

PRAŽSKÁ ROZPRAVA O NĚKTERÝCH OTÁZKÁCH FILOSOFIE^a

Stanislas Breton

Když se sejdou mimo hranice své země filosofové, jimž leží na srdci alespoň jedno společné slovo (ať už ho užívají jakýmkoli způsobem), co si mohou říci, jestliže se nehodlají omezit na řeči o počasí?

Pokud jde o mě, příchozího z Paříže, který se stal na několik dní "Pražanem", vnucuje se mi jedno jméno, i když je znám jen z církevních dějin 15. století. A to Jan Hus, jméno člověka, který se v dobách značně nepříznivých snažil zreformovat své prostředí a patří proto mezi předchůdce Reformace. Je slovo "reformace", vyhrazené od těch dob (s počátečním velkým písmenem) náboženské oblasti, pro filosofii zakázané? Nenaznačuje snad Spinozovo dílo *De emendatione intellectus*, obvykle překládané jako "Rozprava o zdokonalení rozumu", že i filosofie, nebo tedy "filosofický rozum" (abychom užili termínu oblíbeného ve Francii 17. století) se musí neustále reformovat, byť, pravda, s rizikem, že zpochybní nejen filosofické *obsahy*, ale i praxi a ještě víc samu *funkci* filosofie. Dnešní doba není výjimkou. Vidím-li to správně, běží o jakousi očistu ohněm, očistu toho, co se po staletí skrývalo pod jménem filosofie. Nevím, zdali dnes existují lidé, ochotní podobně jako Hus nechat se zaživa upálit (nebo sókratičtěji vypít bolehlav) z "příčiny" a pro "věc" filosofie. Filosof možná není svědkem, hotovým "s radostí zemřít pro pravdu" filosofie, a obzvlášť ne dnes, kdy se tato disciplína, kdysi královna věd, stala v našich zemích něčím tak indiferentním, že probudí nanejvýš pohrdání nebo odpor, ale rozhodně nepředstavuje pro ty, kdo ji pěstují, nebezpečí smrti nebo mučednictví. Abych nudně neopakoval věci už řečené, nebudu tuto situaci analyzovat. Omezím se jen na několik volných úvah o tom, jakým způsobem by bylo možno za současných podmínek pěstovat filosofii v jejím vztahu k minulosti a přítomnosti, aniž se odvážím nějakých prognóz o budoucnosti.

^a Tato přednáška byla přednesena v Praze 3.11. 1986 v rámci bytových seminářů pořádaných L.Hejdánkem.

I. Filosofie a její minulost

Říci, že filosof se žíví texty nebo psaným slovem, je skoro banalita. Je to natolik samozřejmé, že se textové bytí filosofie, nebo, jak raději říkám, "skriptuálnost" filosofie, cestou generalizace stalo funkčním ekvivalentem toho, čím bylo kdysi bytí jakožto bytí pro obecné ontologie nebo v nedávnější době pro ontologickou myšlenku v její nejznámější verzi.

1. Znamená to, že se filosof dnes stal především komentátorem? Než na to odpovím, bude myslím užitečná zdánlivá digrese týkající se otázky: jaké texty má filosof k dispozici?

Pro filosofii samozřejmě neexistuje, jako v křesťanství a speciálně pro theologa, kánon textů privilegovaných pro jejich kanonickou povahu, to jest pro jejich cenu a myšlenkově formační funkci danou jejich božským původem. Přesto lze hovořit - i když je to analogie vzdálená - o určitém *souboru* spisů, které se prosadily jako "autority" a staly se pokladem, z něhož musel povinně čerpat každý filosof, ať už profesor nebo badatel, měl-li zůstat práv svému úkolu. Jména a díla obsažená v tomto quasikánonu bylo nutno znát, neboť v určitém kulturním prostředí představovala (podobně jako velcí autoři literární) světovou "klasiku". Tento poměrně uzavřený soubor hrál ve filosofické rozpravě roli jakési referenční soustavy. Určení autoři do něho až donedávna neměli přístup. Skutečnost, že do něho ten či onen z "vetřelců" (Nietzsche, Marx, i samotný Freud, abychom jmenovali jen ty "pamětihodné") skandálně vtrhl, má pro současný způsob "pěstování" filosofie svůj význam. Tito noví filosofové představovali totiž *Jinou* filosofii, než jak byla do té doby chápána. Jinou, nebo, řečeno platónsky, *Cizí*. Co toto *Cizí* přinášelo? Ani ne tak nové obsahy jako novou otázku po "cíli" či usilování filosofie. Přesněji řečeno uvedli v potaz "nevyslovenou", "podvědomou" stránku či nikdy neosvětlené podmínky činnosti, která se domnívala pramenit z vědomí nebo ze své vlastní samozřejmě apodiktičnosti; apodiktičnosti, jejíž formulí par excellence byla myšlenka *causa sui*. *Příčina sebe samé*, říkám, ať už ten obrat chápeme ve smyslu čiré svobody (na rozdíl od otroka, který neexistuje "ani sám sebou ani pro sebe") nebo jako striktní implikaci "essence, která (nutně) obklopuje existenci". Základem filosofie, třebaže její úkol nikdy nekončil, bylo rozvíjení vždy téhož ontologického quasiargumentu, jenž by se dal tlumočit následovně: *co si zaslouží být, má být, co má být, to skutečně může být*, a proto to *nemůže neexistovat*. Takto bych ze svých nejlepších sil reprodukoval onu podle mě neměnnou myšlenku

