

1975-09 (rukopis)

Ladislav Hejdánek

- ◆ myšlenkový deník – soubor, česky, vznik: 1975 ◆ poznámka: sešit A5
- ◆ philosophical diary – collection, Czech, origin: 1975

[„Názor na svět“, věda a její přístup ke skutečnosti]

750331-4

(70B) (1) (SSaŽ, 31. 3. 75 před polednem; přepis staršího mgf. záznamu hovoru s Janou – pokrač.)

Tak jsme si především ukázali, že to slovo „názor“ je dost problematické, protože má špatnou minulost. Ale i když je chápeme v tom již pozměněném významu, že ta nazíravost je předmětem Marxovy kritiky, protože k ní patří, že (programově, samozřejmě ne fakticky) nechává věci, jaké jsou, a nechápe je jako vztažené k praxi. Ta nazíravost je chybná v tom, že se pokouší zapomenout a skutečně zapomíná na to, že základní náš přístup k věcem je praktický. No ale jestliže je náš základní přístup praktický, tak vůbec není naším cílem nějaký názor, náhled na svět, nějaké myšlenkové vypočtení, jak svět vypadá, ale jde o to, všechny tyto jednotlivé poznatky, které se samozřejmě mohou vztahovat k té objektivní stránce světa a skutečnosti (svět samozřejmě nelze na objektivitu redukovat, ale objektivní stránku má, a tou objektivní stránkou světa se legitimně zabývá vědecké poznání, které ovšem může právě z tohoto důvodu poskytovat jenom jednotlivé poznatky a skupiny poznatků) a musejí se proto stát součástí, složkou myšlenkového přístupu ke světu jako k celku, podřídit programu na změnu, proměnu světa. Tzv. „názor“ na svět je jenom takovou dočasnou, pomocnou záležitostí, stále se měnící jako všechno poznání. Tak to je jedna věc. Ale on by to vůbec ani nemohl být názor na svět bez toho programu, protože to jednotící, co z toho dělá jakoby jeden, jednotný názor, tj. jedno myšlenkové uchopení, to je ta praxe, to je ten program. Můžu mít encyklopedický souhrn různých faktů (faktických poznatků) o světě. Ale to ještě není žádné jednotné pojetí, jednotný „názor“ na svět; jednotlivé poznatky nemohou dát žádný sjednocený „názor“ na svět, žádné sjednocené „pojetí“ světa. To sjednocení je možné jenom v tom programu, ne v těch faktických datech o objektivní stránce skutečnosti. Těch může být nescíslně mnoho, ale žádné pojetí z toho ještě nevyplývá, žádné sjednocené pochopení a uchopení se z toho samo nepodává. To je možné jenom díky té programové části poznání. No, a teď jde o to, že ta programová část nemůže být zajištěna vědou. Věda může poskytnout jenom jednotlivé faktické údaje o objektivní stránce světa. (Janě připadá, že to mé pojetí vědy vlastně ji ztotožňuje s tím nazíravým poznáváním.) Ne, to nazíravé poznávání je určitým sebepochopením poznávání – je to poznávání, které samo sebe chápe jako nazíravé. Tam Marx kritizuje to sebepochopení poznávání, tedy i vědeckého poznávání. Ale teď, když mluvíme o té vědě samotné, tak víme, že fakticky její poznání není, nikdy nebylo a nemůže ani být „nazíravé“; věda musí být zatraceně aktivní a praktická a technická, aby něco poznala. Chce poznat skladbu atomu a musí postavit postavit obrovské urychlovače, cyklotrony, aby k něčemu dospěla. Takže my víme, že věda není nazíravá – ani v tom druhém smyslu! –, ale je praktická. Jenomže způsob, jak věda – nenazíravě! – přistupuje ke skutečnosti, nutně znamená, že obrovská část této skutečnosti padá pod stůl, že ji věda prostě odepíše jako něco, co náleží pouze k nahodilostem a k periférii skutečnosti, nikoliv k jejímu „jádro“, k její „podstatě“. Věda je vědomě aktivní, praktická, užívá náročné techniky, ale stále si podržuje domněnu a vlastně naději, že mění jenom to, co je nepodstatné a co nestojí za to, abychom to přesně poznávali, a dokonce abychom to registrovali, zatímco to vskutku základní a podstatné se ukáže právě tehdy, když to nepodstatné a nahodilé změníme: ukáže se to jako to, co je trvalé, co se nemění, co má svou stabilitu a pevnost. Takže věda tu dělá jakýsi kompromis: je vysoce praktická, aktivní, technicky účinná (a leckdy pronikavě účinná) – ale má za to, že smyslem jejího zasahování do skutečnosti a proměňování skutečnosti je jenom zprůhlednění zakaleného prizmatu nesčetných periferních pohybů a proměn tak, aby vyvstalo to, co je pevným a neměnným základem. A to pak, jak se domnívá, nechává být; anebo na to dále útočí, má-li za to, že ještě není u toho posledního, co se nemění, a zkouší s tím hnout, rozbít to, najít něco ještě elementárnějšího, ještě základnějšího, a tím tedy ještě pevnějšího. A tak vlastně věda svou aktivitou a svými efektivními technickými zásahy chce jen právě odstranit překážky, které nám zakrývají pohled na „pravou skutečnost“, která neměnná a s níž nelze hnout – takže nezbyvá zase nic jiného než pouhý názor, náhled, nazírání, nahlížení, vidění – *theoria*.

