Ale nápadné přitom je, že kdykoli se taková speciální věda osamostatnila, vznikla téměř současně paralelní filosofická disciplína. Tak například v posledních letech, když se od filosofie oddělila formální logika, vznikla hned velmi rozšířená a živě diskutovaná filosofie logiky. O té se dnes ve Spojených státech amerických píše a diskutuje možná více než o čistě logických otázkách, ačkoli tato země zaujímá právě v logice vedoucí postavení -nebo právě proto. Fakta ukazují, že filosofie, místo aby rozvojem vědních oborů odumírala, se stává ještě živější a bohatší.

A konečně ještě zlomyslná otázka těm, kteří si myslí, že filosofie neexistuje. Ve jménu které disciplíny, ve jménu kterého vědního oboru se toto tvrzení vyhlašuje? Již Aristoteles argumentoval proti odpůrcům filosofie takto: buď máme filosofovat, říkal, nebo nemáme filosofovat; jestliže však nemáme filosofovat, pak jen ve jménu nějaké filosofie. Tedy, i když nemáme filosofovat, přece musíme filosofovat. To je pravda i dnes. Nic není zábavnější, než pohled na domnělé odpůrce filosofie, kteří uvádějí velkolepé filosofické argumenty, aby dokázali, že žádná filosofie neexistuje. Je tomu tedy tak, že prvnímu názoru lze těžko dát za pravdu. Filosofie musí být něco jiného než útulek pro nezralé problémy, i když občas jistě vykonávala i tuto funkci.

Opačný názor tvrdí, že filosofie nikdy nezanikne, i kdyby se od ní oddělily všechny možné vědní obory - neboť filosofie není věda. Zkoumá to, co je, jak se říká, nadrozumové - co je nepochopitelné, co leží mimo rozum nebo alespoň na jeho hranici. Má tedy s vědou a rozumem jen málo společného. Její oblast je mimo racionální. Filosofovat podle tohoto názoru znamená zkoumat nikoli rozumem, nýbrž nějakým jiným způsobem, více méně ne-rozumově. To je názor dnes velice rozšířený, zvláště na evropském kontinentě - a zastávají ho mimo jiné někteří takzvaní existenciální filosofové. Zcela extrémním zastáncem tohoto směru je jistě profesor Jean Wahl, přední pařížský

filosof, pro něhož v zásadě neexistuje podstatný rozdíl mezi filosofií a básněním. V tomto směru stojí Jeanu Wahlovi blízko patrně i známý existenciální filosof Karl Jaspers. Podle pojetí ženevské filosofky Jeanne Herschové je filosofie myšlením na pomezí mezi vědou a hudbou; Gabriel Marcel, jiný existenciální filosof, dal v jednom filosofickém spise otisknout přímo úryvek své vlastní skladby - nemluvě o románech, které píše někteří dnešní filosofové. Také tento názor je vážnou filosofickou tezí. V její prospěch lze uvést celou řadu věcí: za prvé, že v mezních otázkách - a to jsou většinou otázky filosofické - musí člověk vynaložit všechny své síly, tedy také cit, vůli, fantazii - podobně jako básník.

Za druhé, že základní danosti filosofie nejsou rozumu vůbec přístupné - je tedy třeba se snažit postihnout je jinými prostředky, pokud to jde. Za třetí, že všechno, co se týká rozumu, již patří k tomu či onomu vědnímu oboru. Filosofii tedy zbývá pouze toto básnické myšlení na hranicích, nebo dokonce za hranicemi rozumu. Bylo by snad možno uvést ještě další důvody tohoto druhu. Proti tomuto názoru se však brání četní myslitelé, mimo jiné ti, kteří jsou věrni výroku Ludwiga Wittgensteina: „Co nelze vyslovit, o tom je nutno mlčet.“ Slovem „vyslovit“ zde Wittgenstein myslí rozumné mluvení, tedy myšlení. Tito odpůrci básnické filosofie říkají: Jestliže něco nemůžeme postihnout normálními lidskými prostředky poznání, to znamená rozumem, nemůžeme to vůbec postihnout.

Člověk zná jen dvě možné metody, jak něco poznat: buď předmět nějakým způsobem přímo vidět - smyslově nebo duchovně - anebo naň usuzovat. Obojí je však poznávací funkce a v podstatě úkon rozumu. Z toho, že člověk něco miluje, nenávidí, že prožívá strach či nechuť možná plyne, že se cítí šťastný nebo nešťastný - ale víc nic. Tak mluví oni filosofové a já musím s politováním konstatovat, že se zastáncům opačného mínění smějí do tváře a říkají, že jsou blouznivci, básníci a neseriózní lidé.

Nechci se zde pouštět do diskuse o této otázce - budeme k tomu mít příležitost později. Ale jedno bych chtěl poznamenat. Když se podíváme na dějiny filosofie - od starého Řeka Thalety až po Merleau-Pontyho a Jaspersa, znovu a znovu sledujeme, že filosof se pokoušel vysvětlit

skutečnost. Avšak vysvětlit znamená: předmět, který má být vysvětlen, vyložit rozumově - vyložit pomocí rozumu. Tak to vždy činili i ti, kteří se proti užívání rozumu ve filosofii stavěli nejúporněji, jako například Bergson. Filosof je, tak se alespoň zdá, člověk, který myslí rozumově, který se snaží vnášet do světa a do života jasnost - to znamená řád, a to opět znamená rozum. Viděno historicky - to znamená, díváme-li se na to, co filosofové skutečně dělali, nikoli na to, co o své práci říkali - filosofie byla vcelku rozumovou vědeckou činností, byla naukou, nikoli básněním. Tu a tam byli filosofové také nadáni básnický, jako Platón, sv. Augustin - a smíme-li s těmito velikány srovnávat současného spisovatele, Jean-Paul Sartre, který napsal několik dobrých divadelních her. Zdá se však, že to vše u nich bylo spíše prostředkem ke sdělování myšlenky. Ve své podstatě byla filosofie vždy, jak jsme již řekli, naukou, vědou.

Je-li tomu tak, vyvstává nevyhnutelně zase otázka: vědou o čem? Svět těles zkoumá fyzika, svět života biologie, oblast vědomí psychologie, a společnost studuje sociologie. Co zbývá pro filosofii jako vědu? Co je její vlastní doménou? Na to dostáváme od různých filosofických škol velmi rozdílné odpovědi. Uvedu z nich několik nejdůležitějších.

První odpověď: nauka o poznání. Jiné vědy poznávají; filosofie zkoumá samotnou možnost poznání - předpoklady a meze možného poznání. Tak Immanuel Kant a mnozí z jeho následovníků. Druhá odpověď: hodnoty. Všechny ostatní vědy zkoumají to, co je; filosofie naproti tomu zkoumá to, co má být. Tuto odpověď dali například stoupenci takzvané jihoněmecké školy¹ a mnozí současní francouzští filosofové.

Třetí odpověď: člověk, a to jako předpoklad a základ všeho ostatního. Podle zastánců tohoto názoru se totiž ve skutečnosti všechno nějak vztahuje k člověku. Ani přírodní vědy ani duchovní vědy nevěnovaly tomuto vztahu pozornost. Tento vztah, a tím i sám člověk, je z tohoto hlediska vlastním předmětem filosofie. To je nauka mnoha

¹ Wilhelm Windelband (1848-1916), Heinrich Rickert (1863-1936), feno-menolog Max Scheler (1874-1928) a u nás Emanuel Rádl (1873-1942). (Pozn. red.)

existenciálních filosofů. Čtvrtá odpověď: jazyk. „Neexistují žádné filosofické věty, nýbrž pouze objasňování vět," praví Wittgenstein. Filosofie zkoumá jazyk ostatních věd z hlediska jeho struktury. To je nauka Ludwiga Wittgensteina a většiny logických pozitivistů současnosti.

To jsou jen některé z četných názorů téhož druhu. Každý z nich má své argumenty a dosti přesvědčivě se obhájí. Každý ze zastánců těchto názorů říká o stoupcích ostatních názorů, že vůbec nejsou filosofové. Měli bychom slyšet, s jak hlubokým přesvědčením jsou takové soudy pronášeny. Logičtí pozitivisté například označují všechny filosofy, kteří se s nimi neshodují, za metafyziky. Ale metafyzika je podle nich nesmysl v nejpřísnějším slova smyslu. Metafyzik vytváří hlásky, ale vůbec nic neříká. Právě tak kantovci: pro ně jsou metafyziky všichni, kdo jsou jiného názoru než Kant; to u nich ovšem neznamená, že ti ostatní říkají nesmysly, ale že jsou překonaní a nefilosofičtí. A vůbec už netřeba mluvit o suverénním pohrdání existenciálních filosofů vůči všem ostatním. To je všeobecně známo.

Mám-li nyní formulovat své skromné osobní mínění, necítím se tvářit v tvář této pevné víře v jedno nebo druhé pojetí filosofie zcela dobře. Zdá se mi velmi rozumné, tvrdí-li se, že filosof se má zabývat poznáním, hodnotami, člověkem a jeho jazykem. Ale proč jen tím? Dokázal snad nějaký filosof, že jiné předměty filosofování neexistují? Tomu, kdo to tvrdí, musím jako Mefistofeles u Goetha nejprve doporučit collegium logicum, aby se naučil, co je vlastně důkaz. Nic takového nikdy dokázáno nebylo. A rozhlédneme-li se po světě, zdá se mi, že je plný nerozřešených otázek - důležitých otázek, a to takových, které patří do všech uvedených oblastí, ale žádná speciální věda se jimi ani nezabývá, ani zabývat nemůže. Příkladem takové otázky je problém zákona. Jistě to není matematický problém; matematik může své zákony klidně formulovat a zkoumat, aniž si kdy tuto otázku položí. Nepatří ani k jazykovědě, neboť nejde o jazyk, nýbrž o něco ve světě nebo alespoň v myšlení. Matematický zákon však na druhé straně také není hodnota, není něčím, co by mělo být, nýbrž něčím, co je, vůbec tedy nepatří do teorie hodnot. Chceme-li omezit filosofii na některou speciální vědu nebo na jednu z disciplín, které jsem vyjmenoval, nemůžeme se tímto problémem vůbec zabývat, není pro něj místo. A přece je to skutečný a

důležitý problém.

Vypadá to tedy tak, jako by se filosofie ani neměla ztotožňovat se speciálními vědami, ani by se neměla omezovat na některou zvláštní oblast. Je to v jistém směru věda univerzální, její oblast není jako oblast jiných disciplín omezena na něco, co je ohraničené, určené.

Avšak je-li tomu tak, může se stát, a také se to opravdu stává, že se filosofie zabývá týmiž předměty, s nimiž mají co činit i jiné vědy. Čím se pak filosofie od této vědy liší? Odpověď na tuto otázku zní, že se liší jak svou metodou, tak i hlediskem. Svou metodou - protože filosof si nezakazuje použití žádné z mnoha metod poznání. Není například jako fyzik povinen převádět všechno na smyslově pozorovatelné jevy, to znamená omezovat se na metodu empiricko-reduktivní; může používat také vzhledu do toho, co je dáno, a tak podobně.

Na druhé straně se filosofie od ostatních věd liší svým hlediskem. Když totiž uvažuje o nějakém předmětu, vidí jej vždy a výlučně takříkajíc z hlediska nejzajímavějších základních aspektů. V tomto smyslu je filosofie vědou o základech. Tam, kde jiné vědy zůstávají stát, kde přijímají předpoklady a neptají se dále, tam teprve se začíná ptát filosof. Vědy poznávají - filosof se ptá, co je poznání; ostatní stanoví zákony - on si klade otázku, co je zákon. Běžný člověk a politik mluví o smyslu a účelnosti - ale filosof se ptá, co se vlastně má smyslem a účelem rozumět. Filosofie je tedy také radikální (od latinského radix - kořen) vědou - v tom smyslu, že jde ke kořenům a hlouběji než jakákoli jiná věda; že tam, kde jsou ostatní už uspokojeni, se táže dál a chce vědět víc. Často není snadné říci, kde je vlastně hranice mezi speciální vědou a filosofií. Tak například základní výzkum v matematice, který se tak intenzivně rozvíjí v našem století, je jistě výzkumem filosofickým, ale zároveň je úzce spojen s výzkumem matematickým. Jsou však některé oblasti, kde je hranice jasná. Na jedné straně je to ontologie, disciplína, která se nezabývá tím či oním předmětem, nýbrž předměty nejobecnějšími, jako je věc, existence, vlastnost a podobně. Na druhé straně sem patří studium hodnot jako takových - ne tak, jak se jeví ve vývoji společnosti, ale jak existují samy o sobě. V těchto dvou oblastech filosofie prostě nehraní s ničím - mimo ni neexistuje vůbec žádná věda, která se těmito předměty zabývá nebo může zabývat. A ontologii už ve

výzkumu v jiných oblastech předpokládáme, čímž je dán rozdíl mezi ní a jinými vědami, které nemohou o ontologii nic vědět.

Tak chápala filosofii většina velkých filosofů všech dob. Je to věda, tedy ne poezie; není to hudba, ale vážné a střízlivé zkoumání. Je to věda univerzální, protože se neuzavírá žádné oblasti a používá každou dostupnou metodu. Je to věda hraničních a základních otázek - tedy také věda radikální, která se neuspokojuje předpoklady ostatních disciplín, ale chce zkoumat dále až ke kořenům.

Musíme také říci, že je to věda strašlivě obtížná. Nemůže jít o lehkou práci tam, kde se neustále téměř všechno zpochybňuje, kde neplatí žádné převzaté předpoklady a metody a kde je třeba stále mít na očích velice složité problémy ontologie. Není divu, že se názory ve filosofii tak velice rozcházejí. Velký myslitel a žádný skeptik - naopak jeden z největších systematiků v dějinách - sv. Tomáš Akvinský kdysi řekl, že základní otázky filosofie může vyřešit jen málo lidí, a teprve po dlouhé době a nikoli bez příměsi omylů. Ale člověk, ať chce nebo ne, je už určen k filosofování. A na závěr vám mohu říci ještě jednu věc: přes obrovské obtíže, které to s sebou nese, je filosofování jednou z nejkrásnějších a nejušlechtlejších věcí, které v lidském životě existují. Kdo třeba jen jednou přišel do styku se skutečným filosofem, bude se vždy cítit filosofii přitahován.

Poznání

Koncem pátého století před Kristem žil na Sicílii řecký filosof jménem Gorgias z Leontin. Říká se, že především vyslovil tři věty a velmi obratně je obhajoval; za první: Nic neexistuje; za druhé: Kdyby něco existovalo, nemohli bychom to poznat; za třetí: I kdyby něco existovalo a bylo to poznatelné, nemohli bychom to nikomu sdělit. Není jisté, zda Gorgias sám bral tato tvrzení vážně - někteří učenci říkají, že šlo možná jen o žert. V každém případě se nám tyto tři věty zachovaly a od té doby - už čtyřicet století - stojí před každým z nás jako výzva k přemýšlení. Osobně jsem toho názoru, že bychom tuto výzvu měli brát vážně, ať nám tyto tři věty připadají jakkoli nehorázné. Půjdu ještě dále: zdá se mi, že snad neexistuje člověk, který by si tyto otázky alespoň jednou v životě nepoložil. Pokud se to u vás nestalo, pravděpodobně k tomu ještě dojde. Gorgiovy výroky jsou tedy zcela jistě důležité.

Mohli bychom si ovšem myslet, že takové skeptické pochybnosti jsou vlastně jen hříčkou bez jakéhokoli reálného významu pro život. Ale tak tomu není. Neboť kdyby někdo tyto věty přijal, nutně by pro něho ze života vymizela veškerá jistota: všechno by bylo jenom zdání a klam. A pak by se mu zhroutil všechn smysl života, veškerý rozdíl mezi pravým a nepravým, mezi správným a nesprávným, mezi dobrým a zlým. To je vážná věc. K tomu ještě přistupuje, že vůbec nechybějí důvody, které mluví pro Gorgiu a proti naší navyklé jistotě, že ve světě existují věci a poznatelné věci. Bude tedy lépe, když si jednou otázku těchto tří vět ujasníme a pokusíme se na ni odpovědět.

Dva tisíce let po Gorgiovi pro sebe takové přemýšlení podnikl jiný filosof, Francouz René Descartes. Bude snad nejlépe, když ho budeme následovat alespoň v podání důvodů pro pochybování.

Spolu s Descartem si tedy uvědomíme, že naše smysly nás velmi často oklamaly. Čtyřstěnná věž vypadá z dálky kulatá. Někdy se nám zdá, že vidíme či slyšíme něco, co vůbec neexistuje; nemocnému někdy připadají i sladká jídla hořká. To všechno jsou dobře známá fakta. K tomu přistupuje, že máme sny, a často nám připadá, že sen je skutečnost. Jak tedy můžeme vědět, že nesníme i nyní? V tomto okamžiku si

myslím, že tento stůl a mikrofon a jasná světla kolem jsou skutečné. Ale co kdyby to byl sen?

Ano, mohli bychom říci, mohu si však být jist alespoň tím, že mám ruce a nohy. Ale ani to není tak jisté, jak se zdá. Lidé, kteří ztratili ruku nebo nohu vyprávějí, že ještě dlouho po amputaci pociťují v chybějících končetinách prudké bolesti. A moderní věda nám podává mnoho jiných argumentů téhož druhu; tak například z psychologie víme, že úderem na oko můžeme v pacientovi vyvolat vjem světla - světla, které tu přece vůbec není. Z toho tedy, jak se zdá, plyne, že všechno, co nás obklopuje, dokonce i naše vlastní tělo, by mohlo být zdání nebo sen.

Někteří lidé nyní namítnou, že můžeme s jistotou poznávat alespoň matematické pravdy. Smysly nás mohou klamat, říkají, ale rozum poznává své předměty s jistotou. Ale i to lze snadno vyvrátit. Neboť omyly se vyskytují i v matematice; my všichni se čas od času spleteme při počítání a stalo se to i největším matematikům. Dále se také stává, že počítáme ve snu a počítáme chybně, aniž si toho všimneme. Z toho vyplývá, že rozum by nás mohl klamat stejně jako smysly. Neexistuje tedy nic jistého, o čem by se už nedalo pochybovat?

Descartes se domníval, že něco takového našel ve svém vlastním já. Říká: Jestliže se klamu, musím i být; neboť aby člověk myslel - a pochybování a klamání sebe sama je přece myšlení - musí tedy já existovat. Odtud jeho slavný výrok: Cogito ergo sum - myslím, tedy jsem. Tak se pomocí dosti složité akrobatiky pokusil vyvodit z tohoto „jsem“ důkaz, že jsou i jiné věci.

