

## MYŠLENÍ A ÚVAHY O MORÁLCE: PŘEDNÁŠKA<sup>a</sup>

Hannah Arendtová

*Věnováno W. H. Audenovi*

Zdá se mi víc než troufalé hovořit o myšlení a uvědomuji si, že Vám dlužím ospravedlnění. Když jsem před několika lety psala reportáž o procesu s Eichmannem v Jeruzalémě, hovořila jsem o „banalitě zla“ a nemínila jsem tím žádnou teorii nebo nauku, nýbrž něco zcela konkrétního – fenomén zločinů spáchaných v obrovském rozsahu, které nebylo možné dopodrobna objasnit na základě špatnosti, patologičnosti či ideologického přesvědčení jednajícího, jehož snad jen jedinou osobní zvláštností byla mimořádná povrchnost. Ačkoli jeho činy lze označit za monstrózní, nebyl Eichmann ani monstrem ani démon. Jediným specificky charakteristickým rysem, který bylo možné objevit v jeho minulosti a v chování během procesu i předchozího policejního vyšetřování, bylo něco zcela negativního: nebyla to hloupost, nýbrž zvláštní, zcela autentická neschopnost myslet. Eichmann plnil úlohu prominentního válečného zločince stejně dobře jako plnil jiné úlohy za nacistického režimu a nedělalo mu problémy přijímat naprosto odlišné soubory norem. Věděl, že povinnost, s níž se dříve ztotožňoval, je nyní nazývána zločinem a rozsudek na základě nového zákona přijal tak, jako kdyby nešlo o nic jiného než o jiná jazyková pravidla. Svou poněkud omezenou zásobu frází obohatil o několik nových a pouze v situacích, v nichž nebylo možné použít žádnou z nich, byl zcela bezmocný, jako např. v nejabsurdnějších okamžicích, kdy měl pronést řeč pod šibenicí a používal přitom klišé, která se používají při proslovech na pohřbu. Tato klišé však byla v jeho případě nepoužitelná, neboť on nepatřil k pozůstalým.<sup>1</sup> S ohledem na to,

<sup>a</sup> H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations: a Lecture*, in: *Social Research*, 1971, str. 417–446.

<sup>1</sup> Srv. H. Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě*, Praha 1995, str. 336.

jaká byla jeho poslední slova před smrtí, kterou po celou dobu očekával, ho tato jednoduchá věc vůbec nenapadla. Stejně tak si neuvědomoval ani nesrovnalosti a nápadné rozpory ve výpovědích při vyšetřování a při křížovém výslechu během procesu. Používání klišé a frází, přidržování se konvenčních, standardních způsobů vyjadřování či chování, má společensky uznávanou funkci chránit nás před realitou, to jest před oním nárokem na pozornost, kterou od našeho myšlení vyžadují veškeré události prostě už z povahy toho, že se dějí. Kdybychom měli na tento nárok neustále reagovat, brzy bychom se vyčerпали. Eichmann byl jiný v tom, že o existenci takového nároku zřejmě vůbec nic nevěděl.

A právě tato úplná absence myšlení vzbudila můj zájem. Je možné páchat zlo – nikoli v důsledku opomenutí, nýbrž jako aktivní účast na zločinu –, neexistují-li nejen „základní motivy“ (jak o nich hovoří zákon), nýbrž vůbec jakékoli motivy, totiž cokoli, co podněcuje zájem nebo vůli? *Není* špatnost, ať ji definujeme jakkoli, tedy to, že je někdo „odhodlán projevít se jako zločinec“, nezbytnou podmínkou páčání zla? Závise naše schopnost vyslovovat soudy, rozhodovat, co je správné a špatné, nebo krásné a ošklivé, na naší schopnosti myslet? Shoduje se neschopnost myslet s katastrofálním selháním toho, čemu běžně říkáme svědomí? Vnucuje se otázka, zda myšlenková aktivita jako taková, totiž charakteristický rys zkoumat a uvažovat o čemkoli, co se děje a uskutečňuje, bez ohledu na specifický obsah a zcela nezávisle na výsledcích, by mohla být takové povahy, že by „zabraňovala“ člověku v páčání zla? (Právě slovo *conscientia*, s-vědomí, v každém případě potvrzuje tuto tezi „vědět sám pro sebe a u sebe“, což je druh vědění, jež se uskutečňuje při každém myšlenkovém procesu.) Není nakonec naléhavost těchto otázek zvýrazněna známým a dosti alarmujícím faktem, že pouze dobří lidé se trápí špatným svědomím, zatímco u zločinců je to jev velmi vzácný? Dobré svědomí neexistuje, existuje jen jako absence špatného.

Toto byly otázky, kterými jsem se zabývala. Jinými slovy a Kantovým jazykem řečeno, nejprve jsem se vyrovnala s fenoménem – *quaestio facti* –, který mě nezávisle na mé vůli „přivedl k přivlastnění si pojmu banalita zla“, abych si poté položila *quaestio juris* a otázala se sama sebe: „Jakým právem máme a užíváme pojmy“?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Citováno z posmrtně vydaných poznámek ke Kantovým přednáškám o metafyzice, I. Kant, *Akademie Ausgabe*, XVIII, R 5636.

## I

Kladení otázek jako: „Co je myšlení?“ a „Co je zlo?“, přináší s sebou problémy. Takové otázky si klade filosofie či metafyzika, tedy disciplíny, jež vymezují pole bádání, které jak dobře víme získalo špatnou pověst. Kdyby filosofie a metafyzika byly předmětem pouze pozitivistických a neopozitivistických útoků, nemuseli bychom se snad znepokojovat.<sup>3</sup> Problémy spojené s formulací těchto otázek však nejsou způsobeny těmi, pro které jsou tak jako tak „bezvýznamné“, ale spíše těmi, na něž útočí. Krize náboženství dosáhla svého vrcholu, když theologové, odlišující se od dřívější masy nevěřících, přišli s tvrzením že „Bůh je mrtev“. Podobně propukla krize i ve filosofii a metafyzice, když sami filosofové oznámili jejich konec. To by dnes mohlo mít své výhody; pevně doufám, že to bude mít své výhody, jakmile bude jednou pochopen skutečný význam těchto „konečů“, nikoli že Bůh „zemřel“, což by bylo absurdní z jakéhokoli pohledu, nýbrž že způsob, jakým se o Bohu uvažovalo po tisíce let, již není přesvědčivý. Neznamená to, že otázky, staré jako lidstvo samo, se staly „bezvýznamnými“, ale že způsob, jakým byly formulovány a zodpovězeny, již není přijatelný.

<sup>3</sup> Carnapovo tvrzení, že metafyzika není „smysluplnější“ než poezie, jistě odporuje tvrzením metafyziků; tato tvrzení mohou být, podobně jako Carnapovo hodnocení, založena na podcenění poezie. Heidegger, na kterého Carnap útočí, oponuje (ačkoli ne explicitně), že myšlení a básnictví (*denken* a *dichten*) jsou velmi úzce spjaty; nejsou identické, ale mají stejné kořeny. Aristotelés, jehož nikdo neobviňuje, že píše „pouhou“ poezii, byl stejného názoru: filosofie a básnictví patří k sobě; mají stejný význam (*Poetika*, 1451b5). Na druhé straně je zde Wittgensteinův slavný aforismus: „O čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet.“ (*Tractatus logico-philosophicus*, 7) Pokud bychom to brali vážně, nevztahovali bychom se k tomu, co leží mimo smyslovou zkušenost, ale naopak ke všem předmětům smyslového vnímání. Neboť to, co vidíme, slyšíme, nebo čeho se dotýkáme, nemůže být adekvátně popsáno slovy. Když říkáme: „Voda je studená,“ nehovoříme o vodě ani o studenosti tak, jak jsou dány smyslům. Nebylo to právě objevení této diskrépance mezi slovy, tj. mezi médiem v němž myslíme a světem jevů, tj. médiem v němž žijeme, jež především vedlo ke vzniku filosofie a metafyziky? Vyjma úplného začátku – u Parmenida a Hérakleita –, šlo o myšlení, chápání jako *nús* nebo *logos*, od kterého se očekávalo, že dosáhne pravého Bytí, zatímco na konci se důraz přesunul z řeči na jev, odtud ke smyslovému vnímání a nástrojům, kterými lze zvětšit dosah našich tělesných smyslů a učinit je pronikavějšími. Zdá se přirozené, že důraz na řeč bude diskriminovat jevy a důraz na vnímání bude diskriminovat myšlení.

