90-201
17. I.
Příprava na Úvod do ffie (Th) 18.1.91: Problém „hodnot“
01 Opakování: struktura lidské situace (člověk jako ex-sistence): subjekt – okolnosti – aktivní přístup – nepředmětné výzvy („to pravé“). Přitom dodáme, že pasivita je možná jen na základě aktivity (každá reakce je akce).
02 V minulých dnech vyšel malý svazek s dvěma Patočkovými texty – svazek je nazván podle prvního, kratšího z nich „Negativní platonismus“. Kus onoho prvního jsme v minulém roce četli v semináři. Dnes se soustředíme na druhý, delší text, nazvaný „Věčnost a dějinnost“, přesněji na malý úsek (str. 123-125).
03 Patočka tam formuluje jistý postulát, který podle něho závazně platí pro každou „filosofii člověka“; a protože jsme si už objasnili, že každá filosofická disciplína musí být z podstaty věci celou filosofií (a nikoliv specializovanou „částí“ filosofie), musíme to aplikovat na každou ffii vůbec: podle Patočky to je „vyjasnění našeho subjektivního vztahu k ‚hodnotám‘“ (125).
04 Celá Patočkova práce byla původně nesena záměrem vyrovnat se po válce s Rádlem (zvláště s jeho antropologií – viz podtitul práce). To se Patočkovi nezdařilo, protože cesty Patočkova myšlení se stále rozutíkávají jinými směry. K Rádlovi se sice tu a tam vrací, ale většinou jen nezdůvodněnými stručnými charakteristikami, které jsou spíše impresemi než interpretacemi.
05 Patočka výslovně přiznává Rádlovi, že pro něho hodnoty, normy, cíle „jsou v jakémsi vztahu vnitřní harmonie k naší bytosti, kterou teprve povyšují na její plnou ontologickou úroveň“ (125), ale vytýká Rádlovi, že „zanedbává způsob, kterým jeho vyšší mravní svět, který ‚neexistuje, ale platí‘, ... souvisí s naším vlastním osobním životem, jak se v něm projevuje, jak jej probouzí, ...“ (atd. – 123). (Kritika podle Patočky platí i pro Schelera.)
06 Patočka vytýká Rádlovi také něco dalšího, totiž že „dává jistotu dříve, než je tu problém, otázku samu přeskakuje“ (a zase totéž říká o Schelerovi). Z toho je vidět, že Patočka Rádla vidí z větší části přes Schelera a že na něho vztahuje kritiky, které původně postihovaly Schelera. Tato druhá výtka je sice nenápadná, ale velmi závažná: u Patočky totiž znamená výtku mythičnosti – sám charakterizuje mýtus jako odpověď na nepoloženou otázku. Proto se musíme tázat, jak to je se vztahem Patočkovy filosofie k mýtu. Ale teď by nás to odvádělo od našeho tématu.

90-202

07 Patočkův náznak řešení (Patočka téměř nikdy nepodává plné řešení, nýbrž právě jen náznaky – v tom se podobá většině filosofů několika posledních desetiletí, tak od poloviny století) znamená asi toto: „hodnoty“ nejsou tak objektivní jako dané skutečnosti. Podle Patočky je „právě zvláštním rysem vší mravní problematiky, že k ní náleží <u>bolest</u> otázky po vlastním životě, po smyslu vlastního bytí“ (123).
08 V tom má zajisté pravdu, ale v tom neříká nic nového proti Rádlovi. Ihned však posouvá věc dále, a to problematicky: chce totiž řešení vidět ve filosofických pokusech, „které“ chtějí „otázky mravní uvést v bližší vztah s naší nejvlastnější, v tom smyslu nejsubjektivnější podstatou“ (124). Pat. říká, že v mravním životě je člověk „určován... ne úmyslem nejčistší možné objektivnosti, nýbrž naopak jde... zde o jeho nejosobnější stránku“ – a sahá dokonce po vyhraněné formulaci, že pak „musí pro determinaci hodnot být naopak určující naše subjektivní bytí“.
09 Když došel až k tomuto extrému, dovolává se náhle Schelerem konstatovaného faktu, „že alespoň určitá část našich hodnot je nám původně pasivně a objektivně dána (a nikoli vytvořena s vědomím aktivity“: „hodnota není náš stav, nýbrž určení přičítané věci“ (124). Nadpis kapitoly nám prozrazuje Patočkovu strategii: „rekurs k subjektu“, ale se záměrem aplikovat Husserlovo pojetí intencionality.
10 „Objektivita“ mravních hodnot (a hodnot vůbec) může být založena jen subjektivně, ale to neznamená, že samy hodnoty jsou součástí a složkou této subjektivity jakožto naší aktivity. Dovolte, abych užil přirovnání:

trojúhelník jako rovinný obrazec není součástí ani složkou našeho myšlení jakožto intencionálního aktu, nýbrž jeho objektem, předmětem.
11 Pat. zdůrazňuje, že hodnota nepůsobí na nás kauzálně, jako věc, ale proniká „pro nás“ (!) celý předmět (jak ji jednou uznamenáme), který jí je prolnut a zároveň definován. Proto také jen „analýza způsobů, jak hodnoty prožíváme, nás může též poučit o tom, co hodnoty jsou“ (124-5).
12 Dotknuv se takto čehosi významného, upadá Pat. hned do starých kolejí: „základem etického uvažování musí být vztah subjektivního bytí k této objektivní oblasti“. Tyto formulace jasně svědčí o tom, že rozsáhlý rukopis, kterému chybí několik počátečních stran, nutně předchází rukopisům tzv. negativního platonismu (takže knížka je poněkud matoucí).

90-203

Příprava na ffii a thgii (Th) 18.1.91: Theologická integrita
01 Základním filosofickým problémem, který nedovedeme formulovat, leč jako dva problémy, je: co to je ffie, a pro co je člověku a společnosti dobrá? Také theologie má některé hluboké problémy, které se týkají jí samotné. Jedním z nejzávažnějších je integrita theol. myšlení.
02 Je to především vidět docela zjevně třeba na předmětech fakultní výuky. Připomíná to spíše medicínu, která se také rozpadá na řadu samostatných, ale z praktických důvodů mnohočetně navzájem propojených, resp. propojovaných disciplín. Principem takového propojování je v medicíně člověk. Co je principem takového propojování v theologických disciplínách?
03 Mohlo by se zdát, že ústřední roli v tomto propojování a sjednocování by měla hrát systematická theologie. Ta je ostatně nejblíže právě ffii. Ale co je pro systematického filosofa tím svorníkem, tím základem, na kterém pak staví své systematické výklady?
04 Docela zvláštní otázkou je pro theologii a theology jejich profesionální vztah k myšlení, bez něhož se nemohou obejít. Jak souvisí theologické myšlení s oním eventuálním principem jednoty, integrity theologie? Koneckonců se otázka povahy theologie rozhoduje na jejím vztahu k vlastnímu myšlení jako nejen prostředku, jehož si nutně používá, ale jako elementu, bez něhož není možná, jako nosného prostředí, jímž žije (totiž myslí), hýbe se (totiž myšlenkově podniká) a trvá (totiž dějinně je zakotvena).
05 Pro vztah mezi theologií a ffií je rozhodující především odpověď na tuto poslední otázku: je si theologie vědoma toho, že si způsoby svého myšlení musí ohlídat? Povšimněte si jedné kuriozity: v programu výuky není uvedena logika. Je snad samozřejmě předpokládáno, že ji každý zná a umí? Odkud by se tomu mohl naučit? Anebo to má být zahrnuto do úvodu do filosofie? Ani na ffické fakultě tomu tak není. Tam dokonce katedra logiky je oddělena od katedry ffie. A přitom problém není jen „logický“!
06 Chce-li si theologie ohlídat způsob a postupy svého myšlení sama, musí se tomu někdo odborně věnovat. Anebo je třeba to svěřit ffii. Záleží to na tom, bude-li theologie samu sebe vidět jako odbornou vědu, resp. hned několik odborných věd, anebo bude svůj úkol chápat tak, že se v tom spíše bude blížit ffii.

90-204

07 Samo jméno „theologie“ je dnes matoucí, neboť sugeruje dojem, že ústředním tématem a předmětem theologie je Bůh, THEOS (= věda o Bohu). To však není držitelné, a to především proto, že Bůh není žádný předmět a že není legitimním tématem žádné speciální vědy. K tomu přistupují nesnáze s religiózními konotacemi samotného slova „Bůh“. Nevylučuje se užívání takových pojmů či spíše jen slov s vědeckým charakterem theologie?
08 Uvedené argumenty by bylo možno rozmnožit o další. Zjevná je nepochybně jedna základní skutečnost: theologové si musí ujasnit povahu své myšlenkové práce a vůbec povahu své disciplíny. Nikdo to nemůže – oprávněně – udělat za ně. Ale když to udělají, musí počítat s tím, že z toho potom jiné odborné disciplíny a také filosofie vyvodí závěry pro svůj vztah k theologii.

09 Není jiné volby pro theologii: buď musí vymezit svůj předmět, a pak ovšem si musí nechat filosofií prověřovat své myšlenkové prostředky, anebo se o to všechno musí postarat sama, a pak se stane chtíc nechtíc jakousi filosofií, někdy snad trochu divnou, ale přece.
10 Ke všemu podobnému vyjasňování může účinně docházet jen v konfrontaci s filosofií, pochopitelně jen s filosofií rozvážně vybranou. Proto musí zároveň vypracovat koncept svého vztahu k filosofii vůbec a k použité nebo ke spolupráci vybrané filosofii zvláště.
11 Theologie nemůže zůstat ani u pouhé apologetiky, ani u používání jakési zkrotlé nebo domestikované filosofie. Theologie musí sledovat ffický vývoj, současnost ffického myšlení a kriticky se vůči němu vymezovat. Za tím cílem je musí znát (ne však ve smyslu „mnohovědění“).
12 Na prvním místě si thgie musí vyjasnit své stanovisko k tzv. metafyzice (tj. k tradici „ontotheologie“), přesněji k předmětnému chápání jsoucen a dokonce bytí. Ztotožňování Boha s Bytím je mechanické, strojené, primitivní. Bytí je samotným charakterem své konstituce myšlenkové, pojmové čímsi jednak neutrálním (takže se nehodí věcně), jednak vnitřně rozporným (takže se nehodí formálně).
13 V nepřehledné a ze strany filosofů stejně jako theologů ne vždy přiměřeně chápané situaci se dostává zvláštního poslání a pověření křesťansky orientované ffii.

90-205

19. I.
V mladších letech jsem často se svými přáteli ve studentském sdružení hrál společenskou hru „co by to bylo, kdyby to bylo?“. V duchu této hry mi nedávno napadla otázka: čím co by byl Václav Havel, kdyby byl prvkem? Zdá se mi, že nejspíš uhlíkem. Uhlík se totiž jak sám, tak zejména za pomoci dalších prvků, které jsou mu nějak nejbližší, dovede slučovat v nejrozmanitějších kombinacích s dalšími a dalšími prvky, a ovšem vždycky také sám se sebou, a dovede tak vytvářet skutečnosti a otvírat možnosti, kterých by se předtím málokdo nadál. Dovede to dělat v malém i velkém, slučuje se v molekuly jednoduché i nesmírně složité, rád experimentuje, mnohé sloučeniny se mu nedaří, některé jsou vysloveně nepovedené a takřka k ničemu se nehodí, jiné však jsou plné fantazie, překvapujících vlastností a dokonce přímo života. Opravdový život si bez uhlíku vlastně ani nedovedeme představit. Dokonce docela sám, bez jiných prvků, má několik tváří, několik podob, které se sobě navzájem vůbec nepodobají. Co je uhlík? Co o něm můžeme říci jako o fenoménu (zajisté odborná definice je něco jiného, ale to nechme stranou, to je jenom konstrukce)? Uhlík můžeme mít před sebou v podobě tuhy nebo dokonce sazí, ale také v podobě diamantu. Tohle vše mi připomíná člověk Václav Havel.
Již na počátku své tvůrčí činnosti vykazoval pozoruhodnou polyvalentnost; setkal jsem se s ním v kruhu spolupracovníků Tváře již jako se spisovatelem, dramatikem, autorem tzv. antikódů atd. atd. (doplnit). V době zápasu o pokračování a později o znovuvydávání Tváře poprvé rozehrál své organizátorství způsobem, který vyprodukoval nejrozmanitější „sloučeniny“, některé z nich dokonce zdraví (redakce) škod-

90-206

livé. Sám na to vzpomíná poněkud zjednodušujícím až desinpretujícím způsobem (v rozhovorech s Hvížďalou), ale řada z nás si to pamatuje ve vší košatosti. Od těch dob ostatně se snad nikde nemohlo nic podstatnějšího v kultuře stát, aby u toho tak či onak nebyl jako aktivní činitel faktor, jako spoluaktér. Byl z mladší generace spisovatelů, ale měl svůj lví podíl na mnoha jednáních a rozhodováních, a samozřejmě řekl své i na spisovatelském sjezdu 1967. Rok následující znamenal pro něho první kroky na půdu politickou. Dělal někdy chyby (jako je ostatně nepřestal dělat dodnes), ale vždycky mne udivoval tím, že se v žádných svých chybách nezabydlel. Nepatřil jsem nikdy k jeho nejbližším přátelům, ale nikdy jsem mu nebyl doopravdy vnitřně vzdálen. Proto jsem mohl po listopadovém zvratu 1989 novinářům všech možných novin a časopisů říkat docela upřímně a na základě svých bohatých zkušeností: Václav Havel dělá často chyby, protože často dělá věci poprvé. Co mne však nikdy na něm nepřestalo udivovat, byla jedna vzácná vlastnost: žádnou ze svých chyb neopakoval dvakrát.

V poslední době jsem to sice přestal říkat, ale mám zároveň vysvětlení. Havel nemá dost času, aby o svých chybách uvažoval, a lidé kolem něho jej nejspíš ustavičně přesvědčují, že žádné chyby nedělá. To je pak pro sebepoznávání těžká situace.
V osudech Havlových, v jeho životní historii je mnoho významných a dokonce svrchovaně důležitých momentů, které pro každého člověka a tedy také pro něho obvykle znamenávají jakási rozhraní, předěly, milníky či hraniční kameny. Také bychom mohli mluvit o úhelných kamenech, svornících. Někdy až překvapuje (alespoň mne), jak s nimi Havel nešetří, ba ledabyle zachází.

90-207

Příprava na 25.1.91: Ffie a thgie (Th): Otázka ‚zjevení'
01 Problematická teze: thgie staví na zjevení, ffie na přirozeném rozumu. To je ustálený a zaběhnutý předsudek, který však před kritickou analýzou neobstojí.
02 Nemůže existovat profese ani disciplína, která má „zjevení" propachtováno. Navíc zůstává nevyjasněno, myslí-li se tím nějaké „zjevení", které se kdysi událo, anebo jde o zjevení hic et nunc. Duch kam chce, věje, zjevení přichází, kam a ke komu chce – proč jen k theologům?
03 Jaspers přišel s myšlenkou, že také filosofie je založena na zjevení. Ale protože odmítal theologickou myšlenku, odmítl i samo slovo (ale podmíněně! – v jiné souvislosti s ním stejně musí počítat) a mluví raději o „filosofické víře".
04 To je ovšem vlastně stejná chyba – proč by měla mít ffie nějakou „svou" víru, nějaké „své" zjevení? Ani ffie nemá zjevení, ani víru, ani pravdu „propachtovánu".
05 Základní chyba: zjevení není tak řídkou, mimořádnou událostí, a už vůbec neplatí, že doba zjevení už někdy dávno skončila. Pokusme se přiblížit k této otázce na základě předpokladů, které jsme si už připravili.
06 Především je třeba přijmout dvojí pohled jako předpoklad: Zjevení se děje, tj. je to událost, a za druhé zjevení přichází z budoucnosti (jako ostatně každé dění událostné). Musíme si proto postavit dvojí otázku: jak se událost zjevení liší od každé jiné události, chápané v našem smyslu?, a jak se zjevení liší od přicházejících nepředmětných výzev?
07 Na tomto základě je možno vypracovat několik různých řešení. Sám navrhuji následující: zjevení v silném významu je totožné s nepředmětnou výzvou samotné pravdy. Aby se tato výzva stala vskutku zjevením, musí být přijata, akceptována – a přijata může být jen vírou (v původním, ne v dnešním smyslu).
08 Protože však víra je vždy nějak spjata s nedověrou, není přicházející, tj. aktuální zjevení nikdy čistým, ryzím zjevením, ale je vždy spojeno s příměsí lidských nedokonalostí, s „člověčinou".
09 Právě proto musí být každé nové, aktuální zjevení vždycky poměřováno tradovaným „zjevením" minulým. Tam je situace jen o něco lepší: nahodilosti jsou odstraněny, ale některé předsudky jsou naopak fixovány. Prolomení.

90-208

Příprava na 25.1.91: Úvod do ffie (Th): Mezní situace
01 Ffie existence – ex-sistence: kromě toho, jak je člověk zabydlen ve světě, je nutně konfrontován s omezeností svého „bytí ve světě" (přesně: uzavřenosti v osvětí) a s dvojsměrným prolamováním a překračováním mezí.
02 Zkušenost mezí znamená pro člověka konfrontaci s tím nejpodstatnějším, bez čeho vlastně nemůže být brán v plnosti jako člověk. Proč se této zkušenosti člověk nemůže vyhnout? Protože je nadán vědomím.
03 Vědomí je obrovský vynález, ale také znamená obrovské nebezpečí: je jakýmsi zesilovacím systémem tam, kde dosavadní „instinkty", na něž je odkázáno zvíře, slábnou a řídnou.
04 Nebezpečnost vědomí spočívá v tom, že může ony slábnoucí instinkty nesmírně zesílit, takže ztrácejí svou funkčnost a stávají se posedlostí. V tom se např. mýlí Nietzsche, který vidí právě jen ono zesilování, ale nevidí za ním oslabenost původních instinktů.

05 Vědomí proto také zesiluje každý zážitek mezí a mezních situací. Proti této zmíněné nebezpečnosti se musí bránit a ubránit samo vědomí. Neexistuje jiná instance. Otázkou je proto jakási samospráva vědomí, které se svou vlastní silou musí oněch excesů vědomí vyvarovat, tj. oněch posedlostí.
06 Obvykle je to možné jen za pomoci druhých lidí. Nejen na začátku života (děti), ale i dlouho poté je lidem zapotřebí zejména v této věci náležitého příkladu a vedení. V některých případech i terapie. Je to nejspíš právě proto, že působení Ježíšovo je vždycky tak úzce spjato s uzdravováním. Nejde totiž o jakoukoli chorobu, nýbrž jenom, nebo alespoň především, o posedlosti.
07 Archaičtí lidé byli vystaveni především dvěma typům mezních situací, jež museli řešit a jimž museli čelit. Pak se postupně stávaly pro další řešení naléhavými i jiné situace. Ty dvě základní jsou vědomí smrti a smrtelnosti a sexualita. Máme doklady toho, že magie, rituální úkony a zejména iniciace mají své místo nejprve zde.
08 Vědomí samo a na prvním místě slovo, promluva, jméno se nejprve jeví jako rituální úkon – magie slova! Má-li se řešení dosáhnout skrze vědomí, musí být vědomí s to tématizovat samu meznost situace. (Příští semestr.)

90/209
Příprava na Karlovy Vary, 9. 2. 91: Co to je ffie?

1 Na Západě bývá dobrým zvykem začít každou přednášku vtipem. Protože takový vtip má být jakýmsi úvodem k tématu, pokusil jsem se najít něco, ale protože to není moc dobrý vtip, řeknu vám dva.
2 První je z 11. kapitoly Komenského *Labyrintu*; přečteme si kousek. A druhý je z Kierkegaarda, *Buď – anebo*. Obchod, za výkladním sklem tabulka: Zde se mandluje. Člověk tedy vejde s prádlem, aby mu je vymandlovali. A tu se dozví, že to není mandl, ale vetešnictví – a ta tabulka je jen na prodej. A to má být obraz filosofů.
3 Na obou vtipech je něco pravdy. Ale je to pravda převrácená, překroucená: jako problematická se jeví vlastnost velmi cenná. Komenský má pravdu, že každý filosof říká něco jiného. A Kierkegaard má pravdu, že filosof dává větší důraz na pojmy (= tabulku) než na věci (mandlování). Obojí má však dobrý důvod. A ten bych vám rád předvedl.
4 Srovnání ffie s vědami: donutivé poznatky vědy jsou vykoupeny ztrátou celku. Ffie zachraňuje celek zkusmo, na vlastní riziko – a proto ta různost, ale také osobitost. Současný člověk obvykle uznává význam věd. Ale k čemu je ffie? K čemu je především vědám?
5 Každá věda má vymezenou svou odbornou kompetenci. Když ji překročí, stává se diletantstvím, přestává být vědeckým přístupem. Zároveň však úroveň vědeckosti závisí na kvalitním myšlení, neboť není vědy bez myšlení. Když vědec má své myšlení pod vlastní kontrolou, překračuje meze své kompetence. Vědeckost vědy je tedy ohrožena diletantismem v kontrole vlastního myšlení.
6 Výjimkou je ffie, která nejenom může, ale dokonce musí podrobovat jak jiné, tak zejména vlastní myšlení reflexi. Vědci se bez filosofie neobejdou, zejména ne špičkoví vědci, nemají-li se dopouštět diletantských chyb. Ale proč je na tom ffie lépe než odborné vědy?
7 Ffie je jistým náročným typem reflexe. Evropská myšlenková tradice se prosadila všeobecně, u všech: naše vědomí a myšlení je hluboce proreflektováno. Uvědomujeme si, že si uvědomujeme, víme, že víme. Význam pojmů a pojmovosti.
8 Kierkegaardova tabulka: Zde se mandluje – to jsou pojmy. Když řeknu „tygr“, nikdo nezačne utíkat. Proč? Distance mezi slovem a věcí, mezi myšlením a myšleným, mezi pojmem a intencionálním předmětem.

8. II.

90/210

9 Řekneme-li, že ffie je reflexe, znamená to, že to je určitý typ myšlení, které se snaží při svém myšlení, tj. při každém myšlenkovém kroku, vědět co nejpřesněji, co tím krokem dělá, resp. co vůbec přesně dělá, když myslí.

10 Z toho ostatně hned vyplývá, že lidé – a dokonce ani vědci – obvykle nevědí, co dělají, když myslí, protože jsou zcela soustředěni na to „myšlené“, tj. na to, nač myslí. Ffie je přesvědčena, že k pravdě se můžeme přiblížit jenom tak, že vedle poznávaných věcí poznáváme také sebe a své vlastní poznávání.

11 Můžeme to říci také tak, že věci kolem sebe, druhé lidi, situace a události, a dokonce i dějiny můžeme vidět ve světle pravdy jen tak, že se do toho světla postavíme také my sami. To je velice důležité: pravdy se totiž nemůžeme zmocňovat, nemůžeme ji uchopit do své moci, ale musíme se jí dát k dispozici, vydat se jí všanc.

12 Pro ffii je tedy důležitější pravda než věci, než skutečnosti. Pro to měli nejlepší myslitelé v našem národě hluboké pochopení, a to již v dobách předhusitských, ale především Husem počínajíc. Heslo „Pravda vítězí“. Ačkoliv tu jde o navázání na mimoevropskou tradici starého Izraele, najdeme oporu i v Řecku.

13 Jména FILOSOFIA prý první stanovil Pýthagorás, ale je to zpráva dost pozdní a nepříliš jistá. Nejstarší literární doklad je u Platóna (např. *Symposion*). A tam vedle FILOSOFEIN hned také FILALÉTHEIN: láska k pravdě a touha po pravdě, ne touha po věcech.

14 Argument: filosof není mudrc, který by měl pravdu a byl by moudrý, ale jen po obojím touží. Velmi brzo se ffie musela začít bránit před dvojím scestím, dvojím nebezpečím, totiž před odborničením („mnohověděním“) a před sofistikou a rétorikou. To je dvojí „nefilosofie“: mít za to, že pravdu už mám, že ji držím – a mít za to, že žádná pravda není.

15 Toto dvojí nebezpečí trvá dodnes. A ffie nesmí upadnout ani do skepse, ani do dogmatismu. A přitom si musí uchovat ostrost pohledu, hloubku nahlédnutí k jádru problémů, dovednost kritické analýzy a dostatek fantazie k hledání nových, ještě neprošlapaných a neprobádaných cest.

16 To, co platí o vědách, platí ještě více o politice. Ani ta se neobejde bez myšlení. Kritičnost ffie se musí opírat každé ideologii, která zakrývá, místo aby vyjevovala. Každý občan potřebuje alespoň trochu ffie.

8. II.

90-211

1.4.91

Úvod do ffie – AVU – příprava na 2.4.91

(Víra proti mýtu)

01 To, co jsme si řekli o mýtu, náboženství a víře, má obrovský význam pro naše pochopení celého dalšího evropského vývoje. Ten je totiž pronikavě ovlivněn křesťanstvím, a to znamená dlouhodobou synkrezí a symbiózou dvojí epochální životní i myšlenkové orientace, totiž racionalizovaného mýtu a skrytě pracující víry.

02 Řecká filosofie znamená zčásti odvrat od mýtu, totiž od jeho narativity a od nahodilosti archetypů, ale zčásti i zachování mýtu, totiž jeho orientace na dané, hotové, praminulé archetypy. Znamená ovšem také něco vskutku nového, totiž vynález pojmů a pojmovosti, jimiž ustavuje v lidském vědomí distanci od toho, čeho si je člověk vědom. To je právě to epochální.

03 Díky pojmovosti a díky odstupu, který je pojmovostí umožněn, se ustavuje už v řecké tradici reflexe, tj. obrat myšlení k sobě samému, k vlastním výkonům. Reflexe je ovšem vždycky původně reflexí nějaké aktivity, nějakých výkonů, činů, akcí. To znamená ovšem, že se řecký typ reflexe a řecký způsob reflektujícího a reflektovaného myšlení historicky ustavil na základě životní orientace příbuzné orientaci mytické a že nese stopy této orientace.
04 Nezávisle na této významné proměně, ke které došlo ve starém Řecku, došlo k jiné takové proměně ve starém Izraeli. Také zde šlo o kritiku mýtu a mytické životní i myšlenkové orientace. Také zde šlo o narušení oné tendence mytického života k identifikacím prožívajícího s prožívaným a k ustavení distance. Není však odmítnuta narativita a tedy ani časovost, nýbrž naopak je podtržena právě budoucnost jako rozhodující dimenze času.
05 Identifikování archaického člověka s archetypem bylo možno narušit jen za pomoci ustavení a udržení, upevnění odstupu vědomí, resp. vědomého člověka od narativních archetypů. Ale zatímco pojmovost zrušila narativitu, aby archetypy racionalizovala, v rozhodující tradici staroizraelské byla narativita zachována, ale vynálezem antiarchetypů zbavena vazby na staré a dané. Objev budoucnosti jako rozhodující dimenze života i světa a spolehnutí na to, co k nám z budoucnosti přichází, znamenal ustavení nové orientace.
06 Tato nová orientace lidského života i myšlení, bez níž je evropská historie nepředstavitelná, je velmi úzce, ba důvěrně spjata s tím, čemu se zejména v LXX, a pak v Novém zákoně říká PISTIS, tedy víra (ovšem v jiném smyslu, než jsme tomu slovu zvyklí rozumět dnes). Řekli jsme si, že asi nejvhodnějším způsobem vyjasnění by mohlo být, když víru budeme chápat jako spolehnutí na spolehlivé.
07 V minulosti došlo již mnohokrát k setkání nejenom různých tradic všeho druhu, ale i k setkání různých civilizací a kultur. Setkání a střetnutí kultury a vůbec celoživotní orientace starořecké a staroizraelské (prorocké) bylo však v jedné věci naprosto jedinečné a – jak se později ukázalo – světodějné. V obou tradicích došlo k různým formám emancipace ze světa mýtu a překonání mytické orientace archaických lidí. Tato emancipace byla založena na ustavení, udržení a dokonce prohlubování distance tam, kde předtím byla jen identifikace.
08 Proti archaickému ztotožňování vědomí s jeho předmětem či obsahem tu došlo k oboustrannému upevnění distance. Ale výsledek nebyl vůbec jednotný, nýbrž velmi rozporný. Řecká myšlenková, a potom i životní tradice se jednoznačně zaměřila na to, co jest, zatímco hebrejská tradice se spoléhala na budoucnost, tedy na to, co (ještě) není. Myšlenkově se prosadila orientace na jsoucí, zejména na trvale, nadčasově jsoucí.
09 Pro klasickou řeckou filosofii, tj. po Parmenidovi, je skutečně jsoucí jen to, co nevzniká a nezaniká. Protože FYSIS najdeme jen tam, kde se věci rodí (vznikají), rostou a posléze hynou (zanikají) – srv. FYEIN a FYESTHAI – lze o tom, co nevzniká a nezaniká, říci, že je buď pod každou změnou, anebo naopak nade vším, co znamená FYSIS. Být nad FYSIS, to se latinsky řeklo supra naturam (samozřejmě tu došlo k podstatným posunům významovým).
10 Dodatečně onen význam „supra naturam“ byl přenesen na původně knihovnický termín META TA FYSIKA, zkráceně METAFYSIKA. Zatímco příroda zná jsoucna jen vznikající, proměnlivá a zanikající, metafyzická skutečnost je neměnná, trvalá, věčná. A protože k setkání obou uvedených tradic došlo v době již upadajícího helenismu, kdy na všechny středomořské oblasti doléhaly záplavy nejrůznějších mýtů a forem religiozity, proti nimž se křesťané už od počátku museli energicky bránit (zvláště proti gnózi), a protože v řadě případů šlo o mýty značně ovlivněné filosofií a někdy dokonce i samotným křesťanstvím (jako tomu bylo právě v případě gnóze), museli se křesťané začít bránit také prostředky a zbraněmi filosofickými.
11 Provedli to, možno říci, geniálně. Sáhli totiž po tom nejcennějším, co jim v té době bylo z řecké filosofie k dispozici, totiž po novoplatonismu a po stoicích, a po jimi zprostředkovaném Platónovi. Těžko bylo možno vymyslit něco lepšího, podobně jako o tisíc let později, když podobně využili nové

objeveného, Araby zprostředkovaného myšlení Aristotelova. Lze jednoznačně říci, že jiná, lepší a účinnější cesta neexistovala.

12 Přesto musíme tuto myšlenkovou mesalianci vidět kriticky, a to i když naše kritika neznamená žádnou výtku. Výsledkem recepce Platóna a později Aristotela bylo dvoutisícileté „babylonské zajetí“ křesťanského myšlení metafyzikou. Dějinně rozhodující však byla nakonec rezistence orientace víry, a nejenom rezistence, nýbrž pozoruhodná, obdivuhodná schopnost nahlodat a narušit nikde jinde na světě nedosaženou konsistencí a logickou systematičností se vyznačující řeckou myšlenkovou tradici.
13 Ať už to kdo hodnotí jakkoliv, nemůže být sporu o tom, že řecká myšlenková tradice a v tom zahrnutá řecká forma pojmovosti dnes už nefunguje, přestala uspokojivě sloužit dokonce i v nejklasičtější vědecké disciplíně, jakou je fyzika. Bylo by chybou to vykládat tak triviálním způsobem, jako že se vyčerpala, vyžila, že zastarala apod. Příčina je v něčem jiném. V celém evropském způsobu myšlení i způsobu života se po staletí prosazovala, až konečně prosadila orientace čelem k budoucnosti. To bylo rozhodující.
14 Dalo by se to říci následovně: první etapa symbiózy obou tradic, kterou bychom snad mohli s jistým zjednodušením nazvat synkretickou, je u konce. U konce je tudíž také období převahy předmětného myšlení, tj. staré metafyziky. První kroky distance vůči dosavadnímu typu pojmového myšlení nám již dovolují podnikat první kroky kritické analýzy, v čem vlastně ona stará myšlenková tradice spočívala a spočívá. Naproti tomu jsme těch kroků novým směrem neudělali ještě dost, abychom mohli s jakousi minimální spolehlivostí podniknout jejich reflexi, na základě které bychom určili jakési nejzákladnější parametry myšlení nového, od dosavadního odlišného.
15 Jedna věc je ovšem dost zřejmá. Je-li naše analýza správná, pak se musíme napříště mnohem víc než dosud orientovat na onu druhou složku či druhý zdroj evropského myšlení i životního zaměření, totiž na starohebrejskou tradici, především na základní motivy myšlení prorockého. Jinak řečeno, musíme najít způsob, jak se v samotném myšlení orientovat shodně s orientací onoho „spolehnutí na spolehlivé“, kterému budeme říkat orientace víry.
16 Jedním z nejvýznamnějších tématických úkolů dnešní a zítřejší filosofie bude tedy uplatnění orientace víry ve filosofii a zároveň filosofická reflexe víry. Jedno nebude možno uskutečnit bez druhého, neboť jenom filosofie pojmovou výbavou rekonstruovaná ve shodě s orientací víry bude schopná poskytnout víře přiměřené prostředky reflexe.

90/214
Filof. fak. UK
Filosofická antropologie
(příprava na 6.3.91)
01 Existují četná „vymezení“ člověka, usilující o pojmové uchopení toho, čím se člověk podstatně, bytostně vyznačuje. Mohli bychom je rozmnožit tím, že bychom člověka charakterizovali jako živou bytost, která se někdy dostává do tzv. mezních situací. I když jde o pojem nový, je možno jej předběžně interpretovat i na půdě nejstarších filosofií.
02 Vyjděme z nejznámější tradice filosofického sebepochopení, které je připisováno Pythagorovi a na něž navazuje Sókratés a Platón. Člověk, který se stává filosofem, se stává něčím či někým na pomezí mezi naprosto neznalým a dokonale znalým, mezi zcela nemoudrým a plně moudrým, mezi prostým a neučeným člověkem a mezi bohem, jemuž je všechna moudrost k dispozici.
03 V Sókratově interpretaci (v odvolání na Diotimu, znalou věcí božských) je tato filosofická poloha přirovnávána k daimonské a každý filosof je chápán jako následovník a napodobitel „prvního filosofa“, totiž velkého daimóna Eróta. Excentričnost pozice filosofa je tedy chápána jako jakási vysazenost, vystavenost božskému údělu a poslání.
04 Je-li velký daimón vystaven údělu čelit nároku moudrosti a být zároveň vázán tvrdým omezením, že navzdory své lásce a touze nikdy nemůže moudrosti, která je vyhražena bohům, dosáhnout, pak to je vylíčení fenoménu, který vlastně znamená to, čemu třeba Jaspers a jiní říkají „mezní situace“.

05 Pochopitelně jsou tu rozdíly. Dříve však, než přistoupíme k tomu, abychom se zabývali tématem „mezních situací“ obecně, věnujeme se jednomu zvláštnímu případu mezní situace, jímž je smrt, resp. smrtelnost. Mohli bychom se pokusit o další vymezení člověka: je to bytost, která ví, že zemře.
06 Právě to musíme mít na mysli: člověk je smrtelný docela stejně jako všechny jiné živé bytosti, ale liší se od nich tím, že si své smrtelnosti je vědom. Vědomí a myšlení je obrovskou mocí v životě člověka a jeho prostřednictvím i ve světě. Už jsme mluvili o tom, jak dovede i oslabené instinkty překvapivě zesílit a dokonce proměnit v posedlosti.
07 Existuje také něco takového jako „posedlost smrtí“. Jak se liší člověk takto posedlý od každého jiného člověka, který rovněž ví o své smrtelnosti? Heidegger užil známé formulace „Sein zum Tode“, tedy „bytí k smrti“. Tato formulace je víceznačná: může označovat každé bytí vůbec, pokud bytím chápeme bytí nějakého (pravého) jsoucna, jímž je každé vnitřně sjednocené událostné dění. Každé takové událostné dění má počátek, průběh a konec, a tento konec nazýváme v případě živých tvorů smrtí.
08 Potom může ono směřování k smrti být reflektováno, takže tu je nejenom obecná smrtelnost všeho živého, ale i vědomí této smrtelnosti. A konečně může jít o ten zvláštní případ, kdy vědomí smrtelnosti a nutnosti zemřít se stává jakýmsi hybridním, vše pronikajícím a nade vším převládajícím vědomím, jež poznamenává a přehlušuje vědomí všeho ostatního.
09 Jedním z úkolů filosofie je uvést pořádek do lidského myšlení a přes takto integrované myšlení sjednotit celý lidský život. Proto musí uvést pořádek také všude tam, kde vědomí má sklon k nějaké hybris. Co tedy může ffie podnikat v záležitosti smrti a vědomí smrtelnosti?
10 V jakém smyslu je nebo může být smrt a smrtelnost legitimním tématem filosofie vůbec a ffické antropologie zvlášť? Není v tom mezi filosofy jednota. Spinoza např. napsal (Etika IV, 67 – propos.): „Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.“ (Svobodný člověk nemyslí na nic méně než na smrt, a jeho moudrost je založena ne na úvahách o smrti, nýbrž o životě).
11 Spinoza ovšem nemá pravdu, neboť jeho formulace je přehnaná. Člověk, který nejméně ze všeho myslí na smrt, není vlastně dost člověkem, přinejmenším ve smyslu našeho výměru. Vážnou, protože filosoficky kritickou otázkou je spíše něco jiného: je snad filosoficky legitimní a vůbec přípustné smrt a smrtelnost zamlouvat? Vytěsňování myšlenky na smrt je příznačné pro vyústění modernismu a pro postmodernismus.
12 Případ pseudofilosofického „zamlouvání“ dokonce pomocí argumentace: Seneca. Každý okamžik je smrtí předchozího. Proč se tedy obávat něčeho, co jednou přijde, když se to děje neustále? Takto formulováno to je sofisma, neboť je principiální rozdíl mezi pomíjením každého přítomného okamžiku a mezi koncem celé události lidského života.
13 Překontrolujme však Senekovu argumentaci detailněji. Poukazuje na naši zkušenost s tím, jak všechno pomíjí. Každý z nás ví, co to je závrať z běhu, ba úprku dění, závrať z ubíhajícího času. A zejména, co to je závrať a přímo úzkost z nenávratna. A naopak máme také zkušenost s radostí, která provází některá nečekaná setkání po mnoha letech: radost, uspokojení a potěšení z návratu. (1946 Ben Rhidding, 1947 Lustin, po více než 33 letech setkání s Ricoeurem.)
14 Proto je pro nás loučení vždycky bolestné (i když se pro ně sami rozhodujeme). Když nám však někdo zemře, víme, že už ho nikdy nebudeme mít ve své blízkosti. Smrt není jen naše smrt a smrtelnost není jen naší smrtelností. Dokonce lze říci, že smrt je pro nás na prvním místě smrtí toho druhého, někoho nám blízkého. Něco vadného je právě v soustředěnosti na smrt vlastní; na tuto vadnost právem poukázali stoikové. Ovšem jejich chyba je zase opačná: v ideálu ataraxie je cosi divného, nelidského.
15 Tak vidíme, že smrtelnost a smrt je legitimním a vážným tématem filosofie. Smrtelnost je součástí a složkou lidské situovanosti, lidského pobývání na světě. Platí o ní to, co platí o lidské situaci všeobecně: je třeba ji přijmout jako výchozí danost, „abychom neutíkali“ (Patočka). Situaci nelze legitimně odmítnout vcelku, ale na druhé straně se nelze situaci pouze přizpůsobovat, jen se na ni adaptovat. Ani smrt nemůžeme jen prostě akceptovat, dokonce ani se s ní jen smířit. Filosofie chce integrovat celý život. Lze smrti dát nějaké pozitivní místo v životě, lze smrt zapojit, vintegrovat do života?