Většina filosofů, kteří zkoumali jeho myšlenkové pochody, však s touto částí jeho systému nesouhlasí. Říkají - a podle mne právem -, že Descartes zaměnil dvě zcela rozdílné věci: obsah myšlení a samotného myslícího. Všichni sice máme za to, že aby tu bylo nějaké myšlení, musí být také někdo, kdo myslí - jestliže však jsme všechno, i pravdy matematické, uvedli v pochybnost, stává se pochybnou i tato pravda. Z kartesiánského hlediska nemáme právo něco takového tvrdit. Cogito tedy dokazuje jen jedno, že totiž existuje nějaké myšlení - přičemž slovo „existuje“ tu prostě znamená, že vyvstávají ty či ony obsahy. Usuzovat na existenci, na bytí myslícího je zcela neoprávněné. Jak zlomyslně poznamenal jeden pozdější filosof, nemělo by se říkat: Myslím, tedy

jsem - nýbrž: Myslím, tedy nejsem.

Z toho tedy vyplývá, že nemáme vůbec žádný důvod mít za to, že něco s jistotou existuje. Mohlo by tomu docela dobře být tak, že jak říkal Gorgias, nic neexistuje a nic nemůžeme poznat. Všechno by pak bylo pouhé zdání - nebo, řečeno s Dostojevským - příběh vyprávěný idiotem.

Velice dobře si teď uvědomuji, že tento bláznovský příběh je pro většinu z nás nesympatický. Ale tady nejde o sympatie a antipatie. Přes všechno, co vyprávěli někteří básnivé filosofové, nemůže ani největší láska vytvořit svůj předmět. O tom, zda něco je nebo není, nemohou rozhodnout naše přání. Musíme se pokusit vědět, musíme se tohoto problému zmocnit rozumem.

Ale jak? Fyzik, botanik, historik a my všichni ve svém každodenním životě předpokládáme, že existují věci a že je můžeme poznat. Ale tady se ptáme na sám tento předpoklad. Jde mimochodem o jeden z případů, kdy je třeba něčeho víc, než jsou speciální vědy - kdy je možno takřka bezprostředně vidět úlohu a důležitost filosofie.

Jak tedy máme postupovat? Jedno je jasné: nemůžeme tady mít důkaz, ve kterém se z něčeho již poznaného vyvozuje něco jiného. Neboť skeptik, jako Gorgias, pochybuje o všem, tedy i o našich předpokladech. Uvedl by v pochybnost i pravidlo, podle něhož usuzujeme. Touto cestou tedy jít nemůžeme.

Co tedy zbývá? Zdá se mi, že se můžeme vydat třemi jinými cestami. Především můžeme zkoumat, zda skeptik neodporuje sám sobě. Kdyby tomu tak bylo, neříkal by vlastně nic souvislého, tedy nic srozumitelného - to však znamená, že by neříkal vlastně nic.

Za druhé můžeme pátrat, zda a jak se jeho názory osvědčují, zda souhlasí s naší zkušeností, jak to dělají třeba fyzikové, chtějí-li verifikovat nějakou hypotézu.

A konečně se můžeme pokusit podívat, zda tomu není tak, že všechny ty věci, které Gorgias popřel, jsou evidentní, to znamená, že je tomu zcela zřejmě tak, jak myslíme my.

První cesta byla známa již ve starověku. Jestliže totiž skeptik říká, že není možno nic poznat, můžeme se ho zeptat, co ho opravňuje takové tvrzení vyslovit. Je si jist pravdivostí své věty? Jestliže ano, pak přece jen existuje něco jistého a něco poznatelného. Tedy věta, že nic není

poznatelné, je nepravdivá. A je-li něco poznatelné, musí to také nějakým způsobem existovat. O jednom řeckém skeptikovi jménem Krates se vypráví, že to uznal, a proto nic neříkal, nýbrž jen hýbal prstem. Ale Aristoteles, velký mistr evropského myšlení, poznamenal, že neměl právo ani na to, neboť pohyb prstu přece má vyjádřit nějaký názor, a skeptik žádné názory mít nesmí. Podle Aristotela se má skeptik podobat rostlině. S rostlinou se však nedá diskutovat, protože nic netvrdí.

Nevím, zda se vám tato argumentace zdá přesvědčivá. Poznamenejme však, že matematická logika proti ní vznesla dost závažné pochybnosti. Opírají se o tak zvanou teorii typů. O této dosti složité teorii zde bohužel nemohu mluvit, chtěl bych vás pouze varovat před příliš velikou důvěrou v naznačenou argumentaci.

Naproti tomu druhá cesta se zdá být spolehlivá. Jestliže totiž předpokládáme, že kolem nás skutečně existují věci a že je můžeme alespoň do jisté míry poznat, pak s tím souhlasí téměř všechno, co známe ze zkušenosti. Rozdíl mezi tím, co nazýváme „skutečností“, a mezi zdáním záleží především v tom, že skutečnost je uspořádaná - že v ní vládou zákony, zatímco ve zdání žádný takový řád není. Zjišťujeme však, že ve světě, jak jej známe ze zkušenosti, panuje takový řád téměř všude. Uveďme příklad: uléhám do postele a než usnu, vidím noční stolek a na něm budík. Ráno tu stolek stojí dál, ani budík nezmizel, na stolku je víc prachu, než ho tam bylo večer. To se dá nejlépe vysvětlit, jestliže předpokládáme, že noční stolek, budík, pokoj atd. skutečně existují a že tyto věci poznávám.

Nebo vidím kočku, která se objeví vlevo, pak zmizí za mými zády a ukáže se znovu na pravé straně. To se dá zase nejlépe vysvětlit tím, že řekneme, že existuje skutečná kočka, která se prochází za mými zády. Skeptik by ovšem mohl říci, že to všechno je zdání, ale uspořádané zdání - je však jistě jednodušší přijmout skutečnost.

Konečně - a tato cesta se mi zdá nejlepší - můžeme pozorovat, že nesprávnost Gorgiových vět je prostě evidentní: vidíme totiž jasně, že něco existuje, leccos z toho jsme s jistotou poznali a také sdělili ostatním lidem. Jestliže však nám někdo řekne, že to všechno je sen, odpovíme prostě, že to sen není. Jsou případy, a mnoho případů, kdy se můžeme mýlit, ale každý zná situace, kdy vůbec žádná rozumná pochybnost není

možná. Já jsem si teď například absolutně jist, že sedím a nestojím a že lampa přede mnou svítí. Právě tak jsem si jist, že pětkrát osmnáct je devadesát. Z toho, že jsem se tu a tam zmýlil, totiž vůbec nevyplývá, že by tomu tak bylo vždycky.

Proti Gorgiovi bych tedy formuloval tyto tři námitky: za prvé: Něco docela jistě existuje; za druhé: Zcela jistě můžeme z toho něco poznat; a za třetí: Je také zřejmé a jisté, že něco z poznaného můžeme sdělit druhým lidem. A dokud mi někdo nepředloží žádný lepší argument než ty, které nacházím u Descarta, nevidím důvod, proč bych měl svůj názor měnit.

Tím jsme už mnoho získali - avšak ne tolik, jak bychom snad mysleli. Neboť za prvé, dosud nemáme žádný důkaz, že existuje nějaká skutečnost mimo vědomí. To je jiná a mnohem obtížnější otázka, kterou se budeme zabývat v příští úvaze. Mohlo by tomu totiž být i tak, že sice existují věci a skutečnost, ale že se nacházejí jen v našem myšlení. I v tomto případě by byl rozdíl mezi skutečností a zdáním - nikoli však mezi tím, co je uvnitř a co je vně. O tom však později.

Z našich vývodů dále vůbec nevyplývá, že všechno, o čem si myslíme, že to vidíme, máme před sebou skutečně takové, jaké to vidíme. Že něco existuje, je jisté; ale jaké jsou věci ve světě, to je jiná otázka. Mnoho lidí, kteří vůbec nejsou skeptiky, myslí, že ve světě například nejsou barvy. Ani tato otázka sem nepatří a nikterak není naším dnešním uvažováním rozhodnuta.

Za třetí - a to by mělo být samozřejmé - zcela jistě existuje více věcí, než známe, a my poznáváme více, než můžeme sdělit ostatním. Tolik jen, abychom se vyhnuli nedorozuměním.

V této souvislosti bych ještě chtěl promluvit o dvou filosofických názorech, s kterými osobně nesouhlasím, ale které jsou dnes velice rozšířené. Jde na jedné straně o primát já, na druhé straně o domnělou nutnost v naší otázce utíkat se k citovým zážitkům.

Dnes je poměrně mnoho myslitelů, kteří se domnívají, že má vlastní existence je pro mne jistější než všechno ostatní nebo dokonce to jediné, co je zcela jisté. Nikdo - mimo skeptiky - jistě nebude pochybovat o tom, že sám skutečně existuje. Já však nemohu pochopit, proč by to mělo být jistější než fakt, že ve světě něco existuje. Mně se dokonce zdá, že výrok

Něco existuje, má určitou prioritu před výrokem Já jsem. Neboť sebe samého poznávám takřikajíc teprve oklikou. Nejprve jsem zaměřen na předmět, postihuji něco ve světě - možná špatně, možná povrchně, ale s největší jistotou. Že něco existuje, a to nejdříve něco, co leží přede mnou - ne-já, jak říkají filosofové -, to se zdá být nejjistější pravdou.

Někteří jiní novější filosofové - následují, jak se domnívám, scholastika Johna Dunse Skota - se domnívají, že plné jistoty o existenci světa a věcí ve světě není možno dosáhnout pouhým poznáním, ale že jsou k tomu nutné takzvané emocionální prožitky - jako úzkost, strach, láska, nenávisť. V této souvislosti se uvádí slavný popis zemětřesení od amerického filosofa Williama Jamese s tím, že teprve takový zážitek dává člověku plnou jistotu, že svět existuje. Tuto nauku rozvinul především německý myslitel Wilhelm Dilthey, který má řadu stoupenců mezi současnými filosofy.

Něco podobného někdy slyšíme v podobě populární argumentace proti skepticizmu: udeřte skeptika do hlavy, pak pochopí, že existuje něco mimo něj, totiž vaše pěst. To se zdá být zřejmé - kdo by pochyboval o existenci pěsti, která ho bije? Já o ní nepochybuji, nevidím však, jak by nám mohla pomoci v naší otázce, a totéž platí o zemětřesení, nenávisti, lásce atd. Neboť co prožívám, udeří-li mě někdo do hlavy? Jednak cítím svým hmatem ruku, jednak pociťuji bolest, vztek atd. Kdybychom předpokládali, že nás smysly neustále klamou - jak to činí skeptikové -, pak by hmatový vjem vůbec nebyl důkazem pro existenci pěsti. A bolest či vztek ještě mnohem méně, protože můžeme velmi dobře pociťovat bolest nebo vztek, aniž na nás něco působí zvenku. Buď tedy už na základě poznání víme, že něco existuje, nebo se to pomocí takových zážitků nikdy nedozvíme - ty už totiž platnost poznání předpokládají. Jestliže tuto platnost neuznáváme, nemohou nám nijak pomoci.

Se skepticizmem je tomu totiž tak, že se mu nesmějí dělat žádné ústupky. Jestliže mu sebemeně ustoupíme, jsme velice rychle ztraceni. A to činí jak ti, kteří popírají, že existuje něco před námi, tak ti, kteří pochybují o jistotě našeho poznání a chtěli by jí pomoci strachem, hnusem, vztekem a podobně. V obou případech se skepticizmus chopí podaného prstu a vtáhne filosofa do své bažiny.

Ale fakt, že existuje bažina a že tu kdysi byl Gorgias se svými třemi

větami, není bez významu a bez užitku pro střizlivě myslícího filosofa. To, co skeptik říká ovšem hrozně přehnané, a proto prostě nesprávné. Ale jeho přehánění přece obsahuje pravdivé jádro. To spočívá v tom, že naše možnosti poznání jsou, řekl bych, tragicky malé. Víme toho velmi málo, a i to, co víme, je nám dáno velmi často povrchně a bez jistoty. Většina našeho vědění je pouze pravděpodobná. Existují sice absolutní, nepodmíněné jistoty, ale ty jsou vzácné. Člověk se pohybuje po světě jako slepec, pomalu tápe, podniká pokusy a jen zcela vzácně dosáhne jasného vhledu a jistého úspěchu. Člověk, který by myslel, že poznáváme všechno a že to poznáváme úplně a že můžeme všechno, co poznáváme, sdělit, takový člověk by se dopouštěl stejně velkého a stejně nesprávného přehánění jako skeptik.

Neboť ve filosofických otázkách - a to je poučení, kterého se nám vždy znovu dostává z přemýšlení o velkých problémech - není nic jednoduché. Každé jednoduché řešení je nesprávné řešení. Je to obyčejně řešení líné - jako sám skepticismus, který nás zbavuje jakékoli povinnosti namáhavě myslet, protože podle něho neexistuje nic, o čem by se mělo přemýšlet. Skutečnost však je nesmírně složitá a pravda o ní je nutně také nesmírně složitá. Něco z této pravdy, ne mnoho, ale jen něco, si člověk může osvojit jen dlouhou a namáhavou prací.

Pravda

V poslední úvaze jsme se zabývali otázkou, zda věci vůbec jsou a zda je můžeme poznat; jinými slovy, ptali jsme se, zda existuje pravda. Neboť správné poznání je pravdivé poznání; jestliže člověk něco poznal, pak ví, že je pravda, když říká, že je to takové nebo onaké. Dnes se chceme věnovat jinému problému: totiž otázce: Co je pravda? Tato stará otázka, kterou kdysi položil Pilát Kristovi, je totiž jedním z nejzajímavějších, ale také nejobtížnějších filosofických problémů.

Co to tedy znamená, když říkáme, že nějaká věta, nějaký soud je pravdivý - nebo také když říkáme, že nějaký člověk je vpravdě přítel? Není těžké pochopit, co se tím myslí: myslí se tím, že něco je pravdivé, když toto něco se shoduje. Tak říkáme, že Petr je vpravdě přítel, shoduje-li se s naším ideálem opravdového přítele, je-li s ním tento ideál ve shodě.

Není těžké pochopit, že tato shoda může nastat tak říkajíc v dvojnásobném směru. Jednou tak, že věc odpovídá myšlence - jako když říkáme: tento kov je pravé zlato, nebo: tento člověk je opravdový hrdina. Pak odpovídá věc myšlence. Tento první druh pravdivého a pravdy nazývají filosofové „ontologickým“: jde o tak zvanou ontologickou pravdu.

V jiných případech je naopak nazývána pravdivou myšlenkou, soud, věta atd., když odpovídá věci. Tento druhý druh pravdivého má znak, podle kterého jej můžeme lehce poznat: pravdivým jsou v druhém smyslu jen myšlenky, soudy, věty - ne však věci ve světě. Tento druhý druh pravdy nazývají filosofové „pravdou logickou“. Omezíme se zde na tento druhý případ a ponecháme stranou první druh pravdy, s nímž jsou spojeny značné problémy.

Co je logická pravda, můžeme objasnit příkladem. Vezměme si výpověď: „Dnes svítí slunce.“ Tato výpověď -a tedy také myšlenka, která jí odpovídá -je pravdivá jedině tehdy, jestliže dnes skutečně slunce svítí. Z toho vidíme, že výpověď a věta jsou logicky pravdivé tehdy, je-li tomu tak, jak říkají. Je-li tomu jinak, než říkají, pak jsou nepravdivé. To se zdá být jasné a samozřejmé. A přece věc není zdaleka tak prostá, jak bychom si mohli myslet. V souvislosti s ní se totiž setkáváme se dvěma

velkými a obtížnými problémy.

První problém můžeme formulovat takto: je-li nějaká věta pravdivá právě tehdy, když je tomu tak, jak praví, pak musí být neustále bezpodmínečně pravdivá, nebo nepravdivá, zcela nezávisle na tom, kdo ji vyslovuje a kdy je vyslovena. Jinými slovy, je-li nějaká věta pravdivá, pak je pravdivá absolutně, pro všechny lidi a všechny doby.

Proti tomu však vyvstávají různé pochybnosti. Ty jsou zčásti tak závažné, že mnozí filosofové i mnozí nefilosofové říkají, že pravda je relativní, podmíněná, proměnlivá a tak dále. Francouzi mají dokonce přísloví, které říká: „Pravdivé na této straně Pyrenejí, nepravdivé za Pyrenejemi.“ A dnes se stalo téměř módou tvrdit, že pravda je relativní. Jaké jsou důvody pro takové pojetí?

Některé z těchto argumentů jsou povrchní a lze je snadno vyvrátit. Tak například se říká, že věta „dnes prší“ je pravdivá jen relativně, protože prší v Římě, ale ne v Mnichově. Nebo jako v indickém příběhu o slepcích, z nichž jeden uchopil nohu slona a řekl, že slon je jako strom, druhý však uchopil chobot a tvrdil, že slon je jako had.

To všechno jsou nedorozumění. Když uvedené věty plně zformulujeme, když jasně řekneme, co se jimi myslí, hned se ukáže, že tu o žádné relativitě nemůže být řeči. Když někdo řekne, že dneska prší, myslí zřejmě, že prší tady v Mnichově, a to v určený den a v určenou hodinu, nikoli však, že prší všude. Jeho věta je tedy bezpodmínečně pravdivá pro všechny lidi. Ani zkušenost těch dvou slepců se slonem nedokazuje nic proti nepodmíněnému charakteru pravdy. Pouze se neopatrně vyjádřili. Kdyby byl každý z nich řekl: „Pokud jde o úd, kterého jsem se dotkl, je slon jako strom“ atd., byla by ta věta nepodmíněně pravdivá. Obtíž tedy pramení z nedostatečně jasné formulace vět. Jakmile jsou tyto věty formulovány úplně, ukáže se, že jsou nepodmíněně pravdivé nebo nepodmíněně nepravdivé, ale vůbec ne relativní.

Známe však i vážnější pochybnosti proti nepodmíněnosti pravdy. V protikladu k běžnému názoru neexistuje dnes jen jedna, nýbrž několik geometrií: vedle geometrie Euklidovy, jež se vyučuje na školách, existuje také geometrie Riemanova, Lobačevského a ještě další. A je tomu tak, že určité věty, které jsou pravdivé v jedné z těchto geometrií, jsou v jiné geometrii nepravdivé. Když se tedy dnešního geometra

zeptáme, zda je určitá věta pravdivá, musí se nejdřív zeptat: V kterém systému? Geometrické věty jsou tedy ve velké míře relativní se zřetelem k systému.

