DIALOG

Pásmo z kolokvia Filosofického ústavu Akademie věd ČR s tématem:
Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?

Založení nového odborného časopisu k dějinám antické a středověké filosofie, jehož první číslo zde čtenáři předkládáme, je zajisté vhodnou příležitostí zamyslet se nad otázkou, s níž smysl takového zaujetí vlastně stojí a padá. Je jí otázka po *významu* studia starší filosofie pro současné filosofické myšlení a pro současnost obecně. Právě této problematice bylo věnováno diskusní kolokvium s názvem *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií*, které se uskutečnilo dne 20. dubna 2007 na půdě Filosofického ústavu Akademie věd v Praze. Následující série statí vyšla ze zde přednesených diskusních příspěvků.

Vilém Herold: *Úvodem*

Jan Patočka, dlouholetý pracovník Filosofického ústavu, kterého jsem měl tu čest osobně znát a jehož sté výročí narození a třicáté výročí smrti si v příštích dnech připomeneme na velké mezinárodní konferenci spolupořádané naším ústavem, svého času napsal známou úvahu *Česká vzdělanost v Evropě,* vydanou v tragickém roce 1939. Zdůraznil v ní, že evropská vzdělanost má své tři osy, které jí dávají směr. Jsou to antika, křesťanství a osvícenství. Evropská vzdělanost, znamená podle něj všeobecnou vzdělanost, protože má „pretenzi rozšířit se na všecky lidi i společenské celky … jako konečně objevený vnitřní zákon lidského života. … Je v ní jediná naděje lidstva, neboť k její ideji náležejí všecky rámce vnitřní jednoty člověka se sebou samým a s druhými, nejobsáhlejší rámce života v sobě samém vyjasněného, smysluplného, dostihujícího svého vnitřního cíle“. „Štěstí evropské vzdělanosti“ je podle Patočky „posvátné“, nemáme se za ně stydět.[1]

Určitý stud nebo alespoň nejistotu, které jsou nám stále jakoby vlastní, spatřuji ale i ve formulaci tématu našeho dnešního kolokvia, které má v názvu otázku „*Proč se dnes zabývat*

[1] Jan Patočka, *Česká vzdělanost v Evropě*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, edd. Daniel Vojtěch a Ivan Chvatík, Praha 2004, s. 27, 29.

antickou a středověkou filosofii?" Pociťujeme totiž jakousi potřebu vysvětlovat, že studium antického a do značné míry na křesťanství založeného středověkého filosofického myšlení, tedy prvních dvou „motivů" evropské vzdělanosti, o nichž píše Patočka, není zbytečné. (V tomto kontextu můžeme pominout osvícenství, nejen z důvodu chronologického rámce, jímž je vymezeno naše kolokvium, ale i proto, že osvícenství jako „sféra objektivně závazné pravdy", jehož doménou je věda, je podle Patočky „jen branou k pravé hloubce evropské vzdělanosti".) [1]

Tři Patočkou uváděné „motivy" antický, křesťanský a osvícenský tvoří podle něj kontrapunkt, ale jen někdy souzvuk.[2] Zdůraznil bych přitom Patočkovo slovo „někdy", protože věru dosti často byl „souzvuk" nemožný již z toho prostého důvodu, že ze dvou hlasů nelze, jak známo, akord, tedy souzvuk, vytvořit (kontrapunkt však ano!). Velmi často totiž jeden motiv či hlas – ten křesťanský a středověký – z celkového obrazu dějin vzdělanosti a myšlení vypadával.

Domníval jsem se dlouho, že je to „specifika" naší nedávné minulosti, kdy se pojem „scholastika" či „scholastický" navzdory svému „školskému" slovnímu základu, považoval v určitých kruzích za nadávku nebo charakteristiku nejhoršího druhu a kdy se „příkop" středověku zvláště v dějinách filosofie a její výuce překračoval oněmi Hegelovými sedmimílovými botami, třebaže ze zcela jiných důvodů, než u tohoto představitele německé klasické filosofie. Z omylu mě vyvedla relativně nedávno slavnostní přednáška významného filosofického medievalisty Kurta Flasche, který, když v roce 2000 přebíral v Darmstadtu cenu za své vědecké dílo, upozornil, že na většině německých universit se ve filosofii skáče přes příkop od Aristotela až k Descartovi, jakoby mezi nimi, snad s výjimkou teologie, nic nebylo.[3]

U nás se v nedávné minulosti přes tento virtuální příkop stavěly chabé můstky aktualizací, spočívající na ideologických podpěrách tzv. pokrokových tradic, podpěrách, které nicméně tehdy nebylo tak snadné zbourat. Umožňovaly sice zabývat se alespoň některými aspekty, obdobími či postavami středověkých myšlenkových tradic, ale zároveň v sobě skrývaly latentní nebezpečí aktualizací nevhodných, násilných a ahistorických. Byly jakousi „daní císařovi" za toto „zabývání se". Ani toto zřejmě není a nebyla specialita jen naše. Zmíněný Kurt Flasch ukazuje na takovou nevhodnou aktualizaci – třebaže, pochopitelně,

[1] Tamtéž, s. 27, 29, 30.
[2] Tamtéž s. 27.
[3] Přednáška má název *Annas Graben,* in: Kurt Flasch, *Phlosophie hat Geschichte,* Frankfurt a. M. 2003, s. 17-21.

zcela jiného druhu, na příkladu Hildegardy z Bingen. Když Deutsche Bundesbahn po této německé mystičce 12.století pojmenovala jeden z Euro-City vlaků, bil na poplach, snad na náš vkus až příliš pateticky, voláním „Ruce pryč od Hildegardy!“[1] Měl jsem kdysi příležitost se tímto vlakem svézt a nepociťoval jsem, neznaje tehdy Flaschův text, takové pohoršení, doufám že ne proto, že jsem si příliš na různé konjunkturální aktualizace přivykl. Také na jiných místech tento německý historik filosofie, žák Johanna Hirschbergera a Raymonda Klibanského požaduje striktně, aby se minulost ponechala minulostí. Badatel musí žít v současnosti a hovořit její řečí, ale musí podle něj „das Vergangene vergangen sein lassen“.[2] U Mistra Eckharta, který se v nacistické minulosti dočkal některých aktualizací řádově ne zcela nepodobných těm, které známe třeba u Mistra Jana Husa u nás, zdůrazňuje Flasch naléhavě, že Mistr Eckhart je mrtev, že jeho – tj. Flaschovo - povolání mu velí, trvat na historické diferenci, na tom, že mezi Eckhartem a naší současností neexistuje přímá genealogická posloupnost.[3] Mezi středověkem a námi stojí „tradice kritiky metafysiky od Huma přes Kanta až po Deweye, …, stojí zde i objev dějinnosti. Také vědění a hodnoty jsou dějinné, dokonce i sám rozum, konstatuje Flasch.[4]

Nemohu a nechci zde dále podrobněji rozebírat Flaschovo stanovisko. Domnívám se, že bychom s ním asi nalezli shodu v obavách z nemístných, ahistorických a naší současnosti přizpůsobených nebo jí dokonce podmíněných aktualizací. Zcela jistě se shodneme v tom, že M. Eckhart je mrtev (a další antičtí a středověcí myslitelé samozřejmě také). Znamená to však, že je mrtvá i antická a středověká filosofie? Máme opravdu minulost nechat minulostí, není její vědění a „rozum“, jakkoli uznáme jejich historickou podmíněnost, v mnohém inspirující? Jsou opravdu hodnoty, chceme-li použít Patočkových slov, ony „ideje evropské vzdělanosti“, ony „nejobsáhlejší rámce života v sobě samém vyjasněného, smysluplného, dostihující svého vnitřního cíle“ již historicky překonané? Proč bychom se pak měli vlastně antickou a středověkou filosofií zabývat, kdyby – abych použil názvu jednoho z dnešních příspěvků – u starých filosofů šlo jen o muzejní exponáty a ne o partnery v dialogu?

---

[1] Kurt Flasch, *Hände weg von Hildegard!,* , *ibidem,* s. 339-350.
[2] Kurt Flasch, *Über Cusanus schreiben, ibidem* s. 81.
[3] Kurt Flasch, *Von Meister Eckhart zu Richard Rorty, ibidem,* s. 291-295. – Flasch zde u příležitosti udělení Ceny Mistra Eckharta Richardu Rortymu , na jehož počest pronesl laudatio Jürgen Habermas, jako člen poroty a na Habermasovo výslovné přání, zdůvodňuje tento skok od středověku do současnosti! – Pokud jde o nacistické zneužití Eckharta, upozorňuje nejen na Rosenbergův *Mýtus 20. století,* který je z jedné třetiny knihou o Eckhartovi (!), ale i na práci významného eckhartovského filologa Josefa Quinta, který svou práci o Eckhartovi v roce 1941 doplnil, takže vyznívala jako podpora válečného tažení nacistického Německa.
[4] *Ibidem.* s.294.

Pokusme se tedy nyní hledat společně odpověď na otázku, postavenou v záhlaví našeho kolokvia! Doufám, že jsem naše hledání odpovědi příliš svým „historickým optimismem“ *ex offo,* tj. jako vedoucí oddělení, které se antickou a středověkou filosofií zabývá, neovlivnil. Mohu ale, snad právem, zdůraznit, že u mě nejde o stanovisko konjunkturální. K tomu je můj věk už příliš pokročilý. Kromě toho jsem latinský citát, který zdůrazňuje naléhavou potřebu historického přístupu a jímž se chystám svou úvodní poznámku uzavřít, použil na závěr jiného svého vystoupení již jednou, před více než třiceti lety. Dosvědčuje, alespoň doufám, určitou kontinuitu mého stanoviska. Zní: *Qui enim de praeteritis nihil cogitat, verisimiliter et de futuris nihil praesumetur,* tedy: *Kdo totiž nepřemýšlí o minulosti, pravděpodobně ani nic nevymyslí o budoucnosti.* Jeho autorem je polský filosof a teolog, absolvent pražské Univerzity Karlovy a v roce 1400 první rektor obnovené Jagellonské univerzity v Krakově, Stanislav ze Skarbimierza.[1] Uvedením tohoto citátu jsem v době, kdy jsem byl o mnoho mladší, což bylo příjemné, plédoval za nezbytnost historicko-filosofického bádání. Zároveň to bylo v době, která - na rozdíl od té dnešní - pranic nepřála takovému vědeckému výzkumu. To už tak příjemné nebylo.

Václav Němec: ***Dějiny filosofie jako předpoklad systematického filosofického bádání***

Hlavním tématem mého příspěvku je otázka vztahu mezi bádáním v oboru dějin filosofie a vlastním filosofickým myšlením. Své řešení této otázky nejprve naznačím v několika tezích, které posléze blíže rozvedu a osvětlím:

- Jádrem historického studia filosofie je interpretace textů jiných autorů, tj. rekonstrukce jejich smyslu, zatímco úloha filosofie samotné spočívá v rozvíjení systematické reflexe či systematického kladení určitých filosofických otázek.

- Bádání v oblasti dějin filosofie a systematická filosofická reflexe představují dva různé žánry, jejichž svébytnost je třeba respektovat a jejichž metodologické principy by se neměly směšovat. Požadavek, jemuž by v prvé řadě mělo dostát bádání v oblasti dějin filosofie, je požadavek správné interpretace, tj. správné rekonstrukce smyslu příslušných textů, nikoli požadavek zkoumání věcné pravdivosti jejich obsahu. K posuzování věcné pravdivosti

[1] Citováno tehdy i nyní podle: Władysław Seńko, *Myśl spoleczno-polityczna w Polsce,* in: *Filosofia polska XV. wieku,* Warszawa 1972, s. 39-40.

filosofických myšlenek, jež jsou součástí filosofické tradice, naproti tomu dochází v rámci systematického kladení a řešení filosofických otázek, jemuž historické bádání slouží jako prostředek lepšího poznání myšlení jiných autorů.

- Samotný vztah historika filosofie a filosofa je vztahem produktivně kritickým: Historik filosofie je kritikem nedostatečného historického a hermeneuticky obezřetného vědomí filosofa, zatímco filosof je kritikem čistě historického zájmu a tendence k pohodlnému historickému relativismu, a také do značné míry určuje, co se pro historika filosofie stane aktuálním a naléhavým předmětem jeho zájmu ve vztahu k minulosti.

- Nicméně přísně vzato neexistuje žádný krystalicky čistý historik filosofie, ani žádný čirý systematický filosof: Výběr interpretovaných autorů či témat historika filosofie je zpravidla veden určitým věcným filosofickým zájmem a potřebou projasnění určitých filosofických otázek. Systematický filosof je na druhé straně nutně čtenářem jiných filosofů a v okamžicích, kdy pouze nevypracovává systematické odpovědi na určité filosofické otázky, ale studuje jiné filosofy, se stává se interpretem, tj. – více či méně kultivovaným a erudovaným – historikem filosofie. To, co nazýváme studiem dějin filosofie a filosofií jako takovou (či systematickou filosofií), ve skutečnosti odpovídá dvěma dovednostem či rolím, jež by měl více či méně zvládat každý, kdo se zabývá filosofií.

Můj následující výklad tedy bude jakýmsi vysvětlujícím komentářem k těmto základním tezím. V jeho rámci se především pokusím objasnit, co je třeba rozumět pod správnou interpretací textů a jaký je vztah mezi správností interpretace a pravdivostí obsahu. Právě pochopení těchto pojmů a souvislostí poskytuje klíč ke zodpovězení otázky po vztahu studia dějin filosofie a vlastního filosofického myšlení.

Bylo řečeno, že historie filosofie je ve své podstatě interpretací filosofických textů a že interpretovat filosofický text znamená konstituovat, či spíše rekonstituovat, rekonstruovat jeho smysl. Rekonstruovat smysl textu je ovšem někdy nesnadnou záležitostí. Patří k samotné podstatě každého literárního textu, že je nadán mnohoznačností a je otevřen pro „různé způsoby čtení a různé konstrukce smyslu.“[1] Před tímto problémem stojí historie filosofie

[1] P. Ricoeur, „Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen,“ in: *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. von H.-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt am Main 1978, str. 104.

společně s ostatními duchovědnými disciplínami, jež mají co do činění s texty. V případě historie antické a středověké filosofie se však k těmto obecným problémům s interpretací přidružují další, jež přímo vyplývají ze specifické orientace této disciplíny na určitý okruh textů. Vedle toho, že jsou to filosofické texty, v nichž jsou zašifrovány více či méně subtilní a obtížné filosofické myšlenky, jde navíc o texty, od jejichž vzniku nás dělí propast mnoha staletí i kulturní a myšlenkové odlišnosti. I když od Gadamera víme, že časový a kulturní odstup má i pozitivní význam, nelze zakrývat, že zprvu spíše klade překážky do cesty našemu porozumění. Tyto obtíže souvisejí s tím, že porozumění smyslu jakéhokoli textu předpokládá porozumění – či chcete-li „předporozumění“ – celým souvislostem smyslu, jež v tomto textu samotném vlastně nejsou, tj. nejsou explicitně vyjádřeny, ale přesto tvoří součást jeho smyslu. Jinými slovy: Každý text předpokládá svůj sociokulturní a myšlenkový kontext, jakési tkanivo souvislostí, mimo jehož rámec není plně srozumitelný. Jedním z hlavních úkolů historika filosofie je proto rekonstruovat alespoň některá vlákna původního tkaniva tohoto kontextu na základě sedimentů minulých věků a zprostředkovat tato torza původních kontextů těm, kdo již nejsou jejich obyvateli, aby k nim texty předků mohly promluvit navzdory propasti času a neporozumění. Proto je významnou součástí práce historika filosofie tzv. „zkoumání pramenů“ (Quellenforschung), jehož cílem není redukovat příslušného autora na jeho zdroje či vlivy, které ho utvářely, ale právě rekonstruovat kontext, v němž příslušný text vznikl a v jehož rámci je teprve skutečně srozumitelný – a tak umožnit realistické zhodnocení vlastního myslitelského výkonu příslušného autora. Bezkontextuální čtení textů z hlediska historika filosofie znamená neproblematické a naivní přenášení příslušného textu do současných kontextů. Takové čtení se nezřídka samo podílí na zastírání smyslu textu, místo toho, aby tento smysl otevíralo.