všech velkých filosofických děl minulosti. A naivně věřím, že tato pretence nevymizela ani dnes, a právě u těch, kdo si nejostřejší uvědomují všechnu křehkost filosofie. Podstatou filosofie je svoboda *causa sui*. A právě proto, že její podstatou je svoboda, dokazuje filosofie i na svých troskách svou nevyhnutelnou nutnost. Je *gratuitní*, budiž, ale dělá z "gratuitního" tu nejvyšší nezbytnost.

Oni nově přichozí, o nichž jsem se zmínil, však uvádějí v potaz právě tuto svobodu - nutnost filosofie. "Kritika" u nich přesahuje svou klasickou formu (například kritiky poznání). Nastolují cosi, co bych nazval "kritika geneze" nebo "genealogie" filosofického usilování. Pro stručnou ilustraci "věci" uvedu dva příklady. Z marxistického pohledu filosofie zdaleka není radostí z dokonalé "příčiny sebe samé", ale zapojuje se do "třídního boje" jakožto hybatele dějin. Ve světle historického materialismu se stává, podle althusserovské formulace, "třídním bojem v teorii" nebo také teoretickou praxí třídního boje. A protože v třídním boji se bojující utkávají, dějiny filosofie, jak to naznačil už Engels ve svém *Feuerbachovi*, spočívají v nekonečné "topomachii", jež se pohybuje neustále kupředu a zase zpátky a nikdy se v ní neobjevuje nic nového, neboť hra se donekonečna opakuje. Proto mohl dokonce i Marx napsat (*Deutsche Ideologie*), že existují sice dějiny vědy a techniky, neboť to jsou oblasti nutně spjaté s historickým aktem (*geschichtliche Tat*) definovaným slovesy "jíst, pít, oblékat se, bydlet" jakožto slovesy základními, vyjadřujícími "lidskou produkci existenčních prostředků člověka", ale neexistují dějiny filosofie. Filosofie je pak pochopitelně neodlučitelná od politiky, od politické praxe, třebaže filosofa tento nečistý způsob nezajímá. Nebo kdybychom se obrátili na Freuda a položili mu otázku: jak je tomu s *causa sui*? Lze se domyslet, že analýza bude hledat původ "určité příčiny sebe samé" v podvědomí, a je i jasné, k jakým výrokům dojde: myšlenka původu, principu, subjektu, Já (ať už psychologického, kantovského, absolutního atd.). Brutální vpád *Cizího* do zahrad filosofie odhalil podvědomí, ať už psychické nebo sociologické, jako poslední instanci, která určuje její aktivitu i styl prací.

Že s tímto odhalením vyvstala i otázka nové filosofické praxe, je nepochybné. Položím ji takto: Když už filosofie nemůže být věděním (nebo "poznáním"), jaká je její funkce? Jestliže už nemá vlastní "obsahy", nebo jestliže už nemá "předmět" (z autonomní oblasti zkoumání), v čem tedy spočívá? Jestliže je odsouzena k prázdnu, co tato *kenose* konkrétně znamená? Protože musí hovořit, a musí hovořit v "tvrzeních", jaký je *statut těchto "tvrzení"*? Jestliže i přesto trváme na

její nezbytnosti, ve jménu čeho? Neprozrazuje tento fakt, ať chceme či ne, přece jen - jakousi věrnost staleté pretenci filosofie říci své vlastní slovo, které za ni nemůže říci žádná jiná disciplína? Ještě se k té otázce vrátím.