Ještě horší je, že totéž platí o logice. I v logice existují různé systémy, takže na otázku, zda je určitá logická věta pravdivá, vůbec nelze odpovědět bez zřetele k určitému systému. Tak například známá věta o vyloučení třetího -že buď prší, nebo neprší - sice platí v tzv. klasické logice Whiteheada a Russella, ne však v logice profesora Heytinga. Pravda logických vět je tedy ve zmíněném smyslu relativní.

Mohli bychom si myslet, že přece musí existovat nějaký způsob, jak rozhodnout, který ze všech těchto systémů je správný, zda platí, nebo neplatí. Tak jednoduché však věci nejsou. Jde-li například o geometrii, odborníci říkají, že euklidovská geometrie se dobře osvědčuje v našem malém světě, že však v kosmickém prostoru faktům vyhovuje spíše některá jiná. To by tedy znamenalo, že určitá věta je za určitých okolností pravdivá, avšak za jiných okolností nesprávná. To je velmi závažná pochybnost.

Předpokládejme tedy, že je tomu tak, jak tito znalci říkají, že v oblasti matematiky a logiky existují různé systémy a že určité věty mohou být v jednom systému pravdivé, v druhém nepravdivé. Pak vyvstane ihned otázka, co nás vede k tomu, abychom zvolili tento, a ne jiný z těchto systémů. Není v tom přece pouhá libovůle. Fyzik - například Einstein - ne zvolil určitou geometrii jenom pro zábavu; měl pro to vážné důvody. Jaké důvody? Tady se objevuje odpověď, která má velký filosofický význam. Tato odpověď říká, že vědec a člověk vůbec nepovažuje určitou větu nebo systém za pravdivé proto, že se shodují se skutečností, nýbrž proto, že jsou pro něj užitečné. Tak například fyzik volí neeuklidovskou geometrii proto, že její pomocí může snáze, lépe - ba možná vůbec jen s její pomocí - budovat své teorie a vysvětlovat skutečnost.

Je-li tomu tak, měli bychom za pravdivé označovat ty věty, které jsou pro nás užitečné. Pravda je užitečnost - říká se. To je takzvaný pragmatický pojem pravdy, který rozvinul především William James, slavný a laskavý americký myslitel, který má dnes mnoho přívrženců.

Tato nauka je správná do té míry, že zcela jistě existují úseky vědy, ve kterých uznáváme určité věty jen proto, že nám jsou užitečné pro další

bádání nebo pro vytváření teorií. Zde však je třeba uvážit dvě věci. Za prvé, že v takových případech vlastně nevíme, zda ony věty jsou pravdivé, nebo nepravdivé; jsou přece jen užitečné. A je těžké pochopit, proč bychom měli tuto užitečnost nazývat právě „pravdou“ a mluvit o relativitě pravdy. Za druhé, že i tehdy, když jde o užitečnost, nemůžeme neznat alespoň několik pravdivých vět - a myslím „pravdivých“ v obvyklém slova smyslu. Fyzik například vybudoval nějakou teorii a domnívá se, že je užitečná; jak to může dokázat? Jen tak, že ji vyzkouší na faktech. To však zase znamená, že vyslovuje určité věty, které mají být potvrzeny přímým pozorováním.

V nějaké laboratoři pak vědec napíše například tuto větu: „Za těch a těch okolností ukazovala dnes v 10 hodin 20 minut 15 vteřin ručička ampérmetru tolik a tolik.“ Tato věta je pravdivá jen tehdy, když souhlasí se skutečností, když ručička ampérmetru skutečně v tu dobu za uvedených okolností ukazovala tolik a nic jiného. Tedy i jako pragmatici musíme uznat, že existují určité pravdivé věty v aristotelovském smyslu; ostatní však raději nenazýváme „pravdivým“, nýbrž prostě „užitečným“. Tolik k první otázce. Teď se budeme zabývat druhou. Zní takto: co je toto něco, s čím se má věta shodovat, aby byla pravdivá? Řeklo by se, že věc je jasná: aby věta byla pravdivá, musí se shodovat se skutečnou situací, se stavem věcí, jak jsou mimo nás. Avšak i zde existují pochybnosti.

Vezměme například větu: „Tato růže je červená.“ Budeme-li chtít tvrdit, že je pravdivá právě tehdy, je-li růže skutečně červená, pak uslyšíme, že ve vnějším světě vůbec žádná červená neexistuje, protože všechny barvy vznikají teprve v našich zrakových orgánech jako výsledek působení určitých světelných vln, které dopadají na naše oči. Barva jako něco vnějšího vůbec neexistuje. Tak učí naši filosofové. Tedy nemůže být správné, že naše věta je pravdivá právě tehdy, shoduje-li se s vnějším stavem věcí; neboť takový stav věcí vůbec neexistuje. S čím se tedy musí věta shodovat, aby byla pravdivá?

Tyto a podobné pochybnosti vedly mnohé moderní myslitele k tomu, aby uznali filosofickou nauku, která se nazývá „noetický idealismus“. Podle této nauky sice existují věci a nepodmíněné pravdy, ale to všechno není vně, nýbrž v tom či onom smyslu slova v nás, v našem myšlení. Hned tu

přirozeně vzniká otázka, jak ještě můžeme rozlišovat pravdivé věty a skutečné věci od nepravdivých vět a pouhých iluzí. Na to však idealisté odpovídají, že tento rozdíl

existuje i z jejich hlediska. Všechno, co poznáváme, je sice výtvořem našeho myšlení, je v nás; některé z těchto předmětů vytváříme podle zákonů, jiné libovolně. To byla v podstatě nauka velkého filosofa Immanuela Kanta, která má stoupence ještě dnes, i když jich není mnoho.

Abychom si tuto nauku trochu přiblížili, vraťme se k našemu případu s kočkou. Kočka přichází zleva, přejde za mými zády, na chvíli tedy zmizí, pak se znovu objeví vpravo a jde dále. V předchozí úvaze jsem řekl, že věc je možno nejsnáze vysvětlit tak, že uznáme „vnější“ kočku, která přechází za mými zády. Idealisté takovou kočku uznat nemohou, neboť pro ně nic vnějšího v přísném slova smyslu neexistuje. Říkají však, že kočka je skutečná, dokud na ni myslím podle zákonů. Není proto iluzí, nýbrž skutečností. Ostatně celý prostor, ve kterém jsem já s kočkou, mé vlastní tělo atd. jsou také skutečné, to znamená myšlené podle zákonů.

Existují tedy dva možné výklady pravdy - idealistický a druhý, který se nazývá realistický. Oba mají své velké obtíže a jistě není snadné rozhodnout se pro jeden nebo pro druhý. Ty, kteří si myslí, že idealismus je prostě nesmysl, bych chtěl upozornit na to, že ho vůbec nepochopili. Nesmyslné by bylo, kdyby někdo popíral skutečnost a pravdu: ale to idealista vůbec nedělá.

Dnešní filosofové však většinou nejsou idealisté. K rozhodnutí proti tomuto pojetí pravdy a poznání u nich dochází většinou při úvahách o otázce, co vlastně je lidské poznání. Podle idealismu je nutno říci, že poznání je tvořivé: své předměty vytváří. Je však zřejmé, že naše osobní, individuální myšlenka dokáže vytvořit jen velmi málo, nanejvýš myšlenkové výtvoř, představy, a i ty se většinou skládají z prvků, které nejsou nově vytvořeny, nýbrž jenom vzájemně spojeny - jako například, když si představím Sirénu: ta je totiž napůl žena, napůl ryba; abych mohl vytvořit Sirénu, musel jsem už obojí někde vidět. To je zřejmé a jisté.

Proto jsou idealisté nuceni uznávat dvojí subjekt, dvojí myšlení, dvojí já; na jedné straně takřkajíc malé osobní já - toto já nazývají „empirické já“

- a velké, nadosobní, transcendentální já nebo „já vůbec“. Předměty vytvářejí toto druhé, velké, transcendentální já; malé empirické já je může jen přijímat tak, jak jsou dány velkým „já vůbec“.

Ale to všechno je, jak říkají odpůrci, realisté velice problematické a těžko uvěřitelné. Co je toto transcendentální já, které vlastně už žádné já není a které se takřkajíc vznáší nade mnou? Absurdnost, říkají realisté. Něco takového vůbec neexistuje a také to lze těžko pochopit. K tomu přistupuje, že když o našem poznání blíže uvažujeme, ukazuje se, že v něm různé věci kombinujeme, spojujeme, možná také tu a tam něco vytváříme - ale vcelku spočívá poslání v tom, že postihujeme předmět, který tady již nějakým způsobem je, existuje, a to mimo poznání.

Spor mezi idealismem a realismem je tedy sporem o pojetí poznání: spočívá ve vytváření nebo postihování předmětů? Rozhodneme-li se pro řešení idealistické, pak musíme bojovat se skutečně obrovskými obtížemi. Je mnohem lepší - tak říkají realisté - držet se prvního názoru, a to tím více, že obráží povahu poznání.

Ovšem i realistické pojetí má své velké těžkosti. Jednu z nich jsem již uvedl - je to obtíž, která pramení z vědecky prokázané skutečnosti, že ve světě, jak se zdá, neexistují barvy. Vypadá to tedy tak, jako bychom alespoň v tomto případě svým poznáním něco vytvářeli: barvy. Na této obtíži ukážeme, jakou odpověď mají realisté.

Jejich odpověď je dvojí. Za prvé, říkají, hranici mezi poznávajícím subjektem a vnějším světem nesmíme vymezit lidskými smysly. Je mnohem spíše tam, kde se uskutečňuje přechod mezi fyzickými a psychickými procesy. Duch pojímá události tak, jak se jeví organismu. Nasadíme-li si červené brýle, vidíme zelené předměty černě - nikdo však nebude tvrdit, že jsme tuto černou barvu vytvořili svým poznáním - naopak, je to přece výsledek působení brýlí. Podobně je tomu s očima.

Za druhé realisté říkají, že ve velmi mnoha případech nepostihujeme věci v nich samotných, nýbrž tak, jak na nás působí, postihujeme tedy vztah mezi věcmi a naším tělem. Tak je tomu například, když ponoříme pravou ruku do horké vody a levou do studené a pak obě do vlažné. Pak cítíme chlad v pravé ruce a teplo v levé. To je jasné - řeknou realisté. Neboť náš smysl pro poznání teploty zachycuje rozdíl mezi teplotou kůže v daném tělesném údu a mezi teplotou okolí. Tento smysl však teplotu postihuje,

a vůbec nevytváří. Ta je daná.

Jiná, poněkud subtilnější obtíž, kterou idealisté dosti často uvádějí, spočívá v tom, že to, co je poznané, musí být uvnitř; tedy nikoli vně poznání; o nějakém vnějšku tady vůbec nelze mluvit. Na to však realisté odpovídají, že je to nedorozumění a pověra. Poznání se tu chápe tak, jako by to byla nějaká krabice: věc může být pouze uvnitř krabice, nebo mimo ni. Ale poznání docela určitě není žádná krabice. Nejlépe je můžeme přirovnat ke zdroji světla, jak to učinil Edmund Husserl: jestliže světelný paprsek dopadá na věc ve tmě, pak je tato věc ve světle, ale přece není uvnitř zdroje světla.

Já sám jsem se před lety po těžkých zápasech rozhodl pro realismus, a čím více o tom přemýšlím, tím více jsem přesvědčen, že toto pojetí pravdy je správné. Víím, že každý neučiní totéž; neboť tato otázka je obtížná. Ale bez ohledu na to, co přijmou jiní lidé jako řešení, chtěl bych varovat před jedním nedorozuměním. V tomto problému se musí člověk rozhodnout cele. Člověk musí chápat celé lidské poznání buď jako postihování, nebo jako vytváření předmětu. Jakékoli kompromisní řešení je nesprávné. Takové je mimo jiné běžné pojetí, podle kterého se ve vnějším světě nacházejí tělesa a světelné zdroje, ale žádné barvy. Buď musíme říci, že vnější svět vůbec neexistuje a že náš duch všechno vytváří, nebo naopak, že nevytváří nic mimo kombinaci obsahů a že všechno, co poznáváme, musí nějakým způsobem existovat vně lidského ducha.

Významný německý psycholog Fechner kdysi napsal spis, ve kterém postavil denní svět proti světu nočnímu, proti světu, ve kterém by nebyly žádné barvy, žádné zvuky, nýbrž jen mechanické pohyby a tvary ve tmě. Tento noční názor rozhodně zamítl. Bude vás možná zajímat, že většina filosofů dnes souhlasí s jeho názorem, to znamená, že se proti zmíněnému temnému pojetí rozhodli pro svět plný světla.

Myšlení

Myšlení - mnohem více než pozorování - vdčíme za obrovské výsledky naší vědy. Myšlení proto mění tvář země i našeho života. Jistě se vyplatí chvíli o myšlení uvažovat. Co to vlastně je? Jak je možné, že jím můžeme něco poznat? Jak se utváří, jakými cestami jde ve vědeckém výzkumu? A konečně otázka nejdůležitější: jakou má hodnotu? Smíme mu důvěřovat, věřit v jeho výsledky a dát se vést vědeckým myšlením?

Nejprve: co je myšlení? Obecně se myšlením nazývá každý pohyb v našich představách, pojmech atd. Když se mě například někdo zeptá: „Na co myslíš?“ odpovím třeba: „Myslím na svůj domov.“ To však znamená, že se v mém vědomí nějak vynořují obrazy, vzpomínky a podobně a následují jeden za druhým. Nejobecnější definice myšlení tedy zní: pohyb představ a pojmů.

Vědecké myšlení však není jakékoli myšlení. Je to vážné myšlení. Tím chceme za prvé říci, že je disciplinované, že vážně myslící člověk neponechává svým pojmům a představám volnost plynout v jeho vědomí, nýbrž vede je přísně k určitému cíli. A za druhé tím chceme říci, že cílem je tu vědění; vědecké, vážné myšlení je myšlení disciplinované, zaměřené k vědění.

Jak se však takové myšlení může stát věděním? Mohli bychom si myslet, že předmět, který chceme poznat, buď tu je, je daný, a pak nepotřebujeme myšlení, abychom jej viděli, nýbrž stačí otevřít oči nebo na něj zaměřit pozornost; anebo tu ten předmět není, není dán; a v takovém

případě - tak se alespoň zdá - jej žádné přemýšlení nemůže přiblížit.

A přece je tomu jinak. Stačí dotázat se naší zkušenosti, abychom viděli, že v obou případech může mít myšlení užitečnou, často rozhodující úlohu.

Vezměme nejprve případ, kdy je předmět dán. Tento předmět není nikdy zcela jednoduchý. Spíše je tomu obvykle tak, že je velmi, téměř nekonečně složitý. Má bezpočet stránek, aspektů, vlastností atd. Náš duch však není schopen to všechno najednou postihnout. Máme-li takový předmět dobře poznat, musíme si pilně a usilovně prohlížet jednu stránku za druhou, porovnávat to, co jsme viděli, pozorovat věc ze stále nových

hledisek a rozbírat ji. To všechno je myšlení.

Uvedme příklad takové myšlenkové práce. Dejme tomu, že mám před očima červenou skvrnu. Zpočátku bychom si mohli myslet, že je to docela jednoduché a že stačí dobře otevřít oči, abychom poznali, co ta skvrna je. Ale červená skvrna není zcela jednoduchá. Neboť za prvé tu vůbec nemůže být červená skvrna, není-li kolem ní nějaký podklad - barva podkladu musí být jiná než barva skvrny. To je jedna věc. Za druhé konstatujeme dosti prostou, ale přece pozoruhodnou skutečnost, že tato skvrna musí mít nejen barvu, ale také rozlohu, určitou délku a šířku. Ale rozloha není barva, je to něco docela jiného, třebaže je s barvou nutně spojena. Za třetí, samotná rozloha ještě nestačí. Musí tu být ještě tvar, určitá podoba okraje - skvrna může být např. čtverhranná nebo kulatá, ale nějaký tvar musí mít. Když ji pozorujeme dále, shledáme, že ani její barva není nic jednoduchého: je to sice červená barva, ale ne jakákoli červená barva, nýbrž zcela určitý odstín, nuance. Máme-li dvě červené skvrny, obyčejně nebude tón, odstín u obou stejný. Při analýze barvy můžeme jít ještě mnohem dále; jak ví snad každý, kdo se zabýval naukou o barvách, můžeme mluvit také o intenzitě barvy. Všimněme si ještě, že skvrna je nejen na jinak zbarveném podkladě, nýbrž na nějaké věci, na nějakém nositeli. A tak jsme na ní až dosud objevili ne méně než sedm prvků: podklad, barvu, rozlohu, tvar, tón, intenzitu a konečně nositele. A to jsme teprve na začátku.

To však je velmi jednoduchý, triviální příklad. Jde-li například o duchovní předměty, jako „odpuštění“ nebo „dar“, dovedeme si představit, jaká je v nich vpravdě nekonečná složitost a jak velká musí být potřebná myšlenková práce, abychom se v nich alespoň poněkud orientovali.

Tohoto způsobu myšlení filosofové vždy užívali. Velkým mistrem v tom byl Aristoteles. Na začátku tohoto století tento postup vynikajícím způsobem osvětlil a popsal jeden z předních německých myslitelů Edmund Husserl. Nazval jej „fenomenologickým“. Fenomenologie je - alespoň v raných Husserlových spisech - postup, ve kterém se snažíme postihnout podstatu daného předmětu analýzou, která se podobá analýzám zde uvedeným.

Hlavní důraz se tu klade na druhý způsob, totiž na myšlení, které se snaží

postihnout předmět, který není daný, který je takřikajíc nepřítomný. Takové myšlení se také nazývá usuzování.

Tady bych chtěl nejprve udělat důležitou poznámku. Jak jsme již řekli, existují jen dva možné případy: buď je předmět dán, nebo dán není. Je-li dán, je třeba ho prostě vidět a popsat; jestliže však dán není, máme jen jedinou možnost jak se o něm něco dozvědět - totiž usuzovat. Třetí cesta pro poznání neexistuje. Můžeme ovšem věřit - ale víra není vědění; vědění se uskutečňuje pouze pozorováním toho, co je dané, nebo usuzováním.