>>>

[Vztah praxe k poznání; nemožnost vědy vztáhnout se ke světu vcelku]

750331-5

(71) (2) (SSaŽ, 31. 3. 75 odpol.) (pokrač. přepisu mgf. – hovoru s Janou, kazeta č. 48 A, zač.)

Nazíravost, kterou kritizuje Marx, ta už počítá, že to nějak souvisí s praxí, ale domnívá se, že se ta praxe podstatně netýká toho, co je poznáváno, že to je jenom taková pomůcka, že to jinak nelze, že to nejde bez té praxe poznávat, ale v podstatě poznáváme vždycky to, co s tou praxí nesouvisí, resp. co na ní není závislé. My prostě můžeme tu praxi zanedbat, nemluvit o ní, když mluvíme o té věci samotné; praxe, **ta** je jenom jakési stadium příprav, je něčím předběžným, ale o věci samotné můžeme mluvit, jako kdyby té praxe vůbec nebylo. Matematik např. musí samozřejmě přemýšlet o počítat, popíše spoustu papíru, ale když píše, resp. uveřejňuje řešení nějakého problému matematického, tak ten pot na tom není, ten je zbytečný. On to elegantně sepíše, jenom ty nezbytné věci, aby důkaz mohl být veden, ale že na tom pracoval tak a tak dlouho a že spotřeboval tolik a tolik papíru, to je zbytečné uvádět, to také nikoho nezajímá, to nikdo nemusí vědět a ani nemá vědět, to se prostě odečte. Jako kdyby ten případ byl řešen právě jen těmi napsanými rovnicemi. Tohle chce věda. A tohle právě kritizuje Marx, že to je **nonsense**, že ta praxe je součástí toho poznávání, že bez té praxe to poznávání není možné. Ne tak, že by to byla jedna z podmínek, nýbrž že to poznávání je přímo a podstatně vedeno tou praxí. – Marx, když kritizuje, že se předmět chápe jako objekt, tak říká, že „hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu...“, tj. filosofie! Věda sama přece vyrostla z téhle staré filosofie, a to je to dědictví. Věda neumí jinak než objektivovat. Ale to není filosofie. Věda vůbec nemůže poskytnout nějaký názor v tom druhém smyslu, tj. nějakou koncepci. To je vždycky filosofie, která v té vědě pracuje. Proto třeba Einsteinova teorie relativity ve chvíli, kdy se začíná pokoušet se interpretovat jako teorie a nejenom zůstat u těch rovnic, tak přechází ve filosofie (ona ostatně z filosofie, z určitých – a celkem dosti pochybných – filosofických konceptů vzešla). A tím spíš tomu tak je jinde. Prostě věda je schopna opustit tu nazíravost v tom prvním smyslu (která fakticky stejně není možná, takže je schopna ji opustit jen ve svém sebepochopení, pokud ovšem je vůbec jakožto věda nějakého sebepochopení schopná – tady všude pracuje **incognito** filosofie – a bez kontroly!) (– tedy není možná, pokud jde o realitu; samozřejmě je možná např. v matematice – celá teorie názoru a nazírání byla vlastně vybudována na příkladu matematiky, kterým byli staří řečtí filosofové – a zejména Platon – přímo konsternováni; průkaz idejí, to, že se lidská duše „narodí“ do těla se znalostí světa idejí, z něhož přichází a na který pouze zapomene, je podán na otrokovi, který neprošel školením, ale vhodnými otázkami nakonec je přiveden k tomu, že odvodí Pythagorovu nebo snad Thaletovu poučku). No a proč to není možné, spočívá v tomhle: neexistuje žádná jedna věda, existují pouze speciální, odborné vědecké disciplíny. není žádné univerzální vědy. Když mluvíme o „vědě“, tak myslíme fyziku, chemii, biologii, ekonomii, sociologii, psychologii atd. – ale žádná „věda vůbec“ není, neexistuje. A právě proto „věda“ se nemůže vztáhnout ke světu vcelku, protože každá si vybírá ze světa jenom kousek. „Vědecký světový názor“ je proto **nonsense** – leda, že bychom tím mysleli takový „světový názor“ – ta slova už jsme kritizovali, tak je zase teď chvíli necháme na pokoji – **!** který respektuje vědecké poznatky, tj. není s nimi v rozporu. Ale musí je přesáhnout, musí říci něco víc, než jenom co říká věda. Využívá, používá té vědy, respektuje ji. Když věda objeví něco nového, tak to musí připustit (je-li to prověřeno). Ale to vůbec neznamená, že ten „světový názor“ jsou jenom poskládané poznatky těch jednotlivých odborných věd. Právě tak jako svět není „skladiště věcí“ (jak říkal Masaryk), tak ani „světový názor“ není skladištěm vědeckých poznatků.