2. Jisté je, že ať už je filosof v postavení jakkoli vratkém, *uchycuje se*, lze-li to tak říci, na textech, jimiž se žíví. Ať už dává přednost "nově příchozím", to jest představitelům "postfilosofie", nebo naopak z druhého konce představitelům "prefilosofie" (nebo metafyziky), vždycky musí komentovat psaná díla a opírat se o ně. A právě proto, že se filosof žíví texty, hledí badatel či vědec - kteří, jak víme, zkoumají povahu a strukturu "věcí" - na filosofii jako na činnost značně problematičtější. Filosof jako by hovořil hlavně pro "radost z řeči", podobně jako literát, který se bavil náhodnou hrou slov, nebo jako sofista či "rétor", případně jako "básník" nebo "romanopisec", pokud není vůbec řazen mezi politické řečníky, schopné zastávat pro i proti. Matematik a fyzik, jak se zdá, vskutku mohou "vykonávat" svou práci, aniž se potřebují utíkat k textům minulosti. Existenci filosofa, balancujícího mezi "slovy a věcmi" (smím-li se odvolat k slavnému titulu), chybí přesný statut, rozplývá se v ireálnu nemožného nebo v mlhách nejistého. Na druhou stranu namítne filosof, že "vědec", ať říká cokoli, má rovněž svou "filosofii" (filosofii, o níž většinou neví, která však proto není v jeho diskursu o nic méně přítomná), nabízí se otázka, zdali analýza tohoto vědcova filosofického podvědomí nepředstavuje svým způsobem jakési "vědění" nebo "poznání" a zdali se tím nepřibližuje někdejší pretenci filosofie stát se "vědění o podmínkách všeho vědění".

3. Nechme však ten problém stranou a položíme si otázku: protože filosofie komentuje texty, jaké povahy je tento komentář?

Pominu komentář *dogmatický*, při němž se interpretace podřizuje autoritativní doktríně; rovněž tak komentář *sympatizující* - ať už alegorický nebo doslovný -, který hledá pravdu v biblických spisech a považuje ji za imanentní textům v jejich čirém nebo figurativním významu.

Filosofický komentář, tak jak je dnes pěstován, se značně rozšířil. Neomezuje se jen na texty filosofické. Zdaleka nepohrdne ani díly literárními nebo básnickými, případně filmovými. Ale i tehdy, když sedrží pouze děl filosofických, třeba i těch nejklassičtějších, je pořád značně jiný než komentář středověký, například komentář sv. Tomáše k Aristotelově *Metafyzice*, abych uvedl jen tento jeden příklad. Stojí za to se zamyslet nad tím rozdílem.

Nejde jen o rozdíl mezi doslovnou interpretací, která na základě překladu provedeného někým jiným sleduje krok za krokem průběh textu, s komentátorem současným, který si s oblibou komentovaný text překládá sám a podržuje z něho jen citace vhodné pro svůj cíl. Rozdíl je v samotném *duchu*. Tomáš Akvinský je ve skutečnosti stejně "sympatizující" jako exeget bible. Předpokládá, že tu je určitá základní pravda, i když je třeba různých korektivů a vysvětlení, aby se tento základ vynořil. "Referenční soustavou" zůstává i zde křesťanská víra, tou se zčásti řídí volba tezí a ta v poslední instanci rozhoduje o jejich vhodnosti a principiálním souladu se Zjevením. Říkám "zčásti". Neboť aby přijímané teze harmonovaly s daným zjevením, a ještě dřív, než je theolog pojme do svých úvah, musí samy v sobě obsahovat určitou předběžnou pravdu. Jinak by nemohly sloužit cíli, pro nějž - aniž byly za tím účelem pojaty - jsou považovány za "vhodné". Jsou dané, což předpokládá, že mají určitou vlastní konsistenci. Jejich "služebná" funkce vyžaduje, jak je tomu u každého nástroje, určitou původní autonomní schopnost. Bez této specifické základní vlastnosti, již je dána jejich "pravdivost", by poklesly v cosi indiferentního, "dobrého ke všemu a ničemu". Na tyto předběžné podmínky filosofické praxe ve středověkém kontextu se nikdy nesmí zapomenout, má-li být správně hodnocena tomistická filosofie.^a

4. Současný komentátor tyto starosti ani úmysly už nemá. Komentovaná díla nicméně čte stejně pozorně; co ho tedy na nich zajímá? Už ne jejich předpokládaná pravdivost, ani možnost užít jich více či méně apologetickým způsobem. Hledá v nich, krátce řečeno, *oporu*, a ne už (univerzální) základ, který se kdysi kryl s tím, co se nazývalo "všeobecná ontologie" nebo "první filosofie". K čemu opora? Odpověď se mi zdá jasná: aby lépe pochopil, ne *čím máme být* (jakožto lidé hledající pravdu a "příčiny"), ale *čím už být nemůžeme*. Komentář už se nesnaží ztotožnit se s tím, co bylo podstatné pro minulost. Vykazuje rozdílnost,

