

Úvod do filosofování

Ladislav Hejdánek

česky, 2012, Praha: OIKOYMENH

Czech, 2012, Praha: OIKOYMENH

Úvod do filosofování

Věnováno dceři Janě k Vánocům 1971 (a dopisováno po Novém roce)
(Posíláno z Ruzyně po sešitech)

Předmluva

O tom, jak těžké je přivádět někoho k samostatnému myšlení, nebo dokonce k filosofii, bylo napsáno mnoho předmluv k filosofickým „úvodům“. Také v této předmluvě k *Úvodu do filosofování* je zapotřebí zmínit, že to není lehký úkol, a to ani tehdy, když se autor snaží touhu po věděni a moudrosti probudit u svých blízkých, či dokonce u vlastní dcery. Ladislav Hejdánek slíbil takové „uvedení“ v létě 1971 své dceři Janě a začal svůj slib po nocích jako noční vrátný Památníku národního písemnictví plnit. Počátkem listopadu byl ale zatčen a téměř půl roku zůstal ve vazbě v Ruzyni. Tam začal znovu a postupně psal text *Úvodu* do školních sešitů, které mu mohla posílat manželka.

Sešity si ve vězení nesměl nechávat u sebe, ale musel je zprvu ihned odesílat. Později, po uzavření vyšetřování, mu bylo povoleno uschovávat je u velitele poschodí, protože vyšetřovatel odmítl sešity číst a cenzurovat – při odchodu z věznice mu ale byly bez větších potíží vydány. Neměl je tedy u sebe, a nemohl tak kontrolovat již napsaný text při psaní nového. K dispozici mu nebyla žádná knihovna ani potřebná literatura. Vše psal a citoval tak, jak si to pamatoval. Kniha proto není přehledem filosofických teorií ani dějinami filosofie, jak tomu u mnohých úvodů do filosofie bývá, ale spíše přiváděním na cestu myšlení pod vedením někoho, kdo již nějak a něco myslí. Autor neuvádí do filosofie pomocí dlouhých citací z důležitých děl významných autorů, ale svým vlastním uvažováním a z vlastních pozic. Text je tak nejen úvodem do myšlení obecně, ale v důležitém smyslu také ukázkou myšlení Ladislava Hejdánka. Myšlení s již patrným rukopisem, pojmovým aparátem a konkrétním filosofickým zázemím.

Text před dvěma roky přečetl a k vydání doporučil Filip Karfík, který spolu s Lenkou Karfíkovou projevoval o jeho vydání neutuchající zájem po celou dobu příprav. Chtěli bychom jim proto poděkovat. V roce 1971 byla Jana Hejdánková ještě příliš malá na to, aby se mohla ze smyslu otcova dárku radovat a „použít“ ho. O čtyřicet let později se z jeho vydání už skutečně radovat může, a to nejen ona, ale spolu s ní každý, kdo stojí na začátku cesty k filosofii, anebo po ní už dávno kráčí.

Barbora Řebíková

Sešit 1

(27. 11. – 29. 11. 1971)

1. Filosofie a „obecné mínění“

Již dlouho se píší úvody do filosofie, a budou se jistě psát vždy znovu. Filosofie totiž není a nikdy nebude samozřejmou a každému hned blízkou věcí. Říká se sice, že každý má nějakou filosofii, ale později si ukážeme, jak tomu ve skutečnosti je. Rozhodně ani taková „soukromá filosofie“ člověka neznalého a ve skutečné filosofii neškoleného není žádnou jeho vlastností, nevyplývá jednoduše z jeho povahy, ani není jeho individuálním nápadem, ale je pouze jakýmsi zbytkem, „reziduem“ nějaké starší, skutečně filosoficky vypracované myšlenky – ovšem zbytkem již velmi zjednodušeným, ve své úrovni pokleslým, nekontrolovaným jinými myšlenkami, a tedy nekritickým, předsudečným. Takové staré předsudky, které zbyly z nějaké všeobecně již zapomenuté filosofie, mají někdy velmi dlouhý život a přežívají filosofii, z níž se zrodily nebo jejíž stopu představují, také třeba o několik staletí. Skutečná filosofie nemůže a nesmí těchto předsudků nedbat, ale musí pronikavost svého nového vidění a pojetí skutečnosti a světa osvědčit především v zápase s celou záplavou nejrůznějších takových předsudků, jimiž se hemží to, čemu říkáme „obecné mínění“. Napětí mezi filosofií a „obecným míněním“ bývá někdy nesprávně vykládáno jako cosi zásadního, asi v tom smyslu, že obecné mínění je z hlediska filosofického vždycky nepravdivé, falešné. To je ovšem hrubý omyl; kdyby tomu tak bylo, zůstávalo by zcela nepochopitelné, jak se vůbec něco takového jako obecné mínění může vytvořit, a zejména jak se může udržet, odkud má takovou odolnost proti všem kritikám a odkud se bere jeho takřka nevyčerpatelná životaschopnost a schopnost přežít a přetrvat. Tato síla a moc obecného mínění je zakotvena ve dvojí skutečnosti:

- 1) především v tom, že je obecné mínění schopno vystihnout důležitá fakta relativně se značnou pravdivostí, protože jen výjimečně a ještě v omezeném rozsahu může být obecným zájmem obraz skutečnosti zkreslován; z toho jasně vyplývá, že nosnou silou obecného mínění je obecný zájem – tam, kde je společnost rozdělena ve svých zájmech, tam je rozdělena i tzv. „obecné mínění“.
- 2) Za druhé je síla obecného mínění zakotvena v jistých dříve do hloubky promyšlených myšlenkových strukturách, které jsou nyní v obecném povědomí přítomny nanejvýš tou měrou, jakou obrovské ledovce vyčnívají nad mořskou hladinu; větší část je běžnému pohledu skryta, ale působí tím mocněji, čím menší je kontrola.

Filosofie proto znamená nutně také kritiku obecného mínění, a to v obou uvedených směrech; neznamena však úplné odmítnutí a zavržení obecného mínění. Obecné mínění představuje prostor, z něhož se filosofie pozvedá na rovinu sobě vlastní, ale který nemůže prostě opustit, a kterého proto nemůže ani prostě nedbat. Filosofie se nemůže pozvednout nad obecné mínění, aniž by na některé jeho základní prvky a momenty navazovala. V každém z uvedených směrů je způsob takového navázání specificky odlišný.

2. Filosofie a zájmy

Ve vztahu k zájmům musí filosofie rozlišovat mezi zájmy oprávněnými, „spravedlivými“, a neoprávněnými čili „nespravedlivými“. Sám o sobě se ovšem každý zájem chce vydávat za oprávněný a spravedlivý. Proto je zapotřebí velké kritičnosti k tomu, aby filosofie dovedla obojí zájmy správně, pravdivě zhodnotit. Na tomto místě se o tom nebudu blíže šířit, ale zůstanu jen u několika poznámek. Z filosofického hlediska je zájem tím spravedlivější, čím je obecnější, universálnější. Tak např. zájem malé skupiny lidí je méně oprávněn než zájem velké většiny. Ke kritickému posouzení zájmů náleží také dějinný pohled. Nejde jen o to, posoudit oprávněnost nějakého zájmu z hlediska okamžitého stavu, ale hlavně z hlediska dějinného postupu, z hlediska vývoje, z hlediska budoucnosti. Pak se může stát, že i zájem velkého množství může být odhalen jako nepravý, neoprávněný a nespravedlivý, protože ve svých důsledcích poškozuje mnohem oprávněnější zájmy obrovského množství lidí, kteří se třeba ještě ani nenarodili. A čím víc filosofie posuzuje zájmy z hlediska budoucnosti, tím víc oprávněnosti nabývají formulované zásady a normy proti pouze daným zájmům. To, co má být, se stává mnohem důležitějším než to, co prostě jest. A proto se filosofie musí vždy znovu pokoušet o sestavení takového žebříčku hodnot (tzv. hierarchii hodnot), který by dovolil

posoudit každý zájem z hlediska jeho oprávněnosti a spravedlnosti. Filosofii tedy nejde o prosté konstatování různých zájmů, ani o jejich popis, způsob jejich vzájemného střetání atd., ale o jejich posouzení a zhodnocení. Filosofie není ničím mimo veškeré zájmy, není nade všechny zájmy povznesena, ale prověřuje jejich oprávněnost, a tedy zdůvodněnost. Filosofii nejde v první řadě o příčiny nebo následky zájmů, nýbrž především o důvody jejich oprávněnosti nebo neoprávněnosti. Filosofie, která přijímá a uznává některé zájmy bez jejich přesně formulovaného zdůvodnění, přestává být filosofií a stává se ideologickou zástěrkou, za kterou má být skryta neoprávněnost a nespravedlnost určitých zájmů. Tomuto nebezpečí se nemůže vyhnout žádná filosofie; velmi často se nějaká filosofie rozšíří hlavně díky tomu, že se ukáže být vhodná k tomu, aby zakryla pravou povahu některých zájmů a ukázala je ve falešném světle, tj. jako oprávněnější. A pak nezbyvá, než aby nová filosofie odhalila tento ideologický charakter oné zneužití filosofie starší a aby se pokusila stanovit zásady filosofické kritičnosti, jejichž dodržováním se filosofie může před takovými novými a novými pokusy o zneužití filosofie bránit. Filosof ovšem nemůže v plném rozsahu odpovídat za každé zneužití svých myšlenek, ale v každém případě je zavázán, aby žádné takové zneužití neusnadňoval např. tím, že se zcela ponoří do nejabstraktnějších problémů svého oboru a že zcela zanedbá otázku společenského a dějinného působení svých myšlenek a koncepcí. Z této společenské odpovědnosti nemůže být žádný filosof vyvázán.

3. Filosofie a dějiny myšlenky

Nicméně nemůže být pochyb, že tyto záležitosti nemohou představovat hlavní úkol filosofického úsilí. Je to spíš jen negativní stránka, která pouze doplňuje něco, co má charakter veskrze pozitivní. Mnohem blíže tomuto pozitivnímu úkolu filosofie je druhý z uvedených směrů filosofické kritiky, totiž posuzování oněch často velmi starých myšlenkových struktur, bez nichž by se žádný soubor zájmů nemohl zaštitit tím, čemu říkáme „obecné mínění“. A ani tady nejde o žádné odmítání a zavrhování oněch starších filosofických (nebo obecně myšlenkových) struktur šmahem, ale opět o kritické navazování. Filosofie nežije okamžikem, není výtvorem jediné dějinné chvíle, ale vyrůstá ze staršího myšlení, navazuje na ně, kritizuje je, střetá se s ním, ukazuje na jeho chyby a omyly a hledí je překonat. A protože právě v případech již velmi starých myšlenkových struktur a staveb předchází její vlastní kritice již četné kritiky starší, musí kriticky vycházet i z nich a odpovědně posoudit, v čem měly pravdu a v čem se mýlily. Proto musí být opravdová filosofická kritika „obecného mínění“ kultivována co do určitého smyslu pro dějiny filosofického myšlení, a vůbec musí být založena na určitém chápání dějinné chvíle, tj. onoho místa v dějinách myšlení, které sice bylo připravováno minulými věky a není bez nich vůbec myslitelné, ale ve kterém se přesto zároveň a především rozhoduje o dalších perspektivách a o směru další cesty filosofické myšlenky.

Často bývá problém uvedení do filosofie řešen ve formě stručného vyličení dějin filosofie. Pokud tu nemáme na mysli jenom vnější formu (která avšak v této podobě může mít svůj smysl a oprávněnost, ovšem pouze za podmínek, o nichž se ještě zmíníme), ale samu metodu takového úvodu, je třeba vyslovit krajní pochybnosti o jejím oprávnění, ba o její přípustnosti. Abychom to však mohli prokázat, musíme blíže přistoupit alespoň k předběžnému načrtnutí povahy různých rovin (etází) myšlení a vědomí vůbec, a zejména struktur, které jsou tomu myšlení a vědomí vlastní. Dějiny myšlenky neprobíhají totiž pouze na jedné rovině, ale mají své drobnější, větší i zcela rozhodující světodějné události uloženy (či lépe rozloženy) v několika vrstvách, snad v celé řadě vrstev. Někdy se v dějinách filosofického myšlení (a vůbec myšlení obecně) odehraje cosi tak podstatného, že to lze v plné šíři a do hloubky rozpoznat až dodatečně, z velkého věčného i časového odstupu. Ač původně zdaleka ve své plnosti nepochopena, může mít taková podstatná událost rozhodující význam pro několik desetiletí nebo i staletí filosofického myšlení. Filosofie není tak stará disciplína, abychom mohli mluvit běžně i o tisíciletích. Později si však ukážeme, že v určitém ohledu můžeme alespoň v jednom případě mluvit o tak významné myšlenkové události, která předznamenala asi dva a půl tisíce let docela určité filosofické tradice, chýlící se teprve v našich časech ke svému konci. (Elejská škola – metafyzika.) Ohledání a rozbor určité etapy v dějinném postupu filosofické myšlenky ovšem právě vyžaduje, abychom si vyostřili svůj smysl pro různou hloubku filosofické myšlenky (resp. myšlenky vůbec), a zejména pro to, čemu budeme říkat „základ“ filosofické myšlenky, resp. určitého typu filosofického

myšlení, eventuálně myšlení a vědomí obecně. Novověká filosofie byla, počínajíc René Descartem, předznamenána rozpoznáním základního významu lidského vědomí (které se podstatně liší od nižších forem vědomí, jež najdeme u zvířat) a pokusem založit filosofii právě na tomto rozpoznání. Přihlédněme proto nejprve k některým pro náš cíl základním rysům vědomí, neboť filosofie je svou povahou po výtce záležitostí vědomí. Mimo oblast vědomí není žádné filosofie; vědomí je prostorem, v němž filosofie žije a který pořádá.

4. Reflexe a integrita vědomí

Vědomí je člověku čímsi velmi blízkým, v jistém smyslu bližším než cokoliv jiného – pokud ovšem jde o jeho vlastní vědomí. Ale tuto blízkost si člověk neuvědomuje hned. Přirozený nebo lépe počáteční stav je takový, že si člověk uvědomuje především různé skutečnosti, věci, protože jeho vědomí je zaměřeno zcela předmětně. Teprve mnohem později jsme schopni od věcí, které jsou předmětem našeho vědomí, odlišovat obsahy a významy, které jsou součástí tohoto vědomí. To je možné teprve tenkrát, když pozornost svého vědomí (tj. svou vědomou pozornost) obrátíme od věcí, které jsou obvykle předmětem vědomí, k tomuto vědomí samému, což znamená: k jeho obsahům, významům, souvislostem atd., tedy k tomu, co je součástí nebo vlastností vědomí. Schopnost vědomí obrátit svou pozornost k sobě, učinit samo sebe svým předmětem, a tak si samo sebe uvědomit, je vlastnost příznačná pro lidské vědomí; budeme jí říkat schopnost reflexe. Analyzovat podrobně rozmanité aspekty reflexe by si vyžádalo příliš mnoho místa a času; proto opět zůstanu pouze u několika poznámek.

Descartes se pokusil jistotu filosofického východiska založit na tom, že sice mohu pochybovat o všem, ale s výjimkou toho, že pochybuji. Pochybování je myšlení; můžeme také říci, že mohu jakkoli pochybovat o předmětu svého myšlení, o správnosti svého myšlení, o jeho zdůvodněnosti atd., ale že jednou věcí si jsem jist, ať už myslím jakkoli a na cokoli – totiž tím, že myslím. (Srv. Descartovu *Rozpravu o metodě*.)¹ Je zřejmé, že tu Descartes vychází ze zkušenosti naprosté blízkosti vědomí a myšlení tomu, kdo si je něčeho vědom a kdo myslí. Naše vědomí (myšlení) je nám tak blízké, že je se sebou ztotožňujeme; naše vědomí, to jsme vlastně my sami. A to není žádný klam nebo naprostý omyl, i když ovšem jistých oprav vskutku potřebuje. Integrita, jednota lidské osobnosti je založena a nesena právě touto schopností lidského vědomí obracet se, vracet se k sobě samému, a tedy zůstat u sebe, zůstat při sobě, zůstat sebou samým v průběhu vlastních proměn a vůbec v průběhu času. To je nesmírně významná skutečnost, jejímž pochopením si otevřeme cestu k chápání celé skutečnosti, k chápání světa. Jedním z nejstarších filosofických předsudků je domněnka, že jednota světa nebo určité části světa je založena v jeho neměnnosti nebo v neměnnosti některých jeho prvků (elementů). To, co se děje (tj. co se mění), probíhá pouze na povrchu toho, co zůstává beze změny sebou samým. Vědomí je ovšem dění, vědomí se odehrává, probíhá určitým způsobem, a tudíž se mění. Proto filosofové odedávna hleděli jednotu vědomí založit v něčem neměnném. (A nejenom jednotu vědomí, ale i jednotu věcí, světa.) Klasickým příkladem je Platón, který založil jednotu všeho myšlení v neměnném světě idejí, v němž měly svůj původní domov všechny duše. Pouze v důsledku pádu duše do světa stínů, do nižších sfér (vyznačujících se právě proměnlivostí a tedy menší skutečností) se stalo, že duše zapoměla na tento svůj původní domov, takže se mu nyní může přibližovat jen postupně, tj. rozpomínáním. Rozpomínáním se duše vrací ke své původní jednotě; tato jednota je tu dříve než rozpomínání, a proto jí nemůže být založena. Naproti tomu dnes nemůžeme nevidět, že představa oné původní jednoty je iluzí; jednoty musí být vždy znovu dosahováno s velikým úsilím, a tedy nejenom proti změně a jí navzdory, ale skrze změnu, jejím prostřednictvím a pomocí. Tak tomu je všeobecně, ale nyní nás zajímá otázka jednoty vědomí. Descartovská jistota, že pochybujeme a že vůbec myslíme, že si uvědomujeme, není jistě žádnou původní jistotou, ale vyžaduje jako svůj předpoklad už značně rozvinutou reflexi. Avšak tato reflexe má ještě několik vrstev, mohli bychom také říci: několik poschodí.

5. První dvě roviny vědomí

1 Srv. R. Descartes, *Rozprava o metodě*, Praha 1933.

Jestliže vím, kdy jsem se narodil (např.), nevím to jen nahodile a v některých chvílích, kdy mi to zrovna přijde na mysl, ale podržuji si jakési povědomí, že vím, kdy jsem se narodil, i tenkrát, když na to zrovna nemyslím. Když se mne někdo zeptá na datum mého narození, nejenže mu rozumím, ale hned vím, že budu schopen na jeho otázku uspokojivě odpovědět. Může se dokonce stát, že si z nějakých důvodů okamžitě nemohu toto datum vybavit (nemohu se soustředit, po úrazu trpím amnézií, nebo jde o datum narození osoby mi blízké nebo známé, které si obvykle nevybavuji tak často jako své, apod.), ale přesto vím, že je znám, a považuji téměř za jisté, že si na ně dříve nebo později vzpomenu. Z toho všeho je naprosto zřejmé, že vedle vědomí, jímž si uvědomuji datum svého narození, existuje ještě vědomí, jímž si uvědomuji, že vím, kdy jsem se narodil, a že toto druhé vědomí není závislé na tom, zda si v tu chvíli na datum svého narození aktuálně vzpomínám či nikoli. Když vědomě usiluji o to, abych si na něco vzpomněl, postupuji vlastně od vědomí, že to vím, k onomu vědění samotnému a snažím se toto vědění, jímž jsem si v nějaké míře jist, aktualizovat ve svém nynějším vědomí, tj. snažím se si je uvědomit, zpřítomnit *hic et nunc* (zde a nyní). Vidíme tedy dosti přehledně skutečnost dvojí roviny vědomí: na první rovině si uvědomujeme nějakou věc (např. datum narození), na druhé rovině si uvědomujeme, že si tu věc (datum) uvědomujeme. Jde-li dobře připravený student ke zkoušce, ví jednak všechno nebo téměř všechno, co od něho zkoušející profesor očekává, ale je si také nějakým způsobem vědom toho, co ví a co neví. Samozřejmě že mezi obojí rovinou jeho vědomí (a vědomostí či povědomí) může být napětí, závislé např. také na povaze studentově, třeba na míře jeho sebevědomí, na tom, zda měl možnost a čas si své znalosti prověřit vzájemným přezkoušením s jiným studentem apod. Už z této okolnosti samotné je zřejmé, že ona druhá rovina vědomí není žádným vedlejším produktem první roviny, ale že je samostatným vědomím, v jehož ustavení intervenuje právě tolik nejrůznějších momentů a okolností, jako tomu je při ustavení vědomí první roviny.

6. Rovina pravdy a omylu

Proto může dojít například k tomu, že si vzpomínám správně na datum 10. 11., ale že tento listopadový den omylem přiřazuji své dceři Janě místo Petře, a že jej proto chybně řadím ke dnům roku 1956, zatímco datum 27. 11. podobným, ale obráceným omylem zařazuji do roku 1955. V takovém případě nejde o prosté nevědění příslušných dat, ale o jejich nesprávné zařazení a přiřazení, tj. o nesprávnou interpretaci. Podobně mohu vidět v šeru (nebo při měsíčním svitu) u rybníka vrbu, ale mohu se chybně (ovlivněn pověrou) domnívat, že vidím hastrmana. Opět nesprávná interpretace toho, co vidím (a vidění předpokládá, že si uvědomuji, co vidím; bez uvědomění se dívat znamená nic nevidět, alespoň zhruba vzato). Na tomto místě bych rád uvedl svou námitku proti pojetí pravdy jakožto uvědomělé skutečnosti. To mne před dávnými lety provokovalo, když jsem pro seminář prof. dr. Ladislava Riegra připravoval referát o významu Masarykova pojetí pravdy pro myšlení Kozákovo, Hromádkovo a Rádlovo. U Masaryka se najdou i lepší místa, ale v Čapkových *Hovorech s T. G. Masarykem*² se na jednom místě mluví o pravdě právě v onom uvedeném, velmi pochybném smyslu. Pravda prý je v tom, že si uvědomuji skutečnost, je to „skutečnost uvědoměná“.³ Pravda je tedy v tom, že si uvědomuji skutečnost. V čem je chyba tohoto výměru (definice) pravdy? Vnímání nějaké skutečnosti ještě není ani pravdivé, ani nepravdivé. Je sice pravda, že mohu skutečnost vnímat zkresleně; je např. známo, že obraz toho, nač se díváme, na naší sítnici je obrácen hlavou dolů. Malé dítě si již v prvních dnech svého rozhlížení po světě začíná tento obraz upravovat do správného směru. Byl uspořádán pokus, při němž si dospělý člověk, jemuž byl soustavou čoček procházející obraz zorného pole převrácen jakoby „správně“ hlavou nahoru a spodkem dolů, takže se mu nyní, když si již od dětství zvykl na obraz převrácený, nějaký čas zdálo, že lidé stojí na hlavě, tedy že si tento člověk posléze navykl na nový obraz tak, že zase viděl všechno správně; když si potom onu soustavu čoček zase sundal, viděl bez brýlí svět opět vzhůru nohama, tedy tak, jak by jej vidělo novorozeně, kdyby ovšem mělo jeho zkušenosti a bylo schopno se dívat na svět podobně jako on. Avšak toto zkreslení

2 K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 1990.

3 Srv. tamt., str. 214.

(převrácenost obrazu) není ničím, co by mělo něco společného s pravdivostí nebo nepravdivostí; to je otázka čistě fyzikální (optická), podobně jako sférická vada lidského oka a mnoho podobných věcí. Kdyby se vnímání dostávalo na rovinu vědomí pouze tak, že bychom si je uvědomovali, resp. že bychom si skrze toto vnímání a jeho prostřednictvím a pomocí uvědomovali tu skutečnost, kterou jsme měli možnost vnímat, pak by naše poznávání nikdy nemohlo překročit hranice nepřesností a zkreslení, které jsou vlastní každému vnímání. Ale tak tomu ovšem vůbec není. Zůstaňme u příkladu vran, jak jsme se s ním setkali v Čapkových *Hovorech*.

7. Vnímání a interpretace vnímaného

Není snadné a už vůbec ne samozřejmé vrány vidět. Mohu ovšem snadno vidět něco, zvláště pokud se to „něco“ pohybuje. Ale abych v tom viděném „něčem“ viděl živého tvora (a nikoliv třeba větrem unášený list apod.), nebo dokonce ptáka, musel jsem se už dříve setkat s některými jinými živými tvory, resp. ptáky. A abych v těch ptácích poznal vrány, musím o nich řadu věcí vědět, musím s nimi mít už nějaké zkušenosti. A tak vidíme, že zdánlivě tak prostý akt vnímání je ve skutečnosti něčím velmi složitým a zejména něčím, co není nikterak samým základem všech dalších rovin vědomí (vědění, myšlení), nýbrž daleko spíše něčím, co je místem a předmětem intervencí ze všech, dokonce i z nejvyšších úrovní vědomí. Zoolog, který toho ví o vranách nejvíc (ornitolog), toho na nich také vidí nejvíc, všimne si i takových detailů, které laikovi zcela uniknou, dovede se na ty detaily včas a pozorně podívat, dovede je sledovat právě proto, že o nich předem ví a protože ví, že právě podle nich se ten nebo onen druh ptáků bezpečně rozliší od ostatních, byť by byli sebepodobnější. Z toho můžeme vyvodit, že sama rovina vnímání jako elementární rovina vědomí je pouhou konstrukcí (později ji poznáme jako omyl empirismu), že taková jediná a základní rovina neexistuje a že rozhodující je rovina vědomí samého, které jediné je schopno ono „vnímání“ kvalifikovat, tj. správně je zařadit, interpretovat – ale také zaměřit a zaostřit. Vnímání není tedy nějakým samostatným stupněm, samostatnou etapou vědomí nebo poznání, ale je jednou z forem zkušenosti, nebo ještě obecněji řečeno, jednou z forem reagování na určité skutečnosti nebo události, které 1) nejsou pod prahem naší vnímavosti, a které 2) jsou pro nás z toho či onoho důvodu významné, tj. na nichž nám nějak záleží.

Komplikovanost vnímání je veliká, mnohem větší, než se nám dosud podařilo naznačit. Intervence vyšších úrovní vědomí, myšlení a poznání proniká do největších hloubek, takže musíme stroze odmítnout koncept tzv. elementárních vjemů („počítků“), z nichž pak je sestaveno všechno vnímání jako z jakýchsi atomů. Takový elementární „počítek“, oprostěný ode vši intervence celku našeho myšlení a vědění, prostě neexistuje. Můžeme si to ukázat na příkladu vidění. Sítnici lidského oka (a vůbec oka vyšších obratlovců) tvoří obrovské množství buněk, citlivých na světlo. Čočka vytváří na sítnici ostrý (zaostřený) obraz zorného pole, který se rozprostírá po onom velkém množství na světlo citlivých (světločivých) buněk. Každá jednotlivá buňka reaguje v mezích své citlivosti na intenzitu těch několika paprsků světla, které na ni dopadají (v případě barevného vidění, jak tomu je u normálního lidského oka, také na barvu, resp. na barevné složení těchto paprsků). Každá buňka samostatně podává po svém nervovém vlákně zprávu o intenzitě a barvě na ni dopadajících světelných paprsků. Teprve vyšší nervové orgány jsou schopny nescíslné množství stále se měnících zpráv toho druhu pořádat v celek tak, že pouhý obraz zorného pole je transformován ve vjem tohoto zorného pole. A protože záplava základních informací, vysílaných jednotlivými buňkami sítnice, je příliš veliká, musí být výsledný vjem jednak zjednodušen, jednak retušován (ledacos nevýrazného, co by běžně mohlo uniknout naší pozornosti, je vyzdvíženo ze své nenápadné nepatrnosti, protože intervence vyšších rovin vědomí upozorňuje, že jde o věc prvořadé důležitosti, zatímco jiné momenty, samy o sobě nápadné, jsou potlačeny, protože vyšší centra hlásí, že nejde o nic významného). Tak dochází k tomu, že z největší části vidíme to, co víme, že máme vidět. Jde to tak daleko, že většina lidí je neschopna správně vidět, že v jasném, bezmračném dni je sníh modrý, že tvář dívky v zeleném svetru je zespodu nazelenalá atd., protože víme, že sníh je (má být) bílý, tvář růžová atd. Když se mladý adept učí malovat, musí se nejprve dozvědět, jak má dát pozor na skutečné barevné odrazy a jak se nemá nechat splést konvencí – a teprve pak je schopen trochu lépe vidět.

8. Třetí rovina vědomí

Nechme proto nyní stranou otázku vnímání a vraťme se opět k vědomí a k jeho několika základním rovinám. Nejde o vzestup z jedné roviny na druhou v genetickém smyslu (fakticky bývají všechny roviny po pravidle smíšený, resp. jedny pronikají druhé), ale spíše o logické utřídění. Jak jsme si již řekli, první rovinou je vědomí, které se vztahuje k nějaké skutečnosti jako ke svému předmětu; stručně o tom můžeme říci, že víme. Druhá rovina vědomí se vyznačuje tím, že předmětem vědomí se stává vědomí samo: víme, že víme. To je základní forma našeho sebe-vědomí, tj. našeho vědomí o sobě. To, čemu říkáme „já“, tj. „naše já“, je projekcí, resp. konstrukcí našeho sebe-vědomí. Je to jakési myšlené centrum, z něhož a kolem něhož je organizována a integrována naše osobnost a vposledu celý náš život. Teprve v předivu (v souvislostech) vědomí druhé úrovně se vědomí první roviny ukazuje jako správné a pravdivé, nebo nesprávné a mylné. Aby však pravdivost anebo mylnost toho, co víme o svém vědění, mohla být zkontrolována a prověřena, je zapotřebí dalšího kroku našeho vědomí, jímž by se pozvedlo do třetí roviny. Prvním literárním vylíčením rozdílu těchto tří rovin vědomí, o němž vím, je první Sókratova řeč před athénským soudem, jak ji zapsal Platón ve své *Obraně Sókrata*.⁴ Sókratés tam říká (když vysvětluje výrok delfské věštkyně) něco v tom smyslu: Nikdo vlastně nevíme nic podstatného; ale někdo se přitom domnívá, že přesto něco podstatného ví. Já však ani nevím, ani se nedomnívám, že vím. A tak snad právě proto, že si nenamlouvám, že bych snad něco důležitého věděl, jsem moudřejší o to málo, čím se liším od ostatních.⁵ A na tomto místě jsem tenkrát říkal: vědět, že vím, to je charakteristickým znakem každého jen trochu zkušenějšího lidského vědění vůbec. Ale takové vědění ještě zdaleka není věděním filosofickým. Filosofie může začít žít a pracovat teprve tam, kde se uplatňuje ona třetí rovina lidského vědomí, rovina, na níž nejen dochází k rozdílu mezi vědomím (a myšlením, poznáním atd.) pravdivým a mylným, ale kde je tento rozdíl rozpoznáván, zaznamenáván a kde mohou být také formulovány důvody, proč je nějaký názor (soud, pojetí, učení, teorie) atd. možno považovat za pravdivý a proč je jiný nepravdivý a mylný. Na této třetí rovině vědomí jsou konstruovány filosofické systémy, tady je filosofie doma. Je to rovina, kde nejen víme, že víme, ale kde si uvědomujeme, že jsme schopni vědět, že víme, a kde si zároveň uvědomujeme, že se můžeme mýlit nejen v rovině přímého vědění, ale také v rovině, kde toto své přímé vědění o věcech nějak chápeme, interpretujeme, kde mu nějak rozumíme, kde si o tomto svém vědění něco myslíme apod. Prověřovat do hloubky jak své přímé vědění, tak zejména způsob, jak mu rozumíme, to je náročný úkol, který může být někdy v omezeném rozsahu svěřen některé odborné vědě, ale vposledu nemůže být úplně řešen bez filosofie.