16 Život znamená riziko; žít znamená přijmout rizikovost života – i když toto přijetí vůbec nemusí znamenat přijetí každého rizika. Zejména to neznamená se vrhat slepě do rizik bez ohledu na následky. Život znamená také ustavičnou snahu o snižování rizikovosti a o vyhýbání se rizikům zbytečným či nepřiměřeným. Smrti se sice život může a má vyhýbat, ale nemůže se jí definitivně vyhnout.
17 To ovšem nutně znamená něco důležitého pro naše chápání samotného života. Život není a nemůže být nejvyšší hodnotou; kdyby nejvyšší hodnotou byl, znamenalo by to, že je smrtí o svou cenu připraven, své ceny zbaven, znehodnocen. Musíme si proto položit zásadní otázku: je mezi životem a smrtí opravdu tak propastný protiklad, jak se nám to někdy jeví? Pro svůj život jsme se nerozhodli, byl nám uložen, svěřen – a my jej přijímáme. Náleží-li však smrt podstatně, bytostně k životu, musíme nahlédnout, že přijetí života znamená zároveň a nutně i přijetí smrti.
18 Oč se v této úvaze můžeme opřít? Je to sám život, který už dávno v té věci rozhodl před námi, bez nás a za nás. Život a celá jeho aktivita je obrovské protientropické směřování dál (kupředu) a výš. K větší efektivitě si už velmi dávno vypracoval dvojí základní metodu: jednak kontingentní vynálezy, které nevyplývají z toho, co předcházelo, ale jsou ve své novosti zachyceny a upevněny, aby představovaly novou, posunutou základnu pro nové vynálezy; jednak vyřazování neúspěšných a méně úspěšných jedinců.
19 Zde nás bude zajímat ten druhý bod: vyřazování méně zdatných jedinců a celých forem je podmíněno jejich hynutím, tedy smrtí. Se smrtí se tu však počítá nikoliv jako s neštěstím, s malérem, nehodou, ale ani jen jako s nutností, nevyhnutelností, nýbrž jako s prostředkem, nástrojem, právě metodou. Smrt je tak zapojena do služby životu, stává se tak součástí života a dokonce jednou z jeho zbraní. Právě pomocí smrti a za jejího důležitého přispění, přímo jejím prostřednictvím se život nejen brání zániku, ale stupňuje svou kvalitu, svou úroveň, své šance, že dosáhne – čeho? K čemu vlastně míří celé to životní pachtění, to víc než 3 miliardy let nepřetržitě pokračující usilování, to ustavičné šplhání výš a dál?
20 V této perspektivě se ukazuje několik základně důležitých a filosoficky vysoce relevantních věcí. Především, že smyslem života není a ani nemůže být jen ono přijetí rizik. Ta rizika sama musí mít nějaký smysl, nějaký účel, život jimi něčeho musí a také chce dosahovat. A jestliže zabudoval smrt do tohoto směřování za nějakým cílem, pak jen proto, že i ta smrt může mít za jistých okolností a v jistých směrech pozitivní, tj. dobrý smysl. Život je zkrátka jakýmsi směřováním za něčím, a v tomto směřování má sama smrt své pevné a smysluplné místo.
21 Z toho nutně vyplývá, že život je víc než FYSIS, tj. životní běh jedné živé bytosti, ba že dokonce tento konkrétní, jedinečný běh jediné živé bytosti je sám něčím víc než tímto během, omezeným na jedné straně jejím zrozením a na druhé straně její smrtí. Nejen svým životem, ale i svou smrtí přispívá každá bytost něčím onomu jednotlivý život přesahujícímu usilování života vůbec, života vcelku.
22 Smrt jako konec jednoho životního běhu není tedy znehodnocením tohoto jednoho života a už vůbec ne znehodnocením života vůbec. Myslím, že takto chápán může být onen jednotlivý životní běh překračující a přesahující život chápán jako život „věčný“, pokud pamatujeme na hlubší smysl slova „věčný“, tj. souvisící s „věky“, tedy život trvající a pokračující věky. A právě na tomto životě pokračujícím po celé věky může a má mít jednotlivý život podíl.
23 Mít podíl na věčném životě, tj. už nyní v rámci jednotlivého životního běhu se podílet na onom po věky trvajícím a kupředu a výš směřujícím životě, lze jen v jistých výjimečných, mimořádných situacích – není to tedy žádná samozřejmost, jak by se snad mohlo zdát. Necháme nyní stranou formu, jak se na věčném životě podílejí bytosti nižší, než je člověk a zaměříme se (antropologicky) na člověka.
24 Už v životě živočichů nebo rostlin můžeme nahlédnout, jak se v jistých momentech svých aktivit a svého života dostávají na hranice svého individuálního života a jak tyto meze jistým způsobem překračují, ačkoliv na ně zároveň narážejí. Docela zvláštní podobu tohoto narážení na meze a jejich jakéhosi překračování vidíme u člověka. Jedním příkladem je právě lidská smrtelnost a vztah člověka ke smrti, a to ať už ke smrti druhého člověka, ať ke smrti vlastní.
25 Specifickým aspektem lidského vztahu ke smrti je to, že to je vztah vědomý, uvědoměný. Důkladně domýšlející člověk však nemůže přehlédnout a nemůže nedbat toho, co jsme si právě ukázali. Člověk se proto musí pokoušet si uvědomit, tj. nechat ve svém uvědomění přijít k slovu to, k čemu zatím po celé nesmírné eóny

mířil sám život, přesahující jednotlivé životní běhy miriád nejrůznějších organismů. A právě v tomto úsilí si člověk uvědomuje, že se dostává do mezní situace.
26 O mezních situacích budeme mluvit jindy. Dnes nám šlo o to, vyloučit jedno nedorozumění. Smrt sama není ničím mezním, ale teprve vědomí nezbytnosti životního přesahu jako výzvy.
Filosf. fak. UK

27.3.91
Filosofická antropologie
(příprava na 27.3.91)
01 Zařadili jsme minule vztah člověka k smrti vlastně předčasně do svého postupu, neboť k otázce mezních situací se chceme vrátit později. Naším cílem bylo ukázat, jak člověk není tím, čím nebo kým jest, ale že k jeho bytostnému určení náleží přesah, překročení vlastních mezí. A ukázali jsme si to na vztahu individuálního lidského (a nejen lidského) života k životu, který je „nadindividuální“.
02 Naznačili jsme si už také, byť velmi stručně, že onen bytostný vztah člověka k nadindividuálním kontextům se neomezuje na dimenzi biologickou, ale že ji velmi podstatně přesahuje. Člověk se nutně vztahuje také k širším kontextům kulturním i politickým. Právě zde dochází k nutnosti odlišit specificky lidské rysy tohoto přesahování od do jisté míry analogických fenoménů ve světě jiných vyšších tvorů.
03 A právě to jsme demonstrovali na lidském vztahu ke smrti. Základem odlišnosti tu je samo vědomí. Rozhodující charakteristikou tu je pro lidské vědomí jeho schopnost se vztáhnout k něčemu, co není, případně co ještě není. Téma smrti nám tudíž bylo jen příležitostí, nebylo ničím samostatným. Proto jsme se také pokusili demonstrovat relativnost opozice smrti proti životu. Ukázali jsme na to, že život překračuje sám sebe tím, že smrt zapřahuje do svého vozu, že ji vintegruje do svých plánů.
04 Vědomí ovšem hraje rozhodující úlohu v celé řadě dalších jevů, které také spadají pod téma transcendence. Snad si ještě podržujete v paměti, že jsme odlišili od pouhé transience či transeunce transgresi, a od nich obou ještě transcendenci. Už transgrese znamená jistou základní rovinu vztahu individua k jiným individuím, tedy budování sítě intersubjektních reakcí a relací, o kterých pak mluvíme – pokud nám jde o popis individua a individuí – jako o jejich chování. K pronikavé změně však dochází tam, kde do hry vstupuje vědomí, jež ono chování už jen nedoprovází, ale začíná je ovládat.
05 Prostřednictvím vědomí a rozmanitosti způsobů jeho strukturovanosti se transcendenci otvírá obrovská paleta možných forem uplatnění. Každé takové aktuální uplatnění však vytváří zároveň novou výchozí situaci, jež otvírá (resp. jíž se otvírá) zase celá řada dalších „možností“ (které tu předtím nebyly a ani být nemohly). Zachovat si tyto otevřené možnosti ovšem vyžaduje najít způsob, jak vycházet z oné „nové“ výchozí situace, tudíž jak tuto kdysi novou situaci obnovovat a tedy znovu vytvářet. A toto znovuvytváření situací, které byly kdysi nové, ale které jsou předpokladem dalších invencí a také dalších nových situací, toto navazování, jež je zároveň novotvořením čehosi už jednou dosaženého, se nazývá kulturou.
06 Slovo kultura nás samo upozorňuje na souvislost s kultičností a kultem. Jde tu o metaforu, jež rozšiřuje významy spjaté původně s pěstováním zemědělského typu na oblast vzdělávání všeobecně. Chcete-li dosáhnout dobré úrody, musíte pozemek nejprve uvést do náležitého stavu, musíte vytvořit situaci, která je podmínkou pro setbu a úspěšný růst plodiny. Musíte též zachovat ta nejlepší semena, a to někdy i za cenu oběti, tedy třeba v době nedostatku a hladu nesmíte sáhnout na zásobu určenou k setbě. Tyto a podobné zásady měly kdysi vysloveně kultický ráz. Veškerý důraz byl položen na opakování a návrat k témuž.
07 Rozhodujícím, přímo světodějným objevem byl objev toho, čemu dnes můžeme říkat lidská transcendence (-ování), tj. odhalení budoucnosti jako dimenze fundamentálního významu pro tzv. „realizaci“, uskutečnění a uplatnění člověka. Návrat k výchozí situaci a vynakládání úsilí na vytvoření, resp. znovuvytváření této situace sám o sobě nemá smysl, pokud nepřihlédneme k tomu, že ona obnovovaná situace je podmínkou dalšího překračování a přesahování všeho, čeho dosud bylo dosaženo. Podstata celé věci tkví v tom, že nové je možné jen za tu cenu, že navazuje na staré. Nové, které takto nenavazuje, začíná od začátku, a proto je čímsi prastarým.

08 Udržování určité výchozí kulturní situace je tedy nutným předpokladem toho, aby každý člověk měl otevřenou cestu k sobě samému (k sobě, jakým není), tedy k transcendenci. Podmínkou však je, že si tuto jinými lidmi udržovanou výchozí situaci osvojí, tj. že se bude alespoň subjektivně podílet na jejím udržování, resp. obnovování. Toto subjektivní obnovování výchozí kulturní situace je totožné s její recepcí. Nelze si totiž ani danou situaci osvojit jinak než aktivně. Dokonce i subjektivní obnovení oné situace je možné jenom jako jistý druh tvorby, tedy přesahu daného.
09 Člověk se tedy má stávat sebou samým v situaci, kterou si nezvolil a nevybral, ale kterou musí nejenom přijmout, ale na jejímž obnovování, resp. znovuvytváření a tím udržování se musí aktivně angažovat. Nejde však vposledu o to, aby se přizpůsobil, akomodoval, aby se s daným stavem identifikoval, aby se stal stejným, jako všichni ostatní. Tím, že se stane podobným všem svým spolulidem, si umožňuje právě naopak to, aby se stal jedinečnou, nezaměnitelnou osobností. A naopak zase tím, že se stane čímsi jedinečným, může se stát průkopníkem nějaké nové cesty, nového stylu, jehož přijetím a osvojením si zase jiní lidé umožní stát se jedinečnými, nezaměnitelnými osobnostmi právě novým způsobem, novým stylem.
10 Opět se setkáváme s fenoménem určitého přijetí daných skutečností, jimž se nelze vyhnout a jež nebyly a nejsou předmětem naší volby nebo našich přání, které však znamená zároveň jejich vintegrování do nových, odlišných kontextů a tudíž i jejich přeznačení a bytostnou proměnu. Tak jako je život schopen proměnit povahu a význam smrti tím, že ji vintegruje do svých plánů, tj. do jiných kontextů, mohli bychom také říci: zbavit smrt její přirozenosti, přirozené povahy, denaturovat smrt, tak je díky svému vědomí a své schopnosti je organizovat různými způsoby s to dehistorizovat svou zasazenost či „vrženost“ do světa vůbec i do jednotlivých situací všeho druhu, svou situovanost do jisté doby, do jisté společnosti, do jisté kultury či civilizace, do jistého politického nebo zase duchovního atd. klimatu, atd. atd.
11 Co to všechno znamená pro filosofickou antropologii? Podobně jako jsme jasně stanovili hranice či meze platnosti jinak relevantních poznatků a zjištění somatologické antropologie či vůbec biologické (fyzické, fyziologické) antropologie, tak musíme zcela analogicky a neméně jasně vidět hranice či meze každé antropologie psychologické, sociologické (sociální), ale také politické, kulturní či jakékoliv jiné, která se specializuje na některý z aspektů lidského pobývání na světě a v důsledku své specializovanosti ztrácí schopnost tento aspekt ustavičně vidět v kontextu s člověkem jako celkem.
12 Každá odborná, tj. vědecká antropologie má tedy nejenom svůj horizont, ale má také své nepřekročitelné meze (a to i tenkrát, když se jí zdaří tyto meze posunout). Naproti tomu filosofická antropologie takových mezí ani hranic nemá, takže v jejím případě můžeme mluvit o pravém horizontu. Rozdíl mezi nepravým horizontem vědeckých antropologií a pravým horizontem antropologie filosofické je podobný rozdílu mezi osvětím nějaké živé bytosti a mezi světem, v němž žije člověk (jakožto člověk, tj. jako bytost otevřená vůči otevřenosti

90-223

světa).
13 To je základní rozdíl v možnosti antropologického přístupu k problematice mezních situací. Ačkoliv zavedená terminologie sugeruje, že jde vskutku o nepřekročitelné meze nebo neprostupnou bariéru, jde ve skutečnosti o zvláště významné momenty lidského transcendování v situacích, které mají pro člověka jako jednotlivce i jako příslušníka širších komunit až i lidského rodu vůbec tzv. existencielní charakter. Tomuto termínu musíme ovšem rozumět ve smyslu ex-sistence, tj. ve smyslu vykračování a překračování usazenosti a zabydlenosti člověka ve světě daností (včetně vlastní danosti).
14 A protože pro lidské transcendování má mimořádný význam inovace a restrukturace v rovině vědomí, je nutno zavést pořádek v terminologii i zde. Reflexe existencielních rozhodnutí může mít existenciální povahu, ale může představovat v některých případech také prvotní existencielní akt. Filosofická antropologie tedy není a nesmí zůstávat jen záležitostí existenciálních úvah a zkoumání, nýbrž je nutně místem i existencielních kroků.

90-224 až 90-233 je kopie předchozích stránek.

90-234

6.3.91
Filos. fak. UK
Úvod do filosofie
Život a životní smysl
6.3.1991
01 Otázka po životním smyslu nemusí být nutně filosofická. Táže se tak i člověk archaický, žijící ještě plně v mýtu. Přesně vzato mýtus nedovoluje klást otázky, ale dává na nevyslovené otázky odpovědi. Mýtus odpovídá ještě dříve, než byly otázky formulovány, vysloveny; to však neznamená, že tu otázky žádné „nebyly“. Jen nebyly „dány“, formulovány.
02 Avšak ještě ani tam, kde otázka po životním smyslu formulována už je, nemusí jít o tázání filosofické. Otázka po smyslu života dává „smysl“, i když není formulována filosoficky. Můžeme proto položit otázku, kdy a za jakých okolností či podmínek se otázka po smyslu života stává otázkou filosofickou. Na to můžeme předběžně odpovědět takto: dochází k tomu v té chvíli, když se začneme tázat, zda má otázka po smyslu života vůbec smysl a jaký.
03 Z jednoho problému se nám tak staly hned základní problémy dva. Jeden problém nám zůstává, to je problém smyslu života. A pak tu máme jeden nový problém, totiž problém smyslu, resp. smyslu smyslu. Co to je smysl a jaký má smysl mluvit o smyslu, to si necháme na někdy jindy. Není to snadné téma, pokud chceme jít opravdu do hloubky. Dnes však si to provizorně můžeme trochu zjednodušit.
04 Fenomenologové nás ujišťují, že každý jev, každý fenomén má nějaký smysl, přesněji, že je určitým smyslem. Už když něco vnímáte, vidíte nebo hmatáte, dává vám to nějaký smysl. Nebádejme nyní o tom, jak je to možné, ještě se k věci vrátíme. Podrobnější zkoumání vyžaduje dvojí: nejprve musíme pojem smyslu vypracovat na nějakém tématickém materiálu, týkajícím se něčeho jiného, a pak tento již vypracovaný pojem (resp. jeho konstituci, jeho nasouzení) podrobíme reflexi (té totiž můžeme podrobit jen nějakou akci či aktivitu).
05 To první uděláme dnes, a tak si vytvoříme předpoklady k

90-235

tomu, aby filosoficky dávalo smysl se zabývat smyslem smyslu a také smyslem tázání po smyslu smyslu (v této formulaci je krásně vidět, co to znamená nejen podnikat reflexi, ale podrobit reflexi jinou reflexi atd.).
06 V životě člověka dochází k mimořádným situacím, které můžeme snad nejlépe vystihnout metaforou „mezní situace“: člověk se jakoby dotýká extrémních možností, kde nejen naráží na své meze, ale kde se právě na těchto hranicích ocitá v ohrožení, v jakémsi ne vnějším, fyzickém, nýbrž podstatném, do samých základů jeho života mířícím a zasahujícím nebezpečí. Všechno ostatní, co dělá a jak žije, může být napodobením těch druhých, něčím, co převzal a co si osvojil již jako vypracované, co stačí jen znovu aktualizovat. Ale v mezní situaci je každý a vždycky znovu sám, nikdo ho nemůže zastoupit a nikdo mu nemůže poradit ani mu být vzorem.
V mezní situaci se každý musí k odpovědi dostavit, nemůže se z toho vyvléci a svou odpovědí se vlastně teprve stává sám sebou.
07 Jednou takovou základní situací je lidská smrt, resp. smrtelnost (se smrtí se člověk skutečně setkává jen jako se smrtí toho druhého; na vlastní smrt jen čeká, očekává ji nebo ji vytěsňuje ze svého vědomí). Mohli bychom říci, že to je mezní situace po výtce: každý zemře sám, nemusí se to a ani nemůže u nikoho učit, nikoho nemůže napodobovat a nemůže se tomu vyhnout. Naší otázkou nyní bude, v jakém vztahu je smrt k životu.
08 Běžné, ale velice předsudečné mínění považuje smrt za opozici a protivu života. Podívejme se na věc blíže, abychom nahlédli problematičnost a přímo pochybnost této domněnky. Víme, že život trvá na této planetě (o tom, že by byl jinde, můžeme zatím jen uvažovat a vlastně jen spekulovat) asi 3 až 3 a půl miliardy let, a to bez přestání. Všechny organismy, které tu dnes žijí, pocházejí z prvních živých buněk, které se kdysi nějakým

způsobem objevily na zemském povrchu. A nyní to pro náš problém nejpodstatnější: všechny organismy, které kdy na zemi žily, zahynuly. Co z toho můžeme vyvodit?
09 Především z toho je patrno, že smrt životu neuškodila. Právě

90-236
naopak: kdyby z nějakých důvodů ty první organismy neuhynuly a kdyby mohly žít dodnes, je vysoce pravděpodobné, že by se dodnes nijak pronikavě a možná vůbec nezměnily. Rozhodně bychom nemohli očekávat onen překvapivý, dodnes neutuchající rozvoj nových a nových forem, založený na nejrozmanitějších vynálezech, k nimž vždycky může, ale nemusí dojít. (Viz nevynalezená placenta v Austrálii.)
10 Vývoj živých organismů byl založen na tom, že smrt byla vtažena do života, zapřažena do jeho služeb a zařazena do jeho plánů. Vezmeme-li vážně jednak to, že dnes stojíme zatím na poslední výspě vývoje a dokonce – jak zdůrazňuje např. Tailhard de Chardin – na špici, na nejvyšším vrcholu vývojové křivky, a jednak to, že také my zemřeme, musíme z toho pro sebe vyvodit zásadně důležité poučení.
11 Především chybí jakýkoli argument pro domněnku, že život se na této planetě objevil náhodou či nedopatřením. Takové náhody netrvají samy sebou, svou „silou“ miliardy let. A za druhé tu není žádné opory pro jinou domněnku, totiž že smrt je pro život největším nepřítelem. Právě naopak se všechno zdá nasvědčovat, že smrt je velmi účinným nástrojem života v jeho sebezdokonalování.
12 V této chvíli se nehodláme zabývat tím, do jaké míry je smrt plánovanou metodou a zda je do programu života snad přímo zakódována. Jde nám o něco jiného. Život jako takový se zjevně neomezuje a neredukuje na životní běh jednotlivých organismů, ale rozvíjí se určitým směrem přes ně a jejich prostřednictvím kupředu, dál a výš. Každý jednotlivý běh života má v tomto směřování života kamsi do nedohledné budoucnosti své místo a svůj smysl v tomto vývoji. Život se tedy netýká jen jednotlivých živých bytostí, ale má jakési své vlastní trvání, přesahující celé věky. Pamatujeme-li na příbuznost slova „věky“ se slovem „věčnost“, můžeme právem odlišovat od jednotlivého a tedy konečného, smrtelného života (= životního běhu) život, který trvá po věky, tedy život „věčný“.
(pokrač. 13.3.1991)
13 Aniž bychom se pouštěli do podrobnějších výzkumů v tomto smě-

90-237

ru – to bychom dělali příliš veliký skok! – podržíme si ve své mysli jednu důležitou věc, k níž jsme dospěli: život není jen životem jednotlivé bytosti, ale každou jednotlivou bytost a její ohraničený život přesahuje. A na tomto jednotlivý život přesahujícím životě má jednotlivá živá bytost „podíl“, tj. podílí se na něm jednak tím, že žije z jeho skutečnosti, ale na druhé straně také na něm má svůj pozitivní podíl, tj. může aktivně přispívat k jeho šíření i kvalitativnímu vylepšování, přinejmenším však k jeho udržování a zachovávání.

90-238

19.2.91
FAK. AVU – 19. 2.1991: Dění, jsoucno–událost, reaktibilita
(nepředneseno; místo toho „Mýtus“)
01 Řecká ffie začala otázkou po ARCHÉ; ta byla původně chápána jako „živá“, ale počínajíc Eleaty byla umrtvena. To vedlo k absurditám, na které si ffie zvykla zejména pod vlivem theologie (HYLÉ, první hybatel atd.).
02 V důsledku toho celá myšlenková tradice (ffická, ale i vědecká) považovala změnu nejen za téma nedůstojné vědění a vůbec poznávání, ale dokonce za něco, co poznávat ani nelze (Aristotelés).

03 Zároveň se však ukazovala stále víc nutnost se změnami přece jen zabývat. Zásadou se však stalo usilovat o poznání toho, co se při změně a na změně nemění (předpoklady tu byly již v rozlišování povrchu a podstaty jako toho, co „stojí pod“ – HYPOKEIMENON).
04 Obrovským objevem byla možnost rozvíjení pythagorejské myšlenky číselných vztahů jako ARCHÉ – matematizace (viz Patočka, Arist.). Tím zároveň byla vyzrazena vazba ffie a vědy na některé momenty mytické orientace na archetypy.
05 Právě vyhnání matematizace do extrémních detailů a jemností spolehlivě ukázalo (ovšem až po mnoha staletích), že veškerá neměnnost je jen přibližná a relativní, ale že skutečným základem („podstatou“) všeho je změna či dění.
06 To ovšem znamená nejen obrovský převrat v myšlení jak v detailech, tak v typu soustavnosti (skladebnosti), ale do nejzávažnějších důsledků vedoucí převrat i v myšlenkové strategii.
07 Především musíme zcela opustit jak Aristotelovu myšlenku beztvaré HYLÉ, tak Platónovu myšlenku beztvarého proudu dění, neboť jde o pouhou abstrakci, nerozlučně spjatou s jinou takovou abstrakcí, totiž myšlenkou MORFAI či idejí.
08 Prostá zkušenost i zkušenost současné vědy svědčí pro to, že veškeré dění je především strukturované a za druhé že je individualizované, resp. v nejzákladnějších složkách kvantované (má „monadickou“ povahu).
09 Whitehead propracoval koncept takové dějící se monády, o

90-239

které mluví jako o události (event). Má za jisté, že ffie musí předpokládat nějakou nejmenší, ale základní (vnitřně sjednocenou) událost „prvního řádu“, tedy primordiální. Tu nyní můžeme postavit na místo zmíněných ARCHAI.
10 Primordiální událost je experimentální myšlenkový model a nesmí být předčasně ztotožňována se žádnou myšlenkovou konstrukcí dnešní teoretické fyziky, např. s kvantem. Zde musíme pracovat filosoficky čistě. (Energetické kvantum je fundamentálně odlišné od primordiální události, protože je schopno se velikou rychlostí pohybovat ve světovém prostoru a „trvat“ i „stárnout“ po miliardy let.)
11 Primordiální událost vzniká, trvá nejmenší možnou dobu, to jest po jedno časové kvantum, a pak končí, zaniká. Uvažujeme-li o ní izolovaně, nazýváme ji událostí virtuální (termín je vypůjčen od fyziků). Bez analýzy a dalších důkladných výzkumů nemůžeme rozhodnout, zda jsou si všechny primord. události zcela podobné (stereotypní až na samu mez identičnosti), ale předběžně propedeuticky předpokládejme, že ano.
12 Primordiální událost silně připomíná Leibnizovu monádu, a proto nebude škodit srovnání. Monáda je sice stvořená, ale věčná (konečná) substance. Neděje se celá, ale jen uvnitř. Prostorově je totožná s bodem. Nemá oken. Těl(es)a jako „složené monády“ drží pohromadě mocí Stvořitele. Vývoj je omezen na vnitřní vyčeřování jednoduchých monád. Atd.
13 Sama myšlenka primordiálních událostí nestačí k objasnění vzniku, resp. ustavení světa. K tomu je zapotřebí ještě dvojího předpokladu, totiž jednak reaktibility na straně primord. událostí, jednak – a tu jsme zatím zcela závislí na výzkumech dnešní astrofyzikální kosmologie – na jakési superudálosti, pro kterou ffie až dosud nemá své čisté zdůvodnění.
14 Nesmíme však nepozorně přejít nebo přeskočit otázku velké a přímo principiální důležitosti, totiž odkud se vlastně ony primord. události berou. Je to otázka, kterou klasicky formuloval právě Leibniz: proč je spíše něco než nic? To

90-240

pro nás tedy znamená: proč jsou vůbec nějaké primordiální události, proč tomu není tak, že by nebylo vůbec nic? (To jest: že by bylo jen „nic“.)

15 Na tuto otázku lze odpovědět poměrně jednoduše (i když mi není známo, že by to už někdo učinil), ale podrobnější analýza by nutně vedla k souvislostem velmi širokým, a to zejména dějinným. Jde totiž o poslední krok distance vůči tzv. metafyzice. To by nás odvádělo jinam; proto jenom docela stručně.
16 Stará (tradiční) metafyzika nezdůvodněně předpokládala, že jsoucí jest a nejsoucí že není, aniž by se na tom něco mohlo změnit (později doplněno: bez příčiny, která ovšem nutně také jest). Z toho pak vyplývá teze, že ex nihilo nihil. Když jsme opustili myšlenku trvalých a neměnných jsoucen, zapomněli jsme na „nic“ – poslední relikt.
17 Netrvá-li beze změny nic, musíme důsledně popřít trvání i u samotného „nic“, tedy u nicoty. Ani nicota nemůže trvat beze změny, ale musí se měnit. A nic se může měnit jenom v něco. Nicota je tedy stavem nestabilním. Změna znamená vždycky také zánik. Už Aristotelés věděl, že zánikem nicoty je vznik.
18 Proto stále něco jest, a zároveň to stále zaniká. Tady se filosofie dostává do blízkosti pojmu fyzikálního vakua, které neznamená nulovou energetickou hladinu. A v situaci ustavičně vznikajících virtuálních primordiálních částic se přihodí jakási zvláštní událost, znamenající zrod světa (kosmu, univerza).
19 Zde se musíme opřít o současnou astrofyzikální teorii kosmogeneze, která počítá s tím, že zároveň se vznikem světa vznikl také prostor a čas. Z filosofického hlediska jsou ovšem nezbytné některé korektury, z větší části spočívající v pojmových upřesněních.
20 Tato upřesnění se týkají především pojetí prostoru a času – fyzikální pojmy nemohou filosoficky vyhovovat. Je třeba přísně rozlišovat mezi primárním časem samotného událostného dění a mezi ekosystémovým („sociálním“) časem

90-241

jakožto prostředím. Ale to je jiná otázka.
21 Z filosofického stanoviska je však rozhodující jiná věc: teprve v rámci takto vzniklého vesmíru začínají být jednotlivé primordiální události schopny na sebe vzájemně reagovat, tj. přestávají být odsouzeny k izolovanému bytí monád bez oken.
22 Jen díky reaktibilitě nejjednodušších i všech vyšších (pravých) událostí mohl svět vzniknout (= ustavit se) a jen díky jí také může trvat. To má nutně velmi závažné důsledky jak pro chápání „sociálního“ prostoru a času, tak pro chápání povahy samotného světa.
23 Husserlovská fenomenologie není totiž ve svých přístupech dost radikální, neboť pojem fenoménu a fenomenality bez dostatečného zdůvodnění omezuje na lidskou subjektivitu. Když přijmeme uvedené hledisko reaktibility, musí být zřejmé, že pojem fenoménu musí být rozšířen.
24 Svět vlastně nestojí na primord. událostech jako na základu, který by však byl jeho součástí, nýbrž jako na něčem, co má původně mimosvětný charakter (proto byla řeč o virtualitě). Jde-li nám naproti tomu o základní složky vesmíru, musíme poukázat na to, jak se události navzájem sobě jeví, tedy na jejich fenomenalitu.
25 Svět je tedy založen na fenoménech a reakcích na tyto fenomény. Má proto sám fenomenální charakter, a to bez jakéhokoliv nezbytného vztahu k člověku a k lidské subjektivitě. Proto musí být samo pojetí fenoménu ještě upřesněno.
26 Všechno se zdá naznačovat, že svět je původně pluralitní, tj. že je založen na mnohosti primord. událostí a mnohosti jejich vzájemných reakcí. Bez podrobnějšího zkoumání však nemůžeme vyloučit tu možnost, že původně je „proto-kosmos“ jedinou mega-událostí, která se teprve dodatečně rozpadá.
27 Je otázkou, zda je v této věci kompetentní fyzika, neboť zatím se zdá, že se nedovede orientovat v prvním zlomku sekundy po vzniku světa (viz Weinberg). Filosoficky posuzováno by pojem mega-události nutně vedl k tomu, že

90-242

zmíněné virtuální (primordiální) události by se od sebe mohly pronikavě lišit.

28 Pokud přijmeme tento předpoklad, mohli bychom položit teoretickým fyzikům následující otázku: jak souvisí energie virtuální částice s délkou jejího „života“? Není myslitelné, že rozpad mega-události a následující vznik světa je důsledkem toho, že byla překročena kritická mez energie, takže k „normálnímu“ zániku virtuální události chyběl dostatečně krátký zlomek času (protože kvantum je příliš dlouhé, ale dále už nedělitelné)?
29 Máme-li od počátku podržet pod kontrolou filosofické aspekty této otázky i jejího případného zodpovědění ze strany fyziků, musíme velmi pozorně sledovat rozdíly i shody obojího pojetí, totiž ffického pojetí virtuální události a fyzikálního pojetí virtuální částice (nebo virtuálního kvanta). (Oboustranná možná inspirace.)
30 Zkoumání této otázky se může ukázat jako velmi významné i pro chápání času a jeho kvantové povahy. Nelze vyloučit, že vnitřní čas primordiální události se zrychluje nebo zpomaluje v souvislosti s ubýváním nebo narůstáním jejího energetického vybavení, takže kritická hodnota se tím může značně posouvat.
31 Zkoumání povahy vzniku primord. událostí a také vyšších typů událostí může také vrhnout nové světlo na ono „nic“, které v důsledku své lability má „tendenci“ zanikat a tak přecházet v „něco“. Tato tendence se totiž jeví dokonce jako „tlak“ či dokonce „přetlak“, k jehož vybití nestačí produkce pouhých primord. událostí, ale který působí dál i na vyšších až nejvyšších úrovních.
32 Rozhodujícím terénem výzkumu však zůstává povaha reakcí a reaktibility. Protože však každá reakce je jen druhem či komplikovanějším typem akce, je třeba se nejprve věnovat analýze samotného fenoménu akce a aktivity.
33 Žádná akce nemůže obstát samostatně, izolovaně od své, tj. sobě příslušné události, neboť je její akcí. To tedy znamená, že každá událost, která podnikne akci, má ještě (přinejmenším) jeden konec navíc kromě svého vlastního, jímž jako celek sama přestává „být“. Dění události se tak vlastně dělí, štěpí do dvou proudů, z nichž jeden podléhá druhému.
34 Má-li se akce proměnit v reakci, musí být založena ještě na něčem dalším, jiném, než může být dáno rozvrhem samotné hlavní události, totiž na nějaké informaci o průběhu a výsledku nějaké předchozí akce.
35 Akce, která na takové informaci založena není, probíhá ve vztahu k okolí (okolnostem, kontextu) nahodile a tedy de facto nefunkčně. Informace, která dovoluje, aby se taková akce změnila v reakci, je zase naopak vždycky kontingentní ve vztahu k průběhu hlavní události.
36 Pro konstituci světa je proto základně významný skutečný poměr mezi strukturami předem rozvrženými a strukturami ex post adaptovanými na kontingentní momenty.

90-244

4.3.91
Náboženství (na 5.3.91)
01 Minule jsme si řekli, že náboženství představuje jakousi poslední fázi mýtu, kdy mýtus už přestal být s to udržet v jednotě celý lidský život. Mýtus je něco jako prostředí, jako svět; z tohoto světa začínají vypadávat některé prakticky důležité a nezbytné, ale z hlediska mýtu zanedbatelné, zcela opomíjené záležitosti.
02 Tyto záležitosti zůstávají zprvu jen na okraji mytického povědomí, ale jak jich přibývá (často se takto na okraj mýtu dostane i leccos z toho, co mělo původně v mýtu své místo a značnou důležitost), začínají se formovat v samostatnou složku lidského života a světa. Původní jednota se rozpadá, místo jednoho světa tu jsou dva a člověk v nich žije podle okolností střídavě, tedy jakoby schizofrenicky.
03 Na tomto místě je možné namítnout: to je pouhá konstrukce, náboženství je přece něčím mnohem složitějším, bohatším! Protože podobné námitky lze slyšet často, zařadíme malou úvahu metodickou. Pojem není nic, co by nám mohlo být hotové dáno přírodou nebo naší vlastní přirozeností, ale musíme jej vždycky nasoudit, a to s rizikem, že se nebude hodit a že budeme muset ustavit pojem jiný. Nejlépe to vidíme v diskusi botaniků nebo zoologů, když jde o správné taxonomické zařazení nově objevené rostliny nebo zvířete.
04 Každý takový nově nasouzený pojem nutně zjednodušuje a jistě ochuzuje tu skutečnost, k níž se vztahuje. Proto také jsou některé pojmy obecnější a některé „konkrétnější“, tj. méně obecné, a my můžeme zkoumat jejich

vzájemné vztahy. To je krajně nesnadné a někdy dokonce nemožné v rámci myšlení, jež své pojmy neupevnilo nebo je vůbec neustavilo. Příklad: doga vůbec nevypadá jako stejný druh zvířete jako maltézský pinč.
05 Funkce pojmů však spočívá ještě v něčem jiném. To, co se děje kolem nás, se jen výjimečně strukturuje tak, že tu je kámen, tam pes, jinde rostlina nebo strom. Nejčastěji je to jakýsi chaos, kde se nejrůznější věci a děje překrývají a navzájem prostupují tak trochu podobně jako na dětských omalovánkách, kde jsou předtištěny různé značky přes sebe a vůbec není vidět, co může vzniknout, když propojíme jen jeden jejich typ. Z toho stále se proměňujícího chaosu, který se před nás staví nejen vždycky teď, ale k němuž nutně náleží i mnoho minulého a také ještě nenastavšího, ale očekávaného, nám pojmy dovolují vykrajovat jednotlivé skutečnosti (resp. to, co za skutečnosti považujeme), a tak se v tom chaosu vyznat. Je jistě pravda, že můžeme ustavit také pojmy neužitečné a dost špatně fungující; ale pak jsme svobodni je opustit a ustavit si pojmy jiné, lepší.
06 Jak se pozná kvalita pojmů? Na tom, jak se s nimi dobře pracuje. Mezi pojmy lze sledovat jejich logické souvislosti, jejich souhru nebo naopak to, jak se vzájemně vymezují nebo dokonce vylučují. Ale to není vše; s pomocí pojmů a celých pojmových staveb můžeme sledovat určité komplikované ideje a myšlenkové strategie a odhalovat tak souvislosti, které nám na první pohled, ale často i po dlouhém pozorování a rozsáhlých zkušenostech bez pojmových nástrojů zcela unikají.
07 Jaký je tedy výsledek těchto úvah? Pojmy nám nejsou dány „od přírody“, ale jsou naším výtvorem. Proto je můžeme vyměňovat za jiné, pokud nevyhovují. Pojmů užíváme vždycky jen pro jejich očekávanou užitečnost. Nejsou žádné správné a chybné pojmy, jsou jen pojmy a nepojmy, a samy pojmy jsou fungující a nefungující, užitečné a neužitečné, skvělé a k ničemu.
08 Užitečnost pojmů lze poznat nikoliv hned, nýbrž až z toho, jak se s nimi pracuje a kam až nás ve spojení s jinými mohou dovést. Proto námitky proti některým pojmům mohou být právem vznášeny teprve po podrobném vysledování toho, k čemu vedou v rozsáhlejších, až i dalekosáhlých souvislostech. Předčasné námitky prozrazují nechuť k myšlení vskutku filosofickému a jsou známkou pojmového a často dokonce jen slovního dogmatismu, který se fixuje na zaběhané postupy a myšlenkové struktury a už se od nich nedokáže odpoutat.
09 Nyní se můžeme vrátit k našemu tématu. Důvod, proč volíme naznačený pojem náboženství a nikoliv jiný, má totiž povahu strategickou. Jistě se ještě pamatujete, že po mýtu, jímž jsme se zabývali minule na základě vaší volby, byla udána dvě další témata, „náboženství“ a „víra“. Do naší strategie musí být proto zakomponováno další téma, které bude mít velký vliv na to, zda se náš experimentální pojem náboženství buď osvědčí, nebo neosvědčí. Téma „víra“ musí být tedy od počátku bráno v potaz. A nejen to; určité pojetí víry, které sice vůbec neodpovídá chápání běžnému, ale kterému budeme důvěřovat, protože odpovídá základně významnému fenoménu, za jehož objev vděčíme jedné staroizraelské tradici, si přímo vynucuje vypracování nového, od běžného odlišného pojetí i samotného náboženství. Náš nezvyklý pojem má tedy své hlubší zdůvodnění, které se ovšem vyjeví až později.
10 Pro náboženství v našem pojetí je tedy charakteristický především jiný dvojí rys: je to forma mýtu, a to upadajícího a již nedokonale fungujícího mýtu, a je to rozpolcenost světa a života na dvě složky, sakrální a profánní. A mýtus jsme si minule charakterizovali jako svět, v němž je všechno závislé na tzv. praminulosti, tj. na těch dějích a činech, které už se staly a byly vykonány, takže jsou minulé, ale které právě tím, že už jednou byly úspěšně provedeny, se staly jednou provždy skutečnými a mohou být kdykoliv obnoveny, reaktualizovány tím, že je někdo napodobí či spíše že se s nimi přímo ztotožní, identifikuje.
11 Rozpolcenost světa, v němž žije náboženský člověk, má proto docela určité a nám dobře známé rysy. Někdy se mluví o dvou rozměrech lidského života a světa, o vertikálním a horizontálním. Vertikálně je člověk ve vztahu k božstvu a božím věcem, horizontálně žije v čase a v souvislostech jen profánního charakteru. Ve vztahu k Bohu má náboženský člověk dojem vytrženosti z každodenních souvislostí, zkouší vztah k věčnosti. Jeho zbožnost a náboženské zanícení má málo co společného s jeho všedním životem. Služba Bohu je vydělena z kontextu denních starostí a svízelí a stává se svátkem, slavnostní příležitostí, kdy člověk nechává vše profánní mimo chrám, sám na to vše zapomíná a chce, aby na to bylo i kosmicky zapomenuto. Je si vědom své provinilosti, a proto touží po zahlazení svých vin. Odpuštění však nehledá u těch, proti nimž se provinil, ale

soustřeďuje se na svou vinu mytickou či metafyzickou a zbavuje se jí obřadem, rituálem. Takto ve svých představách očištěn, vrací se do profánního života, aby se znovu umazal a znečistil. To znečištění pak připisuje bídnému a marnému světu, který už nyní je ztracen a zatracen, a který proto nemusí být brán s poslední vážností – na něm moc nezáleží, leccos se tam schová. Člověk se nikdy necítí být bídákem pro to, co dělá ve světě, protože na tom vposledu nezáleží, ale cítí se bídákem před Bohem nebo před nejrůzněji chápanými božstvy, když nesplní své povinnosti vůči nim. A tyto „náboženské“ povinnosti mají vždycky rituální a magický charakter. Nemohou být plněny v rámci každodennosti a kdekoliv, ale v časech a místech k tomu zvlášť určených, tj. v posvátných dobách a v posvátných prostorech, tj. při bohoslužbách a náboženských slavnostech a na posvátných místech či přímo v chrámech.

12 Křesťanství bývá běžně považováno za náboženství a křesťané sami je tak také většinou chápou. Křesťanství samo je však velmi komplikovaný historický fenomén, v němž koexistují četné navzájem si odporující složky. Nejnápadnější je jeho synkretický filosoficko-theologický charakter. Křesťanská theologie se ustavila jako vysloveně unikátní pokus o užití řeckého pojmového myšlení k vyjádření bytostných principů životní i myšlenkové orientace nejen neřecké a v mnohém i protiřecké, ale nemytické a vysloveně protimytické. To ovšem muselo vést k četným nesnázím nejen myšlenkovým, ale také životně praktickým.

