

se společností. To, že musím trpět, ztroskotávat a zemřít, nic neznamená, jak praví tito filosofové, neboť lidstvo a vesmír budou trvat dál. O tomto řešení bude ještě řeč později. Zde budiž řečeno jen tolik, že se většině soudobých myslitelů jeví jako neudržitelné: namísto řešení hádanky popírá totiž toto pojetí to, co je dáno: fakt, že jednotlivý člověk touží po nekonečnu *pro sebe*, jako individuum, a ne pro něco jiného. V pochmurném světle vlastní smrti zní takové teorie jako prázdný a falešný zvuk.

Druhé řešení – dnes velmi rozšířené u existencialistů – naopak tvrdí, že člověk nemá vůbec žádný smysl. Je to omyl přírody, nepodařené stvoření – marná vášeň, jak jednou napsal Sartre. Hádanka je neřešitelná. Zůstaneme sami sobě navždy tragickou otázkou.

Jsou ale též filosofové, kteří v duchu Platónově odmítají takový závěr. Nevěří, že svět je tak naprosto nesmyslný. Řešení lidské hádanky podle nich existovat musí.

V čem by však mohlo toto řešení spočívat? Jen v tom, že by člověk mohl nějak dosáhnout nekonečna. To však v tomto životě není možné. Existuje-li tedy nějaké řešení problému člověka, potom musí člověk najít svůj smysl jinde, mimo přírodu, mimo tento svět. Ale jak? Nesmrtelnost duše lze podle mnohých filosofů od doby Platónovy dokázat; jiní ji předpokládají, aniž přitom věří na nějaký přesný důkaz. Avšak ani nesmrtelnost nepřináší ještě na tuto otázku žádnou odpověď. Není jasné, jak by člověk mohl, byť v nějakém dalším životě, dosáhnout nekonečna. Platón jednou řekl, že poslední odpověď na tuto otázku by nám mohl dát jen nějaký bůh, nějaké zjevení, které by k nám přišlo z onoho světa.

To však už není filosofie, nýbrž náboženství. Filosofické myšlení tu klade otázku podobně, jako v mnoha jiných oblastech – přivádí nás až na hranici, na níž člověk mlčky hledí do temnoty, kterou už nelze prosvětlit.

VIII. Bytí

Po našich minulých úvahách o člověku bychom vlastně měli přejít k otázkám společnosti. Avšak porozumění těmto problémům závisí, alespoň podle mne, do značné míry na tom, zda jsme si předem zjednali jasno o našem stanovisku ve zcela jiné oblasti, a to v oblasti *ontologie*, obecné nauky o *jsoucnu*. Z toho důvodu bude lépe věnovat dnešní přemítání ne společnosti, ale *jsoucnu*.

Jde o zvláštní oblast. Je důležitá – mnoho soudobých filosofů ji dokonce pokládá za ústřední – , je však zároveň velmi obtížná. Potíže jsou o to větší, že se dnes nacházíme pod vlivem dvou tradic, které přístup k těmto otázkám jednoduše znemožňují. Na rozdíl od jiných odvětví filosofie, kde jsou téměř všichni zajedno alespoň v tom, že existují otázky, je tomu tady jinak: mnoho starších, ale i četní novější filosofové prostě popírají, že vůbec nějaká ontologie existuje a že by její problémy mohly mít nějaký smysl. Jde tu o tradici pozitivismu a tradici noetického idealismu. Pro nás z toho vyplývá dvojitý úkol: předně si musíme položit otázku, zda ontologie vůbec existuje, a teprve potom, jestliže se rozhodneme pro její legitimnost, budeme se moci zabývat jejími problémy.

Dříve však, než si tuto otázku položíme, bude užitečné objasnit si některé terminologické otázky. V ontologii se často mluví o *bytí* a tohoto slova se přitom nepoužívá jako slovesa, nýbrž jako podstatného jména; neříká se tedy třeba „Je příjemné *byti* zdravý,“ nýbrž: „*Bytí* je toto nebo ono.“ Alespoň mnoho ontologů používá obvykle tohoto slova tímto způsobem. Pokud jde o mne, vždycky se mi zdálo, že je lépe nemluvit o *bytí* (das Sein), nýbrž o *jsoucnu* (das Seiende). Všechno totiž, co nějakým způsobem je, tedy co trvá, existuje, označujeme jako *jsoucno*. Tak patří i každý můj vážený čtenář mezi *jsoucna*, zrovna tak jako jeho kapesník a dokonce i jeho dobrá nebo špatná nálada. Ba i možnost, že se bude zítra smát, stává se *jsoucnem* – neboť

taková možnost *existuje*, vyskytuje se, je tady. Všechno, co jest, je jsoucno – kromě jsoucen není nic.