^a Dalo by se říci, že "správné teze", to jest způsobitelné nebo vhodné pro křesťanskou filosofii, jsou jen takové, které obsahují imanentní pravdu. Tím se liší středověké pojetí například od postoje Althusserova, který energicky odděluje "správné teze" od "pravdivých zjištění" (poznání). Bylo by užitečné zamyslet se nad otázkou: "Může existovat správná teze, která by nebyla pravdivým zjištěním?" Nebo jiné téma k diskusi: v případě, že jedna a táž formulace přísluší jak do sféry materialismu historického, tak do sféry materialismu dialektického (tak jako kdysi spadal do dvou různých sfér - víry a filosofie - jeden a týž výrok u sv. Tomáše), jak chápat vztah mezi touto dvojí příslušností?

odstup, který nelze ničím zaplnit. V tom smyslu bychom mohli říci, že současný komentář stojí pod znamením *kritiky*, a ne už "předem dané harmonie".

Toto tvrzení by samozřejmě bylo třeba odstínit. V marxistickém kontextu mohou být například ještě i dnes "základní texty" čteny středověkým způsobem, který předpokládá jejich substanciální pravdu. I tady lze nicméně dnes postřehnout určitý posun. Někteří marxisté už se nerozpakují poukazovat na rozpory, případně protimluvy. Tento aporetický marxismus, zajímající se víc o kladené problémy než o jejich provizorní řešení, je znamením určitého obratu, jehož význam by neměl být podceněn. Vzato obecněji, studium velkých děl minulosti - mám na mysli především Spinozu - nemilosrdně odhaluje jejich "problematickou" dimenzi, která je možná významější než domnělá koherence systému.

Kritický odstup, jemuž dávají přednost dnešní komentátoři, může mít ovšem různé stupně. Faktem však zůstává, že tento odstup je rys víceméně společný, i když by nebylo na místě chápat ho jako něco univerzálně neměnného. Současný filosofický svět vůbec není monolitický. Vykazuje mnohem větší množství "stanovisek" než dřív. Někdy to skoro vypadá, jako by zavládla jakási "diaspora". "Školy" a "tradice" se vytrácejí. Dědictví minulosti už není normováno více či méně jasným vědomím quasisubstance, skryté pod diskontinuitou dějin.

II. Filosofie a její přítomnost

Řekneme-li filosofie, míníme tím "tu filosofii"^a. V termínech logiky bychom řekli, že ukazovací zájmeno, předcházející substantivu, implikuje existenci a jedinečnost individuality, k níž se určité substantivum vztahuje. Z toho by pak vyplynula takováto otázka. Je možné chápat takzvanou "filosofii" (což v podtextu znamená "filosofii západní", neboť filosofie vzhledem ke svému řeckému původu bývá někdy považována za jakési soukromé vlastnictví Západu) jako existující a jedinečnou realitu, to jest jako *individuální*, jakési "konkrétní univer-

^a Překlad dvou úvodních vět je volný, autor hovoří o určitém členu *la* v termínu "la philosophie".

zálno", které prochází v podstatě nezměněné všemi obdobími svého vývoje? Abychom mohli zaujmout odstup od minulosti, zdá se, že ji vskutku musíme "shrnout" v určitou jednotu, a to ne generickou, ale jedinečnou. Co nám však dává právo sjednotit takto "rozdíly" v shrnující celek, jestliže na druhou stranu tvrdíme, že žádný rozdíl nelze zredukovat na invariant?

1. Odpověď na tento problém bychom možná našli v úvodní větě Proklových *Základů theologie*: "*Každá pluralita se nějakým způsobem podílí na jednom.*"^a Což pro nás znamená: čirá pluralita, to jest taková, jejíž prvky by nebyly mezi sebou ničím spjaté, je ne-li *nemyslitelná* (neboť "myslet" ji musíme, abychom ji mohli odmítnout), tedy aspoň *nepojatelná* - pokud uznáváme, že *logos* řeči nemůže nesvazovat to, o čem hovoří.

2. Ještě se u toho novoplatónského teorému s dovolením pozdržím. Z různých důvodů. Jednak naznačuje - aniž to říká -, že jsme schopni *myslet nepojatelné*. To je podle mě zjištění zásadního významu. Abych citoval jen jeden případ, který mě kdysi obzvlášť uhodil do očí, není zvláštní, že když chtěl Russel ve svých zanícených počátcích pronést jistý existenciální výrok, musel to vzít oklikou přes prázdnou třídu (která je sama definována kontradikcí $x \neq x$)^b Kontradikce je tu však nepojatelná, i když se kupodivu zdá, jako by vzorec $x \neq x$ ležel v rovině pojmu. Znamená to, že nemožné je podmínkou nutného? Nebo jinak, není prázdno prázdné třídy vlastně jen stínem onoho jiného prázdna, které novoplatónská tradice naznačovala svým "za bytím a formou"? Kdyby tomu tak bylo, nedal by se *kritický odstup*, o němž jsem prve hovořil, interpretovat jako funkční ekvivalent této směle novoplatónské myšlenky? Rozhodnout o tom je příliš brzo. A navíc je třeba respektovat rozdíly.