9. Problém „uvádění“ do filosofie

A teď se po tolika úvahách zeptejme: je možno nějak „uvádět“ člověka, který nejen ví, ale vždycky také alespoň nějak ví, že ví, po nějakých „schodech“ do onoho třetího poschodí, na onu třetí rovinu vědomí a myšlení? V jistém smyslu ano, v jistém smyslu však ne. Takové uvádění totiž nemůže být prováděno poučováním, rozšiřováním vědomostí a znalostí, ani vědomostí a znalostí z dějin filosofického myšlení. Je tomu dost podobně jako u malého dítěte, které se „učí“ mluvit. Ve skutečnosti se učí mluvit jen papoušek nebo špaček, ale u dítěte jde o věc mnohem podstatnější a životně významnější, než je pouhé „mluvení“. Dítě se může naučit řadu slov opakovat po matce nebo po někom jiném; může se ta slova naučit velmi dobře a srozumitelně vyslovovat. Ale to zdaleka není to, oč v podstatě jde. Dítě musí pochopit, že vlastně vůbec nejde o napodobování výslovnosti určitými pohyby sanice, jazyka, určitým způsobem rozechvívání hlasivek vydechovaným vzduchem atd. To jsou všechno pouze technické podrobnosti. Ty nejsou podstatou řeči. Ve skutečné řeči nejde o napodobování, ale o dorozumívání. Nejde o to, aby dítě mluvilo jako matka, tj. aby dovedlo např. opakovat to, co ona říká, ale aby pochopilo, co na něm matka chce, a aby dovedlo vyslovit a vyjádřit, co si přeje ono samo, aby dovedlo matku oslovit, aby jí sebeprimitivnějším způsobem dovedlo říci, že ji má rádo, že jí děkuje, že ji o něco žádá apod. Aby tohle všechno dítě dokázalo, musí pochopit, že tu je ještě jiný svět než ten, který vidí, nahmatává a ochutnává, svět, do něhož teprve musí vstoupit, aby

4 Platón, *Obrana Sókrata*, 18b–24b.

5 Srv. tamt., 21d.

se stalo vskutku členem lidského rodu, lidské společnosti. A tento svět je světem řeči, světem slova, světem smyslu a smysluplnosti. Matka na dítě kýve, směje se naň, něžně je oslovuje, učí je říkat „táta“ atd. – a může jenom doufat, že dítě pochopí, že to jsou všechno samé výzvy, samá pozvání, aby vstoupilo do tohoto nového světa. Nikdo ten krok nemůže udělat v jeho zastoupení; jen dítě samo se musí osmělit, musí si dodat odvalu, musí v sobě najít tolik důvtipu a tolik fantazie, že osloví uprostřed světa věci někoho jako osobu, jako lidskou bytost, že se této bytosti svěří v důvěře, že nebude zklamáno a podvedeno. Dítě, které má příliš brzy špatné zkušenosti s lidmi, tzv. deprivované dítě, které nenašlo ani jedinou, milou, spřátelenou bytost, jíž by mohlo plně a nadšeně důvěřovat, má někdy cestu do lidské společnosti, cestu k lidskosti natrvalo uzavřenou. Velmi podobně se to má se vstupem dospělého člověka do světa filosofie. Člověk se rodí jako nemluvně; aby se nemluvně stalo lidskou bytostí, musí se ještě jednou „narodit“ do světa řeči. A aby se dospělý člověk stal filosofem, musí se právě tak „znovu narodit“ opět do nového světa. Jaký to je svět, o tom napřed může vědět tak málo, jako ví nemluvně o světě řeči, když se poprvé pokouší žvatlat. Ale důkazem, že svět řeči je skutečným, pravým a nejen fiktivním světem, je to, že v něm pak celý svůj život pobývá; a důkazem toho, že také svět filosofie je pravou skutečností, je možnost v tomto světě žít a svůj celý život vést ve shodě s filosofií. Vždycky znovu se objevují lidé, kteří jsou ochotni mnohé opustit a obětovat, aby mohli žít životem filosofa. Někteří z nich jsou tak geniální, že o nich pak vyprávějí dějiny filosofie. Z filosofie je možno mít potěšení jako z dobrého umění; do filosofických otázek je možno uvádět, jako uvádíme návštěvníky galerií do problémů moderního nebo barokního umění apod. Ale není možné přivést někoho k tomu, aby se stal filosofem, právě tak jako není možné vyučit někoho malířství tak, aby se stal Rembrandtem, ba ani obyčejným, málo známým malířem, který však přece jenom v sobě nosí jiskru svého umění. K filosofování je zapotřebí talentu; ale ovšem, ani talent sám nestačí. Talent nepoučený, nepovzbuzovaný, správně nevedený, talent nenásobený pevnou vůlí a vytrvalostí – a zejména nezměrnou láskou k pravdě, která je jedinou svrchovanou vládkyní každého opravdového filosofa –, takový talent je zmařen, pokažen a ztracen. Ale co to je vlastně ten „filosofický život“, život orientovaný a sjednocený filosofií? Abychom mohli řešit tuto otázku, musíme se pokusit znovu a podstatněji uchopit vztah filosofie a životní praxe. A tím vrhneme ještě nové světlo na problém „uvádění“ do filosofie.

10. Filosofické myšlení a jeho „základ“

„Filosofický život“ je život, sjednocený (integrováný) a usměrněný (orientovaný) filosofií. Ale filosofie, jak jsme o ní zatím mluvili, je záležitostí třetí roviny, třetího patra vědomí. V tom smyslu může filosofie nanejvýš celý život prosvětlit, prozářit, ukázat jeho vnitřní strukturu a skutečné zaměření – asi jako rentgenový přístroj prosvítí lidské tělo a ukáže jeho kostru, která jinak není vidět, ale bez níž by se tělo neudrželo ve vzpřímené poloze (ani v žádném jiném pevném tvaru). Život tedy má vždycky už nějakou kostru, je vždycky už nějak orientován – a filosofie je pouze schopna vrhnout na tuto jeho „kostru“, na jeho strukturu a orientovanost správné světlo a ukázat je v tomto světle, tj. v jejich pravé podobě. Filosofie sama není a nemůže být touto kostrou; ale sama není také bez této kostry ničím, zejména není schopná se stát plným životem. Filosofie (a vědomí, myšlení vůbec) má nejen svůj předmět a nejen svůj střed, své centrum, v němž a jímž je sjednocena, ale má také svůj základ. Co to je? Vzpomínám si, že v prvních letech po poslední válce u nás bylo takřka módou mluvit o „filosofii“ Babičky Boženy Němcové, o „filosofii“ Jiráskových historických románů atd. Vzpomínám si, že ještě po letech psal Robert Kalivoda o tom, jak kontinuita filosofického myšlení může být nesena jakýmsi „podzemními“ proudy, protékajícími vrstvami zcela nefilosofickými, např. uměním, ale také lidovou tvořivostí (písňemi, pohádkami, legendami), snad i obecným míněním atd. Už si to málo pamatuji, ale mám doma separát tohoto článku. Mám za to, že v tom je podstatný kus pravdy, a pokusím se vysvětlit proč.

11. Filosofie a integrita praktického života

Filosofie jako systematická reflexe má schopnost přivádět do světla nejen jednotlivé myšlenkové souvislosti, ale celé myšlení a jeho zaměření, ba vůbec celý život a zaměření životní. Ale může to soustavně a podstatně, zásadově činit jen tak, že se sama svou vlastní orientací přimkne k určité

životní orientaci, která jí ovšem předchází. Bez kontroly a intervence vědomí a vposledu filosofické reflexe ovšem žádný lidský život nemůže dosáhnout takové integrity své celkové orientace, aby se pak mohl ukázat jako sjednocený. V každém lidském životě se prolínají různé základy, různé typy zaměření, různé životní principy a maximy atd. Lidský život není původně sjednocen, ale je cestou úsilí o sjednocení původního rozdělení, původní mnohosti a plurality. Člověk má původní, „přirozenou“ tendenci jednat v různých situacích na základě různých, navzájem si i odporujících principů a zásad. Avšak přesto přese všechno se každý člověk pokouší svůj život sjednotit tím usilovněji, čím citlivější má svědomí a čím hlouběji chce svůj život zakotvit. Ačkoliv je mnoho lidí, kteří se proti této zásadě ustavičně prohřešují, přece jen obecně platí, že člověk nemá žít v různých prostředích jako vždycky někdo jiný, ale že se má za všech okolností projevit jako týž, jako osobnost jednotného charakteru a jedné tváře. A proto filosofie jako systematická, důsledná reflexe nejen celého myšlení, ale celé životní praxe, musí odhalit, že lidský život je založen na různých, navzájem se třebas i vylučujících principech, a chce-li tento život sjednotit, musí některý základ volit jako základ svůj – a jiné vyloučit. A tak vlastně ona poslední zásada a norma, která má sjednotit celý lidský život (včetně myšlení), není žádným výtvozem ani výmyslem filosofie, ale každé filosofii předchází. Filosofie může mezi různými zásadami jen volit, ovšemže rozumně a zdůvodněně, ale přece jenom tak, že se nutně připojí k zásadě již platné a prakticky uplatňované, filosoficky pouze pročištěné a pozvednuté na hlavní a rozhodující životní princip.

12. Nezbytnost a nenahraditelnost filosofie

Filosofie je pro tento účel nezbytná a žádnou jinou disciplínou nenahraditelná, protože jen ona je schopna se metodicky a soustavně ponořit svými neustále hlouběji pronikajícími reflexemi tak hluboko, aby dospěla i k těm nejzazším principům, až k samému základu lidské životní orientace. Jen ona je schopna tento základ postihnout, uchopit a formulovat, a takto formulovaný základ uvést důsledně do souvislosti všeobecné, tj. vztáhnout lidský život a lidské myšlení k tomuto základu, kterým je vše jednotlivé uváděno v jednotu a v této sjednocenosti vztaženo k celku, tj. ke světu jako osvětlené scéně, na níž pak i náš individuální život, naše myšlenky i činy najdou své vlastní místo, kde se pak ukáží ve své pravé podobě, tj. jako to, čím vskutku jsou, a my jako ti, jimiž opravdu jsme. To však může každá filosofie udělat jen pokusně, jenom v rozvrhu, nikdy definitivně a s konečnou platností. Proto nedílnou součástí úkolů a poslání každé pravé filosofie je poukaz k budoucnosti, která jediná představuje onu perspektivu vítězství poslední pravdy. Ve jménu této poslední pravdy filosofie posuzuje všechnu skutečnost, ale nemůže s ní nikdy disponovat. Naopak, musí si být své vázanosti poslední pravdou vždycky vědoma a musí být hotova sama být této pravdě kdykoliv k dispozici.

1. Ontologie a její otázky

Ve svých úvahách jsme se dostali až k otázce tzv. základu filosofie (nebo vůbec myšlení a vědomí). To je velmi důležitý bod, u něhož se musíme podrobněji rozhlédnout po řadě souvislostí, které nás ovšem zavedou ke zcela nové problematice. Už jsem naznačil, že jedna důležitá cesta k novému pochopení světa (tj. celé skutečnosti, do níž ovšem náležíme i my) vede přes správné porozumění tomu, jak vědomí (ale, jak si hned řekneme, událost vůbec) zůstává při sobě, u sebe tím, že je schopno se k sobě vracet. Tato schopnost návratu k sobě je však jen rubem schopnosti vyjít ze sebe a dojít k něčemu vnějšímu. Předpokladem plného uchopení této skutečnosti u filosofie je správné vidění různých forem a různých úrovní onoho vycházení ze sebe a návratu k sobě ve všech vrstvách světové skutečnosti. A tak v tomto okamžiku už přestáváme mluvit o filosofii (o myšlení, o vědomí), ale vstupujeme už do filosofie samotné, pokud se zabývá vším (tj. veškerenstvem, světem). A protože se tato část filosofie bude zabývat (resp. zabývá) základními strukturami a momenty toho, co jest, tedy jsoucna vůbec (řecky *to ov*), říká se jí ontologie; pokud přerůstá v pojetí světa jako celku, mluvíme o kosmologii, a pokud se chce soustředit na otázku počátku a vývoje světa, o kosmogenezí. V tomto sešitu nám však půjde hlavně o problematiku ontologickou, a jenom občasnými poznámkami si ukážeme některé souvislosti jiné.

2. Staré Řecko: otázka po *arché*

Filosofie v plném slova smyslu vznikla někdy v 7. (možná už v 8.) století př. Kr. v Řecku. Když třeba jen letmo nahlédneme do *Zlomků předsokratovských myslitelů*,⁶ vidíme, že ústřední filosofickou otázkou všech prvních filosofů byla otázka: co je vposledu skutečností? Co je základem všeho, co jest? (Tito myslitelé užívali třeba takových metaforických pojmů, jako je „počátek“ nebo „kořen“ apod. Je zřejmé, že v pravém slova smyslu nešlo o počátek, protože šlo o to, co je zároveň počátkem a zároveň koncem, z čeho všechno vzniká, ale do čeho se zase svým zánikem vrací, a čím vlastně a v podstatě jest v době mezi svým vznikem a svým zánikem. Podobně tomu je i u slova kořen: strom ve skutečnosti nevyrůstá z kořenů, a tím méně se při svém zániku do kořenů vrací. Právě proto musíme ty pojmy chápat jen obrazně a musíme spíše hledět na to, v jaké souvislosti a v jakém významu jich přeneseně bylo používáno.) Tak třeba jeden filosof prohlásil, že vposledu je všechno voda. Co to znamenalo? Viděl, že v zimě voda tuhne a při varu že se mění v páru. Viděl, že živé bytosti a zvláště rostliny nemohou bez vody růst ani žít. Poněkud směle z toho vyvodil, že vše tekoucí je voda (jako oceán, z něhož se pozvedá pevnina) a že vzduch je voda vypařená a všechny tuhé látky že jsou voda zmrzlá. Bylo to poněkud nahodilé; dobře chápeme, že jiný filosof dal přednost vzduchu a že tekutiny prohlásil za sražený, zkapalněný vzduch a pevné látky za vzduch ztuhlý. Dodnes víme, že takřka všechny látky můžeme převést do různých skupenství (jenom je někdy velmi obtížné splnit potřebné podmínky). Thalés proto zřejmě neměl na mysli H₂O, když mluvil o vodě. Podstatou jeho myšlenkového pokusu je tedy úsilí najít to, co je základem všeho. (Jiní filosofové nacházeli pak tento základ např. ve čtyřech světových živlech, pořádaných Láskou a Nenávistí jako světovými silami, nebo v tzv. semenech věcí, nebo v atomech, nebo v idejích jako pravzorech atd., ale základní otázka tu stále zůstávala.) A zvláště jedna věc byla důležitá: tímto základem mohlo být jen něco věčně trvajícího, neměnného. Když byla někde vidět nějaká změna, nějaký pohyb, pak to znamenalo, že nejde o pravou, poslední skutečnost, ale pouze o něco, co probíhá jaksi jen na jejím povrchu. Tu šlo nanejvýš o nějakou odvozenou rovinu skutečnosti, nikoli o rovinu původní a základní. Tento důraz byl někdy tak zesílen a přehnán, že základ skutečnosti byl považován za jedině skutečný, zatímco všechno další bylo prohlašováno za neskutečné, za pouhé zdání. (Tak tomu bylo zejména u eleatů, ale také u atomistů, Platón mluvil o „světě stínů“ apod.)

3. Moderní doba: elementární částice

V průběhu více než půl třetího tisíciletí se ve filosofickém tázání po poslední skutečnosti, po základu toho, co jest, mnohé změnilo; ale nikoli vše. Dosud má tázání prvních filosofů pro nás i platné momenty. Jednu věc však víme: není nic tak věčného a neměnného, co by mohlo být základem všeho světového dění, není nic, co by zůstávalo uprostřed všech pohybů a procesů beze změny. Musíme se proto ptát: je tím otázka po základu vší skutečnosti vyřízena jako nesmyslná? To by bylo jistě předčasné tvrzení. Vzpomeňme si, že dnes máme velmi pěkný přehled o všech chemických prvcích, a dokonce i o většině jejich izotopů (to jsou prvky téhož atomového čísla, ale různé atomové váhy), víme mnoho i o tzv. transuranech, tj. prvcích, které jsou tak nestálé díky své komplikované stavbě a velké atomové váze, že se prakticky hned rozkládají, takže je v běžných podmínkách naší části kosmu vůbec nenajdeme atd. O tom všem tedy nemůže být sporu: všechny známé látky, z nichž sestává náš svět, lze nějakým způsobem převést a odvodit ze základních chemických prvků. Ale tyto prvky nejsou tím posledním základem, který hledá filosofie. Samy jsou ještě dosti složitými soustavami částic (ještě) mnohem jednodušších, ještě elementárnějších, z nichž můžeme uvést hlavně protony, neutrony a elektrony. Také těchto částic je dnes už známa celá řada a stále jsou objevovány nové. Vzniká otázka, zda už o nich anebo o jakýchkoli dalších, ještě menších a ještě základnějších částicích budeme někdy moci prohlásit, že jsou tím nejspodnějším, nejprvnějším základem. Až sem je to otázka, která náleží do oboru fyziky (fyziky částic) a nemůže být jednoznačně řešena cestou filosofickou. Ale součástí této otázky (a každé otázky, ať už je kladena v jakémkoli oboru) je vždy také něco, co může být kompetentně prozkoumáno pouze filosofickou cestou. A o to nám nyní půjde.

4. Primordiální ontologická rovina

Důležitý je totiž rozdíl mezi otázkou po *arché*, i když ji kladli a na ni odpovídali třeba starověcí atomisté, a mezi moderní otázkou po elementárních částicích. Nejnovější vývoj fyziky (prakticky ve 20. století) hodně zrelativizoval pojem „částice“. Už to není nějaký nový „atom“ (= nedělitelná poslední částice hmoty), ale je to spíše jakýsi roj událostí. Nejde už o základní neměnnou partikuli, ale o dějící se strukturu neboli o strukturované dění. A tu může filosofie v myšlenkovém pokusu přeskočit otázku, na niž teprve musí odpovědět vývoj fyziky částic, z nichž sestává nitro atomů, a může si metodicky (tj. aniž by to definitivně považovala za rozhodnuté) stanovit (postulovat), že se bude zabývat tou nejzákladnější, nejelementárnější rovinou, na niž už nějaké takové dění probíhá. Latinsky se řekne „jsoucno prvního řádu“ *ens primi ordinis*; „první řád“ = *primus ordo*. Rovinu prvního řádu tak můžeme nazývat rovinou primordiální. Tedy ještě jednou: necháváme zatím nerozhodnuto, která rovina může být považována za primordiální (to necháme na fyzice), a dokonce i to, zda vůbec taková primordiální rovina existuje (a to znamená: v jakém smyslu ano a v jakém nikoli). Jenom na zkoušku předpokládáme, že ano, a tážeme se na důsledky, pokud tomu tak je, a na některé další otázky, které pak vzniknou a které bychom bez tohoto předpokladu na zkoušku vlastně ani nemohli formulovat.

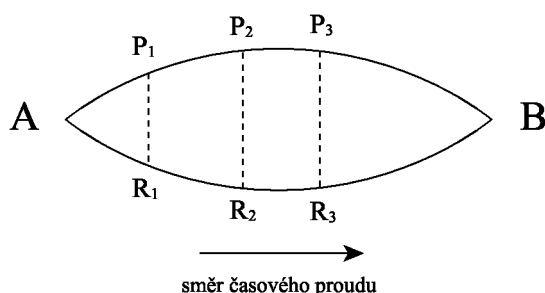
5. Změna a událost

Předpokládejme tedy, že i na nejnižším stupni jsoucna vládne změna a nikoli trvání. Jak je možno tuto primordiální skutečnost pojmově, myšlenkově uchopit? Co vlastně znamená změna? Znamená, že to, co bylo, už není, a naopak že je něco, co nebylo. Změna je tedy buď konec, nebo začátek, někdy obojí: něco končí a něco jiného začíná. Ale to, co končí, také někdy začalo, a to, co začíná, jednou skončí. Ono hrubé chápání změny, jež jsme naznačili (prof. Kozák říkal, že „atom“ je řeznický pojem – znamená totiž, že už se dále nedá krájet, sekat; mohli bychom podobně říci, že také změna v uvedeném smyslu je pojmem řeznickým: nezná než konec – nebo počátek; držíme se chvíli této myšlenky), však jakoby docela zapomíná, že mezi počátkem a koncem ještě něco musí být, že při změně, která je koncem starého a počátkem nového, jde vlastně o konec a počátek, které k sobě nepatří, neboť ten konec náleží k jinému počátku, který je časově dřívější, a ten počátek náleží k jinému konci, k tomu, který teprve nastane. Počátek a konec, které k sobě patří, nejsou ovšem koncovými body něčeho, co mezitím neměnně trvá, ale co se také proměňuje, děje se a probíhá. To, co má svůj počátek, průběh a konec, budeme nazývat událostí. Změna je něco, co vidíme zvenčí; proto tam konec a počátek nemusí navzájem souviset, to jen my, vnější diváci, vidíme nebo klademe vedle sebe a do souvislosti něco, co tak spjato není. Naproti tomu vnitřní průběh události je něco

vskutku souvislého, navzájem spjatého „v čase a prostoru“ způsobem, který není pouhou nahodilostí. A to je právě to, co nás nejvíc zajímá: událost, která je podle předpokladu situována na primordiální ontické rovině, tedy primordiální událost, není bodem bez rozměru (ani v časovém, ani v prostorovém smyslu), ale jakýmsi ohraničeným a vnitřně strukturovaným kusem dění. Nemůžeme, nedovedeme si to pomyslet jinak. Vezmeme-li jednou vážně, že v základu všeho jsoucím je proměnlivost, dění, procesualita atd., pak musíme připustit, že uvnitř vnějších hranic i té nejmenší a nejelementárnější (totiž primordiální) události je ještě cosi jako vnitřní složitost, vnitřní proměnlivá stavba, struktura, vnitřní dění. A tak nutně přicházíme k chápání důležitosti rozdílu mezi vnitřním a vnějším. Pro stručnost teď jenom vylíčím své pojetí a většinou upustím od argumentů, tj. od zdůvodňování, proč právě tak a ne jinak.

6. Časoprostorové kvantum

Primordiální událost musíme považovat za základní stavební kámen vesmíru. Někdy to moderní fyzikové vyjadřují tak, že také prostor a čas (lépe: prostoročas) mají „atomickou“ strukturu, tj. nejsou nějakým universálním kontinuem (spojitostí), ale jakýmsi obrovským množstvím časoprostorových událostí, které ovšem přes svou elementární nepatrnost nejsou bodové, nýbrž mají svůj nepatrný rozměr v čase i v prostoru. Podobně jako se ve fyzice mluví o nejmenších „kvantech“ energie, můžeme mluvit o „kvantech“ času a prostoru (resp. časoprostoru). Primordiální událost je tedy takovým elementárním časoprostorovým kvantem. Jak asi vypadá struktura tohoto událostního „kvanta“? Je to zřejmě nejmenší jednotka dění, která má svůj vnějšek – tj. počátek a konec a jakýsi rozsah – a také vnitřek. Vnějšek si můžeme představit poměrně snadno schematicky jako nějaké vřetenó (obr. 1):



Obr. 1

bod A je počátkem, bod B koncem události v čase, body PR představují schematicky rozsah události v prostoru (ten zprvu roste, pak se zase zmenšuje); P1R1, P2R2, P3R3 představují „okamžitou“ podobu tohoto rozsahu – jen si zároveň musíme uvědomit, že ve skutečnosti žádný menší okamžik, než je primordiální událost, resp. událostné kvantum, neexistuje! Mnohem obtížnější je pro nás, máme-li myšlenkově uchopit a potom schematicky znázornit vnitřní strukturu tohoto kvanta a vztah mezi jeho vnitřní a vnější stránkou. K tomu cíli musíme blíže pohlédnout na časový charakter událostí.

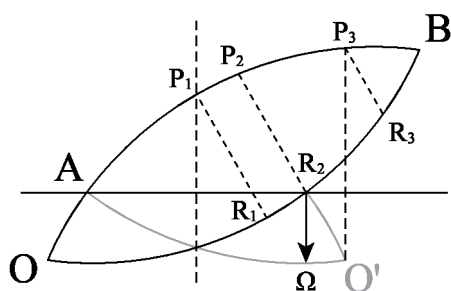
7. Časová orientace zvňějšňování

Pod vlivem staré tradice jsme nakloněni chápat čas jako lineární, tj. jako jakousi přímku, na níž můžeme kterýkoli okamžik zakreslit jednoznačně jako určitý bod. Od tohoto předsudku se však musíme osvobodit. Především proto, že neexistuje žádný takový pro všechny události jednotný čas, který by byl nezávislý na jejich místě a pohybu v prostoru. Zvláště však proto, že toto posuzování času neprávem převrací skutečnost událostí vlastně naruby. Má-li totiž ona přímka představovat postupující čas, pak je zřejmé, že starší události budou vlevo, novější vpravo (tak počátek události označený jako bod A je nalevo od jejího konce, bodu B). Můžeme však říci, že počátek události je starší než její konec? Je novorozeně starší než stařec, kterým jednou bude? Není spíše naopak dítě

čímsi mladým, novým, kdežto stařec něčím letitým, obstarlým? Jestliže na časové ose umístíme budoucnost napravo, je zřejmé, že blíže budoucnosti musíme umístit dítě, kdežto stařec musí být umístěn blíže k minulosti. Tento rozpor musí být řešen novým pojetím času a dění. Toto nové pojetí bylo objeveno s velkou silou a genialitou v tzv. klasické německé filosofii, ale nejpregnantněji snad je najdeme vysloveno na jejím vrcholu, totiž u Hegela. Objev nepřišel sám sebou ani nespadl z nebe, ale byl umožněn skvělou myšlenkou Leibnizovou, totiž myšlenkou monády, která má svůj vnitřní vývoj (na rozdíl od starověkého pojetí atomistů, že atomy jsou uvnitř homogenní, tj. bez struktury a bez proměny). Pro naši nynější potřebu je nejdůležitější pojetí vztahu mezi vnitřním a vnějším jako zvňějšňování a zvnitřňování. Stručně tedy řečeno: počátek události není možno na časové ose umístit nejen nalevo od konce, ale nelze tak učinit vůbec na jedné rovině, v jedné osově přímce. Nebo jinak řečeno: počátek události ve vnějším smyslu není zdaleka jejím skutečným počátkem, ale pouze jeho prvním vyjevením, uskutečněním, zvňějšněním. Skutečný počátek je totiž čímsi vnitřním, ještě nezvňějšněným, co se teprve p_3 musí realizovat, uskutečnit. A proto ovšem předchází všemu, co můžeme označit jako počátek události (a takové označení ovšem je závislé na schopnosti rozpoznávat, postřehnout první známky realizace toho, co se připravovalo ještě předtím, než se to začalo realizovat). Jinými slovy: umístění bodu A na časové ose je závislé na tom, nakoľik jiná událost je schopna na počátek naší události reagovat, tedy na reaktivitu jiných událostí. Skutečný počátek je však zvňějška nepostižitelný, a proto naň nemůže žádná jiná událost reagovat, ale musí počkat, až se naše událost od svého počátku už natolik rozvine, aby zvňějška přístupné rysy tohoto rozvíjení či uskutečňování přerostly práh vnímavosti jiných, okolních událostí. Časová orientace zvňějšňování je tedy právě opačná než náš obvyklý způsob řazení vnějších událostí, resp. jejich vnějších fází: řadíme-li fáze, které se objevily časově dříve, nalevo od těch, které se objevily později, pak ještě nepředemětněné počátky událostí musíme naopak zařadit napravo od jejich dalších, již zpředemětněných (nebo jinak rozvinutých) fází. A protože to nelze provádět na jediné časové ose, musíme najít jiné řešení.

8. Upravené schéma průběhu události

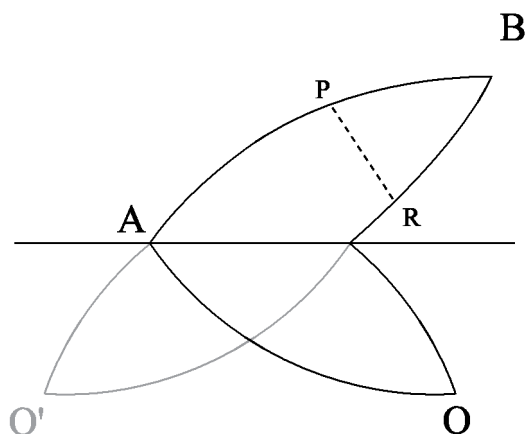
Zkusme považovat osu x za předěl mezi vnitřní a vnější stránkou události a upravme podle toho i schéma (obr. 2):



Obr. 2

Bod A je opět vnějším počátkem události a bod B jejím vnějším koncem, PR představují okamžitý rozsah (velikost) události, O je skutečným (nezvňějšněným) počátkem a S_2 je koncem vnitřního dění události. Základním nedostatkem schématu ovšem zůstává to, o čem jsme se zmínili prve, totiž že předpokládá, že začátek O předchází začátku A ve stejném směru, v jakém předchází konci S_2 ; ve skutečnosti by měl vnitřní začátek O ležet napravo od vnitřního konce S_2 . Zatím to jen podržíme v paměti. Co z toho vyplývá pro uspořádání schématu? Zřejmě by obrazec, omezený body O, A, S_2 a představující vnitřní stránku události, měl být správně převrácen zrcadlově podle nějaké osy y ; např. (předběžný předpoklad) podle kolmice na osu x , procházející poloviční vzdáleností mezi body A a Ω ; naznačme si tento převrácený obraz s vrcholem – počátkem O' světle šedou barvou. Průběh události

pak bude vypadat, slovy vylíčeno, asi takto: skutečný počátek událostí (O') je uložen někde v budoucnosti (na pravé straně časové osy x) a rozvíjí se směrem k minulosti, tj. tak, že událost „stárne“. Nevyhnutelným důsledkem jejího „stárnutí“ se stává překročení hranice mezi její vnitřní a vnější stránkou; jakmile nějaká fáze vnitřního dění události tuto hranici překročí, dochází ke změně časové orientace: ve své zpředmětněné podobě (zvnějška přístupné), ve svém zvnějšnění se událost rozvíjí opět směrem z minulosti do budoucnosti a tímto svým zaměřením jakoby simuluje, že její skutečný počátek je zakotven v minulosti, tj. že schematicky může být znázorněn bodem O . Náš výsledný obrazec tedy poněkud připomíná podkovu; zatím jsme totiž volili vřetenovitý tvar jen zkusmo, a neřešili jsme otázku, zda se neukáže jiná forma schématu být vhodnější k našemu cíli. Připusťme zatím bez argumentů jednu takovou úpravu (obr. 3):



Obr. 3

Jsou nasnadě otázky: 1) Zda jsou nějaké důvody, proč považovat za nezbytnou symetrii obou částí obrazce podle osy x ; na první pohled se zdá, že nemůže nic překážet tomu, aby jedna strana byla větší a rozlehlejší než druhá; 2) Zda je nezbytné, aby se obě poloviny obrazce směrem doprava stále vzdalovaly od osy x ; není-li tomu tak, zda je možné, aby se opět navzájem přibližily až na dotyk – a co by to vlastně potom znamenalo; 3) Zda nemůžeme v obrazci, jehož dolní polovina nebyla zrcadlově převrácena, a za předpokladu, že se konce „podkovy“ mohou opět přibližovat, vidět cosi jako „vlnu“ energetického kvanta.