Rekonstrukce smyslu, jež je úkolem historika filosofie, má každopádně svá vlastní pravidla a kritéria správného postupu, které jsou zárukou její vědeckosti. Interpretace určitého textu či autora může být více či méně zdařilá nebo správná. Ponechám stranou zcela elementární a vnější podmínky a předpoklady, jež musí být splněny, aby bylo učiněno za dost požadavkům na vědeckost postupu, jako je znalost jazyka originálu či obeznámenost se sekundární literaturou – tj. s výsledky dosavadních interpretací příslušného textu –, a soustředím se na to, jakou povahu má postup historika filosofie a co je vlastním kritériem jeho správnosti. Nuže, tento postup má povahu vynalézání či kladení interpretačních hypotéz, které jsou zkoušeny a vylučovány či potvrzovány. Potvrzování těchto hypotéz však neprobíhá primárně na základě empirické či logické verifikace. Samozřejmě že nový empirický poznatek (např. seznámení se

s dosud neznámým textem téhož autora) či přezkoušení logické konzistence může hrát pomocnou roli ve vlastní argumentaci pro či proti určité interpretační hypotéze. Avšak to, oč tu běží, není dosažení nějaké exaktní jistoty, ale selekce pravděpodobnějších interpretačních hypotéz.[1] Úsilí o přisvojení smyslu textu se totiž odehrává v rámci obecné struktury porozumění, jež je konstituována anticipacemi smyslu a jejich neustálého revidování. Na místo verifikace a falsifikace empirickými a logickými prostředky tak při interpretaci textu vstupuje konflikt konkurenčních interpretací, v němž je jedna preferována před jinými.[2] Tento interpretační proces je zároveň procesem neustálého revidování vlastního předporozumění, resp. anticipací smyslu příslušného textu.

Jak již bylo zmíněno, otázku správnosti interpretace je třeba odlišovat od otázky vlastní správnosti či pravdivosti obsahu daného textu, tj. oněch rekonstruovaných myšlenek. Bylo také řečeno, že není primárně úkolem historika filosofie posuzovat pravdivost obsahu jím interpretovaného textu. Toto tvrzení si žádá upřesnění: I když interpretace textu spočívá v neustálém revidování vlastních anticipací smyslu daného textu, snaha o osvojení smyslu textu je samozřejmě provázena vědomím, že tento text se vztahuje ke skutečnosti, tj. že si klade nárok na pravdivost. Pokud však probíhá proces osvojování smyslu určitého textového celku, je pozornost soustředěna na vlastní anticipace smyslu textu a konfrontaci jeho interpretačních možností, nikoli na anticipace smyslu dané skutečnosti, k níž se text vztahuje. Při interpretaci jde tedy primárně o revidování vlastních předsudků vůči textu, nikoli předsudků vůči skutečnosti, o níž tento text vypovídá. Přitom nelze říci, že by se pravdivostní nárok textu ztrácel ze zřetele, spíše naopak: Porozumění předpokládá, že pravdivostní nárok textu je vzat vážně. Porozumění dokonce vyžaduje jakési experimentální zaujetí perspektivy textu, vstřícné přijetí jeho pravdivostního nároku. Co je však suspendováno či odloženo, je skutečné kritické rozhodnutí o pravdivosti tohoto textu. Otázka správnosti či pravdivosti obsahu textu může být položena až tehdy, byla-li náležitě provedena interpretace. Úkolem historika filosofie je především vydat počet z tohoto úsilí o osvojování smyslu textu, nikoli prostředkovat rozhodnutí o platnosti jeho pravdivostního nároku.

Historik může, nebo by dokonce měl výslovně upozornit na to, pokud v příslušném textu narazí na jisté nekonzistence, argumentační vady či desinterpretace jiných autorů, jichž se jím interpretovaný autor dopouští. Historik filosofie by však měl do jisté míry respektovat vnitřní logiku myšlenkového systému příslušného autora a myšlenkové tradice, k níž jím

[1] Srv. P. Ricoeur, „Der Text als Modell“, str. 104.
[2] Srv. P. Ricoeur, „Der Text als Modell“, str. 105.

interpretovaný autor náleží, měl by umět zůstat do jisté míry imanentní myšlenkovému světu tohoto autora. Klást otázku pravdivosti textu ve vlastním smyslu slova není věcí historika filosofie. Metodicky čistý postup historika filosofie tedy v sobě zahrnuje jakési zřeknutí, uzávorkování či chcete-li abstrahování od určitých otázek. Odměnou za toto sebeomezení je však povolení k dočasnému pobytu v jiných světech textů a jejich kontextů.

Tento závěr se patrně leckomu bude zdát neuspokojivý. Nejde snad ve filosofii v posledku o hledání pravdy? Není výše popsaný přístup výrazem rezignace na otázku pravdivosti? Na tuto námitku fiktivního odpůrce odpovídám, že podle mého soudu ve filosofii jde v posledku o hledání pravdy. Výše vyložené zásady metodického postupu historika filosofie – interpreta filosofického textu, který v zájmu osvojení smyslu příslušného textu suspenduje rozhodnutí o otázce pravdivosti, nijak nevylučují, že otázka vlastní pravdivosti textu může a má být položena. Připomínám v této souvislosti další z výše formulovaných tezí, podle níž neexistuje žádný čistý historik filosofie, ani žádný čirý systematický filosof. Tato skutečnost souvisí s bytostně dialogickou povahou filosofie. Historik filosofie je vlastně filosofem, který se ptá na názory druhých a pozorně jim naslouchá, aniž by skákal do řeči, zatímco systematický filosof představuje filosofa, který myslí a mluví sám za sebe. Je přitom otázkou osobní volby každého, na kterou z těchto dvou neoddělitelných stránek položí větší důraz a kterou z nich učiní těžištěm svého zájmu, a třeba i profesního zaměření. Systematický filosofický zájem profesionálního historika filosofie může být zcela potlačen, pokud jde o vlastní práci a tvorbu jeho vlastních textů, a může zůstat omezen na osobní či privátní sféru. Systematický filosof naopak může interpretaci jiných filosofů chápat pouze jako přípravné stadium k vlastní filosofické práci a nepovyšovat ji na téma vlastních textů či přednášek.

V souladu s touto tezí tedy není možné, aby někdo byl svým nejhlubším přesvědčením čistým historikem filosofie. Otázka pravdivosti obsahu příslušného díla je kladena minimálně na rovině osobní motivace a osobních preferencí, jimiž je veden výběr určitého tématu či určitého autora, kterým se historik filosofie zabývá. A i kdybychom připustili, že je nějaký historik filosofie, který si tuto otázku neklade, je jeho práce neocenitelnou službou, která umožňuje druhým, aby mohli číst příslušná díla v současném kontextu, aniž by ztráceli ze zřetele kontext a intencionální horizont samotného autora, a mohli si kvalifikovaně klást otázku jejich pravdivosti. Možnost přenosu daného díla do současného sociokulturního kontextu, a tím i možnost posouzení pravdivosti jeho obsahu, tak každopádně zůstává posledním cílem práce historika filosofie.

Motivem k interpretaci textu je tedy v posledku porozumění skutečnosti, o níž text pojednává. Porozumění skutečnosti, o něž jde ve filosofii, má přitom podobnou strukturu jako porozumění textům: Jde rovněž o jazykový a myšlenkový výklad či interpretaci, která se ovšem v tomto případě neobrací k jiným jazykovým a myšlenkovým útvarům, ale k mimojazykové skutečnosti, k níž jazyk odkazuje. (To platí i o tzv. „filosofii jazyka“, která se zabývá zkoumáním jazyka jako součásti skutečnosti, nikoli interpretací určitých výpovědí či textů a rekonstrukcí jejich smyslu.) I v tomto případě jde o konstituci či rekonstrukci smyslu, ovšem nikoli nějakého omezeného textu, ale skutečnosti v jejím celku. I v tomto případě má konstituce smyslu podobu revizí předběžných rozvrhů či anticipací smyslu, tedy našeho „předporozumění“ celku skutečnosti i jejích dílčích aspektů. Samozřejmě, že i v případě samotného filosofického tázání a úsilí o osvojení smyslu skutečnosti lze mluvit o správnosti či nesprávnosti příslušných myšlenkových postupů, resp. o pravdivosti či nepravdivosti jejich závěrů. Je ovšem třeba rozumět tomu, o jaký typ pravdivosti se jedná a jaká jsou vlastní kritéria jejího posuzování: Také v tomto případě jde primárně o vynalézání a kladení interpretačních hypotéz, které jsou verifikovány či falsifikovány. Tato verifikace a falsifikace však opět není primárně empirickou či logickou falsifikací, ale zkouška logické konsistence či odkaz k empirickým danostem může sloužit maximálně jako jeden z podpůrných prostředků při vylučování či preferování určitých konkurenčních interpretačních hypotéz. Redukce pravdivosti na exaktnost ve smyslu přírodních věd či konzistenci ve smyslu matematicko-logických disciplín je ve filosofii možná pouze za cenu metodické redukce a tematické abstrakce, která znemožňuje plnohodnotné filosofické tázání.

Navzdory této analogické struktuře se ovšem porozumění v rovině osvojování smyslu skutečnosti komplikuje, a to především právě tím, že porozumění skutečnosti je prostředkováno texty či obecně řečeno výpověďmi druhých lidí. Vedle anticipace smyslu skutečnosti, o jejíž výklad v posledku jde, stojí anticipace smyslu textů, které toto naše porozumění prostředkují a obohacují tím, že nám poskytují stále nové interpretační hypotézy, a tak nás vybízejí ke stále novému zkoušení a revizím našich dosavadních hypotéz a anticipací. Nyní je snad možno celou problematiku vztahu počínání historika filosofie k filosofickému myšlení samému formulovat precizněji: Ačkoli se porozumění či interpretace textu, o níž především usiluje historik filosofie, uskutečňuje jako neustálá revize vlastních anticipací smyslu daného textu, je vždy také provázeno vědomím vztahu tohoto textu ke skutečnosti, o níž text pojednává. Pokud však probíhá proces osvojování smyslu určitého textového celku, je pozornost soustředěna na anticipace smyslu tohoto textu a na konfrontaci příslušných interpretačních hypotéz. Pokud je naopak položen důraz na interpretaci samotné

skutečnosti, jak se to děje v systematickém filosofickém tázání, stává se osvojený text sám jednou z interpretačních hypotéz, která je konfrontována s jinými interpretačními hypotézami, a právě v této konfrontaci je podroben zkoušce své pravdivostní hodnoty.

Toto pojetí pravdivosti, které spatřuje těžiště filosofické interpretace skutečnosti i historicko filosofické interpretace textů v selekci a preferenci interpretačních hypotéz v rámci úsilí o osvojení smyslu, je přitom třeba ostře odlišit od pozice, která by ráda celý problém pravdivosti redukovala na otázku pouhého přesvědčování či přesvědčivosti. V rámci výše vyloženého pojetí je samozřejmě možné, ba dokonce důsledné prohlásit také předpoklad pravdivosti za interpretační hypotézu v rámci filosofického výkladu. Jde ovšem o zcela základní hypotézu, která stanovuje podmínky možnosti diskursu, a která tedy v tomto výkladu tvoří jakési *anypotheton*, nezpochybnitelný předpoklad, bez jehož uznání jsou v základu zpochybněny i pokusy o jeho zpochybnění. Jak ukázal již Aristotelés, popírat pravdivost jako takovou znamená totéž co tvrdit, že je pravda, že neexistuje pravda. Takové popírající tvrzení tedy ruší samo sebe a je přísně vzato nesmyslné.

Nárok na pravdivost je někdy mylně interpretován jako jakási neoprávněná „objektivizace“ vlastního „subjektivního“ stanoviska, popř. jako legitimace pro vnucování vlastního názoru druhým. Naše úvaha naopak ukazuje, že předpoklad pravdivosti je podmínkou a důvodem k filosofickému dialogu, který má smysl pouze tehdy, když promlouvající svými výpověďmi vznášejí nárok na pravdivost, berou vážně pravdivostní nárok výpovědí druhého a jsou připraveni zkoumat pravdivostní hodnotu výpovědí svých i druhého, protože jsou si zároveň vědomi, že jde o hypotézy, které nemají a nemohou mít poslední závaznost a platnost. Autentický nárok na pravdivost tak implikuje kritické zkoušení vlastních tvrzení v jejich konfrontaci s tvrzeními druhých a naopak. Předpoklad pravdivosti je tedy základní podmínkou vnitřní disciplíny a odpovědnosti každého filosofa i historika filosofie, hybnou silou či nejhlubším motivem ke stále novému zkoušení vlastních i cizích interpretačních hypotéz, popř. k jejich odmítnutí, pokud se ukáží jako méně pravděpodobné než jiné, i kdyby to mělo vést k osobně nepříjemnému uznání omylu či sebekritice. Bez tohoto (byť třeba jen implicitně a samozřejmě přijímaného) předpokladu a z něj plynoucí vnitřní disciplíny nelze vůbec rozvinout jakoukoli plausibilní filosofickou interpretaci skutečnosti, ale ani adekvátní interpretaci textu, neboť tyto interpretace jsou založeny na neustálém tříbení pravděpodobnějších hypotéz. Vzájemná „směna“ interpretačních hypotéz, jak k ní dochází ve filosofickém rozhovoru či četbě filosofického textu, každopádně implikuje vzájemný požadavek této vnitřní disciplíny. Oprávněnost tohoto požadavku vyrůstá právě z vědomí, že

výklad skutečnosti není konstituován pouze vlastním spekulativním výkonem jednotlivce, ale je vždy do značné míry intersubjektivně zprostředkován a spolukonstituován, tj. je odkázán na výklady skutečnosti druhých, kteří jsou zdrojem stále nových interpretačních hypotéz, s nimiž se každý filosoficky myslící jedinec musí vážně konfrontovat, chce-li vůbec dosáhnout nějakého plausibilního výkladu.

