

Jak jsem se stal pluralistou... a jak se to projevuje

Josef Moural

Moural, J.: Jak jsem se stal pluralistou... a jak se to projevuje. In: *Ostium*, roč. 15, č. 3.

Jsem pluralista, a kdo je víc?

Už skoro dvacet let charakterizují jistý základní rys své filosofické práce jako pluralismus, ale dosud jsem se nepokusil soustavněji vyložit, co tím míním a proč jsem se k tomu přiklonil. Podujímám se toho zde a budu především stopovat vlivy a náhledy, které mě k pluralismu přivedly, a nepřímo tak ukazovat, jak se ve světle pluralismu jeví některá filosofická témata (a to se zvláštním zřetelem k myšlení starověku, jak se při této milé příležitosti sluší). A jelikož jde o příspěvek do přítelova *Festschriftu*, dovolím si poněkud osobní a skoro až autobiografický tón.

Ukážeme si postupně tři typy pluralismu, z nichž dva se týkají komunikace a jeden vlastní myšlenkové práce. V prvním jde o studium textů a *čtenářský* pluralista se tu zřídka přirozené tendence k harmonizaci a homogenizaci obsahu vykládaných děl. Ve druhém se otevírá možnost, že *autorský* pluralista vědomě užívá rozporů a diskrepancí s cílem komunikovat určitý obsah (typicky takový, který by konvenční, přímou cestou sdělit nešlo). Třetí, *myšlenkový* pluralismus pak otvírá možnost, že nesjednocené rozpory mohou být stavebními součástmi jediného myšlenkového světa (jemuž bychom pak asi už neměli říkat pozice). Všechny tři tyto typy pluralismu považuji za legitimní a v určitém smyslu nevyhnutelné složky filosofického podniku.

Vedlejším tématem mi bude vztah pluralismu a *postmoderny*, přesněji utváření mého pluralismu jako něčeho, co sice postmoderně vděčí za některé podněty, ale co se vymezuje vůči excesivnímu, dogmatickému postmodernismu. Povšimneme si zvláštního rázu zdejší recepce postmoderny v osmdesátých letech a pozdějších nesnázích s triumfalistickou postmodernou. Domnívám se ostatně, že jsou to omyly a zmatky dogmatického postmodernismu, co skýtá intelektuální oporu dnes tak běžnému pohrdání pravdou a fakty, jak je vystihuje zlověstný výraz *post-truth*.

1.
Začal jsem studovat filosofii roku 1979, a to v husserlovsky orientovaném bytovém semináři. O něco později jsme s přáteli začali docházet i na rozmanité přednášky zahraničních filosofických návštěvníků, a od nich jsme se příležitostně začali dozvídat o postmoderně (jak se jí tenkrát říkalo). Dosti dlouho jsme neměli přístup k žádným písemným materiálům na toto téma, a proto jsme si ji, na základě dosti dílčích a celkem náhodně pochytaných informací, začali sami vymýšlet – tedy hlavně já, protože mě na ní cosi zajímalo a přitahovalo.[\[1\]](#)

Pochytané informace o postmoderně se týkaly především toho, co postmoderna odmítá, nikoli toho, co sama navrhuje. Nejspíš proto nemám s tehdejší dobou nijak význačně spojeno ani slovo „pluralismus“ – nemohu vyloučit, že v některé přednášce či následující diskusi zaznělo, ale pro mou tehdejší vlastními silami vytvářenou koncepci postmoderny nebylo směrodatné: k jeho rozpoznání jako vhodného označení pro mezitím vyrostlou koncepci dala podnět až pozdější (kolem 1998) četba pěkné monografie Johna Graye o Isaiahu Berlinovi,[\[2\]](#) v níž je na pluralismus kladen velký důraz.

Tehdy, v první polovině osmdesátých let, jsme zachytili především, co postmoderna odmítá: ideál pokroku a s ním spjaté avantgardy; velké příběhy, v nichž všechno do sebe zapadá; poslední neotřesitelné základy, bez nichž prý nejde budovat poznání; vševládu rozumu a dokonalou jasnost a srozumitelnost, již rozum vyžaduje a v níž si libuje.

S takovými pochycenými slogany jsem si tehdy zkoušel v myšlení a diskusích hrát, zkoumat jejich oprávnění a nosnost.^[3] A přinášelo to spoustu nové, překvapující svobody – přičemž mi zároveň připadalo, že se vlastně jen důsledně držím Husserlových pokynů, když on přece nabádal především k *zbavování se předsudků*. Zásady, odmítané postmodernou, opravdu začínaly vypadat jako předsudky, jakmile si člověk položil otázku, o co se jejich domněle samozřejmá platnost opírá.