<<<

>>>

[„Světový názor“ a Marx; mýtus, křesťanství a chyby marxismu]

750331-6

(72) (3) (pokrač., 31. 3. 75 k večeru.)

Mám pochyby (na výslovnou Janinu otázku), to bych se ještě musel podívat, zda Marx vůbec toho termínu „světový názor“ používá. Téměř bych řekl, že ho nepoužívá, protože proti tomu slovu „Anschauung“ má námitky – náhled, názor na svět, zdá se mi, není vůbec Marxovo slovo. Ale to by se muselo prověřit. V tuto chvíli to prostě nemohu s jistotou tvrdit. Bude to ovšem samozřejmě Engelsovo slovo, na to se taky můžeme ještě podívat. My bychom mohli spíše mluvit o pojetí světa, které respektuje vědecké poznání – to bychom měli na mysli, když je řeč o tzv. „vědeckém světovém názoru“, když bychom chtěli zůstat jen u té pozitivní stránky a nechat stranou kritiku těch negativních stránek. Ale když jsme to takto rozebrali, tak je nám jasné, že to pojetí světa, které respektuje vědecké poznatky, nemůže vytvořit věda, nýbrž filosofie, a za druhé, že to není „názor“, nýbrž že to je program, jehož jednou součástí je respektování toho, jak věci nyní (tj. prozatím) jsou. Ale vidět věci, jak jsou, je možno jediné v rámci plánu, jak je změnit (tj. právě v rámci kritického přístupu a posuzování). (Jana namítá, že bylo řečeno, že i mýtus byl programem.) No, to byl program, jak svět a sebe nezměnit, jak zachovat všechno „při starém“. A zachovat něco, aby to zůstalo stejné, to je zcela zvláštní způsob měnění, proměňování skutečnosti a světa. Mýtus je v podstatě pokus zachovat věci, jak jsou, z obavy, že se rozpadnou a že propadnou nicotě. Ten děs z budoucnosti, provázející každý mýtus, je děsem z toho, že se věci rozpadnou, že se propadnou do propasti nicoty. Záchrana je, že budou zavěšeny na pravzory, na archetypy. To je ta změna: věci padají do propasti, a ta změna spočívá v tom, že se zadrží jejich pád přichycením k pravzorům. To je nepochybně určité pojetí a také program pro svět i pro člověka. Mýtus je životní program, životní orientace, styl života – to je víc než pouhé pojetí. Mýtus není jen „falešné pojetí“, „falešný názor“, „falešná představa“, jak se o tom obvykle mluví. To je prostomyslná racionalistická myšlenka. Mýtus je způsob života; a „vědecký světový názor“, tj. pojetí světa..., není možný jenom jako pojetí světa, nýbrž základně jakožto životní styl, jako životní orientace. (Jana: stejně jako křesťanství je životní orientace; a jaké postavení má křesťanství mezi mýtem a mezi tím tzv. vědeckým světovým názorem?) No, křesťanství je v prudké opozici vůči mýtu, a ten tzv. vědecký světový názor je vlastně jen taková znetvořenina křesťanství, taková zjednodušená, zprimitivnělá a zhrublá znetvořenina. (Jak?) To bychom museli přistoupit k jednotlivostem, na nichž bychom si to ukázali. Zapomíná se zas na řadu věcí, odkrajuje se zase spousta stránek. Je třeba svět změnit; ale jak? Podle čeho ho máme změnit? A jak se na tohle Marxe zeptáš, tak ti řekne: podle tendencí, které v tom světě najdeme. My musíme pomáhat ke zrodu tomu, co už přichází. A to je právě ono, že my vlastně nevíme, co to přichází, zda to je správné, nebo nesprávné, dobré, nebo špatné. A na tohle tam není žádná odpověď. A že tam ta odpověď není, to je jedním z dokladů toho, že to je prostě jen odvozenina. Na něco se tam zapomnělo, zjednodušilo se to zkrátka. Je tam určité schema zachováno, ale v redukované, primitivnější podobě (i když v celé řadě aspektů tam najdeme pozoruhodné pokroky v propracovanosti, ale tady nám jde o celek, o celkový koncept). Je to prostě ne dost všestranně promyšleno a domyšleno. – V moderní době a dnes máme také spoustu mýtů, jenomže jsou jiné – jsou to spíš takové jakési předsudky a pověry. Lidé mají takové různé jakoby „názory“, takové fixované „představy“, **n**ávyklé formule a fráze, které se jim v jistých souvislostech vybavují, a myslí si, že s tím lze vystačit. Ale to už je s Marxem v rozporu: Marx zdůrazňuje, že to pojetí musí být kritické – nejenom spjaté s praxí, ale ta praxe že musí být kritická. Proto říká, že Feuerbach nechápe význam „revoluční prakticko-kritické činnosti“. Nejenom praktická, ale kritická. Nejde jen o praktický efekt; a tím se právě otvírá možnost posouzení, zda to, co přichází, je dobré, nebo špatné (např. když přichází fašismus). Ale jen otvírá; další krok Marxovi uvázl ve tmě a v blátě. Z marxistického hlediska vlastně není zásadních důvodů proti fašismu. To se ukázalo např. na Stalinově ochotě k paktu s Hitlerem. Dokud byl nacismus protikomunistický a protibolševický, tak to bylo jasné. Jakmile však ukázal ochotu se nějak dohodnout, Stalin neváhal uzavřít smlouvu, neboť nacionální socialismus byl přece socialismem a byl protikapitalistický (podle programu – stále se boj orientoval proti plutokratům, proti židům a proti zednářům). Také vnitřní odolnost proti stalinským fašizujícím metodám se ukázala jako minimální, přinejmenším tak malá jako německá odolnost proti hitlerismu. To jsou důsledky nejasnosti, v níž zůstal ve svých koncepcích Marx; takové nedomyšlení se vždycky těžce mstí, když je nějaká filosofie uvedena v život ve společnosti, když se stane společenským programem mas, a tím společenskou silou.