13 Především ona nemytická a protimytická a tudíž také protináboženská orientace nebyla žádným izraelským folklórem a také vůbec nenáležela k nějakým původním rysům starého Izraele. Bylo tomu právě naopak. Když se začtete do starozákonních textů, zjistíte, že lid i se svými vůdci ustavičně znovu upadal do „pohanství“, do baalismu, do „sloužení bohům cizím“ a tedy do modloslužby „ukydaným bohům“, vyrobeným lidskýma rukama. Proroci nepřestávali útočit právě na tuto obecnou náboženskost.

14 Někdo by mohl namítnout, že to je nesprávná interpretace, že šlo prostě jen o spor jednoho náboženství proti všem jiným, že šlo o zvláštní nedůtklivost a žárlivost izraelského Boha. Tak se to často vykládá, ale svědčí to o velmi povrchní znalosti izraelských dějin. Izraelci byli nomádi, pastevci putující se svými stády stále od jedněch pastvin k jiným. A teď si představte, že někdo zakáže a zruší všechny svatyně a posvátné háje a vůbec všechna posvátná místa a soustředí tzv. bohoslužbu na jediné místo v celé zemi. A to je přesně to, co bylo provedeno za tzv. Joziášovy reformy (2. Kr 22-24. kap.).

15 Občas je v knihách Královských zmíněn král, který „činil to, což pravého jest před očima Hospodinovýma“. Tak se to píše např. o Jotamovi (2. Kr 15,34), ale pak je dodáno: „Avšak výsosti nebyly vždy zkaženy, ještě lid obětoval a kadil na výsostech.“ (v. 35). A právě tomu učinil přítrž Joziáš, který je sice rovněž charakterizován jako ten, jenž „činil to, což pravého jest před očima Hospodinovýma“ (22,2), ale nadto se o něm praví: „A nebylo mu podobného krále před ním, kterýž by obrátil se k Hospodinu celým srdcem svým a celou duší svou, i všemi mocmi svými…, ani po něm nepovstal podobný jemu“ (23,25), a to právě proto, že zkazil a zničil všechno, co mělo nějakou souvislost s náboženskými praktikami, včetně bohoslužebných nádob, posvátných hájů, obětišť, sesadil a vyměnil mnoho kněží, mnoho jich bylo dokonce pobito, pobořil oltáře, potřískal obrazy, zničil a poskvrnil výsosti, dokonce i takové, „jichž byl nadělal Šalomoun král Izraelský“ (v. 13), a vyplenil „i věštce a hadače, obrazy i ukydané bohy, a všechny ty ohavnosti, co jich kde bylo viděti v zemi Judské a v Jeruzalémě“ (v. 24).

16 Výsledek toho všeho však nebyl zdaleka jednoznačný, neboť čteme: „Avšak neodvrátil se Hospodin od prchlivosti hněvu svého velikého… Protož řekl Hospodin: Také i Judu odvrhnu od tváři své, jako jsem zavrhl Izraele, a opovrhnu to město, kteréž jsem vyvolil, Jeruzalém, i ten dům, o němž jsem byl řekl: Jméno mé tam bude.“ (23,26-27). Slyšíme v tom zřetelně hluboké opovržení: nemluví se ani o chrámu, ale o domě, pro který už není použití. To připomíná Ježíšova slova „zrušte chrám tento“, pro která byl odsouzen.

17 A pak ovšem jsou tu jasná slova proroků. Snad nejzřetelněji to je vysloveno hned v 1. kapitole Izaiáše. „K čemu jest mi množství obětí vašich? dí Hospodin. Syt jsem zápalných obětí skopců a tuku krmných hovad, a krve volků a beránků a kozlů nejsem žádostiv. Že pak přicházíte, abyste se ukazovali přede mnou, kdož toho kdy z ruky vaší hledal, abyste šlapali síně mé? Nepřinášejte více oběti, což je marnost. Kadění v ohavnosti mám, novměsíců a sobot a svolávání nemohu trpěti, (nepravost jest,) ani shromáždění. Novměsíců vašich a slavností

vašich nenávidí duše má; jsou mi břemenem, ustal jsem, nesa je. Protož, když rozprostíráte ruce vaše, skrývám oči své před vámi, a když množíte modlitbu, neslyším; nebo ruce vaše krve plné jsou.“ (Iz 1,11-15.)
18 Je vskutku těžko si představit ostřejší odmítnutí zbožných návyků a religiózních praktik, včetně takových, které jsou v křesťanských církvích považovány za samozřejmé. A co tedy je postaveno proti tomu jako požadavek samotného Hospodina? To je právě nejpoučnější. „Umejte se, očisťte se, odvrzte zlost skutků vašich od očí mých, přestaňte zle činiti. Učte se dobře činiti, hledejte soudu, pozdvihněte potlačeného, dopomozte k spravedlnosti sirotku, zastaňte vdovy.“ (v. 16-17.)
19 Vidíme, že uvedené požadavky – které se ostatně opakovaně vyskytují i u dalších proroků a také u Ježíše, který nejednou opakuje prorocký důraz na „milosrdenství a soud“ – jsou čímsi vysloveně nenáboženským, nerituálním a neposvátným, ale týkají se jednoznačně každodenního, tj. profánního života a profánních mezilidských vztahů. K tomu můžeme uvést ještě další doklad, tentokrát novozákonní.
20 V Jakubově epištole se na konci 1. kapitoly dočteme, že je zapotřebí rozlišovat mezi náboženstvím pravým a marným. A to první je charakterizováno tak, že zase na něm není vlastně nic náboženského. „Náboženství čisté a neposkvrněné před Bohem a Otcem totoť jest: Navštěvovati sirotky a vdovy v souženích jejich a ostříhati sebe neposkvrněného od světa.“ (Jak 1,27.) To je zjevné navázání na proroky, konkrétně také na citovaného Izaiáše. Jsou tu však dva problematické body, které nemůžeme přejít bez poznámky.
21 Především tu je ta okolnost, že je vůbec použito slova „náboženství“ (THRESKEIA, religio munda x vana). To slovo je zcela nepochybně naprosto přeznačeno, takže znamená něco úplně jiného než v běžném použití. Má v té věci nač navazovat, neboť i slovo „bůh“ muselo být naprosto přeznačeno. Ale právě s tím jsou spojeny obrovské nesnáze. Zmocnit se takto nějakého významného slova a prosadit jeho nový význam je možné a přípustné všude tam, kde původní jeho význam je už otřesen nebo alespoň oslaben. Jinak je třeba počítat někdy až s děsivou setrvačností nejen původního slova, ale i jeho kontextů a celého širokého pozadí. A právě z těchto důvodů je zapotřebí vždycky důkladně zvážit, není-li účelnější a také účinnější si vybrat slovo jiné nebo dokonce volit nějaký neologismus.
22 A pak je tu ještě druhý problém. Proč užívá Jakub tak podezřelé formulace jako „ostříhati sebe neposkvrněného od světa“ (v. 27)? Jsou tu dvě možnosti, jak tato slova interpretovat. Na první pohled se zdají potvrzovat rozdělení světa na sféru religiózního posvátna a profánního světa. Jestliže však ono religiózní posvátno apoštol Jakub přeznačuje na marné náboženství a naproti tomu jako pravé náboženství označuje to, co se nám dnes jeví jako nenáboženský apel, zůstává neprůhledný onen negativní odkaz ke „světu“, jímž máme zůstat „neposkvrněni“ a jímž má zůstat neposkvrněno i ono pravé náboženství.
Buď apoštol celou věc nedomyslil, anebo je chyba na naší straně.

90-251

23 Předpokládejme nejprve, že chybu děláme my. V čem by mohla spočívat? Mám dojem, že i vám už se začíná jasnit. Aniž bychom se to pokusili zdůvodnit a aniž bychom si to vůbec i jen uvědomili, předpokládáme zcela samozřejmě, že „svět“ je profánní. Zde je tedy ona hledaná chyba. Svět je profánní dnes a pro nás, ale to je výsledek dlouhého procesu tzv. odsvěcení či odposvátnění světa, jinak také sekularizačního procesu. Ten však nemůžeme předpokládat pro dobu apoštolskou a dokonce ještě ani pro dobu mnohem pozdější, snad pro celý středověk. Zkrátka a dobře: v pohledu apoštola Jakuba je sám svět plný všelijakých božstev, magie, náboženských praktik a podobných nepravostí a marností. Musíme si uvědomit, že šlo o pokročilý helenismus, kdy se pandemicky šířily nejrůznější orientální mýty, nejednou zkřížené s filosofií a dokonce i s některými prvky židovskými nebo křesťanskými.
24 Když si tedy přeložíme slova apoštola Jakuba (údajného autora epištoly) do našeho dnešního jazyka a jeho terminologie, budeme jim rozumět jako varování před náboženským světem, tj. přede všemi těmi rituály a magií a obětováním a posvátnými úkony atd. atd., před nimiž máme udržet své pravé, protože nenáboženské „náboženství“ neposkvrněné. „Zesvětštělé“ tedy nejsou ty činy ani myšlenky, o nichž dnes mluvíme jako o

profánních a světských, nýbrž naopak jako „poskvrněné od světa“ musí být posuzováno vše, co odvádí pozornost od soužení sirotků a vdov a stará se o slavnosti, obřady, obětování, o chrám a chrámový provoz a službu atd.
25 Přesně do tohoto obrazu zapadá i působení Ježíšovo. Po vzoru Izaiášově relativizuje a problematizuje sobotu (sabat) a též chrám, jak jsme už viděli. Jeho podobenství o milosrdném Samaritánovi je úderné: muž ze Samaří, který nebyl za Izraelce považován, učinil – máme-li užít slov o králích – to, což jest pravého před očima Hospodinovýma, zatímco kněz a Levíta se zachovali špatně, protože chrámové službě dali přednost před skutkem milosrdenství.
26 Tak jsme před sebou nechali rozvinutou dvojí myšlenku, anebo spíše dvojí chápání a pojetí „náboženství“. Myslím, že mi

90-252

ženství“ mají mít na mysli něco docela jiného než dosud. Mám za to, že bude rozumnější tomu slovu ponechat zhruba ten význam, jaký si v dlouhé své historii podrželo, a místo toho se soustředit na zdůvodnění čehosi, co ovšem také většinu lidí ohromně překvapí, totiž že ani židovství (staré), ani křesťanství nejsou žádná náboženství, resp. že je musíme považovat za cosi odpadlého, scestného a zvrhlého, pokud se z nich snad náboženství stalo. Zatím však můžeme doufat, že to je jen znečištění či poskvrnění napravitelné.
dáte za pravdu, že by bylo nanejvýš pracné přesvědčovat dnes

90-253

11.3.91
AVU
Víra (na 12.3.91)
01 Archaický člověk byl celým svým životním stylem orientován na praminulé archetypy, které napodoboval, ano, s nimiž se ztotožňoval. Už jsme si řekli, že velmi důležitým prostředkem této orientace byl mýtus, ale ne jako pouhý nástroj, nýbrž spíše jako silové pole, které člověka natáčelo stále tváří k tomu, co se už kdysi stalo a co proto stále jest, co je možno jen znovu aktualizovat, oživovat, zpřítomňovat tím, že to napodobujeme.
02 Základním omylem člověka, žijícího v mýtu, tj. orientovaného na minulost, resp. praminulost, byla představa, že napodobením toho, co se už jednou stalo a co tedy od té chvíle jest, se může zachránit před zkázou, před pádem do propasti nicoty, tj. do hrozící budoucnosti. Archaický člověk se budoucnosti děsil, a proto se chtěl chytat pravzorů, aby unikl nicotě. Ve skutečnosti se však právě ztotožněním s něčím, čím sám nebyl, sám opouštěl a sám sebe ztrácel.
03 Jednou muselo dojít k tomu, že člověk rozpoznal, že identifikací nezachraňuje sebe, nýbrž právě naopak onen pravzor, protože mu dává kus svého života, krev ze své krve a umožňuje mu tak ožít. Proto se někteří mimořádní lidé tu a tam a čas od času odhodlali udělat něco zcela nového, nebývalého. Ti pak dodatečně po nějakém čase byli zbožněni a stali se novými pravzory.
04 A pak jednou došlo k morálnímu vynálezu – možná ještě ne při jasném vědomí, snad jen na základě jakéhosi záblesku tuchy, ale vícerým opakováním se ten vynález upevnil a mohl být reflektován (přesněji podroben praereflexi či protoreflexi). Tu je třeba dodat, že byl zejména upevněn vynálezem, který mohl člověku dát oporu, když se chtěl opřít přitažlivosti archetypů. Šlo o vynález anti-archetypů.
05 Světodějným důsledkem této převratné změny byl nový, zcela odlišný vztah k budoucnosti, ale také k sobě. Rozhodujícím prostředkem nebo lépe mediem tu bylo vědomí: proměna se mohla odehrát, mohla nastat pouze na základě změny smýšlení, změny vztahu vědomí k budoucnosti. Ale to byl jen nezbytný předpoklad proměny zaměření celého života.
06 Úzkost a děs, jež provázely člověka při pomyšlení na budoucnost, slábly a mizely, jak se člověk učil na budoucnost spoléhat, s myšlenkou na budoucnost spojovat svou důvěru. Proto je velmi přesné a vystihující

Ježíšovo slovo knížeti Jairovi (ekumenický překlad ho nazývá představeným synagógy): Neboj se, toliko věř. (Mk 5,36; Luk 8,50.) To znamená: proti bázni a strachu je postavena víra.
07 Za spolehlivé a pevné není tedy už považováno to, co se jednou stalo a co jest, nýbrž právě naopak to, co není, co ještě nenastalo. Ovšem zde je třeba velice dobře rozlišovat a precizovat. Víra znamená spolehnutí na spolehlivé; je to náš akt, naše spolehnutí, ale nikoliv na něco nespolehlivého, nejistého. Samo spolehlivé však rovněž nestačí, protože rozhodující je, abychom se na to spolehlivé opravdu spolehli „celým srdcem a celou myslí“.
08 Tento nový vztah spolehnutí v důvěře je ovšem mnohem komplexnější a nemůže být vystižen jen jedním slovem, jedním pojmem „víra“. Chtít zůstávat u jediného slova a fixovat na ně vše by bylo bláhové. Proto můžeme najít i další slova, kterými tuto novou orientaci celého života můžeme postihnout. Víme, že např. apoštol Pavel vedle víry uvádí (1. Kor 13,13) také naději a lásku. Zde se však musíme na chvíli zastavit.
09 Apoštol Pavel se nikdy s Ježíšem nesetkal, a proto jeho názory znal jen z druhé ruky. Tak se mohlo stát, že některé souvislosti viděl jinak a že také některých slov užíval v jiném smyslu. V řadě případů to ani není na závadu, ale někdy to přece jenom je na pováženou. A tak tomu je právě s chápáním slova víra.
10 V citované 13. kapitole listu Korinťanům čteme známý Pavlův oslavný text, hymnus na lásku. Zmínka o víře a naději má na tomto místě jen okrajovou funkci. Na rozdíl od víry a naděje láska nikdy nekončí, ujišťuje nás Pavel. Jaké uvádí pro to důvody? Musíme jim věnovat nejvyšší pozornost, protože zde se ukazuje Pavel jako silně helenizovaný Žid na rozdíl od Ježíše, který nejeví nejmenší známky helenistických vlivů.
11 Apoštol nás ujišťuje (8), že láska nikdy nezanikne. Provádí srovnání: proroctví pominou, jazyky ustanou, poznání bude překonáno. To proto, že jak naše poznání, tak naše prorokování je jen částečné; až přijde plnost, bude všechno částečně překonáno (9-10). Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, tak jako Bůh zná mne (12).
12 Vztahuje-li se víra a naděje k budoucnosti, pak se obojí stává zbytečným tam, kde se budoucnost změní v přítomnost. Zde vidíme, jak Pavel chápe víru (a naději) jinak než Ježíš: dává ji do protikladu k vidění tváří v tvář, nikoliv do protikladu k strachu a obavám. I když to není řečeno výslovně, je z celé souvislosti zjevné, že víra i naděje jsou zatíženy touž nedokonalostí jako třeba proroctví, neboť se vztahují k tomu, co není. Dokonalost naproti tomu Pavel spojuje s tím, co jest, především pak s tím, co bude nyní a zde a čemu budeme vystaveni tváří v tvář. Je v tom jistý paradox.
13 Apoštol Pavel každé „nyní a zde“ problematizuje jako částečné, kdežto ono „nyní a zde“, které přijde „potom“, charakterizuje jako „plnost“, překonávající vše částečné. Vidíme tedy, že orientaci celého našeho života na budoucnost vlastně jakoby zachovává. Ale jeho pojetí této budoucí dokonalosti, kdy všechno částečné a nedokonalé je zrušeno a vládne jenom plnost, se pronikavě liší od pojetí Ježíšova.
14 Je tu základní rozdíl v eschatologii. Pro Ježíše neznamená „poslední soud“ konec všeho dění a všech událostí – není to tedy konec jakožto poslední cíl všeho usilování a spění, něco jako Aristotelův TÉLOS. V jeho podobenstvích se i potom mnohé odehrává, dějí se události, nadále existují rozpory a napětí, volající po řešení a překonání. Poslední soud je konec jedné etapy, ale po ní přichází nová. (Např. o boháči a Lazarovi, Luk 16,19-31; o posledním soudu, Mat 25,31-46 – tam také neúplné „poznání“, v. 37; aj.)
15 Pavel však ještě uvádí lásku do přímé souvislosti s vírou a s nadějí: láska věří, láska má naději (Kraličtí: všeho se naděje, všeho trpělivě čeká; v. 7). Kdyby to platilo, pak se musíme tázat, co se to vlastně stane s láskou tam, kde vidíme tváří v tvář: je to konec lásky – anebo se láska bez víry a bez naděje přece jenom obejde?
16 A zde musíme uvést ještě další bod. V hebrejštině si jsou výrazy pro pravdu a pro víru velice blízké, tak blízké, že při překladu do řečtiny v LXX nebo do latiny ve Vulgatě byli překladatelé v rozpacích, jak slovo přeložit (-m-n). A apoštol Pavel v naší kapitole píše, že láska se vždycky raduje z pravdy (Kraličtí: raduje se v pravdě). Pavel už zřejmě ani nevěděl, že v hebrejštině pravda a víra znamená prakticky totéž.
17 Řekli jsme, že víra je spolehnutí na spolehlivé. Tím spolehlivým je pravda. Víru tedy můžeme charakterizovat jako spolehnutí na pravdu jako na to jediné spolehlivé. Jestliže se víra obrací na budoucnost a spoléhá se na to, co z budoucnosti a s budoucností přichází, pak to znamená, že pravda je tím přicházejícím. Je-li víra vycházením do budoucnosti vstříc pravdě, pravda sama naproti tomu přichází vstříc tomu, kdo věří, do jeho přítomnosti.

18 Adventivní povaha pravdy musí být proto chápána jako fundament adresného charakteru. Pravda nepřichází vůbec a všeobecně, nýbrž k určitým subjektům. A ještě radikálněji: přichází konstituovat subjekty. Teprve „tváří v tvář“ pravdě se stává subjekt subjektem. Proto je tak důležité, aby subjekt nebyl chápán jako jsoucno, neboť v odpověď na výzvu pravdy se musí odtrhovat od toho, co je (tedy i od vlastní události a vlastního těla), a vyklonit se do budoucnosti.
19 Protože sama pravda však přichází z budoucnosti do přítomnosti, strhuje nutně sám subjekt rovněž zpět do přítomnosti. To je základem pro angažovanost subjektu ve světě, tj. pro jeho aktivitu a pro jeho odpovědnost za vlastní činy.
20 Víra proto ani nevytrhuje člověka ze světa, ani ho neodvádí k mimosvětným cílům, ale vede jen k aktivitě a angažovanosti uprostřed světa, a to uprostřed světa jako celku, světa opět integrovaného, vysvobozeného ze schizofrenní rozpolcenosti.

90-257

20 Víra proto ani nevytrhuje člověka ze světa, ani ho neodvádí k mimosvětným cílům, ale vede jej k aktivitě a angažovanosti uprostřed světa, a to uprostřed světa jako celku, světa opět integrovaného, vysvobozeného ze schizofrenní rozpolcenosti. Víra tedy nejdříve překonává rozpolcenost světa a pak sám integrovaný svět, a to tak, že jej napravuje.

90-258

3.4.91
Pocity, nálady a dojmy
01 Filosofie si musí zachovat vztah k celku, tedy také ke všemu, co k celku náleží. K celku náleží především naše schopnost vidět, slyšet atd. svět, resp. skutečnosti celkově, ba dokonce tendence vidět celky i tam, kde třeba nejsou.
02 Reagujeme na svět tak, že naše celkové vnímání a chápání je zabarveno určitými skutečnostmi. Prší, je pošmourno, a celý svět se nám jeví jako šedivý, smutný, až beznadějný. Naopak svítí slunce, a všechno se nám jeví pěkné, krásné, nadějné. To je dokladem naší tendence provádět jakési syntézy a přenášet rozhodující dojmy (přičemž ty jsou jistě subjektivní) na ostatní skutečnost.
03 Umělec se pokouší právě tyto pocity a dojmy zachytit ve své tvorbě. Vědec se právě naopak snaží ze své práce všechny takové pocity a dojmy vyhnat, a pokud tam přece jenom proniknou, dodatečně je vymazat. Filosof nic takového dělat nemůže a nesmí. Pocity, nálady a dojmy náleží k lidské zkušenosti, a proto je filosof musí vzít na vědomí. Ale jako všechno ostatní, musí se pokusit jim dát místo, které jim náleží. Nemůže se jim dát k dispozici tak, že by nějakým pocitem nebo náladou nechal načpět celé své filosofování. Ale nemůže je ze své filosofie ani vyhánět.
04 Pokusíme se dnes celou věc demonstrovat na jedné pro filosofy a pro filosofii naprosto zásadní otázce, totiž má-li náš život smysl, má-li vůbec život nějaký smysl, má-li tento svět nějaký smysl. Víme ze zkušenosti, že někdy máme velmi živý dojem smysluplnosti, když se nám něco daří, když z něčeho máme radost nebo když nás potkalo něco významného. Víme však také, že jindy máme pocity zcela opačné, dojem nesmyslnosti, prázdnoty, marnosti. Jak se od těchto pocitů dostat k tomu, jak se to má doopravdy?
05 Václav Havel uvažuje o těchto věcech mj. ve svém 89. dopise Olze. Dovolte mi několik citací. („Zdá se mi, že život...“, začátek Reflexe II.)
06 Havlovo uvažování představuje určitý typ reflexe (ve fr. réfléchir, réflexion znamená právě uvažování, rozvažování, přemýšlení; Němci dali tomu specificky filosofický význam, kterého se budeme držet my). Podívejme se nyní na povahu této reflexe.
07 Na první pohled se zdá, že „předmětem“ Havlovy úvahy je jednak životní pocit lidí (resp. životní pocity, neboť jejich život je „rozkouskován“), jednak povaha okolností, podmiňujících a provokujících kladení jistých

otázek. A pak mluví o sobě a o svých pocitech. O lidech říká, že většinou tyto pocity nereflektují, o sobě v tom smyslu nemluví.
08 Už sami jsme si připomněli vlastní zkušenost, že pošmournost dne nebo sluneční jas může ovlivnit celé naše naladění životní, celý náš životní pocit. Co to vlastně znamená? Jen to, že máme schopnost a tendenci okamžitý a co do významu a platnosti omezený pocit či dojem rozšiřovat na větší celky a kontexty, a to zjevně neoprávněně. Zároveň z toho vyplývá jistá nevyrovnanost a labilita našich celkových životních pocitů, které se za jistých okolností mohou vychylovat do nejrůznějších, dokonce extrémních poloh, takříkajíc ode zdi ke zdi.
09 Přijměme Havlův předpoklad nereflektovanosti elementárního pocitu životní smysluplnosti u většiny lidí, a to samozřejmě jen metodicky, protože si později ukážeme, že je nepravdivý (ani nejprimitivnější Evropan se nedokáže obejít bez reflexe a bez proreflektovanosti nejen všech svých myšlenek, ale i pocitů, nálad atd.). Co však nemůžeme přijmout, to je předpoklad, že jedním z těchto jednoduchých, nereflektujících lidí je sám Havel. Proto nejprve věnujme pozornost jemu a jeho životním pocitům.
10 Jak je vůbec možné, že prostí, jednodušší lidé mají tendenci rozšiřovat platnost pocitu radosti z jednotlivých okamžiků životní radosti na širší až nejširší pocit životní smysluplnosti, zatímco jiní – a mezi nimi Havel – si kladou otázky? Havel odpovídá, že rozhodujícím faktorem tu je zážitek mezery až propasti, jíž jsou jednotlivé radosti od sebe odděleny. A mluví v tom smyslu o jakýchsi ostrovech smysluplnosti, jež plovou v oceánu nicoty.
11 Havel mluví v obou případech o pociťování: většina lidí má elementární a v podstatě (!) nereflektovaný pocit životní smysluplnosti, menšina – a v ní i Václav Havel – se sice s entuziasmem oddávají životním radostem (od dobrých večeří až po službu věcem takzvaně „nadosobním“), ale jejich platnost nerozšiřují na celý život a celý svět, ale tyto radostné činnosti se jim soustřeďují do určitých časově ohraničených úseků života, a tedy jsou jimi pociťovány jen jako jakési ostrovy smysluplnosti.
12 Připustíme-li – předběžně a podmínečně, jen metodicky – že většina lidí opravdu rozšiřuje své pocity radosti a smysluplnosti na celý život samozřejmě a takřka přirozeně, musíme se tázat, proč stejně samozřejmě nerozšiřují na celý život své okamžiky neúspěchů a své pocity zklamání, úzkosti a neúspěchu do podoby všeobecného pocitu marnosti a nesmyslnosti všeho. Naše zkušenost nám přece o něčem takovém svědčí. Tu by bylo třeba vysvětlovat, že lidé jsou od přírody nakloněni přeceňovat své životní radosti a zapomínat na bolesti a strázně. I to známe ze své zkušenosti, ale s tím se nemůžeme spokojit.
13 Analyzujeme-li to, o čem Havel mluví jako o pocitu pouhých ostrovů smysluplnosti, plovoucích v oceánu nicoty, musíme velice rychle nahlédnout, že takový „pocit“ vlastně není a nemůže být žádným „elementárním a v podstatě nereflektovaným pocitem“. Pocity jsou totiž celkové, nemají velkou rozlišovací schopnost ve vztahu k detailu. A proto také nemohou být spolehlivou základnou pro nějaké podstatnější závěry, které by si osobovaly nárok na platnost, závažnost a pravdivost. Pocity, nálady a dojmy náleží gnozeologicky (noeticky) ke koloritu či k jakémusi osobnímu a vysoce subjektivnímu „folklóru“, ale mají nepatrnou, ano přímo zanedbatelnou poznávací hodnotu.
14 Proto onen údajný pocit pouhých ostrovů smysluplnosti uprostřed oceánu nicoty musíme podezírat z toho, že to vlastně žádný čistý pocit není. Pocity jsou vlastně pocitové reakce. Vždycky je zapotřebí přesně zjistit, na co takový pocit vlastně reaguje. A v našem případě nejde o reagování jednak na ostrovy smysluplnosti, jednak na oceán nicoty, protože pocit integruje takové subsložky v jednotu. Buď by převážil pocit všeobecné marnosti a nicoty, anebo by naopak převážil pocit všeobecné smysluplnosti a radostnosti života.
15 Havlem popsaný či spíše jen jmenovaný pocit není tedy reakcí ani na omezenou životní radost, ani na nějaký oceán nicoty, nýbrž na určité myšlenkové konstrukce. Zejména „oceán nicoty“ je vyslovená myšlenková konstrukce. A pocit všeobecné marnosti a nicotnosti všeho je reakcí na takovou konstrukci.

90-261

7.4.1991
Jean Lacroix užívá termínu „mýtus“ v podstatně odlišném smyslu než Landsberg. Pro něho není mýtus ničím jiným než „povídáním“, a to povídáním srozumitelnějším neškoleným lidem. Navíc „rozum není celý člověk“,

v člověku je ještě něco víc či méně, co je nutno také oslovit. „Pravda se musí předávat tak, aby se stala pravdivou pro toho, komu se sděluje.“ Proto je mýtus jakousi propedeutikou: je prostředkem, který navozuje, sugeruje pravdu bez zkreslení, když ji ještě nelze sdělovat. Mýtus nelze podle něho zcela potlačit, ale ani mu nechat celý prostor. Podmínkou pro užití mýtu je to, aby vedl k pravdě (Lacroix výslovně říká, že v mýtu pravdu nevidí; právě proto je mýtus nebezpečný).
Sám Lacroix zdůrazňuje, že „každé zkoumání vztahů mezi mýtem a věděním by mělo vrcholit zkoumáním vztahů mezi mýtem a tajemstvím“ (82). Nemám nic proti tomu, ale považuji za mnohem naléhavější zkoumat vztah mezi pravdou na jedné straně a mezi mýtem, vědou (věděním) a – rád bych dodal – filosofií na straně druhé. Právě v tomto zkoumání by se muselo nutně ukázat, že nelze legitimně užívat takových rozlišení, jako že „mýty Starého zákona ohlašují a připravují Nový zákon, v němž už mýty nejsou“. Lacroix dokonce předkládá zajímavou konstrukci: v mýtu pravdu nevidí, ale v tajemství ji – byť neúplně – vidí. Mýtus však sám má vést k tajemství, a tak může a má vést k pravdě. Zamlčeným předpokladem tu je, že tajemství a vědění stojí proti sobě. (Lacroix dojde nejdále formulací, že „člověk nikdy nemůže dospět k vědění toho, co je mu předáváno“, protože rozdíl mezi konečným a nekonečným nemůže být zrušen.) S tím nemohu souhlasit. Vědění, poznání, chápání nemá cestu k tajemství uzavřenu; skutečné a nikoliv jen zdánlivé tajemství zůstává přece tajemstvím, i když je poznáno a pochopeno. Tajemství, které pochopením přestává být tajemstvím, nebylo žádným pravým tajemstvím, nýbrž pouze neznalostí. Právě naopak platí, že tajemství má být poznáno a pochopeno, ale aniž by bylo zrušeno ve výkladu, který je zbaví jeho povahy. Naproti tomu mýtus je sice jakýmsi vyslovením tajemství, ale takovým, které nejenom že je nechává v přítmí pouhého tušení tajemství, ale připouští a dokonce navozuje různé konfuze, v nichž jedno tajemství k nerozeznání splývá s jinými v celkovém tajemném oparu, v němž se ztratí i leccos z toho, co žádným opravdovým tajemstvím není, nýbrž pouhou neznalostí. O tajemství je třeba prohlásit, že má a musí být poznáno, jinak je k ničemu, je zbytečné. V mýtu však tajemství zůstává nepoznáno a tedy nerozpoznáno jakožto tajemství. (Mimoběžné tajemství je beze smyslu; smysl může mít jen setkání s ním.)

90-262

Paul Ludwig Landsberg v odpovědi vychází Lacroixovi poněkud vstříc právě tím, že jej bere co nejpozitivněji; kromě toho si opravdu neuvědomuje některé závažné okolnosti, které vrhají světlo na jisté rozostření jeho pojetí mýtu. Jen proto může říkat, že ho mrzí, že mýtus upadl (84). Zvláštní pozornost je třeba zaměřit na Landsbergovo pojetí vztahu mezi mýtem a jazykem. Landsberg má za to, že každému jazyku jsou vlastní jisté „mytologické prvky“; dokonce samy kategorie (tedy pojmy!) „obsahují základní data jakéhosi mýtu“ (85). To se mi zdá naprosto nedržitelné. Vezmeme-li to vše naprosto vážně a zatížíme-li každé slovo, abychom poznali jeho nosnost významovou, pak by to znamenalo, že na jedné straně mýtus přetrvává všude tam, kde se mluví ještě přirozeným jazykem (a nikoliv „racionální soustavou znaků“, jak to chce matematická či symbolická logika), zatímco na druhé straně logos je přítomen v jazyce od samého počátku. Landsberg ovšem mluví o „mytickém původu jazyka“, aniž by mluvil zároveň o „logickém“ původu jazyka. Vedle toho stojí jeho tvrzení, že „mytická forma, vlastní danému jazyku, sama obsahuje něco pravdy“. To vše mi velice vadí, i když v naprosto převážné složce jeho myšlení se Landsbergovi cítím velice blízko. Mýtus není jen forma, tak jako ani logos není jen forma. A pravda zase není jen obsah, dokonce vůbec není obsah nějaké formy, ať už mytické nebo logické. Právě proto je napětí mezi pravdou na jedné straně a mezi mýtem nebo logem na straně druhé čímsi skutečným a velice závažným. Mythos i Logos musíme chápat jako něco dějinného, nikoliv jako jakési nadčasové prvky každého jazykového projevu a každého jazyka vůbec. Také jazyk je čímsi dějinným; ale ve všech těchto případech musíme vyjasnit povahu této „dějinnosti“, která předchází dějinám a sama o sobě ještě není s to dějiny založit a v dějinách pak dějinně pokračovat. Je to jakási virtuální dějinnost, která se může dějinně uplatnit teprve ve sféře (ve světě) dějin, jež musí být založeny čímsi jiným než mýtem či logem. A tento jiný zdroj dějin je v napětí a často v konfliktu jak s dějinami samotnými a jejich dějinností, tak s tím, čím jsou založeny. Jak MYTHOS, tak LOGOS (ve svépůvodní řecké podobě) jsou vlastně nedějinné a protidějinné; LOGOS je vlastně jen racionalizovaným derivátem toho, čemu říkáme MYTHOS. A to, co umožňuje a zakládá každý lidský jazyk

a zůstává předpokladem a nejen základem, ale také rámcem každého lidského promlouvání (ať už mytického nebo logického), nemůže být ztotožněno ani se žádnými „prvky“ mýtu, ani s „prvky“ logu (tudíž ani se žádnými „mytologickými prvky“, jak o tom píše Landsberg), protože jak MYTHOS, tak LOGOS jsou možné teprve tam, kde člověk opouští uzavřený rámec přírody.

90-263

Věda v dnešní společnosti

Nejvýznamnějším aspektem společenského postavení a působení vědy je v současné době její úzká spolupráce a spjatost s technikou. Věda nenachází v technice jen možnost rozsáhlých aplikací, ale čerpá z technických potřeb a dokonce jen možností motivy své inspirace. Tato „inspirace“ má nejčastěji povahu společenské objednávky, která dnes dalekosáhle ovlivňuje trendy a tendence samotného vědeckého rozvoje. Protože nároky na vědeckou vybavenost a její finanční zabezpečení ve většině oborů dost příkře stoupají, ztrácí věda mnoho ze své svobody a svébytnosti a postupně se stále víc stává závislou na technickém rozvoji společnosti. Růst této záležitosti ovšem není jen kvantitativní, ale znamená vnitřní přizpůsobování strategických postupů a samostatného způsobu uvažování: věda internalizuje původně zcela vnějškové tlaky nejenom společenských, ale vysloveně jen technických potřeb a stává se tak čímsi hybridním, co je možno snad nejlépe zvát technovědou. V souvislosti s tím si vytváří jakési zvláštní synkretické sebepochopení, které je však vnitřně hluboce rozporné. Na jedné straně se tato technověda (resp. ještě věda, ale pronikavě již ovlivněná technovědou) pokouší aplikovat své přístupy a metodické postupy na sebe samotnou a ustavuje proto tzv. teorii vědy, na druhé straně však v rámci těchto faktických postupů a přístupů nechává řadu z nich nejenom bez zdůvodnění a dokonce velmi často bez plného uvědomění, takže je tím vystavuje možným výtkám nevědeckosti (pokud jsou podrobeny radikálnějšímu typu reflexe), ale – a to je nejvíc na pováženou – řídí se ve své praxi (vědecké praxi, ne teprve v aplikaci) některými zvyklostmi a pravidly, jež vykazují všechny známky buď reliktů předvědeckých orientací, anebo snad jakýchsi nekontrolovaných návratů k nim.

Tato okolnost podstatně souvisí s tím, jak se kdysi řecké pojmové myšlení emancipovalo z narativity mytického myšlení archaických lidí. Napětí a konfrontace mezi tím, čemu Řekové říkali MYTHOS a čemu říkali LOGOS, nebylo tak radikální, jak se sami domnívali. Myšlenka ARCHÉ (či ARCHAI) jen racionalizovanou a vší narativity zbavenou formou navazovala na nadčasové či mimočasové archetypy mytických a později mytologických vyprávění. Zbytky oné staré orientace na to, co je vyzvednuto nad konkrétní časové souvislosti, zůstávají nepřehlédnutelně přítomny ještě i v dnešní přírodovědě (a jsou prosazovány stále víc dokonce i v dalších vědeckých oborech) všude tam, kde přichází k slovu matematizace a zachycování podstatných strukturních vztahů ve formulích, které jsou rovněž nadčasové a mohou být takto vytrženy ze všech konkrétních a zejména jedinečných kontextů. To jde tak daleko, že podle všeobecně přijaté zásady nemůže být vědecky uznán např. žádný výsledek laboratorního pokusu, který nemůže být zopakován – zcela v duchu aristotelské zásady, že o jedinečném nemůže být žádného opravdového vědění.

Právě tím je však umožněn a vlastně založen základní rozpor, jímž je dosavadní věda nutně zatížena. Její matematizující nebo spíše formalizující sklony jí znemožňují adekvátně přistoupit ke všemu singulárnímu, a to nejenom v astrofyzikální kosmologii, kde to mohlo být demonstrováno téměř šokujícím způsobem, ale všude tam, kde jde o jakoukoliv novinku, inovaci, vynález, k němuž mohlo, ale také nemuselo dojít (dokonce na přírodní úrovni, např. vynález placenty, k němuž nedošlo v Austrálii po odtržení od kontinentu). To pak zvláštním způsobem platí o přístupu vědy k sobě samé (přesněji o vědeckém přístupu k fenoménu vědy). Myšlenkové prostředky a postupy vědy a věda sama mají totiž v jistém smyslu naprosto kontingentní charakter, zatímco v jiném smyslu náleží k samotné podstatě vědy, že se s nejvyšším úsilím pokouší se všech kontingentních momentů zbavit nebo se přinejmenším vůči nim maximálně obrnit a vybavit se z jakéhokoliv obsahového vlivu na výsledky vědeckého zkoumání. Konkrétně to vypadá tak, že vědu může „dělat“ jenom konkrétní a tedy jedinečný vědec jakožto aktivní subjekt; tento konkrétní subjekt však musí být v onom druhém ohledu z vědy vyloučen, tj. věda musí být provozována tak, jako by žádného subjektu ve vědě nebylo. Tato

zásada je nerozlučně spjata s tzv. objektivitou vědeckého poznání a je jeho podmínkou. Nicméně aby mohla být brána vážně, musí být problém povážlivě simplifikován. Už to samo o sobě naznačuje, že věda se v mnoha ohledech vyznačuje nejrůznějšími typy redukcí a zjednodušení.

Jedním z nejzávažnějších deziderát každé vědy je vymezenost její odborné kompetence na určitý úsek nebo aspekt skutečnosti. Není pochyb o tom, že právě tato specializace na jedné straně umožnila všechny ony neobyčejně úspěšné výkony vědy, kterých si moderní společnost tak váží; na druhé straně je však zmíněné positivum vykoupeno ztrátou schopnosti vztáhnout se kompetentně k jakémukoliv celku a ovšem také k sobě samé. Povšimněme si nejprve tohoto druhého bodu. Kvalita vědecké práce spočívá z podstatné části na kvalitě a úrovni vědcova myšlení. Zároveň však ze specializovanosti vědcova oboru jednoznačně vyplývá, že kontrola vlastního myšlení přesahuje meze vědcovy specializace. Vědec jakožto více nebo méně specializovaný odborník se okamžitě ocitá v postavení pouhého diletanta, jakmile chce dostat pod kontrolu způsoby svého myšlení; pochopitelně tu nejde jen o aspekty formálně logické, ale také systematické a strategické, které předpokládají orientaci na celky, jež nutně přesahuje abstraktní vymezenost vědeckých problémů a následuje širší souvislosti, zasahující do jiných oblastí a tím i jiných disciplín. Někdy sice pomůže interdisciplinární spolupráce, ale principiální řešení to není, protože neexistuje žádná „věda vůbec“, nýbrž jen jednotlivé vědy, z nichž žádná nedisponuje dokonce ani jen kompletní kontrolou, zda při dělení univerza mezi speciální vědy nebylo na něco zapomenuto. Proto platí pro každou vědeckou disciplínu, že v některých směrech potřebuje asistenci jakési zvláštní disciplíny, která nebude odbornou vědou, ale zachová si schopnost a oprávnění vztahovat se k jednotlivým celkům a také k celku veškerenstva, z něhož nemusí principiálně vylučovat nic, tedy ani žádnou kontingenci a ani sebe, resp. subjekt, který ji pěstuje. Obvykle se za tuto disciplínu považuje filosofie (ale jsou i jiná pojetí filosofie; pak by nezbývalo než takovou disciplínu nějak jinak pojmenovat a eventuelně i ustavit).