Základní rozlišení mezi smyslovým a nadmyslovým již neexistuje a s tím přestala existovat i představa, která je přinejmenším tak stará jako Parmenidés, totiž že cokoli co není dáno smyslům – Bůh, bytí, nebo první princip a počátky (*archai*) nebo ideje –, je skutečnější, pravdivější, významnější, než to, co se jeví; je to tedy nejen *mimo* smyslové vnímání, nýbrž *nad* světem smyslů. To, co je „mrtvé“, není jen lokalizací takových „věčných pravd“, nýbrž rozlišením samým. Mezitím nás stále silnější hlasy několika zastánců metafyziky varují před nebezpečím nihilismu, jež je součástí tohoto vývoje. Argument, kterého se oni sami jen zřídka dovolávají, je velmi důležitý, totiž že je-li odmítnuta oblast nadmyslového, je zrušen také její opak, svět jevů, tak jak byl chápán po mnohá staletí. Smyslovost v pozitivistickém pojetí nemůže přežít smrt nadmyslového. To si neuvědomoval nikdo lépe než Nietzsche, jenž svým básnickým a metaforickým popisem vraždy Boha v Zarathustrovi způsobil v těchto záležitostech obrovský zmatek. V důležité pasáži *Soumraku bůžků* objasňuje, jaký význam má slovo *Bůh* u Zarathustry. Byl to pouze symbol sféry nadmyslového, jak jej chápe metafyzika; nyní místo slova Bůh používá slovo *pravý svět* a říká: „Pravý svět jsme odpravili: jaký svět zůstal? Snad zdánlivý? ... Ale ne! S pravým světem jsme odpravili i svět zdánlivý.“<sup>4</sup>

Tyto moderní „smrti“ Boha, metafyziky, filosofie a v důsledku toho i pozitivismu mohou být událostmi velkého významu, ale jsou to koneckonců všechno myšlenkové události. A i když se velmi niterně týkají našeho způsobu myšlení, netýkají se naší schopnosti myslet, toho ryzího faktu, že člověk je myslící bytost. Míním tím to, že člověk,

<sup>4</sup> [F. Nietzsche, *Ecce homo*, Praha 1993, překl. L. Benyovsky, str. 39.] Je pozoruhodné, že stejný pohled v jednoduché podobě nacházíme na začátku těchto úvah, a to v souvislosti dvou světů: smyslového a nadmyslového. Démokritos nás obdařil chytrým malým dialogem mezi myslí, jako orgánem nadmyslového, a smysly. Říká se v něm, že smyslové vjemy jsou iluzorní: mění se se stavem našeho těla; vjemy sladkého, hořkého, barevného apod. existují pouze *nomó*, tedy na základě dohody mezi lidmi, a nikoli *fysei*, na základě pravé přirozenosti nacházející se za jevy. Stručně řečeno, prvotní je mysl. Na což smysly odpovídají: „Ubohá myslí, od nás jsi vzala důkazy [*pisteis*, vše, čemu můžeš věřit] a jimi nás chceš porážet? Pádem ti bude naše porážka.“ (*DK B 125 a B 9*, překl. K. Svobody). Jinými slovy, jakmile je jednou zrušena rovnováha mezi těmito dvěma světy, bez ohledu na to, zda „pravý svět“ ruší „svět zdánlivý“ nebo naopak, hroutí se celý rámec vztažností, ve kterém si naše myšlení zvyklo se orientovat. Pak již nic nedává příliš velký smysl.

není-li pod tlakem nějakých naléhavějších životních potřeb, má sklon, ba dokonce potřebu myslet za hranice poznání (Kantovu „potřebu rozumu“). Má sklon využívat své rozumové schopnosti a mozkovou kapacitu víc než jako pouhý nástroj poznání a jednání. Naše touha poznávat, ať již vychází z praktických potřeb, teoretických zmatků nebo z pouhé zvědavosti, může být naplněna dosažením zamýšleného cíle. A protože naše žízeň po poznání je díky nezměrnosti nepoznaného neuhasitelná, otevírá tak každá oblast poznání další horizonty toho, co lze poznávat. Sama činnost poznávání ponechává za sebou narůstající bohatství vědění, které je v paměti uchováváno a udržováno každou civilizací jako nedílná součást jejího světa. Činnost poznávání je pro konstituování světa stejně důležitou činností jako stavění domů. Na druhé straně sklon či potřeba myslet, i kdyby nebyla podnícena žádnou z úctyhodných, nezodpověditelných metafyzických „základních otázek“, neponechává za sebou nic hmatatelného a nemůže být ani utištěna údajně konečným pochopením učenců. Potřeba myslet může být uspokojena pouze myšlením a myšlenky, které mě napadaly včera, uspokojí moji dnešní potřebu pouze tehdy, jsem-li s to o nich přemýšlet jiným způsobem.

Kantovi vědčíme za rozlišení mezi myšlením a poznáním, mezi rozumem jakožto potřebou myslet a rozumět a rozvažováním které touží po určitém, ověřitelném vědění a je takového vědění schopno. Kant sám věřil, že potřeba myslet za hranice poznání byla vzbuzena pouze dávnými metafyzickými otázkami po Bohu, svobodě a nesmrtelnosti; a „považoval za nutné zrušit vědění, aby získal prostor pro víru“, čímž položil základy budoucí „systematické metafyziky“ jakožto „odkaz potomstvu“.<sup>5</sup> To však jen ukazuje, že Kant, který byl stále svázan s tradiční metafyzikou, si nikdy plně neuvědomil, co vykonal. Jeho „odkaz potomstvu“ se stal zkázou všech možných základů metafyzických systémů. Neboť schopnost a potřeba myslet nejsou nijak tematicky omezeny, stejně jako i otázky, které klade rozum, navzdory tomu že ví, že nemohou být nikdy zodpovězeny. Kant „nepopíral vědění“, ale oddělil poznání od myšlení, a tak vytvořil prostor pro myšlení, nikoli pro víru. Jak jednou podotkl, „odstranil překážky, kterými rozum brání sám sobě“.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XXX.

<sup>6</sup> I. Kant, *Akademie Ausgabe*, XVIII, R 4849.

V této souvislosti je pro naše účely klíčové právě rozlišení mezi poznáním a myšlením. Pokud schopnost rozeznávat správné od špatného souvisí se schopností myslet, potom musíme být s to „požadovat“ používání této schopnosti každou zdravou bytostí bez ohledu na to, jak se ukáže být vzdělanou či nevdělanou, inteligentní či hloupou. Kant si téměř jako jediný z filosofů dělal starosti se všeobecným postojem, podle kterého je filosofie pouze pro několik málo jedinců, a to kvůli morálním důsledkům takového názoru. V této souvislosti jednou poznamenal: „Hloupost je způsobena zlým srdcem,<sup>7</sup> což je tvrzení, které takto formulováno není pravdivé. Neschopnost myslet není hloupostí; vyskytuje se i u velmi inteligentních lidí, a špatnost může být jen těžko její příčinou, už jenom proto, že bezmyšlenkovitost stejně jako hloupost jsou mnohem častějšími fenomény než špatnost. Problém spočívá v tom, že ke spáchání velkého zla není zapotřebí zlého srdce, které je samo o sobě relativně vzácným fenoménem. Tedy v kantovských termínech řečeno, aby člověk zabránil zlu, potřebuje filosofii, potřebuje používat rozum jako schopnosti myslet.

To je však velmi náročné, dokonce i když předpokládáme a vítáme úpadek takových disciplín jako je filosofie a metafyzika, které si po staletí dělaly monopol na takovou schopnost. Neboť nejdůležitějším charakteristickým rysem myšlení je to, že přerušuje veškeré činnosti, všechny běžné činnosti bez ohledu na to, co se s nimi stane. I když teorie o dvou světech mohou být klamné, vznikly na základě ryčích zkušeností. Je pravdou, že v momentě, kdy začneme přemýšlet o jakékoli otázce, přerušíme všechny ostatní činnosti bez ohledu na to, co je jejich obsahem. Tyto činnosti pak zase přerušují myšlenkový proces; je to jako bychom se přesouvali do jiného světa. Jednání a žití v nejobecnějším smyslu *inter homines esse* (pobývání mezi svými bližními) – latinský ekvivalent pro existování – rozhodně myšlení předchází. Jak to vyjádřil Valéry: „Tantôt je suis, tantôt je pense,“ nyní jsem, nyní myslím.

S tím úzce souvisí skutečnost, že myšlení se vždy zabývá předměty, jež nejsou přítomné, jež jsou vzdálené od přímého smyslového vnímání. Cílem myšlení je vždy re-representace, tzn. že něco nebo někdo je ve skutečnosti nepřítomný a přítomný je pouze v mysli, jež pouze na základě obrazovnosti může něco či někoho učinit přítomným ve formě obrazu.<sup>8</sup> Jinými slovy: myslím-li, ocitám se vně světa jevů, a to

<sup>7</sup> Tamt., XIX, R 6900.

i když se moje myšlení zabývá běžnými, smyslově danými předměty, a nikoli něčím neviditelným, jako jsou pojmy či ideje, které vždy byly předmětem zájmu metafyzického myšlení. Abychom mohli o někom přemýšlet, musí být od našich smyslů vzdálen; dokud jsme s ním, tak na něj nemyslíme, ačkoli můžeme shromažďovat dojmy, které se později stanou látkou pro myšlení; přemýšlet o někom, kdo je přítomen, znamená nenápadně opustit jeho společnost a jednat tak, jakoby v ní už nebyl.