<<<

>>>

[Úspěch a smysl v dějinách (na příkladu fašismu)]

[750402-1]

(73) (4) (SSaŽ, 2. 4. 75 ráno.)

Kdyby poslední a rozhodující hledisko byl úspěch, efekt, praktický výsledek, tak by vlastně nebylo námitky proti fašismu. Ten měl přece obrovský efekt – opanoval téměř celý svět (alespoň mnoho nechybělo): vyřídil celou Evropu, sovětskou armádu zatlačil až k Uralu, takřka uchvátil i Anglii. A to jenom na tomto kontinentě; v Africe dlouho pronikal dál a dál, Spojené státy utrpěly drtivou porážku v Pearl Harboure, kde jim Japonci zničili loďstvo, atd. To byl ohromný, s máločím srovnatelný efekt. Z toho se ukazuje, že celá ta jinak účinná, efektivní praxe fašismu byla špatná, falešná. A o tom, je-li praxe špatná, falešná, nemůže s poslední autoritou rozhodovat ani výsledek války. Vždyť mnoho nechybělo a válku mohly vyhrát mocnosti osy Berlín – Řím – Tokio. Lze si docela dobře představit, že onu fantastickou zbraň, již Američané užili na samém závěru války na Dálném Východě, mohli mít Němci první. Všechny předpoklady k tomu měli. Opozдили se především proto, že sami němečtí vědci její vývoj sabotovali, a potom proto, že díky špionáži mohli Angličané svými nálety rozbít objekty, kde se tyto nové zbraně připravovaly. Ale fašismus by nebyl přece lepší, kdyby byl vyhrál. Fašismus ve Španělsku nepadl s ostatním fašismem evropských <zemí?, pozn. red.>, ale trvá dodnes – je to už prakticky půl století. Samozřejmě, že to něco také znamená pro jeho vnitřní vývoj, pro jeho proměnu – musí se změnit tak, aby vůbec mohl tak dlouho vydržet, musí být „rozumnější“, „uvážlivější“ atd. Ale tím se ve své podstatě nelepší. A odtud nám tedy vzniká závažný problém.