3. Jednak, a to je druhý důvod, z proklovského teorému vyvstává jedna zvláštnost, která se týká v první řadě právě filosofické aktivity. Omlouvám se, že ji ukážu cestou poněkud didaktické analýzy:

^a Viz má studie v *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1974, sv. 58, str. 561-584.

^b Russelův algoritmus by se dal konkrétně vyjádřit takto: "*Existují rudokožci*" je totéž jako "třída rudokožců je něco jiného než třída prázdná". Čili existence má tu zvláštní povahu, že se opírá o předchozí "nicotu nebytím".

- v případě, že pluralita je sice myslitelná, ale ekonomika Logu-řeči ji nemůže pojmut,

- a že každá pluralita (všimněme si mimochodem kvantifikátoru *každá*) potřebuje k tomu, aby byla pojata, pouto, které z ní udělá *jednu* pluralitu, plynou z toho určité důsledky, jež je užitečné zaznamenat:

a) to, "čím" se pluralita stává *jednou* pluralitou, nepatří mezi prvky řečené plurality;

b) funkci vyjádřenou obratem "to, čím" (nebo prostě jen "čím") můžeme nazvat "princip";

c) protože myšlenka principu, ať jakéhokoli, není ničím z toho, čeho je sama principem, v souvislosti s našimi předchozími úvahami z toho lze možná vyvodit, že implikuje určitý "kontakt" s "ničím" nebo "prázdnem";

d) ono "nic" principu je v našem případě dáno jako "sjednocující" faktor;

e) ale mohli bychom je, i když to teorém výslovně neříká, chápat také jako "faktor disperse", který podmiňuje samu čirou pluralitu;

f) v obou hypotézách máme co činit s jakousi "aktivní nicotou" jakožto předpokladem rozdělení plurality v odlišné prvky.^a

4. Řekl bych, že tento dvojí poznatek, který mi vyplývá z komentáře proklovského teorému, vrhá jakési světlo na filosofickou aktivitu, tak jak je právě dnes pěstována v našem takzvaně "postmetafyzickém" a "postkřesťanském" prostředí.

Jsem si vědom, jaká všeobecná nedůvěra dnes vládne vůči posvátým myšlenkám metafyziky, myšlence "principu", "příčiny" (ať už jsou jejich varianty, pramenící z Aristotela, jakékoli), "počátku" a "celku". Jestliže však současná filosofie nepodlehla pokušení stát se přívěskem humanitních věd (když byla v éře pozitivistické a novopozitivistické služkou věd přírodních), ať už ony "malátné" humanitní disciplíny pohltily marxismus, psychoanalýza nebo lingvistika věd atd., je tomu tak, zdá se mi, proto, že filosof bez ohledu na to, jaký *předmět* zkoumá,

^a Skoro bych takto interpretoval (aniž jsem si správnosti takového výkladu jistý) i rozdíl - naznačený už ortograficky - mezi *diferencí* a *diferancemi* (v plurálu) v dobře známém díle Jacquese Derridy. Opakuji ale, že je to jen pravděpodobnost, jejíž riskantní charakter připouštím.

praktikuje strategii "kroku zpět" (*Schritt zurück*), což není podle mě nic jiného než přísná "analýza", nazývaná někdy "dekonstrukce". Kladu tedy otázku: je analýza (což neznamená jen prostý "rozklad v pojmové prvky"), pěstovaná našimi filosofi, "licem" kritického *odstupu* a tento jejím rubem? Odpovídá prázdno *odstupu* onomu "nic", v jehož temnu jsme matně zahlédli takzvaný "princip" nebo "to, čím"? Nechávám tu otázku otevřenou.

5. Zásluha heideggerovského postupu byla v tom, že zdůrazněním takzvané "ontologické difference" připomněl jeden požadavek filosofie, který přežívá i na troskách obsahů a nezrodil se upřímně řečeno dneska. Požadavek, který je zároveň i funkcí filosofie *par excellence*, ať už koreláty její záměrnosti nesou jakékoli jméno. Byť byla "diference" mezi *co je* a *čím to je* kvalifikována jakkoli různě, představuje - v přímé lince "odstupu" a "dekonstrukce" - "společný statek", který by se přes všechny divergence nejrůznějších orientací dal považovat za jednotící prvek současné filosofie. Nemíním hledat nějakého titulárního a klamného předchůdce, ale jakýsi první náčrt této difference najdeme už v Platónově *Euthyfronu*. Kněz Euthyfron velice dobře ví, *co je zbožné* (ὁσιον ὄν), v tom ho nikdo nezaskočí. Sókratés si dá dobrý pozor, aby o jeho kompetenci pochyboval. Uznává ji v jejích hranicích za plně uspokojující. Ale je tu hranice. Jaká? Neptám se tě, pokračuje Sókratés, *co je zbožné*. V tom jsi můj učitel. Ptám se tě na *bytí toho, co je zbožné* (εἶναι ὁσιόν). A v tom bodě mi neodpovídáš. A právě to je podstatné pro všechna ta jsoucna, jež vypočítáváš jako zbožná.