Hodně jsme tehdy četli, nejvíce Platóna, a krok k tomu, co jsem výše nazval prvním, čtenářským pluralismem, se zdá být celkem přirozeným následkem důkladnějšího studia klasických textů. Pozorný čtenář se v nich totiž setká se spoustou rozporů, diskrepancí a alternativ porozumění, z nichž některé se snad časem rozplynou, pokud měly původ v nedorozumění či omylu, ale jiné mají silný sklon trvat dál. Zrovna při studiu Platóna je tato zkušenost mimořádně silná: „byl to dogmatik nebo skeptik, nesoustavný tazatel nebo tuhý systematik, vroucný mystik nebo chladný dialektik, vznešený opěvovatel svobody nebo pochmurný hlasatel totalitárního státu?“, táže se za všechny čtenáře Eugen Tigerstedt.^[4]

První pluralismus je pak jen určitým postojem k takovým trvajícím rozporům, diskrepancím a alternativám, postojem skromným a badatelsky zodpovědným. Rozpory, diskrepance a alternativy v textu registruje, nespěchá s jejich řešením a spíše jen čeká, zda se nevyřeší samy. Ve starším bádání bývá všelijakých laciných řešení spousta, od přehlédnutí nepohodlné pasáže či překrucování jejího smyslu na straně čtenáře k atribuci omylu, domnělého vývoje či přizpůsobování domnělým vnějším okolnostem na straně interpretovaného autora. Pluralistický čtenář se plauzibilním řešením nevyhýbá, ale není frustrován v případě, že žádná nejsou k dispozici a nevyřešené rozpory trvají: proč vlastně by jediným myslitelným úkolem interpretace mělo být odstranit všechny rozpory a vypreparovat nějakou čistou, konzistentní pozici, kterou pak autorovi přisoudíme?

Tento čtenářský pluralismus sám tedy ještě nemá mnoho společného s postmoderním smýšlením osmdesátých let a spíše než z něho vyrůstal z husserlovského odporu k ukvapeným soudům a z návyků studenta matematiky, který chce pracovat co nejpřesněji a který je zvyklý na to, že některé úlohy mají více než jedno řešení. Postmoderní souvislosti vstupují výrazněji do hry až při přechodu k druhému pluralismu, kterému tu říkám autorský. Tento přechod je motivován otázkou: a co když tam autor ty rozpory, diskrepance a interpretační rozcestí dává vědomě a schválně?

Nevybavuji si, kdy mě taková otázka poprvé napadla – a je ostatně velice dobře možné, že při prvním objevení člověk něco takového nemyslí docela vážně, nýbrž spíše jako žert k odlehčení neúnosně spletené hermeneutické situace. Je zřejmé, že podmínkou pro to, aby vůbec vyvstala, je postoj prvního pluralismu, tedy pozorná registrace rozporů, diskrepancí a alternativ, a zdá se být nasnadě, že k tomu, aby ji pak eventuelně člověk začal brát vážně, přispěla postmodernistická nedůvěra k požadavkům rozumu a k velkým konzistentním příběhům. Termínem *ante quem* je tu jaro 1986, neboť oba mé dobře datovatelné první články už s touto myšlenkou druhého, autorského pluralismu vážně pracují, ba skoro by se dalo říci, že na ní jsou založeny.

Oba mé první články by asi byly nevznikly, kdybych v únoru 1987 nepřešel – stále jako programátor – do tehdejšího Ústavu pro filosofii a sociologii ČSAV (přesněji do „Výpočetní laboratoře společenskovedních ústavů“) a kdyby v tomto ústavu neprobíhala každoroční interní soutěž mladých pracovníků, v níž jednou z odměn bylo otištění vítězné práce v příslušném – filosofickém nebo sociologickém – časopisu. První z nich by také určitě nevznikl, kdyby účastníky malého domácího semináře, který jsem od roku 1985 vedl a kde jsme probírali Patočku, na jaře 1986 nenapadlo, že

bychom se mohli na pár dní celodenní četby sejít i v létě o prázdninách, a kdybych tehdy neusoudil, že vhodnou snadnou a zábavnou četbou pro prázdninový program bude první *Zkoumání* Davida Huma (ano, tak jsem si to tehdy představoval). K přípravě jsem si vypůjčil všechny knihy o Humovi, které v univerzitě měli, šťastnou náhodou jsem začal s Livingstonem^[5] a k němu paralelně četl i Huma.

Nejpozději tehdy pro mě druhý pluralismus musel začít být otevřenou a velmi atraktivní možností. Ve „Studii k filosofii Davida Huma“, psané v létě 1987 pro soutěž mladých pracovníků a ve zkrácené verzi publikované v tehdejší *Filozofickém časopisu* 1988, jsem to formuloval následovně: výchozí pozicí čtenáře naukových textů je snaha nalézt jednotnou pozici a víra, že všechno v textu spolu souhlasí. Když se objeví rozpory, jsou běžné přístupy selektivní (vyučování nepohodlných textů či pasáží, aby zbytek byl homogenní) a genetický (segmentace textu na vývojově oddělené části, z nich o každé se opět předpokládá, že by měla být homogenní). Vůči nim kontrastuji „přístup hermeneutický či dialektický, který rozpory nechápe jako chyby vzhledem k předpokládané homogenní jednotě textu, nýbrž jako nutnou součást každého netriviálního sdělení, jako stavebné momenty strukturované jednoty smyslu,“ a spojuji jej s Livingstonem.^[6]

Jako dialektický charakterizuje Humův způsob komunikace sám Livingston, a má to dobrý smysl: pravý stav věcí se nevyjevuje v přímém sdělení, nýbrž z postupující konfrontace neslučitelných pozic. Označení „hermeneutický“ bych dnes už nepoužil: měl jsem tehdy na mysli nejspíš to, že pravý (nebo aspoň nejlepší) smysl jednotlivých neslučitelných pozic se vyjeví teprve po porozumění roli, kterou hrají jakožto složky celkové komplexní komunikace, což připomíná hermeneutický kruh (částem rozumíme z celku a celku z částí). Pozice, kterými filosof podle Livingstonova Huma má projít, jsou: (1) naivní spoleh na srozumitelnost světa, přinejmenším v okruhu vlastní zkušenosti; (2) proti němu vystupující filosofický požadavek radikálního zdůvodnění všeho mínění, který ovšem nutně vede ke skeptickému kolapsu; a (3) pravá filosofie, která se opět obrací do srozumitelného světa, ale nepřijímá jej už naivně, nýbrž ví o jeho problematičnosti a dílčím způsobem jeho obsahy *ad hoc* přezkoumává a kritizuje.