Právě na nepochopení výše vyložených souvislostí se zakládají některé omyly či nedorozumění, která pak vedou k více či méně chybným přístupům historiků filosofie i systematických filosofů. Zmíním alespoň tři rizika, jimž historikové filosofie a systematičtí filosofové nejčastěji podléhají:

První nazývám „*rizikem nekritické identifikace*“. Toto nebezpečí hrozí především u historika filosofie s nedostatečně rozvinutou schopností vlastní filosofické reflexe. Pokud takovýto historik nereflektuje správně povahu svého počínání, může se stát, že zanedbává to, co jsem výše nazval „suspendováním rozhodnutí o pravdivostní hodnotě“ interpretovaného textu, a implicitně připisuje jeho obsahu pravdivost, aniž by jej podrobil důkladnému zkoumání prostředky systematické filosofické reflexe. V důsledku to znamená, že nedostatečně kvalifikovaný systematický filosof pod rouškou historika filosofie degraduje sám sebe na jakéhosi propagátora myšlenek jím interpretovaného autora. Při uchování všech zásad a metod vědecké práce historika filosofie tento postoj samozřejmě nemusí vést ke znehodnocení jeho interpretační práce, na druhé straně zde však vždy latentně hrozí nebezpečí tendence k zamlčování či zahlazování některých problematických míst interpretovaného autora ve snaze podat jeho co možná pozitivní obraz.

Protože takovýto historik si zároveň dostatečně neuvědomuje problematičnost přenositelnosti jím interpretovaného autora do současného kontextu, jeho vlastní systematické myšlení může podlehnout dalšímu riziku, které lze nazvat „*rizikem anachronismu*“. Míním tím naivní přenášení a implantování určitých filosofických konceptů a myšlenek do současného myšlenkového a sociokulturního kontextu bez dostatečného vědomí jisté kontextuální diference a diskontinuity. Stejnému riziku je ovšem vystaven také systematický filosof, který ve svém vlastním myšlení úzce navazuje na určitou tradici antického či středověkého myšlení, osvojuje si její myšlenková východiska a základní konceptuální modely a vstupuje s jejími představiteli do filosofického rozhovoru (byť třeba v jednotlivostech i kritického), jako by šlo o jeho současníky, aniž by vzal dostatečně v úvahu jejich podmíněnost dobovými souvislostmi a aniž by dostatečně reflektoval delikátní problém přenosu starých textů do současného kontextu.

Poslední riziko, které bych chtěl v této souvislosti zmínit, je *„riziko naivní ahistorické kritiky“*. Tomuto riziku je vystaven systematický myslitel, který z pozice vlastního systému odmítá a kritizuje staré autory, aniž by podstoupil práci spojenou s interpretací jejich textů dle výše vyložených metodických zásad. Některé obtíže starších filosofických systémů a myšlenkových tradic se ukazují až s odstupem staletí, z perspektivy současného kontextu interpreta, a proto historik filosofie často musí radikální kritiku ze strany systematického filosofa, který není dostatečně erudovaným a kvalifikovaným interpretem, hodnotit jako naivně anachronickou či ahistorickou. Obezřetný interpret znalý kontextů příslušného díla si musí být vědom, že některé způsoby položení a řešení filosofických otázek, které jsou nastolovány v jeho současnosti, zkrátka a dobře překračovaly horizont myslitelného v rámci tehdejšího intelektuálního milieu. Naivně kritický systematický filosof, který zanedbává význam historického porozumění z dobového kontextu, je tím navíc vystaven nebezpečí, že neporozumí dobře a kvalifikovaně obsahu textů či intenci myšlenek jím kritizovaných autorů. Při posuzování pravdivosti starých textů totiž lze nezřídka rozlišit vlastní intenci autora a způsob jejího provedení, který může být více či méně závislý na dobových myšlenkových souvislostech či zdrojích, jež měl příslušný autor k dispozici a z nichž čerpal. Neznalost dobového kontextu a dobové podmíněnosti řešení určitého problému tak znemožňuje odlišit a rozpoznat to, co bych nazval „pravdivým jádrem“ určité myšlenky, které může mít značný inspirativní potenciál a vybízet k pokusům o její nové promyšlení a provedení za pomoci myšlenkových prostředků, jež má k dispozici sám současný interpret.

Z řečeného je snad dostatečně zřejmé, že za mojí kritikou těchto přístupů se neskrývá přesvědčení o neexistenci kontinuity problému, která by znemožňovala vstoupit do kritického rozhovoru s autory minulosti. Tato kontinuita je samozřejmě vždy již předpokladem elementárního porozumění textu. Jistá diskontinuita a nemožnost bezprostředního přenosu do současných myšlenkových, sociokulturních a třeba i politických souvislostí je nicméně dána tím, že dobový kontext současného interpreta je utvářen zcela novými historickými zkušenostmi, vědeckými poznatky, novými filosofickými koncepty a náhledy, či novými teoretickými východisky, jež předpokládají vývoj novověkého a moderního vědeckého a filosofického myšlení. Aniž bych chtěl novověké a moderní teorie činit *a priori* měřítkem pravdivosti starších textů, při posuzování pravdivosti myšlenek antických či středověkých autorů, je-li vážně míněnou konfrontací a tříbením relevantních interpretačních hypotéz o skutečnosti, se zkrátka nelze vyhnout seriózním vyrovnání s novějšími teoriemi a s jejich případnými argumenty a námitkami vůči myšlenkám a konceptům starších autorů.

Hermeneuticky obezřetný přístup by nás měl uchránit na jedné straně před ahistorickou kritikou myšlení antických a středověkých autorů, která by nebyla schopna ocenit případné kvality jejich řešení daného problému v rámci jejich dobového kontextu, a na druhé straně před pokušením naivně a neproblematicky tyto koncepce implantovat do současných souvislostí. Pouze takovýto přístup, který dostatečně reflektuje předpoklady vlastního počínání, dovoluje případně rozpoznat pravdivé jádro určité koncepce a uchránit její inspirační potenciál i pro současné myšlení, aniž by ji vystavil laciné kritice a kategorickému odmítání ze strany současných myslitelů.

Marek Otisk: ***Dějiny filosofie jako zdroj útěchy***

Když jsem si přečetl název kolokvia, na kterém se dnes setkáváme, tedy: *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií*, jako první mne napadla nemálo infantilní protiotázka: *A proč ne? Proč se právě dnes nezabývat dějinami antické a středověké filosofie?* A hned se mi vybavila vzpomínka na někdejší četbu *Rozhovoru opata a učené ženy* od Erasma Rotterdamského z jeho souboru *Obvyklých rozhovorů*, v němž se učená žena domáhá v dialogu s místním opatem práva na vědění a moudrost. Značně omezený muž zde své respondentce nedokáže intelektuálně konkurovat a vzdělaná žena obhajuje důvody svého zájmu o vědění starých myslitelů mimo jiné takto:

> „*Magdalia:* A u mě pokládáš za nepatřičnost, když se učím latinsky, abych dennodenně rozprávěla s tolika autory, kteří jsou tak výřeční, tak vzdělaní, tak moudří a tak věrní rádci.
>
> *Antronius:* Knihy připravují ženy o mnoho rozumu, kterého i jinak nemají nazbyt.
>
> *Magdalia:* Nevím, kolik nazbyt jej máte vy; já rozhodně chci raději to málo, co mám, použít ke studiu než bezduše odříkávaným modlitbám, celonočním hostinám a k vyprazdňování pořádných korbelů. … Neboť vzdělání způsobuje, že jsem dražší svému muži a on mi.“[1]

[1] Erasmus Rotterdamský, *Obvyklé rozhovory; Rozhovor opata a učené ženy*, přel. Mar. Svatoš, in: Mich. a Mar. Svatošovi, *Živá tvář Erasma Rotterdamského*, Praha: Vyšehrad 1985, s. 166–167.

Na otázku *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?* tedy mohu v intencích této dámy říci, že vždy je lepší se věnovat něčemu, co nám přináší nějakou možnost tříbit myšlenky (ať už své či cizí), než se rezignovaně oddávat zahálce.

Jak už to v mnoha (ne-li všech) případech bývá, člověk, který se odborně věnuje jistým otázkám, je rovněž při probírání zdánlivě odlišných témat značně ovlivněn svým prvotním badatelským zaměřením. Obávám se, že je tomu velmi podobně i u mne samotného. Proto mi v souvislosti s názvem tohoto kolokvia snad ani nemohla přijít na mysl jiná spojitost než Aristotelův *Organon* a jistá docela srozumitelně znějící teze: Ptáme-li se na něco otázkou *proč?*, ptáme se primárně po příčinách něčeho. Aristotelés ve *Druhých analytikách* v rámci debaty, která se řeší i na tomto kolokviu, tedy v kontextu vědecké metodologie, případně přínosu (cílů, úkolů) vědeckého bádání velmi striktně rozlišuje vpravdě vědecký způsob práce (tj. pro něj deduktivní sylogistické vyvozování) od nevědeckého. Vědecký sylogismus je charakteristický tím, že nám poskytuje odpověď na otázku *proč?*, jelikož vychází z pravdivých a obecných premis. Druhý pak nám nabízí pouze odpověď, kterou se dozvídáme, *že* něco je právě tak, jak to je, neboť nepracuje s všeobecnými premisami, které proto nemusí být nutné.[1]

Tážeme-li se *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?*, tážeme se podle Aristotela po nutných příčinách, které by nás vždy a za všech okolností měly dovést k jasné a vždy pravdivé odpovědi. Ono *dnes* tedy musí být stejně platné v době Aristotelově, Boethiově, Abaelardově, Erasmově atd. Samozřejmě pouze v tom případě, že budeme chtít následovat Aristotela a toužit tak po vskutku „vědecké“ odpovědi na tuto otázku, což se snad od nás, vědeckých pracovníků, může očekávat.

V následování Aristotela tedy mohu pokračovat a s vědomím jeho známého hierarchického uspořádání věd[2] říci, že hledám-li vědeckou odpověď na uvedenou otázku, pak by bylo vůbec nejlepší, kdyby ji mohla poskytnout nejvyšší věda, tedy podle Aristotela první filosofie, nebo-li moudrost (ostatní Aristotelovy označení této vědy můžeme nechat stranou). Co je to podle Platónova žáka tato první filosofie nebo moudrost? Ve druhé kapitole knihy alfa *Metafyziky* vyjmenovává několik bodů, pomocí nichž vymezuje moudrost a mezi jinými uvádí:

[1] Blíže viz Aristoteles, *Druhé analytiky* I,13,78a–79 a, přel. A. Kříž, Praha: Československá akademie věd 1962, s. 47–49.

[2] Podrobněji viz např. Aristoteles, *Metafysika* VI,1,1026a, přel. A. Kříž, Praha: Laichter 1946, s. 167.

„Míníme také, že moudrostí ve větší míře jest věda, kterou volíme pro ni samu a pro vědění, nikoli pro to, co z ní vyplývá…“[1]

Jistě není náhodou, že Aristotelés je označován za vůbec prvního historika antické filosofie. Dobře si uvědomoval, že právě zkoumání dějin myšlení dokáže člověka naplňovat. Čím? To už je věcí každého badatele – zda-li to povede k polemice, zamítání, podporování, rozboru atd. Ale z vědeckého hlediska je věc pro Aristotela jasná: Chceme-li předkládat odpovědi na otázku *proč?*, pak musíme mimo jiné vycházet z toho, že jediná hodnota odpovědi bude v samotné odpovědi, tedy ve vědění pro vědění, nikoli pro něco dalšího, co by z tohoto vědění mohlo plynout. Věnujeme-li se tedy dějinám filosofie, např. antické nebo středověké, je hodnotou tohoto badatelského zájmu především naše vědění, které získáme, případně radost, kterou nám vlastnění takové vědy předává – hodnota by tedy neměla být hledána v aplikacích na současnost, ani v nemístných a vždy problematických pokusech o proniknutí do záměru, s nímž ten či onen pro dějiny filosofie více či méně zajímavý myslitel psal určité dílo. Hodnota poznatku musí zůstávat v samotném poznatku, v samotném vědění a v našem pocitu, který nám tento poznatek dává.

V názvu svého příspěvku jsem si dovolil parafrázovat nejznámější Boethiovo díla *Útěcha z filosofie*. Volba samozřejmě nebyla náhodná: Boethius, jak je notoricko známo, je v této knize utěšován a to filosofickými prostředky. Ale pro téma tohoto kolokvia je jistě zajímavé, čím ona důstojná letitá žena v roztrhaných šatech z nezničitelných vláken ozdravný Boethiův proces začíná: Ještě dříve, než začne podávat bolest tišící prostředky, po nichž teprve následují skutečné léky, se (podobně jako v mnohých svých dílech třeba i Aristotelés) nejprve ohlíží do dějin filosofie! Přestože uznává, že Boethiova situace je jedinečná, specifická a bytostně konkrétní, nebrání jí to v tom, aby na smrt odsouzenému povídala o dějinách filosofie a „mučednicích“ filosofické moudrosti: mimo jiné Zenónovi z Eleje, Anaxágorovi a samozřejmě Sókratovi.[2]

Proč právě dějiny filosofie či v tomto Boethiově případu dějiny utrpení filosofů? Patrně proto, že útěcha začíná už tady – u dějin filosofie. A chce-li se člověk něčemu věnovat, pak právě dějiny filosofického myšlení (či dějiny osudů filosofů – zjevně záleží na tom konkrétním problému nebo tématu) mohou přinést tu prvotní radost, která předchází, případně následuje konečnou (ať již toto mnohovýznamové slovo znamená v tomto kontextu cokoli)

[1] *Tamtéž* I,2,982a, s. 37.

[2] A. M. S. Boëthius, *Filosofie utěšitelka* I,p.3, přel. J. Hrůša, Olomouc: Votobia, s. 22–23.

útěchu. Boethius v Aristotelových intencích naznačuje, že vědění má hodnotu v sobě samém, že samotná znalost dějin filosofie již otevírá cestu k útěše, je její nezanedbatelnou podmínkou či předstupněm.

Ale abych se nedržel jen antických autorů, nemohl se mi nevybavit Petr Abaelard, podle spisu *Historia calamitatum mearum* vždy invenční myslitel, který se ohlížel především na svůj osobní úsudek, a jeho předmluva k *Sic et Non*. I on totiž podrobně zkoumá důvody, proč by se člověk měl zabývat studiem starých či dříve pronesených a zaznamenaných myšlenek. Výhod plynoucích z těchto znalostí nachází velmi hodně, což v dobovém kontextu jistě nepřekvapuje, avšak zajímavé je, že mezi nimi nechybí ani upozornění, že vždy je lepší o problému vědět, než nevědět – neboť každý problém, na nějž jsme upozorněni, každý takový spor, názor či tvrzení nás může stimulovat k dalšímu zájmu o téma.[1]

Tedy vždy se máme snažit něco poznat, než nepoznat. Zda to pak budeme využívat nebo nikoli, to je druhořadé. Prvotní hodnota poznatku je už v samotném poznatku. A jsme tedy zpátky u toho, o čem hovořila Erasmova Magdalia: Hodnota vědění o názorech dřívějších myslitelů tkví v tom, jakou hodnotu jim přiřkne jedinec, který toto vědění má – je to vědění pro vědění.

