

## Diletant opět na scéně, tentokrát bezradný

Když jsem zaznamenal, že reakce O. Lehkého na můj text<sup>1</sup> nese název *Filosofická bezradnost profesora Peregrina*<sup>2</sup> (poté, co už jsem byl v *Distanci* označen za diletanta, jsem teď shledán bezradným; nevím jestli to náhodou vlastně není povýšení ...), měl jsem obavu, že půjde o text, v němž, tak jako v textech Lehkého kolegy Fuchse, silácká forma kompenzuje nedostatky obsahu. Tak zlé to ale není; a ač i kolega Lehký zřejmě jisté siláctví považuje za nezbytné, v jeho příspěvku vidím i něco jako upřímnou snahu o diskusi, takže ještě jednou reaguji.

Ve tom svém předchozím textu, ve kterém jsem reagoval na Lehkého recenzi mé knihy *Filosofie pro normální lidi*<sup>3</sup>, jsem se pozastavil nad tím, že mi Lehký vytýká, že ignoruji "noetický problém", zatímco on disponuje jeho řešením – které vede "k nezvratnému závěru, že lidské poznání vskutku postihuje realitu v ní samé" a "dokazuje bytostnou závislost speciálních věd na výsledcích filosofického zkoumání" – přičemž ale ve svém textu žádné takové srozumitelné řešení nepředkládá. Očekával bych, že na moji výhradu bude reagovat tak, že mi ukáže, jak to řešení vypadá. Najde se něco takového v jeho posledním textu?

Lehký ve svůj text začíná vyprávěním o tom, jakými otázkami se zabývá noetika. Také proklamuje, že noetikou je třeba se zabývat, protože je "předstupněm etiky". Souvislost etiky s noetikou vykládá následujícím způsobem:

Jak spolu souvisí noetika s etikou? Velmi úzce. Ptejme se znovu: Proč mají filosofické úvahy začít noetickou reflexí? Protože noetika tematizuje a kriticky reflektuje samotný nástroj filosofického (a vůbec vědeckého) zkoumání. Přitom se zajímá jen a jen o to, zda tento nástroj skutečně funguje, a pakliže ano, do jaké míry. Zda pravda, kterou si každý rozumem obdařený jedinec pro sebe spontánně a samozřejmě nárokuje v každém myšlenkovém aktu, je našemu myšlení vskutku dostupná. Zda jsme tedy v principu schopni myšlenkově postihovat věci v nich samých, jak reálně (samy o sobě) jsou. Pakliže by se prokázalo, že toho schopni nejsme anebo že nemůžeme nikdy vědět, zda toho schopni jsme, museli bychom se rozloučit s ideou jakékoliv vědy. Tento důsledek sice Peregrin popírá, níže se však pokusím ukázat, že se mýlí.

Ať tento odstavec čtu, jak ho čtu, o tom, jak souvisí noetika s etikou se z něj mnoho nedovídám. Autor začíná otázkou " Jak spolu souvisí noetika s etikou?" a končí "rozloučením s ideou jakékoli vědy". Chce snad říci, že je etika věda? Spíše si myslím, že tento odstavec charakterizuje způsob, jakým Lehký obecně filosofuje, sem tam mluví k věci, ale když je postaven před otázku, s kterou si tak docela neví rady, prostě se uchýlí k těm svým dokola omílaným mantrám o "postihování věcí v nich samých".

---

<sup>1</sup> J. PEREGRIN, *Odpověď noetického diletanta*, *Distance* 1/15 (2012), s. 60-1.

<sup>2</sup> *Distance* 2/15 (2012).

<sup>3</sup> O. LEHKÝ, *Problém poznání podle Jaroslava Peregrina*, in *Distance* 1/12 (2009), s. 21-37.

Abych předešel nedorozumění, já nepochybuji o tom, že různé filosofické disciplíny spolu všelijak souvisejí, tedy že spolu souvisí i epistemologie s etikou. Problém je v tom, že z Lehkého textu plyne, že k tomu, abychom mohli mít etiku, musíme pěstovat epistemologii *jeho druhu*, to jest musíme dokázat, že "myšlení postihuje svůj předmět", abychom se dobrali k nějakým "metafyzickým strukturám", ve kterých bude možné zakotvit etiku (přesněji řečeno zase etiku toho druhu, o jakou jde jemu). A o té konkrétní souvislosti se z jeho výkladu nedozvídám vůbec nic.