Ani já, ani Livingston jsme tehdy nedokázali dost jasně vysvětlit, jak se liší pozice pravé filosofie od prostého zavedení dílčí tázavosti na půdě přirozeného světa: bylo sice jasné, že zkušenost o tom, že radikální tázání vede ke skeptickému kolapsu, získáme pouze tak, že se na cestu radikálního tázání vydáme, ale je tato zkušenost nezbytná pro pravou filosofii, když ta se přece radikálního tázání (jakožto vedoucího do záhuby) rozhodně zřiká? Obecněji: jsou tedy vůbec nějaké takové obsahy, které nelze komunikovat přímo, nýbrž jen komplexně (pluralisticky), a jsou nějak cenné? Bylo zřejmé, že zde bude třeba dalšího zkoumání, které se mělo stát tématem mé kandidátské disertace^[7] (nakonec jsem nejlepší odpověď na tuto otázku našel až po letech v Patočkově výkladu o sókratovské ironii, viz níže oddíl 2).

Možná i proto byla další má studie ve vztahu k druhému pluralismu malým krokem zpátky: Platóna v ní sice spojuji s druhým pluralismem, ale dílčí problém učitelnosti *areté*, který je v ní tématem, řeším tradičními analytickými prostředky, tzn. zavedením textově podložených distinkcí jednak mezi *areté* všech a *areté* vynikání a jednak mezi *areté* vnějškovou (jak se jeví druhým) a absolutní. Výchozí problém, formulovaný s poukazem na možnou Platónovu záměrnou hru s navzájem si odporujícími sděleními („v *Prótagoru* Sókratés během dialogu popírá učitelnost *areté*, ale v závěru se k ní s výhradami přiklání, v *Menónu* hovoří během dialogu spíše pro učitelnost, ale v závěru ji s výhradami popírá ...“^[8]), je tu s pomocí zavedených rozlišení z velké části vyřešen a rozpory ukázány jako pouze zdánlivé. To myslím dobře dokládá, že můj pluralismus byl od počátku chápán jako osvobození, nikoli jako závazek.

Shrnuji: před listopadem 1989 jsem měl dlouhodobou zkušenost s prvním pluralismem a nejpozději od jara 1986 jsem si byl vědom možnosti druhého pluralismu (i když jsem je tehdy ještě tak

nenazýval). Druhý pluralismus jsem nacházel především u Huma a u Platóna – od Tigerstedta jsem ostatně věděl, že právě o Platónovi se již dlouho soudilo, že by býval snadno mohl odstranit nebo zmírnit všemožné rozpory a mimoběžnosti ve svých textech, kdyby býval chtěl...[\[9\]](#) Byl jsem zároveň nadšeným stoupencem postmoderny, jak jsem si ji na základě útržkovitých informací z velké části sám vymyslel: husserlovské postmoderny jako osvobození od předsudků v zájmu větší spolehlivosti a přesnosti badatelské a myslitelské práce.

2.

V tomto oddílu, chronologicky situovaném do doby po listopadu 1989, se zaměříme na (1) odvrát od postmoderny následkem malé přesvědčivosti jejích výsledků (Rorty) a potíží s triumfalistickým, dogmatickým postmodernismem (Bělohorský a další), dále na (2) otevření třetího pluralismu díky diskusím se Searlem a na (3) konsolidaci druhého pluralismu díky vyučovanému Patočkovi. V dalším, posledním oddílu pak dovedeme přítomnou studii k závěru a podíváme se při tom na rozmanité další setkávání s pluralitou ve filosofii.

Na to, jak vypadá skutečná postmoderna ve světě, jsem byl pochopitelně velmi zvědavý. Z krátké cesty na Západ ještě před listopadem jsem si přivezl Welschovu *Naši postmoderní modernu*,[\[10\]](#) ale ještě nepřečtenou jsem ji půjčil a vrátila se mi, zřejmě po rozsáhlém kolování, až o hodně později. Proto jsem se velmi těšil, když mě Richard Rorty pozval k semestrovému působení v pozici jeho vědeckého asistenta od ledna 1993. Práce s Rortym byla ohromně užitečná (mj. mi otevřela téma metafilosofie jakožto pole, pod něž by rozpracované problémy s pluralismem mohly spadat), ale když jsem zblízka sledoval, jaké málo přesvědčivé výsledky tento vrcholně chytrý a erudovaný myslitel světu předložil a s jakými nesnázemi se potýkají jeho snahy vyložit pozitivně vlastní pozici, mé nadšení pro postmodernu to dost ochladilo.