Jak se můžeme a máme dívat na dějiny, v nichž výsledek, úspěch, převaha a vítězství zdaleka nemůže vždycky znamenat, že zvítězil lepší, spravedlivější, pravdivější, lidštější atd. směr či program? V dějinách mohlo přece dojít také k hrozným věcem, které se rozhodně stát neměly (a také k nim došlo, moc často k nim docházelo!). A to přece znamená, že tím musely být nadlouho dějiny šeredně ovlivněny! Slovo, že „kolo dějiny nelze zvrátit ani zastavit“, je pravdivé v tom smyslu, že to, co se jednou stane, nelze „odestát“ a že to často nelze ani napravit; neznamena to však, že se to stát muselo. Arnold Toynbee vykládá dějinný vývoj s pomocí dvou základních kategorií, kategorie výzvy a kategorie odpovědi. Dějinný vývoj není naprogramován předem, ale nepochybně se v něm formují nejrůznější síly a tendence, které mají sklon se prosazovat jako nějaký dynamický program a vytlačit programy jiné. Ale to představuje vždycky něco víc, něco jiného než dění, na něž se díváme zvenjšku jako pozorovatelé. Je to dění, které sice má tendenci nás strhnout s sebou, ale nemůže to učinit bez nás. My se můžeme přidat – anebo se bránit. A jsou dokonce takové situace, v nichž se ony síly a tendence teprve zakládají, kdy se teprve rodí, kdy tu jsou teprve v zárodku. A takové situace jsou obzvláště plastické – tam může člověk promyšleným rozhodnutím, vycházejícím z pochopení, porozumění tomu, o čem vlastně jde a o čem by mohlo jít, kdyby se věci daly do pohybu tím či oním směrem, může o budoucnosti do velké míry účinně rozhodovat, nebo alespoň spolurozhodovat. A právě taková situace představuje pro člověka, pro národ, pro společnost, event. pro celé lidstvo (dnes, kdy svět už je prakticky „jeden“) takovou „výzvu“, na níž nějak musí odpovědět. Odpoví, i když výzvu neuslyšel a i když neví, že odpovídá. Výzva znamená příležitost; kdo ji neuslyší nebo kdo na ni „odpoví“ vadně, špatně, ten tu příležitost nenávratně promarní, ztratí. Dějiny nejsou přímočarým postupem vpřed, ale jsou také (a možná především) přehlídkou ztracených příležitostí. Nikoliv dějiny jako celek představují smysluplný pohyb, ale jen něco v nich; smyslu je možno v dějinách porozumět, je možno se k němu přiznat, přihlásit – ale jenom tak, že vyzvednu z dějin něco a pozvednu, postavím to proti ostatku. Dějiny jako celek nemají smysl takový, který by zdůvodňoval a ospravedlňoval vše, co se v nich děje, nýbrž takový, který rozsuzuje mezi tím, co je smysluplné a co není. Smysl dějin, to je instance, na níž se měří smysluplnost té či oné události, toho či onoho rozhodnutí, zkrátka každého dějství, které tím „v dějinách smyslu“ dostává své místo (anebo třeba také nedostává!).

<<<

>>>

[Filosofie jako reflexe a její „základ“]

[750403-0a]

(74) (5) (SSaŽ, 3. 4. 75 ráno.)

(Výňatky ze záz. rozhovoru o ffi z 2. 4. 75.) (Po položených několika otázkách.) Na to je možno odpovídat dvojím způsobem, v dvojím postupu. Jednak lze ukazovat na to, že ten způsob, jak vy stavíte otázky, nebo ještě lépe ten způsob, jak ontologie přistupuje ke svým tématům, něco s sebou nese, co je filosoficky kontingentní, co není jediná filosofická možnost, nýbrž jenom jedna z filosofických možností, a to taková, která nevylučuje jiné možnosti ani docela jiný „základ“. Tak to je jedna věc; a za druhé je samozřejmě možno vyjít z druhé strany, že si např. já přiznám (a také vám přiznám), že to, co říkám, má vlastně také nějaký svůj fundament, bez něhož by nedával smysl. Takže buď začneme poukazem na „základ“ tradiční ontologie (že není tak samozřejmý), anebo poukazem na základ, z něhož vycházím a němž stavím sám (a ukážeme si, že není tak nesmyslný nebo nemožný, jak by se tradičnímu hledisku mohl zdát). A tím se tedy dostáváme k předpokladu, který je za oběma těmito možnostmi, že totiž filosofie je zvláštní disciplína proto, že se ustavičně pohybuje a musí pohybovat zároveň po dvou rovinách. Že to je sice na jedné z těch rovin vysoce abstraktní reflexe, jakési velmi jemné předitivo či krajovina pojmů (jak říká někdy Patočka), ale zároveň že to <je> jakýsi životní „posaz“. To bylo přece v povědomí největších filosofů už v antice, že filosofie mění život, že člověk, který začne filosofovat, nemůže mít filosofii jen za jakousi zábavu, koníčka pro své chvíle prázdně, anebo za odbornost, profesi, „zaměstnání“, ale že filosofie má tendenci intervenovat v jeho i soukromém životě, že vede až nutkavě k prověření a ke změně samotného života myslitele. Tohle povědomí je po mém soudu vysoce oprávněno (i když u některých jinak dosti vynikajících filosofů je vytlačováno, vytěsňováno), a to ne proto, že by šlo o nějakou filosoficky okrajovou morální poučku (jako „sjednocení myšlenek a činů, slov a činů“ apod.), nýbrž že v tom je cosi podstatného. Filosofie je ovšem jednou svou stránkou, jednou svou rovinou reflexí, komplikovanou a náročnou reflexí. Ale jako taková nemůže být pouhou reflexí, protože je nutně vždy reflexí něčeho – musí na něco reflektovat, v té reflexi se musí k něčemu vracet, z čeho vlastně vychází. Re-flexe – proto tam je to re- – se obrací, ohýbá zpět – vrací se zpět k něčemu, co není úvaha, co není (jenom) myšlenka. Samozřejmě, může se vracet i k myšlence, ale odhaluje v té myšlence vždycky také něco, co je „pod“ ní, k čemu se jako k svému základu „vrací“ zase ona. Každopádně to, že se filosofie vrací v reflexi ke svým „principům“, ke svému „základu“, ke svým počátkům, znamená, že se dostává mimo vlastní myšlení [samozřejmě: ve svém myšlení!], je to takovým zvláštním způsobem myšlení, které jde, míří mimo sebe, ze sebe ven, je to cosi jako „myšlení mimo myšlení“, či dokonce „vně myšlení“ (což nelze brát doslovně, to „vně“). To znamená, že jestliže se dá myšlení, filosofie určité doby či epochy nějak uchopit, tak se to dá málokdy učinit uchopením určité myšlenkové, duchovní atmosféry či milieu, ale s největší pravděpodobností (a vždycky také) ta jednota myšlení určité doby se najde v tom „základu“. Různost filosofická začíná obvykle v tom, že je jinak reflektován ten „základ“, tj. že přístup k němu je jiný a také vycházení z něho že se už liší, že je jinak uchopován v reflexi a že se v myšlení jinak prosazuje, projevuje. V dobách přechodu ovšem ten základ není tak jednoznačný, ale v dobách myšlenkové i životně dost vyhraněných najdeme ten základ dost zřetelně rozvinutý a výrazný. Jenže je ovšem dost těžko se k němu dostat, uchopit ho, ale ten základ funguje, je „efektivní“ – ti lidé se mohou domluvit, neboť vycházejí z téhož základu, rozumějí si (i když navzájem nesouhlasí). Když se sejdou dva lidé o různých „základech“, tak <se> velice obtížně domlouvají a vlastně se v rámci jedné a dokonce i několika generací dost dobře domluvit nemohou (trvá to tím déle, čím hlubší základ to je, o něž jde – po generace, po staletí, někdy i po tisíciletí, než se to oboustranně nebo alespoň jednostranně vyjasní). Nu a na tohle bych chtěl navázat, když teď budu odpovídat na ty otázky.