Proto kdybych měl na závěr svého kratičkého příspěvku shrnout svou odpověď na otázku *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?*, pak říkám: Protože nám, badatelům, kteří se jí věnujeme, přináší toto poznání plynoucí z jejího studia radost. Hodnota našich znalostí o dějinách filosofie je, podle mého názoru, především v nás samotných a v našem vlastnění těchto poznatků, podobně jako je tomu s veškerým, dovolím si říci nejen, historickým výzkumem. Takže: dějinám antické a středověké (a také kterékoli jiné epochy dějin filosofie, včetně té současné) filosofie (stejně jako jiným disciplínám, uměním, historickým faktům atd.) bychom se měli věnovat především proto, že nám toto bádání přináší útěchu a radost.

Petr Dvořák: ***Středověký autor jako partner ve filosofickém dialogu***

Porovnáme-li nějaký argumentativní filosofický text středověký a současný (v analytické tradici), zjistíme, že se z hlediska způsobu filosofické práce příliš neliší. Uvidíme snahu o

[1] Petr Abaelard, *Áno a nie*, in: I. Hrušovský (ed.), *Antológia z diel filozofov III, Patristika a scholastika*, Bratislava: Pravda 1975, s. 247–248.

pokud možno co nejpřesnější zachycení významu užívaných pojmů, o provedení relevantních významových rozlišení, o obhajobu tezí prostřednictvím formálně konstruovaných argumentů. Tyto formální rysy myšlenkové práce filosofa jsou tedy zhruba stejné. A není divu: lidské schopnosti, jako jsou schopnost běžet, dohovořit se jazykem i logicky strukturovat myšlenky, zůstávají po staletí nezměněny.

Ovšem, aby nedošlo k nedorozumění, musíme odlišit vnitřní schopnost logického myšlení, tedy schopnost vytvářet si obecné pojmy, spojovat je do výroků (soudit) a z nich pak platně vyvozovat závěry (správně usuzovat), od formulace pravidel, jimiž se toto platné vyvozování snažíme v logice zachytit. Tato pravidla závisejí na syntaktickém a sémantickém modelu logické formy výroku, která může být uchopena různě a historicky tomu tak i bylo, vždyť aristotelská logika a současná symbolická logika pracují s výrazně odlišnou koncepcí logické formy a teorie predikace. To však nemění nic na tom, že je předem dána společná schopnost logického usuzování a z ní plynoucí poznání, že je nějaký (jednodušší) úsudek správný, tj. závěr je platně vyvozen z premis, přičemž tato platnost je chápána jako zachování pravdivosti (jsou-li premisy pravdivé, je pravdivý i závěr). Hovoříme zde o přirozené logice či o logické intuici. Omezíme-li se na jednodušší úsudky, pak lze říci, ŽE předem víme, že je daný úsudek správný. Pomocí pravidel, která pracují s určitou strukturací, tj. s jistou podobou logické formy, tohoto úsudku, se snažíme také zjistit a ukázat PROČ je správný.

Někdy se v úvahách o vývoji filosofického myšlení objevuje tento argument:

1. Každá epocha pracuje s určitou racionalitou, která zahrnuje formulaci pravidel, za jakých podmínek je nějaká teze, nějaké tvrzení, oprávněné a je tudíž rozumné jej přijmout.
2. Tato pravidla se liší v různých epochách

Tedy, racionality v různých epochách se liší

Z toho se pak zpravidla odvozuje, že tato odlišnost je důvodem nesouměřitelnosti oněch racionalit, takže z hlediska dnes platné racionality filosofického diskursu nám názory oprávněné např. v rámci středověké racionality nemají ze systematického hlediska v podstatě co říci. Je tedy poněkud naivní se domnívat, že by nějaký středověký učenec mohl být diskusním partnerem dnešnímu filosofovi. Dějiny filosofie mají význam jako poznání minulosti, jako poznání nějaké myšlenkové soustavy či různých podob nějaké ideje, která byla kdysi zastávána, ale z hlediska našeho dnešního (systematického) poznání světa valný význam nemají. Je to podobné situaci, kdy studium a rekonstrukce raných vývojových fází

nějakého jazyka (s ohledem na způsob vyjadřování skutečnosti) nemůže obohatit vyjadřovací schopnosti jazyka dnešního

Na základě toho, co jsme řekli výše, lze ukázat, že z uvedeného argumentu neplynou vyvozované závěry o nesouměřitelnosti pravidel a tudíž o tom, že teze oprávněná na základě jednoho souboru pravidel není smysluplně porovnatelná s tezí oprávněnou na bázi jiného souboru pravidel, s jehož pomocí je oprávněnost definována jinak. Omezíme-li ona pravidla plynoucí z nějaké dějinné racionality na formální pravidla správného usuzování, argumentace, pak lze říci, že tato pravidla nepředepisují přirozené rozumové schopnosti logického myšlení, jak správně usuzovat, nevytvářejí tuto správnost, nýbrž se předem danou správnost a její poznání snaží zachytit a vysvětlit pomocí nějakého modelu. To je ovšem naprosto zásadní rozdíl, který lze vyjádřit výrazovou dvojicí „vytvořit“ versus „zachytit dané“. První na rozdíl od druhého nepředpokládá, že je něco dáno předem. Protože je tato předem daná správnost či vědomí o ní nezávislé na modelu, lze ony modely srovnávat co do jejich schopnosti vyjádřit naši přirozenou logiku a logické intuice. Protože lze srovnávat pravidla (např. sylogistiku a současnou predikátovou logiku), lze srovnávat také teze oprávněné na základě těchto různých systémů pravidel. Příměr s různými vývojovými fázemi téhož jazyka s gramaticky i lexikálně podstatně odlišnou podobou není adekvátní naší situaci. Nejde o to, že promluva staré vývojové fáze jazyka s odlišným lexikem (před vývojovou proměnou či s výrazy již opuštěnými) a odlišnou gramatikou není srozumitelná v dnešním jazyce a tudíž nemůže nijak obohatit jeho výrazové schopnosti. Jde o to, že promluvy v obou fázích jazyka týkající se týchž aspektů skutečnosti („oprávněné“ na základě přijatých lingvistických pravidel v tom či onom systému) lze srovnávat stejně, jako když překládáme jeden jazyk do druhého. Možnost srovnání je opět dána něčím vnějším oběma systémům pravidel a podle nich formulovaných promluv, totiž předem danou skutečností.

Oponent by mohl poukazovat na to, že žádná předem daná skutečnost přístupná mimojazykově není (protože její poznání – tedy myšlení o ní – je vždy nějak strukturováno, kterážto strukturace se vyjadřuje jazykem). Zde bych mohl opáčit, že ten či onen jazyk je jen partikulární model této strukturace a že sama strukturace je něco partikulárnímu jazyku vnějšího, předem daného. Nesmíme však zapomenout, že se zde jedná jen o analogii a že v relevantních odhledech může být předchůdná znalost platného vyvozování odlišná od předchůdné strukturace skutečnosti v poznání.

Jiná námitka je však závažnější: i když připustíme, že pravidla logické správnosti usuzování jsou souměřitelná, jsou pouze jednou podmínkou oprávněnosti nějakého tvrzení a krom nich existují i další kritéria či podmínky, a ty už souměřitelné nejsou. Logická správnost vyvození

je kritérium formální. Oprávněnost jistě závisí především na obsahu, tj. na tom, co tvrzení říká, vypovídá. Některá tvrzení, evidentní pro středověké autory, např. „z ničeho nic nevzniká“ (*ex nihilo nihil fit*), pro nás již evidentní nejsou. Jsme obecně mnohem skeptičtější k platnosti podobných metafyzických principů.

Námitka předpokládá, že se nějak časem mění evidentnost ve vztahu k nějakému tvrzení, ovšem to je třeba odmítnout. Evidentnost nějakého tvrzení je dána tím, že opak implikuje spor. Není možné, aby jedno a to samé tvrzení (interpretované přesně stejným způsobem) vykazovalo různou evidentnost v různých dobách. Schopnost nahlížet nekonzistenci vnitřní (v rámci jednoho tvrzení) či vnější (vůči jiným tvrzením) náleží do oné předem dané rozumové schopnosti logického uvažování, která se v čase nemění. Jak je tedy možné, že například tvrzení „z ničeho nic nevzniká“ dnes nenahlížíme jako evidentní, třebaže se zjevně jeho interpretace od středověku nezměnila („nic“ je pořád absence nějakých objektů a jejich atributů či událostí)?

V případě tohoto tvrzení opačné tvrzení (něco vzniká z ničeho) neimplikuje spor samo o sobě, nýbrž ve spojení s dalšími tvrzeními, např. s tvrzeními, že (i) „je-li vznik přechod z potenciality do aktuality, pak předpokládá kauzální působení něčeho, co již v aktualitě je“ a (ii) „vznik je přechod z potenciality do aktuality“. Tvrzení (i) se dá dokázat z definice pojmů potenciality a aktuality, takže by v posledku jeho popření vedlo ke sporu. Z hlediska našeho problému je ovšem mnohem důležitější tvrzení (ii), které vykládá určité empirické jevy, tj. modeluje určitým způsobem realitu. Středověcí autoři – aristotelikové – přijímali tvrzení (ii) jako správný výklad určitých empirických jevů (vznikání nové věci, či nabytí nového atributu u věci již existující). Mnozí dnešní autoři naproti tomu tento výklad nepřijímají např. s poukazem na to, že postuluje při výkladu empirické zkušenosti určité entity, které již samy empiricky vykazatelné nejsou (potencialita). To je tedy důvodem, proč nakonec tvrzení „z ničeho nic nevzniká“ není chápáno jako evidentní, zatímco středověcí autoři jej za evidentní pokládali. Pojem evidentnosti se nijak neproměnil, protože schopnost rozumu nahlížet nekonzistenci nějakého tvrzení, v tomto případě nekonzistenci vnější, ve vztahu k tvrzením jiným, se nijak nezměnila. Liší se pouze to, zdali je přijímáno nějaké tvrzení nebo nikoli.

Není ale tato skutečnost, tj. fakt, že ve středověku bylo určité tvrzení všeobecně přijímáno, a dnes již není, právě důkazem toho, že se obsahová, pokud ne formální kritéria oprávněnosti mění: jiná jsou dnes, jiná byla ve středověku? Podle mého soudu to žádný důkaz není. Rozlišme: (a) kritéria oprávněnosti ve smyslu přijetí souboru metodologických tezí o epistemologické hodnotě poznávacích schopností; (b) kritéria, která stanovují oprávněnost libovolné teze nebo souboru tezí, ať už je teze metodologická či nikoliv. Je zřejmé, že

středověký aristotelik přijímal jiný soubor metodologických tezí o epistemologické hodnotě poznávacích schopností než novověký empirik. Pro prvního je rozum schopen poznat existenci entit, které nejsou smyslově vykazatelné (např. potenciální jsoucno), pro druhého nikoli a vše existující je smyslově poznatelné. Považujeme-li tedy tyto metodologické teze o epistemologické hodnotě poznávacích schopností za součást kritérií oprávněnosti nějakého tvrzení, pak je samozřejmě nutné připustit, že se s příchodem novověku tato kritéria změnila, teze přijatelná ve středověku se stává nepřijatelnou (máme na mysli tezi „vznik je přechod z potenciality do aktuality“).

Ovšem samy tyto partikulární metodologické teze jsou přijímány proto, že jsou oprávněné, takže samy jsou podřízeny kritériím oprávněnosti, máme-li na mysli kritéria nejobecnější. Jsou-li podřízeny těmto kritériím, nemůžou je zároveň konstituovat. A právě o tato nejuniverzálnější kritéria ve smyslu (b) jde! Jaká to jsou? Například explanační síla (expresivita teorie) a jednoduchost. (V empirické vědě přistupuje navíc ještě nějaká podoba falzifikačního kritéria či alespoň schopnost lepší a horší predikce jevů z určitého oboru).

K těmto obecným metodologickým kritériím pak lze připojit zmíněná formální pravidla vnitřní a vnější konzistence, správného usuzování (u deduktivní argumentace) a pravidla induktivního a analogického usuzování. Tato kritéria dohromady tvoří kritéria oprávněnosti přijetí nějakého tvrzení a vytvářejí obecnou, dobově neproměnnou racionalitu. Jsou výrazem činnosti naší přirozené rozumové schopnosti logicky myslet a poznávat skutečnost. Třebaže u formálních kritérií lze uvažovat různé partikulární modely (různé „logiky“ lišící se logickou formou), nebrání to jejich vzájemnému srovnávání co do schopnosti vystihnout zákonitosti, ve shodě s nimiž operuje náš logicky uvažující rozum. Existuje-li tato univerzální racionalita, pak jí lze poměřovat libovolné filosofické teorie dnešní i minulé. Středověký autor se pak stává vítaným partnerem v dialogu, jež sahá napříč staletími.

Na závěr poznamenejme, že bychom se měli vyvarovat dvou extrémů. Podle jednoho – a ten byl primárně terčem kritiky v tomto příspěvku – jsou kritéria oprávněnosti přijetí nějakého názoru dobově tak rozdílná, že je tím vyloučen systematický nárok historických pozic ve filosofii. Tím není řečeno, že studium dějin filosofie neskrývá mnohá úskalí, například proto, že mnohé ba většina termínů zůstává, mění se však jejich význam, ke kterému se musíme mnohdy složitě dobrat (např. termíny a priori, nutný, esence, substance atd.). Stanovení přesného významu nějaké teze historického autora, které předchází rekonstrukce co možná nejautentičtějšího znění textu tohoto autora, je mnohdy náročný, nepominutelný výkon historického bádání, nutný předstupeň každé seriózní systematické práce.

Podle druhého, stejně mylného extrému stačí jen aplikovat dnešní představy, např. o logické formě, na tvrzení historického autora či na jeho argument v nereflektované víře, že ty dnešní jsou přece ty správné (např. ukazovat, že koncept bytí u Tomáše Akvinského je nekoherentní, protože neodpovídá Russellovské analýze partikulárních tvrzení či něco podobného, aniž bych si byl vědom toho, že historický autor pracuje s odlišnou logickou formou a teorií predikace). Partnerstvím ve filosofickém dialogu nemíníme, že historický autor bude studován výlučně z toho hlediska, nakolik anticipoval dnešní chápání a pojetí a jeho teorie bude posuzována z hlediska partikulárního formálního modelu zastávaného dnes. Historický autor musí být posuzován na základě svého vlastního pojetí a toto pojetí pak musí být spolu s dnešním partikulárním modelem srovnáno s něčím třetím, totiž nakolik vystihuje přirozenou schopnost logického usuzování, jedná-li se o formální kritéria. Existují různá paradigmata, různé modely např. logické formy, které je třeba posuzovat s ohledem na to, nakolik vystihují naše logické intuice a zachovávají pravdivost v úsudcích, a není a priori důvod se domnívat, že současný či dominantní model je ten nejlepší.