Definitivní konec mého asi desetiletého příklonu k postmoderně pak přivodila její banalizace a málo pečlivé, naivně triumfalistické postmodernistické texty a promluvy, s nimiž jsem se setkával po návratu z Ameriky. Říkat, že moderna je u konce, že její postoje jsou delegitimizovány a že nastává doba postmoderní, se zdálo nejen nepodložené, ale – jak mi po chvíli došlo – zahrnovalo to i něco, čemu by Apel řekl performativní protimluv: to bychom přece měli zpátky pokrok a jeho avantgardu (totiž postmodernisty), velký příběh o triumfu postmoderny nad modernou, navíc snad prý logicky vyplývajícího z těch či oněch (rozumově vykazatelných?) omylů moderny atd. atd. Bývalo by nejspíš šlo nějak bojovat za myšlenkově čistou verzi postmodernismu, ale výraz sám se zdál být už příliš zprofanovaný různými epigony, než aby to stálo za to.[\[11\]](#)

Zůstal jsem stát s prázdnýma rukama, a několik následujících let jsem skoro nic vlastního nepublikoval (zato dost překládal). Ale podněty nepřestávaly přicházet: na oxfordském studentském čtení jsem roku 1993 poprvé četl Sexta *Empirika*, což nakonec ohromně pomohlo jak historickému, tak systematickému rozumění pluralismu, a roku 1994 jsem začal diskutovat s Johnem Searlem o realismu, což nakonec vedlo k otevření možnosti třetího, názorového či myšlenkového pluralismu. Byl to tento třetí pluralismus, jež jsem tím slovem začal nazývat, a první dva pluralismy, časově starší, jsem pod toto označení začal připojovat až dodatečně (jejich vztah jsem si začal ujasňovat až při psaní tohoto článku).

Situaci se Sextovými *Hypotypózami* čili *Základy* značně komplikuje, že se nejspíš jedná o kompilát, a to ze zdrojů různé filosofické úrovně, přičemž podle toho, jak prominentní postavení Sextus dopřává desateru tropů (jež jsou filosoficky podřadné), se zdá, že sám nedokáže jejich hodnotu dobře posoudit. Nicméně ty lepší úseky ze *Základů* mimořádně jemně a přesně rozvrhují pozici, která zahrnuje zřeknutí se definitivního a nadosobního vědění (jako se jej zříká postmoderna), ale ví přitom o nebezpečích performativního protimluvu a negativního metadogmatismu a brilantně jim uniká. Jádro vlastní pozice přitom popisují v přísně pluralistickém duchu, totiž jako respektování všech navzájem si odporujících úkazů.

Výběrové studium Sexta, pokud se vyhne tomu, aby hromady hlušiny překryly filosofickou brilanci lepších částí, je dodnes tou nejhodnotnější průpravou pro každého pluralistu. Z opačné strany ale je tomu zároveň tak, že když se k četbě Sexta dostane někdo, kdo už má poněkud hlubší pluralistickou zkušenost, dovolí mu to vidět problémy a klást otázky, které jinak zůstávaly nepovšimnuty a nepoloženy. Tak se pro mě otázka, zda Sextův skeptik preferuje *isosthenii* nebo je otevřen i tomu, že se jedno z mínění ukáže jako silnější – otázka motivovaná vlastní zkušeností s prvním a druhým pluralismem –, a problém, v čem vlastně spočívá pokračující zkoumání po dosažení *epoché*, staly interpretačním klíčem pro vlastní výklad Sexta, který tvoří rozhodující část mé habilitační práce.[\[12\]](#)

V diskusích s Johnem Searlem, který skoro každé jaro jezdil do Prahy a s nímž jsem posléze strávil rok jako Fulbrightovský stipendista v Berkeley, se pak odehrál poslední z velkých průlomů, které utvářely problémové pole, o němž tu píšu. Věděl jsem samozřejmě nejpozději od půlroční stáže v Oxfordu v roce 1990, že skoro všichni analytičtí filosofové jsou realisti, ale jako dobře vychovaný husserlián jsem to považoval za nějaké nedorozumění (o kterém by bylo škoda času diskutovat s lidmi, kteří nic z fenomenologie neznají, ale znají plno jiných zajímavých věcí). Když ale Searle roku 1994 přivezl do Prahy kapitolu z připravované knihy a na její diskusi byla spousta času, pokusil jsem se mu vyložit, že nemůže mít pravdu, když říká, že rysy světa jako „v okolí vrcholu Mount Everestu je sních“ a „Země je od Slunce dál než 20 000 mil“ jsou nezávislé na pozorovateli.

Má argumentace ho vůbec nepřesvědčila: jasně, že označení „Mount Everest“, „sních“, „Slunce“ či „20 000 mil“ jsou závislé na uživateli jazyka – ale i kdyby žádní uživatelé jazyka ani pozorovatelé nebyli, to, co nyní spolu míníme výrazem „vzdálenost Země od Slunce“, by nerušeně zůstalo tím, čím je. Samozřejmě jsem si jeho výroky dovedl přeložit do korektní husserlovštiny, ale po nějakém čase a nejspíš během některé z dalších diskusí se Searlem jsem to zkusmo přestal dělat – a jelikož to nemělo žádné filosoficky katastrofální následky, přijal jsem realismus (spousta věcí se tím zjednoduší). Jenže když jsem pak zase vyučoval fenomenologii, pozoroval jsem, že sice domnělé Husserlovo vyvrácení realismu je nesprávné, ale že jeho vybudování transcendentálního idealismu tím není ohroženo a že proti němu z realistické ani žádné jiné známé pozice nelze vznést přesvědčivou námitku.

