

UNIVERZITA A PROBLÉM HUMANIZACE¹

Ladislav Hejdánek

Vážené dámy a pánové, kolegyně a kolegové, vážení přátelé, většina z Vás, ne-li vůbec všichni, budete se mnou nepochybně souhlasit, že budovat univerzitu není jednoduchá věc a že to zejména není jen věc materiálního zabezpečení, ale že tu má zásadní důležitost celkové pojetí univerzity a jejího poslání. Pro koncepci univerzity má rozhodující význam dvojitý ohled: historický a aktuální. Každá, i nejmodernější univerzita, hodná toho jména, musí navazovat na celou historii vzniku a vývoje evropských univerzit a udržovat tak základní kontinuitu, bez níž není kultury ani vzdělanosti. A na druhé straně univerzita si nemůže udržet nejen své postavení ve společnosti, ale dokonce ani zachovat svou existenci, pokud neprokáže svou aktuální funkčnost, tj. svůj pozitivní příspěvek k udržování, neustálé obnově a pokračujícímu rozvíjení významných hodnot, bez nichž žádná společnost nemůže být považována za kulturní. Univerzita jako kulturní instituce se musí umět přizpůsobovat novým situacím, ale musí také v každé z těchto nových situací dokázat zachovat a nově uplatnit to, co je pro ni specifické, co ji činí právě univerzitou: musí být schopna zůstat sama sebou.

Co je tedy pro univerzitu tím nejpodstatnějším na rozdíl od jiných vědeckých a pedagogických institucí? Je to především naznačeno již samotným jménem a jeho v minulosti postupně rozšiřovaným způsobem interpretace. Slovo „universitas“ pochází od výrazu „ad unum vertere“, tedy přiváděti v jednotu, spojovati, činiti vícere nebo mnohé jedním. Původně to snad mělo označovat skutečnost, že učitelé i žáci náleželi k sobě, že měli společné cíle i úkoly a že dokonce tvořili jakousi velkou rodinu, bydlili pospolu a žili společným životem. Ale později se sjednocování, sblížování a spolupráce přestaly vztahovat jenom na osoby, na lidi, kteří se onoho společného života a společné práce zúčastňovali, a uplatňovaly se také na obory, do nichž se výuka a ovšem i objevování a výzkum nových skutečností začaly rozčleňovat. Ukázalo se totiž dost brzo, že jednotlivé obory mají tendenci se od sebe

¹ Text je značně pozměněn proti původní přednášce.

vzdalovat. Dnes nabylo toto vzdalování a dokonce vzájemné odcizování různých oborů a odborných disciplín až hrozivé a nebezpečné podobou, takže se tím více pocítuje nutnost něco proti tomu podniknout. Univerzita představuje mimo jiné jeden takový program, jak zabránit rozpadu a roztržitésti lidského vědění. Ale byl by to pouze okraj resp. vnější povrch celého problému, kdybychom tu mysleli jen na praktickou organizaci výzkumu, vědění a samotných věd. Vlastní problém je mnohem hlubší, jak si ukážeme.

Praktické potřeby lidí si v konkrétních případech obvykle vynucují spolupráci několika nebo celého velkého týmu odborníků. Víme, že musela být dokonce založena celá řada nových, tzv. hraničních disciplín, neboť skutečné problémy, které se ukázaly jako nanejvýš naléhavé, nerespektovaly a nerespektují dělení vědeckých oborů podle jejich teoretické povahy. Staré i nové obory musely být organizovány novým způsobem, protože se stále rozrůstají, navzájem prostupují nebo alespoň občas nutně překračují dosavadní hranice, a množství jimi zjištěných poznatků se zvětšuje do nepřehlednosti. Ze všech těchto důvodů jsou promyšleně zakládány, udržovány i rozvíjeny dočasné nebo i trvalé vědecké instituty a také školy, které musí být rovněž vedeny a řízeny v duchu nějakého nosného principu, integrujícího programu, sjednocující myšlenky či koncepce. Čím se vlastně liší idea univerzity od kterékoliv takovéto koncepce týmové nebo instituční spolupráce různých specialistů? Čím se liší nebo alespoň mají lišit univerzity např. od technických vysokých škol (a tím myslím technické školy v širokém smyslu, jak se tomu rozumí např. v Anglii nebo v Německu i jinde)?

Nemohu jít v této chvíli dost do hloubky a musím zůstat jen u náčrtu. Už také proto, že musíme konečně přejít k hlavnímu tématu, jímž je vztah univerzity resp. ideje univerzity k člověku a k tomu, co jste nazvali „humanizací“. Existují vědecké obory, které byly principiálně vztaheny k člověku resp. k lidstvu, k lidskému rodu a ke všemu, co s člověkem a s lidstvem souvisí. Už odedávna to byla např. medicína, která postupně vtahovala do svého oboru celou řadu jiných „oborů“ a učinila z nich své pomocné disciplíny. Řada oborů by bez člověka a vztahů mezi lidmi nebyla vůbec možná, neboť se přímo týká některého z aspektů lidských záležitostí; většinu z nich zahrnujeme pod společný název humanitní obory. Svým způsobem je ovšem každá vědecká disciplína lidskou záležitostí, neboť vědecky postupovat a nejrůznější vědy pěstovat může pouze člověk. Co potom znamená humanizace takových oborů, které se předmětně člověkem nezabývají? A co by potom znamenala humanizace oněch druhých, totiž humanitních oborů? A má se ostatně humanizace týkat jen věd – anebo celého života jednotlivců a společnosti? Jak vůbec lze humanizovat člověka? Dává to nějaký

smysl? Anebo se máme orientovat na podmínky a okolnosti, v nichž lidé žijí, a o nichž všichni víme, že nejsou dost lidské, člověku dost přiměřené, ba někdy přímo skandální?

Po všech těchto cestách a všemi těmito směry bychom se mohli ubírat, ale nám jde zase především o univerzitu a o její nejvlastnější podíl na humanizaci jak podmínek, za kterých se lidé rodí a vyvíjejí, tak samotného způsobu jejich života. V naší době došlo a stále ještě dochází k tomu, že nejenom technika, ale samotná věda se dostává do značně nepříznivého světla, protože je považována za odpovědnou např. za povážlivé znehodnocování životního prostředí a dokonce celé přírody. Objevují se nejrůznější averze jak vůči vědě, tak vůči samotné racionalitě evropského způsobu života, ano proti rozumu všeobecně. Nechme zcela stranou extrémně skeptický pohled na člověka jako omyl přírody, jako jednu ze slepých cest vývoje, neboť tak je zpochybněna sama myšlenka humanizace. Relikty romantické myšlenky návratu člověka k přírodě nabyly zvláštní podoby odvratu od racionality a od pojmového myšlení. Slyšíme hlasy, zdůrazňující narativitu, předpojmové a mimopojmové myšlení, jsme dokonce svědky pokusů o ožívování mýtu a mytičnosti. Někdy zůstávají zastánci tohoto regresu u pouhého zpochybnování teoretického myšlení a podtrhování psychologických a sociálních aspektů rétoriky, kdy výmluvnost je stavěna proti racionální argumentaci. Spolu se zapojováním nejširších vrstev do politického života se hlásí ke slovu opět sofistika, ať už pod vlastním jménem nebo pod přikrašlujícími názvy.

Všechny tyto naposled zmíněné okolnosti staví do zvláštního světla či spíše přišerí sám náš pokus o tematizaci vztahu mezi ideou univerzity a ideou humanizace. Ani touto problematikou se však dnes nebudeme důkladněji zabývat. Chceme předpokládat, že vědecká práce má nebo alespoň může a má mít smysl, což snad nikoho nemůže překvapit, a už vůbec ne na univerzitní půdě. Náleží spíše k absurdnostem dnešní myšlenkové a duchovní situace, že pochybnosti a výhrady vůči vědám a racionalitě všeobecně jsou někdy přednášeny dokonce z univerzitních stolic. Omezíme se tedy na své původní téma, ale s plným vědomím, že některé významné předpoklady dalšího postupu nebyly zřetelně formulovány ani spolehlivě zdůvodněny. Je to však přinejmenším příležitost k tomu, abychom si plně uvědomili, že takový rekurz k základním předpokladům řešení uvedených těžkostí se vymyká kompetenci kterékoliv z odborných věd. Aby se tato skutečnost co nejzřetelněji vyjevila, zastavíme se na chvíli u jednoho zásadně důležitého fenoménu, na který se velmi často zapomíná anebo kterého si dokonce většina vědců není ani dost dobře vědoma.

Tímto zvláštním fenoménem je nezbytná partikulárnost každé speciální vědecké disciplíny. Univerzální věda neexistuje, a vycházíme-li z dnešní skutečnosti a dnešního chápání vědy, existovat zásadně nemůže. To má své důsledky pro vztah jednotlivých věd ke světu vůbec, nebo lépe a přesněji řečeno: k celku veškerenstva. Žádná odborná věda není schopna se vztáhnout k celku veškerenstva, ale pouze k některé jeho části nebo stránce. Nejrůznější vědy – a dnes je jich už značný počet – si vybraly něco ze světového celku, na to soustředily svou pozornost a k tomu cíli pak vypracovaly své přístupy a metody, které se odlišují od přístupů a metod jiných věd, zabývajících se jinými stránkami nebo částmi skutečnosti. Můžeme to vyslovit tak, že si vědy veškerou skutečnost mezi sebou rozdělily a rozebraly. Kdykoliv se ukáže, že se na něco zapomnělo nebo že něco zatím unikalo naší pozornosti, ustaví se nová věda. To je sice jakési praktické řešení, ale nic vskutku vědeckého v tom není a ani do budoucna to nemůže být vylepšeno vědeckým způsobem, tj. např. metodickým zkoumáním toho, co zatím uniká pozornosti věd. Nemůžeme ustavit speciální vědu, která by se zabývala tím, co nevíme a co dosud není známo, nýbrž v nejlepším případě jen nesoustavný soupis jakýsi tentativních myšlenek, pouhých nápadů, s nimiž si vlastně nevíme rady. Proto také nejsou všechny vědy dohromady ani za předpokladu nejlepšího vzájemného porozumění a spolupráce schopny znovuustavit onen celek světa, z něhož zprvu nějak vyšly a který si mezi sebe rozdělily. To, co jsou schopny všechny vědy dohromady svým poznáním a věděním poskytnout, není univerzum, jak to jednou formuloval Jan Patočka, ale multiverzum, tedy jakýsi sklad či spíše skladiště věcí, sbírka jednotlivých skutečností a jejich aspektů. Svět však není žádné takové skladiště věcí. Ale můžeme se na to spolehnout? Odkud bereme jistotu, že je svět víc než „pouhou hromadou věcí náhodně rozházených“, jak to v samotných počátcích filosofie formuloval jeden z největších presokratiků, totiž Hérakleitos?