To má velmi závažné důsledky pro postavení a orientaci každé odborné (speciální) vědy v současné společnosti nebo lépe, pregnantněji řečeno: v obci. Obec je totiž jistý druh celku (když mluvíme o společnosti, můžeme mít na mysli jen společenské okolí, v nejlepším případě osvětí, ale nikoliv politicky organizovanou společnost, které budeme nadále říkat obec ve smyslu moderní, resp. dnešní formy POLIS); každý čin, každý způsob jednání a chování, každá intervence, k nimž dochází v politické společnosti, má svůj politický aspekt a své politické důsledky, a to velmi nezávisle na tom, zda to bylo součástí záměru či nikoliv, neboť jeho političnost je spolukonstituována reakcí ze strany politické společnosti (a to reakcí zase buď přímou, nebo i dalekosáhle a také dlouhodobě zprostředkovanou). V důsledku toho mohou být výsledky vědecké práce ve společnosti prakticky aplikovány a mohou vést i k dalším (vedlejším, nezamýšleným) jevům nejrůznějšího druhu podle reakce politických subjektů, ale věda sama nemusí být a obvykle také nebývá schopná všechny aspekty a zejména nejrozmanitější vzdálené společenské i jiné důsledky takové aplikace podržet pod svou kontrolou, ba ani je jen registrovat. To souvisí právě s tím, že tyto důsledky a následky mohou zasahovat oblasti, jež se tématu či vůbec předmětu určité vědy vymykají a jež překračují rámec její odborné kompetence. Někdy zajisté stačí jen kontrola rámcová, zběžná a tak říkajíc diletantská, jindy však je naprosto nezbytné si vyžádat expertízu specialisty jiného zaměření, nebo i několika takových specialistů. V každém případě je však zřejmé, že se v takovéto situaci může ocitnout kterákoli odborná věda a že tedy neexistuje taková věda, která by se mohla kompetentně vyslovit ke všem reálným následkům určité aplikace vědeckého objevu či vynálezu. Je tomu tak nejenom proto, že se všechny takové aplikace dotýkají celku společnosti, která na ně reaguje, ale že velmi často dokonce i tento rámec přesahují a týkají se i řady celků jiných (ať už pravých, jako jsou např. zvířata a rostliny a sám člověk jako biologický jedinec, anebo nepravých, jako jsou nejrůznější biotopy a ekosystémy, eventuelně celá biosféra).

Potíž, kterou takto má každá věda s kontrolou svého vlastního myšlení, ale i se vzdálenějšími důsledky a následky své celé práce, nemůže být zcela odstraněna a překonána tím, že kontrolou pověříme nějakou příslušnou metadisciplínu (neboť ta by na tom nebyla o nic lépe). Problém totiž netkví v úrovni reflexe, nýbrž ve fundamentální abstraktnosti (totiž speciálnosti) každé vědy, zatímco v tomto případě je naléhavým požadavkem otevřenost vůči celku a ochota i schopnost přístupu k němu jakožto ke „konkrétní“ skutečnosti (pokud concretum odvozujeme od concresco a pokud je tedy chápeme jako „srostlici“, tedy jako opravdový, „srostlý“ celek, a nikoliv jako hromadu, agregát).

Základním problémem vztahu odborných věd k politické společnosti (tj. k POLIS v moderní podobě) je tedy jistá forma dezinteresu specialisty na všem, co přesahuje rámec jeho odbornosti a odborné kompetence. Tento dezinteres je umožněn a založen odstupem mezi aktem mínění a tím, co je míněno, tedy dějinně viděno řeckým vynálezem pojmů a pojmovosti, ale představuje jeho simplifikující, ba často až deformující variantu.
Soustředíme-li se pouze na jeden aspekt, můžeme říci, že cesta vědy se rozešla s cestou filosofie tehdy, když věda se stala odbornou vědou a soustředila se na vymezený předmět svého zájmu, tj. předmět, který byl nejenom částí skutečnosti, nýbrž jejím aspektem, a to aspektem abstraktně definovaným. Filosofie naopak využila odstupu, a tedy jistého dezinteresu na některých předmětech svého možného zájmu k tomu, aby svou pozornost obrátila k samotnému myšlení, k samotným aktům vědomí (a jejich intencionálním objektům). Na cestě k dalšímu poznávání se tak otevřely dvě od sebe odlišné cesty, z nichž jedna vedla k stále užší specializaci a tedy užší ohraničenosti předmětu svého zájmu, zatímco druhá předmět svého zájmu neustále rozšiřovala, a to zejména směrem, na který ona první cesta zapomínala. Přitom musíme ovšem pamatovat, že dělítko nemůžeme identifikovat s dělicí čárou, jaká je obvykle vedena mezi nepřesně chápanou filosofií a stejně nepřesně chápanou vědou. Právě naopak vidíme filosofické prvky v každém vědeckém postupu, který překračuje hranice své odborné kompetence, a na druhé straně vidíme jako ztrátu filosofické specifičnosti u každého filosofického postupu, který se omezuje na určitý výsek či aspekt problematiky a zanedbává souvislosti se širšími kontexty a zejména celky (až i celkem vůbec všeho).
Z toho vyplývá celá řada důsledků pro vztah různých věd ke společnosti. Naprostá většina speciálních věd se společností nezabývá vůbec, a ty, které se společností zabývají, mají nutně redukcionistický charakter, neboť nejsou s to se politickou společností zabývat v jejím celku. Protože však vědu lze dnes provozovat jen za určité podpory a přímo sympatie ze strany obce, musí věda jak svým výzkumem, tak především aplikací svých poznatků dávat své společnosti hmatatelné důkazy své užitečnosti. Ačkoliv se tedy vědy ve své většině tematicky společností nezabývají, netematizovaně ji respektují a přizpůsobují se jejím nárokům a „potřebám“. Pokud si tuto svou závislost stále naléhavěji uvědomují, dělí svou práci na tu část, která sleduje zájmy vědy a vědeckého poznávání, a na tu část, která uspokojuje požadavky společnosti. To pochopitelně jednak narušuje integritu každé odborné vědy, která ostatně i tak není bezpečně zajištěna (neboť je závislá na abstrakcích), ale především tak byl umožněn vznik jakéhosi hybridního útvaru, v němž se samotné odborné vědě dostává jen druhotného, služebného postavení, zatímco rozhodující slovo mají ne-vědci, byť odborníci zvláštního typu, totiž technici. Technika měla ve vědě vždycky své významné místo, ale neměla nikdy dominantní postavení.
V moderní společnosti však nabývá vrchu nad vědou a stále víc rozhoduje o tom, kterým směrem věda napře své úsilí. Cílem vědy už přestává být poznávání skutečnosti; i když bez poznávání skutečnosti se ani nadále ani věda, ani technika neobejde, je poznávání podřízeno, resp. stále víc podřizováno účelům techniky. Protože však technika sama o sobě neobstojí a je na vědu i nadále právě v tom nejpodstatnějším, totiž v odhalování nových možností, odkázána, dochází k jakési zvláštní symbióze vědy s technikou, která je zároveň zcela nezbytně i konfliktem. Věda, která by se stala technikou, by pro techniku přestala mít důležitost naprosto stejnou měrou, jako věda, která by s vědou vůbec nechtěla spolupracovat. Technika parazituje na vědeckých objevech a vynálezech, věda zase naopak parazituje na společenských úspěších techniky. V některých oborech dokonce věda využívá samotné techniky takovým způsobem, že lze uvažovat o kvalifikované aplikaci slova „zneužití“. Tak můžeme vztah vědy a techniky

hranice své odbornosti.
Podívejme se blíže na některé aspekty experimentování, které jsou běžně považovány za tak samozřejmé, že jakékoliv úvahy o nich nabývají (pochopitelně jen zdánlivě) charakteru triviality. Experiment spočívá na dvou základních krocích, které oba předpokládají obrovskou preciznost a náročnou pozornost i k nejmenším detailům. Aby měl experiment skutečný význam, je zcela nezbytné, aby vědec dopodrobna věděl, co dělá, když tento experiment provádí. Zároveň však stejně platí, že kdyby vědec opravdu naprosto přesně věděl, co dělá, když

experiment provedl, nemusel by ho vůbec provádět. Udělat pokus nazdařbůh nemá ve vědě mnoho ceny, pokud jej nemohu zopakovat (tj. pokud si s náležitou přesností nepamatuji, co jsem to vlastně udělal a jak jsem to udělal). Proto musí být pokus přesně naplánován a musí se také o něm vést velmi detailní a přesné záznamy. To vše ovšem právě proto, abychom zjistili, co jsme při tom všem udělali, aniž jsme to plánovali a aniž jsme dopředu mohli vědět, co vlastně děláme. Jestliže akceptujeme, že zejména moderní věda stojí a padá s experimenty a s experimentováním, pak jsme nalezli základnu, odkud může věda znovu nabýt své integrity a své svobody.

Vědec, který dává technice a jejím prostřednictvím celé společnosti k dispozici své poznatky a objevy, může – a chce-li se opravdu emancipovat, pak dokonce musí – tuto svou spolupráci s technikou a své interakce se společností chápat jako rozšíření pole svého experimentování. Bude přesně vědět, co jako vědec udělal a co ze své vědy, resp. z jejích výsledků dal k dispozici technice a společnosti, aby to bylo prakticky aplikováno, a pak musí veškeré výsledky tohoto ne už v rámci jeho oboru zůstávajícího, ale jeho meze podstatně překračujícího experimentu podrobit důkladné analýze. Aby to mohl učinit, musí nikoliv jen ad hoc, nýbrž zásadně, principiálně překročit a nadále překračovat hranice svého oboru. Pochopitelně může spolupracovat s vědci jinak zaměřenými, ale aby s nimi právě v tomto ohledu nalezl společný jazyk, musí být připraven také s nimi myslit jejich způsobem. Samo vědcovo myšlení je také součástí a složkou jeho experimentování, zejména však tehdy, když bude muset své myšlení poněkud upravovat, aby se mohl s myšlením jiných odborníků setkat. A proto musí podrobit a vždy znovu podrobovat i toto své myšlení analýzám, aby tak lépe poznával, co vlastně jako vědec dělá, když vědecky myslí. V tom mu odborně nepomůže žádná jiná partnerská odborná disciplína, protože ta je na tom naprosto stejně, jak jsme si už řekli. Vědecké experimentování je jenom z jedné, a to menší části záležitostí příslušného oboru; z větší části vidět z jiné strany jako vzájemný parazitismus. Stále častěji se proto užívá neologismu „technověda“ k pojmenování tohoto zvláštního soužití, které se ve vztahu ke společnosti jeví jako jakýsi emancipovaný prvek, čím dál mocnější a stále intenzívnějším způsobem si podmaňující centra politické moci.

Již technika sama znamená určitý druh průlomu do odborné vymezenosti speciálních věd, protože tzv. potřeby, na které má vědecký výzkum a jejich technická aplikace odpovídat, nejsou pochopitelně strukturovány podle klasifikace věd. Proto technika a technické zřetele přivádějí ke spolupráci rozmanité odborné disciplíny bez ohledu na jejich oborovou příbuznost. Tak dochází již přinejmenším od minulého století k vytváření koordinovaných postupů vědců různých oborů, a to nejenom v oblastech tzv. hraničních, nýbrž i napříč obvyklému dělení. A stále častěji jsou úkoly společensky důležité řešeny týmovými skupinami vědců a techniků, jejichž odbornosti se kombinují a doplňují způsobem těžko jinak dosažitelným. To se považuje samo o sobě za velmi užitečné, ale nebylo to dosud podrobeno náležité reflexi. Ukazuje se tak totiž zásadní důležitost kontextuálního myšlení, které se ovšem prosazuje pod tlakem společenských „potřeb“, tj. prostřednictvím nedostatečně kultivovaného vědomí a myšlení. Jakási „celkovost“ tu přichází ke slovu, ale není to celkovost pravá, nýbrž její nekvalitní surogát. Protože je obvykle ne-li založen, tedy alespoň veskrz proniknut společenskými předsudky, jež ani věda, ani technika nejsou s to odhalit, natož kontrolovat, stává se stále více ne už pouhou složkou, ale ústředním nástrojem jakési pseudointegrace, jež je velmi těsně spjata s ideologií, resp. neologizací vědy a technovědy. Tato ideologie jen doprovází a upevňuje ono znevolnění vědy, o němž byla řeč, ale nedovoluje podrobit vzniklou situaci hlubší analýze, protože narušuje předpoklady každé opravdové reflexe toho, co vlastně vědec dělá, když provozuje svou vědu. Ale vědeckost podstatně, bytostně souvisí s tím, že vědec chce svou činnost, každý svůj podnik, každý akt podrobovat reflexi. Na cestě spolupráce s technikou je tak každá věda strhována na dráhu, která ohrožuje samu vědeckost vědy. Věda se proto musí ohlížet po spojenci, který by jí dovolil alespoň v některých směrech se z pout techniky, a to znamená z pout nekvalifikovaných rozhodnutí politických a zejména z pout tlaku nepoučené společnosti („veřejnosti“), na kterou se politik odvolává, osvobodit, emancipovat. To je možné jen pod tou podmínkou, že rozšíří platnost a dosah jedné ze svých základních, pro vědu přímo konstitutivních metod (alespoň pro moderní vědu): tou metodou je experiment. Vědci všech oborů musí rozšířit oblast svého experimentování za tento obor podstatně přesahuje, neboť je vždycky zároveň experimentováním s myšlenkou, s pojmem a s celými myšlenkovými stavbami. Tak se ukazuje,

že svůj problém vztahu k politické společnosti si věda nemůže odborně, tj. kompetentně (a nikoliv diletantsky) vyřešit ani sama svými vlastními prostředky, ani za pomoci kterékoliv jiné vědy a za pomoci jejích prostředků, pokud nadále vědou budeme rozumět odbornou, tj. specializovanou vědu, jejíž hranice kompetence jsou přesně vymezeny.
Ačkoliv to není zdaleka nic, co by se podobalo komplexnímu řešení, zdá se nám, že tu jde o conditio sine qua non každého takového možného komplexního řešení vztahu moderních věd (zejména přírodních a je napodobujících) k politické společnosti moderního typu. Vědy se alespoň principiálně a ve svém vědění, ve svém vědoucím přístupu k vlastním tématům musí orientovat kompetentním a ne pouze diletantským způsobem v širších vědeckých, ale i politických, společenských, mravních atd. kontextech, mají-li uhájit třebas jenom svou opravdovou vědeckost, ne-li vědeckou svobodu. A právě k tomu jim je naprosto zapotřebí úzké spolupráce s tou jedinou disciplínou, která nevyloučila naprosto nic ze sféry svého možného zájmu, protože se přímo z principu musí vždy vztahovat k celku a k jednotlivým (pravým i nepravým) celkům. A touto disciplínou je filosofie; ne ovšem jakákoliv a kterákoliv filosofie, nýbrž jen taková, která je si svého údělu a poslání dostatečně a pokud možno plně vědoma.
Věda v dnešní společnosti, která už není považována za „moderní“, nýbrž spíše za „postmoderní“, má před sebou úkol nově a jinak než dosud řešit problém svého vztahu ke společnosti a také k politice (my jsme si ukázali, že to není možné bez řešení problému vztahu mezi vědou a technikou). Jedinou možnou a platnou perspektivou takového řešení je osvobození vědy ze služebného až služebnického postavení zejména vůči politice a politikům, tj. především vůči orgánům politické moci. Protože však věda zároveň potřebuje zájem a podporu společnosti, musí najít způsob, jak se obracet na společnost bez prostřednictví orgánů politické moci. Bude-li věda podporována státem, musí to být na základě vůle a tlaku veřejnosti, tj. společnosti jako takové, neboť stát a politické instituce jsou jen produktem společnosti, který však má tendenci se emancipovat a vymknout se společenské kontrole. Proto se věda zároveň musí společnosti nabídnout jako nástroj její kontroly samotné moci. To musí být ovšem vědci schopni společnosti nabídnout srozumitelným jazykem. A v tom jim může být také dobrou pomocnicí pravá filosofie.

20-271

Heslo: PRAVDA (slovník) – rozhlas
Navzdory znehodnocení a rozvrácení všech hodnot, které odhalil německý filosof Nietzsche jako charakteristické pro moderního člověka a moderní dobu, můžeme pozorovat, že s pravdou, resp. s pravdami stále ještě počítáme. Otřesena není sama pravda, ale její nejrůznější pojetí, tedy teorie pravdy. Nejznámější a nejrozšířenější je tzv. teorie adekvační, jež vidí pravdu všude tam, kde se náš rozum, naše myšlení shoduje se skutečností. Latinský termín hovoří dokonce o adekvaci, tj. připodobnění. Námitka je ovšem nasnadě: myšlení se přece nijak nepodobá té skutečnosti, kterou míní a ke které je zaměřeno. Touto kritikou zahajuje své úvahy např. Heidegger. Myšlenka kovové pětikoruny není ani kovová, ani kulatá, a samozřejmě si za ni nemůžete nic koupit. Kde tu tedy je nějaká podobnost? Řada jiných teorií se této nesnázi vyhýbá, ale dostává se zase do jiných. I když existují celé knihy o různých teoriích pravdy, ukazuje se, že proti každé z těchto teorií lze něco závažného namítat. Zejména však žádná dost nevystihuje, jak s pravdou v denním životě a také ve vědě počítáme a jak o ní běžně mluvíme. To má své příčiny v tom, že evropský způsob teoretizování je stále ještě zakořeněn v tradici řeckého způsobu myšlení, zatímco evropský život je hluboce poznamenán neřeckými prvky tradice křesťanské a starší tradice židovské. Odtamtud pronikal po dlouhou dobu do celého Středozemí vliv, který měl navzdory nedostatečným myšlenkovým prostředkům eminentní význam pro celé další dějiny evropského myšlení. Ten pak můžeme zvláště dobře pozorovat v našich dějinách. Zásluhu o to má Hus a řada myslitelů dalších z doby tzv. první reformace. Po Bílé hoře tato stopa sice mizí, ale objevuje se znovu v obrození, u Masaryka a zejména u některých jeho žáků, z nichž na prvním místě musíme uvést Emanuela Rádla. Jan Patočka se o tom koncem 60. let vyslovil tak, že v otázce pravdy podala česká filosofie svůj největší výkon. Na rozdíl od řecké tradice, která viděla pravdu jako závislou na „skutečnosti“, kterou ovšem chápala jako „jsoucí“, hebrejské myšlení a tradice od

něho se odvozující viděla celý vztah právě obráceně: základní skutečností je pravda, zatímco všechno dané a jsoucí je na ní závislé. To však předpokládá, že důsledně domyšleno nelze pravdu považovat za jsoucno, tedy ani za nejvyšší jsoucno. (Ve středověku byl právě jako „nejvyšší jsoucno“ chápán Bůh). A tak toto nové či spíše staronové pochopení pravdy stojí před obrovským úkolem: musí se naučit rozlišovat skutečnosti „nejsoucí“

90-272

nebo také „nepředmětné“ od skutečností jsoucích a předmětných. „Nejsoucí“ tedy nemusí být neskutečné, nemusí být ničím, nicotou. Jakým způsobem to můžeme chápat? Na to nám také odpovídá zmíněná tradice, která se ovšem ještě zdaleka neprosadila: to, co není, a přesto je skutečné, je budoucnost, resp. to, co z budoucnosti přichází. Budoucí ještě není, ale již nyní s tím musíme počítat. Dnes této myšlence můžeme rozumět mnohem lépe než dřívější generace, protože kupříkladu víme, že jsme už dnes odpovědni za to, jakou společnost a jakou přírodu zanecháme generacím, které se ještě ani nenarodily. Přicházející a vítězící pravda je skutečnější než cokoliv, co jest, a je mocnější, protože všechno pouze jsoucí ukazuje či spíše vyjevuje v jeho pravé podobě. Ta se může vyjevit jen v konfrontaci mezi pravým a daným. Pravda se proto v tomto pojetí nepřimyká k tomu, co je, ale ukazuje na nutnost jeho nápravy. A té lze dosáhnout jen skutkem. Pravda je tedy tou pravou skutečností, která vede ke skutkům, tj. k uskutečnění nápravy všeho vůbec. Mám za to, že důkladným zpracováním této myšlenky, která v českých duchovních dějinách už solidně zakotvila a zakořenila, bychom mohli přispět k formování příští myšlenkové a duchovní tváře Evropy.

90-273

Heslo: PRAVDA (slovník) – rozhlas
Pravda představuje jeden ze stěžejních filosofických problémů. Chápe-li filosofie samu sebe jako touhu po moudrosti a lásku k ní, pak nejstarší literární doklad tohoto pojetí mluví zároveň o milování pravdy. Filosofie nemůže tedy porozumět sobě samé a svému počínání bez určitého chápání pravdy. Ale nejen to: filosofie se nemůže ustavit a nemůže existovat bez náležitého vztahu k pravdě. Vadný vztah k pravdě znamená, že filosofie přestává být opravdovou filosofií a stává se nefilosofií nebo falešnou filosofií. Dochází k tomu ve dvou hlavních případech, totiž když se domnívá, že už v nějakém rozsahu pravdu má, že ji zná, anebo když se o pravdu přestane starat buď proto, že ji nelze poznat, anebo protože žádná není. Pak upadá filosofie buď do mnohovědění a odborničení, anebo do rétoriky a sofistiky. Teorií o tom, co to je pravda a jaká je její povaha, je mnoho. Zásadně můžeme od sebe odlišit dvojí odlišné pojetí na základě pochopení vztahu mezi pravdou a skutečností, přesněji jsoucny. Řecká myšlenková tradice chápe pravdu jako závislou na tom, co jest. V tomto pojetí spočívá pravda v tom, že jsoucí se ukazuje jako jsoucí. Filosofové se pak liší jen v dalším určení povahy tohoto ukazování, případně vyjevování. Podle toho pak je chápáno také místo, kde se pravda vyjevuje, a také způsob jejího vyjevování. Pro některé to jsou smysly, pro jiné zase rozum, jiní dávají důraz na představy, myšlenky, soudy nebo výpovědi. Nejznámější je tzv. adekvační pojetí, které chápe pravdu jako shodu nebo soulad myšlení se skutečností. Velkou nesnází tohoto velmi rozšířeného pojetí je faktická nepodobnost myšlenky s tím, co je touto myšlenkou míněno. Argument proti adekvační teorii zní následovně: mějme kovovou pětikorunu a myšlenku takové pětikoruny. Myšlenka není kovová ani kulatá, nic si za ni nekoupíme atd. – kde tu tedy je nějaká podobnost? – A pak je tu pojetí opačné, které považuje všechno, co jest, závislé na pravdě. Skutečnost není ničím jednoznačným, ale je mnohoznačná, může se zdát být lecčím. Teprve ve světle pravdy se ukazuje, resp. vyjevuje ve své pravé podobě. Ale nejde jen o vyjevování: skutečnost doopravdy je tím, čím se jeví být ve světle pravdy. Bez pravdy nejenže nelze nic jsoucího poznat, ale bez pravdy takové „jsoucí“ nemůže vůbec doopravdy být tím, čím jest.

90-274

Toto druhé pojetí mělo velký vliv na českou myšlenkovou a duchovní kulturu a představuje, jak se před více než dvaceti lety vyslovil Jan Patočka, nejvýznamnější výkon českého myšlení. Ovšem i toto pojetí má svou velikou nesnáz: je v základním rozporu s řeckou myšlenkovou tradicí, na které až dosud stály celé dějiny evropské filosofie. Aby toto pojetí mohlo být plně filosoficky zpracováno, musí filosofie projít radikálním vnitřním obratem, pronikavou proměnou celého pojmového aparátu, základní reformou samotné pojmovosti. Problém spočívá v tom, že pravda nemůže být chápána ani jako jsoucno, ani jako něco na jsoucnech závislého. To je možné jen tak, že se filosofie naučí vidět skutečnost i tam, kde dosavadní tradice viděla a vidí nejsoucnost, kterou chápe jako nicotu. Náš filosof Rádl provedl rozlišení mezi tím, co jest, a tím, co být má, a zdůraznil, že to, co být má, je skutečnější než to, co jest. Pravda je tedy v tom smyslu skutečnost nejsoucí (tj. není to jsoucno), ale skutečnost platná, vládnoucí, vítězná. Její nadřazenost nade vším pouze daným, jsoucím je založena na tom, že přichází z budoucnosti, aby vrhla své světlo na všechno, co se stalo a děje, a aby tak všechno předmětně dané bylo konfrontováno s tím, co má být a co je „tím pravým“. To nám ostatně napovídá i sám český jazyk, poukazující na spojitost všeho toho, co má být, s pravdou: práva, spravedlnosti, správnosti, správných pravidel atd. Odtud je také třeba rozumět heslu na prezidentské vlajce, která hlásá, že „pravda vítězí“.
Mezi oběma typy chápání pravdy až dosud nebyla žádná rovnováha. Po dobu delší než dvě tisíciletí převládalo v evropském myšlení přesvědčení, že pravda se řídí tím, co jest. V právní a politické oblasti to znamenalo, že právo se musí podřídit moci, že je – jak jsme ještě donedávna slýchali – nadstavbou třídních a tedy mocenských poměrů. Dokonce myšlenka nezadatelných lidských práv je dodnes v oficiálních dokumentech spojována s tím, co jest: s tím, co si každý člověk s sebou přináší při svém narození, tedy s jeho přirozeností. Ale ani zde už nevystačíme se starým myšlením. My všichni, kteří dnes žijeme a tedy jsme, musíme počítat se svou odpovědností vůči příštím generacím, které se ještě nenarodily, ale jejichž práva už dnes musíme respektovat. Lidská práva tedy předcházejí ty lidské bytosti, které se teprve v budoucnosti narodí. Zase má pravdu Rádl, když říká, že ne my máme pravdu, ale pravda má nás, že pravdu neustanovujeme, ale že se do ní rodíme. Budoucnost filosofie záleží na jejím vztahu k budoucnosti, a z budoucnosti přichází pravda, aby zvítězila nade vším, co jenom „jest“, co je pouhou daností. Proto také filosofie, která se cele odevzdá pravdě, po které touží, nebude už nikdy vidět svůj cíl v teorii, ale naopak v praktické nápravě věcí, tj. v nápravě všeho nepravého. A protože bude nade vše milovat pravdu, o které však bude vždy dobře vědět, že přichází, aby zvítězila i nad jejími systémy a nade vším jejím myšlenkovým úsilím, nebude sama nikdy dogmaticky tvrdit, že pravdu má a že je jejím držitelem a vlastníkem. V tomto staronovém pojetí, jehož původ je mimořecký a mimoevropský, se už pravda nebude řídit tím, co jest, ale právě naopak to, co jest, bude společným lidským úsilím opravováno a napravováno, aby bylo takové, jaké být má. To platí ovšem především o každé lidské bytosti. Ve světle pravdy není, a proto také nemůže zůstat žádný člověk tím, kým jest, ale musí se sám sebou teprve stávat. Platí to o něm ještě mnohem větší měrou než o jiných bytostech, neboť člověk je mnohem víc určován pravdou než ony. Lidskost a lidství člověka nespočívá v nějaké jeho „přirozenosti“, nýbrž v tom, že každou přirozenost a každou svou danost překračuje, nechává ji za sebou a sám se stává kýmsi novým. A to je důvod, proč můžeme mluvit o lidské povolanosti a lidském poslání. Je to sama pravda, která je v tomto druhém pojetí základem oné povolanosti a onoho poslání – a tím také smyslu lidského života a smyslu lidských dějin.

90-276

12. 4. 1991
K otázce „zjevení“
01 Už několikrát jsme se dotkli otázky zjevení. Je to základní otázka při zkoumání vztahu mezi theologií a filosofií. Proto se jí budeme ještě znovu věnovat. Filosofie nevychází a nemůže vycházet ze žádných dogmatických východisek, ačkoliv se to kdysi výslovně tvrdilo a ačkoliv se to dnes mlčky stále ještě velmi často předpokládá. Filosofie musí být vždycky znovu připravena revidovat svá vlastní východiska a principy, jimiž se až dosud řídila. Proto nemůže vycházet z nějakého principiálního odmítání zjevení, nýbrž jen z odmítání určitých pojetí, určitého způsobu chápání zjevení.

02 Vzniká otázka, zda theologie může akceptovat tento filosofický přístup, který podmiňuje akceptaci myšlenky zjevení kritickým ohledáním samotné myšlenky zjevení. Jinak řečeno: vzniká otázka, zda bude theologie (resp. theologové) ochotna vydat počet nejenom ze své víry, jak žádá apoštol, ale také ze svého myšlení, konkrétně pak ze svého chápání zjevení.
03 Filosofický požadavek v této věci má velmi obecnou platnost a byl formulován již Sókratem. Filosofii tu nejde na prvním místě o to, co je například zjevením, nýbrž co je charakteristické pro zjevení jako takové, a zejména co je charakteristické pro jeho pravost. To je důležité pro rozpoznávání pravého zjevení od všelijakých pseudozjevení. Theologie se tu může odvolat na církevní tradici, na usnesení koncilů, na text Písma. Ale to vše nemá charakter naprosté jednoznačnosti. Kdyby to naopak jednoznačný charakter mělo, byla ty theologie zbytečná.
04 Theologie musí pracovat s pojmy. Proto by měla vědět, co dělá, když s nimi pracuje, a měla by vůbec být schopna kontrolovat, reflektovat povahu jejich konstituce, ať už je razí sama, nebo ať je převzala odjinud. Proto požadavek filosofie, aby theologie vydala počet ze svého pojmu a pojetí zjevení, je oprávněn nejenom z filosofického hlediska, ale také z hlediska theologie samé.
05 Proto dialog ffie a thgie o tom, co rozumět pod termínem „zjevení“, je nejenom možný, ale je nutný a potřebný. Musíme se především zabývat otázkou tak zvané

90-277

Rozum, kritičnost, ideologičnost
01 Už jsme mluvili o tom, že k protestantismu se přimísila – neprávem – jakási hluboká nedůvěra k myšlení, ano přímo podezíravost vůči rozumu. Můžeme to dost dobře pochopit z historických okolností, ale nevysvětlíme tím vše. Jde o něco hlubšího, něco jako zakomplexovanost. Je to značný handicap, který s sebou přináší četné politováníhodné následky.
02 Theologii však nelze pěstovat na nedůvěře k rozumu, neboť theologie je svou podstatou a svým určením náročným a přesným myšlením, tedy svým způsobem „vědou“, i když v jiném smyslu, než jak o vědách mluvíme v jiných případech. Theologie musí být disciplinovaným myšlením; jinak není možná. To zajisté neznamená, že bude chtít všechno odvozovat z rozumu, tedy že ideologií zaštítí svůj racionalismus. To by bylo vyhánění ďábla Belzebubem.
03 Důvěra v rozum nesmí být zaměňována s předsudkem, že všechno je racionálně dokazatelné. Veškeré důkazy mají vždycky jen podpůrný a služebný charakter. Jejich předpokladem jsou jistá východiska, která jsou nedokazatelná. To platí v každé vědě, dokonce i v přírodních vědách, a také v matematice a geometrii. Odedávna bývá opakováno heslo „de principiis non est disputandum“. Neplatí naprosto; jestliže mohu prokázat, že z nějakých principů lze vyvodit neplatný závěr logicky nesporným postupem, mohu zpochybnit věrohodnost principů. Je to však možné právě jen poukazem na další, širší souvislosti.
04 To nám poukazuje k důležitému bodu: rozum není něco jednou provždy člověku uděleného či přiděleného, s čím se pracuje, aniž by byla možná nějaká proměna či nějaké vylepšení. Také rozum a užívání rozumu se vyvíjí a vylepšuje. Musíme rozum vidět také dějinně, jako mnoho jiných lidských fenoménů. Ale jak může rozum najít, odhalit své omyly a jak se jich může napříště vyvarovat? Je to možné a dokonce je to principiální povinností rozumu, aby to dělal. Základním prostředkem tu je reflexe.
05 K užívání rozumu náleží od dob řeckých filosofů odstup od vlastních výkonů a nový, kritický přístup k nim i k jejich výsledkům. Každý rozumový postup musí právě v zájmu své rozumovosti a rozumnosti stále znovu podrobovat své dosavadní výkony kontrole, tj. kritické reflexi. Kritičnost náleží nejen k povinnostem filosofovým, ale také theologovým. Nekritická theologie se stává z „vědy“ pouhou církevní nebo dokonce sektářskou ideologií.
06 Jedním z nejdůležitějších důsledků kritičnosti je vyhledávání a rozpoznávání vlastních omylů, chyb a nedostatků. Také v theologii, stejně jako ve filosofii (a rovněž ve vědě) se učíme především z chyb. Tak třeba dějiny dogmatu jsou vlastně dějinami dogmatických sporů a tedy dějinami vyhledávání chyb a omylů. Obvykle

šlo o vyhledávání chyb na druhé straně, ale reflexe je způsob, jak vyhledávat chyby a omyly vlastní. Teprve tam, kde ovládáme alespoň zhruba toto umění vyhledávat a nacházet vlastní chyby, jsme do jisté míry připraveni na to, abychom vyhledávali chyby a omyly svých bližních theologů i filosofů. I zde platí slovo Ježíšovo o břevnu ve vlastním oku.

07 Nejčastějším argumentem proti rozumové kritice je poukaz k tomu, že něco se jí principiálně vymyká. Jak již bylo řečeno, nevysloveným předsudkem tu je mínění (pochopitelně ničím rozumovým nedokládané, tedy založené jen dogmaticky, resp. přímo myticky), že rozum, resp. rozumové přístupy a postupy jsou ve své podstatě neměnné a tedy nepřekročitelné (to je součástí předsudečného pojetí o tzv. přirozeném myšlení).

V podstatě jde vždy o jakýsi relikt mýtu a mytičnosti, o jakési poslední zbytky tabuizace, která má jisté postranní cíle – chce totiž imunizovat některé předsudky proti rozumové kritice a kontrole.

08 Velmi časté jsou v tomto směru poukazy k tajemství. Zvláště dnes je toto slovo, které má svůj domov spíše v katolickém táboře, frekventováno. Ale právě na tajemství si můžeme ukázat, jak nesprávně se obvykle uvažuje. Za tajemství je zhusta pokládáno něco, co je pouze důsledkem našeho nevědění, tj. co je nám neznámo, co se skrývá našemu vědomí a myšlení. Ale to je naprosto chybné a nepoučené chápání tajemství, které umožňuje, aby byl před rozumovou kritikou imunizován kdejaký nesmysl. Opravdové, skutečné tajemství naopak může a má být i rozumově nahlédnuto, a přitom vůbec nepozbývá povahy tajemství. Falešné, pokleslé pojetí tajemství se brání rozumovému poznání, protože se v něm odhaluje jako nevědomost a předsudek.

09 Někdy je v poukazu k tajemství viděn prostředek obrany proti častému racionálnímu a vědeckému redukcionismu. Chtěl bych se vším důrazem vyslovit, že to je prostředek vadný a zavádějící. Redukcionismus právě usnadňuje vznik nejnesmyslnějších předsudků a ideologizací, protože se vzdává racionálního postupu a pronikání stále blíže ke skutečnosti (neboť pro zjednodušení své úlohy si vše zjednodušuje a tím se stává simplifikací – ergo chybným, nedostačujícím, často vysloveně chybným výkladem). Vědecký redukcionismus je jen zdánlivě racionální, zatímco ve skutečnosti je úzce spjat se stavěním bariér rozumovému poznání. Redukcionismus tedy ve skutečnosti spolupracuje, kolaboruje s protirozumovým poukazováním na tajemství.

10 Vědecký redukcionismus je tak základnou něčeho, co snad nejlépe můžeme nazvat ideologií vědy. Věda se v naší době nestala jen „výrobní silou“, jak říkali marxisté, ale také politickou mocí, ovšem právě ve spojení s technikou a mocí, tedy s vládou a se státem. Jestliže podmínkou demokracie je kontrola moci, a to znamená ergo také kontrola technovědy, kterou si politická moc podmanila a z níž si učinila jen další nástroj svého mocenského postavení a postupu, znamená kritičnost, bez níž se žádná věda natrvalo neobejde, buď kritičnost omezenou, redukovanou (a tedy zdánlivou) – anebo napětí a snad i konflikt se státem, s mocí a jejím uplatňováním. Ideologizace má proto chránit vědu a její pseudokritičnost před skutečnou kritikou.

11 S theologií a jejím vztahem k církvi se to má podobně. Theologie, která bude trvat na tajemstvích, do kterých člověk nemá strkat nos, se vydá jen všanc mocenským strukturám v církvi. A ty existují, i když už dávno nepředstavují takové nebezpečí jako kdysi. Konstantinismus církve má už docela jiné znaky; theologie podřízená církevní administraci se spolu s církví dostává do velmi podobného postavení, do jakého se dostala ideologicky tabuizovaná věda. To byla minulost. Otázkou je, co se stane dnes. Církev je osvobozena (ne svým vlastním přičiněním) od státního nátlaku a tvrdé státní kontroly, plné intervencí, a moc očekává ze strany církve vděčnost. Tato vděčnost znamená především ne-li službu (to přijde až později), tedy alespoň neutralitu a neintervenování v záležitostech veřejných.

12 Tím chci říct, že theologie, která bude ochotna respektovat různé relikty starých tabuizací a imunizací církevního (tzn. křesťanského) života i myšlení, se vydá všanc nejen tlakům církevní administrace a dokonce i tlakům ze strany sborů, ale jejich prostřednictvím také tlakům ze strany mocenské politiky.

Jaspers, Philos.Glaube – 14. 4. 1991

01

Co to znamená „žít z něčeho“ a „žít k něčemu“? Metafora: a) zdroje, kořeny – strom žije z vody a ze živin, ale také z kořenů, které jsou schopny mu vodu a živiny dodat; b) účel, cíl, smysl – strom žije, aby vykvetl a přinesl plody, semena dalších stromů, ale také aby dospěl do majestátní velikosti, aby byl krásný, aby poskytl dobré dřevo atd. (tady jsou problémy největší, protože tu zasahuje člověk a měří účel svými záměry a potřebami).

02

Nihilismus: Nietzsche a tzv. evropský nihilismus. Amputovaná dimenze lidského života a světa. Význam budoucnosti: evropský nihilismus je důsledkem hybridní orientace evropského člověka směrem do prázdné, nestrukturované budoucnosti. Obrat tváří směrem k budoucnosti a do budoucnosti je plodem izraelského vynálezu víry, zatímco interpretace toho, co přicházející budoucnost zakládá, jako nejvyššího jsoucna, je plodem řeckého racionalizovaného mýtu. Jde o důsledek rozpojení, rozštěpení mezi spolehnutím a mezi spolehlivým.

03

Otřesená pozice i pověst ffie je jedním z důsledků tohoto “nihilismu“: už nemá žádné vlastní oprávnění, všechny vědy se osamostatnily a osvobodily, ba i sama logika se stala vědou. Ffie byla cestou k vědě, dnes se věda obejde bez ffie. (Pozn.: a) překlad klade singulár “věda“ místo “Wissenschaften“ – to je chyba; b) logika se stala vědou nikoliv naposled, ale na počátku – viz Heidegger; c) bylo by zapotřebí objasnit, jak ffie vznikla a na čem byla založena – pojmovost, spjatá se zpředmětňováním; vědy jsou založeny na zpředmětňování, které ztrácí vědomí širších kontextů a zejména celek.)

04

V pozadí je teze pragmatismu: vědy nám “ve světě ukazují rozumné cíle“ (míní se: možné cíle) a “učí nás poznávat prostředky, jak jich dosáhnout“. Něco je zamlčeno: možné cíle můžeme volit a mezi nabízenými prostředky si rovněž můžeme vybrat. Vše záleží na nás, na naší vůli – věda slouží naší vůli. Ještě Nietzsche mluvil o vůli k moci, Heidegger mluví o vůli k vůli.

05

Dnes ffie přestala žít jako “služka vědy“ (připomenutá stará formulace: filosofie jako služka theologie – ancilla). Ve středověku (a již na konci starověku, od počátku recepce ffie prvními

křesťanskými mysliteli) filosofie sloužila, byla podřízena thgii, pak se přimkla k novodobým vědám a stala se nakonec – v 19. století (po rozpadu hegelovské filosofie) služkou vědy. Dnes

14. 4. 91

90/283

se zdá, že služeb ffie už nikdo nepotřebuje – jen proto se ffie “osvobodila“. Je něčím jako “propuštěným otrokem“. Jaspers mluví o “vážnosti, s kterou filosofujeme v přítomné době“. To je spíše přání než skutečnost.