To je nutno zdůraznit velmi ostře proto, že v dnešní době jsou rozšířena četná nedorozumění. Tak se například říká, že je možné něco poznat dobrou nebo zlou vůlí. Jiní tvrdí, že nástrojem vědění je skok svobody nebo něco podobného. Můžeme si ovšem představit, že skákání může být užitečné jako příprava k aktu poznání. Chci-li například poznat krávu, která stojí za zdí, může skok přes zeď vést k tomu, že ji poznám. Ale když jsem tento skok odvážně provedl, musím přece otevřít oči, neboť teprve viděním o té krávě něco zjistím. Žádný skok svobody nebo něco podobného nemůže být více než přípravou k aktu poznání. Ten však je vždy, jak bylo řečeno, buď přímým postihováním předmětu - tedy smyslovým či duchovním zřením - nebo usuzováním.

S usuzováním jsou spojeny různé obtížné problémy. Nejdůležitější z nich zní: jak je vůbec možné objevit, poznat úsudkem předmět, který není daný? Musím přiznat, že tento problém se mi jeví velmi obtížný; úplné řešení neznám. Jedno však je jisté: usuzováním se můžeme něco dovědět. Zcela jasně to ukáže následující příklad. Když se mne někdo zeptá, kolik je sedm tisíc osm set čtyřicet sedm krát dvacet tři tisíce sto šedesát devět, pak to nejdříve nevím. Když se však posadím a provedu násobení, pak vím, že je to sto osmdesát jeden milion osm set sedm tisíc sto čtyřicet tři. Násobení však je myšlení, je to usuzování. Kdo tedy tvrdí, že může vědět výsledek bez takového usuzování, bez počítání, ať mi řekne jak; byl bych mu za to velice vděčný. Jestliže však to říci nemůže, musí uznat, že jsem se usuzováním něco dověděl. Nelze vážně pochybovat o tom, že se tak dokonce stále mnoho dovídáme.

Jak se provádí úsudek? Vždy a bez výjimky tak, že máme jako předpoklady dvě věci: na jedné straně určité premisy, to znamená

výroky, věty, které jsou již známé jako pravdivé nebo jsou nějak uznané; na druhé straně však určité pravidlo, podle kterého usuzujeme. Například abych došel k závěru, že ulice je mokrá, mohu mít tyto premisy: „Jestliže prší, je ulice mokrá" - a: „Prší". K tomu ještě musím znát pravidlo, které se u logiků nazývá modus ponendo ponens; zní asi takto: Máme-li podmínkové souvětí, tj. větu začínající slovem „jestliže", a k tomu jeho předvětí, můžeme uznat správnost jeho závětí. Staří stoikové formulovali toto pravidlo

takto: Jestliže první, pak druhé; nyní však první; tedy druhé. Logika - přesněji formální logika - je věda, která právě taková pravidla zkoumá. Existují však dva zcela různé druhy těchto pravidel. Na jedné straně máme velký počet pravidel, která jsou neomylná, to znamená, že výsledek je zcela jistý, jestliže tato pravidla správně aplikujeme. Příkladem takového pravidla je právě náš modus ponendo ponens.

Jiný příklad je dobře známý modus sylogismu, podle kterého usuzujeme: jestliže všichni logikové jsou smrtelní a lord Russell je logik, pak je také lord Russell smrtelný. Na druhé straně však existuje velice mnoho pravidel, která nejsou neomylná. A nepříjemné v životě a ve vědě je, že tato pravidla v nich mají daleko větší úlohu než pravidla neomylná.

Jde o věc tak důležitou, že se jí musíme zabývat trochu blíže. Pravidla, která nejsou neomylná, jsou v podstatě určitými obraty našeho modus ponendo ponens. V tom se z předvětí usuzuje na závětí - tedy z prvního na druhé. To je pravidlo neomylné. V druhém druhu pravidel se však postupuje podle obráceného schématu - asi takto: jestliže je tu první, pak i druhé; máme zde druhé; tedy i první. Snadno se můžeme přesvědčit, že to není pravidlo neomylné, když například usuzujeme takto: jestliže jsem Napoleon, pak jsem člověk; jsem zajisté člověk; jsem tedy Napoleon. Obě premisy jsou zde pravdivé; ale závěr je nesprávný - neboť Napoleon bohužel nejsem. Pravidlo tedy není neomylné. Logikové by dokonce řekli, že je nesprávné.

Ale v životě, a především ve vědě, tak usuzujeme téměř stále. Například: tak zvaná indukce zcela záleží v takovém usuzování. Neboť v indukci máme jako premisu, že některá individua se chovají tak a tak. Na druhé straně z logiky víme: jestliže všechna individua se chovají tak a tak, pak i některá; z toho usuzujeme, že se tak chovají všechna individua. Dejme

příklad: chemici zjistili, že některé kousky fosforu hoří řekněme při 42 °C; z toho usuzují, že při 42 °C hoří všechny kousky fosforu. Jde o tento myšlenkový pochod: jestliže všechny - pak i tyto některé; nyní však tyto některé, tedy všechny. Stejně jako v případě Napoleona je to závěr z druhého na první. Závěr nikoli neomylný.

Ovšem ve vědě nikdy není myšlenkový pochod tak zcela jednoduchý, jak zde byl popsán. Naopak. Lidé vymysleli četné, velmi rafinované metody, aby své nikoli neomylné závěry posílili. Ale to všechno mění jen velmi málo na základním faktu, že celá přírodní věda postupuje podle nikoli neomylných pravidel. Výsledkem je, že přírodovědecké teorie nikdy nejsou zcela jisté pravdy. Vše, čeho může věda v tomto ohledu dosáhnout a skutečně dosahuje, je pravděpodobnost. Ale ani s touto pravděpodobností to není tak jednoduché, jak si snad mnozí myslí. Neboť za prvé dodnes nevíme, co vlastně ona pravděpodobnost hypotéz je. Zdá se, že to musí být něco úplně jiného, než řekněme pravděpodobnost automobilové havárie, kterou lze vypočítat. Můžeme to chápat asi takto: většina zákonů moderní fyziky jsou zákony pravděpodobnostní, to znamená, že pouze říkají, že nějaký jev nastane s určitou pravděpodobností. Ale tyto zákony o pravděpodobnosti jsou samy opět pravděpodobné - a zřejmě v jiném smyslu.

Ale i kdybychom věděli, co je pravděpodobnost, stále ještě by tu byla otázka: jak vůbec můžeme k pravděpodobnosti dospět? Je jisté, že ji zjišťujeme, ale dodnes nevíme, jak je to možné.

Dobře si uvědomuji, že všechny tyto pochybnosti se vám budou tvářit v tvář velkým úspěchům vědy jevit jako neodůvodněné. Ale řekněte mi, prosím, jaký máte důvod k předpokladu, že zítra zase vyjde slunce. Řeknete patrně: protože dosud tomu tak vždycky bylo. To však není dostatečný důvod. Kočka mé tety také přicházela po léta ráno oknem do jejího pokoje; jednoho dne však už nepřišla. Když někdo řekne, že zákony přírody jsou stále stejné, zeptám se, odkud to víme. Jen tak, že jsme tuto neměnnost až dosud pozorovali - jako v přírodě se sluncem nebo s kočkou? Z toho však nikterak nevyplývá, že budou stejně neměnné i zítra.

Tyto úvahy nám umožňují zaujmout objektivní postoj k vědě. Zásady tohoto postoje bychom snad mohli formulovat takto:

1. Z praktického hlediska je věda zcela jistě - jde-li o pravou vědu - to nejlepší, co vůbec máme. Je nanejvýš užitečná.

2. Ani teoreticky nemáme nic lepšího, jde-li o vysvětlení přírody. Věda nám však podává - mimo výpovědi o pozorování - jen výpovědi pravděpodobné. Více tu nemůžeme nikde dosáhnout.

3. Z toho vyplývá, že když dojde k rozporu mezi vědou a nějakou jinou lidskou autoritou, myslící člověk se má rozhodnout pro vědu a proti této autoritě. To platí především o tak zvaných ideologiích, tedy tvrzeních, která byla vyslovena na základě nějaké lidské, sociální nebo jiné autority.

4. Protože však věda podává vcelku jen pravděpodobné soudy, může se stát, že směji být zamítnuty ve jménu bezprostřední zřejmosti. Věda není neomylná, a jestliže jsme se setkali s něčím evidentně jiným, než je to, co tvrdí věda, pak smíme a máme stát na straně zřejmosti, proti vědeckým teoriím.

5. Věda je kompetentní pouze ve své oblasti. Velmi často se bohužel stává, že i velmi významní vědci tvrdí různé věci, které s jejich oblastí nemají vůbec nic společného.

Klasickým a křiklavým příkladem takového překročení hranic kompetence je slavné tvrzení učeného lékaře, který říkal, že nemůže existovat lidské vědomí, protože rozřezal několik těl a žádné vědomí přitom nikdy nenašel. Nesrovnalost je zde v tom, že věda tohoto lékaře je svou metodou omezena na zkoumání lidských těl, vědomí však zcela jistě není tělo - nehledě k tomu, že těla, která ten učený lékař rozřezal, byla přece mrtvá. Podíváme-li se však na tento příklad trochu blíže, zjistíme toto: onen lékař neměl vůbec žádný vědecký důvod takové tvrzení vyslovit. Aby je legitimoval, musel předpokládat, že existují pouze těla. To však není přírodní věda ani chirurgie, nýbrž čistá, i když špatná filosofie.

A to je právě veliké nebezpečí. Obrovské oblasti skutečnosti jsou ještě neprobádané, dokonce se ještě ani neotevřely exaktnímu vědeckému zkoumání - především, jde-li o člověka. I tam, kde už výzkum probíhá, víme neuvěřitelně málo. A teď dochází k tomu, že lidé chtějí ohromné mezery ve vědeckém poznání vyplnit svou soukromou, většinou hrubě naivní a nesprávnou filosofií, která se pak prohlašuje za vědu. To ovšem

nedělají jen někteří vědci, nýbrž i mnoho jiných lidí. Ale věda se těší tak veliké autoritě, že její zástupci jsou v tomto ohledu nejnebezpečnější, když začnou filosofovat mimo svou kompetenci.

Jestliže si společnost dovolí přepych mít několik filosofů, i když tito filosofové nepomáhají vyrábět letadla a atomové pumy, má to možná dobrý smysl. Neboť filosofie a jen ona nás může varovat před šílenstvím, které tak často hrozí ze strany nesprávného myšlení pod domnělou autoritou vědy. V jedné ze svých nejdůležitějších funkcí není ničím jiným než obranou pravého myšlení proti blouznění a nesmyslu.

Hodnota

Goethe, jeden z největších básníků lidstva, se několikrát posměšně vyjádřil o teorii a abstraktním myšlení. „Šedá, můj příteli, je všechna teorie," říkal. A snad znáte místo, kde říká: „... chlap, jenž spekuluje napořád, tot' soumar na vyprahlé pláni: točí se dokola, jak byl by běsem jat..." Jsem toho názoru, že Goethe – a s ním všichni básníci a možná i všechny ženy, které většinou myslí jako básníci, mají pravdu, pokud se brání proti přehnanému teoretizování. Je tomu totiž tak, že pro člověka skutečnost není pouze předmětem nazírání. Člověk ji nejen vidí, ale také hodnotí, prožívá tuto skutečnost jako krásnou nebo ošklivou, jako dobrou nebo špatnou, jako příjemnou nebo trapnou, ušlechtilou nebo sprostou, jako posvátnou nebo neposvátnou atd. Jsme už takoví, že se k čistě nazíravému postoji můžeme povznést jen s velikým úsilím, a i to jen ve vzácných okamžicích. Vcelku je náš život určován hodnocením a hodnotami.

Vyjdeme-li z této skutečnosti, můžeme si ovšem říci: k čemu všechno toto filosofování a přemýšlení. Ponořme se do světa hodnot a žijme; Goethe stavěl proti šedé teorii věčně zelený strom života. Takový je názor i mnoha dnešních filosofů - uvedu jen Gabriela Marcela, který si stanovil jako základní pravidlo: Nejsi v divadle, to znamená, neďvej se. Zdá se mi, že myšlení, čisté nazírání, je také částí života a že není správné stavět, jako Goethe, teorii a život proti sobě. Zdá se mi, že plný lidský život by bez alespoň několika okamžiků čisté teorie, čistého nazírání, vůbec nebyl lidským životem. Ale nezírání jistě není v tomto životě vším a také ne vším, co z něho dělá lidský život. Hodnocení a všechno, co z toho vyplývá, patří k tomuto životu právě tak podstatně jako teorie.

A proto se filosof musí zabývat také hodnotami. A skutečně, teorie hodnot, pokus o objasnění této stránky našeho života, byla po tisíciletí základní součástí každé filosofie. A to už proto, že ze všech oblastí je oblast hodnot spojena snad s největšími obtížemi. Jako se samotné hodnoty jeví našemu duchovnímu zraku prosté a jasné, tak se celá věc stane nesmírně složitou, když se pokoušíme jim správně porozumět.

Nejlepší bude, když začneme příkladem. Budiž mi odpuštěno, že je to příklad velmi hrubý a drsný; zde však nejde o city, nýbrž o porozumění a takové drsné příklady obvykle ukáží podstatu otázky nejnázorněji. Jde o tento příklad: mladý zločinec, nazvěme ho Karel, radí svému příteli Ludvíkovi, aby v noci vzal ze zásuvky břitvu, podřezal své spící matce hrdlo a pak jí klidně vzal peníze. Za tyto peníze pak oba mladíci prožijí veselý večer v hospodě. Ludvík - předpokládejme, že je to normální člověk - pobouřeně řekne, že to nikdy neudělá. Tu se zeptá Karel: Proč? Je to přece tak jednoduché a bylo by to užitečné. Co na to odpoví Ludvík? Vžijme se do jeho situace. Co bychom odpověděli my? Obávám se, že bychom nenašli správnou odpověď. Řekli bychom možná, že je to zločin, sprostota, něco nedovoleného, špinavého, hříšného atd. Kdyby se nás náš Karel zeptal, proč se nemá dělat něco zločinného, špinavého a hříšného, dovedli bychom jen říci, že se takové věci prostě nedělají. Jinými slovy, neodpověděli bychom nic. Vůbec bychom nedovedli podat nějaký důkaz, odůvodnění svého postoje. Větu „Nemáš své matce podříznout krk, abys

získal peníze na pití", tuto větu nelze odůvodnit. Je evidentní; můžeme nanejvýš říci, že to tak je a že se o tom nedá diskutovat.

Taková je tedy situace. Pokusme se ji trochu analyzovat, abychom zjistili, jaké složky tato složitá situace zahrnuje. Přitom použijeme fenomenologickou metodu, popsanou v předchozí úvaze; neboť jiná metoda pro tento předmět vůbec neexistuje.

Především tedy konstatujeme, že naše věta „Nemáš své matce atd.", se nám všem jeví jako daná. Je tady, před naším duchovním zrakem, jako něco, co je na nás zcela nezávislé, co je samo o sobě, právě tak jako nějaký předmět ve světě, snad jen obtížnější než jednoduché věci. Je to, jak říkají filosofové, jsoouco. Jaký druh jsoouca? Zřejmě žádné reálné jsoouco. Neboť něco takového, taková věc ve světě neexistuje, mimoto má tato věta nadčasovou a nadprostorovou platnost. Je to jsoouco ideální, téhož druhu jako matematické útvary.

Ale - a v tom je velký rozdíl - není tu jednoduše jen jako matematický vzorec. Ten totiž prostě říká, co je, zatímco naše věta klade požadavek; říká, co má být. Stojí před naším svědomím jako volání, jako příkaz. Je to velice zvláštní, ale je tomu tak.

Za třetí, tento příkaz, tato věta je, jak postřehl Kant, kategorická. To znamená, že nemá smysl ptát se, proč tak mám jednat. V technice je tomu jinak. Pro jízdy autem, například, platí tento příkaz: „Máš přidat plyn přibližně po dvou třetinách zatačky.“ Tento příkaz je hypotetický, to znamená, závisí na nějakém účelu, neboť platí pouze, pokud chceme projet zatačkou rychle a bezpečně; kdybychom to nechtěli, ztratil by ten příkaz význam. Ale s naší větou o matce je tomu úplně jinak. Je kategorická. Klade bezpodmínečný požadavek bez ohledu na jakýkoli účel. I kdyby se měl zbořit svět, kdybych svou matku nezavraždil, přesto by platil příkaz, že ji zavraždit nesmím.

Za čtvrté - a to je poslední bod - zjišťujeme, že popsání takového příkazu, takové věty na nás bezprostředně působí. Čím je toto poznání jasnější, tím silnější je naše reakce, tím mohutnější chtění, pobouření, nebo nadšení. Tato reakce přirozeně závisí také na našem okamžitém tělesném a duševním stavu - jsem-li unavený, reaguji slaběji -, ale v první řadě je určena předmětem a poznáním tohoto předmětu.

Potud popis situace. Teď se budeme zabývat vysvětlením tohoto zvláštního a tak významného jevu. Těmto výkladům bych zde chtěl předeslat krátkou poznámku o různých pojmech a druzích hodnot, se kterými se tu setkáme.

Podle toho, co jsme řekli, musíme přesně rozlišovat tři věci: za prvé věc, něco reálného, co má - pozitivní nebo negativní - hodnotu, je třeba dobré nebo špatné. V našem případě je tímto reálným čin vraždy. Toto reálné, tedy v našem případě čin, se vyznačuje vlastností, která jej právě činí nositelem hodnoty; a tato druhá věc se nazývá v přesném slova smyslu „hodnota“. Za třetí však tu jsou, jak jsme už řekli, naše vztahy k ní a reakce na ni - naše popsání hodnot, naše vůle, která si něco žádá nebo se proti něčemu bouří a tak dále. Tyto tři věci se nesmějí zaměňovat, neboť jsou to věci zcela různé: nositel hodnoty, hodnota sama a lidský postoj k hodnotě.

Pokud jde o samotné hodnoty, existují v duchovní oblasti alespoň tři velké skupiny takových hodnot. Nazýváme je hodnoty morální, estetické a náboženské. Morální hodnoty jsou nejznámější - jejich zvláštností je výzva k činu - vždycky totiž obsahují požadavek jednat, ne jenom požadavek být jako všechny hodnoty. Estetické hodnoty - hodnota

krásného, ošklivého, elegantního, hrubého, ušlechtilého, jemného, vznešeného atd. - jsou jistě také dobře známé. Charakteristické pro ně je, že sice obsahují požadavek být, ale nikoli požadavek jednat. Vidíme-li například krásnou stavbu, vidíme také, že má taková být, ale tato hodnota nijak nepromlouvá, alespoň bezprostředně, k našemu svědomí.