Vraťme se ale k oněm dvěma myšlenkám, o které tady jde, „*k nezvratnému závěru, že lidské poznání vskutku postihuje realitu v ní samé*“ a k „*bytostné závislosti speciálních věd na výsledcích filosofického zkoumání*“. Jak Lehký k tomu "nezvratnému závěru" dospívá? Nakolik tomu rozumím, tak klíčem k tomu by měl být následující odstavec:

Jak se můžeme přesvědčit o nevývratnosti nějakého poznatku? Tak, že se nám podaří prokázat, že jeho kontradiktorní opak (antiteze), je prokazatelně mylný. Co znamená tato mylnost? V případě noetických zkoumání docházíme k závěru, že prokazatelně mylný je takový poznatek (soud), který se rozpadá rozporem. Například klasická pozice noetického negativisty: „Žádný soud není pravdivý“, což je prokazatelně mylný soud, neboť je rozporný. Implicitní nárok na pravdivost v něm koliduje s explicitním popíráním pravdivostního nároku. Tento soud má být i nebýt pravdivý zároveň a ve stejném ohledu. Jedná se tedy o čirý nesmysl. Zmíněný soud nemá žádnou identitu. Jakkoliv je verbálně prezentován, nic určitého nevyovídá. Pak ovšem můžeme konstatovat „absolutní“ pravdivost jeho kontradiktorního opaku: „Některý soud je pravdivý“

Ano, zřekněme předpokladu pravdivosti věty "Žádný soud není pravdivý" plyne její nepravdivost, což je *reductio ad absurdum*, takže tato věta je nepravdivá a její opak "Některý soud je pravdivý" je pravdivý<sup>4</sup>. Jedná se tím pádem o nesmysl a o soud který "nemá žádnou identitu"? Nejsem si jist, jak si Lehký představuje kontradikci; já se domnívám, že dva soudy jsou kontradiktorní, když je jeden z nich pravdivý právě vždy tehdy, když je ten druhý nepravdivý. Jak by ale pak mohl být kontradiktorní opak pravdivého soudu nesmyslný?

Ale o to teď tolik nejde, nám jde především o "nezvratný závěr, že lidské poznání vskutku postihuje realitu v ní samé". Jestli Lehkému dobře rozumím, ta nezvratnost by měla plynout z toho, že je "kontradiktorní opak" tohoto soudu rozporný. Takže bychom měli dokázat, že ze soudu vyjadřovaného výrokem "lidské poznání nepostihuje realitu v ní samé" je přímočaře vyvoditelná jeho kontradikce. Zůstává mi záhadou, proč autor takové vyvození nepředvedl; nebo proč nepředvedl rozpornost výroku "lidské poznání nepostihuje realitu v ní samé" nějak jinak. Z toho jsem vpravdě *bezradný*, protože mě by připadalo, že do té doby, než to udělá, budou všechny ty řeči o "postihování reality" mlácením prázdné slámy.

---

<sup>4</sup> Ono je to ovšem ještě podstatně složitější. Jak to rozebral Bertrand Russell, otázkou je, jestli vůbec dokážeme pronášet soudy o úplně *všech* výrociích. (Já vím, je to jeden z těch pokantovských hlupáků, ale kolegovi Lehkému doporučuji si jeho a Whiteheadova *Principia Mathematica* přečíst – myslím, že by to pro něj bylo velmi užitečné!)

Ve své recenzi mé knihy se autor pokusil ukázat, že věta *nemůžeme mít jistotu o ničem* je "vnitřně rozporná" tak, že konstatuje *Nemůžeme-li mít jistotu o ničem, pak nemůžeme mít ani jistotu o tom, že ,nemůžeme mít jistotu o ničem'.* Odpověděl jsem, že to je samozřejmé a že nechápu v čem je problém. (To, že výrok *nemůžeme mít jistotu o ničem* není jistý nám přece nedává žádnou jistotu, která by s tímto výrokiem byla v rozporu.). Autor o tom nyní píše:

Ptejme se, jaký statut si náš autor pro svou tezi nárokuje. Jedná se přeci o kategorický soud! A tento soud snad není kladen jako (absolutně) jistý? Pakliže ano, Peregrin si zjevně protiřečí. Anebo snad vědomě připouští (zároveň a ve stejném ohledu) možnou platnost opaku své teze? Proč svou tezi neformuluje spíše takto: *Nevím, zda si můžeme být něčím absolutně jisti, ale spíše se domnívám, že nikoli?* Na mou námitku, že *je-li pravdivostní hodnota některého soudu nejistá, pak je nutno připustit možnost, že může platit jeho kontradiktorní opak*, odpovídá Peregrin: No a co? A poté opět odbíhá do světa zkušenosti.

Musím znovu opakovat, co už jsem napsal v minulém textu: Pro nic, co tvrdím, si nenárokuji status *absolutní* jistoty, úplně mi stačí něco jako 'očividnost', to jest to, co za jistotu považujeme v běžném životě (a co zcela jednoznačně nevylučuje možnost omylu). Otázka, proč svou tezi neformuluji spíše jako *Nevím, zda si můžeme být něčím absolutně jisti, ale spíše se domnívám, že nikoli?* je, autor mi odpustí, skutečně komická. Takto prostě nemluvíme: vědec, který objevil na nebi novou hvězdu, to jistě oznámí výrokiem *Tam a tam je nová hvězda*, nebude říkat *Tam a tam je nová hvězda, i když si nemohu být stoprocentně jist, že nedošlo k nějakému omylu v důsledku selhání mého dalekohledu mých smyslů atd.*

Poslední věta uvedeného odstavce pak opět dobře dokumentuje způsob, jakým vede Lehký polemiku. Ve svém předchozím textu napsal *Je-li pravdivostní hodnota některého soudu nejistá, pak je nutno připustit možnost, že může platit jeho kontradiktorní opak.* To je samozřejmě (triviální) pravda. Nechápu ale proč tuto samozřejmost konstatuje, takže se ptám: 'No a co?' Odpovědi se ovšem nedočkám o dozvím se, že poté, co jsem tu otázku položil jsem někam 'odběhl'. Měl jsem se snad u té otázky zastavit a počkat, až vyjde Lehkého odpověď?