9. Reaktivita událostí a „svět“

Pokusme se zvážit možnosti takové interpretace nadhozeného schématu, která by nám dovolila uchopit některé skutečnosti a rysy, jež se ukáží být pro události podstatné.

Především je tu otázka návratu: událost, která je schopna se k sobě vrátit, navázat na sebe a takto v sobě pokračovat, není tou nejjednodušší, elementární událostí. Vskutku nejjednodušším případem je taková událost, která se objeví, určitou (zřejmě značnou) rychlostí proběhne a zanikne. Moderní věda je jednou z oblastí, kde hlavně přetrvávají určité metafyzické předsudky; jedním z nich je názor, že vznik a zánik je pouhou iluzí, jakýmsi optickým klamem, že tzv. počátek události je pouhou transformací něčeho, co tu bylo už dříve, a naopak konec že je zase jinou transformací něčeho, co tu bude i nadále. Na jiném místě se k této otázce budeme muset vrátit (až budeme nuceni kritizovat určité přežívající pojetí kauzality a jednu neúnosnou filosofickou [generalizující] interpretaci tzv. druhého zákona termodynamického). Tady se omezíme na prosté tvrzení, že (jak jsme ostatně už řekli) neexistuje žádná trvalá, neměnná základna všech proměn, ale že všechno dění je zrnité povahy (rozpadá se na události nejrůznější úrovně i rozsahu) a že každá událost má svůj počátek i konec. Když událost skončí, přestává existovat a vzniká situace, jako by se taková událost nikdy neodehrála. Ovšem s jednou důležitou podmínkou: pokud na ni nějak nenaváže jiná událost. Pak ovšem už je

situace změněna: nová, navazující událost reaguje na onu první, a proto neprobíhá, nemůže probíhat tak, jako by oné první nikdy nebylo. Tím, že na určitou událost reaguje událost jiná, přebírá na sebe něco z jejího průběhu, některé z jejích rysů a momentů, a dovoluje tím takovým momentům přežít, přetrvat onu původní událost, která jim dala vzniknout. Prvním typem trvání je tedy navazování jedné události na jinou. Podívejme se na některé problémy, s takovým navazováním spojené, blíže.

O světě můžeme mluvit (ve smyslu zatím ještě nezpřesněném, jako o určitém okruhu skutečností) jenom díky tomu, že události nejsou navzájem bez kontaktů a bez schopností reagovat jedna na druhou. Kdybychom událost chápali leibnizovsky jako monádu, která „nemá oken“ (jimiž by mohla dosáhnout kontaktu s jinými monádami), pak by svět vlastně neexistoval. To, že věci trvají (i když nikoli věčně), je umožněno pouze tím, že události jsou schopné navazovat na jiné, starší události, jak jsme si už ukázali, a tak zprostředkovat trvání některých momentů. Tyto přetrvávající momenty událostí, přenášené z jedné události do druhé, jsme zvyklí nazývat právě „věcmi“ – a velmi zřídka si uvědomujeme, že tato věčná, předmětná, vnější stránka skutečnosti zdaleka není skutečností celou, ba že dokonce není pro skutečnost základem. Skutečným základem veškeré skutečnosti jsou události a jejich schopnost navazovat, reagovat na jiné události, tj. jejich reaktivita.

10. Časoprostorové podmínky reagování

Reaktivita každé události (i té nejsložitější a nejkomplikovanější) je vždy omezena. Čím jsou dány její meze? Když jsem jednou přednášel na postgraduálním semináři profesorů J. B. Kozáka a O. Zicha o svém pojetí subjektu a jeho reaktivitě, prof. Kozák velmi šťastně formuloval tuto věc tak, že „reaktivita (událostí) má hrubý rastr“. Přirovnání čerpá z tiskařské techniky. Prohlédnete-li si lupou obrázek v novinách, uvidíte, že je složen ze samých teček, jejichž intenzita prochází řadou stupňů od naprosté černi přes maličké bílé středy (tečky) a střední hodnoty, kde bílé a černé tečky jsou vyrovnány k maličkým černým tečkám, a nakonec k naprosto čistým (bílým) místům. Tomu se říká tisk fotografie přes rastr. Je zřejmé, že detaily původní fotografie mohou být v tisku podány jenom v závislosti na jemnosti, nebo hrubosti rastru, jehož je použito. Prohlédněte si několik obrázků z novin: čím je hlava člověka na obrázku menší, tím hůř je podána jeho podoba, a v jedné chvíli už vůbec nelze poznat, že jde o hlavu. Podobně tomu je u reaktivity událostí: existuje cosi jako práh reaktivity – co jej nepřeskočí, na to událost nedovede a nemůže zareagovat. Můžeme mluvit o jakési citlivosti či vnímavosti (ovšem zase přeneseně, tento obraz čerpá z oboru mikrobiologie atd.). Ale vedle této vnitřní podmínky reagování existují také podmínky vnější, a těch si nyní povšimneme důkladněji.

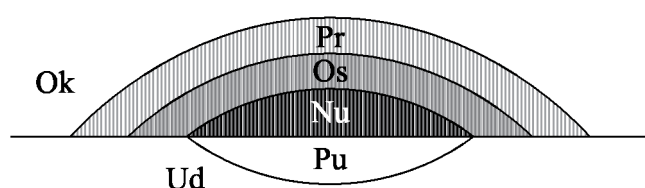
Odskočíme si pro názornost na chvíli do astronomie. Jaká je podmínka toho, že dnes žijící generace lidí zareaguje buď na nějaký obrovský výbuch hvězdy (apod.), která je nesmírně vzdálená, nebo že zachytí nějaký radiový signál (nebo jiný) vzdálené mimo-lidské civilizace? Vnitřní podmínkou je určitá úroveň inteligence, zájem o astrofyzikální a podobné jevy, znalost hvězdného nebe (tj. schopnost poznat, že se objevil nový svítící bod), rozvinutá radiotechnika a schopnost dešifrovat zprávu v neznámém bodu (jazyce) apod. Ale existují také vnější podmínky. Jednou z nejzákladnějších je správná koordinace mezi vzdáleností příslušného světelného nebo radiového zdroje a mezi dobou, která uplynula od vyslání světelného nebo radiového signálu. Řečeno sice ne zcela přesně, ale přehledně a srozumitelně pro naše účely: všechny události, které se ve vesmíru odehrály tak dávno, že signály z nich (šířící se maximální rychlostí c , tj. rychlostí světla) nemohly vzhledem k příslušným vzdálenostem dospět k naší zemi později než, řekněme, koncem minulého století, anebo naopak dosud nedorazily a nemohly dorazit, pak takové události nemohou být naší generací zaznamenány. O signálech, které byly zaznamenány dřívějšími generacemi, můžeme vědět z těchto záznamů. Odtud je dobře vidět, jak důležité je studium starších astronomických spisů. Proměny vzájemných postavení tzv. stálic, a tím i proměny obrazu tzv. souhvězdí mohou být přesně a soustavně sledovány jen srovnáváním fotografií hvězdné oblohy, časově od sebe hodně vzdálených (na staré kreslené obrazy hvězdného nebe už není takové spolehnutí).

Analogická je ovšem situace na rovině nejelementárnějších událostí. Ale jde ještě o něco dalšího. Signál, prostředkující náš kontakt se vzdálenou událostí ve vesmíru, je vlastně sám o sobě také událostí, vlastně obrovskou sérií událostí. My bychom pochopitelně vůbec nemohli reagovat na nic tak vzdáleného, kdyby tady nebylo onoho mostu, jímž je světelný nebo radiový signál. U

elementárních událostí ovšem musíme takový „most“ vyloučit a musíme uvažovat o přímém kontaktu primordiálních událostí, neboť jakýkoliv takový „most“ znamená jenom novou událost, s níž událost reagující musí vejít do přímého kontaktu. Časová i prostorová odlehlost se tu proto velmi zkracuje, ostatně zcela přiměřeně časoprostorové rozlehlosti události samé.

11. Okolí, prostředí, osvětí

Každá událost je obklopena obrovským množstvím jiných událostí, které představují její okolí. Z našeho hlediska náleží do tohoto okolí vše, co jsme my schopni rozeznat a postřehnout. Ale událost sama na většinu toho, co my dovedeme rozpoznat, nereaguje, protože toho není na své úrovni prostě schopna. Z toho, co je okolo události (= okolí), se proto pro událost vykrojí (vylopne) to, co přece jenom nějak na událost působit může (působit = na co událost může nějak zareagovat); tomuto užšímu okruhu, této redukované vrstvě okolí budeme říkat prostředí, protože do něho náleží jen to, co může být vztaženo k události jako ke středu, tj. co sama událost je schopna nějak k sobě jako ke středu vztáhnout.



Ud	Událost
Pu	Vnitřní stránka události (nepředmětná)
Nu	Vnější stránka události (předmětná)
Os	Osvětí události
Pr	Prostředí události
Ok	Okolí události

Obr. 4

A z prostředí samotného se zase vylopne okruh ještě užší a omezenější, totiž okruh toho, na co událost aktuálně (přímo nebo nepřímo) reaguje, k čemu se aktuálně (tj. *hic et nunc*, zde a nyní) vztahuje a co vztahuje k sobě, na co navazuje, čeho se chápe, aby to alespoň zčásti včlenila do svého vlastního průběhu. Tomuto nejdůležitějšímu okruhu kolem události budeme říkat osvětí, neboť to je část světa (ještě v nepřesném, nediferencovaném významu; později budeme říkat „svět“ něčemu jinému), kterou si událost osvojuje (osvojila). Schematicky znázorněno by to asi vypadalo jako obr. 4 na předchozí straně.

12. Příklad: atom vodíku a energetické kvantum

Pochopitelně jsou hranice jednotlivých okruhů schematicky zjednodušeny; ve skutečnosti se tyto okruhy navzájem překrývají a prostupují; také se stále proměňují –, co je v jedné chvíli součástí okolí, může se stát částí osvětí, hned zase z osvětí vypadnout a opustit krátce nato i okolí. Uvedme příklad: z míst, která jsou dané události (resp. souboru událostí, který je tak strukturován a integrován, že představuje událost vyššího typu, jakou je třeba atom vodíku) značně vzdálená, se přiblíží rychlostí *c* kvantum záření. To znamená, že toto energetické kvantum pronikne zprvu do okolí události. Existuje velká pravděpodobnost, že toto kvantum prolétne okolím události, aniž by po sobě zanechalo jakoukoli stopu. Může se však mimořádně a výjimečně stát, že kvantum pronikne až do prostředí, a dokonce do osvětí události. Kvantum se stává součástí osvětí události ve chvíli, kdy událost na kvantum zareaguje. Reakce (jakožto typ akce, jak si ještě ukážeme) je ovšem jakožto každé dění, každá událost založena ve vnitřním světě události, tedy nezvnějšněně, nepředmětně. Tento skutečný, pravý počátek reakce nemůžeme zvnějška zaznamenat ani kontrolovat. Známe však alespoň něco o tom,

jak tato reakce vypadá zvenčí. Událost, o níž mluvíme, tj. atom vodíku, dovede na energetické kvantum reagovat jenom několika základními způsoby, které tu nebudeme vyjmenovávat (ostatně ještě nejsou všechny známy). Jedním z nejběžnějších forem reakce atomu vodíku (a ostatně každého atomu) na energetické kvantum, jež proniklo do jeho osvětí, je pohlcení tohoto kvanta. Když se podaří atomu vodíku pohltit určité energetické kvantum (což záleží na povaze tohoto kvanta neméně než na atomu samotném), je výsledkem této reakce přeskok jediného elektronu atomu vodíku na dráhu o vyšší energii. Podle míry stability nebo lability této nové dráhy elektronu obíhá elektron po této dráze delší, nebo kratší dobu. Během této doby je energetické kvantum udržováno pohlcené ve vnitřní stavbě atomu vodíku. V jeden okamžik však dojde k nové události, totiž k desintegraci systému, elektron přeskóčí z vnější dráhy na jinou, vnitřní, bližší jádru, a zároveň uvolní určité energetické kvantum, buď stejné, nebo (většinou) jiné, než bylo ono původní, pohlcené. A toto kvantum prolétne obrovskou rychlostí (téměř c) prostředím i okolím atomu vodíku a zmizí někde v hlubinách vesmíru. Cestuje onou závratnou rychlostí tak dlouho, dokud nenarazí na nějaký nový atom, jemuž se podaří je opět pohltit. Jedna věc je důležitá: moderní fyzika nemá dosud prostředky, jimiž by dovedla najít nějaké stopy u atomu samého, z nichž by se dalo vyčíst, zda došlo k pohlcení nějakého energetického kvanta a potom zase k jeho uvolnění, jaké bylo ono pohlcené kvantum, kdy to bylo, jak dlouhá byla doba mezi pohlcením a uvolněním kvanta atd. Nelze vyloučit, že něco z toho bude možno v budoucnu zjišťovat. Naproti tomu víme poměrně velmi dobře o tom, jakou stopu si odnáší samo světelné (energetické) kvantum, uvolněné při přeskoku elektronu na vnitřní dráhu. Toto kvantum si totiž odnáší vlastnost, která je společná všem energetickým kvantům, uvolněným vodíkovými atomy. V hranolu se toto kvantum láme zcela charakteristickým způsobem, takže spolu s ostatními kvanty téhož původu vytváří onu známou vodíkovou čáru ve spektru. Událost, jíž je toto nové kvantum, tedy navazuje na jinou událost (značně komplikovanou), jíž je vodíkový atom, a nese na sobě charakteristický znak, jednoznačně poukazující na tento atom jakožto na svůj původ.

13. Komplikovanost reakce a její složky

Uvedený příklad je sice pěkný svou přehledností, ale má některé nedostatky vzhledem k našemu cíli. Především jde o události velmi komplikované, zdaleka nikoli o primordiální rovinu. Dále tu je poněkud zatemněna otázka navazování či reagování, protože při vnějším pohledu uvolněné energetické kvantum je jakoby produktem určitého stavu vodíkového atomu, resp. vedlejším produktem změny jeho energetické roviny. Celé to je spíš otázka terminologie a ovšem také tradičního způsobu pohledu. Stejně oprávněně můžeme mluvit o události (resp. sérii událostí), jíž se původní energetické kvantum v několika postupných skocích proměňuje na kvantum výsledné, které na sobě nese stopy událostí, jimiž prošlo, tj. stopy setkání a konfrontace s určitým vodíkovým atomem. Přece však tu máme docela zvláštní příklad splynutí, integrace a opětného rozdělení, desintegrace dvou událostí. Co z toho můžeme vyvodit pro vztah nejjednodušších, tzv. primordiálních událostí?

Především jedno je zřejmé: aby mohla událost B reagovat na událost A, musí se s touto událostí nějak setkat, tj. událost A musí proniknout do osvětí události B (eventuelně i obráceně), a událost B si musí alespoň něco z události A jakožto součásti svého osvětí osvojit, tj. učinit to svým. Kdybychom to měli vyjádřit přesněji, museli bychom to říci asi takto: aby událost B mohla zareagovat na událost A, musí nejprve ze sebe vyjít, tj. sebe opustit (v nějakém smyslu, do určité míry), přejít do události A (nejde totiž o setkání, kde by se obě události jenom dotkly a hned se zase odloučily), něco z této události A si osvojit, vzít na sebe, přenést to do sebe jakožto do pozmeněné, poznamenané události B. Z toho však zcela jednoznačně vyplývá, že bezpodmínečným předpokladem navázání události B na událost A je schopnost události B 1) ze sebe vyjít, 2) zase se k sobě vrátit. Když ovšem událost ze sebe vyjde a zase se k sobě vrátí, toto vyjítí a tento návrat samy o sobě jsou jistými elementárnějšími událostmi než ona celková událost B. Nemůžeme přece ono dění zahrnout do oblasti vnitřní stránky, vnitřního světa události B, neboť pak by nemohlo dojít k žádnému setkání s událostí A (za předpokladu, že nemůžeme mluvit o skutečném setkání a navázání jedné události na druhou, pokud není kontrolovatelné i zvenčí; otázkou, zda může událost B reagovat na událost A cestou čistě vnitřní, bez prostřednictví jakéhokoli zpředmětnění, se budeme zabývat někdy jindy). Z toho plyne, že reaguje-li

událost B na událost A takovým způsobem, že ze sebe vyjde (a pak se zase k sobě vrátí), nejde a nemůže jít v případě události B o událost primordiální, ale o událost ve značné míře komplikovanou, v níž je integrováno a koordinováno několik událostí elementárnějších.

14. Struktura akce a její vztah k subjektu

Událost, jíž událost B zasahuje událost A, nazvěme akcí události B. Protože tato akce je podobně jako pozdější návrat události B k sobě integrována a koordinována v rámci této události B, můžeme událost B jako vnitřně integrovanou a koordinovanou a jako schopnou se k sobě vracet a na sebe navazovat považovat za subjekt oné akce. Zeptejme se však nejdříve, jak by vypadala akce, která by nebyla koordinována žádným subjektem. Taková akce musí být nutně zahájena a rozvržena nepředmětně, nezvčetněně, vnitřně, neboť se nemůže opřít o žádné integrující a koordinující centrum, subjekt, který má svou vnější i vnitřní stránku. Akce, která je akcí nějakého subjektu, je založena v jeho vnitřní stránce, probíhá směrem k předělu mezi vnitřní a vnější stránkou subjektu, sama se zvětšuje, zpředměňuje, opouští nakonec i vnější stránku subjektu, přechází do osvětlení subjektu, setkává se s předmětnou stránkou nějaké jiné události, jiného subjektu, zasahuje tuto „věc“, zásahem ji proměňuje, ale proměňuje jím i sebe samu, a buď se svým zásahem tak vyčerpá, že kromě předmětných zbytků, reziduí už nezůstává nic – a pak taková akce vlastně přejde ve svůj účinek a „zhasne“ –, anebo je integrační a koordinační mohutnost subjektu tak mocná a účinná, že se některou svou složkou vrátí ke svému centru, přitahována silou subjektu. Tam, kde subjektu není, ovšem k ničemu takovému nedochází. A tak máme v takovém případě před sebou v akci čistý případ primordiální události.

15. Vznik subjektu

V našem předběžném zkoumání zbývá vyřešit ještě jednu otázku. Kde se bere subjekt? Jak vzniká? Neboť je jasné, že komplikované stavby, struktury, jimiž existuje a trvá svět, jsou možné pouze díky schopnosti koordinace a integrace, jíž se vyznačují subjekty. Subjekt je ovšem sám událostí; je to událost, schopná nejenom akcí ve smyslu vyjít ven, do vnějšího osvětlení, ale zejména návratu k sobě, sebeobnovení, zůstávání u sebe, a tím trvání, přetrvávání, přežívání jednotlivých elementárnějších událostí, na jejichž základě ovšem jedině může subjekt vzniknout a trvat. Přečetl jsem si před několika dny v Čapkově *Povětroni* tuto chytrou větu: „... paměť je látka, z níž je v nás utkána naše vlastní totožnost.“⁷ To platí v jisté obměně i o subjektu: kdyby nebylo v subjektu jisté elementární „paměti“, tj. kdyby subjekt nedovedl uprostřed své událostnosti, uprostřed svých proměn zachovávat svůj ideální střed, jímž integruje nejen svou vnější, ale také vnitřní stránku, nemohl by existovat. Problém vzniku a trvání subjektu tedy spočívá v problému, jak a čím je akce (která je sama o sobě elementárnější než každý subjekt a předchází mu) schopna se celá nezvrhnout v čistou vnějšnost, naprostou předmětnost, a tak se vytratit a zaniknout, ale chopit se znovu svého počátku, navázat sama na sebe a začít znovu nikoli jako táž primordiální událost, ale jako akce nějak navazující na předchozí, a tím už trochu pozměněná, jako akce, která není čirým počátkem, ale která už má jakousi minimální minulost, kraťoučkou vlastní historii, jakousi zcela nepatrnou paměť, nepatrný zárodek paměti. Akce sama o sobě je děním, ale subjekt už má jakýsi prazárodek vlastních dějin, vlastní historie. Akci proto musíme pojímat tak, aby byla schopna se takto k sobě vrátit.

1. Úroveň subjektů a vývojové stupně

Podobně jako tomu je u nejelementárnějších (primordiálních) událostí, ani u nejelementárnějších subjektů nemůžeme překročit meze pouhého filosofického postulátu a ztotožnit tento extrémní, myšlený případ s určitou fyzikální skutečností. Ale naproti tomu ve chvíli, kdy opustíme pouze myšlené schéma, ukazuje se, že nejrozmanitější typy subjektů můžeme zařadit do jakési řady vzestupného charakteru, která zvláště v jedné ze svých linií nabývá vývojového, evolučního rázu. Takovými subjekty jsou např. intra atomární částice, atomy, molekuly, makromolekuly, buňky, vícebuněčné útvary žijící pohromadě (ale nevytvářející ještě organismus jednotný), vícebuněčné organismy různých vývojových řad a stupňů, společenstva organismů, živé bytosti s vysoce vyvinutým mozkem a jejich společenství – a do budoucnosti snad meziplanetární a mezihvězdná společenství inteligentních bytostí různého vývojového původu. Tady je dobře si přečíst zejména pozoruhodné úvahy francouzského myslitele a vědce Pierra Teilharda de Chardin. Ten upozornil zejména na to, že nejvýznamnější vzestupná (nebo sestupná) linie je vývojová, tj. ta, která směřuje k tzv. třetímu nekonečnu (k nekonečnu ani malého, ani velkého, ale složitého, nebo jak on říká, centro-komplikovaného). Odkazuji proto k němu, zvláště k českému překladu knížky *Lidská zoologická skupina*.⁸ On také mluví o kritických vývojových bodech, v nichž se objevuje cosi zásadně nového, nová úroveň. Jedním takovým bodem je třeba vznik života (krok od velkých molekul, jako jsou velké viry, k prvním buňkám, jako jsou bakterie apod.), jiným takovým bodem zvratu je taková dokonalost mozku, která umožňuje reflexi apod.

Čím složitější, komplikovanější, „vyvinutější“ subjekt, tím více událostí nejrůznějšího typu je v jeho rámci zahrnuto, integrováno a koordinováno. Vzhledem k obrovské složitosti a relativně velmi bezpečnému fungování takového systému nemůžeme předpokládat, že vztah oněch událostí nižší úrovně k celkové, centro-komplikované události, jíž je sám subjekt vysoké úrovně, lze omezit na ty formy a struktury, které jsme popsali v oddílu o struktuře reakce (Sešit 2/13). Tam jsme si slíbili, že se budeme ještě zabývat otázkou, zda jedna událost může reagovat na druhou výhradně vnitřní cestou, tj. aniž by prostředníkem a podmínkou její reakce byla akce, tj. opuštění sebe samé v akci a zasažení vnější stránky druhé akce. Nyní jsme se dostali na místo, kde se touto záležitostí musíme zabývat.

2. Vláda vnitřního, váha vnějšího

Uvážíme-li, že musí existovat případ, kdy nějaká podřízená událost je v plném svém časovém i prostorovém rozsahu včleněna do jiné, větší události jako její součást a eventuelně i stavební jednotka, ukazuje se zřejmě nesnáz, o níž byla právě řeč. Ona větší událost se nemůže dost dobře vztahovat (alespoň v běžném smyslu) k menší jako ke své vlastní složce a součásti přes svou vnější stránku, ale musí být schopna ji integrovat jako část sebe samé. Odtud je zřejmé, že musíme předpokládat schopnost událostí navázat nějaký typ kontaktu mezi sebou, který není odkázán na jejich akce (v dříve stanoveném smyslu). K tomu přistupuje ještě další důvod. Aby nižší události mohly být vintegrovány do události vyšší úrovně, je nezbytně zapotřebí, aby byly nějak angažovány po své vnitřní stránce. Anglický filosof Alfred Whitehead to komentoval tak, že tentýž atom se musí chovat jinak v nějakém minerálu a jinak v živém těle. Život totiž nespočívá v tom, že se zvenčí pořadají určitým způsobem atomy, jejichž vnitřní struktury se to nijak nedotýká. Život není něčím, co by k neživé hmotě přistupovalo zvenčí, ale původně „neživé“ atomy a molekuly jsou za určitých podmínek schopny oživit, probudit se do života. Ať už jsou podmínky takového probuzení jakékoli, nemohou být vposledu původu vnějšího, ale musí být koneckonců výsledkem „aktivity“ atomů a molekul samých. Proto Teilhard de Chardin raději než o úrovni „neživého“ hovoří o úrovni „předživého“. To, čemu říkáme život, je pouze extrémní (krajní) hodnotou vlastnosti, kterou najdeme u každého atomu, u každé molekuly (a my bychom tu řekli: vlastnosti, kterou bychom mohli najít u každé primordiální

8 P. Teilhard de Chardin, *Le groupe zoologique humain* (česky *Lidská zoologická skupina*), in: J. Němec – J. Sokol, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1993.

události).

Ovšem: jak může např. živé tělo angažovat všechny nižší složky tak, aby samy „žily“, a daly tak žít i celému tělu? Je to možné jen tak, že hloubka „vnitřní stránky“ živého organismu převyšuje hloubku vnitřních stránek všech podřízených složek. (Na určité rovině ovšem dochází k jakési výjimce, anomálii: mozek jako složka organismu svou „hlubinou“ nepochybně předčí „hlubinu“ veškerého ostatního organismu, pokud není mozkiem řízen.) Odtud lze tedy uzavřít, že integrace událostí nižší roviny v celkovou událost vyšší úrovně probíhá tak, že nižší složky jsou angažovány ve své největší hloubce, a předpokladem toho je ještě hlubší ponor vnitřní stránky celku. Tendence všeho živého zvyšovat svou centrokomplicovanost, je založena a nesena tendencí veškeré skutečnosti prohloubit svou vnitřní stránku. Jinak, z opačné perspektivy viděno: vnitřní stránka skutečnosti má nezdolnou tendenci se prosadit navenek tím, že od primordiálních událostí jakožto nejmenších událostných „kvant“ počínajíc rozšiřuje stále okruhy, jichž bylo v dosavadním vývoji dosaženo, cestou stále větší komplikovanosti, resp. nad tendencí k rozkladu, o níž můžeme říci, že převažuje. Vláda vnitřního je tu postavena proti váze vnějšího.

3. Entropie a vývoj

Na základě určité interpretace a generalizace tzv. 2. zákona termodynamického se konstituovalo v moderní kosmologii pojetí, které převládalo snad ještě do poloviny našeho století, rozhodně však v jeho prvních desetiletích. Tento obraz světa vycházel ze zkušeností, že různé formy energie se mohou navzájem proměňovat, ale že při všech takových proměnách dochází vždy k jistým ztrátám ve prospěch energie tepelné. A protože teplo je možno proměňovat v jiné formy energie jenom tenkrát, jde-li o vyrovnávání dvou různých tepelných hladin (což znamená, že tak můžeme využít pouze energie vyšší hladiny, zatímco nižší hladiny nikoliv), je výsledek dost přehledný: tepelná hladina ve vesmíru se bude pomalu, ale jistě zvedat až do okamžiku, kdy všechny zdroje energie budou vyčerpány, a přejdou tak v teplo, rovnoměrně rozdělené po celém kosmu. A to bude tzv. tepelná smrt vesmíru. Proti této teorii bylo ovšem vzneseno mnoho námitek; hlavní námitkou bylo, kde se vůbec vzal onen předpokládaný původní stav, kdy ohromná množství energie byla koncentrována na určitých preferovaných místech v prostoru, a dále, jak je to možné, že tepelná smrt již dávno nenastala. Se vznikem kybernetiky a teorie informací se týž problém objevil znovu, byť v jiné souvislosti a jinak formulován. Nešlo tu už o množství a koncentraci energie, nýbrž o množství a koncentraci informací. Také při předávání informací dochází vždy ke ztrátám; mluví se o poruchách nebo o tzv. „šumu“. Nejčastěji se používá k vyjádření celé záležitosti počtu pravděpodobností. „Tepelná smrt“ nebo „šum“ představují stav nejvíce pravděpodobný; zářící hvězda nebo komplexní informace představují stav velmi nepravděpodobný, který má tendenci se postupně proměňovat tak, že se stává stále pravděpodobnějším. Této tendenci, přecházet ze stavu méně pravděpodobného do stavu pravděpodobnějšího, se říká entropie (opačné tendenci se říká negentropie, tj. negativní entropie).

A tu je nápadné, že vývoj žijících organismů je do očí bijící výjimkou z tohoto jakoby přírodního „zákona“ všeobecné entropie. Organický vývoj na naší planetě trvá asi tři a půl miliardy let (a možná déle). Nepochybně začal u nejjednodušších, snad jednobuněčných organismů (dosud jsou spory, zda „organismy“, které samy buňky netvoří, ale rozmnožují se paraziticky v cizích buňkách, jako jsou např. různé viry, jsou výsledkem nějaké redukce původně buněčných organismů, anebo pozůstatkem organismů nejstarších), a teprve postupem dlouhých věků procházel úrovněmi složitějšími a složitějšími, až dospěl k dnešnímu stavu. Už samo rozmnožování živých organismů (a tedy zachovávání druhů a rodů etc.) je něco, co působí negentropicky; sám vývoj organismů od nejnižších k nejvyšším je ovšem prototypem dlouhodobého procesu, souměřitelného s vývojem kosmického tělesa jako je hvězda nebo planeta, ale majícího výslovně negentropický charakter.