Ještě nějaký čas jsem se pak vyhýbal tomu, pokoušet se tuto novou situaci nějak filosoficky zpracovat (byl jsem průběžně realista a do transcendentálního idealismu jsem se vracel jen při výuce fenomenologie), ale nakonec jsem se – byla to diskuse se studenty – musel k věci nějak vyjádřit, a napadlo mě (nejspíš díky oblíbené Grayově knížce, zmíněné na začátku) slovo „pluralismus“. Realismus i transcendentální idealismus jsou oba zdravé, nejsou proti nim (jsou-li utvářeny dobře) známy žádné přesvědčivé námitky, a přece jsou v určitém smyslu neslučitelné. Nevedou spolu sice boj o tutéž niku ve filosofické krajině, není tomu tedy tak, že negací realismu dostaneme transcendentální idealismus a *vice versa*: jsou spíše mimoběžné a neslučitelné jsou v tom smyslu, že z půdy realismu se žádným způsobem nelze dostat na půdu (opravdového) transcendentálního idealismu a *vice versa*, to znamená nejde je učinit součástmi jedné soudržné teorie.

K tomuto stavu věcí nemám po ruce žádnou teoretickou nadstavbu. Je hned vidět, že nám tu nepomůže něco jako „pluralita diskursů“, protože tu nejde o to, že by realismus a transcendentální idealismus byly nějaké dva odlišné způsoby řeči o tomtéž, nýbrž jsou to právě dvě různé a mimoběžné myšlenky, ať už o nich vedeme řeči jakýmkoli způsobem (a samozřejmě tomu není – u Searla ani u Husserla – ani tak, že bychom měli jenom způsoby řeči a žádný svět, o němž ta řeč je). Někdy v době, kdy už pro mě realismus začal být přijatelný, jsem v Kirchbergu vedl dlouhý hovor s Grahamem Priestem, který mi doporučoval svůj *dialetheismus*: zdálo a zdá se mi, že on má svoji agendu, která ne nutně je tím, co by se k myšlenkovému pluralismu nejlépe hodilo, ale kdyby se mě nějaký student ptal, kam se podívat, kdyby šlo o to nějakou teoretickou nadstavbu pro něj najít, Priest by asi byl jeden z autorů, kterými bych mu doporučil začít.[\[13\]](#)

Každopádně ale po jistém zácviku do práce s mimoběžnými, slabě neslučitelnými myšlenkami se začíná jevit daleko srozumitelněji i problematika druhého, komunikačního pluralismu. Připomínám, že jsme jej výše nechali stát jako zajímavý nápad, u kterého ale nebylo jasné, zda je doopravdy potřeba a jakou přesně službu případně poskytuje. Nyní se ukazuje: jestliže vskutku jsou mimoběžné myšlenkové útvary, mezi nimiž nelze vybudovat schůdnou cestu, pak ovšem by přímá tvrzení o úkazech z roviny R_2 , pronášená k publiku, které stojí na rovině R_1 a žádnou jinou nezná, byla v lepším případě nesrozumitelná a v horších případech matoucí, zavádějící a vedoucí k omylu. Velmi pěkně se to ukazuje v Patočkově výkladu o sókratovské ironii.

K Sókratově ironii, říká Patočka, náleží „skrytá dimenze, která v ní je tajemně zahalena a v zahalení odkryta, takže zároveň distancuje a láká“. Jde totiž o to, že ironie je tu „dána dvojnásobností Sókratova života, dvojnásobným významem všeho, co činí a mluví ... Sókratés je sice přítomen v témže mravním světě, který obývají ostatní, zná rovněž jeho měřítko a pojmy ..., ale na druhé straně ho filosofická myšlenka přinutila všem těmto pojmům dát jiný smysl, vidět za nimi jinou dimenzi, než je ta, v níž se pohybují ostatní.“ Když tedy „Sókratés a druzí myslí a mluví o dobrém, nemyslí a neříkají totéž.“ A nyní přichází klíčová myšlenka mimoběžnosti, nedosažitelnosti schůdné cesty z jedné roviny na druhou: „tento rozdíl není pouhým rozdílem slovním, protože za ním stojí přehodnocení hodnot ..., a tak nedorozumění nelze odstranit pouhým zásahem terminologickým nebo jinak vnějškovým.“[\[14\]](#)

Sókratés tedy je obyvatelem dvou světů, naivního a filosofického. Když rozmlouvá s nefilosophy, setkává se s nimi na půdě světa naivního či přirozeného, neboť jinde by je nemohl najít. Sókratés jim ale nemůže začít líčit úkazy ze světa filosofického, neboť by mu nebylo dobře rozumět: musí vést takovou řeč, která neopouští tento společný přirozený svět, ale může ji vést tak překvapivě a bizarně, že si spolubesedníci případně začnou klást otázku: není za tímto Sókratovým bizarním vystupováním něco skrytého, co my nevidíme a neznáme, ale on ano? A jsou-li zvědaví, mohou se do hledání této „skryté dimenze“ pustit: šťastně zvolená filosofova slova přitom, i když nemohou být ohledně oné skryté dimenze přísně vzato pravdivá, mohou napovědět, kterým směrem a jak by člověk při hledání měl postupovat.