Tato pozorování snad naznačují, proč myšlení, hledání smyslu – spíše než vědcova touha po věděni pro samo věděni – může být vnímáno jako něco „nepřirozeného“, jakoby se člověk, když začne myslet, účastnil na činnosti, která je v rozporu s lidskou povahou. Myšlení jako takové, nejenom myšlení mimořádných událostí či jevů nebo starých metafyzických otázek, nýbrž každá úvaha, která neslouží poznání a není vedena praktickým cílem – v němž je myšlení pomocníkem poznání a pouhým nástrojem vzdálenějších cílů – „se vymyká řádu věcí“, jak jednou poznamenal Heidegger.<sup>9</sup> Je jistě zajímavé, že vždy existovali lidé, kteří si za svůj způsob života zvolili *bios theoretikos*, což není argument proti jednání, které „se vymyká řádu věcí“. Celé dějiny filosofie, které tolik vypovídají o předmětech myšlení a tak málo o samotném procesu myšlení, jsou prostoupeny vnitřním

<sup>8</sup> V jedenácté knize *De Trinitate* Augustin velmi jasně popisuje, čím vším musí smyslově daný předmět projít při transformaci, aby se stal předmětem myšlení. Smyslový vjem – „obraz, který byl vně, když byl vjem formován smyslovým tělem“ – je následován „podobným obrazem uvnitř“, představou určenou k zpřítomnění „nepřítomného těla“ v reprezentaci. Tato představa, reprezentace něčeho nepřítomného, je uchovávána v paměti a stává se myšleným předmětem, „obrazem v myšlení“, jakmile je vědomě zapamatována. Je tedy nepopíratelné, že to, „co zůstává v paměti“, tedy re-representace, je „jedna věc, a že to jiné vyvstává tehdy, když si na to vzpomínáme“ (kap. 3). Tak to, „co je skryto a uchováno v paměti je jedna věc, a to, co je tím vtisknuto do myšlení toho, kdo si vzpomíná, je druhá věc“ (kap. 8). Augustin si je dobře vědom toho, že myšlení „jde ve skutečnosti ještě dále“, za oblast veškeré možné představivosti, „jako když náš rozum tvrdí, že je nekonečno čísel, které žádná myšlenková představa hmotných věcí dosud neuchopila“ nebo když nás rozum „učí, že i nejmenší těla mohou být dělena donekonečna“ (kap. 18).

Augustin zde asi naznačuje, že rozum může uchopit zcela nepřítomné jenom proto, že mysl díky představivosti a svým re-representacím ví, jak zpřítomnit to, co je nepřítomné, a jak se vypořádat s touto nepřítomností ve vzpomínce, tedy v myšlení.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, str. 10.

bojem mezi zdravým lidským rozumem, nejvyšším šestým smyslem, který slučuje našich pět smyslů s každodenním světem a umožňuje nám se v něm orientovat, a schopností člověka myslet, na základě které se člověk z tohoto světa úmyslně vzdaluje.

Tato schopnost je pro běžný sled událostí nejen „zcela neúčinná“, neboť její výsledky jsou nejisté a neověřitelné, ale navíc je také v určitém smyslu slova sebedestruktivní. Kant ve svých soukromých poznámkách vydaných posmrtně napsal: „Nesouhlasím s pravidlem, že když užítí čistého rozumu něco prokázalo, pak by tento výsledek jako nějaká pevná zásada již neměl být zpochybňován“; a „nesdílím názor... že člověk by neměl pochybovat, když se jednou o něčem přesvědčí. V čisté filosofii je to nemožné. *Již samo rozvažování má proti tomu přirozenou averzi.*“<sup>10</sup> (zvýraznila H. A.). Z toho jak se zdá vyplývá, že s myšlením se to má jako s rouchem Penelopy: každé ráno páře to, co předchozí noci dokončilo.

\*

Zrekapitulujme si tři hlavní tvrzení, abychom lépe zformulovali náš problém, kterým je úzká souvislost mezi schopností či neschopností myslet, a problémem zla.

*Za prvé:* pokud taková souvislost vůbec existuje, potom musí být schopnost myslet, kteroužto jsme odlišili od touhy po vědění, připsána každému; nemůže být výsadou menšiny.

*Za druhé:* jestliže má Kant pravdu a schopnost myslet má „přirozený odpor“ k přijímání vlastních závěrů jako „pevných axiomů“, potom nemůžeme od aktivity myšlení očekávat žádná mravní tvrzení nebo příkázání, žádný definitivní kodex chování, a nejméně ze všeho nové a údajně konečné vymezení toho, co je dobro a co je zlo.

*Za třetí:* je-li pravda, že se myšlení zabývá neviditelným, vyplývá z toho, že se to vymyká řádu věcí, neboť za normálních okolností se pohybujeme ve světě jevů (appearances), ve kterém nejkrajnější zkušeností zmizení (disappearance) je smrt. Často se věřilo, že za dar zabývat se věcmi, jež nejsou zjevné, musíme zaplatit: cenou je slepota myslitele či básníka vůči viditelnému světu. Vzpomeňme Homéra, jehož bohové obdarovali božským darem, přičemž jej postihli slepotou; vzpomeňme Platónova *Faidóna*, v němž se filosofové jeví větší-

<sup>10</sup> I. Kant, *Akademie Ausgabe*, XVIII, R 5019 a 5036.

ně, která se filosofií nezabývá, jako lidé, kteří se věnují pouze umírání a smrti. Vzpomeňme Zénóna, zakladatele stoicismu, který se tázal Delfské věštírny, co má dělat, aby dosáhl nejlepšího života, a kterému se dostalo odpovědi: „Vezmi na sebe barvu smrti.“<sup>11</sup>

Proto je nevyhnutelná následující otázka: jak může z tak bezvýsledného počínání povstat cokoli důležitého pro svět, v němž žijeme? Pokud vůbec existuje nějaká odpověď, může vzejít pouze z aktivity myšlení, ze samotného vykonávání této aktivity, což znamená, že namísto teorií musíme sledovat spíše zkušenosti. A kam se pro tyto zkušenosti obrátit? Ti „všichni“, od kterých požadujeme myšlení, nepíší knihy; věnují se naléhavějším záležitostem. A těch několik, které Kant jednou nazval „profesionálními mysliteli“, nikdy obzvláště nedychtilo psát o zkušenostech samých, snad protože vědělo, že myšlení je ze samé přirozenosti bezvýsledné. Jejich nauky obsažené v knihách byly nevyhnutelně sepisovány s ohledem na většinu, která si přeje vidět výsledky a nestará se o rozlišení mezi myšlením a poznáním, pravdou a míněním. Nevíme, kolik „profesionálních“ myslitelů, jejichž nauky tvoří tradici filosofie a metafyziky, mělo pochybnosti o platnosti a dokonce možné smysluplnosti svých výsledků. Známe jenom Platónovo skvělé odmítnutí toho, co bylo ostatními prohlášeno za jeho nauku (*List sedmý*):

*O věcech, které mě zajímají, není nic známo, neboť ode mne jistě o tom není žádného spisu a také nikdy nebude. Lidé, kteří o těchto věcech píší, nemohou té věci rozumět docela nic, neznají ani sami sebe. Neboť to nijak nelze povědět jako jiné nauky. Tudiž nikdo, kdo má skutečnou schopnost myslet (nús), a tudíž ví o nedostatečnosti slov, nikdy se neodváží ukládati do slov své rozumové nálezy, a to do slov nezměnitelných, jak je tomu při písmu.*<sup>12</sup>

## II

Problém spočívá v tom, že jen několik málo myslitelů nám sdělilo, co je vůbec přiměřeno myslet, a dokonce jen pár z nich věnovalo pozornost popisu a zkoumání vlastní zkušenosti myšlení. Za této obtížné situace, když nejsme ochotni důvěřovat svým vlastním zkušenostem kvůli

<sup>11</sup> *Phd.* 64; a *DL* VII, 2.

<sup>12</sup> Parafraze pasáží *Ep.* VII, 341b–343a (použito překl. Fr. Novotného).

zřetelnému nebezpečí jednostrannosti, navrhuji hledat model, například takový, který by na rozdíl od „profesionálních myslitelů“ reprezentoval „každého“ z nás, tj. hledat člověka, který by se nepovažoval ani za příslušníka většiny ani menšiny (toto rozlišení je tak staré jako Pythagoras). Takový člověk by netoužil být vládcem měst a nehlásal by, že ví, jak zdokonalovat duše občanů a jak o ně pečovat. Nevěřil by, že lidé mohou být moudří a nezaviděl by bohům jejich božskou moudrost v případě, že ji mají. Takový člověk by se proto nikdy ani nepokoušel zformulovat nauku, jíž se lze naučit nebo ji vyučovat. Zkrátka navrhuji vzít jako náš model člověka, jenž myslel, aniž by se stal filosofem, občana mezi občany, který nedělal ani nehlásal nic, co by měl podle jeho názoru dělat každý občan anebo co by měl považovat za správné. Jistě tušíte, že chci hovořit o Sókratovi a já doufám, že nikdo nebude vážně pochybovat o tom, že tato volba je historicky ospravedlnitelná.