<<<

>>>

[Otázka po bytí v tradici; víra a reflexe víry]

[750403-0b]

(75) (6) (pokrač. – 3. 4. 75.)

Především k té otázce bytí. Tam jde o ryzí filosoféma v té rovině reflexe, v té rovině „pojmové krajkoviny“. Je to určitý způsob postavení otázky; a každá otázka se může postavit jen na základě určitých předpokladů, které umožňují a zajišťují její platnost a které jí nejsou jenom vnější, ale které si ukládá také do své hloubky a které nám ukazují, co ta otázka tvrdí, afirmuje (tj. nikoli, na co se táže). Žádná otázka se nemůže jenom ptát; tím, že se táže, z něčeho musí vycházet, může platit jedine v nějakém kontextu, který je předmětně sice tou otázkou zamlčen, ale nepředmětně (tj. v hlubině) je přítomen a je možno se ho dobrat. A otázka po bytí je otázkou, která nějakým způsobem je zakotvena v orientaci (životní), která se vyznačuje úsilím najít to „bytí“ (to podstatné) tam, kde je nezávislé na čase, na průběhu, na proměnách, na dění, protože je jakýmsi „základem“ toho, co se děje, tím, co „stojí pod“ (*sub-sto, substantia*) tím, co se mění atp. Jestliže třeba Heidegger nazval provokativně svůj spis *Bytí a čas*, tak to byla provokace ještě větší, než když třeba Nicolai Hartmann napsal *Metafyziku poznání*. Tradičně patřilo poznání do rezortu noetiky – jakápak tedy metafyzika?! To byla jasná provokace; nikdo třeba z takových novokantovců nemohl uznat, že by tohle mohlo být legitimní. A podobně nikdo z té staré tradice metafyziky (-cké) by nemohl uznat, že se může hledat pozitivní vazba mezi bytím a časem. Na otázku po vztahu mezi bytím a časem je evidentně třeba odpovědět, že bytí je to, co je mimo čas. Jestliže se Heidegger pokouší to vyložit jinak, je to proto, že celá je <ho> filosofie je nesena kritikou té tradice ontologické, a proto také vymýšlí zvláštní termíny jako „fundamentální ontologie“, pak i to opouští, vůbec nechce mluvit o ontologii atd. – je z toho jasné, že je v situaci, když už nemůže v té tradici pokračovat, a pokouší se o něco jiného – a má dojem, že přes to bytí (časové, časující) je to vhodný start nebo že tam ten problém proměny filosofické orientace je centrálně zauzlen. Je evidentní ještě další věc, že když se mluví o tom bytí, tak že to je – jak jsem říkal – abstraktní filosoféma: na slovo „bytí“ jsou tu zavěšovány různé významy (v době přechodné, kdy z té staré tradice zůstaly už jenom zbytky, představující zátěž, ale myslit se z nich už nedá), nové „smysly“, jež tam původně nebyly a ani nepatřily a které představují určitou myšlenkovou aktivitu, která má zase nějaký ten svůj „základ“. Ten základ není v tom „bytí“ – to „bytí“ je přece ta rovina reflexe, té krajkoviny pojmové, ale jak se to dělá, to je založeno jinde.