4. Negentropie a model vesmíru

O určitým způsobem vymezené platnosti entropického zákona nemůže být pochybností; pochybná je pouze generalizace a absolutizace tohoto zákona. Astronomové o tom dobře vědí, a pokoušejí se proto o vymýšlení takových matematicky a fyzikálně nerozporných modelů vesmíru (a jeho geneze,

jeho vývoje), které by vystihovaly jak entropickou tendenci, která může být pozorována poměrně snadno, tak i negentropické síly, které musejí být předpokládány, má-li vesmír mít vůbec nějakou stabilitu, má-li v něm existovat nějaká, ať už trvalá nebo pulsující kyvadlová rovnováha. Jednotlivé negentropické jevy mohou být v astronomii ovšem také zaznamenány, ale jejich objasnění je krajně obtížné, zejména pokud jde o počátky a příčiny. Na úrovni života je situace mnohem přehlednější, ale pokud jde o „počátky“ a „příčiny“, je stejně obtížná. Jako byl okruh problémů mechanické fyziky rozhodující pro rozvoj moderní (novověké) fyziky a vůbec vědy (přírodní) od časů Galileiho, tak je pro dnešní vědu rozhodující jiný okruh. Jako šlo mechanické přírodovědě především a vlastně výhradně o vnější, předmětnou stránku skutečnosti, jde a půjde dnešní vědě o její vnitřní stránku, tj. o její aktivitu, vnitřní hybnost, a zejména pak o vztah mezi vnitřní a vnější stránkou. Z předcházejících výkladů se nám už takřka sama vnučuje otázka souvislosti entropické tendence a váhy vnějšího na straně jedné a souvislosti tendence negentropické a vnitřní stránky skutečnosti (subjektů) na straně druhé.

Je totiž docela nasnadě otázka, zda právě proto neunikají příčiny a počátky negentropických jevů a řad naší pozornosti, že je hledáme stále ještě v duchu „mechanické“ přírodovědy ve sféře vnější, předmětné. Jestliže jsme si ukázali, že skutečný počátek události má nepředmětný, vnitřní charakter a že se událost teprve v průběhu svého rozvíjení zvnějšňuje a zpředměťňuje, aniž bychom ji však mohli a směli na její vnější, předmětnou stránku redukovat, pak se stává velmi pravděpodobným, že každá negentropická tendence je založena rovněž vnitřně, a že tedy primordiální událost je nejmenším negentropickým kvantem. Na tomto místě jen krátce poukážu na zajímavý model vesmíru, který se velmi dobře hodí pro způsob uvažování, jež jsem nastínil. Už dost dlouho astronomové vědí o tzv. rudém posuvu spektra nejvzdálenějších světelných zdrojů ve vesmíru, ale jednotného výkladu tohoto jevu dosaženo nebylo. Za nejpravděpodobnější příčinu se nicméně považuje to, že se vesmír prudce roztahuje (s Einsteinovou teorií se obecně počítá jako s platnou, a z ní ovšem vyplývá konečnost vesmíru). Odtud vznikly takové teorie, jako že celá hmota vesmíru byla soustředěna v jakémsi obrovském prajádru, které vybuchlo – a odtud onen únik nejvzdálenějších mlhovin a hvězdných soustav; nebo že celý vesmír z nějakých dosud neznámých příčin pulsuje, a teď že se právě jakoby „nadechuje“, a za pár desítek miliard let bude zase „vydechovat“; atd. Není tomu však příliš dávno, co byla matematicky dost pozoruhodně vypracována nová teorie, která jen na první pohled zní tradičně myslícímu přírodovědci jako absurdní. Předpokládá se v ní, že existuje něco jako střed vesmíru (nikoli ve smyslu geometrickém), kde se ustavičně „rodí“ nová hmota v obrovských množstvích, vybuchuje a je vystřelována všemi směry, cestou se vždy nakupí do větších a stále se zahušťujících shluků, vytváří celá společenství hvězd a přitom uniká k okrajům vesmíru, kde posléze mizí. Víím o této teorii jen ze stručného referátu, a dosud jsem o ní s nikým ze svých přátel nemluvil, ani jsem si nevyhledal příslušnou literaturu, abych si ji mohl blíže prostudovat (pokud bych tomu byl schopen bez pomoci přátel-odborníků porozumět). Jedno však je na první pohled zřejmé: tento model vesmíru se nápadně podobá modelu události obecně, jak jsme k němu zatím ve svých úvahách dospěli. Ale nyní u toho nebudeme prodlévat; vrátíme se k tomu jindy.

5. Problém světa jako celku

Jak jsme si už ukázali ve svých úvahách o vnitřně-vnějších uspořádání událostí, zejména pak ve vztahu k času, vnitřní směřuje do budoucnosti, resp. má v ní svůj „počátek“, vynořuje se z ní a přechází teprve potom do svého zvnějšnění, stárne a mizí posléze v minulosti. Vyšší úroveň události může ve svém rámci integrovat nižší události jen za předpokladu, že se jí podaří zakotvit hlouběji v budoucnosti, než jsou zakotveny ony. Zajisté si nedovedeme představit gigantičtější událost, než jakou je vesmír jako celek. Ale je s tím jedna velká svízeľ: můžeme, smíme úhrn veškeré skutečnosti považovat za celek? Když mluvíme o úhrnu všeho toho, co je skutečné, je zřejmé, že jsme to my, kteří tuto roztroušenou množinu všeho skutečného shrnujeme a činíme tématem svého uvažování. Ale celek znamená mnohem víc: nezáleží už na nás, co k němu počítáme a co nikoli, ale je tu nějaké organizační, integrační centrum mimo nás, které činí všechno skutečné součástí jednoho velkého celku. Svět jako celek by pak byl skutečně nejvyšším typem události, nejvyšším typem subjektu, a proto by musel být také zakotven v nejhlubší budoucnosti. Když však dobře pozorujeme, jak obtížně

se ve světě realizují jednotlivá více či méně komplikovaná integrační centra a jak taková jejich realizace je vlastně cosi velmi nepravděpodobného, co se probíjí proti vší pravděpodobnosti (tj. negentropicky) proti všeobecnému spádu všeho dění k tomu stavu, který je pravděpodobnější, pak je zjevné, že bychom se hrubě mýlili, kdybychom zorganizovaný, zintegrováný světový celek chtěli hledat a najít již na samém počátku vesmírného vývoje. Je daleko pravděpodobnější, že na počátku – vnějšně vzato – je mnohost, pluralita, a nikoli jednota. Jednota, organizace je vždy teprve výsledkem a nikoli prvotním stavem, počátkem nebo příčinou. Proto je asi neudržitelný i model vesmíru, před chvílí popsáný. Pokud by se ukázalo, že by vyhovoval nejenom matematicky, můžeme téměř najisto předpokládat, že oněch center, kde se „hmota rodí“, bude asi víc než jedno jediné. (Ovšem to je jen situace předběžné úvahy – jindy více o tom.) Je daleko spolehlivější ponechat zatím otázku celku (úhrnu) vesmíru stranou a počítat víc s onou linií „třetího nekonečna“, jak jsme se o ní už zmínili v souvislosti s P. Teilhardem de Chardin. Ovšem výhledově se oné otázce vyhnout stejně nemůžeme: jako se biosféra a noosféra (sféra života a sféra rozumu) na naší Zemi vposledu rozprostírá po celé planetě, bude výhledově nutně zaujímat stále širší a rozlehlejší části světového prostoru. Je však více než zřejmé, že stěžejní část problému bude spočívat v jeho přestrukturování a novém vidění; svět jako celek se bude jevit nakonec jinak a v jiném, odlišném smyslu čímsi základním, než jak bychom mohli původně očekávat (jako organizace a integrace světové plurality). Pokusme se o tento nový pohled.

6. Svět jako scéna

Jestliže vnější stránka skutečnosti je pouze zvnějšněným, zpředmětněným reliktem plného, živého dění, založeného a rozvrženého „niterně“, „vnitřně“, pak se zdá být velmi pravděpodobné, že pohled na ni nám nemůže odhalit jednoznačně pravou podobu celé skutečnosti. A to nejenom prostě proto, že k celkovému obrazu skutečnosti tu chybí ještě ona vnitřní stránka, takže to, co je vidět navenek, by bylo třeba ještě něčím doplnit. Vnitřní stránka skutečnosti „převládá“ právě v tom smyslu, že je zakotvená v budoucnosti, tj. právě v tom časovém rozměru, v němž se rozhoduje o dalším přetrvávání, přežití oné vnější podoby skutečnosti. Neboť na tuto vnější podobu skutečnosti je možno navazovat různým způsobem, je na ni možno různě reagovat, a tudíž je také možno z ní nechat přežít různé prvky, různé struktury, různé momenty. Pravá podoba skutečnosti není tedy dána okamžitým stavem její vnější podoby, ale způsobem, jakým tato vnější stránka bude přenesena do času, který teprve přichází a přijde. Mohli bychom tedy říci, že skutečnost je vpravdě tím, čím bude, čím se stane. A abychom ji už nyní viděli v její pravé podobě, musíme ji vidět ve světle této budoucnosti. A právě v tuto chvíli se nám ukazuje nový možný pohled na svět.

Co se stane, budeme-li svět chápat nikoli jako úhrn vnějších stránek jednotlivých „skutečností“, ale jako mnohotvárnou skutečnost, která má vnitřní i vnější stránku, skutečnost, která se objeví v pravé podobě teprve ve svém hlubokém, podstatném vztahu k budoucnosti, v níž kotví svou vnitřní stránkou? Tedy jako skutečnost, jejímž nejpodstatnějším rozměrem je čas a charakterem časovost? Tu dojde k tomu, že se podstatně promění sám způsob, jímž se budeme dívat na svět a na věci. Věci už nejen ve světě prostě budou, ale budou v něm mít svou úlohu, svou roli, která nejen vymezí jejich místo, ale také jejich smysl. Svět se stane jakoby scénou, na níž věci (události, subjekty, osoby, atd.) přicházejí, aby se dostaly do světla a aby se v tomto světle objevily před našimi zraky, aby v tomto světle sehrály svou roli, takže se teprve tím ukáží být vskutku tím, čím jsou. Ale jaké to je světlo, v němž se věci ukazují nezkresleně, nefalšovaně, ale ve své skutečné, pravé podobě? Je to světlo pravdy. Svět není tedy souborem věcí, které jsou dány, ale osvětlenou scénou, na níž se ukazují právě ve světle pravdy. A protože pravda není doma především v prostoru, ale v čase, tj. protože se ukazuje (ve starém českém hesle „vítězí“) teprve „na věky“, nikoli „časně“ („časně“ bývá naopak leckdy poražena), je nejhlouběji zakotvena v budoucnosti. Představujeme tím sice asi příliš rychle řadu stupňů, kterými bychom měli projít postupně, ale dostáváme se k čemusi základně důležitému, totiž k otázce pravdy a jejího významu pro člověka, tj. pro lidskou existenci.

7. Pravda a skutečnost

Svět tedy není „skladiště věcí“, ale je spíše osvětlenou scénou, na níž se věci ukazují v pravé podobě.

Tomu je možno rozumět i tak, že „věci“, které jsou ve tmě a přicházejí ze tmy (a potom se eventuálně zase do tmy navracejí), přicházejí do světla, a tím do světa. Je velmi pozoruhodné, že čeština (a některé jiné slovanské jazyky) spojuje slova „světlo“ a „svět“ jedním kořenem. Můžeme mluvit o „filosofématu“, které je zakotveno v samotném jazyce. Protože tomu tak např. v němčině není, musí třeba takový Heidegger užít formulace „die Welt lichtet“ (česky: svět prosvítá, světlí; „die Lichtung“ = světlina, něco jako průsmyk nebo paseka v lese). Musíme si ovšem stále být vědomi toho, že jde pouze o metaforu: světlo, jež dopadá na věci a ukazuje je v pravé podobě, nepřichází náhle a najednou, jako když rozsvítíme reflektor na divadelní scéně, která do té chvíle tonula ve tmě, nýbrž s časem a v čase. Jinak řečeno: není to jenom nějaká nová věc mezi dosavadními věcmi, ale právě nevěc, ne-předmět, cosi, co není součástí vnější stránky skutečnosti, ale co ji právě proto spoluurčuje, resp. blíže určuje, neboť přichází z budoucnosti, v níž je hluboce zakotveno a odtud rozvrhuje navázání reakcí, jimiž se pouhá „daná“ skutečnost stává čímsi funkčním ve struktuře skutečnosti, která se teprve děje nebo která se v budoucnosti odehraje. Odtud je zřejmé, že tzv. daná skutečnost není vůbec ničím jednoznačným, jak jsme si navykli mít za to. Když např. zdůrazňujeme, že chceme jen a jen fakta, znamená to vlastně, že nechceme skutečnost celou a plnou, nýbrž pouze ochuzenou, zkrácenou a zároveň nejednoznačnou, neboť teprve souvislosti, teprve kontext (hlavně pak časový kontext) rozhoduje o tom, jaké místo, jakou důležitost mají ta či ona fakta, jaký je jejich smysl, a tím i pravá tvář, pravá podoba. Latina zná dvě slovesa: *facere* = dělati, *fieri* = dít se. Odtud pak odvozeniny (tvary): *factum* = to, co je (bylo) uděláno, co je tedy hotové, co se už jednou (celé) stalo; kdežto *fiens* = to, co se děje, tedy co sice zčásti už nastalo, ale zčásti se právě děje a ještě za chvíli se dít bude. Pravá skutečnost je *fiens*, nikoli *factum*; *factum* je pouze jakousi stopou, zbytkem po skutečnosti, jakousi její vnější skořápkou, krustou. Teprve však ve světle pravdy se *factum* ukazuje jako pouhé *factum*, pouhý relikt; teprve ve světle pravdy se ukazuje skutečnost ve své pravé podobě, tj. nikoli jako to, co bylo, je nebo bude *factum*, nýbrž jako ustavičné *fiens*, tj. jako ustavičné dění, založené a zakotvené v budoucnosti, která jediná představuje onen prostor, onu scénu, na níž se skutečnost ukazuje ve své skutečnosti, tj. opravdu jako to, čím jest. A každá skutečnost je tím, čím bude; pravda ukazuje skutečnost ve světle její budoucnosti, nebo lépe a přesněji, ve světle budoucnosti celého světa, veškeré skutečnosti, veškerých „skutků“ (to je jiná zajímavá okolnost: skutečnost je něčím dynamickým, je to skutek, výchozí bod skutků a také důsledek skutků; obdobu najdeme tentokrát v němčině: *die Wirklichkeit ist, was wirkt* = skutečnost je to, co působí). Z toho tedy lze uzavřít, že skutečnost bez pravdy (aniž by se ukázala ve světle pravdy) není vlastně skutečná.

8. Osvětlení a svět řeči

Už jsme mluvili o osvětlení. Vraťme se k tomuto tématu z jiného úhlu, který nás dovede opět jinam. Každý živý organismus je určitým způsobem vázán na své okolí a na podmínky, jež toto okolí splňuje. Savec nemůže⁵⁸ žít bez vzduchu, ryba bez vody apod. Ale živý organismus reaguje na toto „své“ okolí specifickým, pro sebe příznačným způsobem. Moucha reaguje na náš obývací pokoj (a na věci, které k němu náleží) jinak než náš kocour, a moucha i kocour docela jinak než my. Totéž okolí, resp. prostředí má jinou povahu, jinou podobu, jinou strukturu – vždy podle toho, k jakému subjektu je vztaženo. Totéž okolí se stává místem, v němž se překrývají a navzájem prostupují různá osvětlení, totiž osvětlení různých živých bytostí, různých subjektů. Kočka se časem (zejména z nudy) naučí chytat i mouchy; to znamená, že je schopna reagovat nejen na mouchu samotnou, ale také na to, jak se moucha chová ve svém osvětlení, tedy reagovat i na toto její osvětlení (podobně jako na osvětlení myši, psa apod.). Ale i když kočka dovede pojmout do svého vlastního osvětlení něco z osvětlení jiných živých bytostí, zůstává v tomto svém osvětlení uzavřena, zůstává jím obklopena, obemknuta tak, že je nikdy nemůže opustit, nemůže z něho ven – nanejvýš je může posunout nebo rozšířit. Jediná bytost, která dovede alespoň v jistém smyslu, ale zato podstatně vykročit ze svého osvětlení, je člověk. Takové vykročení není ovšem jednorázová záležitost, a není také ničím jednoduchým, není prostě jedním krokem. Osvětlení má zvláštní tendenci se i kolem člověka vždy znovu uzavírat, každé prolomení jeho hranic se časem opět zaceluje, pokud člověk nemá proti této tendenci důkladnou oporu (nebo spíše opory, neboť takových opor je zapotřebí mnoho). Důležitou oporou je druhý člověk (druzí lidé, společnost); taková opora však musí být ustálena v jakousi instituci (musí být institucionalizována). Nesmírně významnou

institucí toho druhu je mluva, jazyk. Slovo je zvláštní skutečnost: je událostí, která může být zachycena a popsána (nebo reprodukována) po své vnější stránce, ale zároveň to nejdůležitější, co slovo dělá slovem, je a zůstává mimo tuto vnější stránku. Dva lidé se nemohou dorozumívat bez určitých zvuků, znamení rukama nebo praporky, bez napsaných znaků apod. Ale slyšet nebo vidět tato znamení je jedna věc a rozumět jim je věc jiná. Kniha je vlastně jen svazek potištěných papírů; porozumět jí, pochopit, o čem v ní jde, znamená proniknout za tuto její vnější podobu. Mluva, jazyk jsou tedy takovým prostředkem, který nám otvírá cestu za pouhý vnějšek. Už tato okolnost znamená, že je prolomena bariéra našeho osvětlení, že se dostáváme do nového prostoru, do nového světa – totiž do světa slova, do světa řeči. Ale tento svět je stále ještě právě tak světem klamu. Pamatujete, jak liška řekla Malému Princovi, že „řeč je pramenem nedorozumění“? Rozsáhlé možnosti dorozumění jsou řečí uvolněny a otevřeny jen za tu cenu, že jsou zároveň otevřeny možnosti nedorozumění. Člověk může klamat druhého člověka nejen vědomě, ale také nevědomky; ba může klamat i sám sebe, a to nejen nevědomky, ale i vědomě nebo alespoň chtěně.

9. Kritéria pravdy a klamu

Omyl, klam nebo lež nejsou pouhým nedostatkem, pouhou nepřítomností pravdy, ale čímisi, co chce pravdu nahradit, co jí chce učinit zbytečnou a postavit se na její místo, co chce předstírat, že je samo pravdou. Nezáleží přitom v první řadě na úmyslu (dobrém, či špatném, zlém). Už staří filosofové říkali, že pravda je měřítkem, normou sebe samé a lži. Jak řekl Spinoza: *veritas est index sui et falsi*. To je dosti výstižná formulace, zejména v tom směru, že každý omyl, klam nebo lež mají nad sebou svou míru, které se musejí blížit a podobat, zatímco pravda takovou míru nad sebou nemá, neboť je sama sobě tou mírou. Tady snad bychom mohli maličko odbočit a poznamenat něco k otázce tzv. kritérií pravdy. Výsledkem dlouhověkých zkušeností se zkoumáním pravé povahy věcí a s odhalováním omylů, předsudků, falešných představ apod. dospěly nejrozličnější vědy a ovšem zejména filosofická kritika k celé řadě zásad a metodických postupů a rad, na něž se díváme jako na jakési prověrky pravdivosti. Říká se jim kritéria (řecky *kritérion* znamená tuším míru, měřítko). Tady je jedno nebezpečí: nesmíme se domnívat, že na taková kritéria je absolutní spolehnutí a že skutečná pravda musí nutně a vždy takovým kritériím vyhovovat. Pravda není žádnou věcí, jak jsme si už řekli, a my jí nedisponujeme. Naproti tomu všechna kritéria lze přesně vymezit a popsat, lze se jim naučit a vycvičit se v jejich užívání, tj. disponovat jimi, ne-li dokonce manipulovat. Proto jsou všechna taková kritéria jen relativně platnou pomůckou, ale nejsou a nemohou být žádnou normou pravdy, neboť pravda je nad nimi, a sama je tedy i jejich poslední, nejvyšší normou. Poslední normou pravdy je jenom sama pravda. Bez momentálního důkazu si povězte, že tzv. kritéria pravdy jsou ve skutečnosti kritérii omylů, klamů, lží atd. Relativnost těchto kritérií spočívá do značné míry v tom, že pravda sama je definitivně (= s platností jednou provždy) nepostižitelná (Rádl říká: pravdu nezachytíš bez kompromisu se skutečností) a že „vynalézavost“ nejrozličnějších druhů klamů je nevyčerpatelná. Kritéria se vždy vztahují k určité třídě (skupině) již rozpoznávaných klamů a vždy ponechávají nějaký volný prostor pro nový, vynalézavější klam. Do tohoto volného prostoru pronikají nové klamy především tak, že napodobují pravdu. Ale kde se bere tento volný prostor? A jak se otvírá cesta k tomuto volnému prostoru?

10. Člověk a pravda

Mohli bychom to takřka považovat za jedno z nejpronikavějších kritérií pravdy a klamu: jenom pravda otvírá naší uzavřenost, kdežto klam nám uzavírá cesty. Pravda prolamuje naše osvětlení a uvádí nás na cesty, na nichž opouštíme svou sevřenost a zaklesnutost do bludiště, jímž se vracíme stále jen sami k sobě, a vede nás po nich k pravé skutečnosti, do pravého (tj. otevřeného) světa. Naproti tomu klam nás opět svádí a zavádí, vrací nás zpět tam, odkud jsme vyšli, potvrzuje jako pravé to, co se ukazuje jako klamné ve světle pravdy. Pravda nás tedy nejen uvádí do volného prostoru, ale zároveň tento nový, otevřený svět orientuje, stává se – přeneseně, metaforicky řečeno – jeho novým gravitačním centrem. Člověk, který se spolehne na pravdu, musí v jistém smyslu opustit sám sebe, opustit své návyky, své zájmy atd., musí vskutku vykročit ze své uzavřenosti a vzít na sebe značné riziko, neboť pravdy se nedosahuje lacino, laciná pravda není pravda. Ale tím, že člověk opouští svůj dosavadní

„svět“ (spíše osvětí než svět), stává se občanem světa, jehož smysluplnost nemá hranic. Zatímco smysluplnost jeho dosavadního života měla své meze, tj. vždycky někde končila, takže se s ní mohl spokojit pouze člověk neprobuzený, neuvědomělý, dost hluboce nad světem a nad sebou neuvažující, kdežto člověk pronikavěji myslící a pokoušející se podstatně a do důsledků porozumět své situaci a celkovému smyslu skutečnosti musí na tyto meze vždy znovu narážet, smysluplnost nového světa dovoluje jít stále kupředu a dovoluje člověku zejména přesáhnout nejen meze svých aktuálních možností (tj. člověk je schopen udělat víc, než by v něm někdo vůbec chtěl hledat, a dokonce i než by sám od sebe očekával), ale dokonce i meze svého individuálního života. A jak? Tím, že člověk vykročí na cestu, po níž jej vede pravda, tedy na cestu vrcholného úsilí o poznání pravdy a o podřízení celého vlastního života jejím požadavkům, stává se spolučlověkem, soudruhem celé řady jiných lidí, kteří vykročili stejně jako on, ať už žili dávno před ním anebo se teprve narodí. Takovému člověku není tím nejvyšším jeho vlastní život, ale chce svými silami přispět k tomu, aby lidé ušli zase o něco dál po cestě pravdy. Krásně je to – opět metaforicky – vyjádřeno v Jobovi, který svou jistotu zakládá v něčem (resp. v někom), co naprosto a nezměřitelně, nesouměřitelně přesahuje jeho vlastní malý, jen málo významný život. Job ví, že z něho bude jen prach, ale jistotu své naděje zakládá jinde: ví, že jeho Vykupitel je (a bude) živ a že i v den nejposlednější se postaví nad jeho prachem jako ten, kdo žije. Je to obraz, dobově a kulturně podmíněný, ale obraz, který nás dodnes oslovuje a který i pro budoucí věky podrží svůj hluboký smysl, i když třeba bude formulován jinak a nově. Člověk, který se rozhodl založit a orientovat svůj život na pravdě, skládá svou naději nikoli v tom, že jeho život bude šťastný a úspěšný, ale v tom, že pravda naposled zvítězí, děj se co děj. A když jsme si říkali, že člověk se vlastně rodí jako nemluvně a učí se mluvit, teprve když je pozván do světa řeči, můžeme nyní mluvit o jeho novém zrození tam, kde se rozhodl svůj život zasvětit pravdě. Člověk je živoucí bytost, které se dostalo mimořádného vyznamenání, mimořádného poslání: není pravdou jen osvětlován, aby se jevil v pravém světle, ale stává se služebníkem pravdy, pravda si vyžaduje jeho služeb a jeho věrnosti.

11. Úloha filosofie ve všenápravě

Řekli jsme, že člověk je jediná bytost, která dovede (nebo které je dopřáno) vystoupit ze svého osvětí, prolomit jeho meze a vykročit do světa pravdy. To ovšem neznamená z druhé strany nic jiného, než že člověk ve svém vykročení do otevřenosti světa pravdy otevírá cestu pravdě do světa skutečnosti. Rádl to vyjádřil jednou (přibližně) tak, že pravda vítězí, ale neztvrdí sama, nýbrž jen tenkrát, když se za ni pustí do boje statečný člověk. Proto má člověk v dějinách světa tak velikou, ano rozhodující úlohu. (A tu musíme mít na paměti, že rozhodující tu není pozemská fylogeneze lidské zoologické skupiny; „lidské úrovně“ dosahuje každá bytost, která díky výkonnosti svého mozku je schopna reflexe, stala se obyvatelek světa řeči a založila svůj život na oddanosti pravdě – to je záruka možnosti eventuelního dorozumění s bytostmi, pocházejícími z jiných částí vesmíru, pokud takové bytosti existují a pokud se s nimi někdy setkáme.) V člověku dochází k zásadnímu zvratu v historii vesmíru: další vývoj, další dějiny jsou orientovány na pravdu novým, kvalitativně novým způsobem. Významnou podmínkou nové situace je vznik a rozvinutí filosofie jako systematického orgánu neustávající reflexe. Ale cílem není tato filosofie sama o sobě, nýbrž sjednocení celoživotní praktické orientace člověka s nejnáročnějším a nejpronikavějším pochopením lidské situace ve světě, který je prosvětlen a prosvícen pravdou. Nikoli pouhá teorie, nikoli pouhé „vysvětlování světa“, ale jeho proměna. Náš Komenský mluvil o nápravě světa, o nápravě všeho, o tzv. „všenápravě“. Není tomu tedy tak, že dochází ve filosofii jenom k nějakému „sebeuvědomění ducha“, jak tomu je např. u Hegela. Filosofie dovoluje člověku, aby dovedl myšlenkově uchopit svou situaci a své poslání ve světě jako situaci, v níž je osloven pravdou, a jako poslání za touto pravdou stát svým celým životem a napomáhat všemi svými silami (často i proti sobě, proti svému pohodlí a proti svým sklonům) k jejímu vítězství. Místem počátku nápravy celého světa je tedy člověk a lidské záležitosti. A náprava světa se nemůže zdařit, jak já osobně věřím, bez hluboké filosofie. Jak si ukážeme jindy, nebude to jakákoli filosofie, zejména to nebude filosofie, která by bez zásadního odlišení pokračovala v tradici tzv. metafyziky, ale filosofie, která – jak jsme si to ostatně na několika okruzích problémů naznačili – vychází ze skutečnosti času a změny jako základu vši skutečnosti. Teprve touto novou filosofií bude definitivně překonána tzv. mytická životní orientace (tj. orientace dozadu, do minulosti, k pravzorům,

které mají být napodobovány), která ještě porůznu přežívá dodnes. Ale tato nová filosofie musí vnést podstatné změny do všech rovin a oborů lidského života, také do vědy, do umění, ale také do národního hospodářství, do politiky, do prostých vztahů mezi lidmi, do denního života každého člověka. Bude to ještě asi dlouho trvat, než filosofie najde tu pravou cestu, jak to provést, a ten pravý způsob, jak srozumitelně oslovit i ty lidi, kteří filosofii nikdy nestudovali a studovat nebudou. To byl a je také můj největší problém. Byl bych moc rád, kdybych dovedl hovořit srozumitelněji, než se mi to v těchto sešitech daří. Ale snad se to časem přece naučím. Pravda je často až překvapivě jednoduchá (ale ne všechno jednoduché je pravda!), ale cesta k ní není jednoduchá nikdy. Pravda, k níž jsme se dostali příliš snadno, nám obvykle zase unikne. Pravda je tou perlou, kterou získáme jen tak, že obětujieme vše ostatní. Ale jen celá pravda je vskutku pravda. Tedy pravda i o nás.

1. Filosofie a vědy

a) Budeme se nyní nějaký čas zabývat otázkou vztahu filosofie k jiným oblastem a rovinám lidského života, lidské tvorby a lidského myšlení. (To všechno se ovšem navzájem překrývá, nejde tu o rozdělení na tři části.) To je samo o sobě věcí velké důležitosti, protože se tu rozhoduje o tom, jaká je kompetence filosofie a v jakém je vztahu ke kompetenci jiných instancí. Na prvním místě se podívejme na vztah filosofie k vědám. Je filosofie sama vědou? Anebo alespoň: je to jejím ideálem? Má se stát vědou? Kdyby tomu tak bylo, stala by se jednou z věd a bylo by ji pak zapotřebí v tom smyslu také vymezit. Každá věda má svůj obor, pro nějž je kompetentní, tj. kde jí přísluší bádát, zkoumat a také rozhodovat. Jinak řečeno, každá věda je speciální věda, netýká se všeho, ale jenom něčeho, tedy toho, co je jejím předmětem. Vzhledem k tomuto předmětu si věda vypracovává také své metody, přinejmenším své hlavní metody, přičemž ovšem podle potřeby užívá i metod jiných věd jako metod pomocných. Kdyby tedy filosofie byla vědou, museli bychom řešit problém, co je jejím předmětem a jaké jsou její specifické (tj. její vlastní, odnikud nevypůjčené) metody. A právě v tomto okamžiku se před námi objevují některé ne právě snadno překonatelné obtíže.

To je patrné především z toho, postavíme-li otázku po předmětu filosofie obráceně, tj. negativně: co není (resp. co nemůže být) předmětem filosofie? Tady totiž nemůžeme uspokojivě odpovědět, protože není takového předmětu, jímž by se filosofie zásadně nemohla zabývat. Jinými slovy: předmětem filosofie může být, a tedy jest v zásadě všechno. Existuje stará, poněkud ironizující formule, která se sem výborně hodí. Podle ní pojednává filosofie o „všem, co je možno vědět, a ještě o celé řadě dalších věcí“ (*de omni re scibili et quibusdam aliis*). To tedy znamená, že filosofie se může zabývat mj. vším tím, čím se zabývají speciální vědy. První rozdíl mezi filosofií na jedné straně a mezi všemi odbornými vědami na straně druhé spočívá tedy v tom, že předmět každé odborné vědy je omezený, kdežto předmět filosofie je neomezený (nebo přesněji mluvíme o oboru předmětů, který je v jednom případě omezený, ve druhém neomezený). Ovšem filosofie se nemůže zabývat vším najednou, naráz; také ona musí postupovat od jednoho předmětu k druhému. Přicházíme proto nutně ke druhé otázce: jaký je rozdíl mezi přístupem filosofie a mezi přístupem příslušné odborné vědy k témuž předmětu? Tady už nejde, jak je zřejmé, o odlišnost předmětu, nýbrž o odlišnost přístupu k tomuto předmětu. V čem tedy spočívá specifická filosofického přístupu k předmětu, jímž se může také zabývat odborná věda?