Pokud jde o *bytí*, je to abstrakce od jsoucího – přibližně tak, jako je třeba červen abstrakce od červeného, zuřivost od zuřícího člověka nebo zvířete, výška abstraktum od vysoké věže atd. Jedno základní pravidlo filosofické metody však říká, že máme pokud možno převádět všechna abstraktní slova na konkrétní – neboť potom je zkoumání snadnější a jsme, alespoň do jisté míry, chráněni před zlořádem, který panuje v říši abstrakt až příliš často. Vzpomeňme jen na všechny nesmysly, které se napsaly o pravdě, a to jen proto, že si nikdo nedal práci použít místo abstrakta „pravda“ konkrétní slůvko „pravdivý“. Z toho důvodu se i zde, pokud možno, budu vyhýbat slovu „bytí“ a budu vždy mluvit o tom, co jest, resp. o jsoucnu.

Jak jsem však už řekl, existují názory, že žádná nauka o jsoucnu není možná. Takový názor v první řadě zastával noetický idealismus. Podle něho je všechno, co se může říci o jsoucnech, již vysloveno v jednotlivých vědách – pro filosofa zbývá jen úkol vysvětlit, jak se dospívá k poznání v jednotlivých vědách, jak je vůbec možné. Noetičtí idealisté k tomu obvykle říkají, že jsoucno je prý nutno převést na myšlení.

Odpověď ontologů na tento názor je dvojí. Jednak říkají, že se žádná jednotlivá věda takovými otázkami, jako je například otázka možnosti vůbec, problém kategorií atd., nezabývá a ani zabývat nemůže. Za druhé pak podotýkají, že myšlení, na něž chceme jsoucno převádět, právě *jest*, tedy je jsoucnem; a že celá ta práce má vůbec nějaký smysl, jen pokud přijmeme dva druhy jsoucího a potom budeme zkoumat jejich vzájemný vztah. To však – říkají ontologové – je právě ontologie. Podle nich je tedy noetický idealismus v podstatě ontologií, jenomže primitivní a naivní, protože je to ontologie neuvědomělá.

Druhý anti-ontologický názor je stanovisko pozitivistů. To je dnes – na rozdíl od spíše mizejícího noetického idealismu – velmi rozšířené, hlavně v anglosaských zemích. Tito filosofové tvrdí, že řeknu-li například, že pes je zvíře, je to smysluplná vědecká výpověď: kdybych však tvrdil, že pes

je substance – substance je totiž ontologický pojem –, nevypovídám o skutečnosti vůbec nic. Nemluvím o psovi, ale o slovu „pes“. Ontologie se tedy má nahradit všeobecnou gramatikou.

Ontologové se však necítí být zasaženi ani touto argumentací. Říkají, že není jasné, proč by bylo možno zobecňovat pojmy jen po určité mez – například v řadě: šelma – savec – obratlovec – zvíře – živá bytost –, ale dál už ne; proč najednou, ptají se, tento skok do sféry jazyka? Každá reálná věda může být prostředky dnešní matematické sémantiky transformována v jazykovědu; například místo toho, abychom mluvili o obratlovcích, můžeme mluvit o použití slova „obratlovec“. Jestliže se však jednou dovolí dělit jsoucno na zvířata a rostliny, potom je snad možno vytvářet i obecnější dělení, jež už nepatří do biologie, nýbrž do obecnější, do nejobecnější z věd – a tou by byla ontologie. Tyto protiargumenty se skutečně posléze ukázaly, zejména ve Spojených státech amerických, jako velmi působivé. Právě mezi předními logiky je mnoho těch, kteří kdysi většinou holdovali pozitivismu a kteří se dnes horlivě zabývají ontologií. Klasickým příkladem je známý logik na Harvardově univerzitě profesor Quine.

Je možno formulovat ještě třetí názor. Můžeme si totiž položit otázku, zda je vůbec možno říci něco o jsoucnu obecně kromě triviálního „Jsoucno je jsoucí“ anebo „Co je, je“. Nelze totiž hned vidět, jaký druh jiných výpovědí by se v této vědě mohl ještě vyskytnout.