06

Tuto novou situaci charakterizuje Jaspers jako obecně lidskou, ale Bohem darovanou odpovědnost za sebe (či vlastní odpovědnost), a mluví o jejím ohrožení. Naznačuje, že theologie nebo alespoň někteří theologové přicházejí s tezemi, které jako bojový prostředek slouží k znepokojování duší, “aby byly oloupeny“ o svou vlastní odpovědnost a “aby byly pokořeny“. A pak následuje důležitá věta: “Trhají lidské možnosti v protiklady, mezi nimiž vlastní lidství odpadá.“ (= mizí, padá pod stůl.)

07

Jaspers tak chce hned od počátku naznačit, že jeho spor s theologií a kritika thgie zjevení nejsou motivovány a-theisticky, ale jiným chápáním Boha resp. odmítáním určitého pojetí “zjevení“. Proto se cítí být atakován ze dvou stran a dvěma protivníky zároveň, tj. jak ze strany “víry zjevení“ – což není ani jen víra “ve“ zjevení, ani jen “zjevená víra“ -, tak ze strany “jakési vědy, jež se stala pověrou“. Mohli bychom to formulovat ostřeni za Jasperse: ffie je předmětem útoků jak ze strany “jakési“ vědy, která se stala pověrou, tak ze strany pověry, která se stala “jakousi“ vědou.

08

Základní chybou obojí kritiky je to, že uzavírá, omezuje možnosti člověka. Co jsou tyto možnosti, o které má člověk být oloupen? Jaspers o nich na tomto místě nemluví, jen odmítá dvojí přístup. Ten vidí v omezování lidské svobody. Toto omezování spočívá jednou v tom, že v jednom případě pod záminkou osvobození od iluzí má být člověk redukován, v druhém případě je mu naopak určitá iluze oktrojována. Obojí omezování je přímým útokem na ffii, neboť té je upíráno místo a sám terén, kde by mohla pracovat, anebo si na toto místo i na terén dělá svrchovaný nárok někdo jiný (theologie, zjevení). Jaspers chce tedy pro filosofii volné (= prázdné) místo, kde by nic předem neplatilo a nebylo závazné (tím ovšem myslí jen nějakou lidskou instanci, konkrétně theologii).

09

Když tedy Jaspers mluví o tom, že musíme při filosofování “udržet své lidství otevřené“, ukazuje se, že mu nejde jen o volný (= prázdný) prostor pro ffii, ale také a dokonce především pro člověka. Prázdný prostor je ovšem prostor, kde nic není, tj. kde není “nic“. Nic se latinsky řekne “nihil“. (!)

14. 4. 91

90/284

TEXT\FAK. AVU – 15. 4. 1991

Tvořivost a „nové“

01

Problém tvořivosti je mnohem novějšího data než tvořivost sama. Je možno dokonce tvrdit, že lidé se ke své vlastní tvořivosti odedávna vztahovali s krajní opatrností, často až nedůvěrou, a že všude tam, kde se něčí tvořivosti něco opravdu zdařilo, nejen druzí, ale i on sám byl přesvědčen, že to nebylo “z něho“, ale že to byl jakýsi vyšší zásah, zásah shůry, čin bohů.

02

K pronikavé změně tohoto chápání, které můžeme doložit mnoha literárními citacemi (např. začátkem Iliady i Odyssey), došlo až v moderní době, která má amputovánu celou jednu dimenzi, do které náleží mj. bozi, a která zná jen lidskou subjektivitu a lidský aktivní subjekt, na nějž převádí vše, co nelze objektivovat (tj. chápat jako “objektivní realitu“). Zvláštní důraz na subjekt je ohromně zesílen v romantismu, pro který je také v důsledku toho charakteristická jakási násilnost až agresivita, jak na ni u nás upozornil zejména Rádl (Romantická věda).

03

Romantismus také našel znovu cestu k jistým tématům starořeckých bájí a dramat, v nichž hrdinové, mimořádní jedinci, ale leckdy dokonce polobozi nebo i bozi podnikají čin, jímž se jakoby vymykají všemu dovolenému, tedy jímž se zároveň proviňují, ale zároveň pozvedají k velikosti, jež přesahuje jejich osudem jim uložené meze. Velmi pěkně to vystihuje Paul Ludwig Landsberg (Smysl jednání, in Zkuš. smrti, s. 91-2). V našem kontextu to pak znamená spojování velké a náročné tvůrčí aktivity s příchutí vzpoury. (Lucifer = lucem ferre, přinášet světlo.) Jistým reliktem tohoto romantismu bylo i heslo Effenbergerovo, jež bylo tématem pro jedno číslo Analogonu: Tvorba protestem.

04

Máme tu před sebou dva extrémy: jeden předpokládá, že člověk nemůže, nemá a nesmí sám tvořit, vymýšlet a uskutečňovat něco naprosto nového, protože to je věcí bohů. Ti si ovšem mohou člověka použít jako prostředníka; člověk pak jen slouží božské vůli a božským plánům. Může dokonce toužit po tom, aby sloužit mohl – a pak vzývá bohy nebo alespoň múzy, aby jeho ústy zpívaly (srv. Homér).

05

Druhý extrém předpokládá rovněž, že člověk nemá a nesmí sám tvořit, vymýšlet a uskutečňovat něco naprosto nového, ale nesdílí s prvním pojetím přesvědčení,

15. 4. 91

90/285

že to principiálně dělat nemůže. Člověk je schopen to dělat, ale staví se tím proti bohům, uráží je tím a riskuje proto vše, především svou vlastní záhubu. Někdy jde toto druhé chápání tak daleko, že vidí cosi principiálně pozitivního v tom, že člověk nebo i polobůh či bůh obětuje sebe samého ve prospěch jiných (např. právě Prométheus ve prospěch lidstva).

06

Oba tyto nápadné extrémy mají tedy, jak vidno, cosi společného: předpokládají s jakousi sjednocující samozřejmostí, že tvorba nového je v lidských rukou čímsi nejen nebezpečným a problematickým, ale dokonce neřádným a řád (dosavadní řád) narušujícím a bourajícím a tedy protibožským. Z toho je patrno, že oba tyto extrémy mají své kořeny v době archaické, že jsou tedy nějak spojeny (jakousi pupeční šňůrou) se světem mýtu a mytologií.

07

Pojetí resp. chápání tvorby je, jak vidíme, velmi těsně spjato s celkovým vztahem ke světu vůbec a s pojetím lidského místa v něm a lidského poslání. To nás nutí k tomu, abychom revidovali všechny tyto zastaralé, i když někdy stále ještě i moderního a postmoderního člověka oslovující relikty dávných dob a dávných způsobů myšlení a abychom se pokusili najít pro lidskou svobodnou tvorbu a tvůrčí aktivitu nový výklad a nové pochopení.

08

Především musíme jasně a zřetelně položit otázku, odkud se vůbec ve světě bere něco nového. Celosvětově resp. kosmologicky zní tato otázka přesněji, když ji zasadíme do kontextu filosoficky reinterpretovaného jednoho ze zákonů termodynamických, nazývaného též zákonem entropickým. Jak v přírodě, tak ve společnosti, ale také v teorii informací (kdysi kybernetice) atd. pozorujeme, jak dochází k šumům, nepřesnostem, ztrátám čehosi dosud dosaženého. Teprve poměrně nedávno bylo objeveno, že vedle entropických procesů musíme na všech úrovních počítat také s procesy opačnými, negentropickými, protientropickými.

09

Vědeckými prostředky, které máme k dispozici a na které se programově zaměřujeme (a omezujeme), můžeme dost přesně zjišťovat a kvantitativně postihovat (matematicky zpracovávat) pokles resp. úbytek informací, ale zatím nemáme způsob, jak myšlenkově uchopit “proces“ vzniku informací resp. informačních souborů. Dosavadní vědecké metody chtějí vyložit pomocí “náhod“ nejenom úbytek informací, ale také jejich vznik, shromažďování a proces jejich integrace do větších celků.

15. 4. 91

90/286

10

V této chvíli by nás to ovšem odvádělo od našeho tématu, a proto musíme nechat tuto cestu stranou. Plně se naproti tomu soustředíme na otázku, jak je tomu u člověka. Rozhodujícím motivem a snad přímo základem a prostředkem obratu ve způsobu myšlení o tvorbě se v posledních dvou staletích stalo rozpoznání, že člověk pracuje sám na sobě tím, jak mění svět kolem sebe. Toto rozpoznání, jež nemá obdoby ani ve starověku, ani ve středověku, a navíc které se prosazovalo jen pozvolna a krok za krokem, vede k docela nového chápání člověka a jeho povahy, jeho “bytostného určení“.

11

Mnohokrát jsme si opakovali, že člověk vlastně není to, co nebo kdo je, že je daleko spíše tím, kým (ještě) není, ale kým se svou vlastní činností, praxí stává (mluvili jsme o vykloněnosti subjektu do budoucnosti). V odkazu na to a v jisté reinterpretaci můžeme říci, že místem člověka ve světě a na světě je onona nebodová hranice mezi tím, co (už) jest, co se stalo, co je dáno, a mezi tím, co (ještě) není, co se (ještě) neuskutečnilo, ale co se má stát, co má být provedeno.

12

Druhotně toto pochopení může být po jistých úpravách transponováno i na nižší, předlidské a podlidské roviny, abychom nezůstali v zajetí antropologismu. Ale pro tuto chvíli se tomu vyhneme: jen si připomeneme, že i pro umění jsou kosmologické kontexty významné. Co z tohoto základu vyplývá ve vztahu k oněm dvěma na počátku zmíněným extrémům? Mám za to, že se tu rýsuje velmi přijatelné řešení. To, co “být má“, útočí nepředmětně na člověka, který má odpovídat aktivně a iniciativně: zachycením nápadu, myšlenkovým úsilím, jímž se z nápadu stává – tj. je vytvořena – myšlenka, pojetí, představa, rozvrh, a potom dalším úsilím,

kdy je pouze promyšlené a představované uvedeno resp. krok za krokem uváděno v život, často ne pouze individuálně, ale přesvědčováním dalších, kteří jsou rovněž zváni ke spolupráci, atd.

13

Všechno, co "jest", je tak uváděno ve vztah k tomu, co "přijíti má" resp. co "býti má". Bez toho, co "býti má", nemůže být řeči o smyslu toho, co jest. Vše musí být tedy vztahováno k budoucnosti. Budoucnost rozhoduje. A tvorba znamená alespoň částečnou účast na budoucnosti tím, že něco z toho, co ještě není, ale "býti má", je uskutečňováno. Není principiálně důležité, zda se tak stává jen v denním životě nebo ve vědě, v umění atd. To je jen zvláštní aspekt.

15. 4. 91

90/287

TEXT\FILANTR.FIF – 17. 4. 91

Filosofická antropologie

01 (Mezní situace 1)

Jaspers (Philos. II, 201 n.) vychází nejprve z vyjasnění pojmu situace. Vymezuje ji jako "skutečnost pro subjekt, který jakožto Dasein je na ní interesován" a jemuž znamená omezení nebo hřiště (platformu, dnes se často říká "parket"). To je zhruba totéž, jak jsme o situaci mluvili sami. Jaspers navazuje na Kanta a proto musíme slovo "für" vidět jakoby podtrženo (Wirklichkeit für ein Subjekt). To vyhovuje ostatně i naší koncepci, která proti Jasp. radikálně rozšiřuje chápání "skutečnosti" i na to, co (ještě nebo také už) není. Subjekt v našem pojetí není interesován jen na tom, co "jest", ale také a dokonce primárně na tom, co není ale "má být". Ale to jen jako poznámka.

02

Jaspers ostatně upozorňuje, že situaci nesmíme chápat jako přírodně danou (jeho termín je "naturgesetzlich", tedy danou přírodními zákony, ale ve slovu Gesetz je v němčině přítomno sloveso setzen, gesetzt tedy znamená také daný či ustavený, ustanovený), ale je to skutečnost, dávající smysl či spíše vztažená k nějakému smyslu (sinnbezogene Wirklichkeit). Ta není ani jen psychické, ani jen fyzické povahy, ale obojím zároveň jakožto konkrétní skutečnost (concresco, tedy v níž je fyzická i psychická stránka sjednocená, "srostlá"). To pro Jasperse

znamená, že situace představuje pro mé Dasein víc než pouhou neutrální danost, že jde vždycky o výhodu nebo škodu, šanci nebo naopak omezení apod.

03

Situace jakožto skutečnost není a nemůže být předmětem, tématem jedné jediné vědy, nýbrž vždycky mnoha věd. Skutečná situace je proto vždycky jedinečná, ale z různých omezených perspektiv se mohou vyjevovat některé její obecné rysy, tedy rysy, které sdílí s řadou jiných situací. Tyto obecné rysy představují abstrakce, tak jako abstrakcí jsou obecné rysy subjektů oněch situací. Naše Dasein má vždycky zvláštní určenost či určitost, zatímco každá typizace znamená zobecnění na základě abstrakce.

04

Jaspers upozorňuje na to, že vztaženost situace k člověku jakožto subjektu nesmíme zaměňovat za pozornost a rozpoznanost. Poznání a vůbec vědomí je jen jednou složkou toho, jak je situace “pro nás“. Zde překračuje Jaspers docela

17. 4. 91

90/288

zřetelně kantovské meze. Pro nás už to není tak překvapující, protože na rozdíl od Jasperse a vůbec od filosofů existence i existencialistů rozšiřujeme pojem subjektu z člověka na všechny živé bytosti (a dokonce i na všechny “přirozené jednotky“, jimž říkáme pravá jsoucna nebo právě události).

05

Tento Jaspersův krok, který vítáme a který jsme si osvojili, souvisí s dvěma důležitými body, totiž k respektem jednak k času a časovosti, jednak k akcím a aktivitám subjektu (v našem případě však všech subjektů, tedy i nižších a nejnižších). Jaspers říká: situace trvají tím, že se proměňují. A vždycky přichází okamžik, kdy už přestávají trvat. A protože je člověk jako jejich spoluustavující činitel na nich angažován svým nepřehlédnutelným podílem, je mu otevřena možnost zasáhnout, intervenovat do průběhu jejich proměny, tedy podílet se nejenom na jejich ustavení a strukturování, ale také na jejich změnách.

06

To ve svých důsledcích znamená, že situace musí člověk sice brát na vědomí jako cosi daného, ale ne tak, že by to pro něho byla danost definitivní, nepřekročitelná, nezvládnutelná. Člověk má fundamentální zkušenost, že může na situaci různě reagovat a že těmito svými

reakcemi vytváří ne-li celé nové situace, tedy přinejmenším nové jejich varianty. Jaspers tedy říká s velkým důrazem: situace nejenom přijímáme, ale také je vytváříme např. tím, že technicky, právně, politicky jednáme.

07

Právě v tom se ukazuje obrovský význam vědomí, myšlení a poznání, jež vstupují do ustavování situace jako nové faktory. Jaspers upozorňuje na věc jinak dobře známou, totiž že můžeme jednat s mnohem větší jistotou, známe-li určitou stránku situace, kterou ti druzí neznají (mohli bychom to konkretizovat např. na tom, jak dnes, kdy u nás zdaleka nejsou informace, články v časopisech a samy časopisy, knihy apod. obecně dostupné a kdy mohou v soukromém držení představovat jakýsi malý monopol, někdo může vystupovat snadno jako vynikající filosof – spíše a zejména déle než vědec, neboť ve vědách je kontrola snadnější – ačkoliv jeho inteligence stačí leda na vykrádání dosud obecně neznámých článků a knih).

08

Takový monopol informací ovšem nikdy netrvá příliš dlouho, pokud není uměle zabezpečován záměrnými nebo prostě hloupými mocenskými opatřeními. A pak

17. 4. 91

90/289

přijde chvíle, kdy všichni znají onen rys, onu stránku situace, kterou znal původně jen jeden. A pak se tím situace znovu změní, není to už stejná situace jako předtím. Neboť to, že také druzí vědí a znají, mění situaci toho, kdo měl ve svých znalostech výsadu proti jiným. To, co ti druzí vědí, co si myslí, o čem jsou přesvědčeni a k čemu se rozhodli, co chtějí – to vše podstatně mění situaci, neboť to vše také k situaci náleží.

09

Od těchto situací ve všeobecném smyslu odlišuje nyní Jaspers jistý zvláštní druh. A právě v tomto okamžiku musíme být velice pozorní, abychom prostě jen nespolkli to, co se nám předkládá. Naše pozornost, naše porozumění a recepce předkládaných myšlenek a pojetí musí být zásadně kritická. Budu nyní přesně předkládat to, co předkládá sám Jaspers. Nejprve uvádí několik příkladů oněch zvláštních situací. Především to je skutečnost, že každý z nás je vždycky v nějaké situaci, dále že nikdo z nás se nevyhne zápasu, boji (Kampf), ale ani utrpení, že na sebe nevyhnutelně bere provinění a vinu, že musí zemřít. Tento druh situací nazývá Jaspers mezními situacemi (Grenzsituation).

10

Jaspers konstatuje, že tyto situace jsou neproměnné, mění se jen jevově, jen co do podoby, ale ve vztahu k našemu Dasein jsou konečné, definitivní (endgültig). Nemůžeme vidět přes ně či za ně; v našem životě, v našem Dasein za nimi už nic nevidíme. Jsou jakoby nějakou zdí, na kterou narážíme a u níž klesáme. Nic na nich nemůžeme změnit, jenom si je ve svém vědomí můžeme vyjasnit, aniž bychom je vysvětlovali či odvozovali z něčeho jiného. Jsou tu spolu se samotným Dasein, se samotným životem.

11

Mez, hranice (Grenze) tu znamená: je ještě něco jiného, ale zároveň: není to nic pro vědomí v našem Dasein. Mezní situace už není vůbec situací pro vědomí – neboť vědomí jako vědoucí a účelné jednající ji bere jen objektivně, anebo ji pomíjí, ignoruje a zapomíná. Vědomí totiž nutně zůstává uvnitř hranic a je neschopno se ani v pouhém tázání přiblížit jejich původu. Dasein jakožto vědomí nechápe onen základní rozdíl: buď se ho mezní situace vůbec nedotknou anebo bez vyjasnění je jimi jakožto Dasein v bezmoci poraženo a ničeno. Mezní situace náleží k existenci, tak jako situace v obecném smyslu k vědomí, jež zůstává v rámci imanence.

12

Zde zavádí Jaspers pojem existence, který charakterizuje ráz a zaměření jeho

17. 4. 91

90/290

kontingence pravdy. Tento problém je jen druhou stranou problému zjevení. Pro ffii se problém zjevení klade právě v nerozlučné spojitosti s problémem kontingence pravdy. Dogmatický předpoklad, založený navíc na předsudcích řecké pojmovosti, že pravda je něco stálého a po všechny věky neměnného, je pro nově orientované myšlení nepřijatelný. Přihlédněme blíže k některým aspektům této nepřijatelnosti.

06

Kdyby pravda opravdu byla čímsi věčně neměnným a beze změny trvajícím, pak je nejasné, jakou funkci, ale zejména jaký status by mohlo mít její zjevení či dokonce zjevování. Předně je tu onen starý rozpor, vlastní už řecké koncepci ARCHÉ. Jak může z něčeho, co je neměnné, vůbec něco vzniknout nebo (do toho) zase zaniknout? Co je hybatelem těchto změn? Jak může – u Aristotela – nehybný hybatel vůbec něčím hýbat, aniž by se sám pohnul?

07

Nemůže-li sama nehybná pravda být faktorem, činitelem svého zjevování, které má smysl jen jako dění v určitém čase, pak tu musí být nějaký jiný činitel. A zde máme dvojí možnost: buď budeme hledat nějakého jiného, dalšího činitele vedle člověka (resp. lidí), anebo tím faktorem pro nás bude sama subjektivita člověka. V prvním případě se dostáváme do velkých svízelí hlavně proto, že pro nás potom onen zjevovatel bude něčím významnějším než to, co zjevuje. Neboť k čemu je nám pravda, jestliže je nehybná a nemá na nás zájem, interes? Ale to není jediná svízel.

08

Co nám onen předpokládaný zjevovatel vlastně může zjevovat? Bude-li nám zjevovat jen část pravdy, pak víme, že část pravdy je už faleš a lež, a zjevování je vlastně podvod. Zjevovatel pravdy se nám stane lhářem a otcem lži – tedy ďáblem. (Srv. ďábla-hada v ráji, který svedl první lidský pár k hříchu slibem poznání dobrého a zlého, kterýžto slib dokonce splnil.) A bude-li nám zjevovat celou pravdu, pak se nutně stane důležitějším než sama pravda, neboť nad pravdou nehybnou a nám nepřístupnou má zajisté převahu pravda zjevená a námi tedy poznaná.

09

Anebo celé ono “zjevování“ bude založeno na naší subjektní a subjektivní aktivitě, jíž se budeme pokoušet poznávat krok za krokem a po kouskách onu nehybnou a po všechny věky neměnnou pravdu. Pak ovšem mluvit o zjevení se stává nesmyslem. Jde o naše poznávání a o to, jak se poznávané jeví, vyjevuje

18. 4. 91

90/291

v tom našem poznávání. Tím přestává být zjevení platným problémem a celá otázka je přesunuta do fenomenologie. (Varováním tu může být už poukaz k jiným řeckým termínům, jichž je použito v LXX – ANADEIXIS – a zvláště v NZ – FANERÓSIS, EPIFANEIA, APOKALYPSIS, slovesně však ještě celá řada dalších termínů, srv. konkord.)

10

Zůstává na theolozích, aby předložili své pojetí. To pochopitelně filosof nemůže dělat za ně. Ale filosof jen povinen se k tomu sám nějak vyslovit, říci své, zaujmout stanovisko. Pokud tak učiní nějakým pozitivním způsobem, přestává mít alespoň v jistém rozsahu společný jazyk

s filosofy, kteří jakékoliv pojetí zjevení a limine odmítají. Už jsme si však řekli, že takovýto přístup resp. spíše odstup a zamítání je vlastně nepřijatelně dogmatický a tedy vlastně nefilosofický. S nefilosofií a nefilosofy může filosof přestat vést rozhovor, pokud nekriticky na něčem trvají, se stejnou oprávněností, s jakou naopak oni přestali vést rozhovor s theology, a s jakou ostatně i on může a dokonce musí přestat být v dialogu také s theology, kteří na něčem budou setrvávat s tvrdošíjnou dogmatičností, provázenou neochotou a nevůli to podrobit reflexi.

11

Řekli jsme si, že musí především opustit filosoficky nedržitelnou myšlenku věčné, neproměnné, mimo čas a prostor platné pravdy. Tato myšlenková kontrukce neunese kritické prověření. Ale jaká je potom alternativa? Jestliže jedna z nejzávažnějších námitek říká, že věčně stejná a neproměnná pravda je pravdou mrtvou, nabízí se jako alternativa pravda živá. Základním znakem života je proměnlivost, hybnost. Integritu a vnitřní sjednocenost pravdy nemůžeme zakládat na neměnnosti, ale nemůžeme ji ani popírat. Protože naše chápání je do velké míry závislé na našich zkušenostech, musíme přiznat, že ze zkušenosti neznáme jiný typ skutečností, vnitřně integrovaných, ale proměnlivých, než živé bytosti.

12

Máme však velmi závažný důvod pro to, nepropadnout pokušení a nemalovat si obraz samotné pravdy jako nějaké živé bytosti, např. osoby. Naše zkušenost nám totiž také ukazuje, jak je každá živá bytost a každá osoba spjata s předmětnou stránkou, kterou naproti tomu u pravdy nemůžeme a nesmíme předpokládat. Pravda je ryzí nepředmětnost, což znamená, že není spjata s žádnou předmětností tak, že by jakákoliv předmětnost mohla být právem chápána jako zjevení pravdy.

18. 4. 91

90/292

(REFLEXE – souhrny pro č. 1)

(Komárková)

The paper gives a brief review of changing ideas and interpretations of the “Czech question“ (i. e. question of the Czech existence) during the last hundred years. It reacted, several years ago, to a discussion of philosophers, historians and others dealing with the meaning of the Czech history and its possible actual outcome. Even after years, it remained in the same way provoking as in the time it was written.

Ursprünglich vorgetragen, stellt die Arbeit einen Versuch vor, Verschiedenheiten im Verstehen der “Tschechischen Frage“ im Lauf des letzten Jahrhunderts zu übersehen. Vor Jahren hat die Autorin auf die damalige Diskussion einiger Philosophen, Historiker und anderer Teilnehmer über den Sinn oder über die Sinndeutung der tschechischen Geschichte reagiert und über die möglichen Schlußfolgerungen einer solchen für aktuelle Orientierungen nachgedacht. Auch noch nach Jahren hat dieser Text an seiner provokativen und inspirierenden Eigenart nichts verloren.

(Hejdánek)

In the paper, the unability to solve problems connected with any idea of truth as an objectlike reality is discussed, as well as of truth conceived as something related to such an objective reality (e. g. as a being or as something depending on being things). Arguments are presented for a necessary revision of the traditional ways of a gnozeological as well as ontological approach. Any attempt to intrerprete truth as a non-being which nevertheless is much more important than any being brings a need with to establish a special philosophical conception of somewhat which ”is not“ but which cannot be identified with nothing, and so to establish a new conceptual form of thinking.

In der Arbeit wird an unüberwindbare Schwierigkeiten gezeigt, die mit dem Verständnis der Wahrheit als einer gegenständlichen Wirklichkeit oder eines gegenständlichen Verhältnisses verknüpft sind (z. B. als eines Seienden oder als etwas vom Seienden abhängigen), und Argumente werden vorgelegt für die

als etwas vom Seienden abhängigen), und Argumente werden vorgelegt für die Notwendigkeit einer Revision der traditionellen Formen so der gnoseologischen als auch der ontologischen Denkweise. Solch ein Versuch, die Wahrheit als Nicht-seiendes zu deuten, daß jedoch viel bedeutsamer ist als je ein Seiendes, ruft das Bedürfniß hervor nicht nur eine spezielle Disziplin über das Nicht-seiende zu konstituieren, sondern sie auch mit einem neuen Begriffsapparat, ja gar mit einer neuen Begrifflichkeit auszurüsten.

Práce poukazuje na nezvládnutelné obtíže, spojené s chápáním pravdy jako předmětné skutečnosti nebo předmětného vztahu (např. jako jsoucna nebo jako něčeho závislého na jsoucím) a argumentuje ve prospěch revize tradičních přístupů jak gnozeologických, tak

ontologických. Pokus interpretovat pravdu jako ne-jsoucno, které je však významnější než jakékoliv jsoucno, vyvolává potřebu ustavit nejen zvláštní disciplínu o ne-jsoucím, ale vybavit ji také nezbytným pojmovým aparátem, tj. novou formou pojmovosti.
myšlenkové práce.

90/294

TEXT\UVOD-FF, THF, 19. 4. 91

Náboženskost a filosofie

01

Náboženství je pro filosofii především skutečnost: historická, sociální, sociálně psychologická, individuálně psychologická (psychická) atd. Protože se filosofie musí vztahovat k celku a nic nesmí nechávat stranou, musí se zabývat také tímto fenoménem. A to jak kriticky, tak v pokusu o pozitivní uchopení (to neznamená souhlasnou akceptaci; positum = co je kladeno, položeno).

02

Už jsem řekl, jak chápu náboženství, tj. jaké jsou výchozí pozice (positum) mé filosofie náboženství. Upozornil jsem především, že nepovažuji filosofický pokus přistoupit ke křesťanství přes terén náboženství za produktivní, dokonce ani za legitimní. Lze dokonce říci, že v pojetí náboženství jsem se primárně orientoval na základních tendencích, jež mne oslovily při četbě zejména SZ proroků (Iz 1 atd.). Ale to nyní nechávám stranou.

03

Ukazovali jsme si, jak navzdory tomu, že pocity, nálady a dojmy hrají v našem životě značnou roli, nemůžeme se jimi a na nich orientovat, ale musíme s nimi “realisticky“ počítat. Musíme je dokonce vždycky nějak zapojovat do našeho života – jen jim nesmíme přenechat vedení a vládu. Proto je na místě jak kritičnost vůči nim, tak jistá pozitivita v přístupu k nim a v zacházení s nimi. Rozum a kritičnost musí mít proto vrch nad pocity a náladami.

04

Také jsme si ukázali, jakým nebezpečím je pro lidi ideologičnost a ideologie. Proti ideologiím musí filosof vystupovat daleko kritičtěji, ostřeji a přímo bojovněji. Konec konců kritičnost vůči pocitům a dojmům či náladám je zaměřena především proti jejich zneužívání různými ideologiemi.

05

Náboženství je velmi úzce spjato s jistými pocity, dojmy a náladami, ale také s jistými formami jejich uplatnění, využití a zejména zneužití (později) v podobě náboženských ideologií. Proto má smysl se filosoficky náboženstvím jako fenoménem lidského individuálních i společenského života kriticky zabývat. Je totiž nezbytné náboženství jako poměrně složitý jev analyzovat.

06

Ideologické složky náboženství a vůbec religiozity lze analyzovat velmi analogicky tomu, jak analyzujeme ideologie vůbec: zjišťujeme nějaké reálné

19. 4. 91

90/295

zájmy v pozadí ideologického povrchu. Účelem ideologie je jednak zastřít pravou povahu oněch zájmů, jednak předstírat, že jde o jiné cíle a záměry, než o jaké jde “skutečně“. Přitom ideologie vůbec nepředpokládá, že toto zastírání a předstírání si lidé plně, ba vůbec uvědomují. Právě proto je ideologie poměrně snadno přenosná (nakažlivá) i na lidi, s jejichž zájmy se tak docela ony skutečné, ale zastírané zájmy nekryjí.

07

Zde si musíme připomenout význam dodnes přetrvávajících reliktů toho, co kdysi představovaly rituály a magické činy, totiž význam liturgie. Také zde jsme svědky toho, jak jistá kanalizace a kultivace zbavila tyto zbytky jejich nebezpečných rysů a naopak umožňuje využití jejich pozitivních funkcí. Ty jsou především sjednocující, integrativní. Protestantský důraz na kázání slova je vlastní příčinou rozpadu reformace na nepřehledné množství konfesí, církví a církviček či denominací. Naopak “katolicita“ může být zachována nebo obnovena jen důrazem na liturgii. (To má význam především v dobách úpadku; nezvedne-li se úroveň našich kázání a našich kazatelů, budeme muset také zavést více liturgických prvků do našich bohoslužeb.)

08

Ovšem atraktivita liturgie nespočívá v této jakési neutralitě; ta je jenom relativní. Liturgie pracuje s našimi pocity a dojmy a vyvolává určitá nálady, tj. naladění. Všichni jsme laděni a posléze naladěni na stejné vlny cítění a prožívání, kdy názorové i osobní diference, averze a antipatie, ale i sympatie a náklonnosti ustupují stranou a do stínu a kdy se cítíme náhle být jedním společenstvím, jedním lidem. Proto jsou třeba v politice tak významné symboly, hesla, zvláštní pozdravy apod.

09

Odedávna lepší politikové věděli, jak užitečná a potřebná je pro společnost tato integrující úloha religiozity a bohatě toho využívali. Starý Řím byl velice velkorysý vůči nejrůznějším náboženstvím v zemích, jež měly a musely být integrovány do impéria. A když křesťanství navzdory všemu pronásledování nabylo v pozdním Římě převahy, muselo dříve nebo později dojít k jeho politické inkorporaci a tedy k něčemu takovému, k čemu pak skutečně došlo, totiž ke konstantinismu.

10

Z toho plyne závěr: pokud se religiozita nedostane pod kontrolu rozumu (ať už theologického nebo filosofického), bude nevědomky sloužit politice.

19. 4. 91

90/296

TEXT\FINALITA.RZH (SLOVNIK)

F i n a l i t a

Podobně jako myšlenka kauzality, také pojetí finality je řeckého původu, a stejně jako ona je založeno na předsudku, který ovšem ovlivnil nesčetné generace evropských filosofů. Původní představa počítala s tím, že příčina musí časově předcházet následku. To v některých případech vede k těžkým rozporům nejenom vnitřním, logickým, ale především k neudržitelnému rozchodu s lidskou zkušeností. Přesto teprve Aristotelés podnikl pozoruhodný krok, jímž vyřešil některé takové nesnáze, a to tím, že začal vážně počítat s možností “působení“ příčiny, která následku nepředchází, nýbrž následuje teprve po něm. Finalita je tak vlastně obrácená kauzalita, kde příčina nepůsobí směrem do budoucnosti, ale naopak do minulosti. Příčina tak nestojí na začátku nějaké změny nebo nějakého pohybu, nýbrž na jeho konci. Konec se řecky nazývá TÉLOS, latinský překlad zní finis. Odtud názvy tělično a teleologie nebo finální a finalita. Od dob Aristotelových se proto rozlišoval dvojí druh příčin, totiž příčina, která je schopna způsobit nějakou změnu, jež v čase následuje – a tu mluvíme o následku oné příčiny -, a potom konec, který jakoby vyvolává a přivolává, přitahuje k sobě změnu, která onomu konci předchází, ale vede k němu nejen jako ke svému konci, ale jako k cíli. To byla ohromná myšlenka, která činí z Aristotela myslitele, který se nejvíc přiblížil dnešnímu chápání organických procesů. Stále ovšem musíme pamatovat, že tu šlo o překonání nesnází a rozporů kauzálního myšlení z jeho vlastních předpokladů a na jeho vlastní základně, tedy o něco, co nedovedlo tyto rozpory překonat principiálně. Proto se také

sama myšlenka finality nutně dostávala a také dnes dostává do těžkých rozporů a obtíží, kterých bohatě využívají zastánci klasické kauzality, kterých je zejména mezi přírodovědci velmi mnoho, snad většina. Největším a v rámci teleologického myšlení nepřekonatelným rozporem je nutnost předpokládat nějakou podobu preexistence onoho cíle. Aristotelés v navázání na svého učitele Platóna jen reinterpretuje jeho pojetí idejí, které kritizuje, a předpokládá, že všechny cíle jsou předem "dány" jako formy, MORFAI. Forma je však věčná a zcela nehybná, a tak Aristotelés potřebuje vedle Prvního Hybatele ještě nějaké drobné, konkrétní hybatele, a má pro ně souborný název ENERGEIA a ENTELECHEIA (což je něco, co pracuje, dělá dílo – ERGON – uvnitř samotného děje, a

90/297

stejně tak uvnitř děje či procesu směřuje k cíli, ke konci). A tak se ukazuje, že ono zdánlivé působení konce na to, co konci předchází, je ve skutečnosti působení nadčasové formy, tedy že nejde o působení budoucnosti na minulost, nýbrž o působení jakési neměnné praminulosti na to, co se aktuálně děje. Finalita tak vlastně neřeší problémy kauzality, ale přidává k nim ještě další. Je tomu tak proto, že společným předsudkem jak kauzálního, tak finálního pojetí je nedržitelná myšlenka působení. Na tuto myšlenku jsme si jako Evropané zvykli tak, že už vůbec nedokážeme nahlédnout její nezdůvodněnost a předsudečnost. Aristotelés správně tušil, že řešením bude obrácený vztah, ale nedokázal onen obrat provést dost radikálně a až do konce. Nejde o přehození směru působení, nýbrž o to, postavit celé pojetí na reagování místo na působení. Mohli bychom to paradoxně vyjádřit třeba tak, že příčina se stává příčinou, teprve když na ni nějaký následek reaguje. Není to tedy příčina, která způsobuje následek (ať už dopředu nebo dozadu), nýbrž je to následek, který svou reakcí způsobuje, že příčina se stává jeho příčinou. Ale to už pochopitelně náleží pod jiné heslo.

90/298

TEXT\
POSTMODE.TXT

Postmodernismus a Střední Evropa (předběžný název)

Diskuse o povaze doby, v níž žijeme, zatím nedospěla ani k předběžnému konsenzu. Přestože práce o konci modernity a o prosazující se postmodernitě co do počtu narůstají a svědčí tak na jedné straně o možné konvergenci některých zkušeností a pocitů (ta by však

stejně dobře mohla mít i charakter pouhé módní vlny), různost chápání a interpretace užitých termínů na druhé straně stále ještě připouští možnost volby nových východisek a poukazu k odlišným hlediskům i parametrům, než které se až dosud uvažovaly. Máme-li uvést v souvislost diskusi o modernitě a o postmodernismu s převratnými událostmi ve Střední a Východní Evropě, pak bychom neměli svůj problém chápat jenom tak, že po rozpadu gigantického impéria jsou národy a země, jimž se už i po vnější stránce podařilo se emancipovat z dosavadního sevření a zbavit se tak dosavadní zátěže, postaveny před výzvu nějak se pokusit dohnat své zdržení a opoždění. Byl by to hrubý omyl, kdyby uplynulých čtyřicet let, eventuelně v některých případech dokonce uplynulých sedm desetiletí bylo prostě škrtnuto, odpreparováno a odstraněno z dějin těchto zemí a kdyby bylo osvobození středo- a východoevropských zemí interpretováno jako jakýsi "návrat" do rodiny evropských národů. Dějiny se odehrávaly v obou částech rozdělené Evropy, ne pouze v jedné.

Jestliže vezmeme vážně, že dějiny se ani v minulých desetiletích nevyhnuly ani té "druhé" části Evropy, musíme tím spíše vidět dějinné výzvy na obou stranách i dnes. Přijmeme-li – třeba jen provizorně – tezi, že pro Západoevropany skončila nebo končí doba modernity a začíná doba postmoderní, musíme se tázat nejenom na to, jakou výzvou to je pro Východoevropany, nýbrž také naopak, jakou výzvou jsou ony pronikavé změny ve Střední a Východní Evropě pro západoevropské společnosti, které přecházejí od éry moderního člověka k éře člověka postmoderního. Abychom předešli nedorozumění a především zabránili dojmu, že naše otázka je jen rétorickým obratem, připomeňme si nejprve období poslední války a leta po ní následující, která představovala dějinnou výzvu mimořádného významu jak pro Evropu a Evropany, tak i pro některé další části světa, především pro Spojené státy a pro Sovětský svaz (ale i pro další země). Rozhodujícím důsledkem neschopnosti západoevropských demokracií nejen zabránit válce, ale dokonce i v nastalém kontinentálním konfliktu vyhrát, jakož i důsledkem oslabení a vyčerpanosti po skončené a vyhrané válce bylo přesunutí mocenského těžiště mimo Evropu, a to

tak, že došlo k jeho rozštěpení na dvě nesymetrická ohniska. Silnější americké ohnisko bylo dál, slabší sovětské bylo blíže, a tak nastal na poměrně dlouhou dobu jakýsi rovnovážný stav. Po celou tuto dobu byla Evropa rozdělena na dvě části, po vybudování berlínské zdi na řadu let takřka neprodyšně. V této době se západoevropské společnosti po jisté době rekonvalescence rekonstituovaly, i když ne vždycky se stejným úspěchem. Z poválečného vývoje v Evropě profilovalo nejvíc poražené Německo, přesněji jeho větší západoevropská část. V celém průběhu studené války nesmělo zbrojit a tak se plně soustředilo na "hospodářský zázrak". Brzy se vyrovnalo a někdy úrovní i předčilo státy, které mohly v průběhu války zachovat neutralitu, natož "vítěze". Prohranou válkou a německou okupací

politicky decimovaná a po válce rozvrácená Francie se pod de Gaullovým vedením poměrně rychle vzpamatovala a konsolidovala a představuje dnes vedle Německa hlavní evropskou mocnost. S největšími potížemi poválečné rekonstrukce a hospodářského rozvoje se paradoxně setkávala Velká Británie, která se jediná dokázala sama ubránit fašistickému útoku až do chvíle, kdy se do války zapojily Spojené státy. Mnoho Evropanů včetně politiků si z toho odneslo zkušenost, že je lépe se válkám zdaleka vyhýbat, neboť právě vítězové na ně doplácejí víc než ti poražení. Živeno sovětskou a prosovětskou propagandou se stále mocněji rozmáhalo mírové hnutí, které mír a zachování života vyzvedalo jako nejvyšší lidské hodnoty. Středo- a východoevropským disidentům dalo velkou práci, když chtěli přesvědčit západní mírová hnutí o nutnosti stavět svobodu a lidská práva výš než přežití a kompromisy, zdánlivě zachraňující mír. Skutečnost se ukázala v povážlivých podobách také nedávno, když docházelo po celé Evropě, ale také na americkém kontinentě k masovým demonstracím proti "americké" válce na Předním Východě, jež nápadně připomínaly politickou atmosféru doby kolem Mnichova. Podobně, jako nejen Evropané, ale celé lidstvo vděčí Spojeným státům za to, že Hitler a fašismus padl, vděčí jim dnes za to, že možná byla odvrácena třetí veliká válka.