Sókratovský kontrast mezi knězem a filosofem dost dobře ilustruje právě onu difference, která je *příčinou* a *předmětem* filosofie.

6. Filosof se ptá na podmínky toho, co je, na to, "čím" se to, co není ničím z toho, co je, stane tím, co je. A právě tento bod je důvodem nedorozumění mezi "těmi, kdo vědí", a "nekompetentní" filosofi, jež se pohybuje v dimenzi "diference". Ať se to formuluje jakkoli, je totiž vskutku pravda, že *bytí* toho, co je, není ničím z toho, co je. Nepochybně právě proto filosofie nikdy neměla a nemá předmět či svou vlastní oblast vědění. Tušilo se to přinejmenším už od Aristotela, který ji hledal jako "nenalezitelnou vědu", paradoxně přesahující každou sféru či oblast poznání. Poznání, jež nemá přesnou oblast, lze snadno

zaměnit za chiméru nebo utopii, zvláštním způsobem mu podobnou. Je tomu tedy tak, že filosof, podobně jako skladatel Faure, "hledá neexistující"?

Skoro to tak vypadá. Dokonce právě "toto" je pro některé odpůrce filosofie *primum movens*. K odporu ještě přispívá, že "filosofování" bývá spojováno s představou "globální myšlenky" (dosti blízké "mýtu"), jejímž předmětem je domněle *celet*, nebo přesněji řečeno "nic" "celku", kdežto seriózní, částečné, pečlivé poznávání se pohybuje kupředu krok za krokem v mezích vyzkoušených postupů. Nepřekvapují proto obvinění, vykazující filosofii do roviny "neurčitého" myšlení nebo vrtkavé emotivnosti, nebo méně jedovatě do roviny jakési více či méně "básnické" "senzibility".

Ti nejblahovolejší by si přáli, aby si filosof "brousil zuby" na "tvrdých" disciplínách (fyzice, biologii, matematice), které jsou poslušny imperativu přísnosti, a proto nešvindlují. Filosofie "pro éru vědy" (představovaná ve Francii solidními duchy), tak by asi znělo jedno z nejnaléhavějších přání adresovaných "literátům" filosofie.

Je samozřejmě na místě, aby filosofové onen "masívní fakt" zakládající vědami a ilustrující vědeckého ducha nepřehlíželi. Ani ta nejochvějnější "dobrá vůle" ovšem nikdy nedokáže, aby želva dohonila lehkonožného a rychlého Achilla. Ti, kdo se o tu záslužnou práci pokusili, shledali se občas s dost špatnou odměnou. Jak jim také nevyčítat, že mají za vědou povážlivé zpoždění? Zpoždění, které přes všechno úsilí může jen přispět k tomu, že se oba břehy, jež Hegel doufal smířit v Pojmu, ještě víc od sebe vzdálí.

Nestačí na to říci, že žádný vědec dnes neovládá svůj obor v celé jeho šíři a že možnost ovládnout ho je pro něho čím dál tím iluzornější, neboť každé vědění se donekonečna dělí. Nejde totiž ani tak o šíři jako o porozumění, totiž o důvěrný styk s praxí, neboť ta jediná ví, jak na tom vědecká práce doopravdy je. I kdyby filosof získal sebevíc znalostí, nikdy mu nemůže být stav poznávacího úsilí takto jasný. Má proto beznadějně složit ruce v klín?

7. Může se stát, že vědec ve snaze napravit filosofovu nedostatečnost zkusí, aniž se ho zeptá, napsat filosofii svého vědění sám. Takové práce se ve Francii v poslední době vskutku vyskytly a jsou jen důkazem, jak je nemožné obejít se bez "globální myšlenky", přesahující omezenou oblast jednotlivé vědy. Filosof je někdy "naivitou" této vědecké filosofie zklamán do stejné míry, jak byl oklamán vědec výplody filosofie

zaměřenými k jeho vědeckému oboru. A tak se jeden s druhým nakonec shodnou jen v obapolném nepochopení. Jak se uvarovat, aby toto neblahé nedorozumění nepokračovalo?