Věda se zabývá svým předmětem tak, že sestupuje k stále větším detailům a sbírá stále větší množství poznatků, k těmto detailům se vztahujících. To platí zajisté jen zhruba; také odborná věda se snaží tyto záplavy nových, detailních poznatků nějak třídit a zařadit je do celkovějších pojetí. Ale už tady lze pozorovat, jak se do podobného úsilí hned připlete a zaplete vždycky kus filosofie. Ale přece jenom se tím věda stále ještě podstatně liší od filosofie, pro niž je zajímavý nikoli sám detail, ale jeho místo a zařazení v celku, jeho smysl a význam, zkrátka jeho vztah k celku. Pokud je tento vztah důležitý a podstatný, potud se o něj filosofie zajímá. Specifická filosofického přístupu k předmětu, jímž se jiným způsobem může zabývat také odborná věda, spočívá v jejím myšlenkovém úsilí postihnout podstatný vztah tohoto předmětu k světovému celku. Filosofické myšlení se vyznačuje tím, že ustavičně míří k celku, že tento světový celek má ustavičně na mysli a že na něj nezapomíná. (Přitom podržme v paměti, co jsme o problému světa jako celku řekli.)

Něčeho takového věda není schopna. Především musíme vzít v úvahu, že neexistuje žádná věda jako taková, věda jako celek, ale pouze jednotlivé vědecké disciplíny (obory). Každá z těchto vědeckých disciplín se vztahuje k nějaké části, k nějakému úseku či výseku skutečnosti, ale žádná věda není schopna se zabývat skutečností v celku, po všech jejích stránkách. K tomu však přistupuje ještě jedna neobyčejně důležitá okolnost, kterou se musíme zabývat zvlášť pozorně. Je-li tomu opravdu tak, jak jsme řekli, totiž že každá odborná věda se dovede zabývat jen určitým výsekem skutečnosti, nutně z toho vyplývá, že ostatek skutečnosti musí zanedbat. To by samo o sobě ještě nevylučovalo možnost, že všechny odborné vědy by přece jen nakonec ve spolupráci mohly celek skutečnosti postihnout. Zeptejme se tedy: existuje něco, co uniká i tenkrát, když shrneme vše, co dovedou poznat o skuteč-

nosti všechny vědy? A tu musíme říci, že ano. Odborné vědy nejsou schopny postihnout skutečnost jako celek především proto, že celek není souhrnem částí, nýbrž něčím podstatně tento souhrn přesahujícím. Ale odborným vědám uniká ještě něco jiného, právě tak důležitého. Je jim skryto a nepřístupno to, čím jsou samy. Žádná odborná věda se nedovede zabývat svými vlastními odbornými metodami sebou samou a nedovede se zabývat ani úlohou, kterou ve vědě a ve vědeckém poznání hraje člověk-vědec. Jinak řečeno: věda (odborná věda, neboť není vědy jako celku, nýbrž pouze jednotlivé odborné vědy) není schopna se zabývat sebou samou, není schopna se vracet k sobě a rozebírat i kontrolovat své postupy svými vlastními metodami. Je ovšem pravda, že bez této sebekontroly není věda vůbec možná; ale pokud vědec kontroluje, tj. podrobuje reflexi své vědecké počínání, své postupy, nemůže to udělat vědecky, ale musí opustit svou vědeckou odbornost a podniknout to jako laik, tedy laicky, ano diletantsky (nemá-li ku pomoci nic jiného než právě jenom svou odbornou disciplínu). A chce-li to přece jenom podniknout odborně – pak musí spoléhat na jinou odbornost, než jaká přísluší jeho vědě, totiž na „odbornost“ filosofickou. Takový vědecký odborník, chce-li si plně rozumět, a tak i kontrolovat svou odbornou práci, musí fundovaně a odborně užít služeb filosofie.

To souvisí také s tím, že historicky většina věd (všechny základní vědy) vznikla nejprve v rámci filosofie, odkud se posléze odloučila a osamostatnila. Protože takto vzniklé vědy mohly se základem, z něhož povstaly, i nadále počítat, mohly se vyvíjet oním směrem odborné specializace, o němž jsme hovořili. Tím ovšem zůstaly a fakticky i nadále zůstávají podstatně vázány na filosofii, zejména na filosofickou interpretaci svých předpokladů, svých základních perspektiv a vnitřní struktury své orientace na ten výsek skutečnosti, který představuje jejich předmět. To právě není možné bez objasnění vztahu jak tohoto jejich předmětu, tak i jejich způsobu přístupu k němu jako ke skutečnosti celku. A tento celek skutečnosti, jak jsme si ostatně už ukázali, nelze redukovat na soubor předmětů, „věcí“, ale náleží k němu podstatně jednak ta „nevěc“, ta „nepředmětná skutečnost,“ která vůbec dovoluje učinit skutečnost jako celek tématem (totiž pravda, v jejímž světle se jediné může skutečnost ukázat ve své pravé, plné, celkové podobě), jednak onen subjekt, který dovoluje pravdě, aby prozářila skutečnost, aby pronikla svým světlem a vtáhla skutečnost na scénu, kde bude odhalena její skutečná, pravá úloha. A tento subjekt (totiž člověk) může být právě tak málo redukován na předmět, a tedy zahrnut do předmětné skutečnosti jako pravda sama.

b) Protože každá odborná věda je spoluurčena především svým předmětem a jenom jím se může odborně zabývat, jenom na něm může uplatňovat a zdokonalovat své metody, musí jejímu zájmu nutně unikat to, co je mimo rámce tohoto předmětu (nebo oboru předmětů) a vůbec mimo rámec veškeré předmětnosti, co však nicméně rovněž ve značné míře určuje, spoluurčuje i ty nejzákladnější rysy její odborné aktivity (= aktivity této odborné vědy). Věda je prostředkem, nástrojem, dovolujícím poznávajícímu a jednajícím subjektu, aby uchopil svůj předmět. Ale věda neumožňuje, aby jejími prostředky člověk uchopil sám sebe a to, jak se chápe svého předmětu. V tom spočívají podstatné meze každé⁶⁶ odborné vědy. A tyto meze zabraňují vědě také v tom, aby dovedla svými prostředky uchopit tu nepředmětnou, ale zcela základní skutečnost, která jediná dovoluje, aby se poznávající a jednající subjekt mohl chopit jak sám sebe, tak i předmětu, k němuž míří. Věda proto není schopná svými prostředky uchopit nejen samu sebe, nejen lidský subjekt, jehož je výkonem a aktivitou (neboť věda sama není než lidskou činností a bez člověka není ničím, i když se pokouší vypadat, jako by byla ve svých výsledcích člověkem neovlivněna, tj. jako by byla schopna dosáhnout čiré objektivity), ale ani pravdu, která je podmínkou a předpokladem každého pravdivého poznání, jež je svou podstatou poznáním věcí ve světle pravdy. Řečeno stručně a ve shrnuté podobě: věda je nebo alespoň dovede být neobyčejně účinným nástrojem v lidských rukou, ale není vybavena schopností vědět, co vlastně podniká. Uniká jí z podstatných důvodů onen nejzákladnější kontext, na němž teprve záleží, zda se její práce ukáže v hlubším smyslu jako pravá, pravdivá, významná, smysluplná. Tento podstatný, nejdůležitější moment každé vědecké práce se vymyká odborné vědecké kontrole. Jenom filosofie je schopna se svými prostředky této problematice přiblížit a toto téma odborně uchopit. Je tomu tak proto, že jenom filosofie se dovede obrátit sama k sobě, aniž by opustila svou „odbornost“, a samu sebe uchopit svými odbornými prostředky díky tomu, že může tematizovat i nepředmětné základy a předpoklady své aktivity, tedy mimo jiné sám poznávající a jednající subjekt a pravdu, která umožňuje a zakládá schopnost subjektu poznávat a jednat pravdivě,

tj. ve shodě s tím, jak se ve světle pravdy ukazuje pravá podoba věcí (která nesplývá vjedno s podobou danou, ale je založena a zakotvena v budoucnosti, tj. v tom časovém rozměru, který právě „dán“ není).

Můžeme proto nyní věc uzavřít, pokud jde o naši počáteční otázku, máme-li, či nemáme filosofii považovat za vědu. To je ovšem záležitost terminologická, ale přece jen můžeme posoudit, je-li některá terminologie vhodná, vystihuje-li samu věc, anebo mate-li spíše a zakrývá to, co by měla objasňovat. Kdybychom zahrnuli filosofii mezi vědy, museli bychom ji nutně hned vyzdvihnout pro její charakteristické zvláštnosti, jimiž se ode všech ostatních věd odlišuje: předmět věd je vždy omezený, předmět filosofie je neomezený; vědy se omezují na předmětnou skutečnost, filosofie nikoli, ale dovede tematizovat a myšlenkově uchopit i skutečnost nepředmětnou; vědy zapomínají na člověka a snaží se to zakrýt důrazem na svou objektivitu, kdežto filosofie odhaluje meze a problematičnost takového důrazu a činí člověka (a subjekt vůbec) jedním ze svých nejzákladnějších témat (aniž by se pokoušela jej redukovat na předmět). A nakonec věc, která není nejméně významná: filosofie se dovede odborně zabývat otázkou vědy, ale žádná odborná věda se nedovede zabývat otázkou, co to je filosofie. A to ovšem pomíjíme ještě dlouhou řadu dalších odlišností. Prostě: řekneme-li, že filosofie je jednou z věd, ale je velice zvláštní vědou, je to asi totéž, jako když řekneme, že živá hmota je jen velice zvláštní neživou hmotou, že rostlina je velice zvláštní zvíře (anebo zvíře velice zvláštní rostlina) atd. To může být v jiných souvislostech snad duchaplné, snad apartní, ale má to málo věcného smyslu a není to účelné.

Naproti tomu řekneme-li, že filosofie vědou není, nemůže to znamenat, že jí tím odpíráme „vědeckost“ ve smyslu odborné přesnosti, myšlenkové pronikavosti, perfektní vypracovanosti argumentace atd. Naopak; protože jediná filosofie se může obrátit ke svým základům a kořenům, k tomu, co tvoří podmínky její práce a také podmínky práce vědy (tj. odborných věd), je jediná schopna kontrolovat svůj postup z nejrůznějších stran a do stále větších hloubek, a je jediná schopna také v těchto hloubkách kontrolovat postupy jednotlivých odborných věd. Bez této filosofické kontroly se z vědy stává pouhá vědecká rutina a pravá vědeckost se z ní vytrácí. Věda poměrně snadno ztrácí svůj kritický charakter a stává se jakousi „vědeckou pověrou“, jakousi ideologií technicky svázaného a orientovaného života, ne sto jí-li ku pomoci opravdu kritické filosofické myšlení, které nejen pro sebe, ale také pro vědu a pro každý vědecký podnik hledá onen základně důležitý vztah k celku, tj. k celkovému smyslu, v němž jak filosofická, tak vědecká aktivita musí najít své místo a svou úlohu. A k tomuto celkovému smyslu vší skutečnosti (nejen předmětné, ale především nepředmětné, tj. k smyslu negentropického směřování vývoje živých bytostí, k smyslu individuální životní historie člověka a subjektu obecně, k smyslu dějin světových i lokálních nebo jinak partikulárních, krátce k smyslu bytí) se dovede svými myšlenkovými (odbornými) prostředky vztáhnout pouze filosofie, ale nedovede to žádná věda. Je tomu tedy tak, že vědeckost svého vlastního podnikání nemá žádná odborná věda vposledu pod svou kontrolou, a že ji tedy nemůže žádným ze svých prostředků garantovat. Jediným garantem vědeckosti vědy je (může být) filosofie, neboť jediná filosofie je schopna se podstatou a základem vědeckosti vědy odborně zabývat. Věda tedy není nikdy ničím svébytným a samostatným, od filosofie odloučeným a na ní nezávislým. Bez filosofie ani dnes žádná věda neobstojí, bez její podstatné pomoci a asistence si nemůže ani vybudovat, ani zaručit a zachovat svou vědeckost. Neboť podstatou vědeckosti je kontrola všeho, co věda podniká, a schopnost vědět, co vědec dělá, vědět, co chtěl udělat, a vědět, co udělal, aniž to udělat chtěl, a aniž to v tu chvíli věděl, že to dělá. Kontrola a analýza, reflexe a znovu reflexe – to je podmínka a základní metoda vědeckého postupu. Bez filosofie však věda neví a nemůže přesně vědět, co dělá.

2. Filosofie a umění

a) Jaký je naproti tomu vztah mezi filosofií a uměním? Umění je mnohem, mnohem starší než filosofie – už v tom je dáno, že tu půjde o vztah docela jiného druhu. Filosofie se ve svých skrovných počátcích setkávala s uměním dávno již vysoce vyspělým, které se mohlo opírat o nepřehledně dávnou tradici. Řada filosofů dokonce napodobovala některé umělecké formy a vyjadřovala své myšlenky v básních; zároveň však básníky, zejména ty nejproslulejší, často podrobovala kritice. Kritizováni byli zejména slavní zpracovatelé mytologií, Hésiodos a Homér. Platón, jehož dialogy mají vedle hodnoty filosofické

vysokou cenu uměleckou, si počínal ve vztahu k těmto předním básnickým postavám starověkého Řecka s obzvláštní tvrdostí: vykazoval je ze svého ideálního státu jako autory, kteří kazí mládež. Podobně neuznale se choval k poezii vůbec: státní cenzura měla dbát, aby se děti od nejútlejšího věku nesetkávaly ani v pohádkách svých matek a babiček či chův s ničím, co by bylo v rozporu se státními plány výchovy, a tím spíše měla dohlížet na tvorbu básníků, jimž měla doporučovat, jak mají básnit, a jejichž nevhodným básním měla bránit v rozšiřování mezi lidmi. Napětí mezi uměním a filosofií někdy dosahovalo i takových podob; na druhé straně umělci, např. dramatikové a autoři komedií, neváhali ukazovat filosofy jako směšné až zavrženíhodné postavy, zajisté také proto, že se to lidem určitých kruhů líbilo a že taková zesměšňování (např. Sókrata v Aristofanových *Oblacích*) odměňovali potleskem. Ale to je stále jenom povrch. Jakým způsobem bychom se mohli dostat na pevnější půdu a k podstatnějším souvislostem? Snad nejpříhodnější cesta povede přes otázku mýtu a mytologií, kterou se tak jako tak budeme muset zabývat v dalších úvahách (zejména o vztahu filosofie a náboženství). Co to je vlastně mýtus? Stará řecká filosofie se stavěla do opozice vůči mýtu a sebe samu chápala jako racionální odmítnutí a překonání mýtu. Proti mýtu (*mythos*) stavěla *logos*. Původní význam obou slov byl ovšem velmi podobný – slovo, řeč, mluvení, vyprávění atd. Ale ve vědomí filosofů i ve vědomí lidí vůbec bylo obojí „slovo“ chápáno jako něco nesmiřitelně protikladného. Dnes však musíme přiznat (i když to není obecně uznáno), že se tehdejší filosofie mýlila; mezi způsobem jejího myšlení a způsobem myšlení mytického není takového zásadního rozdílu a rozporu, jak se ona sama domnívala. Podstatou mytické životní orientace archaického člověka bylo zaměření na pravzory, na tzv. archetypy. V důsledku toho byl člověk obrácen tváří a čelem do minulosti (resp. do praminulosti), prostě k tomu, co tu už jednou bylo dáno, co se jednou provždy stalo a co bylo třeba nadále jen napodobovat, a tak se toho držet. Záchrana a spása lidského života záležela právě v tom, že se člověk zachytil archetypů, že se svým životem k archetypům přimkl, a tak se ubránil pádu do propasti toho, co bylo za jeho zády, tj. do propasti nicoty, do propasti toho, co není – do propasti budoucnosti. Mytický člověk se děsil budoucnosti pro její nevypočitatelnost, neprůhlednost, nejistotu; děsil se proto i každé změny, která nebyla napodobením jistého pravzoru a jejíž konec a výsledek nebyl proto už předem dán. Ve stejném smyslu se nejstarší filosofové odvraceli ode všeho proměnlivého a hledali základ a počátek veškeré skutečnosti v tom, co se nemění, co je jednou provždy dáno a k čemu se opět nakonec vše navrácí. Jediný rozdíl byl ve vysoké abstraktnosti archetypů, o nichž spekulovala filosofie, na rozdíl od zvláštního typu konkrétnosti mytických postav prapředků, hérů a bohů. Filosofie odmítla a odstranila historky o bozích, ale zachovala a ještě zdůraznila onu orientaci na to, co je dáno jako jednou provždy hotové a neměnné, tedy orientaci na minulost (praminulost).

Odtud je nám dobře pochopitelný důvod, proč se filosofie dostala do napětí s uměním a zejména s básnictvím. Umění samo bylo zakotveno v mýtu stejně tak jako filosofie. Ale zatímco filosofie zbavovala mytické archetypy jejich konkrétnosti, a tím životnosti a osobitosti, umění naopak tuto konkrétnost, životnost a osobitost archetypů podtrhovalo. Součástí této tendence umění byl sklon zpřítomnit si archetypickou situaci a vylíčit ji nikoli jako minulou a hotovou, ale jako právě probíhající dění. Tím do značné míry právě odpadal onen spekulativní moment, podtržený filosofií: nešlo o napodobení a zopakování, nýbrž o prožití a ztotožnění s archetypickou situací. Tímto způsobem se umění vlastně nořilo do živoucího dění, jeho archetypičnost byla ještě skryta anebo se stávala čímsi vedlejším. Umění mohlo ve svých nižších, utilitárních formách sloužit mytické ideologii a náboženskému provozu, mohlo se stávat dokonce součástí nebo alespoň koloritem posvátného rituálu, ale tam, kde dosahovalo svých vrcholů, se od této služebnosti vždycky odpoutávalo a ustavovalo jakési nové „archetypy“ svou tvorbou, tím, že vtiskovalo pečeť určitosti a smysluplnosti obrazům, které nebyly už nápodobou, ale projektem, rozvrhem, plánem, výzvou a programem. Ale právě to se muselo stát v očích metafyzicky myslících filosofů (a pak zejména theologů) něčím podezřelým a nebezpečným. Metafyzicky orientovaná filosofie nikdy nemohla rozvinout do potřebné plnosti a účinnosti svou kritičnost; proto trpěla chronickým sklonem k ideologizaci, tj. k tomu, aby se stala výrazem, zdůvodněním a eventuelně i zkreslujícím vylepšením mimofilosofických zájmů. Proto žárlivě sledovala každý pokus skutečně velkého umění sloužit pravdě a nikoli zájmům. Takový pokus musel a vždycky musí zideologizovanou filosofii zraňovat a zahanbovat, neboť jejímu nečistému

svědomí připomíná onu nejvlastnější úlohu, již se vyhnula a proti níž se provinila. Proto každá taková pokleslá filosofie reaguje tak, jako onen vládce ideálního státu v Platónově *Ústavě*:⁹ domnívá se, že musí sloužit zájmům, jež považuje za nejvyšší, tím, že kontroluje, denuncuje a cenzuruje umění. Středověk i novověk poskytuje nesčíslné doklady a příklady takové zvláštní logiky, ovládající vývoj událostí od té chvíle, kdy filosofie rezignuje na pravdu a oddá se službě čemusi, co postaví na její místo. b) V nejnovější době, zejména v našem století, nachází filosofie myšlenkové prostředky, jimiž se jí daří odhalovat dosud hluboko skryté rysy metafyzického myšlení, jeho vazbu na mýtus a mytologie, a obecně ideologickou pokleslost filosofie, založené na tomto metafyzickém zaměření. Toto moderní odhalení je součástí a nutným důsledkem probuzení filosofické kritičnosti, založené na neustávající reflexi, a objevuje i rozvíjí se ruku v ruce s moderní revoluční kritičností, která odhaluje ve všech vrstvách lidského individuálního života všechno zpuchřelé, nelidské a protilidské, nespravedlivé a lživé, co tísní a utlačuje, ano odcizuje člověka jemu samému. A v této nové situaci, kdy filosofie přestává být spokojena sama se sebou a kdy si více než kdykoli jindy uvědomuje nesmírné nesnáze a překážky, stavící se do cesty skutečné filosofické obnovy (která je pro filosofii prvním předpokladem k obnově všeobecné), nalézá filosofie v umění svého velikého spojence a jednu z nejvýznamnějších opor svého úsilí o obnovu svého vlastního myšlení. Proto vidíme, že se filosofie pokouší od umění učit jak onomu poslouchání a slyšení pravdy, tak oné orientaci na to, co je živé a konkrétní, na člověka, na dějiny jakožto dějící se smysl, na osobitost a osobní význam skutečných událostí. Z druhé strany nalézá samo umění velkou pomoc ve filosofii, která se takto nově otevře téže pravdě, pro niž je otevřeno i velké, skutečné umění. Filosofie má ovšem nejbližší k umění slovesnému a tam hlavně zaměřuje svou pozornost; ale velká výhoda a přednost umění spočívá právě v jeho mnohotvárnosti a v proniknutí na nejrůznější roviny a do nejodlišnějších oblastí lidského života. A proto jsme zejména v posledních desetiletích svědky toho, jak si filosofie vypracovává nové přístupy a metody ve svých pokusech o analýzu a interpretaci nejvýznamnějších rysů umělecké tvorby a uměleckého díla – ne proto, že by chtěla svůj zájem a svůj obor ochudit a redukovat, nýbrž aby si vypracovala myšlenkové prostředky, jimiž by pak mohla novým způsobem uchopit i skutečnost mimouměleckou, skutečnost vůbec, skutečnost jako celek. Ukažme si alespoň stručně a náznakem takovou možnost.

V přístupu k uměleckému dílu si filosof uvědomuje, že to, co má před sebou jako daný předmět, nemůže prostě a jednoduše s uměleckým dílem ztotožnit. Tak např. obraz, který prohlíží, je po vnější stránce jen plátnem, pokrytým různými barevnými skvrnami a nataženým na rám. Aby se toto barevně poskvrněné plátno stalo pro filosoficky orientovaného diváka uměleckým dílem, je zapotřebí jeho vlastní iniciativy, aktivity a součinnosti. Má-li divák porozumět uměleckému dílu, musí se k němu nejprve dostat, musí se s ním setkat. Není-li však dílo totožné se svou vnější podobou, může se s ním divák setkat jenom tak, že překročí pouhý vnějšek a že vstoupí do nitra díla, tj. do jeho vnitřního světa. Tento vnitřní svět však není žádné *factum*, nic daného, předmětného, ale je to smysl, který nás oslovuje, který musíme „uslyšet“, jakousi rezonancí se mu přiblížit a propůjčit mu svou fantazii, svou představivost, svou schopnost porozumět a případně i svůj hlas, jehož prostřednictvím může pak oslovit i další diváky. Vnitřní svět uměleckého díla je jakousi výzvou nám, kteří tak jsme povoláni, abychom dílu dali žít jeho vlastním životem, abychom tedy propůjčili kus svého života tomuto dílu, jež bude žít naším životem a teprve pak se stane sebou samým. Musíme je napojit, tak říkajíc, svou krví, aby mohlo zase ono dát našemu životu svou vlastní krev, svou inspiraci, svůj život. Filosofie, která se tu chce něčemu novému naučit, se musí vyrovnat na konkrétním materiálu s tím, že skutečnost není redukovatelná na to, co je před námi jako předmětná, vnější podoba, ale že mnohem důležitější tu je skutečnost, která takto dána není, i když je s onou vnější podobou úzce svázána. Filosofie, která je schopna tuto věc rozpoznat, se už začíná loučit se svou metafyzickou minulostí, a stává se schopnou postavit otázku po smyslu vnitřního světa, resp. po vnitřním smyslu u každé skutečnosti, tj. u skutečnosti nejen „antropologické“, ale také u skutečnosti „přírodní“. Jestliže pak chápeme člověka jako bytost, jejímž prostřednictvím prozařuje pravda do světa věcí (a nikoli tedy jako živočicha, který je nutně uzavřen do své subjektivity, byť sebevíc komplikované a zjemnělé), tedy jejímž pro-

střednictvím se vyjevuje i sama příroda v pravém světle a jejímž prostřednictvím se vyjevuje i onen smysl vnitřního světa přírody (neboli vnitřní smysl přírody), stává se nám srozumitelným to, co Karel Marx píše v *Ekonomicko-filozofických rukopisech*¹⁰ o tom, jak se pravá povaha přírody ukazuje právě a teprve tam, kde se příroda stává přírodou pro člověka, a kde se tak objevuje její antropologický charakter. A na této cestě, po níž se nová filosofie musí nezbytně vydat, je jí nejvýznamnější oporou a nejspolehlivějším vodítkem umění, které nikdy nezapomnělo ani na pravdu, ani na člověka (anebo jak říká Heidegger, nezapomnělo tak jako metafyzika na „bytí“). Filosofie má oproti umění navíc onu podivuhodnou metodu a zbraň reflexe, již samo umění nevládne. Proto je filosofie schopná interpretovat umění i jednotlivé umělecké dílo (tak, že je v jeho smyslu vztáhne ke smyslu všeho skutečného, resp. ke smyslu bytí). Umění proto potřebuje filosofii, aby mu pomohla osvětlit a prosvítit to, co jenom potmě nahmatává. Ale i bez reflexe je umění blízko pravému smyslu věcí, je blízko pravdě (nebo lépe: sama pravda mu je nablízku, zná se k němu) – a v tom je jeho nesmírný význam pro filosofii.

3. Filosofie a náboženství

a) Protože jsme už měli příležitost nakousnout otázku mýtů a mytologií, zastavme se nyní u problému vztahu mezi filosofií a náboženstvím. To nám poslouží jen jako přechod k otázce vztahu filosofie a víry, který je nepochybně mnohem významnější. Co to je náboženství? Tady jsme zase v terminologických obtížích. Pro krátkost uvedu jen v hlavních bodech své pojetí. Náboženství je ve své podstatě pokus o restauraci mýtu v tak pokročilých podmínkách, jimž se sám mýtus už nedovede přizpůsobit. Mýtus původně proniká a orientuje celý lidský život, všechno lidské jednání a konání. Člověk začíná žít jako člověk díky mýtu – mýtem se člověk liší od zvířete. Teprve mýtus dovolil sjednotit, integrovat život bytosti z rodu Homo na ne-přírodní, ne-přirozené rovině. Ale tato integrace, která spočívala v tom, že lidský život se měl stát napodobeninou toho, co se už ukázalo jako úspěšné, a co bylo proto povýšeno na pravzory, nevydrželo nápor technických dovedností a zručností, jež umožnily vznik specializovaných, separátních oblastí, majících tendenci se integrující schopnosti mýtů vymknout. Konečně muselo dojít k tomu, že původně jednotný život, organizovaný mytickými strukturami, se počal drolit a rozpadat. Mýtus, který nedovede už ovládnout celý lidský život, je zralý k likvidaci. Čím víc je oněch samostatných, emancipovaných oblastí, v nichž byl rituál zaměněn pracovním návodem, resp. metodou práce, tím víc je také popěračů mýtů a také argumentů pro jejich popírání. A v této situaci úpadku mýtu, ve stadiu jeho likvidace se objevuje restaurační snaha zachránit z mýtů, co se dá. Už je jasné, že se tu nemůže vystačit na celý život v jeho složitosti a mnohohrstevnatosti s pouhými mýty. Proto se v rámci lidského (pospolitého) života vymezí oblast posvátného, proti níž je ostatek života označen jako profánní. Je to celkem úspěšný pokus, jak adaptovat obecnou tendenci k specializaci i pro oblast mýtu a religiozity. Dodnes si náboženství zachovává svou životnost díky tomuto rozdělení a přímo rozštěpení, desintegraci lidského života. Proti všedním dnům stojí neděle, proti továrnám a úřadům nebo i domácnostem stojí chrám jako bohoslužebný čas a prostor, v němž „pracují“ zvláště k tomu povolání odborníci, kněží a faráři. Lidé, kteří tomuto rozštěpení svého života podléhají, žijí vlastně ve dvou světech. Je to jakási zvláštní schizofrenie, která má mnoho zajímavých zvláštností, ale která je v jedné věci krajně nebezpečná tím, že v profánní rovině nebere vážně posvátné příkazy a na druhé straně ze svého vztahu k božstvům vytěšňuje všechno profánní jako nečisté. Tak snadno a zhusta dochází k tomu, že jeden a týž člověk přináší bohům oběti, ale ke svým bližním se chová jako vlk, jako zvíře. Náleží k nejhlubší tradici zejména proroků Starého zákona, že odhalovala zvrhlost takto rozštěpeného a v sobě rozporného života; proroci hlásali ve jménu Hospodina: v nenávisti mám vaše oběti, nechci vaše obřady, žádám od vás soud a spravedlnost (milosrdenství)! Psal jsem o tom mnohokrát; je to pro mne důvodem pro domněnku (a přímo teorii, nejen hypotézu), že v tzv. náboženství starého Izraele a v tzv. náboženství křesťanském nejde v podstatě o náboženství (tj. o nějaký nový, odlišný, snad nejvyšší typ náboženství), nýbrž o boj, o zápas s náboženstvím, o překonání náboženství v jeho podstatě. K tomuto pohledu na židovství a křesťanství se ještě vrátíme. Na tomto místě se pokusíme odpovédět

na otázku vztahu filosofie k náboženství, jak jsme je vylíčili. b) Jednou z nejvyšších deviz filosofického úsilí je zachovat, resp. obnovit životní integritu člověka. Je-li náboženství nutně, jak jsme si ukázali, provázeno rozštěpením životní jednoty, musí se tomu skutečná filosofie jen vzpírat. To je nepochybně také jeden z důvodů, proč řecká filosofie byla v ustavičném napětí se státním náboženstvím řeckých obcí. Filosofie má v takové situaci, kdy státní, občanský i soukromý život je postaven na náboženství, dvojí možnost: buď zradí samu sebe a stane se ideologickým zdůvodněním a zaštitěním oné životní schizofrenie, anebo se musí vši silou postavit proti této schizofrenii, a tím se zároveň vystavit značnému riziku. Z tohoto hlediska představovala filosofie vlastně také jakýsi pokus o restauraci původní mytické životní jednoty, jak jsme si to ukázali v předchozím oddíle. Chtěla pročistit ony mytické stereotypy (archetypy) tak, aby unesly celý lidský život a aby se staly základem jeho nové integrity. Filosofický pokus byl nepochybně velkolepější než pokus náboženství; náboženství však bylo úspěšnější. Religiozita nadlouho zvítězila jak nad filosofií, tak nad křesťanskými protináboženskými motivy. Filosofie byla tlačena do role služebnice (služky) náboženství (a theologie), a tímto náboženstvím bylo znovu ponáboženštěné křesťanství (a tedy křesťanství odkřesťanštěné). V nové době a hlavně v posledních desetiletích se však stává čím dál jasnějším, že s náboženstvím je konec stejně tak, jako byl před dvěma až třemi tisíciletími konec s mýtem. Proto se už filosofie nemůže orientovat ani na ty momenty mýtu, na nichž postavila svou metafyzickou budovu, neboť i ty se hroubí zároveň s veškerou religiozitou; konec mýtu, konec religiozity je zároveň koncem vši metafyziky. A tak filosofii nezbývá než se orientovat na protimytických a protireligiózních tendencích židovsko-křesťanské tradice, které dosud nenašly svou reflexi, své případné, vhodné filosofické vyjádření. Proto moderní filosofii přibývá o motiv víc v jejím protináboženském zaměření: už ne jenom proto, aby obnovila a udržela integritu a jednotu lidského života, ale také a zejména proto, že nová životní orientace, která po snad třítisíciletém zápase zvítězila nad mytickou orientací do minulosti a na minulost, znamená světodějně překonání veškeré religiozity a vykročení na cestu důvěry a spolehnutí na budoucnost, na to, co tu (ještě) není, na to, co má teprve přijít, co se má stát. Filosofie tedy od počátku je laděna protinábožensky; tam, kde se pokouší přizpůsobit náboženským potřebám, klesá na pouhou ideologii a ztrácí své podstatné kritické funkce. V současné době však je její protináboženský postoj ještě posilován.