Co to znamená pro naše posouzení významu a vlivu modernity a postmodernity v tomto poválečném vývoji? Přijmeme-li ideály moderní demokracie a myšlenku lidských práv za jeden z výrazů oné "modernity", která bývá spojována s liberalismem (obojí musí být ovšem ještě přezkoumáno!), pak vzniká otázka, co z této modernity je vlastně opouštěno právě postmodernou. Byl to Nietzsche, který s hlubokým vhledem do nejpodstatnějších souvislostí vyhlásil za základní rys moderní doby nihilismus jako rezultát znehodnocení a podvrácení všech dosavadních hodnot a dokonce všech hodnot vůbec. Můžeme

však opravdu svést demokratické svobody a lidská práva na společného jmenovatele s takto demaskovaným nihilismem moderního člověka? A není-li to možné, nejsme nuceni připustit, že ve vztahu k postulátům "moderní" demokracie se postmodernismus jeví být spíše pokračováním a vyústěním moderního nihilismu než jeho opuštěním a překonáním? Pak ovšem bychom museli udělat ještě další krok: sama demokracie a její ideály lidských práv a občanských svobod by nemohly být odvozovány z modernity ani na ni převáděny, ale byly by s ní naopak v povážlivém napětí a rozporu. Sám liberalismus by se pak jevil jako dvojznačný a nutil by nás rozlišovat v něm dvojí základní proud, který by jevil vzájemné obdoby jen velice povrchnímu pohledu, ale v hloubce by ukazoval dvojí odlišnou, navzájem nesourodou orientaci. Pak ovšem by celá situace středo- a východoevropských národů a společností musela být chápána také mnohem nuancovaněji. To, že se obyvatelé této donedávna mocensko-politicky znásilňované části Evropy hlásili a dodnes hlásí k ideálům politické a kulturní i duchovní svobody a k ničím nepodmiňovanému respektu k obecně lidským a

občanským právům, vůbec neznamená, že by se anachronisticky vraceli k myšlenkám a hodnotám, které dnešní postmoderní Západoevropan již opustil nebo právě opouští. Kdyby tomu skutečně bylo tak, že obyvatelé střední a východní části Evropy, která se politicky již vymanila z mocenské sféry stalinsky budovaného komunistického imperia a která znovu hledá svou otřesenou, rozvrácenou a někdy i ztracenou identitu, obnovují základní ideje a principy kdysi pro celý evropský a Evropou poznamenaný svět přesvědčivého liberalismu a demokratismu (bohužel však o tom musíme pochybovat), pak by to spíš muselo vrhnout nepříliš příznivé světlo na celý postmoderní vývoj, než aby to naopak ve světle postmodernismu oslabovalo a zpochybňovalo východoevropskou politickou i kulturní a duchovní situaci.

Všechno svědčí o nutnosti založit hodnocení obou zmíněných aspektů na důkladnější analýze především samotné modernity, která zdaleka není jevem tak jednoznačným, aby dovolovala vyslovit pouhým popřením, pouhou negací, ale už vůbec ne pouhým vágním časovým určením “před“ a “po“ tvář současného postmoderního životního stylu západoevropského člověka a občana. (Ostatně: je vůbec možno mluvit o “postmoderním občanovi“? Je to ještě opravdový občan? V čem spočívá jeho loajalita k “obci“, tj. k vlastní politické společnosti?) I když následující úvaha povážlivě vybočuje z rámce našeho tématu, je alespoň ve zkráceném a zjednodušeném podání nezbytná. Nietzschovo odhalení podstaty modernity jakožto nihilismu nejde po mém soudu dost daleko ke kořenům tohoto

jevu, který ovšem nechci nikterak zpochybňovat. Je jenom zapotřebí se vyvarovat předčasného soudu nad tím, co je jako “nihilismus“ označováno. Moderní člověk je totiž především “produktem“ křesťanství. Ještě před čtvrtstoletím se o tom hojně psalo a diskutovalo, ale od té doby to bylo vytlačeno jinými tématy a zapomenuto. Proto je třeba si připomenout, že křesťanství jakožto synkreze řeckých a židovských tradic se pokusilo o aplikaci řeckého typu pojmovosti na neřecké chápání nejvyšších “skutečností“ či “instancí“, a to např. tím, že Bůh byl pojat jako nejvyšší jsoucno (summum ens), tedy ontologicky. To ovšem bylo možné jen za určitých předpokladů, jež znamenaly jisté zprvu nepříliš nápadné nebo spíše nikoliv katastrofálně vyhlížející narušení řecké pojmovosti a tedy také oné ontologie. Paralelně s tímto kompromisem se však do pokusů o synkrezi a také syntézu dostávalo nepoznáno a nekontrolováno jistě ingrediens, jež můžeme činit odpovědným za rozvrat a rozpad všech (takto ontologizovaných) hodnot, který Nietzsche tak nekompromisně odhaluje a pojmenovává jako moderní evropský nihilismus. Zde je nezbytné velmi přesné myšlení a přísné rozlišování. Pokud chápeme “hodnoty“ jako jsoucna v řeckém smyslu, pak skutečně dochází v moderní době k jejich rozvrácení a “znehodnocení“. Není to však možno interpretovat jako úpadek, protože pak bychom museli jako úpadek interpretovat také

prorocké odhalování falešných bohů jako model. Hodnoty chápané (tj. pojmově konstituované a uchopené) jako “jsoucna“, vskutku “ničím nejsou“, jako jsoucna se vůbec nevyskytují, ve světě předmětných skutečností se s nimi nikde a nikdy nelze setkat. Toto rozpoznání se může v jisté perspektivě jevit jako pozitivní a dokonce jako správné, jako pravé, pravdivé a zejména jako přímý rezultát dlouhá staletí působících fermentů prorockého myšlení starých Izraelců. Rozvrat a odhodnocení všech hodnot, chápaných jako jsoucna (byť nejvyšší či dokonce posvátná), lze označit jako nihilismus jen v perspektivě dosavadní tradice, která všechny “skutečnosti“, jež nelze pojmout jako jsoucna, shrnuje pod společný název “nic“.

Důraz na lidská práva, jak jsme jej zažili a poznali v uplynulých letech zejména v textech středo- a východoevropského dissentu a vůbec ve vědomí rezistujících osobností této části Evropy, přiváděl hlubší myslitele k myšlence nutnosti revize samotné povahy těchto práv, neboť spjatost myšlenky lidských práv s přirozenoprávním myšlením se jevila nejen jako problematická, ale v jistých souvislostech jako vysloveně absurdní. V tom smyslu třeba Jan Patočka v době, kdy vykonával funkci jednoho z tří mluvčích Charty 77, opakovaně upozorňoval na to, že myšlenku lidských práv je třeba

znovu promyslet a založit lépe a hlouběji, neboť dosavadní zdůvodnění je nedržitelné. Pochopitelně neměl na mysli ani Nietzschem odhalený evropský nihilismus, ale ani nějaký postmodernismus, který proti hodnotám už ani neprotestuje, protože jej prostě neoslovují a nezajímají. Patočka byl ovšem na nové zdůvodnění lidských práv alespoň zhruba a rámcově připraven svými úvahami o tzv. negativním platonismu z padesátých let. Jedním ze zdrojů jeho inspirace vedle samotného Platóna byla Rádlova malá knížka “Útěcha z filosofie“, kterou tento pozoruhodný myslitel napsal nedlouho před svým skonem (1942). Tam se Rádl ještě jednou a naposled vrátil ke své ideji pravdy jako nejsoucna, které je skutečnější než každé jsoucno. Vyslovil tam také znovu větu, která už sto let předtím byla formulována mladým Marxem, totiž že ne my máme pravdu, ale že pravda má nás. A právě na tuto myšlenku můžeme dnes navázat, když se dostáváme do myslitelských nesnází v úvahách o povaze lidských práv.

Celá problematika může být snad nejnázorněji demonstrována na dnes tak naléhavých důrazech ekologických. Zatímco Všeobecná deklarace lidských práv a celá řada dalších mezinárodních dokumentů formuluje vztah mezi člověkem a právem pomocí pojmu vlastnění, jež je zakládáno samotným narozením dítěte, hluboká nedostatečnost a vadnost tohoto pojetí se ukazuje již na tom, že lze kolísat ve vyvozování důsledků pro dítě ještě nenarozené. Ale rozhodujícím argumentem v neprospěch tradičního přirozenoprávního (a tedy rovněž v jistém smyslu “moderního“) konceptu je naše dnešní rozpoznání, že již dnes musíme respektovat práva příštích generací, které se ještě nenarodily a jimž se nenarodily ještě ani jejich generace rodičovské atd. Z toho všeho je zřejmé, že tu nemůže být řeči o tom, že by tato práva mohla

být někým vlastněna (vždyť oni a celá jejich generace ještě vůbec nežijí, nenarodili se, nejsou na světě dokonce ani v podobě zárodečných buněk). Zde nám může pomoci právě Rádlova formulace, týkající se pravdy, pokud ji aplikujeme na “práva“: nejsme to my, kdo mají “svá“ práva, ale jsou to naopak práva, která mají nás. Spolu s Rádlem a v souhlase s jeho formulací, týkající se pravdy, můžeme také říci, že práva neustanovujeme, ale že se do nich rodíme. Jsou to formulace zajisté tentativní, ale nepochybně smysluplné a dostatečně instruktivní. Inspirován právě takovou formulací z “Útěchy z filosofie“ píše Patočka o svobodě jako o zkušenosti rizika, které lze podstoupit, ale jemuž se také lze vyhnout, takže jde o zkušenost, kterou máme, která však zároveň má nás (Negat. platonismus).

Aniž bychom museli zacházet příliš daleko v těchto úvahách, můžeme již

z toho, co bylo uvedeno, nahlédnout, že obnovený důraz na svobodné a tajné volby, demokratickou kontrolu výkonu moci, na systém více stran, nezávislý tisk (a nezávislá masová media vůbec) atd. atd. nelze interpretovat jako prostý návrat k ideálům “modernity", a to hned ze dvou důvodů. Jedním je, jak jsme viděli, dvojí chápání liberálnosti a liberalismu již v rámci samotné modernity, druhým je skutečnost jistých náznaků, že zmíněné ideje sice znovu mají svou váhu, ale jsou už chápány poněkud jinak, což alespoň někteří myslitelé už reflektují a pokoušejí se tuto změnu zdůvodnit a provést i teoreticky. Jsou-li naše úvahy správné, jde o nový fenomén, odhalující jistý směr vývoje nejen myšlenkového, ale dotýkajícího se celkového životního zaměření a stylu vůbec. A právě tento vývoj se musí stát hlavním tématem příštího zkoumání a nově orientovaného tázání. Rád bych uvedl důvody pro domněnku, že přinejmenším první náznaky uvedené proměny svědčí pro to, že na na prvním místě nejde o zkušenost totality a o reakci na dlouhotrvající
mnohotvárné formy
represí, ale mnohem spíše o navázání na jisté starší a spíše méně nápadné tradice, jejichž kořeny sahají velmi daleko do minulosti evropské a dokonce předevropské, které však vždy byly a dosud jsou nerozlučně, byť nejčastěji latentně spjaty s Evropou a jejím duchovním, myšlenkovým, kulturním a dokonce i politickým vývojem. Nemohu leč se omezit na doklady, svědčící o něčem takovém v české minulosti a nedávné přítomnosti. Snad se to stane pobídkou a inspirací k tomu, aby se podobné tradice a jejich kořeny hledaly také jinde ve střední a východní sféře našeho malého kontinentu. Jsem ostatně přesvědčen, že jde o fenomén, jehož předpoklady, kořeny a první formy budou moci být nalezeny na mnoha místech a v nejrůznějších dobách, neboť je úzce spjat s těmi složkami evropských dějin, které čerpají z odkazu jedné z nejvýznamnějších tradic starého Izraele.

V českých duchovních dějinách došlo v druhé polovině 14. století k celé pronikavých změn politických i sociálních, ale také kulturních a duchovních, jež byly uvedeny v život

kritickými a reformními silami, volajícími po hlubší proměně nejen osobního života, ale také veřejného pořádku, v to počítajíc pořádek v samotné církvi. Toto hnutí si našlo řadu vynikajících mluvčích a také myslitelů, bez nichž by nikdy nemohlo přerůst v první reformační proud, jenž si po popravě nejvýznamnějšího vůdce a představitele vzal jeho jméno na prapor a prohlašoval se za směr husitský. A byl to ještě za svého života právě Jan Hus, kdo svým působením značně přispěl k tomu, že do povědomí nejširších vrstev obyvatelstva se dostala myšlenka, která se sice tu

90/304

Vina, trest, pomsta – TV Brno (Netopýr) – 16. 2. 1991

Jakýsi smysl pro “spravedlnost“ je uložen velice hluboko pod hladinou veškerého našeho vědomí a odtud působí v lidském životě v zásadě podobně jako na nejvyšších úrovních předlidských. Nemůže být zajisté sporu, že by bylo velmi předčasné hovořit už zde o spravedlnosti, ale právě tak nemůžeme dost dobře nevidět, že se tu otvírá jakési napětí mezi “pravým“ a “nepravým“. Tak kupříkladu matka mláďat, která se ocitnou v situaci životního ohrožení, se dovede někdy postavit na zuřivý odpor, v němž riskuje vlastní život, ale právě onen odpor se za jistých okolností může nejednou setkat s úspěchem, protože útočník se stáhne, ačkoliv má po všech vnějších stránkách převahu. To platí také v případě hájení vlastního teritoria, i když vetřelec je silnější. Je tu nepochybně v jakési prvotní podobě pozoruhodný fenomén respektu k oprávněnosti či právu slabšího konkurenta nebo dokonce oběti, ovšem s výrazným situačním vymezením. Mohli bychom dokonce užít takového krycího názvu, který je zatím stále ještě pouhým refugium ignorantiae, jako je termín “instinkt“; samy instinkty někdy vedou k respektu k oněm primordiálním “právům“, a to navzdory poměru fyzických sil. Jen tak si ostatně dovedeme vysvětlit pozoruhodně rychlou orientovanost malých dětí v otázkách práva a spravedlnosti, jde-li o jednoduché nebo zjednodušené situace.

Všude tam, kde se začne rozvíjet vědomí, dochází k dvojímu závažnému vlivu na povahu a uplatnění tzv. instinktů. Na jedné straně se souhra instinktů jaksi rozestupuje, řídne a snadno dochází k nekoordinovaným a zmatečným akcím, ale na druhé straně právě vědomí působí jako zesilovací systém, který nechává některým momentům instinktivní povahy, aby překračovaly své meze a přecházely až v excesy a posedlosti. Vidíme tedy, že vznik vědomí je zprvu provázen nebezpečím obrovských destabilizací, jež mohou být znovu zvládnuty a udrženy pod kontrolou zavedením nového řádu, neodvoditelného ani z daností okolního světa (přesněji osvětí), ani z dosavadní organizace života (FYSIS), a pochopitelně ani z nějakých instinktů, spjatých s konkrétními situacemi a příslušnými akčními systémy. Z toho vyplývá, že vedle fixovaných instinktů (a akčních systémů) musí být živé bytosti již mnohem dříve než

na lidské úrovni vybaveny jakousi vnímavostí vůči “pravému“ a “nepravému“ a že onen na počátku zmíněný smysl pro spravedlnost je založen jinak než instinkty i než návyky, založenými na zkušenosti s okolím a tedy na zabydlenosti v osvětí (přičemž osvětí chápeme jako osvojené okolí). Podstata rozdílu mezi obojím spočívá v odlišném vztahu živé bytosti k tomu, co je dáno (resp.

k tomu, co přetrvává z minulosti a ještě nějakou dobu i nadále bude přetrvávat), a k tomu, co nijak dáno není a co z budoucnosti teprve přichází. Registrování a pochopení tohoto elementárního rozdílu je základním předpokladem řešení celého našeho problému, který je bytostně spjat nejen s časovostí živé bytosti, ale zejména s jejím “časováním“, tj. s její schopností rozšiřovat svou prožívanou přítomnost a tedy zpřítomňovat v jistém rozsahu minulost i budoucnost.

O vině nemůžeme uvažovat tam, kde na jedné straně není ustaveno a zajištěno vědomí odpovědnosti za něco, co se stalo naším přičiněním nebo alespoň naší nečinností, tím, že jsme to dopustili. A takové vědomí nemůže mít opravdový smysl tam, kde nejsou splněny podmínky odpovědnosti. Abychom si vyjasnili, které to jsou, musíme blíže přihlédnout k struktuře skutečné situace, v níž se odpovědnost uplatňuje. Především tu musí být někdo, přesněji nějaký subjekt, který je schopen být odpovědný. Za druhé tu k takové situaci náleží dané okolnosti (všeho druhu, tj. nejenom vnější, ale také dispozice samotného subjektu apod.). Za třetí musíme zvlášť uvažovat aktivní výkon odpovědnosti, tj. činnost, jíž subjekt projevuje svou odpovědnost, tj. chová se a zvláště jedná odpovědně. A posléze tu je čtvrtý člen, na který se často zapomíná nebo který se převádí na některý ze jmenovaných tří; předběžně můžeme mluvit o “instanci“, vůči které se subjekt má zachovat odpovědně. Je tu ovšem speciální problém, spočívající v zákazu chápat tuto instanci jako cokoliv “daného“, předmětně skutečného. Sám takový zákaz by zase nestačil, protože by mohl vést k předpokladu, že jej budeme respektovat, když onu “nedanou“ instanci převedeme na subjektivitu. To však není možné, protože též subjektivní instance nutně představuje nějakou danost, byť tak zvaně subjektivní. Každá daná instance náleží mezi “okolnosti“, ať už vnější nebo “vnitřní“. V našem případě musí proto jít o instanci nedanou, dokonce nejsoucí. Aby tento požadavek dával smysl, musíme zavést rozdíl mezi skutečnostmi danými a nedanými, jinak řečeno mezi skutečnostmi, která můžeme chápat jako jsoucna, a skutečnostmi, která žádnými jsoucny nejsou. Také tento problém musíme objasnit podrobněji.

Co si máme představit pod skutečností, která “není“? K vyjasnění dojdeme ve dvou krocích. V prvním si přivedeme k zřetelnému uvědomění povahu tzv. pravých jsoucen, především jejich časového charakteru, tj. jejich dění v čase. Na rozdíl od nepravých jsoucen, totiž pouhých hromad či agregátů, jsou pravá jsoucna ve skutečnosti události, tj. určité

rozsahy událostného dění, jež se vyznačují počátkem, průběhem a koncem, přičemž díky vnitřní

90/306

TEXT\FAK.AVU – 23. 4. 91

Čas a prostor

01

Obrovský ranec problémů, spočívající z větší části ve vadách naší pojmovosti, kterou jsme zdědili resp. převzali po starých Řecích. Každý pokus o myšlenkové zvládnutí těchto problémů se zaráží na četných aporiích (POROS je řecky brod, přechod či průchod – aporie je tedy neprůchodnost, bezvýchodnost, nemožnost pokračovat dál).

02

Po mém soudu byl ze starých řeckých myslitelů nejblíže správné cestě k řešení (jako v mnoha jiných případech) Aristotelés, když ve Fyzice (IV, 1) upozorňuje na nutnost ohledu k širšímu kontextu. (Výklad, velmi stručný ovšem, který předkládá Anzenbacher 107, je nedostatečný a přímo vadný, ale svým způsobem instruktivní, pokud víte víc než on.) Neúnosná je redukce kontextu na negativitu.

03

Chyba je ovšem už u Aristotela. Prostor za “hranicemi“ tělesa není jen tím, čím samo těleso “není“, nýbrž také tím, čím těleso “jest“. Mnohem zřejmější to pro nás bude, když se pokusíme to demonstrovat na čase a teprve potom na prostoru. V samotném oddělování prostoru od času a času od prostoru je totiž také chyba, kterou se takto pokusíme rovněž ukázat a snad alespoň trochu také napravit.

04

Zeptejme se nyní nikoliv na “umístění“ tělesa v prostoru, ale v čase. Kde tedy je určité těleso v čase? Např. se tážeme, kde je náš bratr či syn, nebo kde je náš pes nebo kocour, ale nemyslíme nyní na “místo“ v prostoru, nýbrž v čase. Naše otázka přímo sugeruje prostorový kontext, tak si musíme dát pozor na své vlastní myšlení, abychom je stále měli pod kontrolou.

05

Na první pohled je zřejmé, že otázka nemůže být jednoznačně zodpověděna, protože sama není jednoznačně položena. Především jsou tu některé jakoby “samozřejmosti“, které

jsme si neprověřili. Chápeme-li otázku tak, že je zaměřena ke jsoucnosti (okamžité) nějakého člověka nebo zvířete, zdá se nám otázka zbytečná nebo přímo nesmyslná: každý přece ví, že v tomto okamžiku, kdy se tážeme, je onen člověk i ono zvíře časově zase jen v témž okamžiku. Celý svět je přece v tomto okamžiku "přítomen" v tomto okamžiku.

90/307

06

To je ovšem předsudek. Fyzika (moderní, zejména einsteinovská) nás poučila, že tomu tak není. Neexistuje žádná skutečná ani ověřitelná "přítomnost" pro svět (univerzum, vesmír) jako celek. Nejen sám čas, ale také jednotlivé časové okamžiky spolu souvisí jen prostřednictvím "reálných" (aktuálních –odvozeno od actus, nebo skutečných – odvozeno od skutek) vztahů také prostorových, a tedy nejen pokud jde o umístění v prostoru, ale také pokud jde o pohyb v něm.

07

Otázka, kde je v čase umístěn náš bratr nebo kocour se zdá být nesmyslná především proto, že žijeme v určitých podmínkách, kde něco, co není samozřejmé, se jako samozřejmé jeví: zdá se nám absurdní uvažovat o tom, že náš bratr by se oproti naší přítomnosti mohl předcházet nebo opožďovat o hodiny nebo roky či dokonce staletí. V tomto světě vůbec to však naprosto není vyloučeno.

08

Věc má ovšem ještě jiný aspekt, který vůbec není takto absurdní ani pro náš běžný způsob uvažování, ale který je zakryt některými jinými našimi návyky. My se totiž můžeme zeptat, kdy, tj. v kterých chvílích či dobách, jsme my nebo náš bratr či kocour byli na určitém místě, např. v Tatrách na Lomnickém Štítě. Vynechme kocoura, neboť lidé obvykle s sebou kočky na Lomnický štít nenosí. Ale my sami jsme byli až nahoře řekněm třikrát, kdežto náš bratr již sedmkrát. Když to formujeme jazykem objektivizující vědy, jde o v našem případě o tři časově od sebe oddělené výskyty na zmíněném místě, v případě bratra o sedm takových časově oddělených výskytů.

09

Co jsme vlastně myšlenkově podnikli, když jsme toto vyslovili? Především jsme mluvili o sobě i o bratrovi (a případně o kocourovi) jako o "témž", i když šlo o několik časově od sebe oddělených "výskytů". To je dokladem toho, že jsme vlastně začali rozlišovat mezi dvojím časovým umístěním sebe či bratra: jednak tu je umístění okamžité, jednak tu je umístění

celoživotní. Filosoficky to můžeme vyjádřit jako rozdíl mezi aktuální okamžitou jsoucností a mezi jisté trvání majícím bytím téhož jsoucna (člověka, zvířete apod.).

10

Když tedy máme na mysli časové “hranice“ či “meze“ člověka, stává se poněkud problematickým vyřazovat to, co je za těmito hranicemi, jako čas, kdy to, co je mimo nás, nejsme už my. A zcela obdobně to platí o prostoru, jak si hned

ukážeme, i když tam to naopak zase bude srozumitelnější a nahlédnutelnější. Pokud jde ještě o čas, zůstáváme zatím u poukazu k tomu, že naše časové umístění a tedy naše časová ohraničenost na “nyní a zde“ nemůže nikterak vylučovat naši podobnou aktuální přítomnost v jiných případech (výskytech) podobného “nyní a zde“.

11

Umístění v prostoru má zcela analogickou povahu. Stejně tak, jako můžeme mluvit o několika časově oddělených výskytech člověka nebo zvířete na jednom místě, můžeme mluvit o různých prostorových výskytech téhož člověka nebo zvířete v “témž“ čase jeho života. To není jen nějaká vymyšlená absurdita – pro etology má pojem životního prostoru nebo tzv. teritoria či rajónu základní význam. Byli to právě biologové, kteří přišli s pojmem “osvětí“ (Umwelt nebo Eigenwwelt, von Uexküllova škola) a kteří upozornili na to, že osvětí nesmíme chápat jako “kouli“, nýbrž jako “tunel“.

12

Proti Aristotelovu pokusu, který pracuje s tělesem, tj. mrtvým předmětem, je naše teze možno přesvědčivě demonstrovat jen na “pravých jsoucnech“, nejlépe na bytostech nám podobných nebo přímo na lidech. (Ještě Husserl demonstroval všechny základní své teze na karafě s vodou a sklenici.) Jen tak můžeme proti jeho koncepci, těžce závislé na sugestivní vizi elejské, poukazovat na to, že každé (pravé) jsoucno je víc, než čím “jest“ v pohledu Aristotelově (a moderní vědy atd.): v jistém smyslu “jest“ ještě i tam, kde a kdy “není“. A právě to nám dovoluje učinit ten základně významný krok k řešení.

13

To, že každé pravé jsoucno (i to nejmenší, tedy i primordiální) “jest“ i tam, kde “není“, znamená, že kolem každého jeho “jest“ je jakýsi oblak či mrak toho pro ně specifického “nejsoucího“, bez kterého by nemohlo “být“ a které jakoby “kolem“ něho vytváří jakési

prostorové i časové “pole“, které prostupuje pole jiných, analogických jsoucen a jež samo je různými poli jiných jsoucen také prostupováno.

14

Proto musíme zcela odmítnout představu i pojem prázdného prostoru “o sobě“ i prázdného naprosto rovnoměrně plynoucího prázdného času “o sobě“, neboť čas i prostor bez “reálného dění“ jsou nemožné a nesmyslné. Na druhé straně ovšem musíme odmítnout i pojetí Kantovo, který prostor a čas redukuje na vposledu jen subjektivní (i když nikoliv libovolné) nazírací formy.

90/309

TEXT\FILANTR.FIF – 24. 4. 91

Témata pro filosofickou antropologii

01 Odlišnosti filosofické antropologie od antropologií vědeckých. Co musí a co může filosofická antropologie tématizovat navíc? Uveďte hlavní témata filosofické antropologie.

02 Význam vynálezu pojmů a pojmovosti ve starém Řecku a objevu budoucnostní orientace života ve starém Izraeli pro rozchod archaického člověka se světem mýtu. Protoreflexe a reflexe.

03 Vztah mýtu, mytologie a religiozity. Narativita a pojmové konstrukce. Vidění a slyšení: odlišné přístupy ke skutečnosti. Přítomnost jako okamžitá “jsoucnost“ (tzv. aktualita) a přítomnost rozlehlá. Proměna minulých přítomností v přítomné minulosti (a analogie ve vztahu k budoucnosti).

04 Dualita duše a těla v řeckém chápání člověka (eventuelně pojetí třetí složky, např. ducha nebo rozumu apod.) Srovnejte s “triadickým“ rozlišováním těla (SÓMA), celkem života (FYSIS) a subjektem. Objev subjektu (eventuelně dějiny slova a významových posunů). Subjektnost, subjektivita a problém sebepochopení subjektu. Jak se ustavuje subjekt v rovině vědomí sebe a jak se ustavuje v praxi, ovlivněné tímto sebe-vědomím.

05 Význam vědomí budoucnosti jakožto odpovědnosti nejenom za následky činů, ale také před další přicházející budoucností. Povaha nepředmětných výzev (pravých i nepravých), na které člověk jako subjekt musí reagovat. “To pravé“ (event. “pravda“)

jako to, co “má být“. Adventivní povaha pravdy. Člověk jako bytost určená (resp. určovaná) pravdou.

06 Smrtelnost a vztah člověka ke smrti druhého a ke smrti vlastní. Vztah ke smrti a vztah k životu. Vztah k utrpení a bolesti. Vystavenost útokům, konkurenci, zápasu, boji. Nemoc a zdraví. Životní integrita, útěk, sebeomezování, vytěsňování některých představ a myšlenek. Strach a úzkost. Člověk jako bytost znejistěná a potřeba jistoty.

07 Člověk jako subjekt a “ten druhý“ jako subjekt. Intersubjektní (interpersonální) vztahy jako podmínka a základ subjektnosti. Různé úrovně a různé stránky subjektnosti: subjekt obecně lidský, společenský,

politický (občanský), mravní, rozumový atd. Osobitost, individualita a komunikace v různých typech lidských společenství. Vývoj k personalizaci a spění k jedinečnému, neopakovatelnému, nezastupitelnému.

08 Autentičnost a odcizení. Jak se člověk sám sebou stává a jak se sám sobě zase ztrácí. Význam osvětí a prostředí. Adaptace a odlišení. Napodobování (imitatio) a odlišenost (odlišování). Člověk jako bytost, která není tím, čím (kým) jest. “Vykloněnost do budoucnosti“ a svoboda. Vyvolenost a vyvolání ke svobodě. Archetypy a antiarchetypy.

09 Člověk jako danost, jako “pobyt“ a jako “ex-sistence“. Smysl důrazu na lidskou transcendenci (“schopnost“ přesahu, překročení vlastní danosti). Analýza reflexe a její význam pro pojetí existence. Ek-statická fáze reflexe a “vykloněnost“ subjektu do budoucnosti. Setkání s nepředmětnou skutečností (ve své “danosti“ nemůže být člověk “u toho“, “při tom“).

10 Člověk jako subjekt a jeho vztah k přírodě. Příroda v nás a příroda mimo nás. Instinkty a akční systémy, jejich “řídnutí“ a naopak “zesilování“ v upevněném vědomí. Nebezpečí “posedlosti“ a nutnost řádu ve vědomí i v životě. Agrese a boj a jejich meze. Sexualita a její polidštění, případně odlidštění. Význam hry a jejích pravidel; fair play jako hra, v níž se dodržují pravidla. Původní podoba práce; práce jako nutnost a jako hra. Odcizená práce a odcizený její subjekt. Technika a techověda. Potřeba vintegrování všeho cizího a také emancipovaného znovu do lidského světa. Ekologické důrazy a humanizace přírody.

U p o z o r n ě n í

S výjimkou tématu č. 1, kde je to zdůvodněno, nemá být nikde řeč “o“ antropologii, nýbrž je třeba koncízně pojednat zvolené téma. Nejprve je nutno přesně vymezit, o čem bude řeč, a to buď vlastními slovy nebo citací z literatury (což musí být poznamenáno, jako i všude jinde), a pak je třeba vyložit celou myšlenku. Tomu pak je třeba podřídit celý text. Žádná skládaná mozaika, ale sledování myšlenkových souvislostí, které musí být předvedeny. Každá odbočka k širším kontextům musí být zjevně (tj. prokázaně, nikoliv jen prokazatelně) legitimní. Témata jsou záměrně zvolena široce, aby byla dostatečně jasná. Jejich vnitřní šíři netřeba dodržovat; tématické zúžení se připouští, dokonce doporučuje. Tématický kontext však musí být respektován; vybočení z rámce zvoleného tématu nebo dokonce jeho opuštění bude považováno

90/311

za nesplnění úlohy.

Vybraná literatura

a) v češtině

Buber, Martin: Já a ty. Praha 1969.

Gehlen, Arnold: Duch ve světě techniky. Praha 1972.

Landgrebe, Ludwig: Filosofie přítomnosti. Praha 1968. Str. 23-50.

Landsberg, Paul Ludwig: Zkušenost smrti. Praha 1990.

Scheler, Max: Místo člověka v kosmu. Praha 1968.

Scheler, Max: Řád lásky. Praha 1971.

Teilhard de Chardin, Pierre: Místo člověka v přírodě. Praha 1966.

Teilhard de Chardin, Pierre: Vesmír a lidstvo. Praha 1990.

b) v jiných jazycích (jen doporučená)

Buber, Martin: Das Problem des Menschen. Heidelberg 1948.

Fink, Eugen: Grundprobleme des menschlichen Daseins. München 1979.

Fink, Eugen: Traktat über die Gewalt des Menschen. Frankfurt a. M. 1969.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. (1950[4])

Landsberg, Paul Ludwig: Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt 1934.

Lévy-Strauss, Claude: Anthropologie structurale. Paris (1958) 1971.

Lipps, Hans: Die Wirklichkeit des Menschen. 1954

Müller, Max: Philosophische Anthropologie. München 1974.

Scheler, Max: Zur Idee des Menschen. In: Vom Umsturz der Werte (1915, 1919, 1923). Bern u. München 1955[5]. Str. 171-195.

90/312

C:\AKREDIT.TXT – 24. 4. 91

Postgraduální studium

P o z n á m k y

Název „postgraduální studium“ (viz zák. č. 172 o vysokých školách, §22) je zapotřebí upřesnit. Dosavadní užití termínu je často konfuzní, neboť se jím rozumí každé studium po skončení vysoké školy absolutoriem nějakého druhu (zakončené dosažením titulu bakaláře nebo magistra). Máme tedy na mysli náročné studium hotových magistrů, jež má být završeno dosažením titulu doktora. Zatím není rozhodnuto o povaze ani o formálním označení takového doktorátu (u lékařů a veterinářů se uděluje doktorský titul na místě magisterského; tato nedůslednost nedovoluje užít titulu doktor – Dr. Se stejnou platností pro veškeré obory). Návrhy užití označení Ph.D. obvykle neberou na zřetel, že toto ve světě (zvláště anglosaském) dost rozšířené označení předpokládá (podobně jako kdysi u všech oborů na Filosofické fakultě a dokonce s jistým omezením i na Přírodovědecké fakultě úpro titul RNDr.) jistou znalost filosofie, prokázanou úspěšnou zkouškou z tohoto oboru. Nyní se však o titul doktora ucházejí nejenom všechny univerzitní fakulty a obory, ale také nejrůznější obory a vysoké školy mimouniverzitní, zejména technické. To vyvolává velké problémy zejména proto, že toto postgraduální studium je nejčastěji chápáno jako další prohloubení specializace, což je

ovšem v přímém rozporu s požadavkem “filosofičnosti“, které naopak musí zdůrazňovat obecné souvislosti a vědomí celků a celkovosti (což je zase ve shodě s důrazy např. ekologickými apod.).

Chápu rozdíl mezi bakalářským studiem a magisterským studiem tak, že bakalář je připraven vykonávat kvalitně náročné technické práce v nějakém oboru, např. odborné práce laborantské apod., kde je samozřejmým předpokladem jistá míry samostatnosti a zároveň porozumění, jaké místo má konkrétní práce v rámci např. výzkumného úkolu. Magisterské studium má připravit kandidáty k samostatné vědecké práci, což na jedné straně znamená proniknutí do detailní koncepční práce např. experimentální, ale na druhé straně dobrou orientaci po celém oboru, vědomí všech relevantních souvislostí a schopnost vyložit jak celkové zaměření práce, tak detailní sledování zvolených parametrů v souvislosti s celkovým programem. Magistr je schopen samostatné výzkumné práce, která se může opřít o výsledky základního výzkumu již tam, kde přináší první poznatky, měnící dosavadní postupy a také myšlenkové rozvrhy. Doktor je již schopen sám si rozvrhovat experimentální postupy na základě nových

hypotéz, které je s to sám formulovat. Je to pracovník, který už prokázal, že je s to se zabývat závažnými otázkami základního výzkumu (to je smyslem jeho doktorské dissertace).

Gramatická připomínka k termínu: často užívaný termín „doktorantské studium“ je nesprávný, neboť slovo doktorantský je odvozeno od doctorans, tj. doktora “dělající“ (to však je označení učitele, resp. profesora). Student je doctorandus, tj. mající být učiněn (prohlášen) doktorem. Proto je třeba psát důsledně „doktorandské studium“.

Doktorandské studium má vylučovat nebo téměř vylučovat všechny formy tzv. školení. Má to být vlastní práce pod vedením jednoho nebo raději několika odborníků (ovšem odborníků sehraných, nikoliv s naprosto odlišnými celkovými přístupy a názory). Postup samostatné práce doktoranda má být pravidelně a relativně často sledován, už také proto, aby školitelé (garanti) měli po celou dobu jasný přehled o postupu a okamžitém stavu práce. Tato jejich znalost by měla být relevantní pro jejich závěrečný posudek, ne tedy pouze konečný tvar dissertační práce. Někteří pracovníci jsou velmi bystří a rychlí a zároveň přehlédnou mnoho významných detailů. Jiní jsou pomalí a důkladní a nepřehlédnou takřka nic. Obojích je zapotřebí, ale je třeba mezi obojím rozlišovat. V některých oborech nebo jen u některých konkrétních úkolů je zapotřebí dospět k cíli rychle i za cenu některých nedostatků, jindy naopak každé sebemenší chyba by se mohla těžce vymstít. Posoudit průběh práce je tedy stejně důležité jako posoudit její výsledek.

Značný význam má také pracoviště, na kterém je doktorand připravován a kde také přímo pracuje. Musí jít o pracoviště dostatečně vybavené, ale nemusí jít nutně o pracoviště

Akademie věd nebo univerzity nebo jiné vysoké školy. Je dokonce v řadě případů dávat přednost pracovišti neakademickému, pokud technicky splňuje náležité předpoklady. Naproti tomu garanti musí být špičkoví odborníci se širokým rozhledem. Doktorandské studium by tedy nemělo ani zpočátku, ani později dosahovat masového charakteru.

90/314

TEXT\
NAROD.TXT

Pojetí národa a národnostní otázky u Emanuela Rádla

01

Dovolte mi nejprve několik úvodních slov k problému národa a národnosti všeobecně. Člověk je tvor společenský; to však znamená mnohem víc než jenom, že je nerad sám a že vyhledává společnost. Člověk potřebuje sociální kontakty tak naléhavě, že by bez nich nemohl existovat, ano že by se bez nich nemohl stát člověkem. Dítě, které v prvním roce svého života nemůže navázat jedinečné svazky s jedním nebo více blízkými lidmi, je na celý život těžce poškozeno, deprivováno. Portmann ukázal, že se člověk rodí ještě před polovinou svého embryonálního období, tedy velmi předčasně. Zdá se, že obě věci úzce souvisí: lidé se rodí předčasně, aby se ještě jako embrya (byť předčasně přišlá na svět) mohli stát jednak členy nějakého lidského společenství, a za druhé aby se mohli stát obyvateli světa řeči. A k tomu nemůže dojít jinak, než že se stávají členy jistého jazykového společenství.

02

Tato skutečnost má své nepřehlédnutelné politické důsledky: člověk není jen jednotlivec, ale je to vždycky také příslušník a člen nějakého lidského společenství. A toto společenství musí politik brát na vědomí. Je ovšem třeba rozlišovat od sebe různá společenství a najít nějakou míru, nějaké hledisko pro posuzování jejich oprávněnosti, potřebnosti a možná nezbytnosti. Naše doba opět dává velký důraz na lidská práva. Musíme si proto položit otázku, budeme-li tato práva přiznávat jen jednotlivcům, nebo také různým skupinám a společenstvím lidí. Proto se také diskutuje o tom, zda lidská práva jsou jen individuální, anebo také kolektivní.

90/315

03

Otázka lidských práv je dobrým počátkem, chceme-li proniknout dost daleko a hluboko k otázce národnostní, neboť hned od počátku se nám klade otázka po právu na národnost, po právu na to, počítat se k nějakému národu. Až do dneška neexistuje žádný nový konsenzus filosofický, který by mohl být základem nového pochopení samotné myšlenky lidských práv. Všechny oficiální dokumenty stále užívají formulací vypůjčených ze zastaralých teorií o tzv. přirozených právech. Přirozenoprávní teorie však trpí základním nedostatkem: může totiž přirozená práva přiznat pouze přirozeným subjektům, nikoliv subjektům ustaveným historicky, událostně. Odtud také tak velká snaha o to, chápat národ jako jednotku ustavenou či danou přirozeně, tj. na základě přírodním. Dalším problémem je ovšem i nevyjasněnost samotného pojetí přírody a přírodnosti.

04

Uvedu příklad velmi recentní, o kterém se ještě před čtvrtstoletím prakticky nemluvilo, ale který se dnes stává stále aktuálnějším a který má velice závažné teoretické konsekvence, i když si je zatím uvědomuje jen málokdo. A přece si lidé jsou vědomi některých souvislostí již velmi dávno. Všichni známe z Desatera následující slova: „Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení…“ Dnes pro nás tato slova nabyla nového významu – a to významu o nic méně hrozivého, navzdory tomu, že pro většinu lidí ztratil religiózní konotace. My dnes víme, že jedna generace může dokonce hned několik následujících generací zatížit obrovskými břemeny, a nejen ekonomickými, ale také a zejména ekologickými. Všichni uznáváme právo budoucí generace a vůbec příštích generací na zdravé ovzduší a pitnou vodu, vůbec na

nepoškozené životní prostředí, nedevastovanou planetu. To nás nutí k revizi dosavadního pojetí lidských práv: musíme uznávat práva generací ještě nenarozených – a přitom neuznáváme lidská práva lidského zárodku jen několik týdnů starého. To je neudržitelný rozpor. Ale pro naše téma tu je ještě jiný aspekt, neméně významný. A tu se už dostáváme k samotnému Rádlovi.