Ještě větší problém ovšem mám s Lehkého obhajobou té druhé z uvedených tezí, totiž s "bytostnou závislostí speciálních věd na výsledcích filosofického zkoumání". Autor konstatuje: "S výzkumy v oblasti empirických věd vsutku nemám příliš zkušeností, ale to není pro náš problém podstatné" a dále: "O metodách a výsledcích empirického zkoumání filosof jakožto filosof nic neví a nepotřebuje vědět". Jak ale může tvrdit něco o závislosti věd na filosofii když vlastně moc neví, co to ty vědy jsou? Jak ví, že to, co shledává závislým na filosofii, jsou skutečně vědy, a ne nějaké jeho bludné představy o vědách?

Jinak ta závislost, nakolik mu rozumím, má co dělat s tím, že aby mohla věda fungovat, musí filosofie prokázat, že je možné absolutně jisté poznání. To je ale, jak už jsem psal v minulém textu, podle mne naprostý nesmysl. Fungování vědy se vždycky osvědčovalo a osvědčuje v *praxi* – fakt, že jsme dokázali sestrojít raketu, která dolétne na měsíc (a bohužel třeba i

jadernou bombu), je dokladem toho, že naše fyzika a spousta dalších věd funguje velmi dobře. Nic jako důkaz možnosti absolutně jistého poznání ke svému fungování nepotřebuje.

Pokud jde o to absolutní poznání, autor tu místy plete dohromady dvě věci. Jednou otázkou je, zda můžeme mít nějaké absolutně jisté poznatky. (Mojí odpovědí je, že vyloučíme-li triviality, pak nikoli.) Úplně jinou otázkou pak je, jestli se můžeme v našich teoriích světa nějak globálně mýlit. (Moje odpověď je opět negativní – mýlit se můžeme lokálně, ale představa, že se mýlíme ve všem nebo skoro ve všem, je podle mne scestná<sup>5</sup>.) Moje diskuse s ním se týkala výhradně toho prvního; nicméně Lehký na mé výhrady odpovídá: "My si klademe otázku, zda nás naše poznání může klamat totálně." Kladte, pane Lehký, ale nesnažte se vzbudit iluzi, že to má něco společného se mnou, či snad že já bych na tuto otázku chtěl odpovídat kladně!

Spor je tedy o absolutní jistotu. Nikdy jsem neříkal nic takového, jako že bychom nemohli dospět k pravdivému poznání (naopak se domnívám, že z povahy pojmů *pravda* plyne, že naše poznání nemůže být veskrze nepravdivé). Odmítám jediné představu, že bychom o pravdivosti svých poznatků mohli být přesvědčeni s absolutní jistotou. Co na to Lehký?

Představme si, že by vědci žili v přesvědčení, že ve svých oborech nemohou nikdy dospět k žádným nevývratným závěrům. A problém nespočívá v tom, že by výsledky nějakého zkoumání nemohly být v budoucnu překonány jinými přesnějšími poznatky, ale vážný problém nastává tehdy, kdybychom se museli smířit s faktem, že nikdo nikdy nemůže daný problém definitivně vyřešit, že taková možnost z principu vůbec neexistuje, neboť hodnoty pravdy a jistoty jsou navzdory všemožnému pokroku v poznání principiálně nedostupné.

Jenomže problém absence nezvratné jistoty je právě problém toho, že jakékoli poznatky mohou být v budoucnu překonány jinými poznatky, nic jiného. Říci, že neexistuje principiální možnost vyřešit nějaký problém, je něco úplně jiného a nijak to nesouvisí s tím, co říkám já. (Pravdy se jistě můžeme dobrat a problémy vyřešit; jenom nikdy nemůžeme s *absolutní* jistotou vědět, že jsme tak opravdu učinili.) Pravda nám tedy samozřejmě dostupná je, a v jistém slova smyslu dokonce i jistota – je to ale ona dostačující jistota běžného života, ne nějaká absolutní jistota filosofů.