Totéž ostatně platí i o metodologických epistemologických tezích o hodnotě našich poznávacích schopností. Je třeba prověřit oprávněnost těchto tezí na základě výše uvedených nejobecnějších kritérií, například zcela schizofrenní postmoderní tezi o radikální pluralitě různých racionalit, která je evidentně nekoherentní. Ten, kdo ji zastává, se nutně ocitá ve schizofrenní pozici: ví o nekoherenci, následně (zcela konzistentně!) odmítne kritérium jako prvek pouze dílčí (překonané) racionality, třebaže je univerzální podmínkou smysluplnosti a výkonu jeho schopnosti logického myšlení. Uvedená pozice je tedy pragmaticky nekonzistentní, presupozice odporuje zastávané tezi. Svůdnost postmodernistické pozice spočívá v tom, že je částečně pravdivá, totiž že skutečně existují různé racionality, pokud tím míníme to, že existují různá formální kritéria i metodologické epistemologické teze, které dominovaly v té či oné době. Omyl postmodernistické teze spočívá v tom, že dostatečně nerozlišuje, že totiž mezi proměnlivé racionality řadí i zmíněná neproměnná nejobecnější kritéria i konzistenci jako takovou.

Daniel Špelda: ***Studium dějin filosofie jako cvičení v kritickém myšlení***

Předmětem mého badatelského zájmu není ani antická, ani středověká filosofie, ale filosofie renesanční a raně novověká a také dějiny premoderní vědy, zvláště astronomie. Proto tedy, přísně vzato, ani nejsem kompetentní k tomu, abych mohl odpovědět na otázku, kterou

formulovali iniciátoři této diskuse o smyslu zkoumání antické a středověké filosofie. Nicméně rád bych přispěl do diskuse několika stručnými poznámkami, které se týkají významu bádání v oblasti antické, středověké a raně novověké filosofie (tj. premoderní filosofie) a které rovněž souvisejí se smyslem dějin filosofie jako oboru.

Vysvětlení povahy a významu dějin filosofie jako disciplíny může mít několik, více nebo méně nápaditých podob. Následující poznámky by měly stručně upozornit na dvě zdůvodnění smyslu dějin (nejen premoderní) filosofie, na která se někdy zapomíná: Prvním je význam dějin filosofie pro systematickou filosofii a druhým je význam dějin filosofie v rámci univerzitního vzdělávání. Ještě předtím bych však rád poukázal na způsoby zdůvodňování smyslu dějin (premoderní) filosofie, které se mi jeví jako metodicky ošidné.

Předně je třeba rozlišit mezi dějinami filosofie jako oborem a mezi tématem, jímž se tento obor zabývá, tj. (v rámci této diskuse) premoderní filosofií. Z tohoto rozlišení totiž vychází moje hlavní teze: Nemá smysl zdůvodňovat zájem o dějin filosofie prostřednictvím odkazu na trvalou a nadčasovou platnost vybraných ideálů a myšlenek. Samotná premoderní filosofie nám přinejmenším v oblasti teoretické filosofie nemůže pomoci, ovšem dějiny filosofie jako obor mají svůj smysl a účel.

Nezdá se, že by nám antická, středověká nebo raně novověká filosofie mohla pomoci při řešení dnešních filosofických nebo jakýchkoli jiných problémů. Filosofie bývá úzce spojena s intelektuálním a někdy i sociálním kontextem, v němž byla formulována. Odpovídá na dobové otázky a řeší dobové problémy prostřednictvím dobově srozumitelných pojmů a dobově přijatelných metod a myšlenkových postupů. Souvislost filosofických názorů premoderní doby se současností proto bývá většinou objevována jen za cenu odhlížení od kontextuálních vazeb a prostřednictvím jejich přizpůsobování dnešním potřebám a dnešnímu myšlení. Souhrn témat, kategoriální aparát, pojmová rozlišení i metodologické preference dnešní filosofie, resp. dnešních filosofií, sice v mnoha ohledech mají původ v minulosti, ale to neznamená, že filosofické vědění minulosti lze beze všeho převést do jazyka a metodiky moderní filosofie. Stejně tak nelze pojmy moderní filosofie (třeba i navzdory zjevné lexikální příbuznosti) samozřejmě identifikovat s filosofickými pojmy minulosti (svoboda, blaženost, kosmos atp.). *Philosophia perennis* je výmysl renesančních hledačů prapůvodní Adamovy moudrosti, který začali později využívat především novotomisté ke zdůvodnění údajně nadčasového charakteru jedné partikulární, nábožensky podmíněné a orientované filosofie (viz C. Schmitt, Perrenial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz, *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), s. 505-532).

Když se spojuje filosofické myšlení minulosti s dnešními filosofickými problémy, děje se tak zpravidla ve dvou podobách: První formou je triumfalismus, druhou je aktualizování. Triumfalismem myslím oblíbený sport některých (zvláště anglosaských, analyticky orientovaných) filosofů, který spočívá ve vítězoslavném vyvracení názorů dřívějších filosofů prostřednictvím poznatků, pojmových rozlišení a metodického aparátu současné filosofie, nebo dokonce přírodních věd: Descartův dualismus například odporuje dnešní neurologii, a proto prý můžeme Descarta oprávněně kritizovat. Výchozí nedorozumění tohoto způsobu filosofického uvažování spočívá v domněnce, že k filosofickým spisům kupříkladu novověkých filosofů lze přistupovat zcela stejně jako ke článku v současném impaktovaném časopisu a že je tedy možné uplatňovat na filosofické texty minulosti stejné požadavky a stejná kritéria jako na texty dnešních autorů. Je však otázkou, zda má vůbec smysl posuzovat filosofické teorie minulosti podle požadavků, kritérií anebo znalostí, které jejich autorům nebyly známy.

Druhý způsob spojování filosofického myšlení minulosti s dnešní filosofickou diskusí bych obecně označil jako aktualizování. Asi nelze popřít, že někdy může být pohled do minulosti pro dnešní filosofii přínosný, podnětný nebo snad inspirativní. Na druhou stranu snahy o aktualizování filosofického myšlení minulosti mohou být metodologicky velmi ošemetné. Při aktualizování se totiž něco vybírá a něco pomíjí. A podle mého soudu jsou zvláště podstatná kritéria, podle nichž se rozhoduje o tom, co se bude aktualizovat a co se aktualizovat nebude. Jenže taková kritéria se při aktualizování filosofických „odkazů“ většinou neobjevují a místo toho se poněkud účelově vybírají určité teoretické postoje a myšlenky, v nichž se někdy i násilně a uměle nachází souvislost s dnešními diskusemi. Cílem vybírání aktuálních myšlenek z filosofických děl minulosti běžně bývá zřetelný poukaz na nepostradatelnost názorů určitého autora nebo směru pro dnešní dobu. Proto také bývá aktualizování příznačné pro stoupence různých filosofických škol nebo vyhraněně chápaných filosofických proudů. Těmto stoupencům bývá někdy vlastní potřeba dokázat, že zakladatelé školy nebo proudu (ať už žili v jakkoli vzdálené minulosti) jasnozřivě předjímali všechny současné problémy a navrhli ve svých spisech jejich řešení. Samozřejmě, tyto současné problémy a jejich řešení je třeba za pomoci jisté dávky hermeneutického důmyslu v historických spisech nejprve (vy)nalézt a doložit jejich aktuálnost. Přitom se při aktualizování myšlenek vybraných autorů mlčí o těch prvních jejich díla, jejichž přenesení do dnešní doby by bylo nevhodné nebo dokonce nežádoucí. Můžeme například hlubokomyslně trvat na aktuálnosti duchovního odkazu osobnosti XY a přitom taktně pomlčíme o tom, že v díle této osobnosti XY se *systematicky* objevují výrazné prvky xenofobie, rasismu, misogynství, antisemitismu, autoritářství,

mesianismu, fanatismu atp. Taková stanoviska, z dnešního hlediska nepřijatelná, přitom mohla být za života osobnosti XY zcela běžnou součástí dobového uvažování, a proto nemá valného smyslu je odsuzovat. Problém nastává právě tehdy, když se z celku nějakého filosofického díla izolují údajně nadčasové pravdy, zatímco všechny negativní rysy se opomíjejí se zarmoucenou poznámkou, že jsou „poplatné době". Nezáleží však rozlišování mezi „nadčasovým" a „poplatným době" na naprosté libovůli, na čirém oportunismu nebo na momentální filosofické módě? Pozitivisté, marxisté, tomisté, analytičtí filosofové nebo fenomenologové se poměrně zásadně liší v tom, co považují „za stále aktuální" obsahy filosofických děl minulosti, což vrhá na celý podnik hledání nadčasových pravd poněkud kalné světlo relativnosti a instrumentální účelnosti. Principiální otázkou pak zůstává, zda vytrháváním dílčích idejí a stanovisek z obsáhlejších pojmových nebo teoretických celků, které se nazývá aktualizováním, nepodáváme značně zkreslený obraz o myšlení filosofických autorů minulosti a o minulosti evropské kultury vůbec. Souhrně řečeno: Jako historikovi filosofie mi vadí, že aktualizování, které se děje v zájmu připomínání, ve skutečnosti vede k zapomínání.

Občas se zdá, jako by hledání věčně aktuálních obsahů bylo jediným možným ospravedlněním pro zájem o dějiny evropského myšlení. To ostatně odpovídá obecnější tendenci současné kultury, která je ochotna připustit zájem o minulost jen tehdy, pochází-li z takového zájmu nějaký bezprostřední zisk pro přítomnost. Dějiny filosofie jako obor lze však podle mého mínění obhajovat i jinými způsoby než je aktualizování. Například můžeme dějinám filosofie přisoudit dvě poměrně důležité pozitivní funkce. První spočívá ve významu dějin filosofie pro systematickou filosofii. Dějiny filosofie pěstované jako samostatný výzkum nás mohou poučit o tom, jakými mechanismy se v evropské kultuře utvářelo, obhajovalo a šířilo teoretické vědění. Z tohoto hlediska tedy nejde o konkrétní obsah jednotlivých filosofických teorií, ale o hledání formálních vztahů a kontextuálních vazeb, v nichž se teorie nebo jejich prvky vyskytovaly. Některé z těchto vztahů lze uvést ve stručném výčtu: vztahy filosofie k jiným oborům; úloha kontextu při vzniku, prosazování a popírání určitých filosofických postojů; způsoby vytváření nároku na pravdivost, absolutnost a nepodmíněnost; způsoby ideologického využívání filosofie k legitimizaci určitých sociálních a politických postojů; způsoby předávání filosofického vědění a koneckonců i důvody historické proměnlivosti všech těchto vazeb a způsobů. Dějiny filosofie proto mohou výrazně pomoci systematickým filosofům i jiným badatelům při zkoumání zcela obecné otázky – jak funguje teoretické vědění?

V podobě univerzitních kursů se mohou dějiny filosofie stát cestou k nezávislému kritickému myšlení. Neboť kdo se naučí vstupovat do labyrintů filosofických systémů minulosti, může se také naučit, jak z nich nacházet cestu ven. Nejde o vyvracení filosofických teorií moderními poznatky, ale o odhalování jejich nedůsledností, nároků, skrytých předpokladů a podmínek platnosti. Pokud se člověk naučí kriticky analyzovat filosofické teorie a systémy, získává určitou výhodu pro orientaci ve společnosti, která si v tupém žurnalistickém žargonu říká informační: Nenechá se tak snadno ošálit a svést. Dějiny filosofie jakožto trénink v nedůvěře vůči stabilitě opojně absolutních systémů mohou vyvolat racionální odstup vůči „objektivnímu a nezávislému zpravodajství" a stejně tak mohou vyústit do občanské zdráhavosti vůči lákavým slibům a jednoduchým řešením. Z univerzitní praxe je samozřejmě známo, že uvádění studentů do nějakého filosofického systému může probíhat také jako banální indoktrinační procedura se všemi stejně banálními vedlejšími důsledky. Poslání univerzitních učitelů dějin filosofie by mohlo jít právě opačným směrem: Mohli by učit studenty, jak najít zamlčené předpoklady různých filosofií, a především by mohli učit, jak se nebát pocitu nahodilosti, který plyne z absence jednoznačných odpovědí. Připravenost ke kontingenci je filosofickým, morálním i občanským ponaučením z dějin filosofie.

Milan Mráz: ***Dějiny starší filosofie jako klíč k pochopení pozdějšího filosofického vývoje***

Podle mého názoru existuje několik závažných důvodů, z nichž je třeba považovat studium dějin antické a středověké filosofie za stále potřebné a důležité. V tomto krátkém příspěvku se omezím jen na jejich stručnou exposici.

Začnu důvodem, který nepochybně bude uveden i v některých dalších příspěvcích, i když se může v dnešní době jevit jakoby z jiného světa. Kromě jiných myšlenek Aristotela se mi totiž stále připomíná i jeho názor, že touha po poznání má svůj zdroj v samé přirozenosti člověka, že poznání je vlastně nejhodnotnější lidskou aktivitou, tím, co může mít hodnotu samo o sobě, bez vyhlídky na další zužitkování, a tím, co přináší člověku maximální uspokojení. Myslím, že to platí i o poznávání celých dějin lidského rodu, o výsledcích úsilí předchozích generací. Dalo by se říci, že jsme jim to v jistém smyslu povinni, že je to jakýsi náš metafysický závazek. I takto pojaté poznávání dějin však přináší užitek. Minulost je v nás přece stále v mnoha ohledech přítomná, bez ní bychom nebyli tím, čím jsme. Studium dějin nám proto umožňuje lépe porozumět i současné době, nám samým. Platí to ovšem v plné míře i o studiu dějin antické a středověké filosofie.

K tomu lze ovšem zaujmout skeptické stanovisko a namítnout, že stupnice hodnot je dnes zcela jiná a že imateriální, duchovní hodnoty se zde nekladou tak vysoko. To je ovšem pravda, ale lze to také obrátit. Jeden z přínosů studia dějin antické a středověké filosofie je přece možno spatřovat i v tom, že se tak dnešní době připomíná možnost jiné stupnice hodnot, než je ta, která dnes převažuje. Skeptik může zase namítnout, že antická filosofie vznikala ve zcela jiných společenských poměrech a obdobně i filosofie středověká. Opět je to pravda, ale je možno připomenout, že třeba i v antickém Řecku již mnozí lidé – možná většina – kladli peníze a zisk „až na první místo“, jak to dosvědčuje Aristotelův výklad v *Politice*.