Na tuto otázku se myslím nejlépe odpoví tak, že se prostě ontologií zabýváme, že formulujeme její problémy a pokoušíme se je řešit. A to je také to, co všichni velcí filosofové minulosti od Platóna až k Hegelovi vždy dělali; a dnes, po relativně krátké periodě bez ontologie, existuje opět dlouhá řada přesvědčených ontologů. Budeme tedy prostě některá z jejich zkoumání sledovat.

Nejprve zcela malý a na první pohled snadno řešitelný problém – který však vyvolal během posledních desetiletí mnoho diskusí: otázka, co je to *nic*. Řekli jsme, že všechno, co jest, je jsoucno. Z toho, zdá se, vyplývá, že kromě jsoucna neexistuje už nic. A z toho by se mohlo dále

vyvodit, že se tu jakési nic *vyskytuje*, že tedy nic určitým způsobem přece jen *je*, existuje. Snad to bude působit jako sofisma. Obvykle říkáme, že něco není – anebo, jak to formuluje ještě ostřeji Sartre, že je nic*. Například když se v autě zastaví motor, podívá se člověk do karburátoru a na otázku, zda tam něco je, tj. nějaká závada, řekne: „Nic.” Můžeme se teď ptát: je tato odpověď pravdivá? Mnohdy zřejmě pravdivá je. Jestliže však nějaká věta je pravdivá, musí tomu ve skutečnosti být tak, jak vypovídá. To je definice pravdy. Musí se tedy jakési „nic” v karburátoru vyskytovat.

Ostatně o tomto „nic” *mluvíme* v řeči, která má smysl, například o něm mluvím teď. Jestliže však o něčem smysluplně hovořím, musí toto něco být předmětem. Jinak bych o tom vůbec mluvit nemohl. „Nic” je tedy předmět. Tedy *je*. A přece to není nic; tedy: není.

Takovými a podobnými myšlenkami byli někteří soudobí myslitelé – například zmínění existencialisté – dovedeni k výrokům, že nic určitým způsobem *existuje*. Jiní filosofové jim v tom ovšem oponují a říkají, že nic je pouze *myšleno*, ale vůbec *není*. Mně osobně se zdá tato otázka vpravdě komplikovaná a těžká. Odpověděl bych možná následovně: Podotkl bych, že musíme rozlišovat mezi reálným a ideálním jsouncem. Pojem „nic” je ideální jsouncem – a obraz čehosi zvláštního, totiž nedostatku reálného jsounca. Tím si vysvětlíme, že o něm vůbec můžeme mluvit. Dále bych asi řekl, že nedostatek může být něčím *reálným*. To, že například můj přítel Běda není v této kavárně, je přece všechno něco reálného. Není to pouze něco v mém myšlení, nýbrž *je* tomu tak v kavárně. Otázka nedostatku je však velice podivná a těžká otázka. Připadá mi jasné, že určité nedostatky lpí na všem, co známe – už proto, že všechna tato jsounca jsou omezená a konečná. Tím však přicházíme k velice hlubokým metafyzickým otázkám – k problémům konečnosti jsounca, kterých bych se tu nerad

* V němčině doslova: „je nic”; rovněž v angličtině a v jazycích, kde se nepřipouští dvojí zápor (na rozdíl např. od češtiny a slovanských jazyků). (Pozn. překl.)

dotýkal. Řeknu jen, že nakonec je třeba nejsoucno nějakým způsobem přijmout, i když ne přímo tak, jak to činí Sartre. Snad se k tomu ještě vrátíme v poslední meditaci.

To by tedy byl příklad jedné ontologické otázky, kterou – jak by snad mělo být zjevné – není schopna řešit žádná jednotlivá věda. Máme tu však další otázku:

V běžné každodenní řeči a také ve vědě mluvíme o *možnosti*. Říkáme například, že dítě má možnost stát se filosofem, židle však nikoli. Zprvu by se dalo soudit, že tato možnost je jen něco mnou myšleného, že ve skutečnosti existují jen věci, které *již* jsou. To však nepochybně není správné, neboť fakt, že například toto dítě se může nebo by se mohlo stát filosofem, není vůbec závislý na tom, co si o tom někdo myslí. I když tu vůbec není nikdo, kdo by na to pomyslel, zůstává stále pravdivé, že dítě tuto možnost má.