To je tedy k té otázce bytí, o níž jste oba hovořili. Samozřejmě, pokud mluvíme o víře, tak ta s tou otázkou bytí nemá co dělat, protože víra není reflexe a není záležitostí té roviny myšlenkové reflexe. Přesněji řečeno, musíme rozlišit mezi vírou a reflexí víry, které se někdy (dokonce často) říká také „víra“. Reflexe víry se samozřejmě může blížit (a také ve středověku používala všech vynálezů filosofické tradice, aby se pokusila o vyjádření „obsahu“ víry) tradiční ontologii, ale ta totiž a de facto neúspěch takových pokusů (lze-li ovšem mluvit o neúspěchu, protože bez tohoto „neúspěchu“ bychom dnes v žádném případě nebyli tam, kde dnes jsme) spočívaly v nepřiměřenosti a nevhodnosti myšlenkových prostředků tímto způsobem užívaných vzhledem k povaze nového „základu“, příliš se lišícího od onoho, k němuž se filosofická reflexe přimykala původně. Víra je totiž určité životní zaměření, které představuje alternativu k „základu“ tradiční ontologie. Ta tradiční ontologie (a vůbec to tradiční filosofování) nebyla jenom tou abstraktní myšlenkovou krajkovinou, ale představovala jenom reflexi toho základního životního zaměření (v podstatě archaického člověka). A víra tedy není alternativou k této reflexi, nýbrž k jejímu základu, k tomu životnímu zaměření, s nímž ta filosofická reflexe je spjata. Sama víra má reflexi velice nevybudovanou a nevyhovující. Když se tedy ty dvě tradice střetly, tak ta víra musela být na první pohled vyložena ohrožena, protože na rovině reflexe nedovedla dost parírovat, tj. neměla žádné zbraně, jimiž by mohla čelit té vypracované, pronikavé reflexi toho druhého životního stylu, jenž byl tím vlastním jejím protivníkem.

<<<

>>>

[Zápas orientace víry se starou filosofií; Augustin a Tomáš Akvinský]

[750403-0c]

(76) (7) (pokrač. – 3. 4. 75 dopol.)

Naštěstí (můžeme-li to tak říci) došlo k tomu střetnutí teprve v době úpadku té řecké, antické filosofické tradice, za helénismu, kdy to filosofování už za mnoho nestálo, kdy už to nebylo základní

myšlení, ale pouhé -ismy, už to byl jen odvar – takže bylo možné, aby theologové, kteří tam brzy vznikli (povstali), koncipovali svou theologii (jako novou, zvláštní disciplínu na obranu proti filosofii, tedy jakousi anti-filosofii) jako využití prostředků protivníka, které ovšem byly myšlenkově v důležitých momentech lámány, ohýbány a jinak deformovány pro účely obrany. No a z téhle obranářské pozice později přecházejí do pozoruhodné útočnosti, k níž se vyzbrojují tím nejlepším, co ona filosofická tradice byla schopna poskytnout. Kupodivu to byli theologové nebo prostě lidé křesťansky orientovaní a křesťansky myslící, kteří se vrátili k vrcholům řecké filosofie a oživil ji. Platón a zejména Aristotelés byli postupně překryti, zakryti a zapomenuti (nebo alespoň hrozně ochuzeni a redukováni ve svém odkazu); Platón se rozbředl v novoplatonismu a Aristotelés byl zcela ztracen, nebýt Arabů. A byli to křesťanští myslitelé, kteří recipovali a maximum vytěžili nejprve z Platóna a po řadě dalších staletí také z Aristotela (vrcholy této recepce jsou Augustin a Tomáš). A tak se nakonec dopadlo velmi překvapivě: křesťané, kteří měli být orientováni docela jinak (a také u těch nejlepších a nejhlubších křesťanských myslitelů vidíme, jaký ustavičný zápas musejí svádět mezi strukturami oné nové životní orientace a povahou reflexe, která patří původně k orientaci docela tomu cizí, staré), přejímali myšlenkové prostředky, jež ustavičně poukazovaly k jinému základu. Když se dobře čte takový Augustin, je to vidět dobře, ale když se dobře čte Tomáš, je to vidět špatně, ale ukázat se to dá přesto, i když s obtížemi – že totiž v jejich uvažování a myšlení je stále přítomno obrovské napětí mezi tou faktickou novou životní orientací víry a mezi tím starým, již nevhodným, ale skvěle vypracovaným myšlením. Tak třeba v oficiálním tomismu byla zcela přehlédnuta věc, kterou mohl znovu odhalit teprve myslitel poučený Heideggerem, že totiž vedle četných míst, kde Tomáš uvažuje o bytí, resp. o Bohu jakožto o jsoucnu, tj. nejvyšším jsoucnu, má několik míst, kde rozpoznává a výslovně říká, že Bůh vlastně nemůže být pojat jako jsoucno, ale pouze jakožto bytí. A to bylo z tomismu a novotomismu donedávna úplně vytlačeno a bylo to zapomenuto, ačkoliv Tomáš byl takřka doslova memorován atd.; generace theologů to prostě neviděly a teprve katolický bohoslovec, filosoficky školený u Heideggera, pro to znovu získal sensorium. Takové rozpornosti jsou ovšem daleko zjevnější a nápadnější u Augustina; Tomáš nemá tu Augustinovu genialitu a pronikavost, je spíš ohromně pracovitý člověk. Augustin je právě v reflexi nevyrovnatelný genius; co ten všechno viděl na sobě a v sobě, co dělá, když myslí atd. – to je prostě fantastické. Je to nejen historicky podivuhodné, ale je to i obsahově poučné ještě pro dnešního myslitele. To si ostatně ukážeme při čtení příští kapitoly z Landsberga. Ale o napětí věděli oba, Augustin i Tomáš.