Myšlenka, že svět je vnitřně sjednocený celek a žádná hromada, je původně řecká a je spjata se samotným vznikem filosofie: je to myšlenka filosofická. Filosofie na jedné straně předpokládá, že svět takovým celkem „je“, ale zároveň ví, že v té věci nemá žádnou jistotu, kterou by mohla o něco nesporného resp. „vědecky zjištěného“ opřít. Dokonce sám pojem celku se vymyslí možností nějakého vědeckého prověřování. Čela řada věd musí s celky a celkovostí počítat, ale žádná z nich není schopná v rámci své odbornosti vymezit, co to už celek je a naopak co celek ještě není (takových případů je ovšem mnoho: fyzika nemůže nepočítat s prostorem, časem, energií atd., ale přesné vymezení toho, co se tím má myslet, leží za hranicemi její odborné kompetence a dokonce i jejích možností; a podobně tomu je v biologii se životem atd.). Už to

ukazuje, jak potřebná je pro každou vědu taková zvláštní disciplína, která by se těmito problémy mohla a dovedla legitimně zabývat, aniž by zúžením svého zájmu a své odbornosti ztratila svůj základní vztah k celku (a také k jednotlivým, partikulárním celkům, neboť pro ně platí v perspektivě odborných věd něco podobného). To je také výzvou pro filosofy, aby se nikdy vztahu k celku nevzdávali, neboť kdykoli se k něčemu podobnému rozhodnou (např. pokusem o to, učinit z filosofie opravdovou nebo „přísnou“ vědu), končí to odpadnutím takové nové „vědy“ od filosofie a jejího nejvlastnějšího poslání, a posléze obnovením vědomí nezbytnosti takovou ne-vědu, non-vědeckou disciplínu mít k dispozici a užívat jejích služeb.

Tak se dostáváme k třetímu a zatím poslednímu významu slova „universitas“ a tedy také univerzita: sjednocenost, integrovanost věd nemůže být založena jen v lidském rozvrhu, ale musí nějak odpovídat rozvrhu samotného světa. Na univerzitě musí být všechny vědy pěstovány nejen ve vzájemných souvislostech, ale tak, aby při svém nutně částečném a omezeném odborném zájmu nenechaly bez povšimnutí nic pro eventuelně skutečný celek světa, pro možná opravdové univerzum skutečně významného. A protože pro to žádná speciální věda nemá potřebnou kompetenci, musí být starost o to, aby při dělení případného *univerza* mezi jednotlivé vědy nic nedopatřením nespadlo pod stůl, svěřena oně zmíněné ne-vědě, která však musí odpovídat ještě vyšším nárokům, než jaké jsou kladeny na vědu. Je třeba ovšem ihned přiznat, že ne každá filosofie těm vysokým nárokům opravdu vyhovuje. Je to sice otázka především terminologická, přiznáme-li právo nazývat se filosofií i takovým myšlenkovým stavbám, které naznačeným požadavkům plně nevyhovují. To by však byla zase zvláštní úloha, kdybychom se chtěli rozhlédnout po tzv. dějinách filosofie a kdybychom chtěli prověřit, zda ve všech případech jde o opravdovou filosofii anebo spíše o něco, co filosofii po některých stránkách pouze připomíná, ale opravdovou filosofii není. Byl to ostatně už Platón, který nechal svého Sókrata uvažovat o tom, co to je pravá či opravdová filosofie (ALÉTHINÉ FILOSOFIA). V této chvíli se omezíme jen na jeden moment, na jednu stránku a zároveň podmínku pravé vědeckosti, která se bez zprostředkující asistence „opravdové filosofie“ neobejde a ani v budoucnosti nikdy obejít nebude moci.

Vědeckost vědy nespočívá jen ve věděni, ale v co možno nejpresnější vědomosti o tom, co vskutku víme, jakož i o tom, co v úplnosti a s jistotou nevíme (ať už chováme naději, že je to situace dočasná, nebo nikoliv). To ostatně souvisí s oním pozoruhodným řeckým vkladem do budoucnosti evropského myšlení, jímž je upevnění a takřka institucionalizace metodické reflexe. Naše vědomí je díky celým dosavadním

dějinnám evropského myšlení hluboce proreflektováno: téměř vždycky, kdykoliv něco víme, víme také nějak, že to víme. Zajisté se můžeme v obojím také myslit: máme za to, že něco víme, a zatím to opravdu nevíme; anebo jsme naopak přesvědčeni, že něco nevíme, a zatím to víme (a ono se to dokonce časem ukáže, že to víme). Ve vědě je však důležité, aby k takovým omylům buď nedocházelo vůbec anebo jen výjimečně, a pak aby existovaly účinné metody, jak omyly tohoto druhu odhalovat. Předpokladem odhalování omylů tohoto zvláštního druhu je schopnost kontroly vlastního myšlení. Na první pohled se to zdá být zcela samozřejmé: když vědec myslí, měl by přesně vědět, co při tomto svém myšlení vlastně dělá, tj. měl by být schopen své myšlení co nejlépe kontrolovat. Něčeho takového však přísně vzato není schopna žádná odborná věda, protože kontrola vlastních myšlenkových postupů překračuje meze její odborné kompetence: fyzika, chemie nebo biologie nemohou svými odbornými prostředky ani metodami přezkoumávat své vlastní myšlení. Protože však úroveň vědeckosti každé vědy záleží na úrovni (a v tom i platnosti) jejího myšlení, a protože žádná věda v rámci své odborné kompetence není s to úroveň svého myšlení vědecky kontrolovat, ale protože se bez takové kontroly nemůže ani obejít, provádí ji mimo rámec své odborné kompetence. A to znamená, že to dělá buď nekompetentně a diletantsky (což ovšem ohrožuje samu její vědeckost), anebo filosoficky poučeně (a to mám na mysli pouze poučeně takovou filosofii, která vyhovuje shora zmíněným nárokům a je tedy pro tento účel upotřebitelná).

Tím nechci říci, že každý, kdo se na vědecké práci podílí, musí být nezbytně filosoficky poučen a vzdělán. Tak, jako téměř každý vědecký projekt záleží nejen na úrovni práce vedoucího týmu, ale i na kvalitě ostatních vědců a techniků i laborantů, tak jsou ve vědě užiteční také vědci filosoficky neinteresaní a nepoučení. Takoví lidé však představují jak pro vědu, tak pro společnost a někdy dokonce pro lidstvo vážné nebezpečí, protože jsou např. ochotni na zakázku technicky zvládnout každý úkol, aniž by se tázali, k čemu to ve vzdálenějších důsledcích může vést. Mohou to být někdy geniální konstruktéři, dovedně využívající současného stavu bádání, ale z vědeckého hlediska to jsou jen námezdní vykonavatelé zvenčí uložených požadavků a úloh, jacísi vědeckí nádeníci (třeba relativně vysoké úrovně). Opravdový vědec musí nejenom vědět, co vlastně dělá, ale musí mít smysl pro širokou společenskou a také dějinnou odpovědnost a musí tuto odpovědnost za svou práci a za její možné důsledky také skutečně převzít (jinak se jeho věda změní v „nevědoucí vědění“). Pro opravdovou humanizaci věd je nezbytné zajistit, aby se tato odpovědnost stala nedílnou součástí vědecké práce a aby nebyla odkazována na jakousi její morální periferii. Spole-

čenská, mravní a duchovní odpovědnost vědce nesmí připomínat pouhá pravidla společenského chování ani pravidla silničního provozu, ale musí být chápána jako nejhlubší motiv a integrální součást samotného vědeckého přístupu. A to se přinejmenším u špičkových vědců neobejde bez filosofické vzdělanosti a orientovanosti; jinak to je nutně na újmu samotné jejich vědeckosti.

Éra industrializace měla vedle pozitivních výsledků také některé důsledky povážlivě negativní, můžeme říci dehumanizační. Zprvu se to nejnápadněji projevovalo na degradaci života továrních dělníků a jejich rodin, což vedlo k falešnému závěru, že problém spočívá jen ve společenské organizaci práce a výroby na jedné straně a mezd a životních nákladů na straně druhé. Málokdo z kritiků rozpoznal, že kořeny nebezpečí jsou mnohem hlubší a že rozsah nebezpečí daleko přesáhne jednu společenskou vrstvu. Už na samém počátku nové doby nahlédl Bacon, že věda znamená moc. Původně to znělo nadějně; od té doby jsme se naučili vidět vztah mezi vědou a mocí realističtější. Věda je v určitých případech dokonce mimořádně významným prostředkem a nástrojem moci, ale sama se stala spíše služebnicí a někdy pouhou služkou moci, a to až už moci politické (a vojenské) nebo finanční a hospodářské. Věda je úzce spojená s technikou a v podobě technovyvědy se stále víc dostává do pozice pouhé technologie resp. velkého množství technologií, které slouží rozmanitým mimovědeckým cílům, aniž by vědci výsledky a vzdálenější důsledky své činnosti dovedli a mohli udržet pod svou vlastní kontrolou. V souvislosti s tím se univerzita stává stále víc závislou zejména na státě, v některých zemích též na velkých podnicích, firmách a koncernech (leckdy mezinárodních); vždy však na slepém, živelném vývoji a střetání různorodých zájmů. Do větší závislosti se paradoxně dostávají zejména přírodní vědy, jejichž užitečnost nejen pro nejrůznější výrobce, ale také pro stát je zřejmější resp. nápadnější, a také proto, že právě jejich nároky na finanční, materiálové a technické vybavení rostou mnohem rychleji než u ostatních věd. Špičkoví vědci volí často směr svého bádání a svých výzkumů podle objednávek, spojených s nejvyššími dotacemi a jinými výhodami. Vědy se nerozvíjejí na základě vlastního promyšleného plánu samotných vědců, nýbrž podle zásad trhu (eventuelně podle státního zájmu). Matematizace, technizace a nejnověji požadavky tzv. „počítačové gramotnosti“ stále pronikavěji ovlivňují sám typ člověka a styl jeho myšlení i života, a nezdá se, že by šlo jednoznačně o usměrňování k vyšší humanizaci.