05

Když mluvíme o právu příštích generací na námi nedevastované životní prostředí, jde zcela zřejmě o právo kolektivní, neboť o jedincích nemůžeme mluvit, leč naprosto abstraktně. Rádl v *Útěše* prohlásil, že to nejsme my, kdo máme pravdu, ale že naopak pravda má nás. Že pravdu neustanovujeme, ale že se do ní rodíme. Totéž platí o právu či právech. I když

příslušnou formulaci u Rádla nenajdeme, plným právem můžeme v jeho smyslu říci, že to není člověk, kdo by měl, vlastnil nějaká práva, ale naopak že práva mají člověka, lidi, celé společnosti a celé generace. Nejsou to lidé, kdo ustanovuje práva, ale lidé se do nich rodí. Lidská práva zkrátka předcházejí lidi i jednotlivého člověka, jsou tu napřed. A protože napřed tu musí být práva všeobecná a kolektivní, musí mít kolektivní práva prioritu anebo alespoň nemohou být odvozována z individuálních jako práva druhotná.

06

Emanuel Rádl uznává kolektivní práva jako zvláštní a od individuálních práv odlišná práva. Poukazuje na to, že ani historicky se myšlenka lidských práv neprosazovala zprvu ve smyslu práv individuálních, nýbrž právě naopak ve smyslu práv kolektivních. Nejprve šlo o zápas malých církví za svobodu od státu; „teprve XVIII. století se svým atomistickým pojetím společnosti dalo lidským právům ráz práva pouze osobního“ (*VČN* 116) a začalo „chápati lidská

práva jednostranně hospodářsky“. Rádl dokonce formuluje zásadní program: „Náš úkol v tom záleží, pochopit tento dějinný vývoj, napraviti jednostrannost hospodářského liberalismu a socialismu tím, že dáme lidským právům jejich původní význam kolektivní a duchovní, rozšíříce je na ta kolektiva, pro něž XIX. století vzbudilo porozumění, tj. zvláště na slabší kategorie společnosti, což jsou: děti, ženy, dělníci, rasy, kmeny, národnosti.“ (116) Na jiných místech mluví o kolektivech, „jako jest dělnictvo, chudina, ženy, děti, rasy, rodina, starci atp.“, které „mají jistá nezadatelná práva, která musí společnost respektovat a musí zorganizovat stát tak, aby tato práva nebyla porušována“ (116).

07

Rádl ovšem je myslitel konsistentní; nepřijímá prostě termíny odjinud, aniž by prověřil a eventuelně pozměnil jejich význam. Proto je dobré se vždy poohlédnout nejen po příslušném kontextu, z něhož je citováno, ale také po jiných místech, kde Rádl píše na stejné téma. Konstruování Rádlových názorů a koncepcí na základě několika citátů by bylo nejen riskantní, ale zavádějící. (To ostatně neplatí jen o Rádlovi, ale o všech velkých myslitelích.) S touto výhradou je ovšem na druhé straně možno říci, že vlastní formulace Rádlovy, pokud jim dobře rozumíme na základě důkladného studia většiny nebo nejlépe všech jeho spisů i článků, jsou velmi významné a je proto třeba se k nim stále vracet. To učiníme také hned teď.

08

Na první poslech se totiž může zdát rozporná Rádlova formulace, že obnovíme, resp. máme obnovit původní kolektivní a duchovní význam lidských práv. Rádlova slova se nám však zdají být rozporná jen proto, že duchovní

90/318

chápeme nutně jako individuální. Podívejme se tedy blíže, jak to myslí Rádl sám. Výslovně souhlasí s tím, že „lidská práva jsou konec konců založena v mravním přesvědčení jednotlivcově“, ale upozorňuje na to, že jednotlivec tu je odpovědným garantem (Rádl na tomto místě užívá nepřesného slova „nositelem“) „práv, jež se vztahují na větší společnosti“ (116). Uvádí příklad: „právo ženy, aby nebyla volána k odvodu, je konec konců založeno v mravním vědomí jednotlivých lidí, jejich svědomí toto právo schvaluje; není to však právo jednotlivé ženy, nýbrž všech žen“ (117).

09

Tento přístup pak uplatňuje Rádl i v případě národa a národnosti: „Právo na uplatnění vlastní národnosti jest založeno individuálně potud, že každý z nás je mravně zavázán toto právo uznati a každý příslušník té národnosti jest povinen, individuálně za ně bojovat; ale není to jen právo jednotlivců, nýbrž kolektivní právo, vztahující se na řeč, kulturu, školství atd.“ Zde jasně vidíme, jak si Rádl představuje vztah mezi individuálními a kolektivními právy. Původní význam práv je podle něho kolektivní (že je kromě toho duchovní, k tomu se ještě vrátíme). V případě jednotlivce je tu jednak jeho individuální právo bojovat za svá a nejen svá kolektivní práva, ale zároveň jeho individuální povinnost tak činit. Mohli bychom si to přiblížit následujícím příkladem, který nebereme z Rádla.

10

Máme za sebou dlouhé období těžkých i méně těžkých represí, v němž mnoho lidí neprokázalo dostatečnou rezistenci vůči útlaku, a to jak vůči útlaku svému, tak vůči útlaku druhých. Právo na svobodný projev je podle Rádla

90/319

původně právo kolektivní, vztahující se na všechny členy společnosti. Na jednotlivého příslušníka společnosti se však už nevztahuje jen právo na svobodu projevu, nýbrž také povinnost tuto svobodu uplatňovat a povinnost bojovat za takový stav společnosti a její správy, kde by právo na svobodný projev bylo garantováno všem, neboť toto původně

kolektivní právo se rovným dílem vztahuje na všechny občany, na všechny dospělé členy společnosti. Kdo této své povinnosti řádně nedostojí, je vinen, a to jak před onou společností, v níž žije a jejímž je členem, tak také – a vlastně především – před kolektivním právem na svobodný projev. V tom smyslu lze pak hovořit o odpovědnosti jednotlivce nikoliv pouze před kolektivem, ale především o jeho odpovědnosti za kolektiv, a to před kolektivním právem, které je základem a zdrojem individuálních povinností.

11

Rádl ovšem vyjímá jeden kolektiv a staví jej proti ostatním, nikoliv vedle nich jako jim rovný. A tímto zvláštním, vyňatým kolektivem je stát. Mám dojem, že tato myšlenka není u Rádla dost domyšlena a dopracována, a my se pochopitelně nemůžeme zdržovat podrobnou analýzou. Musíme se však o ní zmínit, protože v dalším výkladu bude hrát ještě určitou významnou roli. Poslyšme zase přesný citát: „I znamenají kolektivní lidská práva, že existují ve společnosti lidské kolektiva, daná jednak přírodou (ženy, děti, rasy), jednak kulturou (církve, kmeny), jednak hospodářskou organizací (dělnictvo), která mají základní práva, hlubší než jakékoli ohledy státní. Stát jest dílem těchto kolektivů a nesmí tedy ustanovovati nic, co by ohrožovalo jejich životní zájmy. Stát tedy netvoří právo jazykové, nýbrž upravuje je v zájmu národnosti, nepotvrzuje církve, nýbrž bere je na vědomí, neustanovuje

dělnické právo, nýbrž chrání je.“ (117)

12

Upozornil jsem na jistou nedomyšlenost, která s tím je spojena. Rádl nikde nemluví o tom, že by třeba dělnictvo jako kolektiv mělo brát na vědomí církve nebo že by děti jako kolektiv měly třeba respektovat kulturu apod., kdežto státu podobné povinnosti ukládá. Na druhé straně říká, že stát je dílem těchto kolektivů, tedy mohli bychom snad říci: společným dílem. Stát je tedy vytvořen, ustaven, musí mít svou ústavu – kdežto ony kolektivy prostě nějak vznikly, tj. jsou „dány“ přírodou, kulturou nebo hospodářskou organizací. Rádl sice neuvádí jiné možnosti, ale jistě tím nejsou všechny možnosti vyčerpány. V každém případě však nechává bez objasnění, čím se specificky liší stát od jiných kolektivů. To bude mít důležitost pro posouzení otázky tzv. národních států.

13

Na tomto místě si povšimneme zejména toho, že Rádl rozlišuje kolektivy, které vznikly na základě přírodním (ženy, děti, starci, rasy), a kolektivy kulturní, pro něž jako

příklady uvádí církve a kmeny. Zajímat nás nyní budou především kmeny. Když totiž Rádl kritizuje kmenové pojetí národa, má se obvykle za to, že to je kritika téhož typu, jaká se obrací proti rasovému pojetí národa. Zde však vidíme, že Rádl dělá hluboký, přímo fundamentální rozdíl mezi rasou, danou přírodně, a kmenem, daným kulturně. Proto může také říci, že národnosti se vyvinuly jako vyšší kulturní stupeň kmenů (121). Užívá-li Rádl běžného termínu „přirozený“ v souvislosti s národnostními právy a lidskými právy vůbec, pak to v jeho pojetí nemá nic společného s přírodou, ale chápe to ve smyslu práva přirozeného, původního, základního,

nezadatelného, tj. základnějšího než kterýkoli státní zákon (srov. 121).

14

Rádl užívá dokonce následujícího argumentu: „Nikdo na světě rasám, kmenům, národnostem práva na život nedal, jako nám nikdo nedal právo na náš život individuální. Toto právo má každý jednotlivec a má každá národnost sama sebou, přinášejíc je do lidské společnosti jako předpoklad, s nímž se musí a priori počítati. Všeobecně to každý uzná; jen v konkrétních případech se hledají vytáčky.“ (121–22) „Národnostní právo jest nutně právem kolektivním. Jest tedy třeba chrániti celé národnosti, nejen jednotlivce, kteří se ochrany dovolávají. Při tom nezáleží na tom, jde-li o celý kmen anebo jen o jeho zlomek. Němci v Čechách jsou zlomkem německého kmene, žijícího jinde i v jiných zemích, ale jen hrubé jesuitství může z toho odvozovati, že by proto neměli býti proti státu zabezpečeni.“ (122)

15

Rádl je tedy – zcela důsledně – přesvědčen, že národnostní právo není jen právem individuálním, které by znamenalo, „že každý jednotlivec má právo uplatňovati tu národnost, které patří“ a že „jestliže je neuplatňuje, jest to jeho soukromá věc“. Pak by národnostního práva neměly masy neuvědomělého lidu, který se o svá práva právě jen z neuvědomělosti nehlásí. Stát by pak chránil pouze nejvyšší třídy této národnosti a tím, že by měl svobodu odnárodňovati neuvědomělé vrstvy, by národnost přece jen zničil. „Kdo zná praktiky národnostních bojů, ví, že jde o tento problém: pokud potřebuje ochrany národnost neuvědomělého lidu? I v otázce dělnické hlavní boj se vedl právě o lid neuvědomělý.“ (123)

16

90/322

Zase by mohl vzniknout docela mylný dojem, že Rádl chce národ a národnost chápat jako něco „neuvědomělého“, co se formuje nějak dříve, než si toho lidé vůbec všimnou, než si toho jsou vědomi. To není ovšem jeho pojetí; co jsme dosud slyšeli, je jenom důsledek velké opatrnosti Rádlovy při stanovování teoretického pojmu. Rádl zdůrazňuje především nedůležitost geneze čili vzniku národa, přinejmenším nedůležitost pro otázku národnostního práva. (Viz 121.) Nejde o to, že by to byla otázka vedlejší, zanedbatelná, zbytečná.
Z filosofického hlediska jde zajisté o otázku významnou, ale její význam není omezen na národ a národnost. Vždyť vůbec nevíme, odkud a jak se berou nové věci na světě! (129) Rádl nejmenuje, ale vyzvedá ze zapomenutí myšlenku Masarykovu (ze *Soc. otázky*) po hybných silách v životě člověka-jednotlivce a po hybných silách dějinných (Masaryk mluví o vis motrix). Sám to v daném kontextu nechce řešit (ale nenechal to padnout pod stůl, jak o tom třebas svědčí jeho poslední knížka, představující podle jeho vlastních slov jeho filosofický odkaz). Používá spíše onoho “nevíme“ jako argumentu proti likvidaci a ničení toho, co žije.

17

Je to ostatně stará Rádlova myšlenka, kterou výborně formuluje o deset let dříve v přednášce pro Jednotu filosofickou, která pak u Kočího vyšla jako 1. svazek Přednášek JF (1918). A tam zároveň ukazuje na jisté meze této myšlenky. Národy mají právo na existenci, protože se i na ně vztahuje přikázání: Nezabiješ! „Vždyť toto svaté přikázání zajisté nezapovídá jen zničení života bližního, nýbrž označuje za vraha každého, kdo nejsa donucen obranou, ničí, co příroda stvořila. Každá věc přirozeně daná má posvátné právo na existenci, právo, které porušuje ten, kdo svévolně ničí kvítí polní,

90/323

vybírá ptačí hnízda, kazí krásu volné přírody, ruší historické památky. Jako jest každý člověk naším bližním, majícím takové právo na život jako my sami, tak jest i národ národu bližním: byl postaven do tohoto světa přírodou a dějinami, ruka Prozřetelnosti na něm spočívá, a běda Kainovi, který se na něm dopustí vraždy!“ (Rasové teorie a národ, 17-8.)

18

Rádl tím ovšem neformuluje své přesvědčení, neztotožňuje se s touto formulací naprosto a bez výhrad. Vidí v této argumentaci jakýsi projev slabosti. Ten totiž, kdo se dovolává toho, že národnost jest dána půdou, rasou, historií, kulturou, a kdo proto chce a cítí se být povinen za toto dědictví po předcích všecko nasadit, se tím vlastně dovolává jen konzervativních důvodů, které se vesměs obracejí do minulosti, zatímco ten, kdo tento slabší

národ chce potlačit, ohrozit a možná zlikvidovat, připravuje se k tomu „s programem určeným pro budoucnost“ (18). Rádl sám vidí vadu tohoto pojetí (a to jak pojetí slabého a ohroženého národa, tak naopak pojetí národa silného a jiné ohrožujícího) v romantismu, který chápe jako protivu pojetí realistického.

19

Zde je snad opravdu ono punctum saliens, které představuje přinejmenším v našem prostředí a v našich dějinách myšlenku rozhodujícího významu, jejíž platnost je dokonce ještě dnes a právě dnes nanejvýš aktuální. Rádl má za to, že vlastenectví a národovectví, které žádá každou oběť za zachování dědictví po předcích, „jest správné“ (19), ale podle Rádla nestačí. Vlastenectví, jehož jedinou starostí je neumřít, nezahynout, je pro svobodný národ příliš málo. „Pravá svoboda v tom záleží, nepodrobiti se ničemu vnějškem danému;

90/324

svobodný muž se řídí jedině tím, co sám za správné uzná. Národnost však, daná půdou, rasou, jazykem, historií, jest konec konců osudem člověku uloženým, kterému podléhá, nemaje vůle vytvořiti jej podle svého rozumu. Tu člověk jest odsouzen milovati vlast, protože se v ní zrodil, milovati národ, protože jest s ním pokrevně spřízněn, milovati jazyk, protože v něm byl vychován, jak zpívají naše vlastenecké písně. Mění něco na podstatě věci, že toto odsouzení nepronáší tyran, ani národ cizí, nýbrž že je nadšeným hlasem a s plným přesvědčením pronášejí vlastenci a rodáci řečí otcovskou?“ (19)

20

„Svobodný národ se nepodrobí žádnému osudu, nýbrž chce svobodně rozhodovati o předmětu své lásky; proto neuzná, že by jeho podstata byla na věky uzavřena do nepřekročitelných hranic půdy, rasy, jazyka, tradice, čehokoli, co se lidem ukládá jako věc už hotová, daná přírodou nebo historií; není svobodného národa bez svobodné volby rozumných lidí; život svobodného národa tkví v cíli, který si uvědoměle ustanovil. Svobodný národ jest dán budoucností, ne minulostí. Roste zajisté z toho, co jest minulostí dáno, z vlasti, z řeči, z tradice, z instinktu, ale neslouží jim, nýbrž vládne. Idea vede národ.“ (19–20) Podobně postupuje Rádl o deset let později (*VČN* 129): nehodlá zjišťovat a rozebírat, jaké to jsou vposledu ty hybné síly dějin; stačí mu konstatovat jen toto: „nechťsi však poslední zdroj, jenž pohání osudy lidstva, jest jakýkoli, v skutečném životě, positivnímu badání přístupném, idey mají ohromný vliv“.

21

Na konci války pokračuje pak Rádl argumentem, že sice moc idejí je velká a zajisté nepochybná, ale pravé svobodě že idea nestačí. „Idea zachvacuje

90/325

člověka jako dravý proud, nedávajíc mu pokdy, aby se vzpamatoval a rozvážil, co jest správné a proč se má rozhodnouti. Idea jest osudem, jest fatum – smíme býti fatalisty?“ „Idea jest slepá, zachvacují stejně lidstvo temné idee, zvracející se ve fanatism a bratrské šílenství, jako idey čisté, mravné, spravedlivé.“ „Ani idea tedy, byť sebe elementárnější, není poslední pravdou národního života, protože i oddanost ideám může býti porobou. Teprv idea uvědomělá a odůvodněná, rozvinutá v theorii, jest způsobilá, aby byla cílem svobodného národa. Uvědomělá a odůvodněná idea sluje programem a jeho zásady slují stanovy nebo zákony.“ „Program, byť byl proti božské idei jen lidským dílem s lidskými chybami, jest pro lidský život jedině pravým vůdcem. V něm svoboda ducha se pojí k síle přirozenosti.“ (21)

22

„Protože jedině život v poznané pravdě jest pravou svobodou, jest nejvyšším a jedině rozhodujícím kritériem národního programu jeho správnost. Rozumové odůvodnění národního programu jest tedy důležitější než jeho odvozování z historie, z rasy, s instinktu národního; říci o národním programu, že jest správný, jest více, než říci, že jest národní! Důvody pro národní program mají u svobodného národa vyšší cenu než fakt, byť nepopiratelný, že tento program jest přesvědčením celého národa!“ (22)

23

„Protože jedině programem určován jest národ, jest každé vlastenectví falešné, které bezpodmínečně lpí na půdě, na historii, na jazyku. Jsme zajisté povinni hájiti všemi silami daných prostředků národního života, ale výše než ony stojí pravda. Poučme se o tom z minulosti.“ (22) „Čím vzdělanější národ, tím uvědomělejší a všelidštější má program; čím

90/326

zaostalejší, tím více se zavírá v sebe a spoléhá na národní instinkt, na lásku k vlasti, na minulost.“ (24) Zde vidíme, jak žák domýšlí a uplatňuje Mistrovu myšlenku, že otázka je a musí být otázkou světovou.

24

To je vlastním důvodem Rádlova rozhodného zastávání politického pojetí národa proti pojetí organickému nebo také kmenovému. Rádl vytýká Herderovi, že nedbal rozdílu mezi kmenem a národem a že národ podle něho je v podstatě ten kmen, který si svou kmenovou jednotu uvědomil a aspiruje na politickou samostatnost. (132) A právě tento názor se stal oporou našich obrozenců a našeho národního obrození. Tím jsme se podle Rádla dostali pod vliv ideologie, která je základem všech nacionalismů a která oddělila střední a východní část Evropy od zemí, které leží „na západ od Rýna“, kde pod slovem „národ“ se rozumí lid, který se zorganizoval pod jednou ústavou (133). V tomto pojetí nejde ani o řeč, ani o původ, nýbrž o uvědomělé státní příslušenství (133).

25

Rádl se stal rozhodným zastáncem tohoto politického chápání národa a stejně rozhodným odpůrcem organického (kmenového) a také jazykového pojetí. To má pochopitelně naprosto jednoznačné důsledky pro jeho posuzování myšlenky „národního státu“, která se u nás v poslední době tak prosadila. Rádl byl zastáncem docela zvláštní ideje československého národa, kterou musíme správně chápat, abychom ho nedávali do jednoho pytle s tehdy rozšířeným a od války zejména na Slovensku, ale také českými komunisty kritizovaného „čechoslovakismu“. Název tu nehraje u Rádla rozhodující roli, ale právě v jeho duchu byl vlastně nešťastný. Rádl chtěl, aby všichni občané republiky, a tedy také všechny národnosti, ať už se lišili jazykem, historií nebo čímkoliv

dalším, se cítili občany jednoho státu, tudíž státu nadnárodního, nikoliv národního státu Čechoslováků jako uměle vytvořeného pseudonároda.

26

Československý národ pro Rádla tedy znamenal totéž co československý stát a čsl. národnost totéž co česl. státní příslušnost. Dnes by byl velmi ostrým kritikem myšlenky dvou národních států, zejména však proto, že v nich žijí a nadále budou žít národní menšiny, na Slovensku dokonce velké národní menšiny. Naproti tomu by vůbec nebyl proti tomu, aby se Slováci považovali za samostatný národ, ostatně už tehdy proti tomu nebyl. A dnes by asi nebyl zásadně ani proti tomu, aby se Moravané považovali za samostatný národ. Byl přesvědčen, že o tom mají právo rozhodnout sami lidé, kteří se rozhodli samostatným národem být, resp. se jím stát. Ale v žádném případě by neuznal existenci takového nového národa za dostatečný důvod pro vytvoření samostatného národního státu. Národní státy jsou v dnešní Evropě anachronismem a jsou zdrojem nových nespravedlností, nových vášní a nových konfliktů.

27

Můžeme tedy Rádlův odkaz považovat slova, kterými končí ve *VČN* (134) kapitolu o „národu ve smyslu politickém“: „I jest naším úkolem pro budoucnost, překonati kmenové cítění ideou politického národa, jehož členy budou Češi jako Němci a jako Slováci i Maďaři. Tu tedy národ jest ideálem, úkolem, programem; národ není, ale má býti, a k němu jest třeba materiál tohoto světa povznésti.“ Na jiném místě klade R. otázku: jestliže ČSR byla vytvořena politicky a nevznikla jako polní kvítí, jakým demokratickým právem z ní vylučujeme Němce a Maďary?“ (144) To ještě stále platí i dnes.

90/328

TEXT\FAK.AVU – 30. 4. 91

Umění a mravnost

01

Opusťme ty myšlenky, které nás po vyslovení tématu hned a samy od sebe napadají, protože ty by nám jen překážely. Umění a mravnost nejsou dva světy, mezi nimiž bychom měli teprve s námahou ustavovat nějaké vztahy, a už vůbec ne v tom smyslu, že bychom na umění a na umělce měli snad přikládat nějaká měřítka navíc, že bychom na umělce měli vznášet nějaké další, mimoumělecké nároky, jimž by kromě uměleckosti měli dostát. Právě naopak se pokusíme jít až ke kořenům jak umění, tak mravnosti, abychom si ověřili, z jaké společné půdy vyrůstají, ba dokonce, do jaké míry jsou jim jejich nejhlubší kořeny společné.

02

Existuje však ještě další důvod, proč se zabývat vztahem mezi obojím, a to i kdybychom ony společné kořeny snad nenašli. Člověk žije život velice komplikovaný a náročný, a přitom si chce upevnit a zachovat svou vlastní integritu. I kdyby tedy šlo opravdu o dvě odlišné a od sebe oddělené sféry, o dva světy, musel by se člověk tázat, co mu umožní život a aktivitu v obou, aniž by v každé z nich byl někým jiným.

03

Proto vyjděme od člověka a od jeho lidské situace. Něco jsme si o tom již říkali, takže na to můžeme navázat. Především je tu cosi společného člověku i předčlověku a vůbec vyšším živočichům (a ostatně všem živým bytostem, ale to už raději necháme zcela stranou), totiž to, že se k té části světa, která je obklopuje, nějak vztahují, že se v ní zabydlují, zdomácňují a že z tohoto okolí, které může registrovat i vnější pozorovatel, dělají své osvětí, tj. osvojený kus světa, osvojené okolí.

04

Když to budeme chtít jako fenomén popsat z perspektivy příslušné živé bytosti, budeme mluvit o její situovanosti, tj. o její umístěnosti v jisté situaci či spíše v jisté sérii po sobě následujících situací. (Viz von Uexküllova škola a její důraz na “tunel“.) Pokusme se stručně popsat hlavní komponenty takové situace.

05

K situaci tu především náleží její subjekt, tj. ta živá bytost, o jejíž situovanost v oné situaci jde. Nebudeme se nyní blíže zabývat povahou toho, co

nám dovoluje se na onu živou bytost dívat jako na subjekt a nikoliv jen jako na objekt, na předmět. Budeme jen pamatovat, že za subjekt nemůžeme považovat cokoliv, tedy např. nějakou věc, mrtvý předmět, kus kamene, skálu apod. Subjekt je pro situaci (a situace) základně důležitý, protože situaci spoluzakládá, tj. je pro situaci (a všechny své situace) konstitutivní. Bez subjektů by nebylo žádných situací.

06

Ke každé situaci dále náleží kus světa, který obklopuje subjekt a který je pro onen subjekt nějak relevantní (pokud relevantní není, nebude pojat do okruhu toho, v čem se subjekt zabydluje a co si osvojuje). V důsledku své zatíženosti dosavadní tradicí evropského myšlení jsme nakloněni považovat toto okolí za určitou množinu předmětů, tedy za jakousi hromadu věcí. Ale tak tomu ovšem není. Mezi těmito údajnými “věcmi“ jsou také nevěci, tj. jiné subjekty, jiné živé bytosti, a ovšem také jejich osvojená okolí. Tato okolí se přes sebe překládají a navzájem se prostupují a vytvářejí tak jakousi proměnlivou a takřka živou kontexturu, a ta je tou skutečnou částí světa, v níž je každý subjekt situován.

07

Za třetí tu je něco, co obvykle nebereme jako zvláštní komponentu a už vůbec ne jako samostatný faktor situace, totiž aktivitu onoho subjektu, o jehož situovanost nám jde. Ale to právě musíme napravit. Aktivita subjektu je opravdu čímsi samostatným a dokonce by se dalo říci původním, sám subjekt zakládajícím. Víme totiž, že subjekt je sice subjektem svých akcí a aktivit, ale že vlastně je takový, jaké jsou jeho akce a co z něho tyto jeho vlastní akce udělají. Správný a účinný sportovní výkon je sice výkonem dobrého sportovce, ale ten se dobrým sportovcem stal tréninkem, tj. velkým aktivním úsilím, při němž rozhodující úlohu

nehrál on, jaký byl původně, ale spíše ty aktivity při tréninku, které z něho tak vynikajícího sportovce “udělaly“.

08

A posléze tu je ještě jedna “komponenta“, která však za skutečnou komponentu už dlouho vůbec počítána není a která opravdu vlastně žádnou “komponentou“ není. Komponenta znamená totiž součást, v našem případě součást situace. A zde jsou právě možné dohady o tom, zda jde nebo nejde o součást situace, neboť tu přestává platit samozřejmý logický princip, že část je menší než celek. Touto komponentou či spíše nekomponentou (budeme proto raději mluvit o faktoru) je budoucnost – ne ovšem budoucnost ve všeobecném a tedy neurčitém smyslu, nýbrž budoucnost jednak oné situace (či situačního tunelu), ale také budoucnost

samotného subjektu oné situace. A tady právě vyvstává jeden obrovský problém, možná dokonce problémů víc.

09

Pomůžeme si jistým příkladem, který se nám ostatně právě nabízí. My totiž jako tzv. rozumné bytosti a vnější pozorovatelé (či spíše interpreti a modeloví konstruktéři) víme, že budoucnost jednotlivého subjektu, tj. jednotlivé živé bytosti, vlastně doopravdy nekončí její smrtí, nýbrž – má-li potomky – pokračuje v jistém smyslu dál jako budoucnost jedné linie, jedné variety, jedné rasy, jednoho druhu, rodu atd. Evolucionisté a paleobiologové nás o tom dostatečně poučují. Tak, jako je jednotlivé živá bytost zapojena do širších kontextů biotopu až biosféry, je zapojena do kontextu předchozího a následujícího vývoje, ovšem aniž by to věděla, aniž by si to vůbec mohla uvědomit.

10

Člověk je první a zatím jedinou živou bytostí, která si toho je vědoma všeobecně a která si tu uvědomuje také, pokud jde o ni samotnou. Proto si také klade otázku, jak se má chovat a co má dělat, aby její aktivity a tedy také ona sama jako subjekt nějak přiměřeně a náležitě odpovídala této budoucnosti, a to jak oné budoucnosti celého příštího příbuzenstva, tak budoucnosti toho společenství, k němuž se cítí vnitřně poutána, budoucnosti lidstva a lidského rodu vůbec, a snad i budoucnosti všeho živého, celé biosféry na této planetě – a kdož ví? snad budoucnosti života ve vesmíru.

11

Odpovědnost vůči takto široce a dalekosáhle chápané budoucnosti ovšem může dávat smysl pouze za předpokladu, že jde o odpověď na nějakou otázku či spíše výzvu. Jestliže evoluce byla a je odpovědí na výzvu budoucnosti, pak lidská odpověď musí představovat něco víc, něco o stupeň vyššího, totiž odpověď vědomou, totiž vědomou si oné výzvy a vědomou si také toho, čím sama jest jako odpověď na tuto výzvu. Budoucnost se tu náhle jeví jako cosi smysluplného a ze své iniciativy přicházejícího, nikoliv jako vakuum, jako prázdnota, která je člověku naprosto pasívně k dispozici, tedy jeví se jako strukturovaná. V tomto novém světle se zřetelně ukazuje, jak moderní člověk redukoval chápání sebe samého a své situovanosti, jak odřízl, amputoval lidské situaci a tím i sobě samotnému celou jednu dimenzi, dokonce tu nejdůležitější, na které je trvání a pokračování všeho ostatního primárně závislé.

12

90/331

A tím jsme odkryli tu nejspodnější zatím vrstvu, v níž jsou zakořeněny všechny lidské aktivity, nebo snad ještě přesněji vysloveno, to nejhlubší a nejjemnější vlášení společenských kořenů všech lidských aktivit. Člověk není to, co je, nýbrž je tím, čím a kým je, pouze tak, že se tím stává v odpovědi na nepředmětné výzvy přicházející budoucnosti, která není prázdná, ale strukturovaně smysluplná. V této nejspodnější vrstvě si jsou všechny lidské aktivity blízké. A žádnou z nich nemůžeme a nesmíme interpretovat tak, že tuto nejspodnější vrstvu, tyto její nejhlubší kořeny necháme bez povšimnutí.

13

Také umělec tvoří tak, že svou tvorbou, tj. svou specificky uměleckou aktivitou, odpovídá na nepředmětné výzvy. To jsme si přece ukazovali v předchozím semestru, kdy jsme se zabývali povahou uměleckého díla. K tomu se tedy nepotřebujeme podrobně vracet. Zbývá nám tedy onen druhý partner, ona druhá stránka, totiž mravní subjekt a mravnost. Také zde musíme nejprve odstranit některá nedorozumění.

14

Někdy se mravností rozumí soubor mravních či morálních návyků a zvyklostí, charakteristických pro určitou společnost a určitou dobu. Abychom se vyvarovali zbytečných omylů, budeme v tomto případě raději mluvit o morálce. Je to pochopitelně jen můj návrh a sám o sobě je nedůležitý, jde jen o úmluvu, o terminologickou konvenci. Co je však opravdu důležité, jsou předpoklady toho, aby k nějakým návykům mohlo vůbec dojít. Co to jsou vlastně návyky? Jsou to jakési ekonomizované systémy aktivit, jakási rutina. Bývaly doby, kdy bylo třeba tuto rutinu posilovat a upevňovat nějakými ideologiemi. Tzv. morálka je tedy

určitá rutina ve společenských vztazích, upevňovaná a ospravedlňovaná jakousi doprovodnou ideologií.

15

Člověk, který dodržuje pravidla této společenské rutiny, je ovšem tak málo mravním subjektem, jako je člověk, který si osvojil řemeslnou složku nějaké umělecké činnosti, tvůrčím umělcem. A paralelu můžeme dovést ještě dál: tak jako existují lidé bez hudebního sluchu, kteří se naučí zahrát nějakou dost technicky náročnou skladbu na klavír (už na housle by to nešlo!) a přitom nemají potuchy o skutečné hudbě, tak jistě tu a tam existují i lidé, kterým zcela nebo částečně chybí mravní vnímavost a citlivost, a kteří se přesto naučí obstojně chovat ve společnosti, pokud se nic neobvyklého neděje. A zase naopak, jako existují hudebně nadaní a dokonce geniální lidé, existují také

lidé mravně citliví a tvůrčí, a dokonce mravní geniové.

16

Chceme-li vztah umění k mravnosti a mravnosti k umění posuzovat na základě pozorování umělců nebo mravních osobností prostředních nebo druhé kvality, ukáže se brzo, že tam dochází k hojným diskrepancím, rozporům, napětím a také provokacím a pohoršením. Ale to může zajímat nanejvýš psychology a sociology či kritiky a podobně. Rozhodující jsou lidé, u nichž se obojí vzácně doplňuje a snoubí v jednotu velké osobnosti. Po mém soudu žádný velký umělec není a nemůže být vskutku nemravný, ať už se na něho lidé jeho doby dívají jakkoliv. Nedostatek mravní vnímavosti a citlivosti a mravní pochybnost jeho lidského jednání a vůbec profilu znamená vždycky zároveň vadu a nedostatek jeho umělecké kvality.

17

To je ovšem zase něco, co není příznačné jen pro vztah umění a mravnosti, ale má platnost mnohem širší. Čím na vyšší stupeň kvality kdo v jednom oboru vystoupí, tím víc jemu samému, ale i jiným na něm začína vadit, co zprvu jakoby vůbec nevadilo, totiž že po jiných stránkách má mezery, nedostatky, vady. Vůbec nám nevadí (nebo jen málo a snadno si zvykneme), když hokynářka mluví jako hokyně a domovnice jako ječivá polnice. Ale jsme naproti tomu šokováni, když vidíme nádherné děvče a to najednou promluví jako děvečka od krav (a prosím za prominutí těch metafor, nenapadají mne případnější).

18

Rád bych se však nakonec vrátil k těm hluboko skrytým kořenům a kořenovým vlášením, na nichž vlastně všechno veliké záleží. Jsem přesvědčen, že všechno z hlubin čerpané nové, které na jedné straně překonává to, co tu už bylo, ale na druhé straně je velké jen díky tomu, že má co překonávat, je vposledu “stejné krve“, jak to známe z Knihy džunglí. Musel bych tu zase citovat Rádla (tentokrát z Romantické vědy). Ale řeknu to jinak: všechno skutečně velké umění je mravné, tak jako žádná nemravnost není dost umělecká. A mravní genius je svým způsobem velmi blízko umění a velkému umělci, protože také tvoří něco, co tu ještě nebylo, a tvoří to nikoliv do prázdna, ale jako odpověď na nepředmětné výzvy jemu osobně adresované. Existuje něco jako mravní umění nebo umění mravnosti, tak jako existuje varhanní umění malby. Pro většinu lidí nezbývá, než si o těch mimořádných lidech, velkých tvůrcích vyprávět, vzpomínat na ně a pokoušet se je alespoň v něčem napodobit, naučit se od nich něčemu – v tomto případě, jak skloubit obojí v jednu osobnost.

90/333

TEXT\FILANTR.FIF – 8. 5. 91

Filosofická antropologie

01 (Mezní situace 2)

Pokusíme se dnes ukázat povahu mezních situací a jejich souvislost s otázkou ex-sistence (resp. subjektu) na onom komplexu, o němž mluvíme jako o utrpení. Utrpení zasahuje všechny oblasti a všechny roviny našeho života. Zahrnuje na prvním místě tělesné bolesti, od malých při drobných zraněních přes téměř nesnesitelné, jako při zánětu okostice nebo trojklanného nervu, od bolestí pomíjivých až po bolesti trvalé a neustupující, atd. Bolesti tohoto druhu nás provázejí napořád.

02

Potom tu jsou nemoci všeho druhu, které nás omezují v našich výkonech a v našem způsobu života, i když to nemusí hned být ohrožení životní nebo omezené trvalé. I taková chřipka nebo mnohem krátkodobější chřipkovité onemocnění (IL) nás donutí přinejmenším na několik dní změnit rytmus a plány – k tomuto bodu se vrátíme, protože jsou situace, kdy nemoc se pro nás může stávat jakýmsi východiskem a přímo únikem. Velice tu záleží na našem vztahu k nemoci a nemocem, ale to náleží až k druhému bodu našich úvah.

03

S utrpením jsou podstatně spjaty i situace, kdy musíme podávat mimořádné výkony ať pracovní, sportovní anebo jakékoliv jiné, např. v nějakém neštěstí musíme z posledních sil

zachraňovat buď sebe nebo druhého člověka, apod. Stává se pak někdy, že selháváme, že nároky situací na nás vložené či spíše hozené jsou nad naše možnosti, tj. nad naše síly nebo jen nad naši vůli, kdy přestáváme nežádoucí a ohrožující možnosti čelit a prostě se sesypeme, rozložíme.

04

To pak už je blízko zvláštnímu typu onemocnění, které představuje jeden z druhů chorob či deviací duševních, kterých si je člověk ještě vědom. I zde je třeba pamatovat, že jde také o přechodné zóny, nikoliv o abruptně odseknuté oblasti, které se většiny lidí netýkají. V jistém smyslu jsou předpoklady k takovým duševním onemocněním ve všech nás. Mohli bychom říci, že vývoj lidského rodu se vyznačuje postupem k jakési normalizaci či snad lépe řečeno integraci stále nových a také vyšších rovin života. Podmínkou tu je velké a pod tlakem nových nároků stále se zvyšující úsilí každého jednotlivce, které se pouze v jiné sféře a tedy v jiných podmínkách podobá

třeba úsilí vrcholových sportovců. A také zde určité procento lidí prostě selhává.

05

Nesmíme zapomínat ani na stárnutí, které nemůžeme prostě zahrnout mezi nemoci a které přesto se nemoci velmi podobá. Starý člověk už nemůže dělat to, co dosud mohl, nezastane svou práci a začíná být vyřazován ze života společnosti a dostává se na okraj, mimo, stává se v nejlepším případě pouhým přihlížejícím. V některých dávných společnostech hyne, protože ostatní na něm už nemají zájem a on se sám o sebe neumí postarat. Dlouho poté se předpokládalo, že se o staré lidi mají starat jejich děti, a proto bylo zle těm, kdo děti neměli nebo jimž děti zemřely. Moderní společnosti se v různé míře starají o staré lidi, ale to nemění nic na tom faktu, že starý člověk tím či oním způsobem trpí nikoliv pouze pro své choroby, ale v důsledku změn svého společenského postavení.

06

To je však jen počátek utrpení typu společenského či spíše “společnostního“. Již minule jsme si uvedli mezi oněmi mezními situacemi také boj, zápas, jak je uvádí Jaspers. V boji, zejména pak v oněch tehdy vlastně jen poměrně malých válečných výpravách, šlo o boj na život a na smrt. Docházelo při něm k těžkým zraněním – druh utrpení, o němž jsme teď již hovořili – a také k zabití, ke smrti. Ale docházelo i k něčemu novému: člověk mohl být chycen a zajat, a pak mohl být donucen pracovat zadarmo, jen za špatnou stravu a za to, že mu byl ponechán

bídný život otroka. Byl poddán moci druhého člověka či druhých lidí, byl jim odevzdán na milost a nemilost.

07

Něco podobného se však často přihodilo i bez války. Ve starých i novodobých diktaturách, ale také v nejrůznějších autoritativních režimech a dokonce v režimech demokratických se vždycky někteří lidé dostávají do situací společensky podřadných a do podřízenosti a závislosti na jiných, do situací izolovanosti a bezmoci, do situace hladovějících a nuzujících, do chudoby a všeho druhu strádání.

08

Utrpení znamená vždycky jakési omezení života a jeho možností, znamená ničení a někdy vůbec zničení části nebo alespoň složek či aspektů života. Je také utrpení “skutečné“, tzv. “reálné“, a pak utrpení prožívané, subjektivní. Touž bolest, totéž omezení, tutéž životní ztrátu jeden člověk prožívá tragicky a je otřesen, jiný to nese odevzdaně a takřka hrdinně. To se ovšem zase už

týká našeho vztahu k utrpení. Nicméně si musíme být dobře vědomi toho, že samo utrpení je čímsi subjektivním, bez subjektivity utrpení neexistuje, právě tak jako bez subjektivity neexistuje ani radost. Kdo je tlustokožec a tím odolný vůči vlastním utrpením, bývá stejně tvrdý i vůči utrpení těch druhých. Musíme být tedy při hodnocení opatrní. Bolest je opravdu tak veliká, jak ji člověk vnímá a cítí. Do druhého však nevlezeme a nevcítíme se do něho, tak abychom mohli nezávisle na něm posoudit, jak veliká je doopravdy jeho bolest.