Lehký se ptá: "Není-li 'absolutní' pravda o skutečnosti principiálně dostupná, v čem potom spočívá idea vědy? V čem se věda liší od (třeba velmi propracované, sofistické) mytologie?" Nevím co to je "'absolutní' pravda" (nemyslím si, že by byla nějaká jiná) a znovu opakuji, že pravda nám nepochybně dostupná je (i když nikdy nemáme absolutní jistotu, že už ji máme). A pokud jde o to, čím se vyznačuje věda, tak na to je snadná odpověď: liší se svou metodologií (o které Lehký podle svých slov nechce a nepotřebuje nic vědět), do které se v průběhu dějin zejména západní civilizace koncentrovaly ty nejspolehlivější metody, jak dobývat poznání a

---

<sup>5</sup> Argument, který mě k tomu vede (a který nacházíme v různých podobách u Wittgensteina či u Donalda Davidsona) je ve zkratce ten, že aby se mohl člověk mýlit, musí být schopen vykazovat koherenci svých projevů dostatečnou na to, aby mohly být považovány za smysluplné. (Kde není smysl, nemůže být ani pravda, ani nepravda.) A takovou koherenci nemůže vykazovat, aniž by zastával spousta přesvědčení, která jsou (rozpoznatelně) pravdivá. Takže nepravda je myslitelná jedině na pozadí spousty pravd a představa globální nepravdivost nepřipadá v úvahu.

kteře byly bezprecedentním způsobem institucionalizovány tak, že nic nezíská status vědeckého poznatku bez toho, aby to bylo pořádně prozkoumáno a potvrzeno z nezávislých zdrojů.

V závěru textu se Lehký vrací k etice. Já říkám, že určité etické hodnoty musíme nepochybně brát za absolutní, protože člověk nemůže existovat bez nějakého souřadného systému etických hodnot. V tom se snad shodneme. Já ovšem také říkám, že jedna věc je, že tyto hodnoty máme, že rámuji naše životy, a jiná věc je jak tyto hodnoty vznikly. Já jsem toho názoru, že fakt, že to, v co věříme, má původ v historickém vývoji našeho živočišného druhu a naší společnosti, tomu nemusí nijak ubírat na váze. Lehký to popírá a tvrdí, že skutečnými hodnotami mohou být pouze ty, které jsou absolutní v nějakém metafyzickém smyslu. Jak to zdůvodňuje? No pochopitelně opět nijak, píše: " Mluví-li Peregrin o tom, že stěžejní mravní hodnoty mohou být *produktem* mé kultury, pak se zjevně mylí, neboť stěžejní mravní hodnoty lidé nevytvářejí. Tyto hodnoty mohou být nanejvýš *objevem* mé kultury: V mé kultuře byly na rozdíl od jiných kultur skutečné mravní hodnoty odhaleny, a to právě ve své transcendentní, meta-kulturní platnosti a závaznosti. " *Quod erat demonstrandum*.

Já si ve svém textu kladu řečnickou otázku *Má mi vadit, že taková předsvědčení, v nichž jsou vtěleny moje nejzákladnější životní hodnoty či morální normy, nedokážu zdůvodnit?* a odpovídám na ni *Myslím, že ne; myslím, že tady žádné zdůvodnění nemůže existovat prostě proto, že zdůvodňování nemůže jít do nekonečna a základní hodnoty jsou podle mne právě momenty, kde zdůvodňování končí.* Lehký nabízí jinou odpověď: "Ano, má! Jedná se o zásadní nedostatek, a to zejména tehdy, považují-li sám sebe za filosofa. Myslím, že ptát se po posledních důvodech těch nejdůležitějších věcí je obzvláště úkolem filosofa." To je opět posun od toho, co říkám já: Já neříkám, že si takové otázky nemáme klást, říkám jenom to, že pokud dospějeme k otázce, na kterou už odpověď není (a takové otázku tu z povahy věci musejí být, protože do nekonečna se ptát nelze), pak to musíme vzít na vědomí. Tady vychází najevo propastný rozdíl mezi tím, co si já představuji pod slovem *filosof* a co si pod ním představuje Lehký: pro mě patří mezi základní vlastnosti filosofa schopnost smířit se s tím, že něco není tak, jak chci, aby to bylo; a není-li někde odpověď, pak si ji nevymýšlet.

Lehký, podobně jako jeho souputníci je zděšen z toho, co se mu jeví jako současný úpadek mravů. (To jsem schopen pochopit; jakkoli já si nemyslím, že by tu skutečně nějaký úpadek byl.) Má pocit, že by bylo skvělé, kdyby existovaly nějaké morální zásady, které by byly nezvratné a podepřené nějakou absolutní morální autoritou. (I to jsem schopen pochopit.) Problém je ovšem v tom, že onu absolutní autoritu, která jim tyto principy po staletí garantovala, už není možné vnutit většině společnosti. Takže se obracejí k rozumu, o kterém mají pocit, že jakousi univerzální váhu má, ale role, do které ho obsazují, je v podstatě služebná: rozum nám *musí* ukázat, že existuje absolutní Dobro a Zlo a že my ho s absolutní jistotou poznáváme. Jenomže rozum nemusí nic, vede nás tam, kam chce on, ne tam, kam ho my můžeme chtít jakožto služebníka postrkovat.