A konečně jsou to náboženské hodnoty, které jsou zase jiného druhu. Jsou dobře známy oduševnělým lidem - a každý z nás je více nebo méně nábožensky založen. Ale analýza těchto hodnot je velmi obtížná. Jisté je, že v nás vyvolávají pocit bázně a zároveň odevzdanosti, a to ve spojení s obrovským množstvím estetických a morálních reakcí. Ale zdá se, že nepatří ani k morálním, ani k estetickým hodnotám. Tak například vražda vlastní matky je z morálního hlediska zločinem, špatným činem, z náboženského hlediska však je něco naprosto jiného, totiž hřích. Filosofové nejlépe prozkoumali morální hodnoty, estetické hodnoty však byly analyzovány již mnohem méně a hodnoty náboženské stále ještě čekají na základní zpracování. Co je například svatost? Velmi hezkou knihu o tom napsal zemřelý přední francouzský filosof Louis Lavelle - jmenuje se „Čtyři světci“, ale ani on nedošel v analýze daleko.

A nyní přistupme k výkladu. Jádrem diskuse je zde otázka, jak vyložit změnu v hodnocení. Mohli bychom si totiž myslet, že hodnocení je neměnné, že například naše věta o nauce je uznávána vždy a všude. Ale tak tomu není. Morální hodnocení - a tím spíše hodnocení estetické a náboženské - je v různých dobách a v různých kulturních okruzích velmi rozdílné. Polský etnolog Malinowski, který prováděl výzkumy v Austrálii, napsal kdysi přímo otřesnou knihu o sexuální morálce tamějších domorodců. Když tuto knihu čteme, máme dojem, jako by prakticky všechno, co se u nás pokládá za platné a snad za posvátné, bylo jinde hodnoceno jako špatné a zločinné. Pokud jde o estetické hodnoty, je dobře známo, že ženy, které jsou pro nás ošklivé, jsou u některých černošských kmenů považovány za podivuhodně krásné. Zdá se tedy, že veškeré hodnocení je nanejvýš relativní.

K vysvětlení této skutečnosti existují dvě velké filosofické teorie: na jedné straně pozitivistická, na druhé straně idealistická - idealistická v nejširším slova smyslu.

První teorie, kterou zastávají především britští empiristé, tvrdí, že

relativitu a změnu hodnocení je třeba vysvětlovat relativitou a změnou samotných hodnot. Podle těchto myslitelů totiž hodnoty nejsou nic jiného než jakási sedlina hodnocení. Lidé si z těch či oněch důvodů - většinou z důvodů užitečnosti - zvykli hodnotit tak a tak a pak si vytvoří odpovídající hodno-ty. Jestliže se situace změní a dané věci nebo jednání přestanou být užitečné, změní se i hodnoty. Má-li se tento výklad aplikovat na náš příklad, pozitivisté řeknou, že vražda vlastní matky by byla v našem kulturním okruhu sociálně škodlivá, neboť za prvé, matka je potřebná k tomu, aby vychovávala dítě; za druhé může mít třeba ještě další děti. Je však možné představit si kulturu, ve které by děti byly vychovávány výhradně ve státních ústavech - nebo také, jako ve slavném románu Aldouse Huxleyho, kde by byly synteticky vyráběny ve zvláštních továrnách a kde by se matky jako takové už neužívalo. V takové kultuře by naše věta možná neplatila, protože by už nebyla užitečná. Pak by mohla být vražda matky, navržená Karlem, morálně přijatelná. Potud pozitivisté. Samozřejmě také tvrdí, že hodnoty jsou věci reálné, a to určité postoje člověka.

Idealisté se však necítí těmito argumenty vůbec zasaženi. Uznávají, že se naše hodnocení mění a že mnohé z toho, co se zde považuje za dobré, se jinde pokládá za špatné. Podotýkají však, že tomu tak není pouze v případě hodnot. Tak například staří Egypťané měli vzorec na výpočet plochy trojúhelníku, který je z hlediska naší geometrie zřejmě nesprávný. Přesto takového vzorce užívali po tisíciletí. Dokazuje to, že na světě existují dva správné vzorce na výpočet plochy trojúhelníku? Vůbec ne, říkají idealisté. Dokazuje to pouze, že lidé tenkrát správný vzorec neznali. Právě tak je tomu i v oblasti hodnot; neboť hodnocení - naše popsání hodnot a naše reakce na ně - je něco docela jiného než hodnoty samotné. Hodnocení je proměnlivé, relativní a stále jiné. Hodnoty samy jsou však věčné a neproměnné. Zeptáme-li se, jaký mají idealisté pro toto tvrzení důvod, odpoví jako náš Ludvík Karlovi: „Je to evidentní.“ Jestliže někdo jednou pochopil, co je to matka, pak už nemůže pochybovat, že vražda matky je vždy zločinem a zločinem zůstane. Kdo to popírá, je v tomto ohledu slepý. Právě tak, jako existují lidé barvoslepi, jsou také lidé slepi k hodnotám.

Tato nauka, která v podstatě pochází od Platóna, byla v našem století

velkolepě rozvinuta největším moralistou novověku německým filosofem Maxem Schelerem. Každý, kdo se těmito otázkami zabývá, by si měl napřed přečíst Schelera; pak jej třeba může zamítnout, ale mluvit o hodnotách bez znalosti tohoto velkého myslitele je podle mého názoru nepřijatelné.

Max Scheler a ostatní idealističtí filosofové však stále znovu zdůrazňují, že v oblasti hodnocení je změna, střídání mnohem větší než v kterékoli teoretické oblasti. To souvisí především s tím, že říše hodnot je velmi bohatá a žádný člověk ji nemůže zcela vyčerpat - dokonce žádný člověk nemůže plně proniknout ani jednu jedinou hodnotu. Když Kristus v evangeliu říká, že nikdo není dobrý kromě Boha, chtěl tím mimo jiné říci i toto: postihnout plně nějakou hodnotu může jen nekonečný a nekonečně svatý duch. My lidé ji vidíme jenom zlomkovitě, vždy povrchně, vždy jen z jedné stránky. To je mimochodem nauka, která má velký praktický význam pro život. Vyplývá z ní totiž, že neexistují dva lidé, kteří nějakou hodnotu poznávali stejně - jeden vidí lépe jednu - třeba hodnotu statečnosti - druhý zase jinou hodnotu - například hodnotu dobroty nebo čistoty. A z toho plyne, že nemáme nikoho pokládat za blázna, když nechápeme jeho chování. Možná, že je to hrdina, světec nebo génius. Pochopení této prosté pravdy je bohužel málo rozšířeno, a nejlepší z nás, ti, kteří nejjasněji viděli hodnoty, byli pravidelně pronásledováni masou slepých. A přece pokrok lidstva závisí právě na těchto lepších, lépe vidoucích lidech.

To je však pouze jedna stránka této změny. U hodnot je tomu totiž tak, že jejich poznání nezávisí pouze na nadání, nýbrž především na vůli. Velmi slušný člověk vidí jasněji než člověk méně slušný - vidí totiž lépe správnost nebo nesprávnost určitého činu v této oblasti. Proto se také stává, že člověk, který je mnohem nadanější a učenější než jiný, zůstává v určité oblasti hodnot daleko za ním, někdy dokonce může být v tomto ohledu v určité oblasti hodnot úplným barbarem.

Tak vypadá velký spor mezi pozitivisty a idealisty. Ještě řeknu, co si o tom myslím já sám. Jsem toho názoru, že pozitivismus je neudržitelný; zdá se mi totiž, že zaměňuje hodnocení s hodnotou, naše vidění hodnot a naši reakci na ně s hodnotami samotnými. Všechna fakta, která pozitivismus uvádí, mohou být vyložena i z idealistického hlediska:

nadto však idealismus není nucen - tak jako pozitivismus - popírat bezprostřední důkaz hodnot. To za prvé.

S tím také souvisí, že vidím hodnoty jako něco ideálního. Nejsou to součásti nebo nějaké výrony naší duševní činnosti. A nekladl bych také hodnoty do jakéhosi platónského nebe. Jsou pouze v našem duchu - právě tak jako matematické zákony. Ve světě existují pouze jednotlivé věci, a to reálně. Avšak - a to za třetí - ve světě existuje pro hodnoty i určitý základ. Co je tímto základem? Vidím zde osobně jen jednu možnou odpověď: hodnoty se zakládají na vztahu mezi člověkem a věcmi. Proč existuje například hodnota lásky k rodičům? Protože tělesná a duševní konstituce člověka je už taková, že dítě, aby prospívalo jako člověk, musí rodiče milovat a poslouchat. Kdyby lidská konstituce byla jiná, měli bychom také jinou estetiku a jinou morálku. Vyplývá z toho, že hodnoty jsou proměnlivé? Ano i ne. Ano, pokud je proměnlivý sám člověk. Ne, pokud má neměnnou základní konstituci. Avšak je tomu tak, že je v nás obojí; jednotlivosti se mění, ale základ zůstává. A proto jsou základní hodnoty neměnné. Dokud člověk zůstane člověkem, nemůže na tom nikdo nic změnit, ani Bůh - vražda matky bude pro něj vždycky zločinem. Stává se pouze, že člověk pro určité hodnoty oslepne. Tímto konstatováním jsme se však přiblížili k hranici mezi teoretickou filosofií, která chce pouze rozumět, a praktickou, která stanoví, co je třeba konat. Budiž mi dovoleno, abych na závěr uvedl z té druhé, praktické filosofie pravdu, která se mi zdá být ústřední pro lidský život: světlo, chápání hodnot a síla k jejich uskutečňování, po tom bychom měli v tomto životě nejvíc toužit.

Člověk

Teď budeme přemýšlet o člověku. V této oblasti je tolik filosofických pro-blumů, že je zde všechny ani nemůžeme vyjmenovat. Naše úvaha se proto bude nutně zabývat jen některými z nich. Položíme si - spolu s velkými mysliteli minulosti i současnosti - především otázku: Co je člověk? Co vlastně jsem? Nejlépe bude, když zde jako vždy začneme zjišťováním vlastností člověka, o kterých nejsou žádné pochybnosti. Mohli bychom je zařadit pod dva hlavní nadpisy: Člověk je zaprvé živočich a zadruhé zcela zvláštní živočich. Je tedy především živočich a má všechny znaky živočicha. Je organismus, má smyslové orgány, roste, vyživuje se a pohybuje, má mohutné pudy -jako pud sebezáchovy, pud bojovný, pud pohlavní a ještě jiné, právě tak jako ostatní živočichové. Srovnáme-li člověka s vyššími živočichy, vidíme, že zcela jistě tvoří určitý druh mezi ostatními živočišnými druhy. Básníci zajisté často opěvovali překrásným jazykem lidské city. Já však znám některé psy, jejichž city, jak se mi zdá, jsou mnohem krásnější a hlubší, než city leckterých lidí. Je to možná nepříjemné, ale musíme si přiznat, že patříme do stejné rodiny, že například psi a krávy jsou něco jako naši mladší bratři a sestry. K tomu nepotřebujeme učené vývojové teorie, podle kterých člověk pochází ne sice z opice, jak se často říká, ale přece jen ze zvířete. Že je živočich je totiž zřejmé bez jakékoli učené zoologie.

Člověk je však zvláštní živočich. Je na něm mnoho věcí, které u jiných živočichů nenacházíme buď vůbec anebo jen v nepatrných stopách. Především je nápadné, že z biologického hlediska by člověk vlastně vůbec neměl právo zaujímat tak samozřejmé místo ve světě tvorstva, ovládat jej a jako největší cizopasník přírody jej využívat tak, jak to ve skutečnosti dělá. Vždyť je to nepovedené zvíře. Špatný zrak, téměř zanedbatelný čich, podřadný sluch, to jsou nepochybně jeho znaky. Téměř úplně mu chybí přirozené zbraně, jako třeba drápy. Jeho síla je nepatrná. Neumí ani rychle běhat, ani plavat. K tomu je nahý a umírá mnohem snadněji než většina živočichů chladem, horkem apod. Z biologického hlediska by neměl právo na existenci. Už dávno měl zaniknout jako tolik jiných nepodařených živočišných druhů.

A přece se stalo něco docela jiného. Člověk je pánem přírody. Řadu

nejnebezpečnějších zvířat prostě vyhubil; jiné druhy zajal a udělal z nich domácí otroky. Změnil tvář planety; stačí se podívat z letadla nebo z hory na zemský povrch, abychom viděli, jak velice všechno převrací a mění. A teď začíná pronikat do vnějšího světa mimo zemi. O vymření lidského druhu není ani řeči. Spíše se obáváme, že lidí bude příliš mnoho. Jak je něco takového možné? Všichni známe odpověď: rozumem. Člověk, ačkoli je tak slabý, má strašlivou zbraň: svou inteligenci. Je nesrovnatelně inteligentnější než kterékoli zvíře, i nejvyšší mimo něj. Určitou inteligenci zajisté nacházíme i u opic, koček a slonů. Ale to je zanedbatelné ve srovnání s tím, co má člověk, i ten nejprostší člověk. To také vysvětluje jeho úspěch na zemi. To však je jen předběžná a povrchní odpověď. Zdá se, že člověk má nejen více inteligence než ostatní živočichové, nýbrž také jiný druh inteligence, nebo jak to chceme nazývat. Projevuje se to v tom, že má, a jedině on, řadu zcela zvláštních vlastností. Vyjmenujme alespoň pět nejnápadnějších: technika, tradice, pokrok, schopnost myslet zcela jinak než ostatní živočichové a konečně reflexe.

Nejprve technika. Záleží podstatně v tom, že člověk používá určitých nástrojů, které sám vyrobil. I někteří jiní živočichové dělají něco podobného - například opice ráda používá hole. Ale cílevědomá výroba složitých nástrojů pomocí dlouhé a namáhavé práce je typicky lidská.

Technika však není zdaleka jedinou zvláštností člověka. Nebyla by se mohla nikdy vyvinout, kdyby člověk nebyl zároveň sociální bytostí, a to sociální ve zcela zvláštním slova smyslu. Známe jistě i jiné sociální živočichy - například termity a mravenci mají přímo obdivuhodnou sociální organizaci. Ale člověk je sociální jiným způsobem než oni. Vrstvá totiž do společnosti tradicí. Ta mu není vrozená, nemá nic společného s jeho instinkty - té se učí. A může se jí naučit proto, že člověk, a pouze on, má také velice složitou řeč. Už tradice sama by stačila k tomu, aby člověka zcela zřetelně odlišila od ostatních živočichů. Tradice člověku umožňuje pokrok. Člověk se stále víc a více učí. A učí se nejen jedinec - neboť s tím se setkáváme i u ostatních živočichů -, nýbrž učí se celé lidstvo, společnost. Člověk je vynalézavý. Zatímco ostatní živočichové strnule předávají své vědění z generace na generaci, u nás každá generace ví více - nebo aspoň může vědět více - než

předchozí. A často dochází k ohromným novotám uvnitř jediné generace. Něco takového jsme například viděli ve svém vlastním životě. Ještě nápadnější je, že tento pokrok má, jak se zdá, velmi málo společného s biologickým vývojem. Biologicky se od starých Řeků skoro vůbec nelišíme, ale víme toho neporovnatelně více než oni.

Vypadá to tedy tak, jako by to všechno - technika, tradice a pokrok - záviselo na něčem čtvrtém, totiž na zvláštní schopnosti člověka myslet jinak než ostatní živočichové. Tuto odlišnost lidského myšlení není lehké shrnout do krátké formulace; neboť má mnoho stránek. Tak je člověk schopen abstrakce; zatímco ostatní živočichové myslí vždy se zřetelem na jednotlivé, konkrétní, člověk je schopen myslet obecně. Tomu právě vděčí za největší úspěchy své techniky; vzpomeňme jen na matematiku - nejdůležitější nástroj vědy. Abstrakce však není zaměřena jenom na všeobecné. Je zaměřena i na ideální předměty, jako jsou čísla a hodnoty. S tím jistě souvisí, že člověk je, jak se zdá, zcela ojedinele nezávislý na zákonu biologické účelnosti, který jinak ovládá celou živočišnou říši. Uvedu jen dva velmi nápadné rysy této nezávislosti: vědu a náboženství. Vše, co zvíře zná, má vždycky nějaký praktický účel; vidí a chápe jen co je užitečné jemu nebo jeho druhu. Jeho myšlení je veskrze praktické. Jinak je tomu u člověka. Ten zkoumá i předměty, které vůbec žádný praktický účel mít nemohou - jen pro vědění samotné. Je schopen objektivní vědy a také ji skutečně vytvořil.

Snad ještě podivuhodnější je jeho náboženství. Když vidíme, že na jižním pobřeží Středozemního moře, kde by se vínu dařilo velmi dobře, se ho pěstuje jen velmi málo - protože tam žijí muslimové, a že se naproti tomu pěstuje za nesrovnatelně méně příznivých podmínek na Rýně nebo dokonce v Norsku, v zemích křesťanských; když pozorujeme velká sídliště v pouštích kolem buddhistických nebo křesťanských poutních míst - pak si musíme říci, že to nemá žádný hospodářský ani biologický smysl, že to je z čistě živočišného hlediska úplně nesmyslné. Člověk si však takové věci může dovolit, protože je v jisté míře nezávislý na biologických zákonech živočišného světa.

Tato nezávislost sahá ještě dále. Každý z nás má bezprostřední vědomí, že je svobodný - vypadá to tak, jako by alespoň v některých okamžicích mohl překonat všechny zákony přírody.

S tím však souvisí ještě něco jiného. Člověk je totiž - a patrně především - schopen reflexe. Není zaměřen výhradně na vnější svět, jak je tomu zřejmě u všech ostatních živočichů. Může myslet sám na sebe, stará se sám o sebe - ptá se na smysl svého vlastního života. Zdá se, že je také jediným živočichem, který si jasně uvědomuje, že musí zemřít.

Když uvažujeme o všech těchto zvláštnostech člověka, nemůžeme se divit, že zakladatel naší západní filosofie Platón došel k závěru, že člověk je něco zcela odlišného od celé přírody. Člověk, nebo spíše to, co ho dělá člověkem - psýcha, duše, duch - je zajisté ve světě, ale nepatří ke světu. Převyšuje celou přírodu.

Ale uvedená zvláštnost tvoří jen jednu stránku člověka. Všimli jsme si už, že je zároveň pravým a plným živočichem. Ještě důležitější je, že to duchovní v člověku s tímto čistě živočišným, tělesným velmi úzce souvisí. Vždyť nejmenší porucha v mozku stačí, aby ochromila myšlení největšího génia; půl litru alkoholu často dokáže proměnit nejjemnější citícího básníka v divoké zvíře. Ale tělo se svými fyziologickými procesy a také živočišný pudový život je něco od ducha tak odlišného, že se vnucuje otázka, jak je spojení obou vůbec možné. To je ústřední otázka takzvané antropologie, filosofické vědy o člověku.