Studium dějin antické a středověké filosofie je ovšem prospěšné, ba nutné, i z řady dalších důvodů. Pokud jde o antickou filosofii, její studium pomáhá hlouběji pochopit nejen filosofii středověkou a barokní, ale také mnohé filosofické směry novověku i moderní doby. Stačí snad jen připomenout, jak na antické filosofické myšlení (na Aristotela, předsókratiky i další) bytostně navazuje filosofie M. Heideggera. Obdobně to platí i o filosofii středověké. Nejde však jen o hlubší poznání jednotlivých filosofických směrů, které v dějinách filosofie na antiku a středověk navazovaly, ale i o hlubší pochopení vývoje filosofického myšlení vůbec. Lze to demonstrovat např. na nedávných diskusích o postmoderní situaci ve filosofii. Často se v nich zdůrazňovalo, že jde o situaci ve všech ohledech zcela novou, jen málokdy se poukazovalo na to, že obdobnou krisi filosofie zažilo již antické Řecko, a v této souvislosti se mohly připomenout i další krise spojené s kritikou velkých filosofických systémů, např. ve 14. století nebo i ve 2. polovině 19. století. Hluboká znalost výsledků všech etap vývoje filosofického myšlení je předpokladem k zodpovězení otázek, co jednotlivé etapy přinesly skutečně nového, co z dřívějších etap zavrhly, co naopak z nich převzaly (dosti často asi nepřiznaně, nebo i nevědomky) nebo na co navázaly. Je však i předpokladem k zodpovězení obecně formulované otázky, jakého rázu je celý dosavadní vývoj poznání. Jsou dějiny filosofie a vědy skutečně jen neustalým produkováním nových a nových ve své podstatě nepravdivých teorií, jak se to někdy tvrdí? Nebo můžeme hodnotit dosavadní vývoj poznání optimističtěji ?

Souhrnně řečeno: studium a hodnocení jednotlivých textů, myslitelského odkazu jednotlivých filosofů i jednotlivých filosofických směrů je sice nutnou, přímo výchozí složkou výzkumu dějin filosofie, ale k jejich komplexnějšímu poznání je třeba takto získané poznatky začleňovat do historických souvislostí, do celkového vývoje filosofického myšlení od jeho antických počátků. Jinak může dojít k různým nepřesnostem a zkreslením. Na základě podrobnějších výzkumů se může např. ukázat, že to, co se někdy při letmém pohledu zdálo úplnou novinkou, má dávné historické kořeny.

Konečně je třeba uvést, že myšlenky starých filosofů často působí podnětně při řešení aktuálních problémů nejen filosofie, ale i logiky a dalších oborů. Namátkou lze připomenout Aristotelovu úvahu o pravdivostní hodnotě výroků o budoucích událostech ze spisu *O vyjadřování*, která v minulém století inspirovala J. Łukasiewicze k vytváření trojhodnotové logiky, inspirativní roli megarských a Aristotelových úvah o modalitě, stálou přitažlivost proslulých megarských paradoxů, nebo pozornost, které se dostává Aristotelovým myšlenkám v některých směrech biologie nebo zase politické filosofie a etiky.

Přes obrovský počet prací věnovaných dějinám antické a středověké filosofie zůstává v nich mnohé neobjasněno, mnohé asi nebude ani možné plněji objasnit (např. pro nedostatek dochovaných pramenů), ale i to (často právě pro svoji neúplnost) si stále uchovává svoji podnětnost. Ze všech těchto důvodů je třeba považovat pokračování výzkumu dějin antické a středověké filosofie za velmi potřebné.

Pavel Hobza: ***Zkoumání starší filosofie jako nástroj k pochopení evropské racionality***

Poznatelnost skutečnosti (světa, člověka) představuje patrně jeden z nejstarších lidských a filosofických problémů. Nicméně v evropské filosofii poslední doby nabyl tento obecně lidský problém poněkud specifickou podobu. Do určité míry přestalo být totiž problémem, zda lidská bytost jako taková může dosáhnout (pravdivého) poznání. Protože evropská civilizace byla konfrontována s jinými kulturami a kulturními okruhy (a to jak díky etnografii, tak díky historii), dostala se do popředí spíš otázka, zda naše evropská racionalita/diskurs je adekvátnější pro poznání skutečnosti než racionality/diskursy ostatních kultur, což by implikovalo nadřazenost evropské civilizace. (Racionalitou/diskursem zde rozumím určitý způsob myšlení, jenž určuje náš přístup ke světu a k nám samým, resp. naše vidění světa i nás samých.)

Abychom mohli rozhodnout, zda je nějaká racionalita adekvátnější (např. pro poznávání skutečnost), ba zda je dokonce ostatním racionalitám nadřazená, musíme mít jasně vytyčená kritéria, na jejichž základě budeme moci různé racionality poměřovat a zkoumat. Takové kritérium by mohla představovat např. *instrumentální* racionalita. Globální úspěch moderní vědy a techniky, jenž přímo souvisí s evropskou (instrumentální) racionalitou, může vcelku jednoznačně ukazovat nadřazenost evropské racionality oproti ostatním racionalitám. Ať již jsou výdobytky egyptské či čínské kultury jakkoli impozantní, přesto je lze jen stěží srovnávat s přistáním člověka na Měsíci.

Proti tomu lze jistě a snad i oprávněně namítnout, že instrumentální racionalita jakožto efektivita při zvládání skutečnosti není příliš vhodným kritériem pro posuzování racionalit. Je totiž otázka, zda instrumentálně efektivní vztah ke světu je jediným, ba dokonce vhodným přístupem ke skutečnosti. Na základě instrumentální racionality dokážeme sice skutečnost velmi efektivně zvládat či ovládat, je nicméně otázkou, zda zvládání či ovládání skutečnosti představuje cíl sám o sobě. Na tomto místě nemáme bohužel dostatek prostoru pro to, abychom zvažovali různá kritéria pro posuzování vhodnosti té které racionality. Nicméně jestliže odmítneme kritérium instrumentální efektivity, pak se skutečně zdá, že celá evropská racionalita/kultura nepředstavuje nějaký prominentní způsob přístupu ke světu, nýbrž že je pouze jednou z mnoha možností, jak se ke světu či k sobě samému vztahovat.[1] Tento závěr není pochopitelně nijak nový. To, že evropská racionalita nemá oproti jiným racionalitám nějakou absolutní přednost, se počínaje Nietzschem stalo víceméně běžnou filosofickou pravdou.

Jestliže však odmítneme instrumentální efektivitu jako kritérium pro posuzování racionalit, jaké jiné kritérium nám zbude? Avšak nabízí se i jiná, mnohem znepokojivější možnost, než před jakou se právě nacházíme, když nemáme po ruce vhodné kritérium. Existuje totiž vůbec jedno správné a závazné kritérium a tudíž jediná správná racionalita odkrývající skutečnost? Není nutné naopak uznat, že existuje celá řada racionalit, jejichž přístup ke skutečnosti je víceméně rovnocenný? Jestliže však uznáme takový pluralismus racionalit, neupadneme nutně zase do jakéhosi (epistemologicko ontologického) relativismu? A co si s tímto relativismem počít? Je to důvod zneklidnění či rovnou zoufalství nad tím, že nedokážeme poznat skutečnost tak, jak doopravdy je? Anebo je to spíš důvod k rezignaci – se všemi důsledky, co takový stav může přinášet?

Konstatování pluralismu či relativismu může být pochopitelně hodnoceno různě, může to být předmětem různých světonázorových sporů a vášní atd. Odhlédneme-li však od těchto morálně hodnotových kontroverzí, zůstane tu přece jen něco filosoficky relevantního – totiž samotné konstatování plurality racionalit. Jestliže nejsme schopni odhalit a zdůvodnit jedinou správnou racionalitu, pak se nám každopádně nabízí velmi zajímavé pole filosofického zkoumání, totiž zkoumání jednotlivých racionalit, např. zkoumání toho, jak se ustavují a konstituují, jak fungují, jak se ovlivňují či prolínají atd.

[1] Snad by bylo možné poukázat na to, že evropská racionalita vždy souvisela a souvisí s přísnou logikou; a logiku chápat jako zákonitost myšlení či dokonce jako základ skutečnosti. Nicméně, jak ukázal např. Wittgenstein, ani logika (se svými zákony identity či vyloučeného třetího) není nic absolutně daného, nýbrž souvisí s životní formou té které společnosti či kultury.

Nyní se pochopitelně vnucuje zásadní otázka o úloze a užitečnosti takového filosofického zkoumání, ba o roli filosofie jako takové. Znamená to, že filosofie je redukována na pouhé historické zkoumání a tedy na zkoumáni toho, jak se ustavuje ta která racionalita, jak funguje atd.? Z dosavadních vývodů se zdá, že to je nevyhnutelný závěr. Uvážíme-li však, s jakými nadějemi a ambicemi se filosofie v minulosti spojovala a někdy ještě stále spojuje, pak se taková redukce filosofie na pouhé historické zkoumání zdá skutečně znepokojivá.

Naštěstí však z našich vývodů rozhodně taková redukce filosofie na historické zkoumání nevyplývá. Je si totiž třeba uvědomit, že to, co nazýváme racionalitou/diskursem, není jen nějakým abstraktním či teoretickým konstruktem, který existuje nějak odděleně od nás či vedle nás. Neboť to, jak přistupujeme ke světu a k sobě samým, to, jak myslíme, jaké užíváme pojmy atd., to jsme my sami. Náš pohled na svět, naše uvažování o světě a o nás samých nelze od nás samých nijak oddělit; my sami jsme tímto pohledem a uvažováním.

Zkoumat naši evropskou racionalitu tedy není jen historickým zkoumáním, nýbrž zároveň, ba především je to zkoumání toho, kdo jsme; tedy chcete-li, je to zkoumání naší přirozenosti. A to hned ve dvojím smyslu: toto zkoumání nám pomůže porozumět jednak tomu, kdo jsme jakožto lidé žijící v té které konkrétní dějinné situaci, a jednak tomu, kdo jsme (řekněme) jako bytosti schopné utvářet si vlastní přístup ke světu a používající určitou racionalitu/diskurs či kulturu v nejširším smyslu.

Tím se tedy dostáváme k tématu našeho kolokvia: „Jaký smysl má zabývat se antickou filosofií?“ Proti běžnému názoru, že taková činnost asi moc smyslu mít nebude (snad kromě nějaké historické zvídavosti), se nyní ukazuje, že zkoumání antické filosofie je filosofickým zkoumáním ve vlastním smyslu, neboť právě do antického Řecka sahají kořeny naší evropské racionality. Nicméně pokud jde o samotnou formu tohoto zkoumání, je třeba učinit určité upřesnění: Vzhledem k tomu, že mají být zkoumány základy či kořeny evropské racionality, je třeba, aby zkoumání antické filosofie mělo především formu genealogie či archeologie; tedy aby bylo především zkoumáním konstitutivních prvků a motivů evropské racionality. (Je ale pochopitelné, že toto zkoumání nemůže být prováděno na úkor standardního interpretačně hermeneutického zkoumání se všemi jeho kritérii, např. co možná největší vnitřní koherence díla toho kterého myslitele, snaha o zasazení díla do dobového kulturně myšlenkového kontextu atd. Genealogické zkoumání může začít teprve po tomto historickém zkoumání, které i přes veškerou snahu mnoha interpretů je spíš ještě na počátku.)

Na závěr bychom měli ještě vyjasnit otázku, co se myslí tím, že racionalita/diskurs určuje náš pohled na svět a na nás samé. Nejedná se totiž pouze o *kulturní* problém (např.

toho typu, že některé naše instituce a hodnoty, naše vzdělanost atd. mají svůj původ v Řecku, takže jeho studium nám může pomoci pochopit např. naše evropanství – ve světě, který je stále méně evropský), nýbrž spíš o problém *epistemologický*. Jestliže evropská racionalita přímo souvisí s instrumentální efektivitou vědy a techniky, a jestliže – jak dokazuje Heidegger (srv. *Otázka techniky*) – technika představuje určitý způsob odkrývání světa, pak i náš (každodenní) pohled na svět a na nás samé má do značné míry instrumentální charakter (tj. jsem zvyklí pohlížet na svět jako na soubor prostředků k určitým cílům, např. ekonomická efektivita, zisk, vytěžitelnost atd.). Avšak kromě tohoto instrumentálně *praktického* ohledu souvisí náš pohled na svět a nás samé především s mnoha vžitými (*teoretickými*) myšlenkovými schématy (např. materiálno imateriálno; substance akcident; duše/vědomí tělo; konečnost nekonečnost; prostředek účel; stejné jiné; pravda nepravda; bytí nebytí). Úkolem genealogie je tedy projasnit všechny tyto prvky naší evropské racionality, ukázat, jak/v jakých (kulturních či myšlenkových) kontextech se ustavily, a tak pomoci porozumět našemu pohledu na svět a vposled i nám samým .[1]

Helena Kurzová: ***Bádání o antické filosofii jako kritika její anachronistické recepce***

V úvahách o dějinách filosofie se proti sobě někdy ostře staví dějiny filosofie jako součást dějin kultury a idejí vůbec a dějiny filosofie jako součást filosofického zkoumání. V prvním ohledu se dějiny filosofie řadí svými cíly i metodikou po bok dějinám vědy, platí pro ně tytéž zásady, včetně nutnosti uvědomělého zohlednění interpretačního horizontu daného dobovým zařazením interpreta, ale spíše ve smyslu negativním (tj. odpoutání se od něho), a včetně požadavků zařazení zkoumaného objektu do jeho širšího dobového rámce ve smyslu tzv. Kuhnova paradigmatu v jeho původním smyslu. V druhém ohledu jde o dějiny filosofie, které jsou zároveň součástí současného filosofického diskurzu, do něhož by se měly integrovat. Klademe- li si otázku, proč se zabývat antickou filosofií, implikuje to nutně, že si ji klademe z hlediska druhého, tj. z hlediska relevance pro současnou filosofii. O smyslu zmapování

[1] Jak ukazuje např. Heidegger v souvislosti se svým pojetím fenomenologické destrukce (*Fenomenologická interpretace k Aristotelovi*), naše antropologické názory lze přes různé dějinné transformace sledovat až k Aristotelovi: „předchůdná idea člověka a existence života (…) má svůj základ v aristotelské „fyzice“, „psychologii“, „etice“ a „ontologii“, přičemž základní aristotelské nauky jsou zpracovány v určitém výběru a výkladu.“ (s. 22) Ačkoli se Heidegger v této počáteční fázi svého myšlení zastavuje u Aristotela, je zjevné, že i Aristotelovy názory je třeba pochopit v rámci řecké tradice (např. jeho ontologie je nepochopitelná bez Platóna atd.).

historického vývoje kultury a idejí totiž nemůže být pochyb, a není tedy nutné - vzhledem k nepochybně významnému postavení antiky v tomto vývoji - si otázku "Proč" klást.