Nedalo by se to řešit tím, že by každý z nich vykročil k tomu druhému na půl cesty? Konkrétně tak, že by se filosof seznámil s formálním "logem" vědecké řeči a vědec by se pozvedl nad svůj "obor" a snažil se dopátrat těch nejobecnějších struktur obsažených v kontextu různých vědění?^a Dosáhlo by se tak jakéhosi náznaku porozumění, jak sympatizujícího, tak rozumového. Filosof by se naučil exaktnosti a podílel by se tak alespoň na "formě vědění"; a vědec by se zas opačnou cestou podílel na prastaré ambici filosofie. Kdyby jedna i druhá strana, byť různými cestami, usilovala dosáhnout jednotlivého v obecném a obecného v jednotlivém, uspíšil by se tím příchod "třetího člověka": filosofa-vědce, vědce-filosofa, v jehož osobě, jedné a téže, by se obě nepřátelské povahy kombinovaly a pod tlakem neúnosné přemíry svých rozdílností by jedna druhou navzájem vedly k naplnění své podstaty.

V minulosti už se něco z toho krásného snu objevilo pod prestižním názvem *Mathesis Universalis*. *Mathesis*, současně věda i filosofie, dodávala podstatu a existenci vědění, které hledal a nemohl nalézt Aristotelés. Někdejší obecná ontologie, otrokyně příliš úzké logiky a kvalitativní a substanciální neurčitosti svého vlastního jazyka, dosáhla konečně královskou cestou struktur, a aniž co ztratila ze své univerzálnosti, věku dospělosti. Dospělosti vědění, které o sobě přemýšlí, a myšlení, které o sobě ví. Ač bez "předmětu" - ten je vskutku nenaleznutelný -, právě oním prázdňem, jež se jí vytýkalo, se otevřela podmínkám možnosti předmětů všech.

8. Není však vůbec jisté, že si tato velkomyslná nabídka "nové aliance" získá všechny hlasy. Znovunastolení ontologie jako první vědy a první filosofie naráží dnes na takřka všeobecný odpor, v němž si podávají ruku ty nejprotichůdnější postoje. Velkou roli tu nepochybně hraje kritika Heideggerova, a také přízrak "poslední instance", vždycky spiklené s teologií. Nahrávají tomu i jiné důvody. Například když běží

^a Právě o toto se každý ze své strany pokusili D.Dubarle (*Logos a formalizace řeči*) a R.Thom (*Teorie katastrof*).

o "vědu" či "techniku", filosof mění postoj a ptá se spíše po "záměru" vědění než po strukturách, byť třeba i neměnných, svého "předmětu" či diskursu; pokud na termínu "záměr" vadí jeho teleologické rezonance, může ho případně nahradit anonymní "trend" (nebo spinozovský *conatus*), imanentní procesu, jímž se věda zapojuje do společenského vývoje a - obzvláště za našich dnů - do politických zájmů států.

To je ovšem jen jeden, třebaže významný, úsek filosofické reflexe. A heterogénnost oblastí, jež ji vyvolávají, probouzí dokonce otázku, zdali se filosofie přes všechnu svou zdrženlivost vůči myšlence "celku" nebo "vesmíru" skutečně vzdala své starověké ambice být myšlením bez stanovitelných hranic. "Absence předmětu", neurčitost její oblasti, volná pohyblivost, která jí dovoluje pojednávat nejrůznější problémy, připomínají lest Odyssea, který své úskoky maskoval tím, že se skromně nazval "nikým"; nebo také onu "rozumovou duši", o níž sv. Tomáš v komentáři k Aristotelově spisu *De Anima* říká, že nemá žádnou povahu, vůbec žádnou krom té, že může ("poznáváním") nabýt povahy jakékoli. Prázdno či "kenose", již filosofie domněle trpí od té doby, co ztratila své někdejší království, jí zdaleka neoslabilo, naopak se zdá, že jí propůjčila nová křídla a onu nádhernou svobodu, jež spájí přesnou analýzu s "rozvažujícím soudem", soudem, který jí zakazuje - obrazoborecký imperativ - "přilnout" k vlastním zjištěním či absolutizujícím výročkům, jež vrhají na předměty naší fascinace hrozivý stín starých idolů.

9. Je dnešní filosofie skutečně oním monstrem proměnlivosti, schopným brát na sebe nejrůznější formy jako Proteus? Je filosofie opravdu maskovaný herec, který dokáže hrát všechny role, aniž bere některou z nich za svou?