Odborné vědy nemají vlastních odborných prostředků, jak zabránit tomu, aby se samo bádání dostávalo na cesty, které jsou z hlediska tzv. humanizace problematické anebo vedou k vysloveně dehumanizačním účinkům (obvykle ovšem nezamýšleným), a nemají přítom k dispozici

ani žádná vědecká kritéria ani odborný přístup k stanovení nebo alespoň kontrole norem, jimiž by se ať už jen jako jen svými anebo jako obecně platnými mohly spravovat. Společnost si čas od času a spíše nárazově a emotivně tuto nebezpečnou stránku působení věd, zejména ovšem jejich vedlejších a vzdálenějších účinků, uvědomuje a reaguje buď různými formami skupinových nebo masových protestů anebo mnohem promyšleněji legislativními opatřeními. To je jistě v pořádku, protože politická jednání a politický způsob myšlení mají vždy pamatovat na celek obce, na celek politické společnosti; tím si ostatně jsou politika a filosofie blízké, že se nemohou uchýlovat k úzkému odbornictví, nýbrž že musí mít stále na paměti celek. Nemusím jistě nijak zdůrazňovat, že nejen u nás, ale i ve světě politikové málokdy vykazují tento významný moment kultivovanosti; ovšem ani v teorii není v té věci dost jasno. Proto je v rámci perspektivy humanizace samotné politiky zapotřebí pěstovat nejen politické vědy, ale také politickou filosofii (resp. filosoficky orientovanou politiku jako obor, tedy filosofickou politiku). Víme dobře z vlastních zkušeností, jak kontinuita politického života společnosti není ničím samozřejmým, co by nepotřebovalo žádného velkého politického úsilí ani promyšlené politické práce (na to rádi zapomínají někteří konzervativně orientovaní ideologové). Každá společnost a zejména každá politická společnost evropského typu musí bedlivě střežit to, co je hodno zachování (konzervování), a naopak se aktivně zbavovat toho, co nemá a nesmí být konzervováno. A k tomu cíli je zapotřebí si udělat jasno v otázce kritérií, nezbytných pro takové rozlišování. A protože pro ustavování a kritické posuzování takových kritérií není dostatečně kompetentní ani praktická politika, ani žádná odborná věda, je tu třeba žádat na filosofii, aby přinejmenším na stanovení takových kritérií spolupracovala, zejména aby nová, lepší kritéria navrhovala a aby (třeba i odjinud) navržená kritéria svými prostředky přezkoumávala a prověřovala, než budou – třeba jen pokusně – zaváděna do politického myšlení a politické praxe.

Dovedu si představit pochybnosti a protesty, které mohou být vyvolány tímto zdánlivě přehnaným důrazem na význam filosofie nejen na univerzitách, ani jen pro vědy a ve vědách, ale v životě společnosti vůbec. Proto se zase vrátím k problému humanizace a pokusím se ukázat na problémy s tím nerozlučně spjaté. Mluvíme-li o humanizaci, je jejím nezbytným předpokladem vyjasnění určitého pojetí člověka. Humanizace znamená vlastně polidštění; považujeme za samozřejmé, že ne všechno, co člověk udělá, je už jen proto lidské resp. humánní. Navykne-li si některý člověk chovat se a jednat nelidsky, degraduje se jako člověk, stává se člověkem druhé kategorie nebo prostě nečlověkem, podčlověkem. Jaká máme vůbec kritéria lidskosti člověka? Příro-

dověda (ovšem pracující s jistými, bohužel většinou zastaralými a už překonanými filosofickými schématy) nám sugeruje myšlenku, že vývoj je jen vyvíjením a rozvíjením něčeho původně a od počátku zavinutě (např. v genech) již daného: to, co se vyvíjí, se pak vlastně nevyvíjí, nýbrž zůstává pod měnícím (vyvíjejícím) se povrchem. Toto myšlení je ovšem chybné; jeho chybnost nahlédli ostatně už četní přírodovědci. Omyl tu spočívá v metafyzickém způsobu myšlení (míním tu starou metafyziku řeckého původu, nikoliv pokusy o novou metafyziku): člověk není člověkem na genetickém, buněčném nebo vůbec tělesném základě, nýbrž je to bytost, jejímž určením a posláním je člověkem se stávat a stávat se jím stále víc a podstatněji. Co to znamená?

Člověk nikdy není a nemůže být dost člověkem, ale stále má lidskost, človenství před sebou jako výzvu a úkol. A tento úkol nemůže plnit jinak než svou aktivitou: jaká aktivita, takový člověk. Zajisté to není závislé jen na něm; všechno nasvědčuje tomu, že by se nikdy člověkem vůbec nestal, kdyby byl odkázán jen sám na sebe. Dokonce je zřejmé, že by za takových okolností vůbec nepřežil. Ale péče a výchova nemají a nemohou mít povahu jakéhosi formování zvenčí, nýbrž představují jen otevřené cesty nových aktivit, kterých by narozené dítě samo bez asistence dospělých vůbec nebylo schopno. Aristotelés charakterizoval v jednom svém výměru člověka jako živočicha, majícího (držícího) slovo. Lidské mládě se však rodí jako nemluvně a do světa jazyka (a jeho prostřednictvím do světa řeči) musí nejprve nějak vkročit a musí se v něm naučit „chodit“, tj. také promlouvat (a ovšem naslouchat a rozumět promlouvání druhých). Podobně je to i s jinými aktivitami a dovednostmi: teprve osvojením těchto aktivit je dítě schopno se stávat člověkem v plnějším rozsahu, teprve výchovou a vzděláním se stává členem civilizované společnosti a podílí se na její kultuře atd. Výchova tedy vlastně není formováním něčeho, co ještě není dostatečně zformováno, ale je vyváděním dítěte jako ještě-ne-dost-člověka z oné uzavřené předběžnosti a nedostatečnosti do otevřeného prostoru, v němž může – za pomoci těch druhých – na sobě pracovat a stávat se něčím vyšším a lepším (nebo také něčím problematickým) a jít tak – nakolik to vůbec dokáže – kupředu a výš, dosahovat úrovně lidí kolem sebe a snad někdy tu úroveň sám překročit a dalším působením posunout v něčem ještě o kousek dál a výš.

Člověk je jedinou bytostí na tomto světě, která je schopna si uvědomit, že má nějaké nejen individuální, osobní poslání, ale také poslání s druhými lidmi společné. Člověk je také jediná bytost, která si toho může být nejen vědoma, ale která se proti tomuto vědomí může i vzepřít, odmítnout je a vůbec je popřít a prohlásit za nesmysl, omyl či podvod, zkrátka klam. Takovému negativnímu, nihilistickému vztahu k even-

tuelnímu lidskému poslání ve světě, v celku univerza se jakoby zdá nasvědčovat skutečnost, že nikdo z lidí neví bezpečně a s naprostou jistotou, jaké to je poslání (ať už individuální, osobní nebo společné, např. národní, politické, kulturní, duchovní apod.). Pro „moderního“ člověka se stalo prostě neskutečným všechno, co nebylo a není možno konstatovat jako hotový fakt. A protože poslání nebo určení takovým daným faktem není (a ani nemůže být), je celý problém odkázán do sféry okolnostmi podmíněné lidské subjektivitě a tedy pouhých (mylných) představ, předsudků a zatěžujících komplexů, fixních idejí apod. Tento nihilismus má ovšem hrubě dehumanizační účinky a důsledky a musí být překonán spolu s celou modernitou. Snad smím na okraj poznamenat, že postmodernismus, přicházející k nám v poslední době zejména z Francie a z Itálie, takovým překonáním není, nýbrž představuje jen poslední fázi modernity a asi i trend k definitivnímu rozpadu tradiční evropské racionality, aniž by se pokoušel ji nahradit něčím lepším, tj. lepší a pravdivější racionalitou.

Chceme-li vážně promýšlet problém humanizace, musíme si uvědomit, že člověk nemůže být sám sobě normou ani posláním, nýbrž že naopak sám sebe musí být vždy znovu připraven a ochoten opouštět a nechávat (v dané podobě a na dané úrovni) za sebou jako pouhou svou minulost, vstupovat na nové cesty, vydávat se novými směry a štát se kýmisi novým, tj. novým, lepším člověkem. Nelze tedy lidství chápat jako cosi daného, nýbrž jako něco, čeho musí být stále znovu dosaženo, a to jednak proto, že jednou dosažené se samo pouhou setrvačností neudrží, ale musí být velkým úsilím udržováno, a za druhé proto, že udržovat dosažené lidství je možno jen tak, že usilujeme o lidství lepší, vyšší, hlubší, bytostnější.