Na tuto otázku existují různé odpovědi. Nejstarší a nejjednodušší odpověď záleží v tom, že se prostě popře, že v člověku existuje něco jiného než tělo a mechanické pohyby tělesných částic. Toto řešení je odpovědí přísného materialismu. Dnes se přijímá jen zřídka, mimo jiné díky argumentu, který proti němu vznesl velký německý filosof Leibnitz. Leibnitz totiž navrhl, abychom si představili mozek tak zvětšený, že bychom se v jeho nitru mohli pohybovat jako v nějakém mlýně. Setkávali bychom se v něm pouze s pohyby různých těles, nikdy však s něčím takovým, jako je myšlenka. Myšlenka a podobné jevy musí tedy být něco docela jiného než pouhé pohyby těles. Mohli bychom ovšem také říci, že žádné myšlenky ani vědomí neexistují; ale to je tak evidentně nesprávné, že filosofové takové tvrzení zpravidla neberou zcela vážně.

Mimo tento krajní materialismus existuje ještě jiný, umírněný, podle něhož sice vědomí existuje, ale pouze jako funkce těla - funkce, která se od funkcí ostatních živočichů liší pouze svým stupněm. Tuto nauku je

třeba brát mnohem vážněji.

Je dosti blízká třetímu pojetí, za které vděčíme Aristotelovi a které dnes nachází, jak se zdá, silnou podporu ve vědě. Od zmíněného druhého pojetí materialismu se liší ve dvou bodech. Za prvé má za to, že nemá smysl stavět duchovní funkce jednostranně proti tělu. Aristoteles učí, že člověk je celek a že tento celek má různé funkce: čistě fyzické, rostlinné, živočišné a konečně i duchovní. Jsou to všechno funkce nikoli těla, nýbrž člověka, celku. A druhý rozdíl záleží v tom, že Aristoteles spolu s Platónem vidí v duchovních funkcích člověka něco zcela zvláštního, co se u ostatních živočichů nevyskytuje.

Konečně přísní platonici - a ti existují i dnes - zastávají názor, že - jak to formuloval jeden ironický odpůrce - člověk je anděl přebývajícím ve stroji, čirý duch, který pohybuje pouhým mechanismem. Přitom je tento duch, jak už bylo řečeno, myšlen jako něco zcela jiného než všechno ostatní ve světě. Tuto nauku zastává nejen francouzský filosof Descartes, nýbrž v různých obměnách i mnoho dnešních existencionalistů. Podle nich není člověk celek, nýbrž pouze duch, nebo jak se tomu dnes častěji říká, existence.

Jak vidíme, jde zde vlastně o dvě otázky - zda v člověku existuje něco podstatně jiného než v ostatních živočiších a v jakém vztahu je toto něco k ostatním složkám lidské přirozenosti.

Ale člověka se týká ještě jiná základní otázka, kterou filosofie ostře formulovala v posledních desetiletích - totiž takzvaná existenciální filosofie a existencionalismus. Uvažovali jsme totiž o různých zvláštěnostech člověka, které mu všechny dávají určitou důstojnost a moc, díky nimž je člověk povznesen nad ostatní živočichy. Ale člověk není jen to. Je také - díky téže vlastnosti - čímsi nehotovým, nepokojným a v podstatě ubohým. Pes nebo kuň žerou, spí a jsou šťastni; nepotřebují nic víc než uspokojení svých pudů. Jinak je tomu s člověkem: vytváří si stále nové potřeby a nikdy není sytý. Zcela zvláštním vynálezem člověka jsou například peníze, kterých nikdy nemá dost. Vypadá to tak, jako by byl zcela bytostně odkázán na nekonečný pokrok, jako by ho mohlo uspokojit pouze něco nekonečného.

Avšak člověk - a jak se zdá, jen on - je si zároveň vědom své konečnosti, především své smrti. Obě tyto vlastnosti spolu vytvářejí napětí, pro které

se člověk jeví jako tragická hádanka. Zdá se, že je tady pro něco, čeho vůbec nemůže dosáhnout. Jaký pak je jeho smysl, smysl jeho života?

O vyřešení této hádanky usilovali po Platónovi nejlepší z největších myslitelů. V podstatě nám navrhli tři velká řešení.

První, které bylo velmi rozšířeno v 19. století, spočívá v tvrzení, že lidská potřeba nekonečna se má uspokojit tím, že se člověk ztotožní s něčím širším, především se společností. Podle těchto filosofů není důležité, že já musím trpět, prožívat nezdary a zemřít - lidstvo a vesmír půjde dál. O tomto řešení bude třeba hovořit ještě později. Zde pouze řekneme, že většině současných myslitelů se zdá neudržitelné. Tento názor hádanku neřeší, místo toho popírá, co je dané, totiž fakt, že člověk touží po nekonečnu pro sebe, jako jedinec - a ne pro něco jiného. V ponurém světle vlastní smrti se taková teorie jeví jako prázdná slova.

Druhé řešení - které je dnes velmi rozšířeno mezi existencionalisty - naopak tvrdí, že člověk nemá vůbec žádný smysl, že je omyl přírody, nepodařený tvor - zbytečná vášeň, jak kdysi napsal Sartre. Hádanku nelze rozřešit. Věčně zůstaneme sami sobě tragickou otázkou.

Jsou však také filosofové, kteří spolu s Platónem tento závěr odmítají. V tak úplnou nesmyslnost světa nevěří. Někaké řešení hádanky člověka přece musí existovat.

V čem by však toto řešení mohlo být? Jedině v tom, že by člověk nějakým způsobem mohl nekonečna dosáhnout. To však v tomto životě nemůže. Jestliže tedy nějaké řešení lidského problému existuje, pak musí mít svůj smysl v jiném světě, mimo přírodu, mimo tento svět. Ale jak? Podle mnoha filosofů od doby Platóna lze dokázat nesmrtnost duše; jiní ji prostě uznávají, aniž věří v nějaký přesný důkaz. Ale ani nesmrtnost ještě nepřináší na otázku odpověď. Není jasné, jak by člověk i v životě na onom světě mohl nekonečna dosáhnout. Platón kdysi řekl, že poslední odpověď na tuto otázku by nám mohl dát jen Bůh, zjevení, které by k nám přišlo z onoho světa.

Ale to už není filosofie, nýbrž náboženství. Filosofické myšlení zde, jako v mnoha jiných oblastech, klade otázku - dovádí nás až k určité hranici, kde člověk zůstává stát a mlčky hledí do temnoty, kterou už prosvětlit nedokáže.

Bytí

Po našich posledních úvahách o člověku bychom se vlastně měli zabývat otázkami společnosti. Ale pochopení těchto problémů závisí - alespoň podle mého názoru - na tom, zda jsme předtím zaujali jasné stanovisko ve zcela jiné oblasti - totiž v oblasti ontologie, obecné nauky o jsoucnu. Z toho důvodu bude účelné věnovat dnešní uvažování nikoli společnosti, nýbrž jsoucnu. Jde o zvláštní oblast - mnoho současných filosofů ji dokonce považuje za ústřední -, ale zároveň je velmi obtížná. Obtíže jsou tím větší, že dnes trpíme vlivem dvou tradic, které prakticky k těmto otázkám znemožňují přístup. V protikladu k ostatním odvětvím filosofie, kde se všichni alespoň shodují, že existují smysluplné otázky, je tomu zde jinak: četní starší, ale i nemálo současných filosofů prostě popírají, že vůbec nějaká ontologie existuje a že by její problémy mohly mít smysl. Je to tradice pozitivismu a tradice noetického idealismu. Pro nás z toho vyplývá dvojitý úkol: musíme se tázat, zda ontologie existuje, a pak, uznáme-li její oprávněnost, se smíme zabývat jejími problémy.

Než si však tuto otázku položíme, bude užitečné vyjasnit si některé terminologické záležitosti. V ontologii se často mluví o bytí. Říká se třeba „Bytí je to či ono“. Mně se osobně vždycky zdálo, že je lepší nemluvit o bytí, nýbrž o jsoucnu. Totiž všechno, co nějakým způsobem je, tedy existuje, se nazývá jsoucno. Tak je každý z mých vážených čtenářů jsoucnem, ale i jeho kapesník a dokonce i jeho dobrá nebo špatná nálada, dokonce i možnost, že se zítra bude smát, je jsoucno - neboť taková možnost existuje, je tady. Všechno, co je, je nějaké jsoucno - kromě jsoucen není nic.

Pokud jde o bytí, je to abstraktum od jsoucna - tak asi, jako je červeň abstraktum od červeného, zuřivost od zuřivého člověka nebo zvířete, výška abstraktum od vysoké věže atd. Jedno ze základních pravidel filosofické metody však říká, že všechna abstraktní slova máme, pokud možno převádět na konkrétní - pak je totiž poznávání snadnější a jsme alespoň do jisté míry chráněni před zmatkem, který až příliš často panuje v říši abstrakt. Pomysleme jen na všechny nesmysly, které byly napsány o pravdě, a to jen proto, že si nikdo nedal námahu, aby místo abstraktní

„pravdy“ užil konkrétního slova „pravdivý“. A proto se i zde budu vyhýbat slovu „bytí“ a budu mluvit jen o „jsoucnu“.

Jak jsem se už zmínil, existují názory, podle nichž nauka o jsoucnu není možná. Takový názor zastává především noetický idealismus. Ten tvrdí, že všechno, co je možno říci o jsoucnech, se už říká v jednotlivých vědách - filosofii zbývá pouze úkol, aby vyjasnila, jak se poznání v jednotlivých vědách uskutečňuje, jak je vůbec možné. K tomu ještě noetičtí idealisté říkají, že jsoucno je nutno vyvozovat z myšlení.

Ontologové však na to odpovídají dvojím způsobem. Za prvé říkají, že žádná jednotlivá věda nepojednává, či nemůže pojednávat o takových otázkách, jako je možnost obecně, kategorie atd. Za druhé poznamenávají, že myšlení, z kterého se má jsoucno vyvozovat, přece je, je tedy jsoucno; a že celá ta práce má vůbec smysl, jen pokud uznáme dva druhy jsoucna a pak zkoumáme jejich vzájemný vztah. To však je - tak říkají ontologové - právě ontologie. Tvrdí tedy, že noetický idealismus je v podstatě ontologie, jenomže ontologie primitivní a naivní, protože neuvědomělá.

Druhý antiontologický názor je názor pozitivistů. Na rozdíl od spíše zanikajícího noetického idealismu je dnes velmi rozšířen, především v anglosaských zemích. Tito filosofové tvrdí, že když například řeknu: pes je živočich, je to smysluplná vědecká výpověď; kdybych však tvrdil, že pes je podstata, substance - substance je totiž pojem ontologický -, neříkám o skutečnosti vůbec nic. Nemluvím o psovi, nýbrž o slově „pes“. Ontologie tedy má být nahrazena všeobecnou gramatikou.

Ontologové se však necítí zasaženi ani touto argumentací. Říkají, že není jasné, proč bychom směli zevšeobecňovat pojmy až po určitou hranici - třeba v řadě šelma - savec - obratlovec - živočich - živá bytost -, ale ne dále; proč najednou tento skok do oblasti jazyka? Každou reálnou vědu lze prostředky dnešní matematické sémantiky přeměnit v jazykovědu: například místo o obratlovcích je možno mluvit o užívání slova „obratlovec“. Jestliže však je jednou dovoleno dělit jsoucno na zvířata a rostliny, pak snad smíme tvořit i obecnější rozdělení, která již nepatří do biologie, nýbrž do obecnější, nejvšeobecnější ze všech věd - a tou by byla ontologie. Tyto argumenty se skutečně nakonec ukázaly jako velmi působivé, zejména ve Spojených státech amerických. Právě mezi

předními logiky je mnoho těch, kteří se dříve většinou klonili k pozitivismu a nyní horlivě pěstují ontologii. Klasickým příkladem je známý logik Harvardské univerzity profesor Quine.

Bylo by možné formulovat ještě třetí názor. Mohli bychom se totiž ptát, zda je vůbec možné říci něco o jsovcu obecně, mimo trivialitu: „Jsovcu je jsovcí“ nebo: „Co je, je“. Není totiž hned jasné, jaké jiné výpovědi by byly v této vědě možné. Zdá se mi, že na tuto otázku lze nejlépe odpovědět tím, že se prostě ontologie dělá, že se kladou její problémy a že se je pokoušíme řešit. To také vždy dělali všichni velcí filosofové minulosti od Platóna až po Hegela; a dnes po relativně krátkém období bez ontologie opět máme dlouhou řadu přesvědčených ontologů.

Nejprve položme zcela malou a na první pohled snadnou otázku - která však v posledních desetiletích vyvolala mnoho diskusí: jejím předmětem je nic. Řekli jsme, že všechno co je, je jsovcu. Z toho jak se zdá vyplývá, že mimo jsovcu nalézáme jen nic. A z toho by se dalo zase vyvodit, že tu máme nějaké nic, že tedy nic přece jen nějakým způsobem je, existuje. Možná, že to působí dojmem sofismatu. Říkáváme, že něco není - nebo jak to ještě výrazněji formuluje Sartre: že nic není, ve francouzštině doslova „je nic“. Například: když v autu přestane jít motor, podíváme se do karburátoru a řekneme: „V karburátoru není nic“, vlastně: je nic. Otázka teď zní: je tato věta pravdivá? Zřejmě někdy pravdivá je. Je-li však nějaká věta pravdivá, pak tomu musí být ve skutečnosti tak, jak ta věta vypovídá. To je definice pravdy. Čili v karburátoru musí být nějaké nic. Ostatně: nic může být tématem smysluplného mluvení, teď například o něm mluvím. Jestliže však o něčem smysluplně mluvím, pak toto něco musí být nějaký předmět. Jinak bych o tom vůbec nemohl mluvit. Nic je tedy předmětem. Tedy je. A přece je to nic; tedy není.

Takové a podobné myšlenky přivedly některé současné myslitele - například existenciální filosofy - k výrokům, že nic nějakým způsobem existuje. Jiní filosofové s nimi ovšem nesouhlasí. Říkají, že nic je pouze myšleno, ale že vůbec není. Mně osobně tak otázka připadá velmi složitá a obtížná. Řekl bych asi toto: Poznamenal bych, že je třeba rozlišovat mezi jsovcem reálným a ideálním. Pojem „nic“ je jsovcu ideální - je to

obraz zvláštního druhu, nedostatku reálného jsovcu. To vysvětluje, jak o něm vůbec můžeme mluvit. Dále bych možná řekl, že nedostatek může být něčím reálným. Že například můj přítel Josef není v této kavárně, je přese všechno něco reálného. Není to něco, co si pouze myslím - nýbrž tak tomu v kavárně je. Otázka nedostatku je velmi zvláštní a obtížná otázka. Zdá se mi jasné, že některé nedostatky lpí na všem, co známe - už proto, že všech-na tato jsovcu jsou omezená a konečná. Tím se však dostáváme k velmi hlubokým metafyzickým otázkám - k problémům konečnosti jsovcu, kterých bych se tady raději nedotýkal. Řeknu jen, že konec konců musíme ne-jsovcu nějak přijmout -i když ne tak, jak to dělá Sartre. Možná, že se k tomu vrátíme v naší poslední úvaze.

To by byl příklad ontologické otázky - a mělo by být jasné, že ji nemůže řešit žádná speciální věda. Vyvstává však další otázka: V běžné řeči i ve vědě se mluví o možnosti. Říká se například, že dítě má možnost stát se filosofem, židle nikoliv. Mohli bychom usoudit, že tato možnost je něco, co pouze myslím, že ve skutečnosti existují jen takové věci, které už jsou. To však není správné; neboť skutečnost, že toto dítě se může nebo by se mohlo stát filosofem, není závislá na tom, co si o tom kdo myslí. I když není nikdo, kdo na to myslí, stále zůstává pravdou, že dítě tuto možnost má.

To však je ale velice zvláštní. Vypadá to, jako bychom v samotném reálnu rozlišovali mezi tím, co je reálně skutečné - tím, co už je tak říkajíc plné - a tím, co je reálně možné - tím, co může vzniknout. Ne všichni filosofové s tím souhlasí: starý řecký filosof Parmenides, dále megarikové (stoupenci Euklida z Megary, pozn. red.) a nedávno německý filosof Nicolai Hartman a Sartre tvrdili, že skutečné a možné je v podstatě totéž. Naproti tomu Aristoteles a jeho škola se domnívají, že obojí je nutno odlišovat. Tak vzniká další ontologická problematika, která, jak se zdá, vždy byla a je i dnes ve středu filosofické diskuse.

Třetí ontologický problém je problém takzvaných kategorií. Zdá se totiž, že svět je vybudován tak, že se skládá z určitých věcí, které se vyznačují vlastnostmi a jsou spolu spojeny určitými vztahy. Vypadá to tedy tak, jako bychom ve světě, v reálnu měli rozlišovat tři různé aspekty nebo druhy jsovcu: nejprve věci, nebo jak bývají nazývány podle Aristotela substance - například hory, lidi, kameny -, dále vlastnosti - například

vlastnosti, které se projevují tím, že určité věci jsou kulaté, jiné zase hranaté, že někteří lidé jsou chytří, jiní hloupí, některé hory vysoké, jiné nízké - a konečně vztahy neboli relace, jako vztah otce k synovi, většího k menšímu, občana ke státu atd. Všimněte si, že toto dělení nemá nic společného ani se skutečností a možnostmi ani s tak zvanými stupni skutečného - třeba s dělením na hmotné a duchovní. Neboť všechny kategorie mohou - tak se alespoň zdá - být právě tak skutečné jako možné, právě tak hmotné jako duchovní.

Uvedené tři kategorie - substance, vlastnosti a vztah - jsou skutečně vždy v praxi myšlení předpokládány. Je tomu tak například v obrovském matematicko-logickém díle Whiteheada a Russella, které tvoří základ moderní logiky. Jestliže však o nich přemýšlíme, vyvstávají velké obtíže, a to vzhledem ke každé z uvedených. Vlastnost je velmi těžko pochopitelná - nejsme daleko pokušení pokládat ji za něco nereálného. Možná ještě obtížnější je pochopit vztah, na němž je zvláštní, že je nějakým způsobem -jak se zdá - mezi věcmi. Ale i substance působí nemálo obtíží. Totiž všechno, co o nějaké věci víme, jsou jenom její vlastnosti. Když od nich odhlédneme, zdá se, že už nezbývá nic.