To je však velice pozoruhodné. Vypadá to tak, jako bychom měli rozlišovat v samotné realitě mezi reálně *skutečným* – tedy tím, co tak říkajíc plně je – a reálně *možným* – tj. tím, co se stát může. Ne všichni filosofové s tím souhlasí. Starý řecký myslitel Parmenides, pak stoupenci megarské školy* a posléze německý filosof Nicolai Hartmann a Sartre tvrdili, že skutečné a možné je v podstatě totéž. Naproti tomu podle Aristotela a jeho školy je obojí nutno přísně rozlišovat. To je tedy další ontologická problematika, která, jak se zdá, stála téměř vždy v centru filosofické diskuse a ještě dnes se tu s ní setkáváme.

Třetím ontologickým problémem je otázka tzv. kategorií. Svět je totiž zřejmě vybudován tak, že se skládá z určitých věcí, vyznačujících se vlastnostmi a navzájem spojených vztahy. Vypadá to tedy tak, jako by ve světě, v reálnu bylo třeba rozlišovat tři různé aspekty nebo druhy jsounca. Nejprve věci nebo *substance*, jak je obvykle nazýváme podle Aristotela – například hory, lidé, kameny, potom *vlastnosti* – například ty, jež spočívají v tom, že některé věci jsou kulaté, jiné hranaté, někteří lidé chytří, jiní hloupí, některé hory vysoké, některé nízké, a konečně *vztahy* či relace, jako třeba vztah otce k synovi, většího k menšímu,

* Logikové, stoupenci Euklida z Megary, Sókratova žáka. (Pozn. překl.)

občana ke státu atd. Povšimněme si přitom, že toto rozdělování nemá nic společného ani se skutečností a možnostmi, ani s tk zvanými stupni skutečnosti – například se stupni hmotné a duchovní oblasti. Neboť všechny kategorie mohou být – jak se alespoň zdá – stejně tak skutečné jako možné a stejně tak hmotné jako duchovní.

Uvedené tři kategorie – substanci, vlastnost a vztah – skutečně v běžné praxi našeho myšlení vždy už předpokládáme. Tak je tomu například v obrovském matematicko-logickém díle Whiteheada a Russella, které tvoří základ moderní logiky. Když však o tom přemýšlíme, vynořují se veliké obtíže, a to v souvislosti s *každou* z uvedených tří kategorií. Vlastnost je velice těžko uchopitelná – nasnadě je pokušení myslet ji jako něco nereálného. Ještě těžší je možná porozumět vztahu, který má tu zvláštnost, že je, jak se zdá, jakoby *mezi* věcmi. Avšak také se substancí je mnoho obtíží. Všechno totiž, co o nějaké věci víme, jsou právě její vlastnosti. Když od nich odhlédneme, zdá se, že už vůbec nic nezbývá.

A proto se o kategorie vede dávný filosofický spor. Leibniz, geniální logik sedmnáctého století, vytvořil systém, v němž mezi věcmi neexistují žádné reálné vztahy. Naproti tomu v hegelovském systému jsou jen vztahy – věci jsou podle něho jen svazky vztahů a vlastnosti jsou, dalo by se říci, jejich sedimenty. Jiní filosofové zas přijímají spolu s Aristotelem všechny tři základní kategorie.

Tato věc má zcela základní význam, a to nejen pro otázku Boha – z různých pojetí kategorií vyplývají zcela rozdílné pojmy Boha –, nýbrž i pro filosofii společnosti, kde, jak ještě uvidíme, všechno podstatné závisí na tom, jakou nauku o kategoriích jsme přijali.

V souvislosti s tím bych ještě rád uvedl dva další ontologické problémy: problém esence (bytostného určení) a problém vnitřních vztahů. První zní: je každé jsoucno pouze, abychom tak řekli, rovnoměrným shlukem vlastností a vztahů, anebo je v něm možno odkrýt nějakou fundamentální strukturu, která toto jsoucno konstituuje a ze které vyplývají další vlastnosti? Jinými slovy: existují kupříkladu *bytostné* znaky člověka? Zdá se, že ano, neboť

pro člověka je například podstatné, že má určitou dávku rozumu, ale nepodstatné, že je třeba Francouz. V tom jsou ovšem zajedno všichni. Mnozí filosofové však tvrdí, že esence sama je závislá na subjektivním stanovisku a nemá vůbec svůj základ v realitě. Spor mezi nimi a mezi mysliteli, kteří přijímají *reálné* esence, byl ve filosofii vždy jedním z nejdůležitějších.