S textem Jiřího Fuchse<sup>6</sup> bych raději nepolemizoval, ale když už jsem se pustil do polemiky s jeho kolegou, tuším, že by si to Fuchs vyložil tak, že se odvažuji na kovaříčka a nikoli na kováře, tak i do tohoto kyselého jablka kousnu. Z jeho textu se to na mě ovšem valí: jsem epigon epigonů, který má sebevědomí na rozdávání, demagog, přesvědčený stoupenec negativní noetiky novověku, který o smysluplnosti základního noetického negativismu novověkého myšlení nikdy nezapochyboval, sofista, scientista, noetický diletant, konformista ... (Obzvláště v komicky v tomto ohledu působí to, že jsem podle Fuchse "ztratil glanc" – předpokládám, že tím myslel "glanc" dogmatika, diletanta atd., za což mě označoval ve svém minulém článku<sup>7</sup>.) Mě tohle ovšem nijak zvláště nevadí (mám pocit, že taková silácká rétorika vypovídá spíše cosi o nitru toho, kdo ji používá, než o čemkoli jiném). Co mi vadí více, je to, že, jak se pokusím ukázat níže, svým textem pokračuje v polemizování s jakýmsi "Peregrinem", který má se mnou pramálo společného. (Navíc Fuchs od začátku říká, že vlastně o žádnou diskusi se mnou moc nestojí, protože problémy, o které mu jde "bude ale lepší diskutovat s noeticky aktivnějšími, zkušenějšími falibilisty než je J. Peregrin".)

Pozoruhodné ovšem je, jak dokonale mě Fuchs umí zaškatulkovat na základě jedné mé dvacet let staré přednášky (nic nenasvědčuje tomu, že by četl něco jiného, co jsem napsal). Tato přednáška se konala v určitém kontextu a z toho vyplynul důraz, který jsem v ní kladl na určité věci. Navíc jsem nikdy nepředstíral, že jsem v ní předkládal něco bůhvíjak objeveného – především jsem se v ní hlásil k nemnoha filosofům, kteří k epistemologii přistupují trochu jinak, než bývá zvykem, totiž odmítají dělat z toho, zda naše poznání skutečně postihuje realitu, či se s ní nějak mívá, hluboký problém, protože ta druhá odpověď podle nich prostě není koherentní. Říkám v ní tedy: realismus vlastně není problémem, protože je v tomto smyslu triviálně pravdivý. Fuchs to ve své reakci komentoval následujícím způsobem:

Vlastní důvod likvidace samotné teorie poznání pak podle Peregrina spočívá v tom, že by člověk musel vystoupit ze sebe, tj. musel by se zbavit svého poznání, aby mohl jaksi nezávisle - objektivně porovnat lidské poznání s poznávanou realitou. Tento důvod fascinuje pokantovské myslitele napříč novověkými směry. V čem je jeho přesvědčivost? V Kantovské myšlence, že poznání svůj předmět zásadně upravuje, tvoří; noeticky řečeno: myšlení subjektivizuje. Je-li tímto předmětem poznání samotné poznání a jeho poměr k realitě, pak se zase o něm samém nedozvíme nic objektivního - nepoznáme, jak se to s tím poměrem má. Neboť reflektující poznání to zase zformuje, zkreslí podle svého apriorního ustrojení. Proto říká Peregrin s celou řadou jiných, že bychom se museli ze svého poznání vysvléci a zaujmout perspektivu božího oka.

Ve své krátké reakci<sup>8</sup> jsem konstatoval, že referovat o článku, ve kterém jde o to, že popření realismu (to jest toho, že, řečeno fuchsovským jazykem, myšlení skutečně postihuje svůj předmět) je scestné, tak, že se opírá o "Kantovskou myšlenku, že poznání svůj předmět zásadně upravuje, tvoří" prozrazuje ne snad ani neschopnost mu porozumět (z toho Fuchse

---

<sup>6</sup> J. FUCHS, *Kolize Peregrina s noetikou trvá, aneb hra na dialog*, in *Distance* 1/15 (2012).

<sup>7</sup> J. FUCHS, *Kolize J. Peregrina s noetikou*, in *Distance* 1/10 (2007).

<sup>8</sup> J. PEREGRIN, *Odpověď noetického diletanta*, *Distance* 1/15 (2012), s. 60-1.

nepodezírám), ale zásadní neochotu se zabývat tím, o čem skutečně je – Fuchsovi tu stačí, že se v článku objevují jména jím prokletých moderních filosofů, aby si ho ocejoval jako hloupost. Proto jsem napsal, že s něčím takovým se nedá polemizovat. Jak to vysvětluje nyní?