Rozmísťování kontradikcí, diskrepancí a víceznačností je tedy jen jednou formou bizarního chování vedle druhých, pravda formou nejnápadnější, každopádně pro čtenáře uvklé určitým standardům naukových textů. Pokud na jinou, čtenáři dosud neznámou rovinu smyslu nevede žádná schůdná cesta, nezbyvá než narušit pohodlnou samozřejmost, s níž se dosud na své domácí rovině pohyboval, vzbudit v něm zájem o jakousi jinou, dosud neznámou rovinu smyslu a pokud možno napovědět, kterým směrem a jak ji hledat. Ale to je přesně to, co jsme v souvislosti s druhým pluralismem chtěli pochopit: proč některé věci nejde říkat přímo a jaký cíl a jakou hodnotu může mít komplexní, vícedimenzionální komunikace.

3.

Takto koncipovaný trojí pluralismus mi podle všeho byl velmi užitečným pracovním nástrojem už dávno před tím, než jsem jej pro účel tohoto článku začal rozebírat. Než tedy úvahu uzavřeme, porozhlédněme se ještě po filosofické krajině a povšimněme si, co vše v ní s jeho pomocí lze zpracovat přesněji a přínosněji. Ukážeme si to na fenomenologii, Searlově a Tugendhatově analytické filosofii, Descartovi, popperovské metodologii dějin filosofie a Platónovi.

Při výkladech fenomenologie je ohromně užitečné vědět, že nic z toho, co Husserl a Heidegger říkají, když se pokoušejí přivést čtenáře k fenomenologické redukci, nemůže přísně vzato být správně, a to z důvodů, které jsme si právě ukázali s použitím Patočkova *Sókrata*. Při čtení jejich textů je tak třeba stále dávat pozor na to, zda příslušné formulace ještě mají být srozumitelné pro čtenáře v přirozeném postoji, nebo zda jsou již adresovány fenomenologickému společníkovi stojícímu na půdě získané redukci. A platí to nejen pro Husserla, nýbrž i pro Heideggera, neboť soudím s Janem Patočkou, že je nesprávné o Heideggerovi tvrdit, že fenomenologickou redukci odmítá.[\[15\]](#)

Na podzim 1997 zavál šťastný vítr do Prahy k semestrovému hostování na FF UK jednoho z největších filosofů nedávné doby Ernsta Tugendhata. Pravidelně jsme se vídali (pomáhal jsem mu s češtinou, s pramalým úspěchem) a jeho názory na přechod mezi fenomenologií a realismem, na etiku a na filosofické psaní pro mě byly jako živá voda (krátce po jeho pobytu také končí má publikační odmlka). Pro přítomný článek ale je důležité hlavně to, že ve svých *Přednáškách o etice* odmítá jako matoucí omyl, že by byla jen jedna (a to ta námi uznávaná) morálka, [16] buduje pluralistickou cestu hledání té nejplauzibilnější z nich [17] a samu výslednou plauzibilní morálku koncipuje jako dvojúrovňovou. [18]

John Searle sám není žádný pluralista; kupodivu se ale při důkladnější analýze jeho textů ukazuje, že i v jeho myšlení hrají pluralitní (převážně duální) struktury značnou roli, někdy snad bez jeho vědomí a možná proti jeho vůli. Tak známý *argument čínské síně* vlastně není jedním argumentem (a nemůže na jednotný argument být převeden), nýbrž v závislosti na tom, proti kterému ze stoupenců silné umělé inteligence zrovna argumentuje (a které jeho východiska si tedy pro účely argumentace od něho vypůjčuje), se Searlova komplexní argumentace skládá z argumentu o kauzální inerci algoritmů a argumentu o syntaxi a sémantice, jež jsou navzájem nezávislé a ani jeden by sám k úspěchu nevedl. [19] Podobně jedním z nejpozoruhodnějších rysů jeho teorie institucí je její paralelní výstavba jakožto teorie institucionálních objektů na jedné straně a institucionálních událostí na druhé. [20]

Také u Descarta odhaluje Sextem poučený první, čtenářský pluralismus důležité myšlenkově plurální struktury. V první meditaci totiž Descartes v předposledním, jedenáctém odstavci přechází od zdržení se soudu jako reakce na zpochybnitelnost myšlenky k rozhodnutí považovat ji v takovém případě rovnou za nepravdivou, a to z pozoruhodných, nicméně filosoficky naprosto nepřesvědčivých a bláznivě riskantních důvodů. [21] A v návaznosti na to se na počátku druhé meditace snad nejslavnější ze všech Descartových argumentů ukazuje jako budovaný duálně (v původním článku říkám „disjunktivně“), tzn. *ego cogito* má platit jak v případě epistemicky alespoň do jisté míry příznivé situace, kdy se klamu jen následkem své nedokonalosti a dalších nahodilých okolností, tak v případě naprosté epistemické nouze, kdy jsem klamán svrchovaně mocným zloduchem a všechny mé myšlenky jsou nepravdivé (jak to Descartes postuloval v posledních dvou odstavcích první meditace). [22]