Musím vás však upozornit, že existuje velmi mnoho sporů o historického Sókrata, a také o to, do jaké míry a jakým způsobem ho lze odlišit od Platóna, jakou váhu připsat Xenofóntovu Sókratovi apod., a i když se jedná o jeden z nejúchvatnějších akademických sporů, nebudu se jím zde vůbec zabývat. Nicméně použít nebo lépe řečeno proměnit historickou postavu v model a připsat jí určitou symbolickou funkci vyžaduje jisté oprávnění. Étienne Gilson ve své skvělé knize *Dante and Philosophy* poukazuje na to, že postava v *Božské komedii* „je historicky věrohodná jenom natolik, nakolik to vyžaduje symbolická funkce, kterou jí Dante připsuje“.<sup>13</sup> Zdá se, že taková volnost v zacházení s historickými daty a fakty je povolena pouze básníkům a pokud se o ni pokusí ostatní, učenci to budou považovat za svévoli nebo za něco ještě horšího. Ale ať už je to ospravedlněno či nikoli, právě na tomto principu je založen široce přijímaný úzus vytváření „ideálních typů“. Velkou výhodou ideálního typu totiž není to, že je personifikovanou abstrakcí nesoucí nějaký alegorický význam, nýbrž to, že byl vybrán z množství postav žijících v minulosti nebo v přítomnosti na základě symbolického významu vztahujícího se k realitě, který ke svému plnému odhalení potřebuje pouze trochu očistit. Gilson ve svém rozboru té části *Božské komedie*, kterou Dante věnoval Tomáši Akvinskému, vysvětluje, jakým způsobem toto očišťování probíhá. V desátém zpěvu *Ráje* Tomáš oslavuje Sigera Brabantského, který byl

<sup>13</sup> É. Gilson, *Dante and Philosophy*, New York, 1949, 1963, str. 267.

odsouzen za kacířství a jehož by „historický Tomáš Akvinský nikdy nevelebil způsobem, jakým jej velebí v Danteho podání“. Historický Tomáš by totiž odmítl „vést rozlišení mezi filosofií a theologií až do bodu... radikálního oddělení, které měl Dante na mysli“. Pro Danta by tak Tomáš „v *Božské komedii* nemohl symbolizovat dominikánskou moudrost víry“, na což by jinak měl právo. Jak Gilson brilantně ukazuje, jednalo se o ty „vlastnosti, které musel dokonce i Tomáš zanechat před bránou do *Ráje*, aby mohl vstoupit“.<sup>14</sup> Xenofóntův Sókratés má řadu rysů, o jejichž historické věrohodnosti není třeba pochybovat, a které by možná musel Sókratés zanechat před bránou do ráje, kdyby o něm psal Dante.

\*

To, co nás na Platónových dialozích sókratovského období nejprve upoutá, je skutečnost, že jsou všechny aporetické. Argumenty v nic neústí nebo se pohybují v kruhu. Chcete-li vědět, co je spravedlnost, musíte vědět, co je vědění, a chcete-li vědět, co je vědění, musíte mít předchozí, neprozkoumaný pojem vědění. (Tedy v *Theaitétovi* a *Charmidovi*.) A tak „člověku nelze hledat ani co zná, ani co nezná“. Vždyť by nehledal ani co zná – neboť to zná, a takovému není třeba hledání, – ani co nezná – vždyť ani nezná, co by hledal (*Menón* 80d–e). Nebo v dialogu *Euthyfrón*: Abych byl zbožný, musím vědět, co je zbožnost. Zbožné jsou věci, které se líbí bohům; ale jsou zbožné, protože se líbí bohům, nebo se líbí bohům, protože jsou zbožné? *Logoi*, argumenty, nikdy nezůstávají na místě; pohybují se, neboť Sókratés je uvádí v pohyb tím, že klade otázky, na které nezná odpověď. Jakmile tvrzení završí plný kruh, je to obvykle Sókratés, který radostně navrhuje začít znovu a tázat se, co je spravedlnost, zbožnost, vědění nebo štěstí.

Předmětem těchto raných dialogů jsou velmi jednoduché, každodenní pojmy, které se vynořují, kdykoli lidé otevrou ústa a začnou mluvit. Úvod dialogů probíhá zpravidla takto: konstatuje se, že existují šťastní lidé, správné činy, stateční lidé a věci krásné na pohled a na obdiv, a že je to každému známo. Problém nastává až s užíváním podstatných jmen, která – jak lze předpokládat – jsou z těchto přídavných jmen odvozena a která užíváme v jednotlivých případech podle

<sup>14</sup> Tamt., str. 273. Celá diskuse pasáže, str. 270 nn.

toho, jak se nám věci *jeví* (*vidíme* šťastného muže, *vnímáme* odvážný skutek nebo spravedlivé rozhodnutí). Jsou to slova jako *štěstí*, *odvaha*, *spravedlnost* atd., která dnes nazýváme pojmy a která Solón nazýval „ne-zjevné míry“ (*afanés metron*), „[jež] mysl... chápe nejobtížněji, ale [jež] obsahují meze všech věcí“.<sup>15</sup> Platón je později nazýval idejemi, vnímatelnými pouze očima myslí. Tato slova, která se užívají k tomu, aby seskupovala viditelné a zjevné vlastnosti i události, ale která se nicméně vztahují k něčemu neviditelnému, tvoří nedílnou součást naší každodenní mluvy a my je nejsme s to dosud nijak vysvětlit. Když se je pokusíme vymezit, jsou těžko uchopitelná; hovoříme-li o jejich smyslu, nic nezůstává na místě, vše se začne pohybovat. Než opakovat po Aristotelovi, že Sókratés objevil „pojem“, měli bychom se zeptat sami sebe, co vlastně Sókratés učinil, když objevil „pojem“. Tato slova byla zajisté součástí řeckého jazyka už předtím, než se Sókratés pokusil přimět Athéňany i sebe, aby vysvětlili, co mají na mysli, když je vyslovují, jsou-li přesvědčeni, že žádná řeč by bez nich nebyla možná.

Toto přesvědčení se stalo sporným. Znalost takzvaných primitivních jazyků nás učí, že seskupování mnoha jednotlivostí pod společné jméno není rozhodně pro všechny samozřejmostí. Tyto jazyky, jejichž slovník je často mnohem bohatší než náš, postrádají i taková abstraktní podstatná jména, která se vztahují dokonce k jasně viditelným předmětům. Pro zjednodušení si vezmeme podstatné jméno, které už nepovažujeme za abstraktní. Slovo *dům* můžeme použít pro označení celé řady předmětů – blátěné chatrče nějakého kmene, královského paláce, venkovského sídla městského obyvatele, chalupy na vesnici nebo činžovního dům ve městě –, ale stěží jej použijeme k označení stanu kočovníků. Dům sám o sobě, *auto kath'auto*, to, co nás přimělo užívat toto slovo pro všechny tyto jednotlivé a velmi rozdílné stavby, nelze nikdy spatřit ani zrakem ani myslí. Každý představovaný dům, ať je sebevíce abstraktní a stěží rozpoznatelný, je vždy konkrétním domem. Tento dům jako takový, jehož pojem musíme mít, abychom rozpoznali konkrétní stavby jakožto domy, byl v dějinách filosofie vysvětlován různými způsoby a nazýván různými jmény. S definicí domu bychom měli patrně méně obtíží než s definicí *štěstí* nebo *spravedlnosti*, ale tímto problémem se zde nebudu zabývat. Jádrem je, že slovo *dům* v sobě zahrnuje něco podstatně méně hmatatelného než je stavba vni-

<sup>15</sup> Diehl, zl. 16.

maná našima očima. Slovo *dům* znamená „ubytování někoho“ a „přebývání v“, které žádný stan, který je dnes postaven a zítra zbourán, nemůže poskytnout. Slovo *dům*, Solónova „míra, kterou nelze vidět“, „vymezuje všechny věci“, jež náležejí k bydlení; je to slovo, které by neexistovalo bez předpokladu přemýšlení o bydlení, obývání, domově. *Dům* jako slovo je pro všechny tyto věci zkratkou, bez které by myšlení, pro které je typická rychlost – Homér říkával „rychlý jako myšlenka“ –, nebylo vůbec možné. Slovo *dům* je něco jako *zmrazená myšlenka*, kterou musí myšlení rozmrazit do dřívější podoby, kdykoli chce zjistit jeho původní význam. Ve středověké filosofii byl tento způsob myšlení nazýván meditací, a toto slovo bylo vnímáno jako odlišné nebo dokonce protikladné vůči kontemplaci. V žádném případě tento druh úvah nevede k definicím, a v tomto smyslu zůstává zcela bez výsledků. Může však vést k tomu, že ti, kteří z jakéhokoli důvodu přemýšlejí o významu slova *dům*, si vylepší vzhled svého obydlí – nemusí tak tomu být nutně a určitě to dělají bez toho, že by si uvědomovali něco tak ověřitelného, jako je příčina a následek. Meditace není totéž jako uvažování, u kterého předpokládáme, že je zakončeno hmatatelným výsledkem; cílem meditace není uvažování, ačkoli někdy, i když ne často, se v ně promění.