A proto existuje starý filosofický spor o kategorie. Leibnitz, geniální logik 17. století, vybudoval systém, ve kterém neexistují žádné reálné vztahy mezi věcmi. Hegelův systém naproti tomu obsahuje pouze vztahy - podle něho jsou věci pouze svazky vztahů, a vlastnosti jsou jenom jakési zplodiny vztahů. Jiní filosofové zase uznávají s Aristotelem všechny tři základní kategorie. Tato věc má základní význam nejen pro otázku Boha - z různých nauk o kategoriích vyplývají zcela odlišné pojmy Boha -, nýbrž i pro filosofii společnosti, kde, jak uvidíme, všechny základní věci závisí na nauce o kategoriích, kterou přijmeme.

V souvislosti s tím bych chtěl uvést ještě dva další ontologické problémy: problém esence (bytosti) a problém vnitřních vztahů. První zní: je každé jsoucno jen tak říkajíc stejnoměrným nakupením vlastností a vztahů, nebo v něm můžeme odhalit základní strukturu, která dané jsoucno konstituuje a z níž vyplývají další vlastnosti? Jinými slovy: existují například pro člověka nějaké bytostné znaky? Zdá se, že tomu tak je; neboť pro člověka je například podstatné, že má trochu rozumu - nepodstatné však, že je řekněme Francouz. To ovšem uznávají všichni.

Mnozí filosofové však tvrdí, že sama esence závisí na subjektivním hledisku a vůbec nemá základ v reál-nu. Spor mezi nimi a mysliteli, kteří uznávají reálné esence, byl ve filosofii vždy jedním z nejdůležitějších.

Druhý problém je podobný a velmi se o něm diskutuje od dob Hegelových. Podle Hegela jsou totiž všechny vztahy nějaké věci pro věc samu „vnitřní“ v tom smyslu, že by bez nich nemohla existovat. Řečeno jinak, věc se stává tím, čím je, svými vztahy; tyto vztahy konstituují její esenci. Jsou to všechno nutné, vnitřní vztahy. Naproti tomu se jiní filosofové domnívají, že takové bytostně nutné vztahy sice existují - například smyslový orgán je konstituován svým vztahem k objektu, třeba sluch svým vztahem ke zvukům -, ale existují také vztahy nekonstitutivní. Tak pro člověka, říkají tito filosofové, je nepodstatné, zda sedí nebo stojí - stále zůstává člověkem -, nebo jinak řečeno, je nejprve člověk a pak teprve vstupuje do různých takových vztahů. I tento problém má veliký význam pro mnohé oblasti, především pro filosofii společnosti.

Tím jsme uvedli několik ontologických otázek a načrtli několik příkladů ontologické problematiky. Nejsou to ani zdaleka všechny, ani ne všechny základní otázky této disciplíny. Existuje například ještě velmi důležitý problém rozdílu mezi takzvanými stupni jsoucna - například v řadě: hmota - život - duch. Je tento rozdíl podstatný, jak se domníval Aristoteles a Hegel, nebo jde pouze o složitější struktury jediné základní vrstvy, jak se domnívá naivní materialismus a právě tak radikální spiritualismus? Jaký je vztah mezi existencí - tím, skrze co jsoucno je, existuje a esencí-tím, co je? V jakém vzájemném vztahu jsou k sobě jsoucno ideální a jsoucno reálné? Máme chápat ideálno jako odraz reálného nebo naopak reálno jako odraz ideálního? Jak je tomu s nutností a nahodilostí v reálném? Je snad všechno determinováno tak, že se nemůže stát jiným, anebo tomu tak není, a co potom znamená v této souvislosti slovo „může“?

To jsou otázky, kterými se zabývá ontologie. Jsou to otázky obtížné a velmi abstraktní. Mýlil by se však, kdo by z toho vyvozoval, že nejsou důležité. Stačí uvést Platóna a Hegela, oba ontology, abychom si uvědomili, že tato věda, zdánlivě vzdálená životu, je silou, která utváří dějiny a život lidstva.

Společnost

Po velmi abstraktních úvahách o ontologických problémech se dnes vrátíme k otázkám lidské existence, a to k otázkám společnosti. Slova „společnost“ zde budu užívat v obvyklém, běžném smyslu a nebudu rozlišovat mezi různými formami, které společnost může mít - jako je společnost v přesném slova smyslu a společenství života. Půjde zde tedy o takzvané otázky sociální a společenské.

Zprvu bychom si mohli myslet, že to všechno jsou veskrze problémy praktické, politické, ekonomicko-politické nebo dokonce strategické. Zda máme mít například demokracii nebo diktaturu, závisí - tak bychom si alespoň mohli myslet - na tom, která z těchto ústavních forem je účelnější; a zda je lepší soukromé vlastnictví či státní monopol výrobních prostředků, o tom, jak se zdá, může rozhodovat jen politik nebo ekonom, tedy praktik, nikoli filosof. Vypadá to tak, jako bychom zde měli co činit s oblastí, která je zcela mimo filosofii.

A přece tomu tak není. Ústavní formy a ekonomické struktury je jistě třeba do značné míry posuzovat z hlediska jejich účelnosti; a je také pravda, že filosof má ke konkrétním otázkám této oblasti - jako ostatně i jiných oblastí - jen málo co říci. Zda má být například státní továrna převedena do soukromých rukou nebo ne, zda se má dát prezidentovi větší nebo menší moc, zda se má určitý stát uspořádat centralisticky nebo federativně - to je třeba v každém případě posoudit z hlediska okolností a to právě dělají praktici, nikoli filosofové.

Ale k rozhodnutí o takových otázkách nestačí znát pouze okolnosti. Ti, podle nichž je všechny společenské záležitosti nutno posuzovat z hlediska jejich účelnosti, zároveň také říkají, že se předpokládá nějaký účel, tedy cíl. Jaký cíl? Na to někteří odpovídají, že vůbec nejde o filosofickou otázku: cílem je prostě moc státu. Ale filosof se také ptá: A proč má být našim cílem právě moc státu? Bude-li se zastávce uvedeného názoru pokoušet své mínění nějak ospravedlnit, pak už nepůjde o politiku, o státní vědu či ekonomickou teorii, nýbrž o etiku, tedy filosofii. A je tomu skutečně tak, že bez filosofie - ať už je dobrá nebo špatná, vědecká nebo diletantská - není vůbec možné zastávat nějaký názor na společnost. Neboť všechny tyto názory závisí, jak bylo řečeno,

na cíli, a stanovení tohoto cíle náleží filosofii.

Avšak tato otázka po cíli společenského jednání je sice ústřední, ne však první otázkou, kterou si filosof klade. Velkým základním problémem sociální filosofie je totiž otázka společenské skutečnosti. Zní takto: Co je na společnosti skutečné, reálné - a v jaké míře? Proberu zde pouze tuto otázku, protože se domnívám, že řešení všech ostatních, jako například otázky důstojnosti a svobody člověka, jsou jen důsledkem odpovědi, kterou na ni dáme.

Situace je tato: každý z nás pocítuje, že ve společnosti má proti sobě moc, kterou může mít rád nebo nerad, která se však zcela jistě nedá jednoduše odmyslet jako naše výtvořky fantazie. Není nám například dovoleno - jak to kdysi tak přesvědčivě dokázal anglický ekonom John Stuart Mill - chovat se tak, jak chceme, a to ani v nejsvobodnější společnosti. Abychom uvedli jen maličkost, všichni se musíme, ať chceme nebo nechceme, do jisté míry držet vládnoucí módy. Kdybych se například pokusil v horkém dnu přednášet v plavkách - často jsem toto pokušení měl - vyloučily by z toho velice trapné důsledky. Pravděpodobně bych přišel o učitelské místo. Možná, že by mě zavřeli do nemocnice a můj vážený kolega psychiatr, který je zároveň ředitelem tohoto ústavu, by se snažil zlepšit vhodnými injekcemi mé představy o oblékání v horkých dnech - přizpůsobit je totiž společenským normám, které platí ve švýcarském univerzitním světě.

A kdyby mě společnost spoutávala jen ve vnějších věcech! Zasahuje i do mého myšlení, do mých pocitů, určuje, alespoň ve značné míře, celý můj duchovní život. Tak například je tento život dalekosáhle určován řečí. Ale řeč veskrze závisí na společnosti. Většinu toho, co vím, jsem se naučil z tradice - dostal jsem to od společnosti. A i to, co cítím a chci, závisí ve většině případů do značné míry na mé výchově, na tom, co teď cítí a myslí společnost jako celek.

Není tedy divu, že myslícím lidem, filosofům se společnost vždy jevila jako reálná moc. Zdá se, že tady je, že existuje zcela stejným způsobem jako jiné reálné věci na světě - jen je možná ve vztahu ke mně ještě mocnější, ještě abych tak řekl reálnější než některá jiná součást tohoto světa.

Zde se však hned hlásí těžkosti. Rozhlédneme-li se kolem sebe, najdeme

ve společnosti jen lidi, myslím jednotlivé lidi. Pátrám-li například po smyslu slova „lidstvo“, pak nacházím jen individua - zdá se, že lidstvo je prostě souhrn všech lidí. A totéž platí i o ostatních společnostech. Rodina, to jsou například otec, matka, děti, možná ještě babička a strýc - a nic víc. Německý národ, to jsou všichni Němci dohromady. Ačkoliv tedy společnost přede mnou stojí jako skutečná moc, nikde ji nenacházím - zdá se, že ve světě žádná neexistuje.

Takové úvahy přivedly mnohé filosofy - budu je nazývat „individualisty“ - k tomu, že považují společnost za čirou fikci. Tvrdí, že ve skutečnosti existují pouze jednotliví lidé. Dohromady se jim říká „společnost“, ale to je jen slovo. Mluví-li se o státu, pak tím v podstatě nemíníme stát - neboť něco takového přece vůbec neexistuje -, nýbrž občany, nebo přesněji ty z nich, kteří vykonávají moc. Povinnosti ke státu jsou tedy povinnostmi k hlavě státu, úředníkům atd.

Ted' se mě samozřejmě zeptáte: Jak může někdo brát takové tvrzení vážně? Jak mohou tito individualisté vysvětlit evidentní fakt tlaku, který na mě společnost vykonává? Ve skutečnosti však jej nepopírají a umějí ho vysvětlit. Říkají totiž, že vzniká vzájemným působením jednotlivých lidí. Také elementární částice, dejme tomu elektrony, jsou jednotlivé věci, ale přece tvoří v atomu celek, a to proto, že na sebe vzájemně působí - že se přitahují nebo odpuzují. Tak je tomu i s lidmi ve společnosti. Že přitom tato přitažlivá síla není vykládána pouze mechanicky, ale také biologicky či psychologicky, na tom tu nezáleží. Nejdůležitější je jen to, že jedinou skutečností ve společnosti jsou tu jednotliví lidé a že se celek skládá výlučně z nich. Když o tomto řešení přemýšlíme, nacházíme v něm různé obtíže. Především je patrné, že podle tohoto výkladu je třeba vzájemné působení mezi lidmi chápat jako něco nereálného. Kdyby totiž individualisté toto působení chápali jako skutečné, jako reálné, nemohli by říkat, že se společnost skládá výhradně z individuí. Pak by se skládala z nich a z různých vztahů - byla by tedy něco víc, než součet jednotlivých lidí. Vždyť i atom je víc než součet elementárních částic, protonů, elektronů nebo jak se ještě všechny jmenují. Tím spíše společnost.

Ale proč nejsou tyto vztahy považovány za reálné? Jen proto, že základem individualismu je určitá nauka o kategoriích. Individualisté se

totiž domnívají, že jediné reálno ve světě jsou věci, substance. Všechno ostatní je podle nich nereálné, zvláště vztahy.

Někdo možná řekne, že to jsou teorie vzdálené životu. Ale to je jistě omyl. Neboť je-li individualismus v uvedeném slova smyslu pravdivý, pak nelze pochopit, jak by společnost mohla mít nějaké právo. To, co není, co je jen fikce, nemůže mít žádná práva. A z této teorie pak vyplývá extrémní sociálně etický individualismus. Vyvodit tento důsledek se jistě odvážilo jen málo filosofů - známou výjimkou je německý myslitel Max Stirner, který napsal knihu „Jedinec a jeho vlastnictví“, ve které se popírají všechny sociální povinnosti. Je třeba litovat, že ostatní individualističtí filosofové neměli jeho odvalu. Zdá se mi totiž, že Stirner měl pravdu: je-li jednou člověk individualista, a jestliže si skutečně myslí, že se společnost skládá jen z jednotlivců, pak má také být sociálně etický individualista. Ale sociálně etický individualismus je tak nesprávný a tak evidentně odporuje našemu poznání mravních hodnot, že celá teorie musí být také v něčem nesprávná.

A proto bylo v dějinách nemálo filosofů, kteří vyšli z faktu, že společnost je něco reálného, a vybudovali opačnou teorii. Z ontologického hlediska existují dva druhy takových teorií.

První z nich se domnívá, stejně jako individualismus, že skutečné jsou jen substance. Ale na rozdíl od individualismu vidí substanci, alespoň plnou substanci, ne v jednotlivých lidech, nýbrž ve společnosti. Podle toho ve společnosti existuje jen jedna věc, jedna plná bytost, jedna substance - totiž celek. Individua, jednotliví lidé, jsou pouze částí této substance, tedy nikoliv plně bytosti. Tak jako ruka člověka není sama o sobě plnou věcí, nýbrž pouze částí celku, člověka, tak také jednotlivý člověk je pouze částí společnosti.

Druhá teorie předpokládá opačnou nauku o kategoriích, ale vyvozuje z ní podobný důsledek. Předpokládá se zde totiž, že existuje vlastně jen jedna kategorie, jediná skutečnost, totiž vztahy, relace. Jak jsem ukázal v předchozí úvaze, jsou pak substance - například lidé - konstituovány vztahy; jsou tím, čím jsou jen díky těmto vztahům a jsou, abych tak řekl, samy shluky relací. Ale je-li tomu tak, pak je možno a nutno chápat společnost jako opravdový celek a jednotlivý člověk, který je konstituován společenskými vztahy, se zde jeví (ještě více než v prvním

řešení) jako něco podřadného, méně reálného než společnost. „Pravdivé je celek," říká Hegel, původce této nauky - přičemž „pravdivé" zde znamená „skutečné", „substanciální", „jsoucí osobně". U Hegela a jeho žáků je člověk dialektický moment společnosti a nic víc.

Obě tyto nauky vedou podobně jako individualismus k závažným sociálně etickým důsledkům. Neboť je-li společnost tím jediným, co je skutečně reálné, co plně existuje, a člověk v ní jen částí, momentem - pak by mělo být také jasné, že nemůže mít žádná vlastní práva. Je přece ve společnosti, skrze společnost a pro společnost. Z toho vyplývá sociálně etický kolektivismus, ba totalitarismus, podle kterého se člověk v podstatě - ačkoliv se to slovy často popírá - stává prostředkem, společnost pak zůstává jediným cílem.

Orwell, autor známého utopického románu „1984", to pochopil velmi jasně. Při mučení se hrdina románu ptá kata, zda diktátor, „Velký bratr", existuje. Kat se ho zeptá, co to znamená. A oběť říká: „Existuje stejně jako já?" Na to dostane odpověď, která vyplývá ze sociálního kolektivismu: „Ty neexistuješ." Jediný člověk vůbec neexistuje, alespoň nemá plnou existenci. Je a má být věčně používán jako nástroj, jako prostředek sloužící celku, a bezohledně využíván. Così tak „nebytostného", co je jen takovýmto „momentem", nemůže mít vlastní práva.

To je tedy filosofická antinomie stojící v pozadí sporu, v němž se nachází dnešní lidstvo. Co je reálné? Člověk nebo společnost? Co je cíl a co prostředek - celek nebo individuum? Kdo má být druhému obětován? Jsou snad koncentrační tábory, ve kterých strašlivě trpí a umírají miliony lidí, oprávněné, protože jsou prospěšné pro společnost? Nebo se dá říci, že společnost nemá vůči nám vůbec žádná práva, že daně, vojenská služba, ba i dopravní předpisy jsou morálně neoprávněné, a že k fikci, ke státu nemůžeme mít žádné povinnosti?

Zdravý lidský rozum se brání přijmout kteroukoliv z těchto extrémních tezí. Předfilosofickému, prostému člověku se zdá jasné, že individuum, jednotlivý člověk má vlastní práva - že však musí mít vůči společnosti také povinnosti, že ani on ani společnost nejsou fikce či „momenty". Tomu věříme - tak se mi alespoň zdá - všichni. Ale jak je možno tuto víru - nebo lépe, toto poznání - filosoficky vysvětlit a ospravedlnit?

Takové vysvětlení a ospravedlnění skutečně existuje, a to, pokud jde o teoretické základy, už u Aristotela. Je vybudováno, jako všechny sociální nauky, na určité nauce o kategoriích. Z tohoto hlediska jsou reálné nejen substance, a to reálné v plném slova smyslu, jakožto primární reality, nýbrž i vztahy. Ty sice nejsou věci, nejsou to substance, ale jsou tady; jsou skutečně vázány na substance a navzájem se spojují. Z toho vyplývají dvě věci: za prvé, že jedinou plnou realitou ve společnosti jsou jednotliví lidé. Za druhé, že společnost je víc než součet jednotlivých lidí: mimo ně totiž obsahuje ještě reálné vztahy mezi lidmi a vztahy ke společnému cíli.

K tomu přistupuje ještě další základní nauka. Uvedené vztahy, které nás ve společnosti spojují, se přece nevznášejí ve vzduchu. Mají nějaký základ v samotném jednotlivém člověku. Tímto základem, který je umožňuje, je to, co je v lidech společné - a chápáno dynamicky, tedy eticky, je to obecné blaho, čili takový aspekt dobra jednotlivce, o který lidé nejen společně usilují, ale kterého mohou společně dosáhnout.

Tato nauka tedy v sobě zahrnuje obě stránky antinomie, aniž vznikají jednostrannosti. Jediný člověk, a pouze on, zůstává posledním pozemským cílem každého společenského jednání, každé politiky. Tohoto cíle však lze dosáhnout jen tak, že se uzná realita společnosti a jejího vlastního cíle. Ale tento cíl má základ v dobru jednotlivce. Povinnosti, které plníme vzhledem ke společnosti, jsou právě povinnosti - zavazují nás stejnou morální silou jako povinnosti vůči jednotlivcům -, neboť společnost není fikce. Ale přitom zůstává pouze nástrojem naplnění osudu jednotlivých lidí.