Ke konci své práce na pražském ÚFaRu jsem byl (následkem přebytku starověkářů a fenomenologů či jiných současníků/systematiků) tlačen k zaměření na novověk. Výsledkem byla nejen výše zmíněná práce o Descartovi, ale také práce o rozmanitých a nesourodých zdrojích a součástech toho, co se naivně homogenizujícímu pohledu může jevit jako zdánlivě jednotný novověk. [23] a další o alternativních koncepcích novověké filosofie. V ní poučen Popperem ukazují, jak pro dějepisnou periodizaci je zcela přirozené, že se nabízí v alternativách, protože v návrzích periodizace nejde poznání toho, jak se věci mají, nýbrž o jejich plodnost a užitečnost jakožto pomůcek pro orientaci v historickém materiálu. [24]

Z pluralistických východisek vyrůstá i můj snad nejrozsáhlejší projekt, studium toho, čemu říkám skeptické motivy u Sókrata a Platóna. Jestliže Cicero má pravdu, když o Sókratovi říká, že mnohdy argumentuje *pro et contra* a nikdy nedospívá k ničemu jistému (*Acad.* 1.46), pak je nepochybně na místě prozkoumat, zda je tedy Sókratés skeptikem nebo pluralistou a jakého druhu. Jak u Platóna můžeme očekávat, věc není nijak jednoduchá, ale několika dílčích výsledků již dosaženo bylo (snad nejspokojivější jsou v tomto ohledu mé v Berkeley vzniknuvší studie o *Lysidu* a o *Hippiu menším*).

Závěrem: rozpoznání, že rozumná argumentace nevede k jistému, trvale platnému poznání (snad mimo některé oblasti ireálna, jako je matematika), vedlo za mého mládí k přehnané, takřka neurotické reakci - není-li možné jisté a trvale platné poznání, není možné poznání vůbec (neboť poznání přece má být jisté a trvale platné) a rozumová argumentace pak bude jen jeden z mnoha způsobů přemlouvání (a to takový, který si dlouho neoprávněně nárokoval jakási privilegia -

neoprávněně, protože přece není schopen dodat, co sliboval: nadosobně platné poznání). Obávám se, že tomuto klamu občas podléhal i můj vážený šéf Richard Rorty – ale přiměřenou reakcí na rozpoznání ze začátku odstavce je přece spíše začít kultivovat onu rozsáhlou krajinu mezi extrémní absolutního a žádného poznání; krajinu poznání dílčího, falibilistického a přece s nárokem na nadosobní platnost. Prozkoumávání a kultivace této krajiny jsou ovšem namáhavé (zvláště pro filosofy po staletí zvyklé na metody zaměřené na černobílé ano/ne a na jistotu nebo nic), ale je to úkol, který nám připadl (a ve kterém bychom měli aspoň trochu uspět, nemá-li naše civilizace upadnout do barbarství). Pluralismus se mi zdá být jedním z nástrojů takové kultivace.

Literatura

GRAY, J.: *Berlin*. London, Fontana Press 1995.

LIVINGSTON, D. W.: *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: The University of Chicago Press 1984.

MOURAL, J.: Studie k filozofii Davida Huma. In: *Filosofický časopis*, roč. 36, 1988, č. 4, s. 564–585.

MOURAL, J.: O učitelnosti *areté* u Platóna. In: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 4, s. 463–480.

MOURAL, J.: Zkoumání a přirozený svět: metafilosofie u Davida Huma. Kandidátská disertace, Praha: Filosofický ústav AV ČR 2001.

MOURAL, J.: Searle's Theory of Institutional Facts: A Program of Critical Revision. In: Günther Grewendorf, Georg Meggle (edd.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality: Discussions with John R. Searle*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002, s. 271–286.

MOURAL, J.: The Chinese Room Argument. In: Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 214–260.

MOURAL, J.: Zdržení se soudu a připsání nepravdivosti v Descartových *Meditacích*. In: Milan Znoj (ed.), *Heglovskou stopou: K počtě Milana Sobotky*, Praha: Karolinum, 2003, s. 167–176.

MOURAL, J.: Hyperbolická skepse a cesta ke ‚cogito‘ v Descartových *Meditacích*. *Filosofický časopis* 51 (2003), 739–755.

MOURAL, J.: Kognitivní psychologie a Lockův podíl na utváření novověké filosofie. *Filosofický časopis* 53 (2005), s. 23–32.

MOURAL, J.: „Origins of Modernity: Multiple and Complex“, in: Ludger Hagedorn, Hans Rainer Sepp (edd.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, s. 127–140.

MOURAL, J.: Skepse v dějinách filosofie. Habilitační práce, FF UK 2010.

MOURAL, J.: Sofistika a ironie v Havlově *Žebrácké opeře*. In: HOBLÍK, J. (ed.), *Filosofické procházky českou a ruskou literaturou*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně 2017, s. 132–141.

PATOČKA, J.: *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN 1990.

PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy I*, Praha: Oikoymenh, 2008.

PRIEST, G.: *In Contradiction*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2006.

TIGERSTEDT, E. N.: *Interpreting Plato*. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1977.

TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh, 2004.

WELSCH, W.: *Unsere postmoderne Moderne*. 2. vyd. Weinheim: Acta humaniora 1988.