Zdá se že Sókratés, o němž se běžně říká, že věřil v naučitelnost ctnosti, skutečně tvrdil, že rozmlouvání a přemýšlení o zbožnosti, spravedlnosti, odvaze a jiných ctnostech může člověka učinit zbožnějším, spravedlivějším a odvážnějším, i když nemá k dispozici definice či hodnoty, jež by vedly jeho další chování. V co Sókratés v těchto případech skutečně věřil, lze nejlépe ukázat na přirovnáních, která sám o sobě užíval. Nazýval se střečkem a porodní bábou, a podle Platóna byl jinými nazýván „mořským rejnokem“, rybou, která způsobuje strnutí a kontaktem sama znecitliví. Přiměřenost tohoto podobenství připouštěl pouze za předpokladu, bude-li chápáno takto: „...rejnok je sám strnulý, když způsobuje strnutí ostatním, tedy se mu podobám, pakli však není, ne. Věru není pravda, že sám mám jistotu, když uvádím ostatní do nejistoty, nýbrž především sám jsem v nesnázích, a tak způsobuji, že i ostatní jsou v nejistotě.“<sup>16</sup> To je samozřejmě elegantní shrnutí jediného možného způsobu myšlení, které lze učít – až na to, že Sókratés, jak sám opakovaně prohlašoval, nic nevyučoval, a to z prostého důvodu, že neměl co vyučovat; byl „sterilní“ jako řecké

<sup>16</sup> *Men.* 80a–b (použito překl. Fr. Novotného).

porodní báby, které jsou již ve věku, kdy nemohou mít dítě. (Protože neměl co učit, neměl pravdu na rozdávání, byl obviněn, že nikdy neodhalil své smýšlení [gnómé] – jak se dozvídáme od Xenofóna, který ho před tímto obviněním obhajoval.)<sup>17</sup> Zdá se, že na rozdíl od profesionálních filosofů cítil potřebu ptát se svých druhů, zda sdílejí jeho pochybnosti – tato potřeba je zcela odlišná od sklonu nalézat řešení hlavolamů a potom je ostatním předvádět.

Podívejme se krátce na uvedená tři podobenství. *Za první*, Sókratés je střeček: ví, jak vyburcovat své spoluobčany, kteří by bez něj „po zbytek svého života nerušeně spali“, dokud by se neobjevil někdo, kdo by je znovu vzbudil. A k čemu je Sókratés probouzí? K myšlení, ke zkoumání věcí, k aktivitě, bez které by podle něj život za moc nestál a ani by se zcela nenaplnil.<sup>18</sup>

*Za druhé*, Sókratés je porodní bába: z toho vyplývají tři důsledky – jednak „sterilita“, kterou jsem již zmínila, dále odborná znalost jak pomoci myšlenkám ostatních a jejich důsledkům na svět, a nakonec funkce řeckých porodních bab v rozhodování, zda je dítě schopno žít nebo zda je – jazykem Sókrata – pouhým „záprtkem“, od kterého musí být rodička očištěna. V tomto kontextu jsou za důležité považovány pouze dva poslední důsledky. Sledujeme-li sókratovské dialogy, není mezi účastníky Sókratovy rozmluvy nikdo, kdo by kdy zplodil jinou myšlenku než záprtek. Sókratés spíše dělal to, co Platón – máje na mysli Sókrata – říká o sofistech: očišťoval lidi od jejich „názorů“, tedy od neprozkoumaných předsudků, které zabraňují myšlení tím, že jim připomínal, že to co víme, nejenže nevíme, ale také nemůžeme vědět. Tak Sókratés pomáhal lidem zbavit se špatného mínění, aniž by je však činil dobrými a aniž by jim poskytoval pravdu.<sup>19</sup>

*Za třetí*, Sókratés, i když věděl, že nevíme, vytrval se svými pochybnostmi, a podobně jako rejnok jimi způsoboval strnutí u všech, kteří s ním přišli do kontaktu. Na první pohled se zdá, že rejnok je opakem střečka; způsobuje strnutí tam, kde střeček podněcuje. To, co zvenku vypadá jenom jako strnutí a normální běh událostí, je pocítováno jako

<sup>17</sup> *Mem.* IV, 6,15 a IV, 4,9.

<sup>18</sup> V tomto a jiných ohledech říká Sókratés v *Obraně Sókrata* téměř opak toho, co ho Platón nechává říkat ve „vylepšené obraně“ dialogu *Faidón*. V prvním případě vysvětluje, proč má žít, a abych nezapomněla, proč se nebojí zemřít, i když je mu život „velmi drahý“; v druhém případě je zdůrazněna tíživost života, a pocít štěstí z toho, že může zemřít.

<sup>19</sup> *Soph.* 258.

nejvyšší stav existování. Navzdory nedostatku písemných dokladů o takové myšlenkové zkušenosti, existuje řada myslitelů, kteří se během staletí v tomto smyslu vyslovovali. Sókratés, který si byl sám velice dobře vědom toho, že myšlení se zabývá neviditelným a že samo je neviditelné, že postrádá veškerý vnější projev typický pro jiné činnosti, použil pro myšlení metaforu o větru: „Ani větry není vidět, ovšem následky jejich činnosti vidíme a také vnímáme jejich příchod.“<sup>20</sup> (Stejnou metaforu mimochodem použil i Heidegger, který také hovoří o „bouři myšlení“.)

Tato metafora nedává valného smyslu v těch souvislostech, ve kterých Xenofón vždy úzkostlivě hájil mistra proti vulgárním obviněním na základě sprostých argumentů. Přesto i on naznačuje, že takové pojmy, ctnosti a „hodnoty“, kterými se Sókratés zabývá ve svém zkoumání, jsou projevem neviditelného větru myšlenek. Problém – a důvod proč tentýž člověk může být ostatními i sám sebou chápán jako střeček, stejně jako rejnok – je tedy v tom, že tentýž vítr má tu zvláštnost, že se při každém novém probuzení zbavuje svých předchozích projevů. Jeho podstatou je vrátit a rozmrazit do původního stavu to, co jazyk jako prostředek myšlení zmrazil do myšlenek – slov (pojmu, vět, definic, nauk), jejichž „chatrnost“ a neohebnost Platón skvěle odhaluje v *Sedmém listě*. Následkem této zvláštnosti má myšlení nevyhnutelně destruktivní, podkopávající účinek na všechna zavedená kritéria, hodnoty a měřítko dobra a zla, stručně řečeno na ty zvyky a pravidla chování, o kterých pojednává morálka a etika. Sókratés, zdá se, říká, že tyto zmrazené myšlenky můžete použít ve spánku; ale pokud vás vítr myšlení, který ve vás nyní vzbuzuje, probudí ze spánku a učiní vás zcela bdělými a živými, potom zjistíte, že nemáte nic než pochybnosti a jedině, co s nimi můžete dělat, je sdílet je s druhými.

Strnutí myšlení je tak dvojnásobné: spočívá v *zastavení* a v myšlení jakožto přerušení všech ostatních činností, a může způsobit strnutí, když si poté, co takovou činnost přerušíte, nejste už jisti tím, o čem jste dříve při bezmyšlenkovitém výkonu své činnosti nepochybovali. Jestliže je vaše jednání založeno na uplatňování obecných pravidel chování v jednotlivých případech tak, jak v běžném životě vznikají, potom zjistíte, že jste ustrnuli, neboť žádná takováto pravidla nemohou odolat větru myšlení. Použijme ještě jednou příklad zmrazeného myšlení, jež

<sup>20</sup> *Mem.* IV, 14 (překl. V. Bahník).



spočívá ve slově *dûm*. Jakmile začnete přemýšlet o jeho implicitním významu – obývat, mít domov, být ubytován –, už asi nikdy nepřijmete diktát módy pro svůj vlastní domov. To však vůbec neznamená, že budete s to najít přijatelné řešení svých bytových problémů. Pravděpodobně ustrnete.

Toto ústí v konečné a snad největší nebezpečí takového riskantního a bezvýsledného projektu. Sókrata obklopovali muži jako Alkibiadés a Kritias – zcela určitě to nebyli nejhorší z jeho takzvaných žáků –, kteří se nakonec ukázali být pro *polis* skutečnou hrozbou, a to nikoli tím, že by jim rejnok způsobil strnutí, nýbrž naopak tím, že byli podníceni střechem. Byli vyburcováni k neodpovědnému, urážlivému a cynickému chování. Nebyli spokojeni s tím, že jsou vyučováni tomu, jak myslet, aniž by se učili nauku, a tak změnili bez-výslednost Sókratova myšlenkového zkoumání v negativní závěr: Jestliže nemůžeme definovat zbožnost, budme bezbožní. To je však spíše protiklad toho, čeho chtěl Sókratés řečmi o zbožnosti dosáhnout.

Hledání smyslu, které vytrvale rozkládá a znovu zkoumá všechny přijaté nauky a pravidla, se může v každém okamžiku obrátit proti němu samému, vyvolat převrácení starých hodnot a tyto prohlásit za „nové hodnoty“. To do jisté míry udělal Nietzsche, když naruby obrátil platonismus: zapomněl však na to, že převrácený Platón je stále Platónem. Totéž udělal Marx, když postavil Hegela na hlavu a přitom vytvořil přísně hegelianský systém dějinného vývoje. Takové negativní výsledky myšlení jsou pak použity tak neuváženě, se stejnou bezmyšlenkovitou rutinou, jako staré hodnoty; v okamžiku, kdy jsou použity v oblasti lidských záležitostí, je to jakoby nikdy neprošly procesem myšlení. To, čemu běžně říkáme nihilismus, který jsme v pokušení historicky datovat, politicky napadat a připisovat ho myslitelům, kteří se údajně odvážili myslet „nebezpečné myšlenky“, je ve skutečnosti nebezpečí spočívající v aktivitě myšlení samého. Neexistují nebezpečné myšlenky; nebezpečné je samo myšlení, ale jeho výsledkem není nihilismus. Nihilismus není nic jiného než druhá strana konvencionalismu; víra v něj je založena na popírání současných, takzvaně pozitivních hodnot, se kterými zůstává svázán. Všechna kritická zkoumání musí projít stadiem alespoň hypotetické negace přijatých názorů a „hodnot“, a to tak, že hledáme jejich důsledky a nevyslovené předpoklady. V tomto smyslu lze nihilismus chápat jako všudypřítomné nebezpečí pro myšlení. Toto nebezpečí však nepochází ze sókratovského přesvědčení, že neprozkoumaný život nestojí za to žít, nýbrž naopak z touhy nalézt výsledky, které

další myšlení učiní nadbytečným. Podobně nebezpečné je pro každou víru myšlení, které samo o sobě žádnou novou víru nepřináší.