Jak se mi zdá, individualismus dnes už není významná nauka. Velký spor, který je v pozadí boje stran a bohužel i v pozadí výbuchů bomb, základní spor o postavení člověka ve společnosti probíhá mezi učením Aristotela a Hegela. Jen málokdy se v dějinách ukázalo tak jasně jako dnes, jak strašnou tvořivou a ničivou silou se mohou stát velké filosofie. Dnes je možná důležitější než v kterékoli jiné době, aby si každý myslící člověk ujasnil své místo v této zdánlivě tak abstraktní, a přece tak palčivě důležité oblasti.

Absolutno

V řadě našich úvah se nakonec dostáváme k problému absolutna - tak filosofové často nazývají nekonečno. K hovoru o něm přicházíme teprve na konci, protože pro filosofa Bůh - a o něj tu zřejmě jde - vůbec nestojí na začátku jako pro věřícího. Pokud k němu filosof vůbec dospěje, pak teprve po dlouhém putování říší konečného jsoucna ve světě.

Zcela specifická obtíž této oblasti spočívá v tom, že existují dvě cesty k Bohu: cesta náboženství a cesta filosofie. Člověk je však jednota; nemůžeme tak snadno oddělit věřícího od myslitele. Proto je tu vždy nebezpečí, že naše víra bude ovlivňovat naše filosofické myšlení a že zvláště v této otázce budeme považovat za rozumem prokázané leccos, co filosofie, rozum sám, nedokáže. A to právě není dovoleno. Whitehead kdysi řekl, že mezi předními metafyziky našeho kulturního okruhu je jen jediný, který přemýšlel o Bohu zcela nezávisle na víře - totiž Aristoteles. Všichni po něm, počínaje Plotinem, byli ovlivněni vírou. Čistá filosofie nemůže dosáhnout víc, než dosáhl Aristoteles.

Zdá se mi však, že zde Whitehead přehání. Myslím si, že i filosoficky lze říci o Bohu více, než řekl Aristoteles. Především jsme z našich dlouhých dějin poznali jednu věc, že totiž o Boží existenci žádný velký myslitel nikdy vážně nepochyboval. Zní to možná podivně, když pomyslíme na množství tzv. ateistů. Podíváme-li se však na věc blíže, zjistíme, že velký filosofický spor se vůbec nevede o existenci absolutna, nekonečna. Že něco takového existuje, tvrdí se stejnou rozhodností Platón, Aristoteles, Plotin, Akvinský, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel, Whitehead a také, smíme-li malé duchy přirovnávat k velkým, dnešní dialektičtí materialisté, oficiální straničtí filosofové komunismu. Neboť zatímco s velikou energií popírají existenci křesťanského Boha, zároveň tvrdí, že svět je nekonečný, věčný, neomezený, absolutní. A co více: jejich postoj je, jak každý může snadno zjistit, v leccěms typicky náboženský. Otázka tedy nezní, zda existuje Bůh, nýbrž zda je osoba, zda je duch. Zdá se to možná zvláštní, ale už je tomu tak. Možná, že se tu a tam vyskytují myslitelé, kteří absolutno skutečně popírají; v každém případě je jich málo a nemají větší význam. Opakuji, že sporná otázka není, zda Bůh

existuje, nýbrž jak si Ho máme představovat.

Samozřejmě je legitimní i problém Boží existence. Žádná autorita - ani autorita všech filosofů dohromady - pro nás nesmí být dostatečným důvodem pro nějaké filosofické tvrzení. Smíme a máme povinnost se ptát, které důvody nás vedou k tomu, abychom tuto existenci přijali.

Z tohoto hlediska můžeme filosofy rozdělit do dvou skupin podle metody, které užívají, aby dokázali Boží existenci. První nazvu „intuicionisty“, druhé „illacionisty“, i když oba názvy nejsou zcela výstižné. Intuicionisté jsou toho názoru, že Bůh, absolutno, je nějakým způsobem přímo dán. Setkáváme se s ním ve své zkušenosti. Musíme přiznat, že takoví filosofové jsou poměrně vzácní, nebo lépe, že zřídka připustili, že takovou nauku zastávají. Ale platilo by to o zmíněných komunistických filosofech - nikdy totiž nepodalí důkaz, že nekonečná a věčná hmota existuje, zdá se tedy, že o tom mají přímé poznání. Slavný francouzský filosof Bergson sice netvrdil, že takovou zkušenost má on nebo ostatní filosofové - učil však, že k ní dochází u myslitelů, a dokonce na tom vybudoval svůj důkaz Boha. Ale to jsou spíše výjimky.

Od čistých intuicionistů je třeba odlišovat myslitele, kteří, jako například Max Scheler nebo Karl Jaspers, sice tvrdí, že Boha můžeme určitým způsobem postihnout, ale domnívají se, že člověk nezachycuje Boha v něm samotném, nýbrž v konečném jsoucnu. Pro Jasperse je lidská existence to, co se vztahuje k člověku samému, a tím i ke své transcenci - k Bohu. Člověk tedy nechopuje - smíme-li se tak vyjádřit - nekonečno přímo, nýbrž nepřímě, v sobě samém, ve svém vlastním bytí. Myslím, že by Jaspers protestoval, kdybychom to chtěli nazvat důkazem, a totéž by platilo také pro Schelera - ale mohli bychom snad říci, že to je vzhled do konečného jsoucna, které je takové povahy, že dovoluje uchopit nekonečno. Pak by rozdíl mezi tímto postojem a postojem výslovných illacionistů možná nebyl tak velký, jak bychom si zprvu mohli myslet.

Illacionistů jsou opět dva druhy. Někteří z nich - jako sv. Anselm z Canterbury, Descartes, Spinoza, Hegel a mnozí jiní - se domnívají, že Boží existenci lze vyvodit a priori, bez zřetele ke zkušenosti s konečným jsoucnem, takřkajíc z pouhého myšlení. Jako se z definice trojúhelníku vyvozují jeho vlastnosti zcela nezávisle na tom, zda ve světě trojúhelníky

existují nebo ne, tak lze také vyvodit Boží existenci.

Tento důkaz však vyvrátil Tomáš Akvinský a potom Kant, a to tak úspěšně, že dnes už se k němu málokdo hlásí.

Naproti tomu mnozí filosofové uznávají různé důkazy Boží existence, které jsou založeny na zkušenosti. Zdá se mi, že většina z nich má v podstatě stejný základ. Podám jej v podobě, kterou nacházíme u Whiteheada - velkého myslitele o Bohu, teoretika 20. století. Zdá se mi totiž, že s tím, co říká, by v podstatě souhlasili ostatní i myslitelé této skupiny.

Whitehead se tedy domnívá, že ve světě můžeme konstatovat neustálé vznikání: všechno, co je, se něčím stává. Například jablko je zelené a potom zežloutne. Podle něho proto musíme za tímto vznikáním předpokládat nějakou hnací sílu. Whitehead ji nazývá „creativity“, tvůrčí síla. Ta sama však nestačí. Dejme tomu, že by ve světě existovalo tíhnutí k novému; to ještě nevysvětluje, proč by toto nové mělo být právě takové a ne jiné. Můžeme samozřejmě říci, že existují právě takové a ne jiné přírodní zákony, které určují, způsobují, že jablko právě zčervená nebo zežloutne, ale nezmodrá. Tím se však otázka pouze posouvá. Proč z nekonečného množství možných přírodních zákonů existují právě takové? Proč se svět vyvíjí těmito cestami a ne jinými? Na to lze samozřejmě říci - a dost často to bylo řečeno - že na to nemůžeme odpovědět. Whitehead však tento postoj zcela rozhodně zamítá. Říká, že filosof je tady k tomu, aby hledal racionální porozumění, aby vysvětloval. Ze své povahy tedy musí předpokládat, že vysvětlení existuje, že ve světě vládne rozum. To je přece základní předpoklad vědy - rozdíl mezi filosofií a speciálními vědami je jen v tom, že filosofie užívá racionalismu bez omezení, daleko za hranicí, která postačuje speciálním vědám. Filosof má podle Whiteheada právo a povinnost ptát se stále znovu: Proč?

A pak docházíme ke zjištění, že musí existovat nějaký Bůh - moc nad světem, která právě určuje běh světa, a to nekonečná moc. Whitehead ji nazývá „principem konkretizace“ - důvod, proč věci jsou takové, jaké jsou, a ne jiné.

Za tím je ještě následující úvaha, kterou Whitehead sám neformuloval, která však zde má základní význam. Ptali jsme se: proč vůbec je nějaký svět, a proč tento svět, ne jiný. Neboť ve světě pro to není žádný důvod.

Byl by sám pro sebe důvodem jedině tehdy, kdyby bylo absolutno. Pak by však také bylo dáno absolutno. Jsme tedy v každém případě nuceni uznat nějaké absolutno.

Chceme-li se tomuto závěru vyhnout, máme vlastně jen jednu možnost: pak musíme říci, že ve světě je něco iracionálního, jak se to elegantně vyjadřuje, něco prostě absurdního, nesmyslného. A skutečně všichni, kdo popírají hodnotu důkazu, který jsme právě naznačili, jsou tím či oním způsobem iracionalisté. Například pozitivisté, někteří idealisté a konečně filosof, který se proslavil svým ateismem, Sartre. Sartre je patrně nejinteligentnější, nejbystřejší ateista, kterého jsme kdy v dějinách měli, proto stojí za to krátce charakterizovat jeho nauku.

V daleko větší míře než mnoho jiných pochopil a prožil nahodilost, nedostatečnost všeho, co je na světě. Všechno to, říká, nemá opodstatnění. Vůbec to být nemusí, a přece to tu je. Abstraktní trojúhelník, matematický vzorec lze něčím vysvětlit - ale vůbec neexistují. Existence věcí, například kořen tohoto stromu, se naproti tomu takto vysvětlit nedá. Reálné jsoucno ve světě by mohlo být vysvětleno Bohem. Avšak Sartre Bohu uznat nechce - domnívá se, že je protimluv -, a proto zcela logicky vyvozuje, že všechna jsoucna, a především člověk, jsou absurdní, nesmyslná. Sartre dovedl formulovat dilema lépe než kdo jiný: musíme, říká, volit mezi Bohem a absurditou. A sám pak volí absurdno, nesmyslnost. Budiž mi dovoleno poznamenat na okraj, že ten, kdo zná tento Sartrův myšlenkový postup, nemůže tohoto filosofa označovat za pouhého „existencialistu“, jak se říká. Sartre je jistě metafyzik vysoké třídy. I když se mýlí, mýlí se na takové úrovni, které mnoho jiných vůbec nedosáhlo.

Mnozí filosofové se však proti nesmyslnosti světa brání. Má vůbec nějaký smysl, ptají se, ještě filosofovat, má nějaké filosofické vysvětlování ještě oprávnění, je-li všechno, co je reálné, nesmyslné? A je-li tomu tak, pak filosof může a má spíše přijmout existenci Boha - přes strašlivé obtíže, které to s sebou nese -, než se spolu se Sartrem hlásit k absurdnu.

Odkud se berou tyto obtíže? Věřící člověk, i věřící dítě, přece nemá žádné obtíže, když myslí s láskou na Boha. Je to myšlení plné důvěry a jasu, ať se Bůh jeví jakkoli velký a vznešený. Ale filosof je v jiné situaci.

Bůh pro něj není objektem lásky a uctívání, nýbrž myšlení. Filosof se pokouší, musí se pokoušet Boha pochopit.

A zde se hned vynořuje jako první a základní obtíž názor, že Bůh musí být zcela a úplně odlišný od všeho ostatního. Musí být reálný, a přece mít v jistém smyslu znaky ideální; neboť je svou esencí nutný jako ideální jsoucnost, tedy také věčný, nadčasový, nadprostorový - a přece v jistém slova smyslu individuální - dokonce individuálnější než cokoli jiného -, dokonale uzavřený v sobě, živý do té míry, jak si to ani nedovedeme představit. Musíme mu logicky přisuzovat všechny vlastnosti, které zde nacházíme jako nejvyšší formu jsoucnosti - tedy například duchovnost, osobnost atd. Zároveň je však nemožné, aby naše slova přitom měla stejný smysl jako ve vztahu ke tvorům. Dokonce, i když říkáme, že Bůh je, musí toto „je“ znamenat něco jiného než u nás.

A tím se filosofie dostala do dilematu. Buď řekneme, že Bůh je jako jiná jsoucnost, jenom v každém ohledu nekonečně vyšší - nebo musíme tvrdit, že o něm nemůžeme nic vědět. První je však zřejmě nesprávné. Bůh nemůže být takový jako jiná jsoucnost. Druhé však je také nesprávné: neboť nemůžeme vypovídat o existenci něčeho, o čem nic nevíme. Jestliže jsme totiž řekli, že toto něco je, už jsme mu přisoudili nějakou vlastnost; o prázdňném se nedá vypovídat, že je - tak učí logika.

S tímto dilematem se neustále potýkaly nejlepší hlavy v dějinách evropské filosofie. Mezi nesmyslem antropomorfismu - který Boha činí tvorem - a neméně absurdním nesmyslem absolutní poznatelnosti Boha vždy hledala většina velkých myslitelů střední cestu. Velkolepý obraz tohoto zápolení nacházíme například ve třetím svazku Jaspersovy „Filosofie“.

Já osobně se domnívám, že tato střední cesta je nejen možná, ale je nám také alespoň v základních rysech k dispozici. Je to řešení sv. Tomáše Akvinského pomocí analogie. Nemohu se jím zde dále zabývat, chtěl bych jen upozornit na to, že díky výsledkům matematické logiky jsme dnes s to formulovat a pochopit je lépe než dříve.

To je tedy první velká obtíž. Druhou nacházíme v otázce vztahu Boha ke světu. Je-li totiž nekonečný, pak se především zdá, že mimo něj nic nemůže existovat; a z toho vzniká takzvaný monismus nebo (jestliže se Bohu přisuzuje vědomí) pantheismus. Svět by pak byl Bohem nebo by

byl částí, projevem Boha. Ale pak by se muselo říci, že on, který je právě důvodem ne-nutného, má sám části, že vzniká, že se skládá z konečného atd. - a to jsou samé nesrovnalosti.

Podobnou otázkou je otázka vztahu Boha ke světu v dynamickém řádu. Vznikání je přece jsoucnost, je tady, Bůh tedy nakonec nejen musí být jeho důvodem, ale musí je také určovat. Vztáhneme-li to na lidskou vůli, znamená to, jak se zdá, že všechno co konáme, co chceme, je předem Bohem určeno, že tedy neexistuje svoboda vůle.

V obou těchto otázkách řešení patrně záleží v tom, že budeme mít na mysli odlišný způsob Božího bytí a jeho působení, Bůh přece není nějaké jiné jsoucnost vedle věcí ve světě a není také, jak kdysi řekl jeden povrchní spisovatel, druhý kůň, který společně s člověkem vleče loď. Jak jeho bytí, tak jeho působení nejsou vedle stvoření, nýbrž nad ním - je to jiné bytí a jiné působení.

A pak je tu ještě náboženská otázka. Může být Bůh filosofů - nekonečné, nutné jsoucnost, v němž má všechno důvod - tentýž Bůh jako milující Otec a Spasitel křesťanů, kteří věří, že s ním hovoří v modlitbě? Bůh náboženství se liší od základu světa metafyziků jedním rozhodujícím rysem: Bůh je svatost. Co je to svatost, nedovede nikdo přesně říci, právě jako nikdo nedovede říci, co je vlastně barevnost nebo bolestnost. Ale svatost je dána duchovním zrakem. Spadá tato svatost v jedno s nekonečností prazákladu

světa? Existuje vůbec nějaký most mezi tím, čeho můžeme dosáhnout rozumem ve filosofii, a objektem uctívání a naděje, principem lásky, který zvěstuje náboženství?

I tady se názory filosofů liší. Žádný vážný myslitel dnes nepopírá, že svatost je základní danost v tom smyslu, že se nedá převést na nic jiného - že tu jde o zcela zvláštní hodnoty a postoje. Většina dnešních myslitelů se však domnívá, že tato oblast nemá s metafyzickou nic společného - že pokud jde o Boha, neexistuje most mezi vírou a myšlením. Bůh metafyziky, říkají, je jiný než svatý Bůh náboženství.

Jsou však i filosofové, kteří nejdou tak daleko. Náboženství jistě říká o Bohu více než filosofie. Z toho však, jak se domnívají, nevyplývá, že by předmět filosofické nauky o Bohu musel být v nějakém bodě v rozporu s Bohem náboženství. Takový bod fakticky nelze ukázat. Všechno, co

můžeme o Bohu říci filosoficky, uzná i náboženský člověk; pouze o něm ví mnohem více než největší z metafyziků. Protiklad tu není v předmětu, nýbrž v postoji člověka. Filosof se dívá na Boha jako na rozumové vysvětlení světa. Bůh je pro něj nutný ne proto, aby se mu klaněl, nýbrž proto, aby si mohl uchovat svůj racionalismus: přijmout Boha neznamena nic jiného než bezvýhradně se vyslovit pro vysvětlitelnost jsoucna, a je-li zde dovoleno mluvit o víře: jediná víra, která se předpokládá, je víra v rozum. O lásce k Bohu tu nemůže být řeči - a když Spinoza mluvil o rozumné lásce k Bohu, myslel tím pouze poznání.

Tento postoj zde filosofa přivádí, podobně jako v otázce o člověku, k mezi, za níž vidí pouze temnotu. Jeho Bůh je tak neurčitý a zatížený tolika problémy, že filosof sám - jak to kdysi učinil Platón - si klade otázku, zda snad neexistuje ještě něco nad filosofií. A pak může, je-li věřící, dostat odpovědi na mnohé ze svých palčivých otázek od náboženství. Jeho pojem Boha nebude náboženstvím popřen, jen se stane plnějším a živějším.

Ale k této hranici, kterou již vlastními silami nedokáže překročit, může filosofie dovést myslícího člověka jen pod jednou podmínkou: že zůstane věrna sama sobě. V této otázce, jako ve všech ostatních, se ukáže jako konstruktivní a plodná jedině tehdy, bude-li nesena pravou touhou po poznání a bude-li se pevně držet rozumu. Neboť filosofie není nic jiného než lidský rozum zabývající se vysvětlováním světa, a to bez jakýchkoli výhrad, bez jakýchkoli hranic a s veškerou silou, jíž jsme schopni.