09

A nyní tedy přistupme k druhému bodu, totiž k tomu, jak se člověk vztahuje ke svému utrpení a k utrpením těch druhých, tedy také k utrpení všeobecně. Snad jako vzdálený ohlas stoického ideálu ataraxie, snad i z řady jiných zdrojů a motivů se udržuje představa, že člověk nemá brát své bolesti a svá nejrůznější utrpení a žaly příliš vážně. Je to pravděpodobně také reakce na romantismus s jeho citovostí nafukovanou k prasknutí, která se zároveň nijak nerozpakovala se nadchnout pro vzdálené cíle a užívat k jejich dosahování krajně násilných prostředků. Aniž bych sebeméně obhajoval romantický styl života a myšlení, chtěl bych upozornit na jistou omezenost a problematičnost relativizace utrpení jako takového.

10

Jaspers upozorňuje na to, že člověk, který se ke svému utrpení a k utrpení vůbec vztahuje tak, jako by to nebylo nic závažného, životně důležitého a rozhodujícího, jako by utrpení nebylo pro život ničím bytostným a definitivním (nichts Endgültiges), ale něčím, co lze pominout, přehlížet, čemu se lze vyhnout, co je možno nějak odklidit stranou a nebrat “tolik“ vážně, že se tedy takový člověk ještě nedostává do mezní situace, protože sice třeba uznává, že nejrůznějších druhů utrpení může být nepřehledné, ba nekonečné množství, ale trvá na tom, že jako takové nenáleží nutně k životu, k Dasein. Utrpení jsou pro něho jen jednotlivá utrpení, ale netýkají se celku Dasein, celku života.

11

V čem spočívá nebezpečí onoho zatlačování utrpení do stínu a všelijakých zákoutí života? Všichni jsme přece přesvědčeni o tom, že člověk nemá být žádná citlivka, že se nemá poddávat pocitům bolesti, že se i v situacích velkého utrpení a velké bolesti má chovat statečně a alespoň své utrpení a svou bolest nedávat příliš najevo, už vůbec je nestavět na odiv, ale nechat si je pro sebe, učinit z nich svou soukromou věc. Musí se nám proto zdát ten

Úvod do filosofie

01 (EVROPSKY NIHILISMUS)

Filosofie je v naší době ve vážné krizi, dokonce v tak vážné, že někteří velcí myslitelé mluví o konci filosofie. Zatím však neexistují ani náznaky nějakého prvního souhlasu, konsenzu o povaze této krize. Nemělo by smysl vám předkládat soupis různých pojetí krize filosofie nebo vůbec krize moderní doby s naprosto nedostačujícími stručnými charakteristikami. Přidržím se tedy jen jednoho.

02

Toto pojetí je založeno na diagnóze moderní doby a moderního člověka (jinak také modernity), kterou poprvé vyslovil Friedrich Nietzsche. Zmíněnou krizi nazval “evropským nihilismem“ (především ve Vůli k moci). Krize filosofie by pak byla jen jedním z projevů této všeobecné krize evropského člověka.

03

V čem spočívá tento nihilismus? Nietzsche praví, že jeho podstata je v tom, že se znehodnocují a odhodnocují nejvyšší hodnoty. To znamená, že chybí cíl, že chybí odpověď na

otázku “proč?“. Jak k této změněn dochází? Nietzsche praví, že nihilismus je důsledkem (konsekvencí) dosavadní hodnotové interpretace tzv. Dasein (života, v němž je zdůrazněn moment onoho “Da“ čili “tu“, čili moment jsoucnosti či dokonce “jestoty“).

04

Co rozumí Nietzsche touto “dosavadní hodnotovou interpretací“? Vyslovuje se jednoznačně: je to křesťanská morální hypotéza (4). Nietzsche mluví víře v morálku (3). V jeho pojetí je morálka v napětí a nepřekonatelném rozporu s tím zmíněným “Dasein“: pokud prý věříme na morálku, odsuzujeme Dasein, odsuzujeme život v jeho jsoucnosti, v jeho aktuálnosti.

05

Nebudeme věnovat pozornost oné “víře“, která ve skutečnosti nemá s křesťanskou vírou nic společného, i když něco takového naprostá většina křesťanů vůbec netuší. Věnujme pozornost raději onomu velmi hlubokému, přímo základnímu vztahu mezi tzv. morálkou a mezi nihilismem. Nejprve musíme alespoň částečně objasnit, co Nietzsche rozumí morálkou resp. onou křesťanskou morální hypotézou.

06

U Nietzscheho znamená morálka spíše tolik jako životní názor či celou životní orientaci. Proto také mluví o morální hypotéze, mohl by mluvit o celé morální

filosofii. Uvádí některé její výhody či přednosti: propůjčuje člověku nekonečnou cenu, dělá Bohu advokáta, takže zlo se jeví jako smysluplné, dává člověku jakoby adekvátní vědění o absolutních hodnotách, zabraňuje, aby se člověk viděl ve své ubohosti a tak se stává prostředkem sebezáchovy.

07

Když to vše shrnuje, praví N.: Morálka byla velkým prostředkem proti praktickému a teoretickému nihilismu (4). To je důležité slovo. Vyplývá z něho zřetelně, že oné křesťanské morální hypotéze předcházel právě tento praktický i teoretický nihilismus. Když se tedy Nietzsche interpretuje jako nihilistický myslitel, je to chyba. Stejně tak je chybou, když je N. označován za filosofa, který ukázal na světle evropský nihilismus, a to jak praktický, tak teoretický tu byl již před křesťanstvím a před jeho morální hypotézou.

08

Nietzsche tu připouští, že křesťanství znamená pokus o překonání prastarého nihilismu. Jestliže mluví nyní o evropském nihilismu, činí tak proto, aby od tohoto starého nihilismu odlišil onen nihilismus nový. Ten totiž není žádným prostým návratem (jako vůbec v dějinách prosté obraty zpět nejsou nikdy možné), ale je čímsi novým. Nietzsche dokonce výslovně praví, že tento nový nihilismus je jen jakýmsi mezistavem (Zwischenzustand), jakýmsi intermezzem.

09

Pro starý nihilismus bylo důležité, že si ho lidé nebyli vědomi. Mohli si jej uvědomit jen tak, že byl podniknut onen pokus o jeho překonání. Ten ztroskotal a nadále je nedržitelný, ale v jeho světle je nadále neudržitelný ani ten prastarý nihilismus. Křesťanská morální hypotéza se hroutí a musí zhroutit, ale takto vzniklá nová podoba nihilismu se liší od oné staré a navíc je sama také na dlouho neudržitelná.

10

Absurdita tohoto nového typu nihilismu spočívá v tom, že není pouhou nepřítomností oné hypotézy, tedy nepřítomností víry v morálku, víry ve smysluplnost a hodnotu, že není jen nepřítomností víry v metafyzický svět, ale že je antivírou resp. vírou v nesmyslnost a ve znehodnocenost všeho (8), vírou v bezcennost (Glaube an die Wertlosigkeit).

11

A proč se hroutí celá ta obrovská stavba metafyzického světa hodnot? Není to prostý úpadek, ale vnitřní síla samotné morálky: opravdovost (5). Výhled!

90/338

Sčítání a národnost

Počátkem března budeme všichni vyplňovat sčítací archy, kterými nám hned tři statistické úřady připravily několik záludných problémů, aniž se pokusily vnést do nich trochu světla. V některých bodech jde o potenciálně výbušnou tématiku.

Dotazník se odděleně táže na státní občanství, na národnost a na mateřský jazyk. Pokud nejde o cizince, můžeme se zapsat jako občané České nebo Slovenské republiky. Na naše federální občanství se nikdo netáže. Národnost je opět herdrovsky chápána nacionalisticky, a lze očekávat, že mnoho Moravanů bude v pokušení se hlásit k národnosti moravské, a to i když se přiznají k českému jazyku jako k mateřštině (i tu jde o konfuzi, ale

nechme otázku nemluvňat a spisovného jazyka stranou). Nemůže být pochyb o tom, že za těchto okolností budou naši statistikové přesně zpracovávat údaje nejenom nepřesné, ale i zmatené a bohužel i zneužitelné.

Rád bych upozornil na to, že údaj o národnosti odděleně vyplňuje jednak občan sám, jednak sčítací komisař, přičemž formulář je podivně nedůsledný. Občanovi je naznačeno, že smí být národnosti "české, slovenské, polské, německé, Romem, apod.", zatímco komisař má taxativně navíc vyjmenovánu nejen národnost ukrajinskou (rusínskou), ruskou a maďarskou, ale má k dispozici ještě rubriku pro národnosti "ostatní a nezjištěné" – a pak ještě jednu rubriku docela prázdnou a nepředznačenou. A právě na ni (č. 31) bych chtěl soustředit pozornost čtenářů.

V západních zemích, pokud se nenakazily nacionalistickým virem, se národnost chápe nejen jinak, ale přímo opačně než u nás a u našich sousedů,

90/339

ovlivněných herdrovskou ideologií. Nejzřejmější to je ve Spojených státech, kde občan třeba Virginie jakožto jednoho státu se národnostně považuje jednoznačně za Američana (nationality: American). Chceme-li se začít poněkud přizpůsobovat evropským poměrům, měli bychom najít společný jazyk s jinými národy (rozuměj: politicky organizovanými národy) i v této věci.

Pobuřuje mne v souvislosti se sčítáním dvojí. Především odmítám oficiální romantickou indoktrinaci, která nám vnucuje falešné pojetí národa; nesmíme se nechat zastrašit dlouholetými útoky na tzv. čechoslovakismus. Ty se nás vůbec netýkají. Čechoslovakismus zůstával svým pokusem o umělé vytvoření jediného československého "národa" na herdrovské a tedy nacionalistické základně. Nám naproti tomu musí jít o jiné, totiž politické chápání národa. Zejména jsem však rozhořčen neslýchanou skutečností, že ještě před vyhlášením nové ústavy má být každý připravován na to, že federace se už nepočítá. Nás Čechoslováků se nikdo neptal, jsme-li ochotni

se považovat za státní příslušníky České nebo Slovenské republiky. Ještě nedávno český premiér sice popíral existenci jiného národa než českého a slovenského, ale připouštěl existenci česko-slovenské státní příslušnosti. A dnes už se na naše federální občanství nedotazuje ani pouhý statistický dotazník.

Navrhuji proto, aby všichni zbývající Čechoslováci, dbalí svého federálního občanství a trvající na zachování federace jakožto nejvyššího politického útvaru veškerého našeho lidu vyplnili rubriku "národnost": česko-slovenská (eventuelně bez pomlčky). Kolik nás bude?

Ladislav Hejdánek
18. 2. 1991

Sčítání a národnost

Na počátku března budeme všichni vyplňovat sčítací archy, které ve spolupráci připravily hned tři statistické úřady, dva “národní“ a jeden federální. Nápadná je už tato redundance samotných úřadů, které se zabývají statistickými údaji, ale přímo zarážející je nové potvrzení starého vtipu, že statistika je naprosto přesné zpracování nepřesných údajů.

S nepřesnostmi např. při měření nebo jiném vyčíslování dat musí ovšem počítat každá věda. Něčím jiným jsou však chyby měření a něčím zase docela jiným jsou omyly, kdy započítáváte brambory mezi jablka. A právě to se může zase jednou stát v nadcházejícím sčítání, a to ve věci, která byla předmětem závažných kritik a diskusí již za první republiky. Zdá se, že se naši statistici navzdory třem statistickým úřadům nepoučili – anebo šlo o nekompetentnost politiků, kteří do věci mluvili. Něco by opravdu mluvilo pro tuto druhou možnost, jak čtenáři nahlédnou. Protože však dnes nelze nepoučenost bohužel vyloučit na žádné straně, bylo by nanejvýš žádoucí to přivést na světlo.

Předtištěný formulář má kromě jiného zaznamenat také údaje o národnosti občana, a to hned dvojím způsobem. Nejprve se má vyslovit sám občan (v rubrice č. 12), a potom k tomu dá své “dobrozdání“ sčítací komisař v “Souhrnu údajů o osobách“ pod čísly 22 až 31. Na první pohled jde jen o další redundanci, tj. zbytečný údaj navíc (i bez přispění komisaře by to bezchybně zastal počítač). Ze zkušenosti z první republiky je však dobře známo, že komisaři se v mnoha případech do formulování odpovědí vměšovali, tj. že se pokoušeli zejména při zjišťování národnosti ve smíšených územích občany přesvědčovat, že jsou jiné národnosti, než se domnívají. Dnes by to komisaři měli ještě usnadněno tím, že jejich údaje jsou odděleny od údajů samotného občana a mohou se tedy od nich lišit.

Ale proč bychom měli ve všem hned věřit nějakou nekalotu? A i kdyby tomu tak bylo, zůstává otevřena otázka, zda bychom takové okolnosti přesto nemohli využít i pozitivně. Sám se domnívám, že se tu dokonce otvírá skvělá možnost pro všechny, kdo to myslí s naší federací opravdu vážně. Nečekali jsme všechny ty bláznivé vlny absurdního nacionalismu a byli jsme jimi někdy otřeseni. A nemluvím tu, jak jsem přesvědčen, jen za Čechy, ale i za Moravany a za Slováky, tedy za většinu z nich. Za několik dní budeme mít možnost se vyslovit, aniž bychom museli chodit na srazy a demonstrace. Použijeme docela prostě sčítání jako hlasovacího lístku. Nikdo nám v tom nemůže zabránit

a nikdo nám nemůže vyčítat, že jsme sčítání zneužili. Máme naprostou svobodu napsat do rubriky “národnost“ něco, čím se rázem postavíme do společnosti těch evropských národů, kteří mají své nacionalismy už za sebou nebo kterým se podařilo se nákaze vyhnout: jednoduše napíšeme, že jsme národnosti československé.

Musíme však dobře vědět, co děláme. Především se nesmíme nechat odstrašit dlouholetými útoky na tzv. čechoslovakismus. Ty se nás totiž vůbec netýkají, protože tam šlo o něco docela jiného a dokonce zcela opačného. Čechoslovakismus představoval pokus o umělé vytvoření jednotného národa československého, ovšem zase jen ve smyslu herdrovském a tedy nacionalistickém. Dnes však jde o zcela jiné chápání národa a národnosti. Připomeňme si, že takový Kaliforňan je občanem státu Kalifornie, ale národností je Američan (nationality: American). Herdrovské pojetí národa a národnosti je dnes překážkou při budování budoucí Evropy, protože brzo se budeme muset naučit říkat, že národností jsme Evropany. Prvním krokem k tomu bude, když se naučíme hrdě se hlásit ke své federální národnosti, totiž k národnosti československé (o způsobu psaní se můžeme domluvit, ale můžeme zvolit také docela nové pojmenování – tady nezáleží na slovu, ale na myšlence, na pojetí!)

Uráží mne, že právě na tuto věc se mne jako občana nikdo netáže, že to ani federální statistický úřad nezajímá (proč tedy vůbec máme Federální statistický úřad?). Kdo odpovídá za tuto neslýchanost, že se nám, kteří nejsme cizinci v této federaci, dovoluje se přihlásit jen k občanství v České nebo Slovenské republice, ale nikoliv k občanství federálnímu? Trvám na tom, že musí být statisticky zjištěno, kolik tu zbývá nacionalismem nenakažených Čechů, Slováků, Maďarů, Poláků, Rusínů, Němců, Romů a dalších, kteří se nadále považují za Čechoslováky (i když ten název mate a je nesmyslný, jde-li třeba o Maďara, ale právě na tom je založen onen nacionalistický podvod!), to jest za občany Federace, ne pouze jednoho z “národních“ států.

Nikdo nemusí přijít zkrátka. Rubriku “státní občanství“ může vyplnit jako ČR nebo SR (není-li cizincem), rubriku “mateřský jazyk“ může vyplnit podle toho, kterým jazykem vstoupil do společenství navzájem spolu hovořících lidí (a tak se přihlásit ke svému jazykovému češství, slovenství, maďarství atd.), na to, k jaké kulturní a duchovní tradici se hlásí, se ho dotazník netáže (s výjimkou “náboženského vyznání“, které je však redukováno na příslušnost k církvi, takže např. křesťan, který se s dobrým svědomím nemůže ztotožnit s nějakým existujícím “vyznáním“, spadne do škatulky “bez vyznání“

- zase zůstává bez vysvětlení, co se to vlastně počítá). A tak na příslušnost k “národu“ v herdrovském smyslu už nic nezbývá kromě afektů a ty by se snad statisticky zpracovávat nemusely.

Kdo si dotazník pročte dostatečně pečlivě, zjistí, že vlastně s touto možností, že se u nás nějací federální občané přece jen možná najdou, počítá. Sčítací komisař totiž má k dispozici jednu prázdnou rubriku pro vyznačení národnosti, která zbývá po vyloučení všech možných “národností“ ve smyslu herdrovském a po vyloučení národností “nezjištěných“. Do této 31. rubriky tedy bude zapisováno (mělo by být zapisováno): česko-slovenská (eventuelně – a snad lépe – bez pomlčky).

Apeluji na všechny spoluobčany, kteří trvají na zachování celistvosti naší federace a kteří jsou nebo by alespoň chtěli být hrdi na své federální občanství, jež tak politováníhodným způsobem mělo při sčítání padnout pod stůl, aby svobodně využili svého nezadatelného práva chápat národ a národnost po svém (a po dospěle evropském) způsobu a aby alespoň za sebe odmítli zahnívající a páchnoucí relikt německo-romantického původu, který hrozí naprosto anachronicky otravovat náš veřejný a politický život.

Ladislav Hejdánek
18. 2. 1991

Na počátku března budeme všichni vyplňovat sčítací archy, které připravily hned tři statistické úřady, dva “národní“ a jeden federální. Proč jsem uvozovkami přilákal pozornost čtenářů k slovu “národní“? Protože pro Slováka nebo Němce, kteří žijí v České republice, jde o jejich “Český statistický úřad“, zatímco podobně pro Maďara nebo Rusína, kteří žijí ve Slovenské republice (a jistě nemusím vyjmenovávat všechny národnosti, žijící v našem společném státě), jde zase o jejich “Slovenský statistický úřad“. Podobně tedy jako o “národních“ republikách mluvíme také o “národních“ statistických úřadech atd. atd. A tyto statistické úřady se sjednotily na tom, že se občané mají vyslovovat k tomu, jaké jsou národnosti.

Bývaly doby, kdy bylo důležité mít nějaké domovské právo. Ještě po válce, když jsem se chtěl přihlásit na vysokou školu, musel jsem předložit doklad o státním občanství, a abych tento doklad získal, musel jsem kromě osvědčení o politické zachovalosti (potvrzující, že jsem nekolaboroval s Němci) mít i potvrzení své domovské obce, že mne považuje za svého občana. Kupodivu se nás dnes nikdo na naši domovskou obec netáže, ale stačí jen uvést místo trvalého nebo dočasného pobytu a místo trvalého bydliště v době

narození (to také není dost objasněno, neboť embryím se trvalé bydliště nepotvrzuje a přímo v době narození mají novorozenci obvykle bydliště pouze přechodné). Tak vlastně zaniklo naše občanství v obci, ať už jde o město, nebo o vesnici.

A jak vypadá naše státní občanství? Podle předtištěných formulářů se smíme považovat pouze za občany České a Slovenské republiky – ledaže bychom měli cizí státní příslušnost anebo byli vůbec bez státní příslušnosti. Tím úředně zaniklo československé (i případné česko-slovenské nebo "české a slovenské" atd.) státní občanství. V celém dotazníku nemá nikdo možnost se přihlásit ke svému občanství federálnímu; to jako pouhý detail a přívažek jen vyplývá z vašeho státního občanství českého nebo slovenského, podobně jako vaše středoevropanství nebo snad sama příslušnost k lidskému rodu (mluvím jen o tom, co vyplývá z formuláře).

Zato národnost musí každý vyplnit dvakrát. Počítačů je zřejmě málo, a tak se každý musí sám zařadit podle národnosti jednak do kolonky osob trvale bydlících, jednak do zvláštní rubriky č. 12 (hned za státní občanství). V obou případech má po ruce návod, který ovšem prozrazuje povážlivé úsilí indoktrinační. Zatímco bylo utopeno občanství federální a zatímco každý Němec, Maďar, Rusín, Polák, Rom "apod." si může svobodně vybrat, považuje-li se jako státní občan za Čecha nebo za Slováka (při čemž není vyjasněno, jak to souvisí s jeho trvalým bydlištěm), zůstává tu jedna obrovská záhada: oddělení rubrik "národnost" a "mateřský jazyk" napovídá, že občan České republiky (trvale bydlící např. v Praze) a mající maďarštinu jako mateřský jazyk, většinou však v úředním i veřejném styku mluvící slovensky (narozený na Slovensku), se může, ale také nemusí hlásit k národnosti maďarské. Vzniká otázka, co to potom vlastně je národnost. Není-li mateřský jazyk rozhodujícím faktorem pro určení národnosti, zdá se (pokud odmítneme teorie rasové apod.), že národnost by mohla být věcí volby. Každý by pak byl té národnosti, kterou by si svobodně zvolil (dotazník nikde nepředpokládá, že by podmínkou byla znalost určitého jazyka).

Tento ohromující závěr se zdá potvrzovat a radikalizovat okolnost, že v tabulce, kde mají být shrnuty údaje sčítacím komisařem, je vedle kolonek, taxativně vypočítávajících různé národnosti, a vedle zvláštní kolonky pro "ostatní a nezjištěné" národnosti ještě kolonka č. 31, která zůstává neoznačená, ale je určena pro národnost, která se nejenom liší od české, slovenské, ukrajinské (rusínské), ruské, polské, maďarské, německé a romské, ale která nepatří ani mezi "ostatní" (!) a rovněž nemá být zařazena mezi

"nezjištěné", takže zřejmě náleží mezi zjištěné. To poskytuje každému občanu tu skvělou a přímo historickou příležitost, aby si svobodně zvolil za svou národnost své federální občanství.

Má to ovšem háček. Do této rubriky má právo psát jen sčítací komisař. Nicméně tato možnost je otevřena i každému občanovi, který vyplňuje rubriku č. 12 a projeví odolnost proti herdrovskému (německy romantickému) chápání národa i proti po desetiletí prováděné agitaci

proti tzv. čechoslovakismu, podnícen americkým vzorem. Takový občan potom může ochotně vyplnit rubriku “státní občanství“ buď “ČR“ nebo “SR“, aby pak trval na tom, že národností je “Čechoslovák“, stejně jako kalifornský občan je občanem státu Kalifornie, ale národností (nationality) je Američan.

Apeluji proto naléhavě, aby všichni, koho ještě nezachvátil nebezpečný virus nacionalismu a kdo ještě mají třeba jen zbytek smyslu pro federaci jako celek, aby použili sčítacího formuláře jako hlasovacího lístku a vyslovili se pro své československví. O přesném způsobu psaní a třeba i o přejmenování této federální občanské příslušnosti, založené na pevné politické vůli, se můžeme dohodnout později. Nyní je čas pro malý, ale rozhodný čin. Politici se napříště už nebudou moci vymlouvat, nebudou si smět nic vymýšlet a nebudou už ani moci naše pevné odhodlání ignorovat ani zamlouvat.

Ladislav Hejdánek
17. 2. 1991

90/345

FITHEOL.FIF – 16. 5. 91

Ffie a thgie ve vztahu k náboženství

01

Minule jsme mluvili o tzv. základních zkušenostech a jejich významu pro ffii i pro thgii. Jednou takovou základní zkušeností je nebo se za ni alespoň považuje zkušenost náboženská. Ačkoliv jsme o náboženství a religiozitě již mluvili, musíme se tímto tématem zabývat ještě jednou, protože tu jde o zcela odlišný kontext. Zatím jsme se pokoušeli vymezit náboženství historicky, a to za použití zjednodušujícího hlediska, totiž onoho poměrně dobře konstatovatelného rozštěpení lidského života a světa na dvě od sebe oddělené sféry, totiž sakrální a profánní.

02

Kdyby ovšem existovalo něco takového jako základní náboženská zkušenost, bylo by to pro náš výměr velice významné, neboť by se pak muselo ukázat jedno z dvojího: buď by sama základní zkušenost již ukazovala svět jako původně na dvě sféry rozdělený a rozštěpený, a pak ovšem by musela být položena otázka, jak došlo k tomuto rozpoznání po tak dlouhém období, kdy mýtus v sobě sjednocoval celý lidský život a byl sám jediným světlem, v němž a jímž člověk svůj život prožíval.

03

Anebo by to ukazovalo na to, že tzv. základní náboženská zkušenost není na ono rozštěpení vázána, že je na něm nezávislá a že mu dokonce může předcházet anebo zůstávat v platnosti i tehdy, kdy ono rozštěpení dožívá, hroutí se a přestává být součástí lidské zkušenosti. Pak by bylo zapotřebí jednak najít pro onu rozštěpenost jiné jméno a naopak pod názvem náboženství chápat zcela jiný význam, směřující k jinému fenoménu.

04

S tímto odlišným chápáním náboženství se často v literatuře i v životě setkáváme. Proto se jím musíme zabývat. Předem je třeba připomenout, že tu na první pohled a zcela zřejmě jde o dvě věci: jednak o otázku terminologickou, jednak o sám popis určitého fenoménu. Ve filosofii si musíme zvykat na to, že k téže skutečnosti, k témuž fenoménu se různí filosofové blíží z různých stran a za použití nejen odlišných myšlenkových prostředků, ale také odlišné terminologie. Totéž slovo může u různých myslitelů znamenat něco naprosto odlišného.

05

Především tedy malé objasnění. Bude třeba rozlišovat mezi zkušeností s náboženstvím a religiozitou, jak jsme o tom mluvili na konci minulého výkladu, a mezi onou údajnou zkušeností náboženskou. Náboženství je nepochybně jakási skutečnost, jakýsi fenomén, s nímž je možné se setkat a mít s ním nějakou zkušenost. Naproti tomu náboženská zkušenost se nemůže

týkat jen samotného náboženství, nýbrž musí se týkat něčeho jiného, než je náboženství. (V pozadí je předpoklad, že zkušenost je založena na zakoušení, které není omezeno na imanentní subjektivitu, nýbrž má intencionální charakter.)

06

Rozhodující je tedy ta skutečnost, k níž se náboženská zkušenost vztahuje, a kterou sama nevytváří: je to zvláštní, od jiných skutečností se sama sebou odlišující skutečnost, která zakládá onu zkušenost, anebo je náboženská zkušenost jen specifickou formou zakoušení skutečnosti, které lze zakoušet také jinak než nábožensky?

07

Odpověď na tuto otázku má zásadní význam pro rozhovor mezi filosofií a theologií. Theologie, která by chtěla trvat na tom, že je jen explikací oné náboženské zkušenosti, by se musela rozhodnout, stane-li se jakousi psychoanalýzou anebo spíše jakousi ideologickou

nadstavbou náboženství. Pak ovšem by to pro filosofii znamenalo jedno z dvojího: buď by se mohla s theologií setkat jako jinak založený přístup k téže náboženské zkušenosti, kterou theologie explikuje z distance, anebo by se musela stát jen jiným typem náboženské ideologie.

08

Zatímco druhý případ je zcela bezperspektivní, protože filosofie by pak nutně přestala být filosofií a protože k opravdovému rozhovoru by stejně nemohlo vůbec dojít (a to ani z jedné strany), první možnost theologii diskvalifikuje v její podstatě a filosofii umožňuje vstoupit do rozhovoru s ní jen velmi redukujícím způsobem (totiž výhradně na terénu náboženství, k němuž se však vztahuje jen z distance).

09

Abychom nezůstali jen u těchto abstraktních určení, můžeme si celou věc demonstrovat na způsobu, jakým se pokouší vztah filosofie k náboženství řešit Arno Anzenbacher ve svém Úvodu do filosofie (str. 26n.). Především začíná tím, že “slovem náboženství označujeme složitý komplex jevů“; mluví se tu tedy o jevech, o fenoménech. Hned další věty však ukazují, že těmito jevy autor rozumí různá náboženství, nikoliv nějaké náboženské jevy či dokonce jejich bázi či základ. Pak se opravdu k základu dostává, ale velmi divným způsobem: předkládá tento základ jako něco, co je všem z hesla “Religion“ in: Lexikon für Theologie und Kirche (1963), sv. 8, str. 1165 (autor H. R. Schlette).

10

(Citát:) Náboženství je “způsob lidské existence ve vztahu ke Smyslu a Základu (který nelze přesáhnout a který je v tomto smyslu ‘poslední‘), který se týká – jakožto základ vůbec a zdroj smyslu – významu jsoucna v celku, jakož i všech oblastí jsoucna“. – Nemyslím si, že by to byla formulace nejšťastnější, ale je v jedné z mála knížek, které zatím máte k dispozici a k nimž se tedy musíme vracet a vztahovat v kritických komentářích.

90/347

11

Jestliže je náboženství chápáno jako způsob lidské existence ve vztahu k něčemu, může to znamenat dvojí: buď se tím míní jediný možný způsob existence v tomto vztahu, anebo naopak jeden z možných způsobů lidské existence v takovém vztahu, tedy jeden způsob vztahování lidské existence k onomu “Smyslu a Základu“. Citovaný Schlette v onom výměru nijak neupřesňuje, kterou možnost zvolil, ale to, že pokus o takovéto pojmové vymezení vůbec podniká, je samo o sobě dokladem toho, že – ať už to tak míní či nikoliv – jde jen o

jeden z možných způsobů, neboť právě onen pojmový výměr sám představuje jiný takový možný vztah.

12

Nás tu bude především zajímat ona druhá strana uváděného vztahu, nikoliv tedy strana, na kterou je třeba dávat lidskou existenci a všechny způsoby této existence, ale to, k čemu se tato existence a její nejrůznější způsoby vztahují nebo alespoň mohou vztahovat. O této druhé straně se v citátu hovoří s pomocí dvou slov či termínů, navíc psaných s velkými počátečními písmeny, totiž jako o Smyslu a Základu. Hned v následujícím citátu (z O. Spanna) však najdeme v závorce upřesnění v podobě možných variant: jako poslední Základ a Smysl může být chápán např. Bůh, nebo absolutno, nebo posvátné, atd.

13

To ovšem jen potvrzuje naši myšlenku, že – setrvejme u obou užitých termínů – dokonce i myšlenkově se můžeme k "poslednímu Základu a Smyslu" vztahovat buď nábožensky – a pak mluvíme o posvátnu, sakrálnu nebo o Bohu apod. - , anebo jinak, tj. nenábožensky, např. filosoficky – a pak mluvíme o Základu, Smyslu, absolutnu apod. V tom smyslu pak náboženská zkušenost není jedinou formou, jak můžeme svůj vztah k "poslednímu Základu a Smyslu" existencielně zakoušet, ale jsou i jiné. Musíme se proto tázat, jaké jiné to mohou být.

14

Na tomto místě bych rád zařadil jednu marginální připomínku a korekturu Šprunkova překladu Anzenbacherovy knížky. Právě na uvedeném místě (str. 26) najdeme hned třikrát nesprávně užité adjektivum existenciální. Dvojí užití tohoto termínu je přímo spjato s připomínkou scholastického rozlišení mezi fides qua creditur a mezi fides quae creditur, což je autorem vyloženo jako rozdíl mezi vazbou lidské existence a mezi naukou. A ona vazba existence je překladatelem označena jako "existenciální". Nemohu se vyjádřit k originálu, protože jsem jej neměl nikdy v ruce; ale i kdyby byla chyba už u Anzenbachera (tedy v německém originále), bylo by povinností překladatele takové chyby vychytat.

15

Filosofie existence je německého původu a proto je třeba respektovat původní německou terminologii. Němčina filosofů existence dělá rozdíl mezi dvěma podobnými slovy, tj. mezi existencielním a existenciálním. Nejlépe si to budete pamatovat, když si spojíte obě adjektiva s nějakým substantivem, takže bude hned jasné, co se tím rozumí. Např. existentielle Entscheidung,

Existentialanalyse. Aplikováno na onen scholastický rozdíl: fides gua creditur je víra jako existencielní akt, fides quae creditur je (v nejlepším případě) existenciální interpretace, navíc redukovaná na interpretaci určitých myšlenkových obsahů spojených s jistou tradiční reflexí víry.

16

Můžeme tedy hned využít tohoto rozlišení tak, že samu zkušenost onoho vztahu lidské existence k "poslednímu Základu a Smyslu" nazveme existencielní, zatímco způsob, jak tuto zkušenost chápeme a interpretujeme, budeme nazývat existenciálním. A protože citovaný Schette a s ním i citující Anzenbacher chápou náboženství jako "způsob lidské existence ve vztahu…" a nikoliv jako onen vztah sám, a protože v citaci z O. Spanna je výslovně řeč o "vědomí určitého vztahu", je zřejmé, že náboženství a náboženská zkušenost jsou záležitostí existenciální, kdežto sám bytostný vztah k "poslednímu Základu a Smyslu" je vztahem existencielním, ovšem na tomto místě filosoficky, tj. existenciálně interpretovaným.

17

Filosofie ovšem musí být ochotna přijmout každou oprávněnou kritiku svého existenciálního výkladu oné základní, tj. existencielní zkušenosti s oním tak zvaně "posledním Základem a Smyslem", tj. musí být otevřena kritické reflexi a důkladné analýze všech konotací takových slov, jako je "poslední", "základ" či "smysl" (a ovšem také všech konotací, spjatých s psaním oněch slov s velkými písmeny na počátku). A theologie může mít opravdu ty nejlepší důvody k takové kritice. Naproti tomu ani theologie nesmí připustit konfuzi mezi výkladem existenciálním a mezi autentickou existencielní zkušeností a nesmí žádné své formulace dogmaticky držet jako sám Základ a Smysl či jako nedotknutelnou jejich součást a složku. Zde se otvírá znovu problém zjevení.

18

Tímto způsobem jsme tedy dospěli k velmi významnému závěru, který jsme navíc zasadili do širšího kontextu tak, že dává srozumitelný smysl: náboženskost a náboženství nejsou v pravém smyslu existencielní záležitostí, ale pouze určitou subjektivní formou jejího chápání v rámci jisté konstrukce či stavby, uskutečňované zčásti mytickými, narativními prostředky, později kombinovanými s prostředky logickými, tj. pojmovými (a to platí pro nás ještě dnes).

19

Zbývala by ještě bližší analýza samotné existencielní zkušenosti. Ex-sistence je vykloněním subjektu do budoucnosti; tímto vykloněním zakládá subjekt svůj aktivní pobyt na světě. V našem kontextu se stává věcí zcela principiální, hodláme-li trvat na tom, že v této vykloněnosti subjekt trčí do prázdna, nebo připustíme-li naopak, že tu dochází nebo může

docházet k jeho setkání s nějakými “skutečnostmi“ (protože jde o budoucnost, mohou to být skutečnosti pouze “nejsoucí“, tj. nepředmětné). Jestliže kromě hromad uznáváme pouze pravá jsoucna, a ta mají svou FYSIS. Můžeme tedy k upřesnění užít dnes vlastně opouštěného slova: jde o zkušenost metafyzickou.

90/349

Hebe Kohlbrugge, Dr. h. c. – 14. 5. 91

Hoch verehrte Dr. h. c. Kohlbrugge und liebe Hebe,

das wirklich menschliche in jedem einzelnen Menschenleben besteht im Gestalten persönlicher Verbindungen. Dieses aktive Gestalten ist nimmer einseitig. Es gehört schon zur Natur jedes Menschenwesens, daß es sich nur unter dem Wölbendach anderer Menschen überhaupt als Mensch gestalten und entwickeln kann. Unser Menschsein ist nur dadurch wirklich, daß es menschlich bewirkt wurde und immer neu bewirkt wird und daß es auch selbst menschlich wirkt und also vor allem wieder andere Menschen bewirkt. Es gibt verschiedenste Mittel, die nützlich und gar unentbehrlich sind für jedes Gestalten solcher lebendiger, aktueller Verbindungen. Diese lebendigen Verbindungen sind jedoch immer primär, alle Mittel sind sekundär. In der Geschichte der lebendigen Beziehungen zwischen beiden unseren Völkern und Gesellschaften, zwischen unseren Kirchen und Christengemeinden, zwischen vielen Kreisen und Gruppen verschiedenster Leute auf beiden Seiten, und – last not least – zwischen den holländischen und tschechoslowakischen Universitäten, insbesondere zwischen der Universität von Amsterdam und unserer Karls Universität in Prag hast Du durch deine unermüdliche und nicht nur breit, sondern auch langfristig durchdachte und entworfene und viele weiteren Menschen immer einbeziehende Aktivität eine ganz außerordentliche Stellung erworben. Das alles kann und muß auch für die künftigen Generationen auf beiden Seiten beschrieben werden. In diesem feierlichen Augenblick jedoch möchte ich das wirklich wesentlichste hervorheben: daß du jetzt inmitten unseres Landes, inmitten unserer Hauptstadt und im Zentrum unserer altberühmten Karls Universität lebendig persönlich hier bist. Ich sehe darin natürlich auch etwas Weitertragendes, aber ich will jetzt bei dieser wundervollen Anwesenheit bleiben. Du bist hier mit Deiner Schwester und mit deinen Freunden unter uns als Doctor honoris causa. Vivat! Hoch!

(Ladislav Hejdánek)

Podle Aristotela (*Kateg.*, kap. 1.) se „stejnojmennými … nazývají věci, které mají společné pouze jméno, kdežto podstatný pojem, který je jménem označen, je různý“. Když pozorně přečteme tento výměr *homonymie*, shledáme dvě důležité a zajímavé okolnosti, totiž že výměr mluví zároveň, resp. vedle sebe o jménu, jež označuje *pojem*, a o jménu, jež je názvem věci

(jež nazývá či pojmenovává věc). Ačkoliv cílem výměru je poukaz na to, že totéž slovo pojmenovává dvě různé věci (dvě skutečnosti), ukazuje se, byť nikoliv záměrně, že slovo vlastně vždycky pojmenovává dvě věci, totiž jednak skutečnou věc, jednak její *pojem*. V tom smyslu je tedy homonymie neodlučná od jazyka, ba dokonce lze říci, že je jeho podstatnou vlastností. A tady můžeme ovšem jít ještě dál. *Pojem* sám totiž nemůže obstát, ale musí být vždycky velmi úzce spjat s příslušným *intencionálním předmětem* (raději než objektem, jak zase říká Edm. Husserl). Tím se nám *homonymie* rozšiřuje o další člen: jméno je jménem věci, ale také jménem pojmu a jménem intencionálního předmětu. Kombinujeme-li tyto vztahy ještě s onou homonymií, o kterou v *Kategoriích* Aristotelovi (resp. jeho žákům) šlo, vše se nám hned zdvojuje či ztrojuje atd. Zvolme si příklad: české slovo koruna znamená jednak korunu stromu, jednak korunu královskou a jednak korunu jako platidlo, např. jednokorunovou minci (tady bychom mohli počet významů koruny ještě rozšířit). Jediné slovo pojmenovává tedy tři různé skutečnosti (věci), ale zároveň tři různé *pojmy* a tři různé *intencionální předměty* (tj. myšlenkové modely). A to zcela necháváme stranou komplikaci spojenou s tím, že touž věc (skutečnost) můžeme mínit několika různými pojmy, a to hned ve dvojím smyslu. Především se uvádí známý příklad, který však je dokladem zrušené homonymie: Večerka a Jitřenka. Pro nás je však v souvislosti s homonymií důležitý druhý typ vztahů, kde slovo samo (po vnější stránce), stejně jako věc, oním slovem označená, resp. pojmenovaná, zůstávají zachovány (takže jde o klasickou *homonymii*), ale kde význam slova poněkud kolísá a kde především pojem s oním slovem spojený není jeden, nýbrž je to pojmů několik. Ovšem abychom byli vskutku přesní, musíme upozornit navíc na jeden důležitý rozdíl. Slovo je vždycky spjato s celým *hnízdem* dvojic pojem – intencionální předmět, a to samo o sobě není, resp. nemusí být na závadu, i když to člověku v přesném myšlení nezkušenému může někdy způsobovat značné nesnáze. Na tomto místě nám však jde o to, že mezi ony pojmy, které mohou být legitimně zahrnuty do onoho hnízda, může být připleten také pojem nebo hned několik pojmů (a příslušných intencionálních předmětů), které k ostatním buď vůbec nenáleží (a pak jde o další případ homonymie), anebo které přidávají či naopak ubírají ostatním pojmům některé významové charakteristiky resp. „*konotace*“. (Pojmy totiž nejsou ničím samostatným a základním, nýbrž jednak musí být konstituovány *nasouzením* – a jsou to tedy v jistém smyslu produkty nasouzení –, jednak představují jakési otevřené možnosti nových soudů, úsudků a rozsáhlejších koncepcí, postupů, a dokonce myšlenkových strategií. Tento typ „*homonymie*“ má obrovskou, zatím dalekosáhle nedoceněnou důležitost pro myšlení vůbec a pro filosofování zvlášť.

(14. 7. 1991)

Homonymie, psáno, název, označení, internacionální předmět, pojem, konotace, posouzení, Aristoteles

A6: Lvh, homonymie