\*

Avšak ne-myšlení, které lze doporučit pro politické a morální záležitosti, v sobě obsahuje také určitá nebezpečí. Tím, že ne-myšlení učí člověka v daném čase a v dané společnosti pevně se držet jakýchkoli předepsaných pravidel chování, chrání je před nebezpečím zkoumání. Lidé si potom tolik nezvyknou na obsah pravidel, jejichž bližší zkoumání by je uvádělo vždy ve zmatek, ale spíše si zvyknou na vlastnění pravidel, kterým jsou jednotlivosti podřízeny. Jinými slovy, lidé si nikdy nezvyknou rozhodovat se. Kdyby se objevil kdokoli a z libovolného důvodu a pro libovolný účel si přál zrušit staré „hodnoty“ nebo ctnosti, zjistil by, že je to snadné, pokud poskytne nový kodex. K jeho prosazení není zapotřebí žádná síla a přesvědčování, ani žádný důkaz, že nové hodnoty jsou lepší než staré. Čím pevněji se člověk drží starého kodexu, tím horlivěji se přizpůsobí novému. Jednoduchost, s jakou se za jistých okolností takový obrat může uskutečnit, naznačuje, že v průběhu těchto událostí musí všichni spát. Toto století poskytuje několik zkušeností: jak snadné bylo pro totalitní vládců obrátit základní příkázání západní morálky – „Nezabiješ“, v případě hitlerovského Německa, „Nepodáš křivého svědectví proti bližnímu svému“, v případě stalinského Ruska.

Vraťme se však k Sókratovi. Athéňané mu sdělili, že myšlení rozvrací, že vítr myšlení je hurikán rozbíjející všechny pevně stanovené symboly, díky nimž se lidé orientují ve světě; že přináší nepořádek do měst a zejména mladé občany uvádí ve zmatek. I když Sókratés popíral, že by myšlení někoho kazilo, nepředstíral, že by zdokonalovalo. Nesnažil se budít dojem, že se vydal na životní dráhu filosofa z dobročinných účelů. Přesto prohlásil, že *polis* „se nedostalo... žádného většího dobra“ než toho, které ji on svým konáním poskytl. Jestliže „život bez zkoušení není člověku hoden žítí“, <sup>21</sup> potom myšlení doprovází žití, když se zabývá pojmy jako spravedlnost, štěstí, uměřenost a rozkoš, tedy slovy pro neviditelné věci, které nám jazyk nabízí k vyjádření významu toho, co se v životě děje a toho, co se nám během našeho života stane.

<sup>21</sup> *Apol.* 30a a 38a.

Sókratés toto hledání významu nazývá *erós*, což je druh lásky, která je především potřebou – touží po tom, co nemá – a v níž je on sám, jak tvrdí, odborníkem.<sup>22</sup> Muži milují moudrost a filosofují (*filosofoein*), neboť nejsou moudří, zrovna tak jako milují krásu a „libují si v kráse“ (*filokalein*, podle Perikleá),<sup>23</sup> protože sami nejsou krásní. Láska, touha po nepřítomném, zakládá k němu vztah. Aby lidé tento vztah zveřejnili, učinili ho zjevným, mluví o něm stejným způsobem jakým chce milenec hovořit o svém milovaném.<sup>24</sup> Protože hledání je druh lásky a touhy, objekty myšlenek mohou být jenom věci hodné lásky – krása, moudrost, spravedlnost atd. Ošklivost a zlo jsou předem vyloučeny ze zájmu myšlení, ačkoli se mohou příležitostně objevit jako nedokonalosti: nespravedlnost jako nedostatek krásy a špatnost (*kakia*) jako nedostatek dobra. To znamená, že sami o sobě nemají žádné kořeny, podstatu, které by se mohlo myšlení zmocnit. Jsme ujišťováni, že zlo nemůže být úmyslně páčáno v důsledku svého „ontologického statusu“, řečeno moderní terminologií. Je založeno na nepřítomnosti, na něčem, co není. Jestliže myšlení rozkládá běžné, pozitivní pojmy na jejich původní význam, potom stejný proces rozkládá negativní „pojmy“ na jejich původní bezvýznamnost, na nic. Mimochodem, toto není jen Sókratovo mínění; téměř všichni myslitelé se domnívali, že zlo je pouhým nedostatkem, negací nebo výjimkou z pravidla.<sup>25</sup> (Nejnápadnějším a nejnebezpečnějším klamem v tvrzení, starém jako sám Platón, že „Nikdo nekoná zlo úmyslně“, je mlčky předpokládaný závěr, že „všichni chtějí konat dobro“. Smutnou pravdou je skutečnost, že většina zla je páčána lidmi, kteří se nikdy nerozhodovali, zda budou špatní či dobří.)

Kde nás tyto úvahy zanechaly ve vztahu k našemu problému, kterým je neschopnost či odmítnutí myslet a způsobilost konat zlo? Jsme odkázáni na závěr, že jedině lidé naplnění oním *erótem*, touto láskou toužící po moudrosti, kráse a spravedlnosti, jsou s to myslet; jsme tedy odkázáni na Platónovu „urozenou přirozenost“ jako nezbytnou pod-

<sup>22</sup> *Lys.* 204b–c.

<sup>23</sup> Thúkydídés, II, 40: *Řeč nad padlými*.

<sup>24</sup> *Symp.* 177.

<sup>25</sup> Cituji zde pouze názor zastávaný Démokritem, který byl Sókratovým současníkem. Uvažoval o *logu*, řeči, jako o „stínu“ jednání, kde stínem je míněno odlišení reálné věci od pouhého zdání; říká tedy, že „člověk se musí vyhnout mluvení o zlých činech“, aby je zbavil jejich stínu, jejich projevu. (Srv. *DK* B 145 a B 190.) Ignorování zla je přeměnění v pouhé zdání.

mínku myšlení. Tento závěr jsme však vůbec nehledali, když jsme si kladli otázku, zda činnost myšlení, její samotná realizace – která je odlišná od vlastností lidské povahy, lidské duše a která je nebere v úvahu – je nezbytnou podmínkou toho, aby byl člověk neschopen páchat zlo.

### III

Sókratés, tento milovník pochybností, vyslovil jen několik kladných tvrzení a mezi nimi i dvě teze, které se týkají naší otázky a které jsou navzájem úzce spjaty. Obě se objevují v dialogu *Gorgias*, pojednávajícím o rétorice, o umění oslovit a přesvědčit většinu. *Gorgias* nepatří k raným sókratovským dialogům; byl napsán krátce před tím, než Platón stanul v čele Akademie. Kromě toho se ukazuje, že tématem tohoto dialogu je forma rozpravy, která by ztratila veškerý smysl, kdyby byla aporetická. Přesto je tento dialog aporetický; pouze poslední platónské dialogy, ve kterých se Sókratés buď vůbec nevyskytuje nebo v nichž už není středem rozpravy, zcela ztratily tento charakteristický rys. *Gorgias*, stejně jako *Ústava* končí jedním z platónských mýtů o posmrtném životě s odměnami a tresty, který očividně, tj. ironicky, řeší všechny problémy. Vážnost těchto dialogů je jen politická; spočívá v tom, že dialogy jsou určeny pro většinu. Tyto mýty, zcela jistě nesókratovské, jsou důležité, neboť obsahují Platónovo přiznání, i když v nefilosofické podobě, že lidé mohou páchat a páchají zlo dobrovolně, a ještě důležitější je v nich Platónovo mlčky předpokládané přiznání, že on sám, stejně jako Sókratés, neví, jak si na filosofické rovině poradit s touto znepokojivou skutečností. Není nám sice známo, zda Sókratés věřil, že neznalost je příčinou zla a že etnosti se člověk může naučit, víme však, že si Platón myslel, že je moudřejší spoléhat se na hrozby.

Tato dvě kladná tvrzení mohou být vykládána následujícím způsobem. Na *první* tvrzení: „Je lepší bezpráví snášet nežli je činit“ (*Gorg.* 474b), odpovídá Kalliklés, jeden z účastníků dialogu, podobně jako by odpověděli všichni Řekové: „Vždyt tento stav, snášet bezpráví, ani nesluší muži, nýbrž nějakému otroku, jemuž je lépe býti mrtev nežli žít, když snášeje bezpráví a ústrky není s to, aby pomáhal sám sobě nebo jinému, o koho by dbal.“ (483b) *Druhé* tvrzení: „A přece já se domnívám..., že by bylo lépe, aby má lyra byla rozladěna a falešně hrála a aby falešně zpíval sbor, který bych řídil, a aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám *jediný* byl

se sebou v nesouladu a *sobě* odporoval.“ (482b–c). Na základě tohoto tvrzení říká Kalliklés Sókratovi, že „si vede ve svých řečech bujaře, jako pravý politický řečník“ (482c), a že by bylo pro všechny lepší, kdyby zanechal filosofie.