Poznámky

[1] Výklad o tom, co mě disponovalo k tomuto zájmu, který mě myslím poněkud odlišoval od mých filosofických společníků, by přesahoval rámec tohoto textu. Musel by sledovat nejméně trojí prostředí a s ním spjaté vlivy: středoškolská přátelství a v nich nacházené a rozvíjené kulturní zájmy (Královy překlady taoistů, Hrabal a Havel, vlastní samizdatová antologie materiálů z *Hádanky a křížovky*, vlastní hudební snažení ve *Sdělovací technice*); mat-fyz s podrobným výkladem Gödelovy věty (včetně důkazu) v trojsemestrovém kursu doc. Demutha a související veřejné přednášky Ivana Havla o paradoxech a self-referenci; katolický underground s Chestertonem a s Tertullianovým „... je to jisté, protože to je nemožné“. Něco o vícevrstevnosti komunikace u Václava Havla jsem řekl ve

studii „Sofistika a ironie v Havlově *Žebrácké opeře*“ (2017). Koncipuji text o kulturních souvislostech dnešní metafilsophie s pracovním názvem „Hrabal a Skácel – a co dál?“.

[2] GRAY, J.: *Berlin*. London: Fontana Press, 1995.

[3] Tyto tápavé pokusy povzbuzovaly i rozmanité kulturně-estetické intuice. Za všechny uvádím zážitek, jenž pro mě měl spíše než co jiného ráz jakéhosi postmoderního osvícení: shlédnutí filmu *The Stunt Man* (V roli kaskadéra) na jaře 1983. Tento skoro zapomenutý film, na který by mě doma nejspíš vůbec nenapadlo chodit (ale na vojenské vycházce v jediném místním kině se zdálo být dostatečným lákadlem, že bude barevný a americký a snad s dobrou hudbou), ve své hlavní dějové linii sděloval: nevíme, jak to se světem kolem nás je (je Peter O'Toole démonický zabiják nebo jen cynický manipulátor, kterému nakonec snad jde i o dobrou věc?). To není dřívější estetika nedopovězeného, kde autor podněcuje vnímatele k dalšímu zpracování motivů z díla a přeje si, aby dospěl k výsledku; tady se říká: *nevíme a nebudeme vědět, a v tom je třeba žít*.

[4] E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala: Alqvist & Wiksell 1977, s. 13 (šťastnou náhodou byla pozoruhodná Tigerstedtova knížka jednou z prvních prací o Platónovi, kterou jsem četl).

[5] D. W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

[6] J. Moural, „Studie k filosofii Davida Huma“, *Filosofický časopis* 36 (1988), s. 575 – 576.

[7] J. Moural, „Zkoumání a přirozený svět: metafilsophie u Davida Huma“, kandidátská disertace, Filosofický ústav AV ČR 2001.

[8] J. Moural, „O učitelosti *areté* u Platóna“, *Filosofický časopis* 38 (1990), s. 464.

[9] Čtenář „feels that the ambiguities, obscurities, gaps, and contradictions that perplex him could easily have been avoided Plato, if only he had chosen to do so. However, he seems to pay no attention to our legitimate claim for clarity and coherence but rather to derive a malicious pleasure from eluding it.“ Tigerstedt, cit. d., s. 15.

[10] W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 2. vyd., Darmstadt: Acta Humaniora 1988.

[11] Docela otrávený z epigonského, excesivního postmodernismu byl ostatně i Jacques Derrida, jemuž jsem za jeho působení na pražské CEU v jarním semestru 1992 sloužil coby *teaching assistant* a který tehdy v přednáškách říkal věci jako: „při výkladu textu je směrodatný záměr autora“ (!).

[12] J. Moural, *Skepse v dějinách filosofie*, habilitační práce, FF UK 2010.

[13] Viz např. G. Priest, *In Contradiction*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2006, nebo jeho heslo „Dialetheism“ v internetové *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[14] J. Patočka, *Sókratés: přednášky z antické filosofie*, Praha: SPN 1990, s. 123.

[15] PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy I*, Praha: Oikoymenh, 2008, s. 359 – 360.

[16] TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 22.

[17] Cit. d., s. 68 – 70.

[18] Cit. d., s. 23 – 24 aj.

[19] MOURAL, J.: The Chinese Room Argument. In: Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 214 – 260.

[20] Viz MOURAL, J.: Searle's Theory of Institutional Facts: A Program of Critical Revision. In: Günther Grewendorf, Georg Meggle (edd.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality: Discussions with John R. Searle*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002, s. 271 – 286. Searle tento aspekt své teorie nezdůrazňuje a v pozdějších zpracováních spíše minimalizuje.

[21] MOURAL, J.: Zdržení se soudu a připsání nepravdivosti v Descartových *Meditacích*. In: Milan Znoj (ed.), *Hegelovskou stopou: K poctě Milana Sobotky*, Praha: Karolinum, 2003, s. 167 – 176.

[22] MOURAL, J.: Hyperbolická skepse a cesta ke ‚cogito‘ v Descartových *Meditacích*. *Filosofický časopis* 51 (2003), 739 – 755.

[23] MOURAL, J.: „Origins of Modernity: Multiple and Complex“, in: Ludger Hagedorn, Hans Rainer Sepp (edd.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, s. 127 – 140.

[24] MOURAL, J.: Kognitivní psychologie a Lockův podíl na utváření novověké filosofie. *Filosofický časopis* 53 (2005), s. 23 – 32.

doc. RNDr. Josef Moural, CSc.
Katedra politologie a filozofie
Filozofická fakulta UJEP
Pasteurova 3571/13
CZ-400 96 Ústí nad Labem
e-mail: josef.moural@ujep.cz