V této základní, dějinně primární úloze mohou odborné vědy hrát jen pomocnou a okrajovou roli, protože v té podobě, v jaké je známe a jaké historicky nabyly, k tomu prostě nejsou vybaveny, aby se otázkou lidského poslání ve světě jako celku, tj. v univerzu, vůbec dovedly zabývat. Ti, pro koho se spoléhání na moderní vědu stalo vírou či spíše pověrou, budou ještě nějaký čas tuto otázku principiálně odmítat. Ide však, jak řečeno, o otázku světodějného dosahu. Mám za to, že univerzita by měla představovat právě tu kulturní instituci, která připustí smysluplnost této otázky a vůbec smysluplnost takového filosofického tázání, které sice momentálně přesahuje běžné způsoby myšlení vědců (a dokonce i mnoha filosofů), ale které je nezbytné k tomu, aby si každý vědec mohl s dostatečnou jasností a zřetelností uvědomit, co to vlastně dělá, když pěstuje svou vědu a badá v rámci její odborné kompetence. A vědět, co dělá, znamená vědět, k čemu to dál vede a povede, i když

už hranice příslušné odborné kompetence budou v praxi (v rámci aplikace) překročeny.

Věda ani filosofie nejsou možné bez zájmu a sympatií a přímé podpory společnosti. Ani věda, ani filosofie si však ten zájem a podporu nemohou a nesmějí získávat tím, že budou vyhovovat nahodilým přáním anebo omezeným zájmům buď těch, kdo jménem společnosti mluví nebo ji politicky reprezentují, ani tím, že se populisticky budou vemlouvati v přízeň tzv. široké veřejnosti získáváním většiny na svou stranu. Vědec i filosof jsou ovšem (jakožto intelektuálové v pravém smyslu) odpovědní nejenom za svou vlastní práci, ale také za společenský, politický, ekonomický, kulturní a duchovní stav celé společnosti; tuto odpovědnost však nesmíme interpretovat tak, že by vědec nebo filosof byl odpověden vposledu před společností (nebo před státem a vládou, která vědecké ústavy a vysoké školy finančně a materiálově zabezpečuje). Společnost ani žádná její složka není tou poslední instancí, které by se vědec nebo filosof měl odpovídat. Tou poslední instancí je pravda; poznatky, zjištění a jejich interpretace, jakož i závěry z nových zjištění vyvozované, nemůže a nesmí ani vědec, ani filosof přizpůsobovat politickým ani jiným „potřebám“. Požadovat takovou nestrannost a nezávislost vědy a filosofie by mělo příliš utopický charakter, kdyby z toho neměly být vyvozeny významné důsledky pro postavení vědců a filosofů (a ostatně také umělců všeho druhu) ve společnosti a ve státě. Proto humanizace společnosti předpokládá a vyžaduje humanizaci vědeckých institucí a věd samotných; a ta není možná bez asistence a dokonce vůdčí úlohy filosofie a filosofů, pro něž je ovšem vlastní i obecná humanizace rovněž neodkladným úkolem a povinností. Proto je zapotřebí důkladně znovu promyslet také politický a právní statut univerzit, které by měly být (jako ostatně veškerá kultura) principiálně na státu nezávislé a o které by státní úřady měly pouze finančně a materiálově pečovat, aniž by je ve směrech jejich bádání i vzdělávání a výchovy meritorně ovlivňovaly. První kroky k tomu byly již učiněny; jde jen o to, abychom nezůstali stát v půli cesty.

Měl bych tu ještě mluvit o celé řadě dalších velmi významných momentů, v nichž univerzita bude moci a bude muset přispět k humanizaci moderní, postmoderní a snad i post-postmoderní společnosti a také člověka, který v ní žije a bude žít. Tak např. obrovský význam tu má resp. může a má mít historie. Rozhodující význam historické paměti spočívá v tom, že se můžeme vyhnout chybám a omylům, které už jednou jako chyby byly odhaleny. Ve filosofii a ve vědách to je obecně přijímáno; ale v obecných dějinách a zejména v politice panuje v té věci skepse. Hegel se kdysi vyjádřil v tom smyslu, že tradovaná myšlenka „historia magistra“ je pochybná, neboť jediné, o čem nás historie pouču-

je, je prý skutečnost, že se národy ani vlády nikdy ničemu z historie nenaučily. Mám za to, že k programu humanizace náleží nezbytně i to, aby se lidé přece jenom nechali historii alespoň v něčem a alespoň občas poučit. To ovšem vyžaduje jisté korektury v tom, jak je historie jako věda pěstována.

Mimořádnou důležitost mají všechny vědy, zabývající se jazykem resp. jazyky. Bohužel právě zde se zejména v poslední době rozmohlo suchopárné a co nejúže se specializující odborničení, které se uchyluje do ode všeho izolovaných prostorů krajně abstraktní a vpsledu málo významné nebo zcela bezvýznamné esoterie. A přece je skutečná práce s jazykem čímsi zcela mimořádným a v perspektivách humanizace snad přímo rozhodujícím. Pro většinu oborů, které nejsou tématicky na jazyk zaměřeny, i když se bez něho neobejdou, se to možná nebude jevit jako vyslovená priorita, ale filosofové by to měli vidět s naprostou jasností. Jazyk není pouhým nástrojem, kterého si filosof používá, nýbrž filosofie musí myslet z jazyka a musí se vždy znovu pokoušet zaslechnout a porozumět, co jí ten který jazyk v konkrétním případě napovídá, a tak si uvědomit, do jaké míry kvalita filosofického myšlení závisí na kvalitě jazyka, v němž a z něhož filosof myslí. Ale pak tu je ještě to, co vůbec umožňuje, abychom v jazyce a z jazyka myslili, a to je to, co je všem jazykům (či lépe: pro všechny jazyky) společné, co umožňuje, aby myšlenka mohla přecházet z jednoho jazyka do druhého, a díky čemu jsou vůbec (živé) jazyky možné a v čem se mohou rozvíjet a žít: totiž řeč (LOGOS). Bude třeba tematizovat znovu to, co bylo – dnes už neudržitelnými prostředky – tematizováno hned v počátcích filosofie, pochopit, že filologie musí být interpretována analogicky tomu, jak v jedné významné tradici byla interpretována filosofie, totiž že filolog je milovník, který LOGOS nemá, který jej nedrží a nemůže držet před sebou jako na pitevním stole, ale že tomu je spíše docela naopak, že ne člověk „má“ LOGOS, nýbrž LOGOS „má“ člověka, tedy také filologa, stejně tak jako filosofa.

Mohli bychom postupovat bod po bodu k dalším a dalším momentům, v nichž se nezbytnost humanizace vyjevuje jako neméně naléhavá. Základní důležitost tu má třeba otázka pravdy, na kterou právě ve vědách nemůže a nesmí být zapomínáno, ale k jejímuž řešení nejsou vědy vůbec připraveny ani kompetentní a v níž panuje značný chaos i mezi filosofy. A s touto otázkou úzce souvisí nová, důkladnější analýza struktury reflexe, o které už byla zmínka, ale jejíž váha nebývá obecně doceňována. Závažnost tohoto úkolu narůstá v naší době ještě také proto, že se už nějaký čas dostává do těžké krize sama tradice pojmovosti a způsobu práce s pojmy, jak ji uvedly do evropského a dnes už téměř celosvětového myšlení staří Řekové. Reflexe mohla nabýt tak

mimořádného významu právě jen díky řecké pojmovosti, ale dnes svou kritičností nahledává a zpochybňuje samu tuto prvotní pojmovost. I když na této skutečnosti hned začaly parazitovat některé aracionální a antiracionální (sofistické nebo remytizující) tendence, skutečným úkolem se stává ustavení a vypracování nového typu pojmovosti, v němž racionalita bude zachována, ale bude radikálně očištěna od zpředměňujícího způsobu myšlení, v němž to, co nelze zpředměnit (a pochopit jako předmětné), je považováno za iracionální nebo prostě svévolně subjektivní. – I to by nás opět zavádělo daleko od našeho hlavního tématu, i když souvislost tu je nepochybná. Proto raději skončíme. Chtěli jsme si tím jen letmo naznačit, co to znamená humanizovat např. samotnou filosofii v jejím přístupu k člověku a k lidské situovanosti ve světě. Tradiční zpředměňující způsob myšlení nikdy nebyl a dosud není schopen přiměřeně pochopit a myšlenkově pojmut právě člověka, protože člověk z podstaty lidství (a dokonce z podstaty ještě hlouběji ležící) nemůže a nesmí být chápán jako objekt, jako předmět, jelikož je především a základně subjektem, což znamená non-objektem. Radikální reflexe pak může ukázat momentálně stále ještě takřka nedozírné (nejen filosofické) důsledky tohoto „nového“ pohledu na člověka a na jeho povahu jakožto non-objektu.

Můžeme tedy uzavřít. Naše společnosti, ať už západní nebo východní, severní nebo jižní, mají ještě daleko k lidskosti, i když leckdy mají už také úctyhodné výkony a úspěchy na cestě k vyšší lidskosti za sebou (stejně tak ovšem jako ostudné a někdy hrůzné kapitoly ve své historii). Také člověk naší doby se opravdovým člověkem musí stále ještě jen stávat, a musí na tom usilovně pracovat. Neplatí to jenom po některých stránkách, nýbrž všeobecně. Cesta k plnému lidství dokonce právě předpokládá smysl pro všechny stránky člověka, jakož i jeho života a jeho světa. Už v samotném chápání lidské bytosti jako celku v čase a lidstva jako společenství v dějinách je nutno přinejmenším položit otázku po celku veškerenstva a po místě, jaké v něm člověk a lidstvo mají. Univerzita pak nemá a nemůže mít vyššího poslání, než po všech dostupných cestách a všemi dostupnými přístupy sledovat způsob, jak pravdivě odpovídat na otázku pro člověka a pro lidstvo a jeho budoucnost zásadní, totiž otázku, co vlastně my lidé jsme a jaké je naše poslání, k čemu jsme povoláni, co máme dělat a čím (kým) se máme stát.