Právě v tom, jak uvidíme, měl pravdu. Byla to vlastně filosofie či spíše zkušenost myšlení, která Sókrata přivedla k vyslovení těchto tezí, ač jejich naplnění nebylo jeho záměrem. Domnívám se, že by proto bylo vážnou chybou chápat tato tvrzení jako výsledky nějakých úvah o morálce. Po pravdě řečeno jedná se o porozumění, avšak o porozumění zkušenosti. Ve vztahu k samotnému procesu myšlení, jsou tato tvrzení v nejlepším případě náhodným vedlejším produktem.

Je těžké si uvědomit, jak paradoxně znělo první tvrzení poté, co bylo vysloveno: po tisíci letech jeho užívání a zneužívání jej chápeme jako laciné moralizování. A nejlepší názornou ukázkou, jak je pro moderního ducha obtížné porozumět jádru druhého tvrzení, je skutečnost, že jeho klíčová slova: „bylo by horší, kdybych já, sám jediný, byl se sebou v nesouladu než kdybych byl v nesouladu s většinou lidí,“ jsou mnohdy v překladu vynechána. První teze je subjektivním tvrzením, jež znamená, že je *pro mne* lepší bezpráví snášet nežli je činit, a je v rozporu s opačným, stejně subjektivním tvrzením, jež ovšem zní mnohem přijatelněji. Kdybychom však tyto dvě teze vyložili na základě pohledu na svět, který se liší od těchto dvou mužů, museli bychom říci: je třeba počítat s tím, že zlo bylo spácháno, není důležité, zda je na tom lépe viník či oběť. Jako občané musíme předejít páčání zla, neboť obci bylo ublíženo a je v sázce svět, který – ať už jsme zločinci, oběti nebo diváci – spolu sdílíme. (V tomto smyslu naše právo rozlišuje mezi zločiny, kdy podání obžaloby je povinné, a mezi přestupky, kdy oběti zla jsou pouze soukromé osoby, které mohou nebo nemusí chtít hnát provinilce před soud. V případě zločinu není důležitý subjektivní stav myslí jeho aktérů – ti kteří trpěli, mohou odpustit, a u těch, kteří zlo spáchali, může být pravděpodobné, že tak již nebudou znovu jednat –, neboť bylo spácháno násilí na celé společnosti.)

Jinak řečeno, Sókratés zde nehovoří jako občan, u něhož se předpokládá, že se bude více zabývat světem než sám sebou. Spíše je tomu tak, jako by říkal Kallikleovi: Kdybys jako já miloval moudrost a cítil potřebu zkoumat a kdyby byl svět takový, jak jej líčíš – rozdělený na silné a slabé, kde „silní dělají to, co mohou a slabší to, co musí“ (Thúkydídés) –, tzn. že by neexistovala žádná jiná alternativa než buď

zlo činit, nebo je snášet, pak jistě budeš se mnou souhlasit, že je lepší zlo snášet nežli je činit. Předpokladem však je, že musíš přemýšlet a souhlasit s tím, že „neprozkoumaný život není hoden žití“.

Pokud je mi známo, v řecké literatuře existuje jenom jedna jediná pasáž, v níž se říká takřka doslova totéž, co říkal Sókratés. „Kdo činí křivdu je nešťastnější (*kakodaimonesteros*) než ten, kdo křivdu trpí“, čteme v jenom z mála zlomků od Démokrita (B 45). Démokritós byl velkým odpůrcem Parmenida a pravděpodobně z tohoto důvodu se Platón o Démokritovi nikdy nezmínil. Tato shoda mezi Sókratem a Démokritem je pozoruhodná, neboť Démokritós, na rozdíl od Sókrata, se příliš nezajímal o lidské záležitosti, spíše to vypadá tak, že se do značné míry zajímal o zkušenost myšlení. „Rozum (*logos*),“ říká, ulehčuje odříkání, neboť „si zvyká mít požitek sám ze sebe (*auton ex heautú*)“ (B 146).<sup>26</sup> Zdá se, že to, co jsme v pokušení chápat jako čistě morální tvrzení, vyrůstá z myšlenkové zkušenosti jako takové.

A to nás přivádí k druhému tvrzení, které je nezbytnou podmínkou prvního a je rovněž velmi paradoxní. Sókratés hovoří o být sám jediný, a *tudíž* nebýt s to riskovat ztrátu harmonie se sebou samým. Avšak nic, co je totožné samo se sebou, vpravdě a absolutně *jedno*, jako *A* je *A*, nemůže být samo se sebou ve vztahu harmonie nebo disharmonie. Vždy potřebujete minimálně dva tóny, aby bylo možné vytvořit harmonický zvuk. Po pravdě řečeno, když se objevím a jsem viděn ostatními, jsem jedním; jinak by mne nikdo nepoznal. A dokud jsem ve společnosti druhých, aniž bych si sebe sama uvědomoval, jsem takovým, jakým se jevíím druhým. *Vědomím* (doslova „vědět sám pro sebe“) nazýváme tu zajímavou skutečnost, že v určitém smyslu jsem také pro sebe, i když se sobě stěží jevíím. To znamená, že sókratovské „být sám jediný“ není tak bezproblémové jak se zdálo; neexistují jenom pro jiné, ale také pro sebe, a v tomto druhém významu samozřejmě nejsem jenom jeden. Do mé jednosti (*oneness*) vstupuje odlišnost.

Tuto odlišnost známe z jiných souvislostí. Vše co existuje v pluralitě věcí není pouze tím, čím je ve své totožnosti, nýbrž také tím, čím se od ostatních věcí liší; lišit se náleží k jeho pravé povaze. Při pokusu zachytit věc v myšlení a vymezit ji, musíme vzít v úvahu tuto jinakost (*alteritas*) či odlišnost. Když hovoříme o tom, čím věc je, hovoříme vždy také o tom, čím není; Spinoza říká, že každé určení je popřením.

<sup>26</sup> Použito překl. K. Svobody – pozn. vyd.

Ve vztahu k sobě samé je věc táž (*auto* [tj. *hekaston*] *heautó tauton*: „sama se sebou totožná“).<sup>27</sup> Všechno, co z hlediska její pouhé totožnosti o ní můžeme říci je: „Růže je růže je růže.“ To však vůbec není ten případ, kdy se ve své identitě vztahují k sobě samému. Tato pozoruhodná věc, že já jsem, nevyžaduje pluralitu pro ustavení odlišnosti; odlišnost má v sobě, když říkám: „Já jsem já.“ Dokud si věci uvědomuji, tj. dokud jsem si vědom sám sebe, jsem totožný sám se sebou pouze pro druhé, kterým se jevím jako jeden a týž. Když říkám, že jsem si vědom sám sebe, jsem pro sebe nevyhnutelně ‚*dva v jednom*‘ – což je mimochodem důvodem toho, proč je módní hledání identity bezvýsledné a proč naše současná krize identity může být vyřešena pouze ztrátou vědomí. Lidské vědomí předpokládá, že odlišnost a jinakost, které jsou tak klíčovými charakteristickými rysy světa jevů, který je dán člověku jako jeho přirozené prostředí spolu s pluralitou věcí, jsou skutečnými podmínkami existence lidského ega. Toto ego, ‚já jsem já‘, tak zakouší odlišnost v totožnosti právě tehdy, když se nevztahuje k věcem, které se jeví, nýbrž pouze k sobě samotnému. ‚Dva v jednom‘, které Sókratés předpokládá ve svém tvrzení o harmonii se sebou samým, by nebylo možné bez tohoto prvotního rozštěpení, které Platón později použil ve svém vymezení myšlení jako němeého rozhovoru se sebou samým.<sup>28</sup> Vědomí není totéž co myšlení; myšlení však není bez vědomí možné. V průběhu myšlení se utváří rozdíl, který je již dán ve vědomí.

Sókratés tímto ‚dva v jednom‘ má na mysli pouze to, že když chcete myslet, musíte se ujistit, že ti dva, kteří vedou dialog založený na myšlení, jsou na tom dobře, že partneři jsou přátelé. Pro vás je lepší zlo snášet nežli je činit, neboť v takovém případě můžete zůstat přítelem oběti; kdo by se chtěl přátelit s vrahem a žít s ním v jedné domácnosti? Ani sám vrah. Jaký druh dialogu byste s ním mohli vést? Právě takový dialog, který v Shakespearově podání vedl Richard III. sám se sebou po spáchání velkého množství zločinů:

*Čeho se bojím? – sebe? Nikdo jiný  
Zde není: Richard má rád Richarda;  
To značí: já jsem já. Jest tady vrah?  
Ne. Ano, já jím jsem. – Tož uprchni.*

<sup>27</sup> *Soph.* 254d – srv. M. Heidegger, *Der Satz der Identität*, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, str. 9–30.

<sup>28</sup> *Theait.* 189e nn., a *Soph.* 263e.