Já ale v kritice Peregrinovi vytýkám něco jiného než přijetí Kantovy myšlenky *nutného rozdílu* věci o sobě a věci pro nás. To by z kritiky snadno vyklouzl – jak právě předvedl, když onen *nutný rozdíl* popírá. Co mu tedy vytýkám? Právě to, co Peregrin ve svém znehodnocení realistické teorie poznání dogmaticky předpokládá. Proč tvrdí, že teorie poznání nemůže odůvodnit objektivitu našeho myšlení? Protože teoretik poznání by takové odůvodnění uskutečňoval svým poznáním. Proč by to mělo vadit, řekneme a dostane se nám následujícího poučení: Aby mohl teoretik poznání analyzovat vztah poznání a poznávaného objektu úspěšně, a dospěl tak k verifikaci objektivitu našeho poznání, musel by to činit něčím jiným než svým poznáním, které je tu problematizováno. Musel by „vystoupit ze sebe“ a zaujmout perspektivu božího oka – jak spolu s mnohými vtipně říká např. H. Putnam.

Zatím se stále nedozvídáme, co mi to tedy vlastně Fuchs vytýká. Správně říká, že podle mého názoru "Aby mohl teoretik poznání analyzovat vztah poznání a poznávaného objektu úspěšně, a dospěl tak k verifikaci objektivitu našeho poznání, musel by to činit něčím jiným než svým poznáním", ovšem konci této věty "... které je tu problematizováno" nerozumím. Co je problematizováno? Poznání? To ne, poznání ani možnost poznání rozhodně neproblematizují. Tak tedy poznání poznání? To také neproblematizují (samozřejmě, že můžeme poznávat, jak poznáváme), jenom konstatuji, že je to také poznání, a tudíž je omezeno možnostmi a mezemi každého poznání, a tudíž se nemůže nad tyto povznést a nezaujatě je zhodnotit.

Z čeho taková dedukce negativistického noetika vychází? Co předpokládá? Právě to, co Kant petrifikoval svým apriorismem, že totiž poznání nepostihuje realitu objektivně, tak jak je, ale jen v modu „pro nás“, čili jak se nám v důsledku našeho kognitivního ustrojení jeví. Obsahy poznání tedy podle aprioristického výkladu neodpovídají nějaké extramentální realitě; poznání je apriorismem zakleto ve světě subjektivity. Kdyby se tato subjektivizující varianta výkladu našeho poznání vzala jen jako hypotéza, jejíž nosnost a smysluplnost má být zkoumána, pak by bylo vše v pořádku. Víme však, že u Kanta byl postup k apriorismu jiný. Byl určen skandálně úzkým záběrem noetického tématu a apriorismus se pak Kantovi jevil jako dar z nebes pro teoretickou záchranu možnosti vědy. Pokantovské myšlení už přijalo apriorismus jako normu vpravdě kritického výkladu poznání.

Pokud jde o první větu, zatím nevím, čím jsem si vysloužil přídomek "negativistický noetik" – můj závěr je veskrze pozitivní: naše poznání nutně postihuje (až na případné lokální chyby) věci tak, jak jsou. (Mimoходом cesta k tomuto závěru, která je v článku, který si vzal Fuchs na mušku, jenom naznačena, je vlastně velmi podobná té, kterou propaguje Lehký – a předpokládám i Fuchs – jako jedinou možnou cestu k filosofickým tezím – naznačuji, že popření této teze vede na určité scestí.) Ovšem pokud jde o další větu, tady již začíná Fuchs polemizovat oním odzbrojujícím způsobem, kterým mně suverénně připisuje zcela nesmyslná

přesvědčení. Proč bych měl předpokládat, že "poznání nepostihuje realitu objektivně, tak jak je, ale jen v modu 'pro nás', čili jak se nám v důsledku našeho kognitivního ustrojení jeví"? To je přece přesný opak toho, co říkám; já tvrdím, že ji nutně *postihuje* objektivně. (S tím je možné nesouhlasit, je to možné vyvracet, ale psát, že ve skutečnosti tvrdím opak toho, než co tvrdím, skutečně rozumnou polemiku znemožňuje.) Dál už pak jede po své koleji, aniž ho zajímá, co já skutečně říkám. Z čeho soudí, že podle mne "obsahy neodpovídají nějaké extramentální realitě"? – Něco takového by mě ani nenapadlo vypustit z úst!

Fuchs se ovšem to, proč mě tvrdošíjně dává dohromady s Kantem, pokouší vysvětlit:

Kde Peregrin předpokládá subjektivistický závěr kantovského apriorismu? Aplikuje ho v reflexi postavení a možností teoretika poznání; ten vykládá poznání svým poznáním. Vykládající poznání je pak podle Peregrina neprominutelně zakleto v sobě, neprolomí svůj subjektivní krunýř směrem ke vztahu poznání a objektu. Proto prý nemůže žádný teoretik poznání potvrdit realismus či objektivitu našeho poznání.