S ostrým oddělením obou dějin filosofie jsou však spojeny problémy. Ve svých poznámkách si povšimnu některých z nich. Budu přitom vycházet z formulací vyslovených v této souvislosti v příspěvcích z poslední doby, které se mi dostaly do ruky. Smyslem těchto nepříliš systematických poznámek je poukázat na potřebu diferencovanějšího pohledu počítajícího se stupňovitou hranicí mezi oběma základními přístupy.

Jako kritérium nebo spíše diagnostická možnost pro rozlišení obou přístupů se uvádí anachronismus[1], který může být pozitivní a produktivní v dějinách filosofie zaměřených na rozvoj filosofického zkoumání a diskurzu, je však negativní a nepřijatelný v dějinách filosofie jako součásti historie. O významu anachronismů ve filosofických inspiracích antickou filosofií, nemůže být pochyb. Je však úkolem historika filosofie ukázat rozdíl mezi inspiračním zdrojem a jeho anachronistickým využitím. A tímto způsobem, nepředpokládajícím nutně tvůrčí filosofický přístup ze strany historika filosofie, vstupuje historik filosofie významně do filosofického diskurzu současného. Očištění výpovědí antických textů od anachronických posunů je totiž nezbytné právě jako základ pro další možnosti tvůrčího vyrovnání se s antickou filosofií. Pokud by se totiž vydávaly anachronistické interpretace, zvláště interpretace získavší značnou prestiž, za autentickou filosofii antickou, oslabovaly by se nebo dokonce znemožňovaly další možnosti filosofického využití, včetně dalších anachronismů. To má platnost pro hermeneutické přístupy vůbec. Přístupy zdůrazňující příliš jednostranně volnost interpretace a splývání horizontů totiž brání konec konců uchopení jinakosti stejně jako přístupy absolutizující rozdíly a neochotné hledat v jinakosti společné.

Výše představený rozdíl přístupů i diagnostičnost anachronismu se týká vztahu historie filosofie k "profesionální" filosofii (filosofické zkoumání, "philosophische Forschung"). Filosofický diskurz je však otevřený širsímu filosoficky neprofesionálnímu publiku a má jej získat pro filosofii. V Heideggerově pojetí je otevřenost filosofickému myšlení jedním ze základních znaků člověka. Antické filosofické texty se vyznačují schopností oslovit člověka a kladou si to také jako cíl. Tento aspekt dosti nezohledňuje P. Stekeler-Weithofer, když uvádí v úvodu ke své práci - zaměřené přednostně k antické filosofii a specielně k interpretaci Parmenida, že "mnoho co se vydává za filosofii patří do oblasti

[1] Srov. A. Speer, vyd., Anachronismen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland (AGPD) vom 3. bis 6. Oktober 2001 in der Würzburger Residenz, hrsgb. von Andreas Speer. Würzburg: Königshausen&Neumann 2003.

vzdělání (Bildung), a tedy filologicko-historických analýz a dějin idejí. Jde o čistě jazykově-stylisticky aktualizované a tím lehce pochopitelné formulování známých odpovědí na tradiční otázky." [1] Zpřístupňování antických filosofických textů a myšlenek není nepochybně vedeno jen snahou o rozšíření vzdělanosti, ale má za cíl zainteresovat čtenáře pro filosofické tázání. Na druhé straně je třeba dát Stekelerovi-Weithoferovi za pravdu, že není ve filosofické akademické tradici tak přísně dbáno na požadavek vydělit vlastní badatelský přínos od již známých a přejatých řešení, jako se to vyžaduje v bádání ostatním. Je to dáno možná právě tím, že je zde přikládána větší důležitost subjektivní zainteresovanosti autora i čtenáře.

V představě o tom, nakolik má historik filosofie vyjádřit vlastní stanovisko a projevit vlastní zainteresovanost, mohou být rozdíly v různých kulturních tradicích. [2] Je možné to pozorovat například při četbě recenzních rubrik časopisů. Tak v časopise Phronesis M.R. Wright ve své zprávě týkající se literatury o předsokraticích[3] se při výkladu o knize I.A. Kalogeraka[4] pozastavuje nad tím, že je tu méně filosofie, než jsme zvyklí. Přitom jde o knihu, která předkládá důkladný rozbor pojetí duše v předsokratovské filosofii a má řadu nových postřehů, např. ke vztahu k orfismu. Pro svůj rozbor zvolil Kalogerakos soubor hledisek, která lze pro dané období v pojetí duše očekávat, a ukazuje, jak jsou zastoupena u jednotlivých předsokratiků. Jeho výklad je však veden přísně indiferentně, bez zaujetí vlastního stanoviska k probírané problematice. Kdyby do svého rozboru zahrnul i srovnání s pozdější nebo současnou filosofií, dělal by to pravděpodobně stejně indiferentním způsobem, protože píše v tradici, která to od historika filosofie požaduje. Je přitom pravděpodobné, že moment zainteresovanosti u něho nechybí, projevuje se ve volbě tématu, ale neprojevuje se navenek.

Všichni si pravděpodobně vybíráme takovou tematiku, která odpovídá našim odborným nebo životním zájmům. Zabýváme se tedy antickou filosofií, protože nás z určitého hlediska, jež považujeme za důležité, zajímá a domníváme se, že jsme schopni o ní sdělit něco nového.

---

[1] Srov. P. Stekeler-Weithofer, Philosophiegeschichte. Berlin/New York: Mouton de Gruyter 2006.

[2] Rozdílům v charakteru akademického dikurzu, projevujícím se i v rámci evropských tradic, je právem věnována v poslední době zvýšená pozornost, srov. např. A. Duszak, vyd., Culture and Styles in Academic Discourse. Berlin/New York: Mouton de Gruyter 1997.

[3] M.R. Wright, Presocratics. In: Phronesis 42, 1997, 345-349.

[4] I.A. Kalogerakos, Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles. Stuttgart/Leipzig: B.G. Teubner 1996.

Ivan Müller: ***Studium dějin filosofie jako hledání české a evropské identity***

Toto je otázka, kterou si položili vesměs mladí pracovníci Oddělení pro starší filosofii Filosofického ústavu v Praze a učinili jí tématem prvního z řady kolokvií, na kterých chtějí reflektovat svojí vědeckou činnost, její smysl, metody a společenský význam. Myslím, že se jedná o projekt velice chvályhodný. Tato otázka je brizantní právě dnes, kdy přímo život vědeckých pracovníků jako takových závisí na finančních dotacích – přidělovaných lidmi, kteří jsou pouze ‚moderátně' obeznámeni s tradičními a současnými filosofickými problémy – jež jsou udělovány na základě úvahy zda a jak dalece je činnost vědeckých pracovníků tak zvaně společensky důležitou. Nežijeme už totiž v době, kdy poznání bylo váženo samo pro sebe; žijeme v době kdy činnost třeba prodavače ojetých automobilů a činnost vědecká je poměřována jedním a týmž metrem tzv. společenského přínosu, potažmo profitu. Systém grantů, kvantitativní metody měření společenského přínosu, jsou rafinovanými způsoby disciplinování vědecké komunity: nevhodné projekty, tj. projekty neodsouhlasené úředníky, kteří pracují pro ‚systém', nemají šanci na realizaci. Neříká se tomu už cenzura, říká se tomu společenský přínos nebo podobně. Jaká to podobnost s minulým režimem!

Povolání ‚profesionálního filosofa' se tímto dostalo do krize. Požadavek společenského použití filosofie je problematický už z toho důvodu, že filosof se dostává do situace, ve které je na něm požadováno, aby pracoval na společenskou objednávku, což v podstatě zcela podkopává samotnou ideu jeho činnosti, neboť metafyzika - a vlastně obecně filosofie - jako nejteoretičtější ze všech věd, je (již podle Aristotela) vědou nejméně užitečnou v tom smyslu, že nevytváří – alespoň nikoli přímo – část hrubého národního produktu jak to například činí výroba šroubů a rour. Poznání, o které filosof usiluje, ač draze zaplaceno, nemá přímo směnnou hodnotu, je v jistém smyslu neprodejné a v jistém smyslu ho chce jen ten, který ho již má a nikdo jiný. Poznání je a-sociální. Materiální chudoba moderního filosofa není z tohoto důvodu hanbou, ba spíš naopak, stejně tak jak není hanbou – v tomto smyslu – že například není ‚publikován'.

Proto je položena otázka „*Proč* atd." palčivá. Odpovědět bych mohl neosobně: mohl bych zdůraznit důležitost toho co dělám. Ovšemže se zabývám – dle mne – tím nejdůležitějším filosofickým problémem středověku, problémem obecnin, atd. Jelikož to však otázka umožňuje, neodpovím neosobně a pojmu ji jako otázku, proč já, konkrétní ten a ten, se zabývám ještě dnes, v době kybernetiky, takovými starými velbloudy (jak říkají Němci), a to právě těmi univerzáliemi? Mohl bych odpovědět, že bez poznání historie atd., tj. mohl bych odpovědět standardní floskulí, kterou je zpravidla obhajován jakýkoliv antikvární zájem. Ale

to je příliš nepřesné, to jsem tam, kde jsem být nechtěl, protože jsem opět na úrovni prodavače ojetých vozů, neboť i antikvární zájem (např. zajímá mě minulost atd.) lze směnit v hrubý národní produkt třeba výukou mladé generace. Otázka zůstává: dělám-li náhodou to co mě zajímá, co však nelze směnit, protože je to v mém pohledu velice důležité, jsem hoden své mzdy alespoň jako ten evangelijní vůl zapřažený do pluhu? Toto je otázka na tělo; toto je otázka, kterou si člověk, který se rozhodl ‚dělat filosofii', musí položit alespoň dvakrát za život: po maturitě a před důchodem!

Nuže, dosáhnuv patřičného věku, se táži, proč já osobně dělám pozdně středověkou filosofii anglické a české provenience, onu milionkrát vysmívanou scholastiku (antická filosofie může daleko spíš očekávat milost v očích ‚moderní doby'; máme neurčitý pocit, že zběhlost v antickém řeckém myšlení jaksi patří k základní výbavě i tzv. moderního vzdělance, zatímco středověká scholastika tento bonus jednoduše nemá), proč nekonečné hodiny trávím nad těžko čitelnými kopiemi rukopisů popsaných zkratkami, proč si ničím oči, plíce a páteř děláním věcí, které maximálně mohou zajímat jen hrstku podobně postižených jedinců? Jak ospravedlním z pohledu užitkové a ekonomické racionality své chování? Lze to vůbec? Jestliže ne, jsem kandidát pro Bohnice, protože dělám něco, co není nikomu – doslova – k užitku. Zešílel jsem snad v době okolo svého dvacátého roku a tento stav trvá nezměněn?

Asi ano! Jako u každého pacienta (jako student jsem po mnoho prázdnin pracoval v léčebně mentálně nemocných tak to vím), nejdříve je nutná anamnéza. Ve svých osmnácti a půl jsem prchnul ještě z před-dubčekovského Československa a své 20. narozeniny jsem již ‚slavil' coby student katolického semináře v Torontu, Ontario, Kanada. Toto je moje základní životní zkušenost. Ideologie – smím-li to tak nazvat – této svrchovaně nádherné, bohaté a opravdu humanitní země zdůrazňovala jednotu politické (demokratické) vůle a všech kulturních dědictví, která byla emigranty přinesena; osvícená Kanada odmítla politiku tavícího, či přesněji gulášového hrnce, uskutečňovanou v sousedních Spojených státech. Až na břehu jezera Ontario počalo být pro mne důležité to, co jsem doma nikdy za důležité nepovažoval: své *roots*, kořeny. Toho, který se mi teď pousmál, sedě v křesle v náručí naší Matičky, vyzývám, aby se vydal sám, bez přátel a peněz, k břehům Ontaria!

Kanada, katolicismus, *roots*, které tkvěly ve státě tehdy ‚totalitním', jehož jednou ‚ideologickou' nohou byl vyslovený anti-katolicismus a já poutník: universalita a partikularita. Je možné zprostředkování, je možný rým? Rým, který jsem hledal a postupně nalézal se jmenoval Wyclif a s ním související česká reformace!

O důležitosti reformace pro české sebe-vědomí nebudu ztrácet slova. Stačí pár jmen: Kollár, Masaryk, Havlíček, Rádl, Hejdánek. Pro některé z nich česká reformace přímo

ztělesňuje esenci i moderního českého národa, *pace* Pekař a jemu podobní. Katolictví, a to i přes pátery typu Havlovického a Třebízského, je spíš spojováno s termíny Koniáš, protireformace, Habsburkové či Vídeň. I když význam náboženské příslušnosti zdaleka nehraje roli jakou hrál dřív, přesto společenská identita, resp.odpověď na otázku co jsem a kam jdu, je jen těžko získatelná pouze poukazem na vlastní jednotlivcovy postoje: moje esence a mé směřování má určitě rozměr nadosobní, jehož součástí je mj. i rozměr náboženský. Moderní katolicismus jasně vycítil, že nepřekoná nebezpečí své partikularizace bez realizace křesťanské ekumeny.

To co Evropa stále ještě hledá, tento náš národ, jako jediný národ na celém světě, tento český národ, má dávno – již před vznikem problému samého - problém vztahu mezi protestantismem a katolictvím vyřešen! A to tradicí svého husitství, které ještě musí být vlastně objeveno a správně zhodnoceno! Historicky byly učiněny alespoň dva pokusy, které si chtěly husitství přivlastnit a jeho tradici ‚číst' ve světle své vlastní ‚ideologie'. Prvním je – obecně řečeno – protestantství, druhým marxistický komunismus. Protestantství bylo totiž schopné husitství chápat pouze jako svého předchůdce, jako předchůdce své reformace; marxistický komunismus chápal husitství jako středověký předobraz svého sociálního učení. Výsledkem pak bylo, že husitství je buď chápáno jako nedokonalé, předběžné protestantství, nebo jako primitivní, středověký komunismus. Neupírám právo ani protestantům ani komunistům hledat své kořeny ať by už to bylo kdekoli; tvrdím pouze, že husitství chápané skrz jejich prisma, je husitství neautentické a zkomolené!

Kdysi vydávala Wyclifova společnost díla Wyclifova a dodnes je vědecká komunita za tento čin vděčná. Tato společnost však své dílo nedokončila: od okamžiku, co její podporovatelé zjistili, že Wyclif není ani anglikán, presbyterián či metodista, přestávali o něj mít zájem a Společnost skomírala až zhynula zcela. Na druhé straně, na straně katolické, zůstává Wyclif heresiarchou, a to i přes to, že Církev (obecně řečeno) počíná (upřímně) litovat upálení jeho českého následovníka: jedná tak patrně s úmysly církevně-politickými (i přes národnostní vlažnost, Češi jí totiž tento čin neodpustili dosud zcela, a to i přesto, že činnost Božích bojovníků je současnými revisionistickými konjunkturalisty systematicky diskvalifikovávána, pomlouvána a hanobena), jednak prostě upalovat pro víru, resp. pro věci věroučné, neladí s liberalismem novověku a církev, má-li působit i v této době, se nesmí jevit jako středověké krvelačné monstrum, jednak protože zabíjení již není přijatelné jako způsob zacházení ani s věroučně zmýlenými bratry. Husovo učení ohledně jí samotné, Církev přirozeně i nadále oficiálně odmítá.