Nakonec ovšem musíme zdůraznit ještě jednu okolnost. Náboženskost (a v ní mytičnost) se nedá pouze odmítat, ale musí být také objasněna a vysvětlena. Tam, kde jsou narušeny tradiční (křesťanské) formy kanalizace a regulace přirozené religiozity, tam se dobývá na světlo znovu na místech zcela nečekaných a často v politováníhodných formách. Nikde se neobjevují pověry tak rychle a tak hustě jako tam, kde jsou narušeny nebo vymýceny kultivovanější formy religiozity. Podceňovat religiozitu se nevyplácí; zejména však to je z filosofického hlediska nepřipustně nekritické. Filosofie může mít své důvody pro to, aby se stavěla proti religiozitě, ale to ji ještě nemůže zbavit⁷⁹ odpovědnosti za důkladný rozbor celého jevu v dějinách i v současnosti a za objasnění oněch jeho prvků a zdrojů, které přetrvávají, které nevyschly, s nimiž je zapotřebí i nadále počítat. A filosofie tak musí za svůj úkol přijmout i vyřešení otázky, jak tyto přetrvávající, přežívající prvky, o něž se dnes již neúnosná religiozita opírala a ještě opírá, novým způsobem zapojit a integrovat do moderního způsobu života, který se už neorientuje na minulost, ale směřuje do budoucnosti a hledá v této budoucnosti své nejhlubší zakotvení. Jinými slovy: jde o problém, zda tradiční náboženské formy a obsahy stojí a padají s orientací mytickou, anebo zda některé snesou reorientaci na budoucnost. To však náleží do kapitoly o vztahu mezi filosofií a onou orientací do budoucnosti, tj. vírou.

1. Filosofie ve vztahu k naději a víře

a) Máme-li se nyní zabývat tématem vztahu filosofie a víry, je to jenom nový pokus o přístup k věci, která se stala předmětem našich úvah již několikrát. Ale tak to je ve filosofii vždycky: protože každé téma je pro filosofii zajímavé jen tehdy, je-li vztaženo k celku, a k tomu nemůže být vztaženo jinak než prostřednictvím kontextů stále širších, které vlastně teprve dávají onomu tématu pravý smysl a význam, je zřejmé, že čím podstatnějším a základnějším problémem se chceme zabývat, tím častěji a v četnějších souvislostech se s ním musíme setkávat, i když naším bezprostředním úmyslem je rozbor problémů jiných. Spíše musíme tedy v našem případě pohlížet na téma, k němuž se sice dostáváme meritorně teprve nyní, ale kterým jsme se nutně museli alespoň okrajově zabývat již vícekrát při jiných příležitostech, jako na možnost shrnout a ještě prohloubit to, co bylo zatím výsledkem našich zkoumání.

Nebudu příliš prodlévat u zdůvodňování a objasňování svého pojetí víry. Především musíme rozlišovat dvě velice odlišné věci: víru ve starozákonním, prorockém smyslu, a věřivost, tj. nakloněnost věřit nekriticky a nekontrolovaně nejrůznějším nápadům, chýrám a pověrám, krátce iluzím. Podstata naděje spočívá v životní orientaci do budoucnosti; toto pravé „nadějně očekávání“ je hlubokou jistotou, že věci dopadnou dobře (nakonec), ale přitom si neděláme žádné přesné představy o tom, jak to bude vypadat, až to „dobře“ dopadne. V tom smyslu je skutečná, pravá naděje jaksi „objektivní“: věci dopadnou dobře nikoli podle našich představ, ale skutečně, „objektivně“ dobře, tj. dobře z vyššího hlediska. K podstatě naděje náleží proto také jistota, že to nezáleží na nás, že i bez nás a třeba i proti nám dopadnou věci dobře. To švýcarské národní heslo: *Homini confusione et Dei provedentia Helvetia regitur* (= „Švýcarsko je řízeno lidskou zmateností a boží prozřetelností“) je v tom ohledu velmi případné. Ale protože tomu je s nadějí právě takto, sama o sobě neobstojí a má tendenci se zvrhnout v jakousi zduchovněnou (spiritualizovanou) iluzi. Člověk se musí do příprav dobré budoucnosti také aktivně zapojit: musí pro tu dobrou budoucnost něco užitečného udělat. A to je už docela jiná rovina životní orientace, která stojí (a musí stát) v jistém napětí s nadějí. Rádl říká, že víra je nakloněnost k činu. Tato nakloněnost k činu, k činorodosti, k aktivitě není prostým vyústěním naděje. Jobova jistota, že jeho vykupitel je živ a že se v den nejposlednější postaví nad jeho prachem, je čirá naděje. Aby lidský život byl schopen integrovat do sebe tuto naději a zakotvit v ní, musí se ujistit ještě „subjektivně“, že také on má své místo a svůj význam v tom výsledném dobrém, k němuž vše míří. A okamžitě se ocitá v nebezpečí, že svou důležitost buď přecení, a pak zapomene, že vše dopadne dobře i bez něho, anebo podcení, a pak bude nakloněn brát na sebe menší díl odpovědnosti a rizika, než k jakému je povolán. Víra sama o sobě jako element nejenergičtější a nejživější, jako ono „naklonění k činu“ a „vykročení k činu“, je zároveň nejlabilnější a nejsnáze podléhá extrémům a deformacím. Ale přesto je čímsi nesmírně významným: není už pouhou niternou jistotou, že všechno dobře dopadne, ale zařadí se do nějaké konkrétní linie, zvolí si určitý program a pustí se do energické, někdy až vyčerpávající práce s důvěrou, že tak napomůže k tomu, aby všechno dobře dopadlo nebo alespoň aby něco bylo vylepšeno a napraveno. Víra nesmí přerůst v hektické zélótsství, v křečovitě běsnění, které se utápí v nikdy nekončícím podnikání, ale musí vyrůstat právě z oné klidné a tiché jistoty naděje, která ví, že jsou tu ještě jiné a podstatnější záruky nadějnosti toho, co se děje a jak se věci vyvíjejí, než naše činnost. S nadějí ovšem víra souhlasí v podstatném zaměření do budoucnosti: naděje si je jista budoucností, víra však obrací celý lidský život tváří v tvář budoucnosti a noří se každým činem do této budoucnosti hloub a hloub, aby – jak věří – pronikla do větší blízkosti k tomu dobrému výsledku, jež naděje s jistotou očekává. Mohli bychom proto s trochou zjednodušení říci, že naděje očekává příchod dobré budoucnosti, ale víra že usiluje proniknout této dobré budoucnosti kus cesty naproti.

b) Filosofie je nepochybně povolána k tomu, aby se pokusila o interpretaci jak naděje, tak víry; v tom smyslu můžeme mluvit o filosofii naděje stejně jako o filosofii víry (částečně jsme ji už v předchozích pasážích vlastně předvedli). Ale jak naděje, tak víra náleží do roviny, o níž jsme mluvili jako o základu filosofie. K základu se vztahuje filosofie ještě jinak než ke všemu, co se pokouší interpretovat. Základ,

resp. prvek základu je něco, vůči čemu filosofie nemůže zůstat v distanci, ale co musí buď odvrhnout a zamítnout (ovšem filosoficky, tj. promyšleně a zdůvodněně, tedy v rámci pronikavé interpretace), anebo přijmout za své, a tak se stát více než interpretací: musí se na rovině sobě příslušné stát výrazem a projevem, myšlenkovým uskutečněním té základní orientace, již filosofie přijme za svou. Filosofie víry pak už není pouze oborem filosofie, zabývajícím se vírou jako tématem, ale stává se vírou, uplatněnou na filosofické rovině. Podobně by tomu mělo být i s filosofií naděje. Ale právě tady se ukazuje podstatný rozdíl mezi nadějí a vírou. Filosofie se může pokoušet s úspěchem interpretovat naději jako jeden z prvků základní orientace lidského života, ale může se stěží stát adekvátním výrazem naděje; přiměřeným výrazem naděje by mohl být spíše jakýsi přestrukturovaný mýtus, jakýsi antimýtus. Filosofie může interpretovat i samotnou naději jen jako součást, podmínku či kontext své orientace víry, která znamená onen krok k činu, nakloněnost k aktivitě – tedy i k aktivitě filosofické. Neboť filosofie není žádnou zadumanou meditací, žádným vnitřním usebráním atd., ale tuhou a namáhavou duševní prací, řeholí rozumu a ducha, myšlenkovým vypětím, usilovnou a soustředěnou činností. Proto bude filosofii orientace víry vždycky bližší než orientace naděje. V naději je cosi mystického (a myslím to v pozitivním smyslu; tady vidíme znovu příležitost k zamyšlení nad tím, není-li v tzv. „přirozené“ religiozitě řada prvků, které na samu religiozitu nejsou nezbytně a podstatně vázány, které s ní nestojí a nepadají a které zůstávají živé i po likvidaci skutečné religiozity); naproti tomu víra je blízkce příbuzná s rozumem a racionalitou.

Ale k tomu všemu přibývá nutně ještě dějinný rozměr, na který nesmíme nikdy zapomínat. Filosofie, která se v myšlenkové rovině ztotožňuje s orientací víry jakožto svým vlastním základem a stává se jejím myšlenkovým výrazem a zároveň reflexí a interpretací, je už dějinně novou filosofií, přicházející po epoše metafyziky. Filosofie se proto v současné době k této nové celoživotní orientaci přimyká také jako ke zdroji a opoře své vlastní obnovy a rekonstrukce. Nerozlučnou součástí této obnovy je posílení kritického vztahu ke všem dosavadním tradicím, vydávaným zejména za křesťanské: filosofie musí na sebe vzít něco z onoho nonkonformismu izraelských proroků, kteří nereprezentovali ani kněžstvo a „církev“ (chrám), ani krále a stát, ale přicházeli vhod i nevhod se svým poselstvím pravdy, berouce na sebe riziko často životní, nejen existenční. Tato filosofie nového typu se bude umět úspěšně bránit tomu, aby poklesla na úroveň pouhé ideologie (tj. aby se stala jen ideologickým výrazem nebo ideologickou zástěrkou mimofilosofických zájmů, a to eo ipso znamená zájmů, které hledají ideologickou oporu, protože neobstojí ve světle pravdy, ba protože v pravdě vidí ohrožení), pouze díky svému kritickému prohlédání nejen všech vnějších léček a nástrah, ale zejména nikdy nekončící hloubkovou kontrolou svého vlastního postupu, novými a novými revizemi svých východisek a ustavičně novým prověřováním vlastní argumentace a logické výstavby svých systémů. A to vše není možné bez pronikavého porozumění i společenským kontextům, na něž filosofie nutně navazuje a k nimž se musí se svým racionálním poselstvím obracet. Proto se budeme zabývat ještě jednou vztahem filosofie ke společnosti a jejím místem v úsilí o obrodu celé společnosti a všech mezilidských vztahů. Tak se dostaneme k třetí orientační struktuře filosofického „základu“, totiž k lásce (ve smyslu – *agapé*). Ale to už náleží zvláštní kapitole, jíž se budeme teď zabývat.

2. Filosofie ve společnosti a v politice

a) Slovo láska nemá pro moderního člověka pravý zvuk. Pokud jím nerozumíme jen citový vztah mezi mužem a ženou (eventuelně nejen citový), přímo z něho kape sentimentalita a jakási morální romantičnost. Ale tím se nesmíme nechat mást. Lidský život stojí a padá s láskou, má-li být vskutku lidský. Už jsme na to ostatně také narazili: dítě, které se právě narodilo, ještě není člověkem, ale musí se jím stát. Na cestě od lidského mláděte k člověku se dítě musí setkat s lidmi, to jest s lidskými bytostmi, které se k němu chovají vskutku lidsky. Jenom ten se chová lidsky k druhému, kdo se k němu chová jako k člověku. Jak se může matka chovat ke svému dítěti jako k člověku, když se dítě musí člověkem teprve stát, což znamená, že ještě člověkem není? Je tomu tak proto, že chovat se k druhému jako k člověku neznámá nikterak chovat se k němu jako k tomu, kým nyní jest, nýbrž jako k tomu, kým může a má být, kým bude. Jinak řečeno: respektovat v bližním člověka znamená respektovat jeho budoucnost, jeho možnosti, výzvu, jíž i on je povoláván k lidství a k účasti na pobytu v lidském světě, „na“ světě. Tento respekt není jen nějakou morální povinností (tj. nějakou

nadstavbou, nějakým přívěskem ke společenské existenci člověka), ale je podmínkou a základem lidské koexistence, lidské společnosti a jejím prostřednictvím podmínkou a základem i lidské jednotlivé, individuální existence. Proto můžeme mluvit o tom, že láska je základem lidského života, jedním z jeho základních prvků, a snad přímo tím prvkem nejzákladnějším. V čem spočívá podstata lásky?

b) Už jsme si řekli, že naděje je hluboká jistota, že věci (nakonec) dopadnou dobře, a že víra je nakloněnost k aktivitě, která napomůže (která by mohla napomoci) tomuto dobrému vývoji věcí. Objektivita, až neosobnost, s níž naděje hledí vstříc budoucnosti, a osobní angažovanost, jež víru vede k tomu, aby nasadila samu sebe, nutně potřebují doplnění – anebo spíše základ, který jim teprve dodá pravé zaměření. Tímto základem je orientace na člověka; ne už jakákoli, objektivní a neosobní naděje, ale naděje pro člověka; nikoli víra jako angažovaná práce na přípravě a budování nadějně budoucnosti, ale víra v člověka a v lidský svět, tj. ve svět, který je zaslíben člověku a připravován pro něho. Bez tohoto základního rozměru může v orientaci naděje i víry (prakticky i v reflexi) dojít k povážlivým posunům a deformacím. Naděje se může zvrátit ve fatalismus, kvietismus a pasivitu, víra opět ve fanatismus a posedlost ideou či programem. Německý myslitel Heinrich Scholz provedl ve své knížce *Eros und Caritas*¹¹ srovnání dvou pojetí lásky, jak byla vypracována ve starém Řecku (zejména u Platóna) a v křesťanství (porůznu – cituje evangelia, Danta i středověké myslitele atd.). *Erós*, jak lze prokázat zejména na Platónově *Hostině (Symposion)*,¹² orientuje člověka vždy výš, nedokonalé k dokonalému; odtud je zřejmé, že to, co je nižší, chudší, slabší, nechává člověka vedený *erótem* za sebou, a svými zády. Naproti tomu *caritas (agapé)* je obrácena právě opačným směrem: je zaměřena na „ponížené a uražené“, na „sirotky a vdovy“, na chudé, na ty, kteří žízní po spravedlnosti atd. A zaměřuje se na ně nikoli proto, aby se jim připodobnila, nýbrž aby se s nimi především rozdělila o to, co má: chce-li kdo na tobě kabát, dej mu i suknici. Zatímco se *erós* pokouší vyšplhat co nejvýš, *caritas* se sklání dolů se svou pomocí. Toto sklonění člověka k člověku (na rozdíl od sklonění člověka před člověkem) má své hluboké zaslíbení: blahoslavení milosrdní, neboť oni milosrdenství dojdou. Proto budou podle Ježíšových slov oceněny lidské činy nikoli podle toho, jak se zavděčily, nebo nezavděčily Bohu, ale podle toho, čím se staly pro člověka: znamenaly-li pro nahého člověka oděv, pro hladového pokrm, pro žíznivého nápoj, pro vězně solidaritu atd.

V tomto smyslu můžeme s jistotou uzavřít: Bůh není a nemá být tou vrcholnou nejvyšší bytostí, k níž se máme všemožně upínat, nýbrž touto bytostí, o níž nám vposledu právě tak jako na prvním místě má jít, je člověk, a především člověk nuzný, potřebný, slabý, postižený, nešťastný. Proto čteme, že chudým patří království nebeské, proto jsou malá pacholátka ukazována jako orientační bod, jako vzor, „pravzor“, jako jakýsi nový, převrácený „archetyp“. Čím je člověk slabší a bezbrannější, tím víc má naděje do budoucnosti – a tato jeho naděje do budoucnosti má a musí být respektována. Člověk není to, co jest, ale to, co bude. Člověk, který má všeho dost, bohatý člověk má velmi zúženou budoucnost: snáze velbloud projde uchem jehly...

c) Co tohle všechno znamená pro vztah filosofie ke společnosti? V západních zemích vznikl program (či spíše mýtus) tzv. společnosti blahobytu. Má se snad filosof postavit proti blahobytu? Jistě nikoliv; ale filosof se musí důkladně podívat, jak na tom jsou lidé, kteří se na tom ohlašovaném blahobytu nepodílejí, resp. podílejí se na něm tak, že ho pomáhají jenom vytvářet, ale že jim samým se ho nedostává vůbec nebo jenom málo. Jinými slovy: úloha filosofie se nesmí omezovat na rozbor a zhodnocení společenských programů, ale musí být rozšířena na společenskou skutečnost samotnou a na srovnání této skutečnosti s vyhlášenými programy. Aby filosof prohlédl (obvykle) důmyslnou společenskou nadstavbu, která staví na světlo a na odiv všechno „krásné a velké“, ale zakrývá všechny temné kouty, musí tyto temné kouty sám aktivně vyhledávat.

V tom tedy spočívá podstata lásky (v našem smyslu, nikoli ve smyslu obecného mínění): mít nejen naději pro druhého člověka, ale mít aktivní, činorodou víru v jeho budoucnost, a víc: mít víru v budoucnost těch, kteří jsou nejruznějšími způsoby a metodami zatlačováni na okraj společnosti, kteří jsou stavěni na nejspodnější stupně společenského žebříčku (vědomě a programově, ale také třeba

11 H. Scholz, *Eros und Caritas*, Halle 1929.

12 Srv. Platón, *Symposion*, 202d nn.

jen fakticky a neuvědoměle, na tom příliš nezáleží), atd. A tito lidé musí být aktivně odhalováni a vyhledáváni – na to není žádná jednotná, pro všechny doby platná formule. Když se už jednou stane zřejmým, že těmito lidmi jsou (v měšťanské, buržoazní společnosti) proletáři, nelze s tím vystačit natrvalo, ale jen do té doby, dokud se jejich postavení nezlepší. A pak je nutno se pozorně rozhlížet, kde jsou nyní v nové situaci zase noví chudí, tlačení a pokořovaní. A tato „láska“, vyhledávající „chudé“ tohoto světa, se k nim neblíží proto, že tuší jejich sílu v nejbližší budoucnosti, ale protože jsou bez síly a bez moci. Jakmile se stanou mocnými, jejich budoucnost se zužuje. Naše zraky mohou na těchto bývalých slabých a nyní silných spočívat třeba s velkými sympatiemi (Ježíšovi byl bohatý mládenec také velmi sympatický), ale naše láska se musí obracet k těm, kteří jsou nyní chudí a slabí. Ježíš jednou řekl, že „chudé vždycky (s sebou) mít budete“, a mnoho lidí se nad těmi slovy už urazilo, jako by Ježíš počítal, že na věky bude zachován rozdíl mezi bohatými a chudými. Ale smysl jeho slov je jiný. Když se chudý domůže bohatství, když se slabému podaří chopit se moci, většinou zapomene, že byl na okraji společnosti, a dere se stále vzhůru: před očima má ustavičně ty silné, které musí v zápase přemoci, a vůbec nevidí, že při tom šlape po těch, kteří zůstali slabými a chudými. Proto na adresu těch nových silných (jako vůbec na adresu všech silných) musí být vždy znovu vyslovena výzva: Jdi, prodej statek svůj a rozdej chudým! Přeloženo do naší řeči: Jdi, vzdej se své síly a moci a rozděl se o ni se slabými a bezprávnými!

d) Ale ani to ještě stále nestačí. Láska musí vyústit v osobní, personální vztahy. Nelze milovat národ, vlast, třídu – právě tak jako nelze milovat Boha –, jestliže nemilujeme konkrétního člověka, který žije vedle nás. Proto nejde při vyhledávání chudých a slabých jen o nějaký sociologický kalkul, o výpočet anebo alespoň odhad budoucího vývoje. Samozřejmě takové sociologické metody nám mohou ukázat mnoho užitečného, ale rozhodující je směr, jímž se takové sociologické rozbory ubírají. Zkrátka a dobře, sociologie (jako ostatně každá věda) musí být vedena a nesena něčím, co ji přesahuje a co z jejích výzkumů samotných nevyplývá a vyplývat nemůže. Rozhodující je tedy osobní vztah k druhým lidem, na prvním místě k lidem slabým a bezmocným, „poniženým a uraženým“ ve svém lidství (ten termín pochází od Dostojevského, jehož jedna kniha se nazývá *Ponižení a uražení*).¹³ Osobní vztah k druhým lidem je ovšem také vystaven četným nebezpečím – může upadnout do subjektivismu, do romantismu, do sentimentality, do pěstování a využívání „známostí“, skupin (např. nátlakových nebo já-na-bráchistických) atd. Proto i tyto osobní, personální vztahy musí být kontrolovány a tuto kontrolu provádí (má provádět) filosofie. Jediná filosofie je schopna naší společenské aktivitě zajistit onen významný vztah k celku, tj. také vztah k celkové budoucnosti, na níž všechno záleží. Proto také láska velice potřebuje filosofickou reflexi; ale tato reflexe nemůže jen nezaujatě osvětlovat činy lásky, ale musí se stát služebnicí lásky stejně tak, jako se musí stát služebnicí naděje a víry – a snad ještě víc; musí se stát jejich výrazem, jejich prodlouženým nástrojem, jejich tykadlem, díky kterému jejich aktivita bude pak ještě energičtější, ještě zaměřenější, ještě účinnější. A to ovšem zároveň znamená, že filosofie má⁸⁷ ve vztahu ke společnosti především a po výtce úlohu kritickou. Od dob Marxových se to pozvolna stalo (a stává) součástí povědomí každého hlubšího filosofa.

Chybou veškeré dosavadní filosofie bylo, říká Marx, že svět jen vykládala, tj. interpretovala, osvětlovala a vysvětlovala – ale ve skutečnosti jde o to, svět změnit.¹⁴ Jestliže pouhá interpretace je vyhlášována za chybu filosofie, je zřejmé, že i náprava, o níž Marxovi jde, bude nápravou filosofie. Nová filosofie se tedy musí účastnit proměny světa; z toho je zřejmé, že svět je třeba proměnit způsobem, který si vyžaduje spolupráce oné nové filosofie, která se už neomezuje na vysvětlování a vykládání, ale sama se začne podílet na světové proměně. Filosofická spolupráce ovšem nemůže vypadat tak, že filosof bude hopsat kolem budovatelů nového světa a vrtět takřka ocáskem, volat „sláva!“ a malovat kolem dosažených výsledků ornamenty. Filosofie má jiný úkol, chce-li zůstat filosofií a nestát se šaškem; jejím úkolem je kriticky přehlédnout, co se udělalo i neudělalo, co se zdařilo a co nikoli, vrhnout na to jasné světlo a ukázat to v jeho skutečné podobě. A to znamená: vztáhnout to ke světovému celku, k celkové budoucnosti světa. To je záležitost, kterou na sebe může

13 F. M. Dostojevskij, *Ponižení a uražení*, Praha, 2004.

14 „Filosofové svět jen různě vykládali, jde o to jej změnit“, viz K. Marx – B. Engels, *Teze o Feuerbachovi*, in: *Spisy*, sv. 3, Praha 1962, str. 603.

vzít jen filosofie. Proto také všechny pokusy o zamlžení skutečného stavu věcí a o nasazení růžových brýlí na oči všech lidí musí na sebe brát alespoň masku filosofie. Jedním z nejvážnějších, ale také nejobtížnějších úkolů filosofie je tedy odhalovat falešnost a vnitřní lživost takových pseudofilosofií, které vážně ohrožují budoucnost společnosti, budoucnost lidstva. Proto také Marx považoval kritiku ideologií za první krok ke kritice společenských poměrů.¹⁵ Takto je tedy filosofie podstatně zapojena do společenského kontextu.

e) Vztah filosofie ke společnosti se uskutečňuje také na rovině či ve sféře politiky. Již letmý pohled do dějin filosofie nás poučí, že každá hlubší, opravdovější a o pravdu usilující filosofie měla blízko k politice. Rádl dokonce zdůrazňuje, že každá opravdová filosofie měla blízko k revolucionářství, tedy k revoluční politice. Což se mi zdá trochu nadsazeno. Ale z toho, co jsme si řekli v předešlém oddíle, vyplývá základní věc: filosofie nemůže prostě a rovnou přejít do politické skutečnosti, filosof se v jednom důležitém (podstatném) smyslu nemůže stát politikem, aniž by přestal být filosofem. Abychom si tuto otázku alespoň trochu přiblížili, musíme nejprve rozlišit dvojí pojem politiky (a političnosti). V širším smyslu je všechno, co člověk udělá a podniká, politické; člověk je „politické zvíře“ (Aristotelés: *zoon politikon*, *animal politicum*). V tomto širším smyslu i člověk, který se politice vyhýbá, jedná vlastně politicky (tj. špatně, neblaze politicky). Ale politikou v užším smyslu rozumíme operování s mocí, tj. podíl na moci. Tak např. divadlo je v politické atmosféře něčím nesmírně významným, je to vysoce politická záležitost; ale divadlo není politická instituce v tom smyslu, že by se podílelo nějak na moci, např. že by se v divadle rozhodovalo o státních záležitostech nebo že by divadla měla zastoupení ve státních orgánech apod. Platón se domníval, že v ideálním státě by měl stát v čele filosof, to jest že vládce by se měl stát filosofem, pokud se filosof nemůže stát vládcem. Po mém soudu to je velmi nešťastná myšlenka. Filosof nemůže být vládcem, aniž by přestal být filosofem, a vládce se nemůže stát filosofem, aniž by přestal být vládcem. Mocenské postavení je na překážku tomu, abychom viděli skutečnost v pravých dimenzích a ve světle pravdy. Společnost se ovšem bez mocenského aparátu neobejde; jsou určité lidské, společenské záležitosti, které musí být mocensky spravovány. Ale z mocenských pozic nemůže být rozhodováno o tom, co je pravda, co je spravedlivé nebo i politicky správné (v širším smyslu). Každé mocenské rozhodnutí se musí díť na očích všech a na světle, a každé musí být tak zákonně vymezeno a omezeno, aby nemohlo zabraňovat kritickému zhodnocení. Zároveň však kritické posouzení nesmí mít okamžitý bezprostřední vliv na mocenskou politiku, jinak by se stalo druhým těžištěm, druhým centrem moci. Tím by ztratilo svou původní kritickou funkci a zároveň by mohlo snadno vést k rozdělení, rozštěpení společnosti. Filosofie však musí být vždy loajální ke společnosti, v níž žije a působí. (Pokud nejde o tzv. zločinný stát, tedy i ke státu.) Špatná je filosofie, která se pod záminkou kritičnosti chce vyvázat ze svých závazků k člověku, k lidstvu, ke společnosti. Ale dvakrát špatná je filosofie, která pod záminkou a rouškou falešné společenské odpovědnosti zanedbává svůj nejpodstatnější úkol, totiž být vskutku filosofií. Filosofie slouží společnosti i politice tím, že je pořádnou filosofií; k jejím úkolům nenáleží, aby vládla anebo aby vládcům sloužila čímkoli jiným než pravdou.

f) Řekli jsme si, že filosofie je v ustavičném nebezpečí, že sklouzne či poklesne na úroveň falešného vědomí, tj. na úroveň ideologie (v původním Marxově smyslu). Proto musí každý filosof dbát, aby se ubránil příliš úzkému spojení nejen s vládnoucí mocí, ale také se sice nevládnoucí, ale přesto mocensky se uplatňující a mocensky myslící opozicí. V tu chvíli se to sice může zdát velmi oportunní, ale myšleno a posuzováno z hlediska rozsáhlejších dějinných úseků se to jeví vždy jako řešení nešťastné. Filosof je odpověden nejen za všechny své formulace, ale je do velké míry odpověden i za možné špatné výklady svého učení (tzv. misinterpretace). Je odpověden v tom smyslu, že je má předvídat, že na ně má myslet a že pozornému čtenáři svých textů dá všechny možnosti k tomu, aby se takovým nesprávným výkladům vyhnul. Je samozřejmé, že filosof nemůže nést odpovědnost za svévolné vytrhávání citátů a myšlenek ze svého díla a za zlovolné a hloupé zkreslování svých názorů. Má se však bránit tomu, aby ho bylo možno chápat ve dvojím nebo vícetím smyslu (tím se filosof podstatně liší od umělce) a zejména ve smyslu ideologickém, pravdu zatemňujícím. A právě proto zachovává filosof určitou distanci od své společnosti a zejména od představitelů její mocenské

správy. Tento odstup mu umožňuje kritické posouzení společenské struktury i momentální politické linie vzhledem k celku společenského vývoje a zejména vzhledem k budoucnosti společnosti, v níž žije a pracuje. Aby byl takový odstup respektován i společností (včetně jejích mocenských orgánů), musí být zajištěna – a ovšem nejen pro filosofii, ale pro všechny vědy, pro všechny umělecké obory, pro různé konfese náboženské atd. – jakási svéprávnost, nezávislost, jakýsi prostor, kde hledání pravdy a střetání různých názorů a směrů nebude mocensky usměrňováno. To je ovšem možno snadno požadovat, ale nesnadno se to zabezpečuje. Jsou nesčetné cesty, jimiž je možno např. výsledek vědeckého sporu ovlivňovat. Ale tím se nebudeme nyní zabývat; zůstaneme jen u formulace obecného požadavku – a té jsme učinili už zadost.