DISKUSE

[Kumpera] Žádná vědecká práce se nemůže obejít bez „vědeckých nádeníků“.

(LvH) Nejsem si jist, že jsem byl správně pochopen. Odlišuji zcela zásadně druhořadou vědeckost od vědeckého nádenictví. Že existují špičkoví vědci a pak vědci řadoví, je pochopitelné a zcela normální. I zde však musíme rozdíly vidět a respektovat, ne je relativizovat a rozostřovat. Někdy ovšem není nejen pro laiky, ale ani pro odborníky jinak zaměřené docela jednoduché je od sebe odlišit. Za normálních okolností lze za nejlepší prostředek k takovému hodnoticímu rozlišení považovat vědeckou diskusi (ovšem jen za předpokladu, že nedochází k žádným vnějším intervencím a že rozhodující úlohu v ní budou hrát pouze vskutku věcné argumenty). Řadoví vědci jsou ovšem naprosto nezbytní právě tam, kde jde o aplikaci a praktické využití vědeckých objevů (a také nových idejí), zejména pak ve společnostech (západoevropského typu, v něž se postupně budou měnit asi všechny vyspělejší společnosti na naší planetě. Doba izolovaných geniů asi opravdu minula. Něčím docela jiným je ovšem postavení vynikajících a dokonce geniálních vědeckých nádeníků, kteří jsou ochotni svůj intelekt a svou případnou genialitu zapojit do jakýchkoliv projektů, aniž by se starali o to, k čemu jejich práce poslouží a jak jí bude třeba zneužito. Nejsem ochoten připustit, že by vědecká práce směla a vůbec mohla spočívat v řešení izolovaných problémů a že by vědec nemusel být odpověden za způsob využití či zneužití jejich výsledků. Řadoví a druhořadí vědci mohou být velmi užiteční a ve společnostech na vědě postavených dokonce nezbytní; nebezpečí, které by mohlo z jejich strany hrozit ať už pro vědu, ať pro společnost, není velké, pokud se jim nedostane nadměrné (a tedy nepřiměřené) rozhodovací pravomoci. Naproti tomu geniální nádeníci jsou nebezpeční vždy a každému, kdo není schopen jejich činnost všestranně kontrolovat. Je-li jejich spolupráce někdy nezbytná, je vždy nutno se zároveň postarat o jejich náležitou kontrolu. A protože prakticky ve všech současných společnostech se dostávají do nejvyšších státních funkcí lidé různí a bohužel nejen intelektuálně méně zdatní, nýbrž také mravně a duchovně nepevní a nespolehliví, je nebezpečí, hrozící ze strany vědeckých nádeníků, tím větší, čím jsou chytřejší a čím méně mají solidních zásad a na druhé straně skrupulí.

Uvedená otázka úzce souvisí jednak s chápáním demokracie a demokratičnosti všeobecně, jednak speciálně ve vědě. Věda je bytostně demokratická v tom smyslu, že neuznává žádná privilegia a žádné autority, leč pouze průkazné argumenty. Logiku a jasné myšlenky. Její demokratičnost však neznamená, že si v diskusi zůstanou všichni rovni, neboť jejich argumenty přece nemají stejnou váhu ani přesvědčivost. Respekt, úcta a dokonce i přátelství musí ve vědě, tj. ve vědecké diskusi ustoupit stranou: *amicus Plato, magis amica veritas*. Do diskuse může přispět každý, kdo má co říci. Váha jeho myšlenky a platnost jeho

argumentu však nezávisí na počtu těch, kdo s ním souhlasí, neboť o pravdě se nehlasuje. Proto právě ve vědě (při vši její demokratičnosti) o skutečném výsledku diskuse nebo polemiky nemůže nikdy vposledu rozhodovat většina. V každém novém vědeckém sporu stojí na straně nového poznání a nové koncepce jen několik málo lidí, někdy jen jeden jediný. Pravda se musí prosadit jinak než na základě většinového mínění: naopak většina musí být trpělivě a neúnavně krok za krokem přesvědčována. Ve chvíli, kdy nová koncepce získá většinu, bývá často už zastaralá anebo alespoň triviální. A protože rozvoj věd a vědeckého poznání je v našich dnech velmi prudký, stává se jedním z nejnaléhavějších problémů věd ono zmíněné vědecké (geniální) nádenictví, ostatně také proto, že se rádo spojuje s průměrnými a druhořadými vědci a rádo se o ně pseudodemokraticky opírá (pochopitelně vždy za podpory určitých politicky nebo ekonomicky významných kruhů).

Nakonec bych chtěl dodat jen to, že momentálně neaktuálnějším problémem jsou jak na vysokých školách, tak ve vědeckých ústavech lidé docela jiného typu, totiž lidé na svém místě podprůměrní nebo málo schopní svou práci zastávat, kteří na své úkoly prostě nestačí (ačkoliv jinde by byli třeba dobří a potřební). Zatím jsme si ani nezačali připravovat způsoby, jak se takových lidí zbavovat, když už jednou byli omylem přijati, a umožňovat jim pak, aby se zařadili přiměřeněji.

[Stark] Pojímáte filosofii jako vědu, nebo jí dáváte zvláštní místo?

(LvH) V době po rozpadu heglovské filosofie, kdy filosofové nevěděli, jak dál a kdy se filosofie ocitla ve vážné krizi, se řada myslitelů buď od filosofie (a zejména od snah po budování systémů) ostře distancovala, anebo formulovala programy na zvědeckění filosofie. Věda se zdála být filosofům vzorem, protože prožívala své vrcholné období, stala se jakoby zárukou skvělé budoucnosti lidstva atd. V této atmosféře formuloval také Husserl svůj program filosofie jako „přísné vědy“. Do jisté míry je to otázka terminologická, ale protože se i termínů docela legitimních může užívat nesprávným způsobem, zejména když jsou spojeny s neidentifikovanými konotacemi, může být občas docela smysluplné určitě termíny nově vymezit. Přísná pojmovost a vůbec logičnost by měla být pro filosofii samozřejmostí (přičemž je zase třeba blíže objasnit, co ta pojmovost a logičnost přesně znamená), a nemá-li vědeckost znamenat nic jiného, pak není důvodu, proč nepovažovat filosofii za vědu. Jenže ono to opravdu znamená něco jiného, a tady je zapotřebí jisté opatrnosti. Ukázal jsem, že neexistuje žádná věda vůbec, nýbrž pouze jednotlivé speciální vědecké disciplíny. Jejich specializovanost spočívá ve vymezenosti jejich tématu, předmětu, oboru. V tomto

bodě se však filosofie pronikavě liší ode všech odborných věd, totiž tím, že se takto specializovat nemůže a nesmí. Některé filosofické směry se pokoušely toto tabu zlomit a překročit a chtěly z filosofie udělat jakousi metavědu. Takový pokus nemusí být a není vždy nesmyslný, ale nesmí být interpretován jako cesta k zvědečtění filosofie, nýbrž pouze jako založení nové odborné vědy, v daném případě metavědy. Naproti tomu filosofie se zásadně může a dokonce musí zabývat čímkoliv, co se ukazuje jako filosoficky relevantní. Samozřejmě musí přitom respektovat současný stav odborných věd, ale nikoliv nekriticky. Rozpoznání, že filosofický přístup se principiálně liší od přístupů odborně vědeckých, vedl a vede k tomu, že jsou vedle odborných vědeckých disciplín postupně zakládány nebo znovuzakládány jakoby analogické disciplíny filosofické. Tak např. vedle tradiční nebo moderní logiky se stále víc začíná uvažovat o logice filosofické (v anglosaských poměrech ovšem i toto pojmenování znamená něco jiného než u nás a jinde v Evropě, tak je třeba to nezaměňovat), vedle politické vědy se pracuje na filosofické politice (což nelze redukovat na filosofii politiky, leda zase v novém smyslu), vedle vědecké etiky je budována filosofická etika, vedle různých vědeckých antropologií antropologie filosofická, která se chce zabývat člověkem jako celkem, tedy ne pouze po jedné stránce (příčemž tzv. integrální antropologie nemůže filosofickou antropologii nahradit, nýbrž pouze suplovat nebo přímo fingovat), atd. Základní rozdíl mezi disciplínami vědeckými a disciplínami filosofickými spočívá v tom, že první jsou od sebe odděleny hranicemi kompetence, zatímco každá filosofická disciplína musí zůstat celou filosofii a nesmí se proto přestat vztahovat k celku. Soustředěním na nějaké hlavní téma se filosofická subdisciplína nemůže a nesmí osamostatnit a vydělit z celku filosofie; pokud tak učiní, stává se v lepším případě vědou a přestává být filosofii. – Jsou ještě jiné důvody pro odlišování filosofie od věd, ale tento snad stačí. Podobně si počínáme i v případě člověka. Dávno o něm již nemluvíme jako o politickém živočichovi (jako Aristotelés) nebo jako o rozumném zvířeti (animal rationale, středověký překlad Aristotelova výměru), ačkoliv bychom se mohli domluvit a nadále o člověku jako o živočichovi nebo zvířeti mluvit. Širší kontexty však ukazují, že je vhodnější člověka nezahrnovat mezi zvířata, protože se od nich něčím bytostným liší. A podobné to je v případě filosofie, která se rovněž čímsi bytostným liší ode všech odborných věd.