Podtrženo a sečteno: pro protestanty je Wyclif a husitství příliš katolické, pro katolíky příliš reformační. Totéž lze říci *in puncto* marxistického komunismu: pro něj je husitství primitivní, neboť náboženské. A co naši liberální, současní ideologové novo-kapitalismu? Pro ně je husitství příliš komunistické: sudy na táborském náměstí a fanatismus vyhraněného přesvědčení, no prostě horror!

Leč právě zde je klíč k odpovědi na otázku proč já dělám co dělám, proč se o husitství zajímám! Husitství je autentický český pokus řešit konkrétní vztah mezi partikulárním a obecným: mezi partikulárním zážitkem zbožnosti konkrétní historické komunity a obecným náboženstvím, které je pokládáno ovšem za manifestaci objektivní, transcendentální Pravdy uznávané v jisté historické době rozsáhlým lidským společenstvím. Český lid, konstituující se jako boží bojovníci, je vyvoleným národem božím, je to lid určený k tomu, aby zde na zemi vedl boží při, je to lid specielně Bohu patřící: toto je jejich jim smysl dávající přesvědčení, toto je pro ně smysl české existence jako partikulárního etnika. Konstituujícím prvkem středověkého českého národa není ani jazyk, ani rasa či původ, ani zařazení společenské, ale hluboké přesvědčení konání toho, co,jako jediné, je bezpodmínečně správné. Konstitutivním prvkem středověkého českého národa je prvek etický.

Zdá se, že tradičně citované špatné charakteristiky tohoto národa (a taktéž i percepce, kterou jsou za špatné charakteristiky považovány) lze pochopit jen v tomto světle: národ, jenž se vzepjal až k aspiracím na to být vyvoleným národem božím, načež tyto aspirace byly zhaceny, se stal ‚praktickým‘, resp. skeptickým vůči tzv. vyšším hodnotám.

Tak dalece lze dnešek pochopit pouze skrze historii, tak dalece je nezbytné pochopit i tuto jedinečnou a nikdy snad už neopakovanou, ba neopakovatelnou syntézu mezi kulturně-obecným a partikulárně lidským, kterou je husitství. Jářku pochopit a to buď jako výzvu (např. když jsou řešeny otázky našeho vztahu k NATO, EU a dalším globálním organizacím), nebo alespoň jako memento.

Avšak, jak dalece opravdu známe myšlení husitské, myslím to myšlení husitské autentické, nikoliv jen to, jak nám ho zprostředkovali klasikové protestantismu a marxismu-leninismu, nebo jejich následovníci? Odpověď je poněkud tristní! Pravím, že jakýkoliv evropský národ, neřku-li národ 'západní', by měl již dávno alespoň vydána (a tak i studiu zpřístupněna) všechna středověká díla s husitstvím související. To, že nejsou a to, že několik děl, která vydána byla, byla omylem vydána cizinci jako vlastní díla Wyclifova, je skandál a naprosto objektivní komentář na opravdovou kulturní úroveň moderní české, lhostejno zda měšťanské či komunistické, společnosti a její vědy. V zemi, která vydává miliardy na zakoupení opotřebovaných stíhaček, která dává miliardové subvence cizím, velice bohatým

společnostem, a která díky lajdáctví svých úředníků platí milionové pokuty zahraničním korporacím, v této zemi neexistuje vědecké pracoviště, které by mělo specifický úkol vydat a zpřístupnit filosofickou literaturu veskrze myšlenkově unikátní, která je přínosná pro světové filosoficko-náboženské povědomí a která je konstitutivní i pro české vědomí sebe sama! Jaký je úkol tzv. intelektuála, neřku-li tzv. filosofa? Snad honba za počtem publikací, pěstění svého specifického intelektuálního zájmu, snad dokonce služba stávající politické moci? Jsem staromódní a proto neváhám říci, že jeho nejvlastnějším úkolem je služba: služba těm, uvnitř kterých mu byla dána šance žít a pracovat. Jeho úkolem je hledat a vyslovovat to, co svým studiem zřel: zbaven lopoty fyzické dřiny musí to co člověk zaneprázdněný dennodenní sháňkou po uspokojování svých většinou tělesných potřeb formulovat nemá vlohy ani čas: intelektuál musí být řeholníkem myšlení ve smyslu, jak jej pregnantně kdysi formuloval Tomáš Akvinský. Český intelektuál musí hledat odpověď na otázku, proč by dnes, v době globalismu měl uprostřed Evropy i nadále existovat ‚malý', ale svébytný český stát a národ. Tolik k otázce, proč se já zabývám středověkou filosofií.

Pavel Blažek: ***Staří filosofové jako společníci při hledání pravdy***

Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií? Chtěl bych předeslat, že zodpovězení této otázky do značné míry závisí na tom, kdo si ji klade. Jinak na ni odpoví historik, pro něhož je studium antické a středověké filosofie v prvé řadě součástí jeho *historického* zájmu o intelektuální, kulturní a náboženské dějiny určitého historického období, jinak na ni odpoví filolog, kterého zajímají staré filosofické texty především jako doklady vývoje jazyka, a zase jinak na ni odpoví filosof. V následující úvaze bych se chtěl pokusit nastínit, jaký má podle mého soudu studium starší filosofie význam z filosofického hlediska a pro filosofii. [1]

Když jsem nad touto otázkou přemýšlel, uvědomil jsem si, že odpověď na ni vlastně vyplývá z toho, jak si ten či onen filosof a historik filosofie zodpoví otázku jinou, příbuznou, kterou lze formulovat takto: *Je myšlení starých filosofů i dnes filosoficky relevantní nebo má starší filosofie jen historickou hodnotu?* Jinými slovy: *Je studium starší filosofie studiem dějin, nebo studiem filosofie?*

[1] Následující text představuje mírně přepracovanou a rozšířenou verzi referátu předneseného 20. dubna 2007 na pracovním kolokviu Oddělení pro dějiny starší české a evropské filosofie Filosofického ústavu AV ČR na téma *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?* Text nemá ambici být zevrubným pojednáním ani plnohodnotnou esejí k dané problematice, ale zachovává si charakter stručného diskusního příspěvku.

Ač jsem si vědom, že tímto tvrzením poněkud zjednodušuji pestřejší realitu, zdá se mi, že se, pokud jde o tuto otázku, můžeme dnes setkat s dvěma odlišnými přístupy či školami. Tu první lze nazvat školou *philosophia perennis*. Jedná se o přístup ahistorický, který záměrně přehlíží, anebo, aniž by si to dostatečně uvědomoval, opomíjí historičnost starší filosofie a přistupuje k antickým a středověkým filosofům jako by to byli naši filosofičtí současníci. Ve své nejvyhraněnější podobě byl až do poloviny 20. století tento přístup rozšířen v novotomistické filosofii, pro níž byl sv. Tomáš jakousi nedotknutelnou nadčasovou autoritou, ze které vycházelo a k němuž směřovalo veškeré filosofické snažení.

V mnohem méně vyhraněné podobě se dnes s obdobně ahistorickým přístupem ke starší filosofii můžeme setkat zejména u filosofů z tradice analytické filosofie. Tito dnes patří k oné menšině filosofů, kteří stále ještě přistupují k antickým a středověkým filosofickým autorům s výrazně systematickým zájmem a nárokem, přičemž však jakoby někdy nedostatečně zohledňovali skutečnost, že je od svých starších předchůdců dělí staletí filosofického, historického a kulturního vývoje. Jejich systematický zájem a snaha ukázat aktualitu a přínos starší filosofie pro současnou analytickou filosofii je občas vede k opomíjení skutečnosti, že i ta nejspekulativnější a nejabstraktnější díla starších filosofů vznikala ve zcela konkrétních historických a intelektuálních souvislostech, třeba jako reakce na názory některého předchůdce či současníka, nebo s nevyřčenými intencemi v pozadí, a že byla součástí dobových filosofických, pedagogických i literárních tradic. Výsledkem bývají analýzy myšlení starších filosofů, které mohou být filosoficky briliantní, avšak svým ignorováním kontextů tohoto myšlení v posledku riskují jeho desinterpretaci či jemu neodpovídající „modernizaci“.

Druhou školu lze nazvat školou *historizující*: Tento přístup je dnes mnohem rozšířenější než ten předchozí, a vyskytuje se, zdá se mi, ve třech variantách: Ta první, nejextrémnější, *programově* chápe předmoderní filosofii jako čistě historickou, uzavřenou záležitost, jako filosofii uplynulé epochy bez jakékoliv systematické relevance pro současné filosofické snažení. Pokud ji nějakou filosofickou relevanci pro současnost přiznává, tak pouze ve smyslu jakési „historické fólie“, na jejímž pozadí můžeme lépe pochopit filosofii moderní a roli, kterou hraje v dnešním historickém kontextu. V pozadí tohoto přístupu vlastně stojí představa o radikální diskontinuitě mezi „předmoderní“ a „moderní“ filosofií. Nejznámějším reprezentantem tohoto proudu, alespoň pokud jde o středověkou filosofii, je německý historik středověké filosofie Kurt Flasch.[1]

[1] Viz např. úvod v jeho obsáhlém přehledu dějin filosofie: Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli, Stuttgart 1986, 13-20.

Druhá, umírněnější verze historizující pozice přisuzuje předmoderním filosofům význam *„historických předchůdců“* moderního myšlení, a tak je také zkoumá, ale zároveň se zdráhá přiznat předmoderní filosofii bezprostředně aktuální filosofický význam, jinými slovy odmítá ji uznat za svého diskusního partnera a vést s ní filosofickou diskusi. Zdá se mi, že tento přístup je dnes rozšířen hlavně v Německu, ale také ve Francii.

Třetí variantou historizujícího přístupu je ta, kterou pozoruji zejména v italském filosoficko-historickém bádání. Jedná se o jakousi reflektovanou, či nereflektovanou *identifikaci filosofie s dějinami filosofie*. Zástupci tohoto proudu nevidí, zdá se, větší rozdíl mezi studiem dějin filosofie a praktikováním filosofie samotné. Naopak považují své bádání o dějinách filosofie za plnohodnotnou filosofickou činnost. Zdá se, že tento přístup je výsledkem vlivu jednoho z nejvýznamnějších italských filosofů 20. století, Benedetta Croceho, který je spolu s Giambattistou Vicem hlavním teoretikem italského filosofického historismu založeného na myšlence totožnosti filosofie s dějinami.[1]

Řekl bych, že moje vlastní stanovisko v této otázce se nachází někde mezi těmito dvěma pozicemi – tedy mezi pojetím antické a středověké filosofie jako jakési stále živé, nadčasové *philosophia perennis* na straně jedné a mezi čistě historickým (ve smyslu historicky uzavřeným) vnímáním předmoderní filosofie na straně druhé.

Aby moje stanovisko bylo srozumitelné, chtěl bych nejprve předeslat, jak chápu úlohu filosofie obecně a jak se stavím k otázce pravdy. Můj pohled na hodnotu antické a středověké filosofie s tím totiž úzce souvisí: Domnívám se, že úkolem filosofie je v nejširším slova smyslu *racionální hledání pravdy*, pravdy o struktuře skutečnosti, pravdy – zde ve spojitosti s dobrem – o lidském jednání, o vztahu člověka ke světu, o lidské společnosti.

Na rozdíl od některých moderních myšlenkových proudů si myslím pravda je universálně platná a že je poznatelná. Zároveň se však domnívám, že naše lidské poznání pravdy je bytostně svázáno s dobou, do které jsme se narodili, ovlivněno myšlenkovými a kulturními tradicemi v nichž stojíme, jazykovými a konceptuálními prostředky, které máme k dispozici, ale také naší osobností, naším prostředím a naším vzděláním – zkrátka a dobře: domnívám se, že naše chápání pravdy je nerozlučně spjato s časem a dějinami, jichž jsme součástí. A právě proto je naše poznání pravdy vždy parciální a nedokonalé. Nejlépe tuto skutečnost vystihuje sv. Pavel, když říká: „Nyní vidíme jen jako v zrcadle“ (1 Kor 12). I když hovoří o poznání pravdy o Bohu, lze jeho jeho výrok vztáhnout na poznání pravdy obecně.

[1] Srov. Benedetto Croce, Historie jako myšlení a jako čin, Brno 2006.

S tímto mým pohledem na úlohu filosofie a na otázku pravdy také souvisí můj názor na hodnotu antické a středověké filosofie: Domnívám se, že antická a středověká filosofie není ani nějakou nadčasovou *philosophia perennis*, kterou by bylo možné považovat za *bezprostředního* partnera v současné filosofické diskusi, ale stejně tak se domnívám, že se nejedná o myšlení, které by bylo zcela *překonáno*, a které by tudíž mělo pouze *historickou* hodnotu. Antická a středověká filosofie není, a ani nemůže být nadčasovou *philosophia perennis*, právě proto, že je – jako ostatně každá filosofie – *historická*, v tom smyslu, že je výrazem své doby a nese její stopu. Stejně tak ji ale podle mého soudu nelze považovat za překonanou pozdějším filosofickým vývojem a připisovat ji pouze historickou hodnotu. Jak jsem totiž říkal, domnívám se, že naše poznání pravdy (a to platí stejně jak o současném, tak o antickém a středověkém hledání pravdy) je svoji podstatou vždy neúplné, nedokonalé a parciální, což je dáno především jeho dějinností. Také se domnívám, že jedno nedokonalé a parciální poznání pravdy – to antické a středověké, nemůže být *překonáno* jiným – současným poznáním pravdy. Může být pouze doplněno, korigováno, modifikováno, zpochybněno, ale nikoliv překonáno. Platí to o předmoderní etice, politické filosofii, metafysice, filosofické psychologii, ale také o takovým předmoderních filosofických disciplínách, jakými byly rétorika, estetika či poetika. Jistou výjimku zde tvoří klasická přírodní filosofie, která ve většině ohledů byla skutečně překonána vývojem moderních empirických věd.

Moje odpověď na otázku zda má předmoderní filosofie pouze historickou, nebo také aktuálně filosofickou hodnotu tedy zní: Antická a středověká filosofie je i dnes filosoficky aktuální, ne však ve smyslu nějaké nadčasové *philosophia perennis*, nýbrž jako jistý historický, ve smyslu *dějinně ukotvený*, pokus o nalezení pravdy.

A tím se na závěr dostávám zpět k otázce, kterou jsem začal: Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofii? Protože je pro současnou filosofii cenným *historickým společníkem* při jejim vždy nedokonalém a na pomoc přítomných i minulých myslitelů odkázaném poznávání pravdy.

Uspořádal Pavel Blažek