3. Filosofie a „duch doby“

a) Existuje ještě jeden moment vztahu filosofie ke společnosti, na který nesmíme zapomenout. Jde o její vztah k podstatnému smyslu dějinné situace, v níž společnost žije a která do velké míry spoluurčuje její život. Mohli bychom mluvit o čemsi jako „duchu doby“. Filosofie je povolána, aby rozpoznávala „znamení časů“, aby se v tomto „duchu doby“ orientovala (nikoliv aby se s ním ztotožňovala nebo aby mu podléhala, v tom je veliký rozdíl – musí ho vidět a rozpoznat, ale pak také kriticky posoudit). Filosofie se nemůže ani sama vyvázat ze souvislostí s tímto „duchem doby“; velice záleží na jejím přístupu, na jejích východiscích, na citlivosti a přesnosti jejích myšlenkových postupů a metod, zda dovede přítomnou dějinnou chvíli rozpoznat, pojmenovat a analyzovat. Nás však nyní bude zajímat především jedna základní podmínka toho, má-li filosofie plnit tuto úlohu. Tou podmínkou je orientace ve filosofické problematice na základě rozpoznání oněch „znamení časů“. Filosofie žije, jak říkal Rádl, „po krk ponořena do myšlenek své doby“. Vzniká proto otázka: jak se má filosof v tomto moři filosofických myšlenek vyznat? Jak rozpozná, které jsou důležité a které okrajové? A zase musím zdůraznit: nejde o přijetí nějakého již jednou daného způsobu a směru filosofického myšlení, o to, aby se filosof přimkl k některé již nastoupené cestě apod. To, co můžeme nazvat „znamení časů“ nebo „duch doby“ atd., je spíš něco jako výzva, jako otázka, na něž odpověď není dána, ale kde to jsme právě my, kteří jsme povoláni na výzvu odpovědět a otázku řešit. Způsob naší odpovědi není dán předem; naše odpověď se nepochybně bude lišit od odpovědí jiných myslitelů.

Ale jedna věc je důležitá: všichni velcí, do hloubky myslící filosofové dovedou vcelku shodně rozpoznat ty nejzákladnější otázky, k jejichž řešení jsou povoláni. Proto také, jak se snad pamatujete, jsme mohli porozumět podstatě řecké filosofie, když jsme pochopili, na kterou základní otázku (nebo na které otázky – nebývá to nikdy otázka jediná) nejstarší řečtí filosofové odpovídali. Pohled do minulosti se ovšem podstatně liší od myšlení v přítomnosti. My dnes máme před sebou určitý souhrn zachovaného materiálu a z toho se pokoušíme pochopit, jaká to byla otázka, na niž se ten nebo onen myslitel zaměřil a na niž chtěl odpovědět. Ale ten myslitel sám na tom byl docela jinak: neměl před sebou sebraný materiál své doby, protože ten teprve vznikal. Byl odkázán na své učitele, ale na nich mohl poznat, na jaké otázky se oni pokoušeli odpovídat. Tyto *jejich* otázky nemusely ovšem být zároveň *jeho* otázkami. Ale na čem se měl orientovat v přítomnosti? Měl kolegy a mohl se orientovat na nich. Ale to není odpověď; zůstává tu stále ona původní otázka: na čem se orientovali jeho kolegové? Slabší myslitel se musí orientovat na vůdčích postavách současné filosofie. Ale na čem se orientují tito největší filosofové? Na to lze těžko odpovědět jinak než poukazem na jakousi zvláštní citlivost, vnímavost, na odhad, zvenčí posuzováno jakoby na „náhodu“. Na to není metoda – právě tak jako není metoda, která by jednou provždy zaručila, že její uplatnění vede k pravdě. Ale jedna věc platí: v každé době, v každé dějinné situaci se výzva současnému lidstvu a zejména pak výzva současným myslitelům soustřeďuje do určitých, pro tuto dobu a situaci specifických center, která se sice mohla původně zformovat za docela jiných dějinných okolností a která mohla zůstat až do přítomnosti jen připravena, ale zastrčena na okraj nebo do pozadí, ale která nyní vystupují do popředí jako obrovské horské masivy, jež musí být zdolány, aby se nám otevřel výhled do dálek, do budoucnosti.

b) A z těchto předpokladů musíme vyjít, když se budeme ptát, která filosofická otázka, který problém je v naší době tím hlavním, tím rozhodujícím, tj. tím problémem, k němuž se vztahují ve svých

souvislostech všechny otázky a problémy ostatní. Jak už jsme řekli, není to nikdy problém jeden. Hlavní problematika současné chvíle je vždycky soustředěna do několika uzlových bodů, které nikdy nevyplývají jeden z druhého, ale vytvářejí naopak jisté napětí, které představuje právě onu výzvu myslícím současníkům. Nejlépe bude, když si uvedeme příklad. Gerhard Krüger napsal před nějakým časem knihu *Grundfragen der Philosophie* (Základní otázky filosofie).¹⁶ A tam, pokud mi slouží paměť, uvedl jako ony tři základní otázky problém dějin, problém vědění (i technického) a problém člověka (nebo snad pravdy?). Ale pro náš cíl jsou ta uvedená témata dostatečná. Napětí mezi nimi je zřejmé: věda se pokouší dosáhnout svými postupy takové objektivity, aby se zbavila veškerých „subjektivních příměsí“, aby se jakoby zbavila své závislosti na člověku. Věda se pokouší přesunout člověka z jeho místa subjektu, který pracuje vědecky a bez něhož věda není schopna ani kroku, na místo pouhého předmětu, jímž se věda zcela objektivně a nezaújatě obírá. Jinými slovy: věda, aby se mohla svými postupy a metodami člověka zmocnit, musí jej deformovat, učinit jej čímsi jiným, než čím (kým) skutečně jest. Filosofie, která chce rovněž učinit člověka svým tématem, se tedy od samého počátku ocitá v napětí s vědou a musí se zabývat také touto vědou, aby přesným a kritickým způsobem odhalila příčiny toho, proč věda musí svůj obraz člověka tak zkreslovat a deformovat, a je-li nějaká naděje, že by věda tuto svou neschopnost a přímo vadu mohla nějak a někdy překonat. Naproti tomu však se musí zabývat i tou zcela nepochybnou skutečností, že člověk je na vědě krajně závislý, že bez vědy a na ní založené technologie by dnes už lidstvo nemohlo žít snad ani týden. To znamená, že věda je pro člověka potřebná a přímo nezbytná. Člověk bez vědy nemůže existovat právě tak, jako věda nemůže existovat bez člověka. Ale věda se pokouší vytlačit člověka na okraj a do pozadí, a člověk se tomu musí bránit, neboť se tímto tlakem vědy a techniky cítí být právě ve svém lidství ohrožen. Známý polský mistr aforismů, Stanisław Lec, vyjádřil tuto skutečnost (přibližně) tak, že „technika jednou dosáhne takové dokonalosti, že se obejde bez člověka“. Věda a technika proměňují náš svět takovým tempem a v takovém rozsahu, že se lidstvu podstatně mění prostředí, v němž žije. A toto prostředí se mění původně bez účinné kontroly ze strany člověka. Člověk vymyslí princip nějakého stroje (např. psacího), ale nepomyslí na průmyslový převrat, který tím bude způsoben. Tisíce továren vyrábějí rychle a levně nejrůznější produkty, o nichž se dříve lidem ani nesnilo, ale zároveň zamořují ovzduší a ničí obrovské vegetační plochy. Člověk ostatně už dříve vypaloval pralesy, aby získal úrodnou půdu, ale na mnoha místech konečným výsledkem jeho zásahu do přírody byla poušť. Tedy nic nového. Mrtvé řeky bez známek života jsou důsledkem toho, že papírny atd. odvádějí své splašky rovnou do řek. Boj s obtížným hmyzem, s chorobami, které hmyz přenáší, je zpočátku úspěšně veden přípravkem DDT; ale výsledkem je zamoření krajiny, toků a moří stoupajícím množstvím této velmi pevné a všechno přetrvávající sloučeniny, která se ráda hromadí v určitých orgánech živých organismů a odtud působí zhoubně jako jed. A tak bychom mohli pokračovat ještě velmi dlouho. S postupující civilizací a technizací života stoupá např. hloučnost prostředí, člověku velmi škodlivá. Rychlejší běh současného života klade vysoké nároky na lidskou nervovou soustavu. Procento kriminality stoupá také proto, že stále větší procento lidí je rozvráceno těmito neosobními a odosobňujícími vlivy moderní civilizace. Obvyklé trestání těchto lidí má asi tolik smyslu jako bičování člověka, který onemocněl třeba záskrtem.

A tu vzniká velká otázka: zničí, rozvrátí a deformuje člověk sám sebe tím, že bude dál rozvíjet bez kontroly svou vědu a techniku, anebo dosáhne toho, že ji bude řídit i v jejích následcích a důsledcích ke svému prospěchu? Anglický filosof Francis Bacon na počátku novověku prohlásil, že věda je moc („knowledge is power“). Jeho předpověď se vyplnila – je to obrovská moc. Ale Bacon zapomněl na to, že se taková obrovská moc může člověku vymknout z rukou. My už dnes víme, že věda a technika je daleko spíš mocí nad člověkem než mocí člověka. Odolnost proti této přesilové invazi je zvyšována uměním; v umění si člověk dovede uvědomovat lépe sám sebe, rozpomínat se na své poslání a na svou velikost (i nepatrnost), získává znovu smysl pro proporce. Ale umění nedovede víc, než to všechno člověku jen připomenout. Zvládnout ten stále se urychlující proces technizace lidského světa nemůže umění, ale zase jen věda. Ale věda nikoli už slepá, nýbrž vidoucí; věda, která nechce člověka vytlačit na okraj nově organizovaného světa, ale uznává ho za jeho rozhodujícího činitele a přímo

střed. Věda, která nechce vládnout nade vším, i nad člověkem, ale která svůj smysl vidí ve službě člověku. A tato nová, poučená a vidoucí věda je a bude možná pouze díky filosofii. Právě filosofie je povolána, aby překlenula rozpor a napětí mezi člověkem a vědo-technikou.

Sešit 6

(21. 1. – 26. 1. 1972)

1. Vnímání, představování, myšlení

Je starým omylem empirismu mít za to, že představa je jakousi vzpomínkou na vjem, anebo jeho chudší nápodobou, a že pojem vzniká abstrakcí buď z vjemů, nebo z představ. Ve skutečnosti vjem není možný bez asistence představy, a představa není schopna dosáhnout přesnosti bez zásahu pojmu. (Mluvíme o lidských vjemech a představách.) Možná že existují u člověka nějaké zbytky přímých vazeb mezi vjemy a mezi vnější, praktickou aktivitou; ale jsou to v tom případě jen rudimenty, většinou zcela překryté vazbami, které jsou prostředkovány vědomím, tj. zejména představami, pojmy a soudy. U klíštěte např. je velmi citlivý tepelný smysl v přímé vazbě se schopností klíštěte spustit se s křoviny a spadnout na teplokrevného savce, který pod křovím prochází. U člověka jsou podobné reflexy velmi redukovány a zejména neznamenají nikdy počátek „automaticky“ pokračující série akcí, sledujících svůj cíl bez asistence vědomí (nebo alespoň bez zásahů, bez intervencí asistujícího, resp. doprovodného vědomí). Člověk se vyznačuje vědomím, které se natolik osamostatnilo, že poskytuje základnu pro sjednocení a utváření, formování lidského života. Konkrétněji to v našem případě znamená, že vědomí zasahuje do samotné konstituce vjemů, tj. že např. vidíme především to, co víme, co už známe, a vidíme to tak, jak to známe. Jde totiž o to, že každý vjem musí být nějak konstituován, ustaven, integrován z nesčíslného množství informací, podávaných jednotlivými reagujícími buňkami (nervovými). Formování vjemů se musí narozené dítě nejprve naučit, a musí se také naučit koordinovat vnímání různých smyslů. To obojí je možné jen na základě zkušeností, nikoli bez nich. Ale lidské zkušenosti jsou vždycky celostné, nejsou rozděleny podle smyslových orgánů apod. Utvářejí se tedy na té úrovni, na níž je sama lidská bytost, která je zakouší. A náleží-li k podstatě lidské bytosti, že je vědomá, znamená to, že i zkušenosti jsou naveskrz proniknuty vědomím a že jsou vědomím přinejmenším spolukoordinovány. Proto je vposledu i každý vjem spoluvytvářen a spoluovlivňován celým lidským vědomím, tedy i příslušnými představami a pojmy.

2. Vjem jako skutečnost a jako pojem

Je tedy zřejmé, že vjem je organizovaným útvarem, který je spolu-ustaven (spolukonstituován) vědomím a zkušenostmi. Ale co to vlastně je, takový vjem? Tady velice záleží na tom, jaký zvolíme postup uvažování a výzkumu. Budeme-li zkoumat, co se děje např. na oční sítnici, když na ni dopadnou paprsky světla, nebo na jiných smyslových orgánech (chuťových nebo čichových buňkách apod.), zůstaneme na rovině fyziologie smyslů. Věnujeme-li pozornost nervovým dráhám a způsobu, jak se po nich šíří informace z jednotlivých buněk (smyslových) a jak jsou tyto informace pořádány a syntetizovány, jsme stále ještě v rámci neurologie nebo psychologie smyslů. Ve všech těchto případech však musíme pracovat s pojmy, které nevyplývají ze zkoumaného materiálu, ale mají být spolehlivým myšlenkovým nástrojem, jímž můžeme samu skutečnost, o níž nám jde, uchopit. Jedním z těchto pojmů je pojem „vjemu“. Jestliže si dobře uvědomíme, k jakému posunu v našem přístupu dochází v důsledku tohoto zjištění, jsme na stopě vlastnímu problému. Chceme-li se filosoficky zabývat otázkou vjemů a vnímání, nejde nám na prvním místě o stanovení toho, co se „skutečně“ odehrává v našich smyslových orgánech, tedy např. o odpozorování zvnějška, zpodobnění, nebo dokonce „nakreslení“ či „vyfotografování“ skutečného vjemu, nýbrž o funkci pojmu „vnímání“ a „vjem“ v našem celkovém pojetí duševního života, poznání a myšlení. Ve skutečnosti není „vjem“ nic samostatného, co bychom mohli najít v dění, které nazýváme vnímáním. To jenom my máme za to, že to v dalším rozvíjení našich teorií bude mít smysl, když ze spleť skutečnosti „vykrojíme“ něco, čemu budeme říkat „vjem“. Ptáme-li se proto, co to je vjem, tážeme se ve skutečnosti na to, co míníme pojmem „vjem“. Samozřejmě máme za to, že má smysl o „vjemu“ mluvit, tj. že našemu pojmu něco skutečného odpovídá, že tento pojem něco skutečného postihuje. Ale víme, že nic takového jako čistý, samostatný a svébytný „vjem“ neexistuje, že skutečnost je složité pletivo věcí, dějů a událostí.

3. Reaktivita a smyslové vnímání

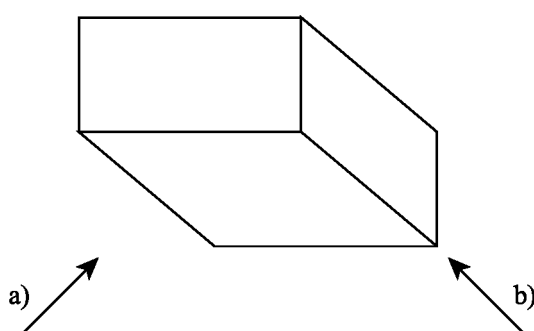
Vlastní skutečností, o níž jde (a tedy ne pouhou pojmovou konstrukcí, již chceme skutečnost uchopit, „pojmut“), je fakt, že jsme (podobně jako zvířata, a dokonce i rostliny) schopni zaznamenat nějak vnější skutečnost, která je kolem nás a mimo nás (tj. mimo naše vědomí, ale také mimo naše tělo, k němuž má naše vědomí blíže než k tomu, co je mimo ně a co k němu nepatří). Na vysokém stupni reflexe si uvědomíme, že naše schopnost zaznamenat vnější skutečnost a reagovat na ni, je příbuzná oné reaktivitě primordiálních událostí, o níž jsme mluvili dříve (Sešit 2/9 a jinde). Ale to původně nevíme právě tak, jako nevíme nic o smyslových buňkách, nervových spojkách a syntetické mohutnosti mozkových center. A přece si i při této nízké věcné informovanosti můžeme ve své reflexi uvědomit, že vnímáme (nebo nevnímáme) a jak vnímáme. Jsme schopni kontrolovat své vnímání (např. jedny smyslové vjemy můžeme kontrolovat jinými), a odhalovat tak jeho nepřesnosti a chyby, počítat s nimi, a tak je vyrovnávat, rozlišovat míru důvěryhodnosti smyslových informací a objevovat metody, jak tuto důvěryhodnost zvyšovat. Tak např. naše vnímání teploty je značně relativní (chladná místnost se nám zdá až mrazivá, přicházíme-li z místnosti hodně vytopené, ale docela teplá, přicházíme-li z mrazivého povětří venku), ale my jsme objevili spolehlivou metodu, jak kontrolovat a napravovat tento nedostatek jiným smyslovým orgánem, totiž zrakem (= pohledem na teploměr). To svědčí na jedné straně o naší samozřejmé schopnosti pronikat na rovinu vnímání svými myšlenkovými rozvrhy, ale na druhé straně o tom, že jakýmsi základním způsobem jsme na smyslové orgány odkázáni, že sice můžeme jejich nepřesnosti a omyly (což ovšem nejsou omyly jejich, nýbrž naše) opravovat a napravovat interpretací údajů, jež nám poskytují (tj. můžeme nesprávnou interpretaci nahradit interpretací správnější), ale že se beze smyslů nemůžeme obejít. Toto rozpoznání už ovšem znamená volit mezi různými filosofickými východisky, a tím i školami.

4. Mimosmyslové vnímání

Do této souvislosti náleží i otázka, která bývá kladena obvykle za jiných okolností, tj. zda naše smysly představují jediné prostředníky našeho kontaktu s vnějším světem. Tradičně se má za to, že máme 5 smyslů (zrak, sluch, čich, chuť a hmat); a proto se pak mluví o tzv. „šestém smyslu“ nebo moderněji o tzv. mimo-smyslovém vnímání („extrasensuální percepci“). Uvědomíme-li si, že všechno lidské vnímání je jenom zvláštním (a ovšem hodně komplikovaným a také značně účinným) případem obecné reaktivity, musí nám být jasno, že vnímání a vůbec reaktivita jsou původně extrasensuální, neboť smysly se ustavily až mnohem později jako specializované orgány vnímání, které prvotně muselo být celostné a sjednocené (představa božstva, které „celé vidí, celé slyší“ atd. – Xenofanés). Z toho vyplývá, že i na dnešní úrovni velmi pravděpodobně zůstává extrasensuální vnímavost člověka zachována, ale že musí být z největší části přehlušena smyslovými vjemy, které jsou specializovanými smyslovými orgány s velikou citlivostí zaznamenávány a zesilovány. V zásadě však nelze vyloučit existenci lidí, nadaných zvláštním talentem pro rozpoznávání a interpretaci mimosmyslových vjemů; problémem je spíše kontrola, jde-li o interpretaci skutečně extrasensuálních vjemů anebo spíše o jakousi intuitivní kombinaci dat smyslových (a celé řady jiných informací). Jedním z největších problémů je rozvinutý interpretační aparát, jímž vědomí pronikavě až agresivně zasahuje do průběhu vnímání; je schopno extrasensuální vnímání tomuto tlaku odolat a ještě navíc poskytnout nějaké údaje, které by mohly mít na celkový průběh interpretace a vůbec na stav vědomí nějaký vliv? Nesmíme však zapomenout ani na to, že tradiční názor, že člověk má pět smyslů, nemůže obstát při důkladnějším rozboru. Tak např. je možno se naučit poměrně spolehlivě odhadovat v určitých mezích váhu předmětů potězkáním. Není zajisté pochyby, že při tomto odhadování v jisté míře spolupůsobí i některé tradičně uznávané smysly, zejména hmat. Ale odhad váhy je založen na zcela jiných údajích než hmatových: interpretujeme tu míru svalového napětí, nutného k tomu, abychom těleso zvedli nebo udrželi ve výšce. Podobně je na informacích o svalových pohybech (očních svalů) založeno naše odhadování vzdálenosti předmětů; atd. Takových příkladů bychom našli mnoho. Z toho vyplývá, že se při rozboru otázek vnímání nesmíme nikdy omezovat na tradičně probíranou tematiku a že ve vhodných souvislostech musíme umět přejít i k přehlíženým nebo vůbec neznámým či neprozkoumaným oblastem vnímání.

5. Funkce představivosti při vnímání

Přejdeme-li od vnímání k představování, zjistíme především, že jde o aktivitu velice blízkou a příbuznou. Abychom dospěli od nesčíslných informací, pocházejících od jednotlivých buněk oční sítnice, k zrakovému vjemu např. zeleného stromu, musíme být schopni si v duchu tento „obraz“ stromu ze změní uvedených informací vytvořit. To znamená, že představivost nutně zasahuje do vnímání (jak už bylo řečeno na počátku) a že vjem není bez přispění představivosti vlastně vůbec možný. Představivosti jsou vybavena v rozmanité míře i vyšší zvířata: pes pozná svého pána na dálku zrakem, ale také čichem, když ho ještě nevidí apod. To znamená, že si určité smyslové údaje v potřebné míře doplní na „celého“ pána. Naproti tomu pes není schopen poznat svého pána ani na sebevěrnějším obraze nebo fotografii – tak daleko jeho „představivost“ nesahá. Míra a kvalita představivosti člověka mohou být zkoumány. Známé jsou pokusy s obrazy, jež mohou být představivosti interpretovány různým způsobem. Je jich množství a mají nejrozmanitější zaměření. Uvedu jeden velmi jednoduchý příklad. Na obrázek č. 5 se můžeme dívat jakoby dvěma pohledy (a, b).



Obr. 5

Pohled směrem a) nám podává vnitřek krabice bez víka, z níž byly odstraněny dvě strany, totiž přední a pravá. Pohled směrem b) nám naproti tomu dává vidět kvádr, postavený na výšku. Můžeme si střídavě volit, jaké interpretaci dáme přednost; tak můžeme zasahovat do průběhu nejen svého vnímání, ale také do aktivity své představivosti myšlenkovými rozvrhy (resp. na jejich základě). Leč to necháme zatím stranou. Nyní nám jde o to, že vjemy jsou spolukonstituovány představivostí, která se na druhé straně o určité vjemové prvky (data, údaje) může opírat. Ale představivost se nemusí vždycky opírat o přímá, bezprostřední, aktuální smyslová data; může (a dokonce tak činí obvykle a snad i nezbytně) se opírat o starší smyslovou (a představovanou) zkušenost – buď také, anebo výhradně. Když „také“, znamená to, co už jsme uváděli: abych poznal, že pes přede mnou je sousedovic Alík, musím Alíka předem znát. To znamená: do našeho poznávání, tedy i do našeho vnímání zasahuje naše předchozí zkušenost. Ale naše představivost může pracovat i bez aktuálních, přímých smyslových dat: sousedovic Alíka si mohu představit, aniž by právě stál přede mnou. Ale musel jsem jej už dříve vidět, nemám-li si mylně a namátkou představovat jiného psa. (Naproti tomu mýnit mohu sousedovic Alíka, aniž bych ho kdy viděl a znal; stačí, že vím, že soused má psa, který se jmenuje Alík.) Proto je představivost nadřazená vnímavosti, protože je schopná pracovat i bez aktuálního vnímání, a dokonce velmi účinně, a to tak, že vytvoří celou svébytnou oblast, která zůstane její doménou. (Tím míním např. celé výtvarné umění aj.) Naproti tomu vnímavost bez představivosti (tj. zbavená představivosti nebo s představivostí uměle narušenou) klesá v kvalitě a přímo se rozpadá.

Představa se však blíží vjemu v důležitém bodě: je bohatší, konkrétnější, barvitější než např. pojem. Představíme-li si nějakého psa, je to nutně vždy určitý pes s určitými vlastnostmi. Je pravda, že se na některé jeho vlastnosti nemusím v tu chvíli zaměřit a soustředit, takže v tom ohledu je představa poněkud mdlá a nevýrazná. To je však nedostatek a nikoliv přednost představy. Čím je představa dokonalejší, tím víc se blíží svou plastičností, barvitostí a vůbec konkrétností aktuálnímu vjemu. Proto

je důležitá analýza představ a představování i pro správné porozumění povaze vjemu a vnímání. Přihlédneme tedy k obojímu blíže.

6. Vztah vjemu ke skutečnosti: nepodobnost

Vezměme kilové železné závaží. Teď (při čtení, já při psaní těchto řádek) toto závaží před sebou nemáme, ale dovedeme si je živě vybavit, tj. představit. Představujeme si jeho známý tvar, černou barvu, někde již odřenou a místy rezavějící povrch, představujeme si jeho přibližnou velikost, jeho váhu, tvrdost atd. Znamená to snad, že se naše představa „podobá“ skutečnému závaží? Zdaleka nikoliv. Představa železného závaží není ani železná, ani neváží jeden kilogram. Ale jakým tedy jiným způsobem se naše představa přimyká k představované skutečnosti? Čím, na základě čeho se naše představa kilového závaží stala představou právě tohoto závaží a nikoli představou něčeho jiného? Víme, že obraz nebo fotografie takového závaží se alespoň v něčem tomuto závaží podobá, že je „zpodobňuje“ či „napodobuje“. Ale naše představa je vůbec nenapodobuje, není tedy žádným „obrazem“ skutečnosti. Říká-li se někdy, že naše poznání, myšlení „zobrazuje“ či „obráží“ (nebo „odráží“, jako zrcadlo nebo vodní hladina) skutečnost, lze to chápat jako metaforu, jako ustálené rčení (jako říkáme, že slunce vychází na východě, přičemž dobře víme, že to není Slunce, které „vychází“ anebo „zapadá“, ale že to je Země, která se otáčí kolem své osy), ale rčení nepřesné, nesprávné, nepravdivé. Dokonce ani představa není žádným „obrazem“ skutečnosti, tím méně myšlení, pojem, poznatek. Ale jak je to s vjemem? Nemůže být pochyby, že ani sám vjem není žádným napodobením toho, čeho vjemem jest. Vjem kilového železného závaží má právě tak málo společných vlastností se skutečným závažím jako představa tohoto závaží. A to je důvodem toho, že nepotřebujeme postavit před sebe skutečné závaží a jeho vjem nebo jeho představu, abychom zkoumali, v čem se vjem nebo představa se skutečností shodují, nebo neshodují. My vůbec nemůžeme svůj vjem a svou představu postavit před sebe jako skutečné závaží; ke skutečnému závaží můžeme přistoupit tak, že je budeme mít před sebou, ale vjem ani představu nebudeme mít nikdy před sebou ve stejném smyslu. Náš přístup k vjemům a představám je naprosto jiný než přístup k vnějším předmětům a skutečnostem. Ke svým vjemům nepřicházíme zvnějška, abychom se jich chopili jako něčeho, co je mimo nás a před námi, ale buď je „máme“, nebo „nemáme“. Máme-li je, pak se jich chápeme zvnitřku, vycházíme z nich, ale nespějeme k nim. Jsou nám dány, jsou otevřeny a přístupny našemu vědomí, protože k nim dochází, resp. protože se uskutečňují v něm, v jeho sféře, v jeho světě. Vjemy (a představy) v tomto smyslu nejsou mimo naše vědomí, ale jsou jeho součástí. Nejsou-li totiž jeho součástí, znamená to, že to vůbec nejsou naše vjemy a představy. A k cizím vjemům a představám nemáme vůbec žádného přístupu (přímého; můžeme na ně ovšem z leccého usuzovat). Z toho tedy vyplývá jedna základně důležitá věc: zatímco skutečnost je (zhruba vzato) všem lidem společná, vjemy a představy má každý jen své vlastní. Obvykle se (nepřesně) říká, že skutečnost je objektivní, kdežto vjemy a představy jsou subjektivní.

7. Konfúznost kauzálního vysvětlení

Řekli jsme, že vjem se nepodobá tomu, čeho je vjemem (to znamená, že vjem dvoumetrového dřeva není dvojnásobný než vjem dřeva jednogmetrového, že vjem kyselosti není kyselý, vjem červené barvy není červený, vjem znějícího tónu sám nezní atd.). Souvislost vjemu s tím, co je vnímáno, nemůže být založena na vnější podobnosti, protože my nejsme vůbec schopni posoudit, jaká je „vnější“ podoba našich vjemů. Nerozeznáváme své vjemy podle jejich vnější podoby, nýbrž podle toho, jak se nám samy o sobě podávají, jaké mají své osobité kvality, jak působí na zbytek našeho vědomí, na naše pocity, na naši náladu (= naladěnost), jaké souvislosti vyvolávají v našem vědomí (např. jaké vzpomínky vyvolají) atd. A to vše jsou věci, které nám nikterak nepomohou překlenout onu přímou propast mezi „subjektivním“ charakterem našich vjemů a mezi „objektivní“ povahou vnímané skutečnosti. Ani poukaz na nějakou kauzální (příčinnou) souvislost mezi skutečností vnímanou a jejím vnímáním (jejími vjemy) nás nemůže uvést na schůdnou cestu, protože se tu stává každé pojetí kauzality velmi labilním a konfúzním. (Viz např. Descartovu šišinku aj.) To se ukáže okamžitě, jakmile blíže přihlédneme k oněm počátečním stádiím vnímání, která se odehrávají ve smyslových buňkách. Je přece zřejmé, že tyto buňky jsou nepřekročitelnými prostředníky „působení“ skutečného

předmětu na smyslový orgán (jako celek) nebo vůbec na celý organismus. Tím však je dáno, že toto působení je přetržité a přímo rozdrobené. Nadto není např. žádná buňka oční sítnice schopna prostředkovat „kauzální působení“ zeleného stromu jako celku, ale pouze „působení“ jednotlivých světelných kvant, fotonů, dopadajících na jednotlivou buňku sítnice (po usměrnění čočkou). Naše oko nepřijde vůbec do styku s vnímaným stromem, nýbrž jen se světelnými paprsky, odraženými stromem v denním světle. Odkud se tedy vůbec bere náš „vjem stromu“, když bychom měli podle všech známek mít k dispozici pouze množství vjemů malých světelných záblesků? A ovšem: to, k čemu dojde v jednotlivé buňce očního pozadí, zdaleka není vjem, ba dokonce ani část vjemu, z níž (a jí podobných) by se pak skutečný vjem „skládal“. (Teorie počitků je z mnoha důvodů neudržitelná, pokud chce vjem „skládat“ z počitků.)