Druhý problém je podobný a od dob Hegelových se o něm mnoho diskutuje. Podle Hegela jsou totiž všechny vztahy nějaké věci pro tuto věc „niterné“, a to v tom smyslu, že bez nich nemůže existovat. Anebo řečeno jinak: tím, čím je, stává se určitá věc svými vztahy; ty konstituují její bytostné určení. Jsou to všechno nutné, vnitřní relace. Naproti tomu jiní filosofové soudí, že sice existují takové bytostné nutné vztahy – například smyslový orgán je konstituován svým vztahem k objektu, třeba sluch vztahem ke zvukům –, avšak existují i nepodstatné, nekonstituující relace. Podle těchto filosofů je pro člověka nepodstatné, sedí-li nebo stojí – stále zůstává člověkem –, anebo, vyjádřeno jinak, *nejprve* je člověk člověkem a *teprve potom* se dostává do takových různých vztahů. Také tento problém má veliký význam pro nesčetné oblasti, především pro filosofii společnosti.

Tím jsme ukázali na některé ontologické otázky a nastínil několik příkladů ontologické problematiky. Zdaleka to nejsou všechny základní otázky této disciplíny. Existuje například ještě jeden velice důležitý problém, a to otázka rozdílu mezi tzv. stupni jsoucna – například v řadě: hmota – život – duch. Je tento rozdíl podstatný, jak soudí Aristotelés a Hegel, anebo tu jde pouze o komplexnější struktury *jediné* základní vrstvy jako u naivního materialismu nebo stejně radikálního spiritualismu? A dále: jaký je vztah mezi existencí – tj. tím, jak nějaké jsoucno *je*, vyskytuje se, a esencí – tj. tím, *čím* toto jsoucno je? Jak se k sobě vzájemně vztahují jsoucno ideální a jsoucno reálné? Máme si myslet ideálně jako obraz reálného světa, anebo naopak reálně jako napodobení ideálního jsoucna? Jak je tomu s nutností a nahodilostí v realitě? Je například všechno předem determinováno tak, že to v žádném případě nemů-

že být jinak, anebo tomu tak není, a co potom v této souvislosti znamená slovo „může“?

To jsou otázky, kterými se zabývá ontologie. Jsou to těžké a velice abstraktní otázky. Mýlil by se však ten, kdo by z toho chtěl vyvodit, že jsou nedůležité. Stačí jmenovat Platóna a Hegela, oba tyto ontology, abychom si uvědomili, že tato zdánlivě životu vzdálená věda může být plodnou silou, která utváří dějiny a život lidstva.

IX. Společnost

Po velice abstraktním rozjímání o ontologických problémech se vracíme k otázkám lidské existence ve světě, a to k těm, které se týkají společnosti. Budu zde používat slova „společnost“ v obvyklém, běžném významu a nebudu dělat rozdíl mezi různými formami, jež na sebe může brát – dejme tomu – společnost v přísném slova smyslu a životní pospolitosť. Půjde tu tedy o tzv. sociální nebo společenské otázky.

Zprvu by se však mohlo soudit, že to budou samé veskrze praktické, politické, politicko-ekonomické, ba dokonce strategické problémy. Máme-li mít například demokracii nebo diktaturu, to – zdálo by se – záleží na tom, která z těchto ústavních forem je účelnější. A jen politik nebo ekonom, tedy praktik, nikoli filosof, může patrně rozhodovat o tom, zda je lepší soukromé vlastnictví, nebo státní monopol výrobních prostředků. Vypadá to tedy tak, jako bychom tu měli co dělat s oblastí ležící úplně mimo filosofii.

A přece tomu tak není. Pochopitelně, ústavní formy a ekonomické struktury je nutno posuzovat do značné míry z hlediska jejich účelnosti. A také je pravda, že filosof má ke konkrétním otázkám z této oblasti – jako ostatně z kterékoliv oblasti jiné – jen málo co říci. Zda má být například státní továrna privatizována nebo ne, zda se dá prezidentovi státu více nebo méně moci, zda se určitý stát uspořádá centralisticky anebo federativně, to je nutno posoudit v každém jednotlivém případě s ohledem na okolnosti; což právě dělají praktici, a ne filosofové.

Ale k tomu, aby se o takových otázkách rozhodovalo, nestačí znát pouze okolnosti. Ti, podle nichž se společenské záležitosti mají hodnotit z hlediska jejich účelnosti, vlastně zároveň říkají, že se předpokládá nějaký *účel*, tedy *cíl*. Jaký cíl? Na to někteří odpovídají, že vůbec neběží o filosofickou otázku: cílem je prostě moc státu. Filosof se tu