Teoretik poznání nevykládá poznání svým poznáním, ale jeho výklad poznání nemůže být výsledkem zase ničeho jiného než nějakého poznávacího procesu. (Když už by chtěl Fuchs tento názor historicky zaklasifikovat, tak v novověké filosofii je spojen především s Hegelem a s jeho *kritikou* Kanta, kterou mnozí považují za devastující.) Další věta mi ale už opět nedává rozumný smysl: "Vykládající poznání je pak podle Peregrina neprominutelně zakleto v sobě, neprolomí svůj subjektivní krunýř směrem ke vztahu poznání a objektu." Nerozumím tomu, co znamená "subjektivní krunýř poznání". Přesněji řečeno rozumím, co by to mohlo znamenat (odkaz k solipsismu?), nicméně nechápu, co to má společného se mnou. Mimochodem, já si nemyslím, že poznání je záležitost subjektivní v tom smyslu, že by se odehrávalo někdy v nějakém subjektivním světě individua. Poznání je podle mne věc vždy nějak modulovaná lidským společenstvím a potažmo příslušností poznávajícího individua k tomuto společenství – například pojmy, které jsou nutnými nástroji poznání, jsou podle mne nutně diskurzivní, a tudíž společenskou záležitostí. Takže se subjektivismem toho mají moje názory společného skutečně pramálo.

Jenomže, to je Fuchsovi jedno. Už má svého hadrového panáka "Peregrina", kantovce a subjektivistu, a do toho teď už šije hlava nehlava:

Je to ale tak jisté? Opravdu musíme pojímat naše poznání tak, že jsme principiálně fixováni na to, jak se nám předmět jeví – na aspekt „pro nás“? Takové otázky v Peregrinově výkladu scházejí. Peregrin jen s důvěrou v pokantovský vývoj přijímá představu v sobě uzavřeného poznání. Na rozdíl od Kanta ji pak vztahuje také na samotného teoretika poznání, aby nakonec vyvodil jeho principiální neschopnost verifikovat realistickou koncepci poznání. A rovněž na rozdíl od Kanta nakonec správně vyvozuje, že v takovém pojetí nemá smysl mluvit o nějaké věci o sobě a klást nutný rozdíl mezi věcí, jak se nám jeví, a jak je o sobě. Tento důsledek však Peregrinovi nevytýkám; kritizují naopak jeho (dogmaticky kladený) předpoklad.

Bylo by mi zcela cizí se domnívat, že je naše poznání fixováno na "aspekt 'pro nás'". A jak může říci, že "vyvozují principiální neschopnost verifikovat realistickou koncepci poznání", když můj článek právě takovou verifikaci předkládá (ať už ta se Fuchsovi líbí, nebo ne)?

Tím by snad mohla být připravena půda pro pochopení Peregrinova sofismatu. Shrňme výše uvedené: Skutečně spatřuji v Peregrinově původním textu kantovský motiv, netvrdím však, že je Peregrinovo myšlení „*otráveno Kantovou myšlenkou nutného rozdílu mezi věcmi, jak jsou o sobě a věcmi, jak jsou pro nás*“. Vytýkám dogmatické převzetí Kantovy nominalistické myšlenky, která je předpokladem epistemické propasti věci o sobě a pro nás, a která v důsledku aprioristického výkladu poznání absolutizuje jeho předmět, „jen jak se nám jeví“. Za tohoto předpokladu pak Peregrin explicitně znemožnil pozitivní noetiku, která bez aprioristické blokace zdůvodňuje objektivitu myšlení.

Zdá se mi, že ten, kdo si přečte, co o mně a Kantovi Fuchs ve svém původním textu napsal (viz citát výše), musí být jeho nynějším tvrzením, že "netvrdí, že je Peregrinovo myšlení 'otráveno Kantovou myšlenkou nutného rozdílu mezi věcmi, jak jsou o sobě a věcmi, jak jsou pro nás'" přinejmenším zaskočen. Ať už je tohle ale jakkoli, jeho tvrzení, že u mě nachází "převzetí Kantovy nominalistické myšlenky, která je předpokladem epistemické propasti věci o sobě a pro nás, a která v důsledku aprioristického výkladu poznání absolutizuje jeho předmět, 'jen jak se nám jeví'", je zcela neopodstatněné. Zaprvé nevím, co má co činit Kant s nominalismem a co má co činit nominalismus s Kantovou dichotomií nouménů a fenoménů. A zadruhé už vůbec nechápu na základě čeho mi může připisovat nějakou "absolutizaci předmětu myšlení 'jen jak se nám jeví'". Poslední větu už zase prostě nerozumím vůbec (co to je "aprioristická blokace"?).

Peregrin tedy dezinterpretoval moji kritiku tím, že jí podsunul „jiného Kanta“. Imputoval mé kritice jako předmět nutný rozdíl věci o sobě a věci pro nás, zatímco já jsem ve skutečnosti kritizoval Peregrinovo přijetí důvodu tohoto Kantova radikálního, subjektivizujícího rozlišování – totiž aprioristickou destrukci poznání, jeho protismyslné vtlačení do klece „jak se nám vše jen jeví“. Díky tomuto interpretačnímu posunu pak mohl Peregrin sugerovat, že moje kritika je holým nesmyslem, že mu totiž vytýkám něco, co on přece popírá – rozdíl věci pro nás a o sobě.