Alespoň poznámkou bych mohl uvést ještě další důvod. Nejznámější tradice sebepochopení filosofie jako touhy po moudrosti a lásce k ní, která však onu moudrost nevlastní, je připisována Pythagorovi a nejstarší literární doklad pro ni nacházíme u Platóna, kde sloveso FILOSOFIEIN je postaveno na roveň slovesu FILALÉTHEIN (tedy milování

moudrosti na roveň milování pravdy). U nás tuto interpretaci kdysi oživil např. Emanuel Rádl (ve své prezidentské řeči na pražském filosofickém kongresu). Filosofie je tedy láskou k pravdě. Žádnou odbornou vědu nemůžete vymezit tímto způsobem, a na druhé straně nemůžete pravdu rozdělit na různé pravdy vědecké a na pravdu filosofickou. Neexistuje věda, která by se legitimně mohla zabývat otázkou, co to je pravda, ale pro filosofii to je jeden ze základních a nepominutelných problémů. (Upozorňuji na to, že láska k pravdě neznamená vědu o pravdě; nějaká vědecká „alethologie“ je nemožná, a pro nově tentativně orientovanou filosofii je to ještě nadlouho dokonce nepřipustná, zakázaná disciplína.)

[Motyčka] Formulace, že „pravda má člověka“, předpokládá vlastně ontologické pojetí pravdy, ať pravdy v Bohu nebo pravdy o sobě jako třeba u Bolzana.

(LvH) Tato otázka mi poskytuje příležitost, abych vyložil, co to je ontologie. Sám Aristotelés toho termínu nepoužil, ale podal výměr ontologie: je to filosofická věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím. A této filosofické subdisciplíně říkáme od jisté (mnohem pozdější) doby ontologie. Rozsah ontologie je tedy v jistém ohledu širší než rozsah metafyziky, jak zase byly jedním dávným knihovníkem nazvány Aristotelovy texty, sebrané v jakýsi umělý soubor, jehož jednotlivé složky se někde tématicky překrývají. Ačkoliv v Aristotelově Metafyzice představuje ontologie jen jednu část, v metafyzice jako disciplíně později ustavené a vymezené jde jen o takové „jsoucí“ (TO ON), které „jest“ za (META) tím a – podle latinského překladu a pak středověké interpretace – nad (super) tím, co je dáno od přírody (FYSEI). Ontologie se pak v tomto smyslu zabývá jsoucný jak fyzickými, tak metafyzickými, ale pouze pokud jsou. Toto pojetí se mohlo takto ustavit jen díky tomu, že se zapomnělo na to, co řecké slovo FYSIS znamenalo původně; dokonce už sám Aristotelés to dost přesně nevěděl a užíval toho slova značně nekriticky a zejména aniž by se pokusil své pojetí vymezit proti pojetí presokratiků. O FYSIS bylo možno mluvit jen u takových jsoucnů, která nějak vznikla (zrodila se, neboť FYEIN znamená roditi a medium FYESTHAI roditi se nebo růsti), vyrostla a posléze (přínejmenším většinou) musí uhytnout, zaniknout. Thaletova nebo Empedoklova voda atd. nemají proto žádnou FYSIS. V tomto předsókratovském pochopení by tedy bylo možno říci, že ARCHAI představují ona metafyzická jsoucná, která se nezrodila a také nikdy neuhynou, ale vždy jsou (lépe než „věčně“). Svět naproti tomu vznikl na základě ARCHAI, má tedy svou FYSIS (podle Platónova Timaiu byl

v prvním sledu stvořen prabožským řemeslníkem, Demiurgem, spolu s bohy, kteří tak sice také mají svůj počátek či zrod, ale jsou nezlomnou mocí chráněni před zánikem).

Podle Aristotela je ontologie vědou (v jeho, ne v našem smyslu). O vědě však platí, že se může platně zabývat jenom tím, co trvá; o tom, co se mění, není podle Aristotela žádná věda možná. Formulace, zdůrazňující, že se ontologie zabývá jsoucím, pokud jest, může tedy znamenat jedno z dvojího: buď to, co se mění, vlastně vůbec není a ontologie se tím vůbec zabývat nemůže, anebo se nemůže zabývat jenom onou změnou, ale pokud zůstane zaměřena jen na okamžitou jsoucnost, má se jako věda přece jenom čím zabývat. Necháme stranou dějinné peripetie a skočíme do druhé poloviny novověku, kdy se hrouť stará metafyzika, orientovaná na to, co trvá a co se nemění, protože se ukazuje, že v našem světě není nic, co by nevzniklo, neprocházelo žádnými změnami a posléze nezankalo. Právě na tomto rozpoznání je založen moderní evropský nihilismus, i když je třeba připustit, že sám sobě dostatečně nerozuměl. Právě proto se dnes musíme pokusit mu porozumět lépe, než jak on chápal sám sebe (cestu k tomuto lepšímu pochopení paradoxně otevřel Nietzsche, který nihilismu jako podstatu modernity odhalil). Hrubý omyl moderního nihilismu spočívá v tom, že to, o čem nelze říci, že to „jest“ (ve smyslu jsoucna), považuje samozřejmě za „nic“. Odtud pak ono znehodnocení všech hodnot a vpsledu také hodnot nejvyšších: Bůh je mrtev (neboť vy, moderní lidé, jste ho sami zabili), a pravda je jenom jedním druhem lži. Ontologie je proto nemožností, stejně jako ontologie pravdy.

Proto Rádl, který byl ze všech našich myslitelů Nietzsche osloven asi nejhlouběji (a který nachází ještě před první válkou jistou příbuznost mezi myšlením Nietzscheovým a Masarykovým), dochází k závěru, že pravda vlastně „není“, tj. není žádným jsoucnem, ale „býtí má“, tj. má být uplatněna, uskutečněna, přesněji uplatňována a uskutečňována, protože každé takové její již hotové, dané uskutečnění by znamenalo, že se stala jsoucnem – a právě to není možné. Rádl tak navazuje nejenom na Nietzsche, ale především na starou českou tradici, z níž nám zůstalo heslo „Pravda vítězí!“, a to v navázání na německý pramen, na jeden apokryfní, řecky psaný spis, totiž na tzv. 3. Ezdráše, tu a tam citovaného (většinou stále z týchž míst) už církevními otci, z něhož se potom také občas citovalo v různých homiliích. Snad jenom u nás se stal v době počínající první reformace mocnou ideou pro široké vrstvy; největší zásluhy o to měl asi Jan Hus, ale nebyl v tom směru zřejmě průkopníkem. Rádlovo pojetí pronikavě vybočuje z řady běžných koncepcí pravdy, ale po mém soudu je mimořádně perspektivní a je zapotřebí s ním seznámit evropskou filosofickou veřejnost. V navázání na jeho pojetí

tedy mohu na Vaši otázku prohlásit, že žádná ontologie pravdy není možná, protože pravda nikdy není daným jsoucnem, nýbrž je vždycky jen výzvou k činu, k aktivitě, k životu v duchu pravdy. Řečeno vyostřeně: pravda není žádné jsoucno, nýbrž vždycky nejsoucno, je to nejsoucí skutečnost. Jak ovšem říká Rádl, to, co „má být“ (a tudíž není), je „skutečnější“ než to, co jest.

Kdybychom tedy chtěli zařadit pravdu jako téma nějaké filosofické vědy, nemohla by to být ontologie, nýbrž spíše mé-ontologie (TO MÉ ON = nejsoucí, nejsoucno). Tady ovšem začíná jiný problém, o kterém jsem se náznakem již zmínil, že totiž stále ještě vezíme až po uši v myšlenkové tradici tzv. předmětného nebo zpředměňujícího myšlení, jehož „logika“ je těžce metafyzicky zatížena (což pro leckoho bude znít poněkud neprůhledně, ale nemohu se teď o tom šířit). Proto do té doby, než se z této tradice vymaníme (a to nebude ani snadné, ani se to nezdaří v krátké době), musíme každou „alethologii“, která je ovšem možná jen na základě méontologickém, považovat za předčasnou a tedy za daných podmínek nepřipustnou.

Pochopitelně bude mít ustavení a vybudování méontologie obrovské důsledky pro celou řadu jiných disciplín, zejména pak pro filosofické chápání samotného člověka. Bude to znamenat jakousi „revoluci“ v antropologii, neboť člověk teprve na základě méontologickém bude moci být chápán také a dokonce především jako „nejsoucí“. Člověk totiž nikdy není jenom ani hlavně tím, čím „jest“ (a byl), ale především tím, čím resp. kým bude, kým se bude chtít a umět stát. Jako tělo a jako dějící se bytost je člověk vázán na to, co jest, ale není tím absolutně determinován. Jako subjekt je vždy jakoby vykloněn do budoucnosti; v tom spočívá jeho svoboda, bez toho by nemohl být považován za odpovědného za vlastní činy. Ale těch fundamentálně významných konsekvencí bude ještě mnohem víc. Mám za to, že v prosazování onoho nového způsobu myšlení, nového typu pojmovosti, které bude nepochybně ještě obtížnější, než bylo kdysi prosazování pojmů a pojmovosti řeckého typu, sehrají v budoucnosti značnou úlohu právě univerzity.

[Mayerová] Studium filosofie pomáhá při studiu sociologie, psychologie atd. Dnes už možnost kombinace těchto oborů s filosofií neexistuje. Bude tato možnost obnovena? Do jaké míry bude studium filosofie zastoupeno v základu? Do jaké míry budou filosofové spolupracovat se specialisty jiných oborů, např. v oblasti různých projektů vědecko-výzkumného charakteru? Jaká je výchova dnešních filosofů – věnují se také otázkám metodologie?