*Jak? – před sebou? Mám velkou příčinu,  
Bych nepomstil se. Co, – sám na sobě?  
Žel, miluji se. Proč? – Pro jakés dobro,  
Jež samu sobě kdy jsem učinil?  
Ó né! – já spíše nenávidím se  
Pro hnusné skutky, které spáchal jsem.  
Jsem padouch. – Lhu; – to nejsem. Bloude, mluv  
O sobě dobře. – Nelichoť si bloude.<sup>29</sup>*

Podobné setkání se sebou samým, které je ve srovnání s výše uvede-  
ným nedramatické, jemné a skoro neškodné, můžeme najít v jednom  
z problematických sókratovských dialogů, v *Hippiovi Větším* (který,  
přestože ho nenapsal Platón, může stále poskytnout autentickou infor-  
maci o Sókratovi).<sup>30</sup> Na jeho konci Sókratés říká Hippiovi, který byl  
prokazatelně mimořádně hloupým partnerem, že ve srovnání se Sókra-  
tem je Hippias „dokonale šťastný“, protože oproti Sókratovi ho po jeho  
příchodu domů neočekává nepříjemný člověk, který „ho podrobně vy-  
slychá, a který je jeho blízkým příbuzným a bydlí ve stejném domě“. Když tento člověk uslyší, co si Sókratés myslí o Hippiových názorech, opáčí mu: „zdali se nestydí, ... že se opovažuj[e]... rozmlouvat o krás-  
ných činnostech, když j[e] stran krásna tak zřejmě usvědčován, že o něm  
ani neví co to je“.<sup>31</sup> Jinými slovy, když Hippias odchází domů, zůstává  
jeden; ačkoli určitě není připraven o své vědomí, nedělá také nic pro to,  
aby si v sobě ustavil odlišnost. U Sókrata nebo u Richarda III. se jedná  
o něco jiného. Nekomunikují jenom s ostatními, ale také sami se sebou.  
Důležité je, že to, co jedni nazývají „ten druhý člověk“ a druzí „svědo-  
mí“, se objevuje jenom tehdy, když se ocitnou o samotě. Když mine  
půlnoc a Richard se znovu ocitne ve společnosti svých přátel, potom:

*Jeť svědomí jen slovo zbabělců  
A předem pro to vymyšleno jen,  
By silné udrželo v postrachu. (130)*

A také Sókratés, který je tolik přitahován tržištěm, musí jít domů, kde  
bude sám, v osamění, aby se setkal s jiným člověkem.

<sup>29</sup> W. Shakespeare, *Historie II. Básně: Král Richard III.*, překl. J. V. Sládka, Praha 1964, str. 126.

<sup>30</sup> V současnosti je tento dialog opět mnohými badateli považován za pravý. Srv. např. P. Woodruff, *Plato. Hippias Major*, Oxford 1982. – Pozn. vyd.

<sup>31</sup> *Hipp. Mai.* 304d.

Pasáž z *Richarda III.* jsem zvolila proto, že Shakespeare, i když užívá slovo *svědomí*, neužívá je obvyklým způsobem (rozuměj v angličtině – pozn. překl.). Trvalo dlouhou dobu, než v některých jazycích došlo k oddělení slov *vědomí* (consciousness) a *svědomí* (conscience), například ve francouzštině k tomuto oddělení nikdy nedošlo. Svědomí, jak jej zná morálka a právo, je pravděpodobně vždy v nás přítomno podobným způsobem jako vědomí. A lze předpokládat, že toto svědomí by nám mělo říci, co máme dělat a čeho se vyvarovat; bylo božím hlasem před tím, než se stalo *lumen naturale* či Kantovým praktickým rozumem. Na rozdíl od tohoto svědomí byl společník, o kterém Sókratés hovořil, ponechán doma. Sókratés se ho bojí stejně jako se svého svědomí bojí vrahové v *Richardovi III.* – tedy jako toho, co je nepřítomné. Svědomí se objevuje jako dodatečná myšlenka, jako myšlenka, která je vyvolána buď zločinem, jako je tomu v případě Richarda samého, nebo neprozkoumáním názorů, jako je tomu v případě Sókrata, či na základě anticipovaného strachu takových dodatečných myšlenek, jako v případě nájemných vrahů v *Richardovi III.* Toto svědomí, na rozdíl od božího hlasu v nás, nebo *lumen naturale*, neposkytuje žádné pozitivní návody – i Sókratovo *daimonion*, jeho božský hlas, mu pouze říká co *nedělat*; řečeno Shakespearovými slovy, „naplňuje člověka spoustou překážek“. To, co člověka nutí bát se tohoto svědomí, je předjímání přítomnosti svědka, který ho očekává právě když přichází domů. Vrazi v Shakespearovi říkají: „Každý člověk, který má v úmyslu žít spokojeně, se snaží žít bez něho,“ a úspěchu v tomto snažení lze lehce dosáhnout, neboť jediné, co člověk musí učinit, je nezačít nikdy němý, osamocený dialog, který nazýváme myšlením, nikdy nejit domů a přezkoumávat věci. Toto není špatnost či dobro, stejně jako to není věc inteligence či hlouposti. Ten, kdo neví, co je rozmluva ‚já‘ se sebou samým (ve které přezkoumáváme, co říkáme a co děláme), tomu nebude vadit, že je v rozporu sám se sebou, a to znamená, že nebude nikdy schopen či ochoten poskytnout výčet toho, co říká nebo dělá; ani mu nebude vadit spáchat jakýkoli zločin, protože si může být jist, že ten bude záhy zapomenut.

Myšlení ve svém ne-kognitivním, ne-specializovaném významu, jako přirozená lidská potřeba, jako uskutečnění rozdílu, který existuje ve vědomí, není výsadou několika málo jedinců, nýbrž všudypřítomnou schopností každého člověka. Ze stejného důvodu není neschopnost myslet „výsadou“ té většiny, která nemá dostatek duševních schopností, nýbrž je všudypřítomnou možností každého (včetně vědců, učenců a ostatních odborníků v oboru lidského vědění), aby se

vyhnul vztahu k sobě samému, jehož možnost a význam odhalil jako první Sókratés. Nezabývali jsme se zde špatností, se kterou se pokoušela vypořádat věda a literatura, nýbrž se zlem; nezabývali jsme se hříchem a velkými zločinci, kteří se stali zápornými literárními hrdiny a obvykle jednali ze závisti a ze zášti, nýbrž s každým, kdo sice není špatný, ale nemá žádné zvláštní motivy, a proto je schopen *nekonečného zla*; na rozdíl od zločince nikdy neprožije noční múru špatného svědomí.

Pro myslící ego a jeho zkušenost je svědomí, které „naplňuje člověka spoustou překážek“, vedlejším projevem. A pro normální společnost – kromě mimořádných situací – zůstává vcelku okrajovou záležitostí, neboť myšlení jako takové přináší společnosti jen málo dobrého, mnohem méně než touha po vědění, kdy je myšlení užíváno jako nástroj k jiným účelům. Myšlení netvoří hodnoty, neurčuje jednou provždy co je „dobro“, nepotvrzuje, nýbrž spíše podrývá přijatá pravidla chování. Jeho politická a morální důležitost se projeví jenom v těch vzácných historických momentech, kdy „se věci rozpadají; centrum je nemůže udržet; / Světem vládne jenom anarchie“, kdy „Ti nejlepší nemají přesvědčení, zatímco ti nejhorší / Jsou plni vášnivého projevu“.

V těchto okamžicích přestává být myšlení okrajovou záležitostí politického života. Je-li každý ničen tím, co druhý bezmyšlenkovitě dělá a v co věří, jsou tak ti, kteří myslí, odhaleni, neboť jejich odmítnutí se připojit se stává nápadným, a v důsledku této skutečnosti se stává i určitým druhem jednání. Očistný prvek v myšlení, ono Sókratovo porodnictví, které odhaluje důsledky neprozkoumaných názorů, a tím je ničí (jde o hodnoty, nauky, teorie, a dokonce i přesvědčení), má také své politické důsledky. Proto má toto ničení osvobozující účinek na jinou lidskou schopnost: schopnost soudu, kterou můžeme – do určité míry oprávněně – nazvat nejpolitictější ze všech lidských duševních schopností. Je to schopnost posuzovat jednotlivosti, aniž bychom je zařazovali pod ona obecná pravidla, která mohou být vyučována a osvojována dokud se nepromění ve zvyky, které mohou být nahrazeny jinými zvyky a jinými pravidly.

Schopnost posuzovat jednotlivosti (jak ji odhalil Kant), ona schopnost říci „toto je špatné“, „toto je krásné“ atd., není totožná se schopností myslet. Myšlení se zabývá neviditelným, reprezentací věcí, které nejsou přítomné; soudnost se vždy týká jednotlivostí a konkrétních věcí. Schopnost myslet a posuzovat jsou ve vzájemném vztahu podobným způsobem jako vědomí a svědomí. Jestliže myšlení, tak jako „dva

v jednom', kteří vedou němý dialog, uskutečňuje odlišnost v rámci naší identity, jak je dána ve vědomí, a tím ústí jako vedlejší účinek ve svědomí, potom soudnost, která je nezamýšleným důsledkem myšlení, myšlení uskutečňuje, činí je evidentním ve světě jevů, kde nejsem nikdy sám a kde jsem vždy příliš zaneprázdněn, než abych byl s to myslet. Projev proudu myšlení není vědění; je to schopnost odlišit správné od špatného, krásné od ošklivého. A právě toto může, podle mého názoru, skutečně zabránit katastrofám, alespoň v okamžiku nejhlubší krize.

*Přeložily Lucie Cviklová a Petra Gümplová*