<<<

>>>

[Úpadek víry v novověkém myšlení; bytí jako *arché*]

[750403–0d]

(77) (8) (pokrač., 3. 4. 75 před polednem.)

S počátkem novodobého myšlení tato problematika upadla v naprosté zapomenutí; z toho hlediska to byl zřejmý úpadek, i když po jiných stránkách to byl pozoruhodný start. Filosoficky to byl veliký pokles a úpadek, primitivismus ve srovnání s přesným myšlením, jaké produkovala např. scholastika; ten pokles vidíme i u těch nejslavnějších jmen, jako je třeba Descartes, nebo v Anglii Hobbes a Locke (ten spíše) atd. Ovšem v té scholastice to vlastně už do ničeho neústilo – všechno bylo tak komplikované, pojmy už byly tak rozštípané, koncepce do takových nuancí vypracovány a postaveny vedle sebe v takovém množství, že to ztratilo všechnu přehlednost, nikdo už se v tom nevyznal nebo to už prostě nezvládl v konfrontaci – kdežto teď se to zjednodušilo, opět bylo všechno přehlednější, a tak bylo možno udělat skutečný krok kupředu. Nesmíme si však zakrývat, že to bylo vykoupeno silným poklesem úrovně. A teprve po dalších několika stech letech se začíná v tradici uplatňovat něco, co se tam původně dostalo takřka na zapřenou, bez vědomé kontroly, a začalo to tam pracovat, aniž by to někdo plánoval, aniž by si to předsevzal jako úmysl a program. A když takřka detektivní metodou ty počátky vysledujeme, tak vidíme, že ta semena, která tam do té novodobé myšlenkové tradice byla zaseta, pocházejí vlastně už dost dávno v místech onoho napětí a rozporů mezi novým „základem“ a starou myšlenkovou výbavou tadiční metafyziky. – A tak tedy

jedna věc je jasná: víra nepředstavuje alternativu k té ontologii (tím méně je s ní ztotožnitelná), nýbrž představuje alternativu k tomu základu, jehož je ontologie reflexí. Ta víra sama disponovala s reflexí velice nepřiměřenou, nesrovnatelně ubožejší, takže neposkytovala potřebnou obranu proti vypracované tradici filosofické. – No a základem té ontologické tradice byla mytická orientace, orientace mytického člověka. Filozofové se ovšem ve vztahu k mýtu domnívali, že to je zastaralá, vyřízená záležitost, takřka všichni mýtus kritizovali a takřka všichni s tím měli potíže, protože se dostali do konfliktu s obcí a s veřejným míněním, protože „rušili náboženství a kazili mládež“. – A pokud jde o tu přítomnost, to tedy nesouhlasí. Co bylo to bytí? To byla *arché* – a to přece není to, co je teď, co je (jen) přítomné (ať už je to u Thaléta a ostatních hylozoistů, nebo třeba u Empedokla, u atomistů atd.). Jakmile totiž jdete od toho, co je „ted“, k té podstatě, k té „*arché*“, tak opustíte to, co je „ted“, a dospějete k tomu, co je vždy, co bylo, jest a bude – tedy přejdete od přítomnosti k věčnosti, k bezčasí; ale přejít k bezčasí znamená právě přejít k minulosti, k pra-minulosti, neboť i když *arché* je něco, co také jest a co také bude, je to, co jest a co bude, dáno tím, čím je hned od „počátku“, „odedávna“, „od nepaměti“, tj. od praminulosti, od pračasu do pračasu, tedy čím „bylo“.

<<<