(LvH) Vaše otázky se skutečně týkají jedné z nejobavějších věcí našich univerzitách, zejména pak na filosofických fakultách. Sám jsem se angažoval v této věci u nás v Praze zejména v jednom bodě: považují za hrubou chybu, ano nesmysl jednooborové studium filosofie. Filosofie je především reflexe, i když specificky kvalifikovaná (systematická, kritická, principiální apod.), a reflexe z podstaty věci musí být reflexí něčeho, nějaké aktivity, která je reflexi podrobena. Filosofické reflexi je ovšem možno podrobit i běžné spravování člověka v každodenním životě, ale reflexe je tím významnější, čím náročnější aktivitou se zabývá. Základem jsou vždycky aktivity vlastní, a proto právě ty musí reflektujícímu zprostředkovat přístup k dalším oblastem. Kdo nemá důvěrný kontakt s uměním, nemá předpoklady, aby podroboval reflexi uměleckou tvorbu nebo přístup k uměleckému dílu a jeho chápání; alespoň jednou nohou musí být v umění doma. A podobně se to má s reflexí politiky a také s reflexí různých vědeckých přístupů ke skutečnosti apod. Dokonce ani zaměření na dějiny filosofie se této zásadě nemůže vymknout, protože také v minulosti, ať už si to myslitelé uvědomovali nebo ne, byla jejich filosofie především reflexí určitých aktivit, a k těmto nefilosofickým a mimofilosofickým aktivitám musí mít historik filosofie natolik blízko, aby byl vůbec s to pochopit, oč oněm starším myslitelům ve filosofii šlo. Opravdová filosofie se nemůže obejít bez aktivního vztahu k nejruznějším životním i myšlenkovým, uměleckým i teoretickým atd. kontextům a bez reflexe, jíž tyto aktivní vztahy myslitele (a eventuelně jiných lidí) podrobuje. Konkrétně z toho vyplývá, že student filosofie musí vědět z vlastní zkušenosti, co to je vědecká práce, aby pak jako filosof nezůstával mimo epochu, v níž jako člověk žije.

Na druhé straně se ovšem často objevuje nepochopení, podceňování a dokonce averze proti filosofii u některých vědeckých a technických specialistů. To se ukazuje třeba v diskusích o zamýšlených doktorátech PhD. pro přírodovědce, lékaře atd., ale i pro techniky. Se samozřejmostí se předpokládá, že na této nejvyšší vědecké úrovni půjde jen o poměrně velmi úzkou vědeckou specializaci, sepsání monografie a rozhovor jen o tomto úzkém tématu. Málokdo si připomene, že zkratka PhD. poukazuje na filosofii a že tedy bez jisté filosofické erudice a filosofického rozhledu nemohou být ani nejlepší výsledky užce odborné dostatečným důvodem k udělení takového titulu. Nejde tu zajisté jen o nějaké naše zaostávání, neboť podobná je situace i leckde ve světě. To však pro nás nemůže být ani důvodem, ani omluvou. Špičkový vědec nemůže svou vědeckou reputaci zakládat jen na nějakém objevu nebo vynálezu, ale musí prokázat také svůj široký rozhled po celé své disciplíně, po jejích souvislostech s jinými blízkými i vzdálenějšími disciplínami a zejména

po nejenom vědeckých, ale i společenských, politických, ekologických a dalších kontextech, pro něž jeho objev nebo vynález bude mít mimořádný význam ať už teoretický nebo zejména praktický. Špičkový vědec musí mít jasné ponětí také o všeobecné dějinných souvislostech každého svého třeba jen laboratorního experimentu.

Na tom obojím je založeno mé přesvědčení, že filosofii nelze dost dobře studovat samostatně, ale pouze v úzké souvislosti s nějakým vědeckým oborem, ale na druhé straně že žádný vědecký obor nesmí být studován a pěstován v izolaci od společenské, kulturní a vůbec dějinné situace, k níž má zajišťovat přístup především opravdová filosofie. Jak a kdy se to v praxi podaří uskutečnit, to Vám ovšem nemohu říci. Mám dojem, že to bude neskutčné a že to bude narážet na odpor.

[Kumpera] Mám za to, že prosazení kreditního systému je jednou z cest. Kdo bude chtít studovat filosofii jako druhý předmět, tak si ji prostě zvolí. To by se mohlo ostatně prosadit i na technických fakultách.

(LvH) Souhlasím, ale neobejde se to bez jisté uvědomovací a přesvědčovací akce a ovšem ani bez jistých organizačních opatření. Kdysi, ještě před oddělením přírodovědných oborů a matematiky z filosofických fakult existovaly jen doktoráty PhDr., a malé rigorosum bylo třeba bezpodmínečně mít z filosofie. Jistým pozůstatkem byl po oddělení přírodovědecké fakulty zvláštní obor, totiž filosofie přírodních věd, který bylo možno (ale nikoliv nezbytno) na fakultě studovat. Dnes existuje katedra filosofie jak na přírodovědecké fakultě, tak na fakultě matematicko-fyzikální, ale také na fakultě právnické (kde dříve bývala logika, která se dnes v této podobě nepřednáší ani na filosofické fakultě), na fakultě sociálních věd, v jisté obměně na medicíně, ale i mimo univerzitu na vysokých školách technických nebo na Vysoké škole ekonomické apod. Největší zásluhu o to mají studenti, kteří se velmi důrazně po listopadu 1989 postavili proti prostému zrušení ústavů a kateder marxismu-leninismu a trvali na zachování maximálního počtu míst ve prospěch filosofie. To svědčí o překvapivém zájmu o filosofii ze strany studentů. Z jiných zemí však víme, že tento zájem má své přílivy a odlivy. Obávám se proto, že celá záležitost nemůže zůstat závislá jen na zájmu studentů, tak jako nemůže zůstat jen na zájmu a dobré vůli mediků, zapíše-li si třeba anatomii nebo mikrobiologii. Po mém soudu bude třeba prosadit určitou povinnost studentů odposlouchat a vykonat určité zkoušky z filosofie. Neměl by to však být nanicovatý „úvod do filosofie, stejný pro všechny, nýbrž měly by to být přednášky zaměřené vždycky na tematiku blízkou hlavnímu studijnímu oboru. Pochopitelně by to kladlo nesrovnatelně vyšší nároky na předná-

šející, ale pouze tak mohou přednášky z filosofie opravdu plnit svůj účel. Účast na takto cíleně pojatých přednáškách jakož i příslušné zkoušky by však po mém soudu měly být povinné.

[Motyčka] Jaký je Váš názor na zakladatele a tvůrce procesuální filosofie?

(LvH) Whitehead je velice důležitou postavou ve filosofii 20. století; jeho význam začíná být už i obecně uznáván a v příštím století pravděpodobně poroste, a to navzdory tomu, že jeho myšlení má kořeny v anglosaské tradici a že přitom jde jinou cestou než filosofie analytická. Snad se sluší zdůraznit, že u nás na něho už před poslední válkou a za války upozorňoval Ferdinand Herčík, který v něm viděl filosofa budoucnosti. Když brzo po válce Whitehead zemřel, byl zejména v Evropě prakticky zapomenut a vzpomínalo se ho jen v souvislosti s třísvazkovou biblí symbolické logiky, kterou napsal spolu s Bertrendem Russellem. V Americe, kde Whitehead začal přednášet svou filosofii ve svých 63 letech, udržovali některé jeho koncepce zejména zakladatelé tzv. procesuální teologie, původně studenti Charlese Hartshorna, prvního amerického Whiteheadova asistenta. Dnes už existuje také škola procesuální filosofie, a po několika nepřilíš zdařilých pokusech např. ve Francii a jinde se Whiteheadova filosofie dnes stala významným tématem v Německu.

Whitehead náleží k filosofům místy značně neprůhledným, ale mimořádně inspirativním. Protože většinu života přednášel matematiku a fyziku, byl značně ovlivněn vývojem moderní fyziky a pokoušel se nejprve ustavit novou filosofii přírody (rozumí se neživé), v níž se rozhodujícím pojmem stala „událost“. Ve svém druhém období, jehož začátek zhruba spadá do doby jeho pobytu ve Spojených státech, se zaměřil na filosofii živé přírody, na filosofii organismu. Pozoruhodným způsobem reinterpretoval platónské pojetí idejí a původně beztvarého proudu dění a vybudoval za pomoci netradiční terminologie monumentální systém, který si jako snad první po dvou staletích nezadá svou velkolepostí s Hegelovým. Na závěr své největší a snad hlavní knihy (Process and Reality) zařadil relativně krátkou, ale dosavadní tradicí otfásající kapitolu z filosofické teologie; jejíž myšlenky zapustily, jak řečeno, kořeny ve škole procesuální teologie. U nás zůstává stále ještě téměř neznám nebo alespoň nestudován. Několik vybraných jeho kratších textů vyšlo česky koncem 60. let, na Slovensku vyšel v 80. letech nejpřesnější překlad jeho nejrozsáhlejší a nejčtenější knížky, Science and the Modern World. Jeho dílu bude nutno konečně věnovat náležitou pozornost také u nás. Pokud je mi známo, zabývá se jím

důkladněji Petr Macek, jeden z učitelů Evangelické theologické fakulty UK v Praze, ale možná, že podstatněji interesovaných je už víc.

[Cheb] Přede dvěma lety tu určitá skupina lidí zakládala fakultu. Fakulta nebyla jejich cílem, ale prostředkem k rozvoji regionu. Univerzita tu tedy také není proto, aby nás spojovala, sjednocovala, ale protože má nějakou misi, nějaké poslání. – Byla tady také poznámka o celcích a celkovosti, o holismu. Jak vidíte ten vztah částí a celku v poměru univerzity k regionu v souvislosti s jejím posláním? Neměli bychom se zastavovat jen u toho, že univerzita nás má spojovat. Má přece své vyšší poslání!

(LvH) Dovolte mi nyní několik tvrdých slov. Univerzita nepochybně má vyšší poslání, ale tím vyšším posláním docela určitě není region. Dělat vědu pro to, abychom pozvedli třeba Posázaví, mi připadá dosti zvrhlé a pro vědu i pro univerzitu hrubě degradující. Univerzita ani věda na ní pěstovaná jistě nemá za svůj hlavní cíl nějaké spojování, sjednocování samo o sobě, a už vůbec ne jakékoliv sjednocování, nýbrž jde jí pouze o jednotu v pravdě. Každá jednotu bez pravdy je podezřelá, a na univerzitě vysloveně zhoubná a nebezpečná. Věda je mezinárodní a tím spíš nadregionální. To, co platí v Čechách nebo dokonce jen v regionu, to platí a musí platit na celém světě. Jestliže se opravdová věda dělá třeba v nějakém Zapadákově, pak musí celý vědecký svět bedlivě sledovat, co se tam dělá. Věda ovšem může druhotně povznést region, ale není to jejím cílem, protože není a nikdy nebude a nesmí být regionální záležitostí. Pokud fakulta a posléze univerzita nebyly vaším cílem, ale chtěli jste především povznést region, pak raději zase všeho nechte. Jediná platná a přípustná otázka tu je, zda tu vybudujete skutečnou univerzitu, takovou, jaká jediné má a musí být. Pomůžete-li něčemu dalšímu, bude vám to přidáno, ale nemůže to být kritériem vaší práce. Nikdy nepřipustě, aby se o vás mluvilo jako o regionální univerzitě; berte to jako příhanu a nadávku.