Pod těmito otázkami znovu prosvítá známá námitka, že filosof je jakýsi druh sofisty, krasořečníka, který může hovořit o čemkoli jen pro "radost z řeči", neboť mluví do prázdna. Vypadá to, jako by onen kritický odstup, za nějž jsme ho chválili, byl jen jakousi dutinou myšlenky, stejně prázdnu jako imaginární prostor, jímž se tato dutina pohybuje. Marxista by nepochybně dodal, že ta hra není nevinná. I když je filosofovi politika k smíchu nebo se o ni nestará, můžeme si být jisti, že ji dělá, a to tu nejhroší, takovou, která slouží nastolenému řádu a reakci.

Obecná ontologie byla nepochybně také prázdna. Neboť čím jiným mohlo být "jsoucno jakožto jsoucno" než ničím z toho, co je a co ve

svých přesných vztazích stále existuje? Dnešní filosof, mohlo by se dodat, marně tvrdí, že se od této ontologie oprostil. Ve skutečnosti jí zůstal věrný. Právě proto máme dojem, že když hovoří o "textu", o "diferenci", o Jiném atd., pohybuje se pořád ještě v obecnostech první filosofie. Až na jednu výjimku. Energické odmítnutí jakýchkoli theologických souvislostí.^a

Bergson v jiném kontextu napsal: "Je mi jedno, řekne-li se 'všechno je mechanismus' nebo 'všechno je vůle': v obojím případě všechno je zmatené. V obojím případě 'mechanismus' i 'vůle' se stávají synonymem 'bytí' a tedy jedno synonymem druhého."^b

10. Máme dnes, v jiné době, právo na tutéž nemilosrdnou kritiku, pokud jde o naše současníky?

V první řadě - i když na výhrady má každý plné právo - by se nemělo Heideggerovo ontologické myšlení (abych se omezil jen na toto dílo) ztotožňovat s "obecnou ontologií", kritizovanou i samotným Heideggerem. A nezávisle na tom by bylo navíc nespravedlivé přirovnávat všechno, co se dnes dělá, k "ontologickému" někdejších dob.^c

Pravda ovšem je, že studijní pole, jež si pro sebe filosof vymezuje, má v sobě rovněž jistou univerzálnost. Vezměme například text. I když všechno může být myšleno jako text, "text" přesto není synonymem "bytí" v jeho klasickém smyslu. Když ho filosof studuje, nehledá v něm nějaké neurčité transcendentální vlastnosti. Má před očima zcela konkrétní díla. Nespokojí se s tím, že by z nich abstrahoval nějaký společný rys, který by se dal nazvat "skripturální". Nebo i když nahlíží svůj "předmět" z tohoto úhlu, pak především proto, aby ho zproblematizoval nebo se pokusil o analytický postup, jímž postupně zpochybnil řadu "věci" přirozeného zdravého rozumu, nebo i rozumu na značně vysokém stupni vzdělání.

^a Totéž by se dalo říci o jistém druhu "dialektického materialismu", který pod jménem "hmota" v podstatě možná přejímá stará ontologie. Pro určité kruhy je proto dnes problém, jaký statut tomuto takzvanému "dialektickému materialismu", pokud je vůbec ještě zastáván, přiřknout.

^b *La pensée et le mouvant*, 22. vyd., P.U.F., Paris 1946, str. 49.

^c Toto "ontologické" odpovídalo ostatně požadavku srozumitelnosti, jímž by se nemělo pohrdat. Ale chtělo by to - aby byl směr obratu jasný - ještě dodat: zatímco Suarez v *Disputationes metaphysicae* dlouze pojednává o "bytí" a končí jen krátkou úvahou "De signis" (znak = vyčerpané bytí), my někdy přičítáme znakům význam, jaký Suarez vyražoval bytí jako takovému.

11. Na závěr těchto svých tápavých úvah nad klíčovou otázkou "Co dnes dělat ve filosofii?" bych prostě dodal, že to není otázka tak neřešitelná, jak by se zdálo. Destrukce, krok zpět, kritický odstup, "aktivní nicota", energické zpochybňování^a: naše dnešní filosofie, křehká a (ve srovnání s někdejšími systémy) lehkooděná, se nemusí ani stydět za svou minulost, ani si zoufat nad svou přítomností. Úkol je dost krásný, aby ještě i dnes lákal pár neopatrných odvážlivců.

Přeložil M.R.

^a Existuje-li ve starověku filosofie, jíž lze přičíst tyto různé rysy, je to nepochybně novoplatonismus. Címž nechci říci, že by duch současné filosofie byl v podstatě novoplatónský. Upozorňuji jen na některé vzdáleně analogické aspekty: bylo by směšné nevidět očividné rozdíly, jež není třeba zdůrazňovat. Specifickými rysy současného myšlení není ani náboženská ambice, ani mystický vzlet, ani opoziční theologie. Ale "něco" z oněch starých myšlenek - důraz kladený na "za bytím", na destrukci samozřejmostí, na zpochybnění teleologických schémat atd. - je možná aktuální i dnes.