Ano, onen "Peregrin", kantovec a subjektivist, kterého si Fuchs vymodeloval možná něco "vtlačuje do klece 'jak se nám vše jen jeví'" (i když zase moc nevím, co to má znamenat). Co to má ale co společného se mnou? A takhle to pokračuje dál a dál; a já si myslím, že nemá smysl to tady dál větu po větě rozebírat a ukazovat, jak Fuchs cupuje toho svého hadrového panáka, o němž se čtenáři snaží namluvit, že jsem to já.

Fuchsovi ovšem nestačí stvořit si virtuálního "Peregrina", vytváří pro něj i virtuální svět, ve kterém on žije:

Autorita novověké filosofie vcelku, a jejích autorit zvláště, je u účastníků moderního univerzitního provozu či chcete-li diskurzu tak neotřesitelná, že považují pochybnost o jejích výchozích principech i metodách bezmála za znesvěcení; případnou potřebu jejich revize už pokládají za zcela kacířskou. Vždyť jim bylo od počátku vštěpováno, že vpravdě kritické myšlení se ve filosofii realizovalo až v novověku, a sice právě prostřednictvím negativních teorií poznání, které přece nezvratně překonaly dogmatický realismus.

Nevím, co ví Fuchs o tom, co je vštěpováno studentům filosofie (ale zjevně mnoho ne). Faktem je, že například v analytické filosofii, ve které se já pohybuji, je – a v podstatě vždycky byl – realismus dominantním názorem. Jeho spekulace o tom, jak mě zformovalo prostředí, ve kterém se pohybuji, mě ale inspirovala k tomu, abych si já zaspekuloval o prostředí, ve kterém se pohybuje on. A tady si podobně jako on dovolím – jakkoli to obvykle není mým zvykem – nebrat servítky.

Myslím, že úplně základní problém je v tom, že Fuchs sám sebe obsadil do role ochránce jediné opravdové filosofie, filosofie, která není zamořena vším tím žvaněním, jakému propadli filosofové nejméně od Kanta, která se soustředí na ty skutečně podstatné otázky a která stojí jako hráz proti současnému mravnímu marasmu. Atmosféra ohrožení, ve které on a jeho soupeřníci žijí, ohrožení "současnými západními levicovými liberály", "egoismem a hédonismem, čirým liberténstvím v oblasti sexuality, právy všemožných menšin na úkor většinové společnosti, multikulturalismem atd." (jak to formuluje Lehký<sup>9</sup>), vede k tomu, že se kdokoli, kdo se na některé věci dívá jinak než on, jeví jako nebezpečný nepřítel snažící se z totální hlouposti či ze zlého úmyslu destabilizovat osu Aristotelés-Tomáš-Fuchs, takže se s ním nevyjednává, ale je třeba ho jakýmkoli způsobem zničit. To pak vede k tomu, že se příslušníci tohoto duchovního ghetta navzájem ujišťují o své výjimečnosti a o zvrhlosti těch za jejich hranicemi. (Říkám navzájem, ale Fuchs k tomu ujišťování nakonec nepotřebuje nikoho jiného než sebe sama: "Na rozdíl od Peregrina se noetickou problematikou pravdy a jistoty zabývám soustavně ... " – Při tomhle mi na mysl přišel legendární schizofrenik Jan Lukeš, který celý život soustavně zkoumal jazyky a historii planety Thetis, ale to byla aspoň docela legrace.) Myslím, že někdo z těch, kterým je kolega Fuchs ještě ochoten naslouchat, by mu měl prokázat tu službu, aby mu řekl, že ho jeho duchovní opevnění dovedlo do stavu, kdy už vůbec nechápe, co se děje za ním.

Myslím, že by mu někdo měl především vysvětlit, že nic takového jako "negativní noetika novověku" neexistuje a že "Locke, Hume a Kant" a jejich údajní "epigonové Comte, Wittgenstein a Popper" spolu mají dohromady společného asi tolik, jako Karel Gott, Xindl X a Štefan Magrita; že novověk je pestrá směsice názorů a názorových střetů, v nichž najdeme téměř jakákoli filosofická stanoviska. Představa, že kdo se nezabývá důkazem toho, že naše myšlení "postihuje reálné objekty v nich samých", je hlupák, je směšná (kdyby pro nic jiného, tak už i proto, že výraz "v nich samých" je součástí jeho vlastní hantýrky, která spouští jiných

---

<sup>9</sup> Lehký má ovšem očividně strach nejen z "liberálů", ale z hinduistů. Má strach, že kdyby umíral na periferii indického města, nikdo by mu nepomohl, protože oni nevědí, co je to milosrdenství. No nevím, zda není k těm neznabohům příliš shovívavý, možná by ho i roztrhali a snědli!

lidí nedává žádný rozumný smysl – a mimochodem je jenom variantou katovského "o sobě", což do jeho filosofie vnáší ono rozlišení mezi fenomény a noumény, které ji podle Fuchse zamořilo).

Dovedu si představit Fuchsovu odpověď; a nepředpokládám, že bude dávat smysl v této polemice pokračovat.

Jaroslav Peregrin