[Tománek] Zabýval jsem se pracemi Roberta Kinga Mertona, amerického sociologa, a rád bych navázal na Vaši myšlenku. Merton klade vedle důležitosti generalizace vědění (že věda patří všem a že všechno ostatní vedle pravdy je vedlejší) důraz na právo regionu nebo vědce být první. Otázka prvenství tedy patří do vědy. Věda náleží všem, ale vědec má při objevu právo být první. Rád bych znal Váš názor na tento problém.

(LvH) Soutěživost je jistě užitečná a dobrá věc, pokud je na pravém místě a pokud nepřekročí jisté meze. V Praze zvů v rámci jedné své

přednášky k účasti jako hosty theology různých konfesí, a nedávno jsme dost výjimečně měli jako hosta kaplana z cambridgeské King s College. Líčil nám mimo jiné, jak tam u nich vypadá právě ta soutěživost a ostrá konkurence. A musím říci, že to byl dost hrůzný obraz. Studenti jsou prý z jedné třetiny neurotizováni, procento neurotizovaných učitelů není o moc nižší, a to proto, že se každý snaží být za každou cenu první nebo alespoň mezi prvními. Snad je předčasné o tom hovořit u nás, tady ta soutěž vlastně ještě nezačala, překročení mezí u nás zatím vůbec nehrozí. Nicméně je dobré již dnes vědět, že soutěživost nesmí být hnána do krajnosti, protože pak přestává být funkční. Je to respektabilní věc, když někdo chce být první, pokud se o to snaží regulérně. Ve vědě (podobně jako v technice) je velmi důležité, že lze objevy a vynálezy publikovat, přihlásit, obhájit svou prioritu; je to věc nejen ekonomicky závazná, ale také něco, co inspiruje a pohání vědeckou práci, která by jinak pokračovala mnohem pomaleji. Ale protože je např. třeba publikovat hodně a rychle, svádí to k nejrůznějším nemravům a podfukům, malým i velkým. Obvykle to bývá odhaleno, ale někdy to vede k značným nespravedlnostem. Po mém soudu věda není sport, není to závod; cílem ve vědě není být první, ale být co nejlepší, být vskutku dobrý, být mezi prvními všude tam, kde jde o pravdu, o lepší poznání skutečnosti právě ve světle pravdy. Všechny ceny, vyznamenání, uznání i tituly jsou jen jakousi pomocnou formou, jak vyjádřit vědcům nejvyšší uznání. Ale skutečný vědec přece nečeká na takové uznání a bere ho vždycky s rezervou, pokud se mu ho dostane. Každý opravdový vědec nebo myslitel ví sám nejlépe, jak dobrý je (nevím, jak je tomu s vědci, ale filosofové před sebou mají vždycky obraz Sókrata s jeho „vědoucím nevědění“). Vědci někdy bývají ještější a náramně na sebe pyšní, ale pokud se tak jen nestaví navenek z obranných důvodů, dokazují tím svou inferioritu a své komplexy z ní. Vědec nebo umělec nebo myslitel se nestává lepším, když je nějak oceněn. Pokud to je správné ocenění, dostává se mu ceny proto, že je dobrý. Pokud dostává cenu neprávem, zůstává navzdory ocenění takovým, jakým byl a jakým je nadále. Ceny mohou vědu a vědce stimulovat, ale pomocí cen chtít „dělat“ nebo jen ovlivňovat samu vědu, to je – jak doufám – marná iluze. Pokud ne, je to způsob, jak vědce korumpovat.

Citujete Mertona a mluvíte o právu být prvním. Řekl bych, že k tomu, abychom byli první, nám vždycky hodně pomáhá mnohé, co není naší zásluhou, ať už to je cokoli, druzí lidé, vynikající podmínky, náhoda či štěstí atd. Toho by si každý „první“ přece měl být vědom! A potom: někdy přece také *nechceme* být těmi prvními. Chtěl bych proto vyslovit ještě jinou zásadu: každý má právo, nechť být první, ať už proto, že se jím nechce zdát, protože sám dobře ví, že jím není, anebo proto, že ví,

jak velikou zásluhu na tom jeho jen možném nebo už skutečném prvenství mají jiní a jak je jen malým trpaslíkem na ramenou obrů. Na úsilí být první a na hrdosti a pýše na prvenství je vždycky cosi primitivního, cosi ne dost kultivovaného, snad přímo syrového až surového. Lidé, kteří chtějí být vždycky první, nebývají na sebe dost nároční (myslím všestranně nároční, tak trochu ve smyslu oné antické kalokagathia), spíše jsou k druhým tvrdí, bezohlední až neurvalí. Kultivovanost spočívá také v tom, chtít a umět být druhý a třetí. Nevím, může-li mít sociolog nebo psycholog pro takovou myšlenku dost porozumění. Jeden z prvních filosofů vyslovil hypotézu, že věci zanikají, aby splatily svůj dluh, svou vinu za to, že vůbec vznikly. Není s každým prvenstvím spojen kus viny za to, že jsme jiné nechali za sebou? Nespočívá každá kulturní, civilizovaná společnost v tom, že slabším pomáhá, aby se dostali na úroveň, které by sami nedosáhli, daleko spíše než v soutěživosti? Může mít ten, kdo tak usilovně chvátá být první, nějaký zájem, nějakou starost o ty, které nechává za sebou?

Každé společnosti, každé instituci, a tedy i každé univerzitě hrozí dvojí nebezpečí: na jedné straně to je benevolence vůči průměrnosti a zanedbávání až nevráživost vůči vysoké nadprůměrnosti; a na druhé straně to je přeceňování až fetišizace těch nejlepších, jedniček, geniů. Společnost nikdy nestojí a nemůže stát na „těch prvních“, i když vždycky někdo asi musí být první a i když každá společnost ty první potřebuje. Ale společnost, která stojí jen na prostřednosti, zaostává a hyne. Jedinou perspektivou každé společnosti je zvyšovat svůj průměr. A průměr mohou pomáhat zvyšovat jen nadprůměrní. Každá zdravá společnost si proto svých nadprůměrných musí vážit. Soutěživost je dobrá, jen pokud slouží zvyšování průměru. Zvrhne-li se v kult špiček, „jedniček“, je to dokladem jejích vnitřních chorob a komplexů. Právě lidé podprůměrní potřebují mít hrdiny a „jedničky“, aby se s nimi mohli identifikovat, protože sami nemají, na čem by si u sebe mohli zakládat a nač by mohli být právem hrdí. Cílem budoucích zdravých společností jsou naopak lidé tak svébytní, tak osobití, že se nepotřebují s nikým a s ničím identifikovat, ale že svá rozhodování berou na sebe a stávají se odpovědnými za sebe a za své jednání. Obecným zájmem není mít co nejvíc špiček při nízkém průměru, ale mít vysoký průměr díky mnoha takovým individualitám, takovým osobnostem. Špiček pak bude dost, protože budou snadněji vyrůstat ze základny vysokého průměru.

Ve vědě je ovšem celá záležitost ještě komplikována tím, že nejde vůbec o prvenství, ale o pravdu. V úsilí o pravdivé poznání je sice velmi užitečná inteligence, pracovitost, vytrvalost a já nevím jaká ještě vynikající vlastnost, ale žádná sama o sobě ani ve spojení s ostatními není ještě dostatečnou zárukou, že se k pravdě byt jen přiblížíme. Chtít být

za každou cenu první znamená ve všem spoléhat jen na sebe a na své síly, na svou dovednost a snad genialitu (či v horším případě na zneužívání nebo podvádění druhých). Ale pravda není žádným ukrytým pokladem, k němuž bychom se mohli usilovně prokopávat (nebo který bychom dokonce mohli někomu ukrást), ale výzvou, oslovením, pobídkou, na kterou můžeme a máme *odpovědět*. Naše tzv. poznání pravdy je vlastně vždy jen naší lidskou *odpovědí* na výzvu pravdy, která není ani něčím objektivním, ani něčím pouze subjektivním. V křesťanské tradici se vždy připomínalo, že „spiritus flat ubi vult“ (duch vane kam chce). To plně platí o pravdě: předpokladem našeho „poznání pravdy“ je, že jsme pravdou osloveni a že teprve ve světle tohoto oslovení začínáme vidět a poznávat věci, jak se vskutku mají. Ale to bych se dostával už k docela jinému tématu. Převést, redukovat vědecké úsilí jenom nebo převážně na soutěživost znamená prostě vynechat ono trpělivé očekávání, že se k nám pravda sama přihlásí a že nás osloví. Ani ve vědě není usilovný běh vším, ba ani tím hlavním. A právě v tom by mělo být jasno především na univerzitě.

Zusammenfassung

In dem ursprünglich für die Westtschechische Universität in Pilsen vorgetragene Text denkt der Autor über das Wesen der Arbeit an den Universitäten (im Vergleich mit anderen Hochschulen) und über die Bedeutung einer solchen Arbeit für das nie auszubleibende Streben nach der Humanisierung der Gesellschaft nach.

Summary

In a speech for the Western Czech University in Plzeň, the autor thinks about the way universities are to go (in comparison with other types of education institutes) and about its importance for the ever ongoing effort in humanizing the society.