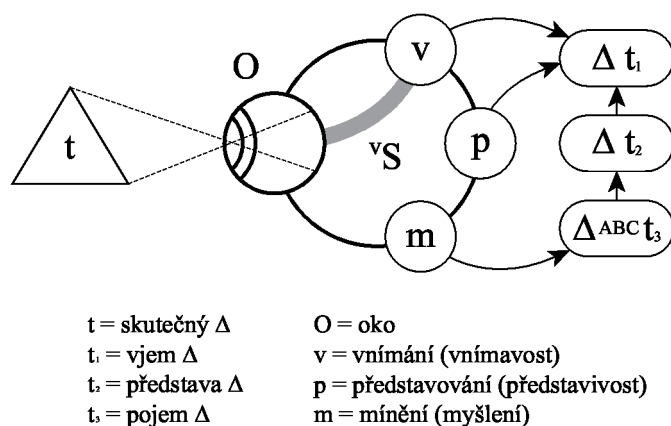
8. Vjem jako reakce, interpretace a intence

Tak se ukazuje, že sám vjem není uchopitelný fyziologickými metodami (= metodami fyziologie); vjem není žádným „kauzálním následkem“ vnímané skutečnosti, nýbrž je velmi složitou a velmi určitě orientovanou (zacílenou) reakcí na nesčetná drobná data buněk a nižších i vyšších nervových orgánů; reakcí, jejímž důležitým dílem, důležitou složkou je taková interpretace těchto dílčích údajů, jejímž výtvorem je zvláštní předmět, který nejenže není identický se skutečným předmětem, jenž je „vnímán“, ale není mu ani podoben, nýbrž je jakýmsi velmi zvláštním, ale přesným poukazem na onen předmět skutečný. Uvedme si příklad z geometrie, totiž trojúhelník. V přírodě nalézá člověk na každém kroku předměty, jejichž rozmanitě zvolené trojice mohou představovat vrcholy trojúhelníků. Ale člověk si tohoto jejich charakteru dlouho nevšimá – vidí kameny, skály, stromy atd., ale vůbec ho nenapadne možnost spojit je jako body přímkami a vidět v nich příslušné vrcholy. Teprve když přistoupí vědomí této možnosti a motiv, proč tuto možnost realizovat, začne si významných bodů v přírodě všimát jako orientačních bodů (míst) pro své rozměrování pozemků a krajiny apod. A v tom případě začne takové body uměle rozmnožovat a vytvářet (např. jako triangulační body, mezníky atd.). Pak je schopen vidět ve skutečnosti celou řadu trojúhelníků, protože už ví, co to je trojúhelník. Řekli jsme si, že vjem trojúhelníku se nepodobá skutečnému trojúhelníku (nemá tři úhly a tři strany, není útvar v rovině apod.). Řekli jsme si také, že skutečná „podoba“ vjemu trojúhelníku je nedůležitá a nezajímavá, a že k ní ostatně vůbec nemáme zvnějška žádný přístup. Naproti tomu však, že součástí vjemu trojúhelníku je interpretace dílčích údajů našich smyslových orgánů (vposledu buněk), která je syntetizuje v jeden vjemový celek. Prostředkem a pomůckou takové interpretace jsou určité myšlenkové, pojmové konstrukce, intervenující v samotném průběhu vnímání a orientující vnímání určitým směrem (což znamená zároveň: odvracející je od jiných směrů). Z vnímané skutečnosti jsou vyzvednuty jenom některé momenty, z buněčných reakcí jsou některé odvrženy, aby se plné pozornosti dostalo jiným. Trojice kamenů, jimž je věnována zvláštní pozornost, už není viděna jako tři kameny, ale pouze ve své funkci tří bodů, představujících vrcholy velikého trojúhelníku, ohraničujícího zcela jednoznačně plochu pole. Vjem se tu vlastně ničím podstatným neliší od pouhé představy téhož trojúhelníku – je jen živější, přístupnější, snadnější, podává se nám bez většího úsilí atd. Právě tak jako představa není však ani vjem možný bez myšlenkového, pojmového vyjasnění, co to je vlastně trojúhelník.

9. Logický charakter vjemu: význam

Vjem tedy není „následkem“ působení skutečnosti na naše smysly, nýbrž je interpretací údajů (reakcí) buněk smyslových orgánů a nervových uzlů, jejímž výsledkem je konstrukce předmětu vjemu. Tento předmět nemá povahu napodobení toho, čeho je (= má být) vjemem, nýbrž je poukazem na vnímané, znamená je, odnáší se k této vnímané skutečnosti přes řeč, přes slovo, tedy logicky. Tím se zásadně liší lidský vjem od vjemu zvířecího, neboť u zvířat je souvislost mezi vjemem a vnímanou skutečností dána převážně asociativně, kdežto u člověka asociace ustupují a stále více převládá *logos*. A nyní můžeme udělat definitivní krok k ustálení terminologie. Protože, jak jsme si ukázali, vjem jako skutečnost (samostatná, separátní) neexistuje a protože k němu nemáme ostatně zvnějška ani přístup, a dále i proto, že nás samotná povaha vjemu vlastně nezajímá a nemůže zajímat, neboť důležitý je význam, intence vjemu, tj. to, k čemu poukazuje, přestaneme v dosavadním smyslu o

vjemu hovořit a použijeme tohoto termínu na předmět, k němuž se „vjem“ odnáší, ale který není identický se skutečností „vnímanou“. Naznačme si to graficky:



Obr. 6

10. Vjem jako projekt; pojmový přesun

Údaje, které jsou předávány cestou od fyzikálních jevů, jako jsou světelná kvanta, přes reakce buněk očního pozadí a rozmanité transformace v nervových spojích a uzlech, se už vůbec ničím nepodobají původní skutečnosti, z níž světelné paprsky dopadly na naši sítnici. Budeme-li tedy mluvit o vjemu této původní skutečnosti, např. o vjemu zeleného stromu, nebudeme mít na mysli žádnou etapu zmíněných transformací, nýbrž jakýsi výsledný produkt, výtvar své vnímavé a představivé schopnosti; nikoli tedy stav vnímavosti a představivosti, nýbrž jakýsi průsečík významových intencí takových stavů, který už není jejich součástí ani vlastností, nýbrž spíše projekcí do prostoru, odlišného od prostoru samotného vnímání a představování jakožto procesu. Vjem je tedy něčím, co zásadně přesahuje sám proces vnímání; je vjemem stromu nikoli proto, že by tento strom nějak zpodoboval nebo zobrazoval, nýbrž že ke skutečnému stromu míří, tj. že je jakýmsi rozvrhem, projektem či plánem, jehož praktickou realizací dospějeme ke skutečnému stromu. Vjem tedy není obrazem skutečné věci, nýbrž návodem, jak tuto skutečnou věc zapojit do akčního systému, do „osvětí“, jak ji prakticky uchopit a jak s ní zápolit, jednat, jak se k ní chovat. To všechno, jak uvidíme, platí také o pojmu (tím spíš o představě), ale náš důraz se nese právě tímto směrem: vjem (a představa) je podobnější, bližší pojmu, myšlence než věci, k níž se odnáší. Vjem zeleného stromu znamená strom a znamená zeleň, ale není rozvětvený, neroste ani se nezelená. To je věc zásadní důležitosti, kterou není marné vždy znovu opakovat.

11. Vztah mezi vjemem a představou

V řadě souvislostí se znovu a znovu prokazuje příbuznost a blízkost problému vjemu (a vnímání) a problému představy (představování). Představujeme si to, co tu není, co nemáme před sebou, a proto si to „před sebe stavíme“ náhradním způsobem, v „představě“. Ale můžeme říci, že při vnímání máme věc před sebou? To, co je vskutku před námi a čeho se dotýkáme, s čím přicházíme bezprostředně do kontaktu, o tom vůbec nevíme, to nám právě zůstává skryto a teprve složitý aparát vědy nám umožňuje na to usuzovat. Naproti tomu všechny ty věci, o nichž máme za to, že je vnímáme, ve skutečnosti nemáme „před sebou“, ale „stavíme si je před sebe“ na podkladě oněch bezprostředních kontaktů, které si ovšem vůbec neuvědomujeme. Vjem je výsledkem práce naší představivosti s materiálem nesčetných informací smyslových buněk, předávaných mozgovým centrem prostřednictvím nervových spojů, které je ovšem průběžně transformují. Tyto živé vjemy si za určitých okolností můžeme vybavovat činností pouhé představivosti, jestliže nám předtím dostatečně utkvěly v paměti (i v paměti nižších rovin, nejen v paměti nejvyšších center). Rozdíl vjemu a představy spočívá jedině v tom, že vjem zůstává ve vazbě s oním „hrubým“ materiálem informací

smyslových buněk a nižších buněčných center, kdežto představa s tímto materiálem není svázána bezprostředně, nýbrž pouze přes vzpomínku. Proto se představa může také v jistých momentech odklonit od tohoto materiálu a kombinovat některé jeho prvky buď s prvky, pocházejícími z jiných okruhů a souvislostí, anebo s prvky vůbec vykonstruovanými, „fantazijními“. Nespornou skutečností však zůstává, že nám smysly neposkytují žádný přímý či základní kontakt s předměty našeho světa, jež se domníváme vnímat. Sensualismus (se svou zásadou: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* = nic není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslech) je naprosto falešnou pověrou, předsudkem. Spíše platí jiná věta: neexistuje vjem, který by nebyl spoluvytvořen rozumem. Ale otázku rozumu nechme zatím stranou; platí to stejně už o představivosti, bez níž se žádný vjem nemůže ustavit (konstituovat). A pro vjem stejně jako pro představu je hlavním úkolem „chopit se“ předmětu, který nemá před sebou, tj. poukázat a tímto poukazem dospět k předmětu, který je vzdálen, s nímž nemůže vejít v bezprostřední kontakt. Vnímající subjekt může dosáhnout kontaktu s takovým vzdáleným předmětem, jež „vnímá“, pouze oklikou a prostřednictvím rozmanitých „zprostředkovatelů“. Tito zprostředkovatelé mají někdy funkci receptorů, jindy mají funkci efektorů (jedni přijímají informace a předávají je centru, jiní přijímají od centra příkazy a předávají je výkonným orgánům k provedení); ne vždy jsou tyto zprostředkovatelé trvale specializováni na jedinou z těchto funkcí, ale často plní v různých situacích jednou tu a podruhé onu funkci. Proto není vjem nikdy záležitostí pouhé recepce, pouhého pasivního přijímání informací o vnějším světě, nýbrž je vždy zároveň takovým zpracováním informací „zvenčí“, které otvírá cestu k aktivnímu (praktickému) zásahu té skutečnosti, která je vnímána. Koordinace vjemů různých smyslových orgánů je vůbec možná jen prostřednictvím takových praktických rozvrhů a zkušeností z jejich úspěšné či neúspěšné realizace i dřívějších pokusů.

12. Místo vjemu ve světě slova, řeči

Odtud je pak mnohem zřejmější, proč je už u vjemu tak důležitá interpretační složka, a proto už samotnému vjemu (i představě) je nutno rozumět a nejen je „brát na vědomí jako hotová data“. To, co je pouhým „materiálem“ interpretace (tedy obecně i reflexe), není nikdy ještě vjem, a co je už vjemem, není nikdy pouhým „materiálem“, ale spoluvýtvorem interpretace, reflexe, mínění vůbec. Z toho se ukazuje, že otázka vjemu a vnímání nemůže být vyřešena bez asistence logiky. Jestliže, jak jsme si ukázali, vjem nelze považovat za součást procesu vnímání (ani za jeho produkt), nýbrž za jakýsi „krystalizační či organizační ‚návod‘, jímž se naše vnímání (představování atd.) řídí a spravuje“, není to proto, že by se sám proces vnímání žádným svým momentem na konstituci vjemu nezúčastňoval, nýbrž že tyto participující momenty jsou pozdviženy na novou rovinu, pojaty do nových, totiž právě logických souvislostí, které v procesu jeho formování intervenují. A tyto intervenující logické souvislosti musí být interpretovány logikou jako jediné kompetentní disciplínou; proto je logika základně nezbytná už při interpretaci vjemu a vnímání, ačkoli tradice má za to, že nikoliv. Vjem je tedy – v tom smyslu, jak o něm nyní hovoříme po předchozím zdůvodnění – nikoli součástí vědomí (ani součástí vnímání), ale vědomí (vnímání) se na vjemu orientuje, krystalizuje kolem vjemu, řídí se jím jako rozvrhem a plánem, blíží se k němu, míří naň atd. jako na něco, co je mimo průběh vědomí (a vnímání). Protože vjem sám už je interpretací nižších (smyslových) informací, je nutno mu rozumět – to jsme už také řekli. Vjem tedy míří sám k vnímání věci způsobem, kterému je třeba porozumět, pochopit jej; jinými slovy, vjem je vjemem nějaké věci proto, že tuto věc míní, nikoli mimo tento intencionální vztah. A tento zcela specifický, jedinečný typ intencionality je umožněn a založen v řeči a její intencionalitě. Slovo a řeč, *logos* v původním smyslu, jsou tím vlastním, nejvlastnějším prostorem a světem, v němž má své místo, své domovské právo (ale také vůbec právo na existenci) vjem (v onom smyslu, který jsme zvolili – po rozboru v počátečních kapitolách tohoto sešitu).

Můžeme uzavřít. Viděli jsme, jak je pro filosofické účely nedostatečný fyziologický nebo psychologický (apod.) přístup k vnímání a zejména k vjemu. Filosofický pojem vjemu musí navazovat nejenom na pojem představy, ale zejména na pojem „pojmu“. Abychom správně a do detailů porozuměli tomu, co to je vjem, musí nám být zcela jasno, co to je pojem. Proto samostatná kapitola o vjemu může být spíše příležitostí k odhalování rozporů starého přístupu a pojetí, zatímco, pokud jde o nový přístup,

musí zůstat napořád u odkazů a poukazů k dalším a vyšším souvislostem (totiž právě k souvislostem řeči, *logu*).

1. Pojem jako invariant

Vědomí je dění, proces, stálý postup a ustavičná proměna. Toto dění se však organizuje, strukturuje, krystalizuje kolem určitých uzlů, které jsou mimo jiné orientačními body, ale nikoli součástí vědomí, tj. součástí jeho průběhu. Čím pronikavější, intenzivnější a přesnější vědomí a myšlení, tím má větší potřebu vazby na jakési „invarianty“ (o nichž se mluví v matematice, v geometrii), tj. elementy, které nejsou součástí změny, jíž se vyznačuje vědomí. Takovým invariantem je pojem.¹⁷ J. B. Kozák ve svých přednáškách z logiky říkával, že pojem se nemění, nýbrž zachovává svou totožnost, svou identitu. Přistihneme-li něčí myšlení, že ve své povrchnosti nedbá přesné identity pojmů, není to proto, že by se tu pojmy samy proměňovaly, nýbrž že tu je jeden pojem zaměňován za jiný pojem. Jistá je jedna důležitá věc: máme-li se s druhými lidmi o něčem dohovoreti, musíme mít na mysli stejné pojmy. A nemůže být sporu o tom, že v některých případech je určitý pojem tak ustálen, že po staletí nebo i tisíciletí trvá ve své platnosti a nejenže se nemění, ale není ani zaměňován s jinými pojmy. Vezměme například pojem pravoúhlého trojúhelníku. Byl znám už ve starém Egyptě, a v Řecku je spjat s osobou filosofa Pythagory, který prý jako první vyslovil poučku o vztazích mezi stranami pravoúhlého trojúhelníku (známou jako Pythagorova věta). Pojem pravoúhlého trojúhelníku je tedy přinejmenším dva a půl až tři tisíciletí naprosto stejný, „identický“ a nepodléhá proměnám, a je zároveň zcela přesný (to souvisí; o nepřesném, vágním pojmu bychom nemohli nikdy zjistit, zda se nemění). Už v Egyptě bylo známo, jak lze s velikou přesností sestrojiti pravý úhel (sestrojením trojúhelníku o stranách 3, 4 a 5). To mělo velikou důležitost při rozměřování pozemků, každoročně znovu zaplavovaných (a zúrodnovaných) Nilem. Tento příklad je pro naše počáteční úvahy velmi vhodný; zůstaňme proto u něho. Máme tu souvislost mezi pojmem a myšlením vůbec (např. soudy jako uvedená Pythagorova věta apod.), ale také souvislost mezi pojmem a soudem na jedné a praxi (rozměřováním) na druhé straně.

2. Nasouzení pojmu a mínění předmět

Především nám je zřejmé, že pojem trojúhelníku nemá tři strany a tři úhly a že vůbec není obrazem v rovině; tím je trojúhelník. Pojem trojúhelníku míní trojúhelník s jeho geometrickými vlastnostmi, ale sám tyto vlastnosti nemá. Ale což trojúhelník sám? Je to obrazec v rovině, omezený třemi stranami, setkávajícími se ve třech vrcholech a svírajících při vrcholech tři úhly. Tento výměr (definice) trojúhelníku si pomáhá celou řadou pojmů zcela výslovně, ale zároveň předpokládá nevysloveně ještě celou další řadu pojmů, soudů, myšlenkových souvislostí atd. (např. celou soustavu euklidovské geometrie s jejími axiomy a větami atd.). Není jiné cesty, chceme-li maximálně upřesnit nějaký pojem, resp. to,¹¹⁰ co je naším pojmem míněno, než že tohoto pojmu užijeme ve větším počtu význačných (podstatných) souvislostí s jinými pojmy. Vzpomínám si, jak J. B. Kozák vždycky zdůrazňoval, že každý pojem je třeba „nasoudit“ (to znamená: ustavit a upevnit četnými soudy, jimiž je uveden do rozhodujících souvislostí k jiným pojmům). V našem případě jde o pojmy rovina, strana, vrchol, úhel aj. Také tyto pojmy musíme odlišit od toho, co jimi míníme. Souvislost mezi úhly v trojúhelníku nám vysvitne teprve tenkrát, pozvedneme-li se od těchto rovinných prvků a obrazců na rovinu pojmů, tj. na rovinu logickou. Zároveň však tento přechod znamená ztrátu všech geometrických kvalit, které v jejich „skutečnosti“ opouštíme a nadále už jenom zástupně přes pojmy míníme. Ale když už jsme se tak vyslovili: co tu vlastně opouštíme, když přecházíme k pojmům a k jejich vzájemným vztahům? Je trojúhelník opravdu skutečností? A v jakém smyslu? Míníme-li trojúhelník, nemáme přece na mysli skutečné celuloidové nebo dřevěné trojúhelníkové pravítko ani pole trojúhelníkového tvaru apod. Naopak odhlížíme ode všech konkretizací a zůstáváme jen u abstrakcí, jimiž jsou přímkové úsečky (nikoli čáry), plochy v rovině (nikoli kusy papíru nebo plechu ani pozemky), vrcholy jako body (nikoli špičky nebo tečky) atd. Viděl někdo někdy takový trojúhelník, jaký míníme svým pojmem? Takový trojúhelník neexistuje jako věc, jako předmětná skutečnost, ale je

pouze jakousi ideální skutečností. Nemá barvu, nic neváží, nedá se vzít a přemístit atd. Může být pouze míněn, mimo mínění (myšlení, souzení) není ničím. Ale takový trojúhelník může být míněn jenom jediným platným způsobem; to je zárukou, že když jej míníme několikrát po sobě, míníme vždy totéž; a když se několik lidí domlouvá o trojúhelníku (a když píší studie o něm, tj. studie trigonometrické), mohou mluvit totéž pouze proto, že tento pojem umožňuje takovou pevnost a určitost díky tomu, že ona „skutečnost“ jím míněná sama má takovou pevnost.

3. Předmět reálný, ideální a obecný

Z toho, co jsme až dosud probrali a uvažili, dost zřetelně vyplývá, že musíme dělat zásadní rozdíl mezi trojúhelníkem a pojmem trojúhelníku, i když onen míněný trojúhelník nikde a nikdy neexistuje jako samostatná, svébytná skutečnost. Svou mysl můžeme vztáhnout k tomuto trojúhelníku pouze přes pojem (tj. prostřednictvím pojmu), ale trojúhelník není součástí ani vlastností ani produktem či jiným následkem pojmu. Tato okolnost je pro logické posouzení celé problematiky a vůbec pro celý logický přístup zcela zásadní a rozhodující. Jde totiž o to, že pojmem můžeme mínit také něco reálného, předmětně skutečného. Je to stejný druh intencionálního vztahu, týž způsob mínění v obou případech? Míníme-li např. psa, můžeme mínit buď toto domácí zvíře obecně, foxteriéra nebo Astu. V prvním i druhém případě jde o něco podobného jako u trojúhelníku (vůbec a rovnostranného): neexistuje žádný „pes vůbec“ nebo „foxteriér vůbec“, existují jen jednotliví skuteční psi určité rasy, výšky, barvy atd. Přesto se však pojem Asty nebo Voříška dá zahrnout pod pojem „psa vůbec“. Pod pojem „psa vůbec“ ovšem nelze zahrnout skutečnou Astu, nýbrž pouze pojem Asty. Je však něco takového jako pojem Asty, tj. můžeme mluvit o tzv. singulárních či konkrétních pojmech? To je těžká otázka, která bývala různě řešena již ve středověku a je různě řešena dodnes. Mám za to, že nelze existenci a platnost takových pojmů popírat, protože by pak byla těžko řešitelná otázka, jak je možno mít na mysli konkrétní, jedinečnou skutečnost. Ve filosofii i ve vědě stále přežívá jeden velký předsudek, totiž že poznání je tím dokonalejší, čím je obecnější, tj. čím obecnějších soudů dosahuje, nebo jak se dnes často říká, čím obecnější jsou zákony, jež formuluje. Ale to je naprostý omyl. Cesta poznání obvykle vede přes vrcholky vysokých abstrakcí, ale cílem nejsou nikdy abstraktní soudy a pojmy, nýbrž konkrétní skutečnost (skutečnost je vždy jenom konkrétní; jde o otázku, která byla ve sporu nominalismu s realismem nesprávně formulována, a proto i nesprávně řešena; naše řešení není proto ještě souhlasem s nominalismem, jestliže odmítá reálnou existenci obecnin). Proto je odmítání, resp. neuznávání singulárních pojmů zásadním chybným krokem noetiky. Smyslem pojmové práce je uchopení skutečnosti, reality, nikoli vytvoření nějakého uzavřeného, vnitřně bezesporného systému.

4. Abstrakce, obecnost a konkretizace

To souvisí také s otázkou povahy abstrakce. Existuje další takový předsudek, že člověk ve svém myšlení vychází z jednotlivin (které vposledu vnímá nebo si představuje) a k abstraktním pojmům dospívá až později. Ale tak tomu není. Mohu k tomu připomenout jednu historku z rodiny; jedna z mých dcer v necelých dvou letech začala spontánně nazývat slepici, psa, kočku, a dokonce i mouchu (a letadlo na obloze) slovem „haf“. To ji nikdo neučil, pochopitelně; je to skvělý doklad toho, že si sama vytvořila obecný pojem (či spíše před-pojem) psa, slepice apod. To znamená, že rozhodující funkcí pojmu je ona intencionalita, to, že jím můžeme něco skutečného mínit. Domyslíme-li tento příklad, dojdeme k závěru, že na počátku všeho našeho myšlení a souzení, všech pojmů a veškeré práce s nimi stojí nejobecnější pojem (před-pojem) „něco“, který je teprve později „naplňován“ či specifikován. To ovšem není nejšťastněji vyjádřeno, a to z celé řady důvodů, které nemůžeme na tomto místě uvádět. Proto dáme spíše důraz na jinou stránku téže věci. Počátkem všeho myšlení a mínění je praktické proniknutí a uchopení té možnosti, že můžeme myslet a že můžeme něco mínit. Nemusíme to ještě plně reflektovat, protože jsme cele upřeni k tomu pro nás zcela novému a strhujícímu objevu, který spočívá v tom, že se můžeme porozumět s druhým člověkem, že s ním můžeme vejít v ten krásný kontakt, umožněný tím, že si navzájem rozumíme, že jsme „v duchu“ nějak zajedno, že patříme k sobě (alespoň v tu chvíli, ale my to chápeme tak, jako by to platilo navždy – neznáme ještě zklamání atd.). Grimasy, které na sebe dělají rodiče a malé děti, broukání a vůbec

vyluzování zvuků, jimiž jeden napodobuje druhého atd., to je všechno cesta k pochopení oné možnosti „mínit“, tj. cesta k řeči, cesta do její oblasti, do jejího světa. Počátkem mínění není ve skutečnosti nějaký vypracovaný nejobecnější pojem „něco“, nýbrž dosud obsahově prázdné mínění, které se teprve učí zachytávat se na míněném, resp. které se učí zaměřovat se na něco určitého.

5. Obsah a rozsah pojmu

Tak jsme si určili první vlastnost pojmu, vlastnost základní a konstitutivní, tak říkajíc vlastnost „strukturální“, neboť je to ona, která zakládá a umožňuje samu nejvlastnější strukturu pojmu (resp. pojem jakožto strukturu). Pojem míní něco jiného, něco dalšího, něco, co není on sám. Pojem někam míří, k něčemu se odnáší, k něčemu intencionálně směřuje. Ale pojem má ještě jiné, neméně důležité vlastnosti. Vzpomeňme na hru, v níž hádající má poznat, o kterou věc jde a kterou má pojmenovat. Obvykle rozdělí pomyslnými plochami místnost na čtyři díly a hledí se omezením prostoru, v němž věc je, k věci přiblížit. To je krásný obraz (metafora!) pojmové práce. Ale k věci je možno se blížit i jinak než vymezováním prostoru (zvláště tenkrát je to žádoucí a přímo nutné, jestliže se příslušná „věc“ pohybuje, tj. mění v prostoru své místo). Tak se můžeme zeptat, jde-li o věc neživou, anebo o živou bytost; v druhém případě zkoumáme, jde-li o rostlinu či živočicha atd. Podobné „dělení“ universa, z něhož původně vycházíme, na skupiny a třídy, je mnohem účinnějším přístupem k tomu, co má být uchopeno, než hledání jeho prostorového umístění, neboť nám dovolí proniknout k věci mnohem blíže. Ale pozastavme se na chvíli u této záležitosti: nejprve jsme mluvili o tom, že na počátku našeho mínění je nejobecnější pojem „něco“; pak jsme se opravili, že nejde o vypracovaný pojem, ale spíše o obecné intencionální zaměření, ještě neurčité a blíže nespecifikované, jímž míníme „cokoliv“ v doslovném smyslu (pokud by šlo o vypracovaný pojem „něčeho“, nemohli bychom jím mínit cokoliv, nýbrž právě jen obecné „něco“). A nakonec jsme mluvili o jakémsi „dělení universa“, tj. rozdělování všeho na menší skupiny tak dlouho, až uprostřed nejmenší skupiny budeme mít možnost určit, označit a mínit tu jednotlivinu, o niž nám jde. Tak se na první pohled dostáváme do sporu, tvrdíme-li, že na počátku je obecný pojem či obecné mínění „něčeho“ či „čehokoli“, a na druhé straně že to je celé universum, veškerenstvo, tj. vše. Ale rozpor je zdánlivý, jak se ukáže, jakmile se pokusíme u každého pojmu rozlišit jeho obsah a jeho rozsah. Tak např. vezmeme-li vypracovaný už pojem „něco“, pak jeho obsah je minimální – nemůžeme o něm říci vůbec nic jiného, než že to může být předmětem mínění, tj. předmětem myšlenkové, pojmové intence. Naproti tomu rozsah tohoto pojmu je obrovský: ve své nejvyšší obecnosti zahrnuje vsutku cokoliv, a tedy vše. Míníme-li naopak konkrétní jednotlivinu, jako je např. Hlaváčkovic Asta (a kdyby měli takových psů, jimž by říkali po každé Asta, více, tedy tu, kterou měli v roce 1970), pak rozsah tohoto pojmu je velmi malý – je jím pouze jediná „věc“ –, zatímco obsah je přímo obrovský (pes tak a tak veliký, těžký, zbarvený, s takovým a takovým poškozením jednoho oka atd.). Souvislost rozsahu pojmu s jeho obsahem je jen zdánlivě ne přímo úměrná (jak se obvykle v učebnicích logiky uvádí), protože pro pojem je konstitutivní pouze jeho obsah, kdežto rozsah je ze samotného pojmu neodvoditelný a může se při naprosto nezměněném obsahu měnit (např. pojem blbouna nejapného, holubovitého ptáka zvící husy, je ve svém obsahu nedotčen tím, že pták vymřel, vyhynul – pro rozsah pojmu to je citelná újma, má-li se omezit náhle jen na vymřelé, vyhynulé jedince, zatímco živé exempláře z něho vymizí; podobná situace by mohla nastat u jiných tvorů, např. u koně Przewalského aj.).

6. Pojmový rozsah a empirie

Cesta k rozsahu pojmu není tedy jednoduchá ani přímá, ale je podmíněna „empiricky“. Je tomu tak vždy? Jak to vypadá u onoho prvního zvoleného případu, totiž u trojúhelníku? Jaký je obsah a jaký rozsah pojmu „trojúhelník“? Obsah jsme už zhruba uvedli, když jsme zmiňovali (Sešit 7/2) výměr (definici) trojúhelníku. Ale tím není nikterak jednoznačně a jednou provždy dán rozsah našeho pojmu. I když trojúhelník reálně (předmětně) neexistuje, neznamená to, že o něm víme vše, dovedeme-li jej jednoznačně definovat, a tak pojmově přesně určit. Naopak: nevíme o něm takřka nic, známe-li jen jeho pojem, ale nedovedeme-li dohlédnout až k nejvzdálenějším důsledkům, odvoditelným z vlastností trojúhelníku a z jejich vztahů k útvarům v prostoru atd. Celá trigonometrie je jenom systematickým výkladem, který mj. ukazuje další a další oblasti rozsahu pojmu „trojúhelník“. Z toho

můžeme ihned odvodit: mínit zcela přesně nějaký pojem ještě zdaleka neznamená vědět o něm dostatečně mnoho, resp. o jeho rozsahu. Mínění je předpokladem myšlení a poznání, ale samo o sobě nepostačuje k tomu, aby na něm poznání spočívalo, aby jeho výhradní činností a pomocí bylo vybudováno. Zpracování empirických dat se neobejde bez mínění, bez intencionality pojmové, ale ve své podstatě a ve svém významu pouhé mínění daleko přesahuje. Různé pojmy, jimiž míníme různé „věci“, jsou vzájemně v určitých vztazích, které nenapodobují vzájemné vztahy jimi míněných „věcí“, ale jsou čímsi zvláštním, specifickým. Intencionální charakter pojmů je pouze jakýmsi poukazem, ukazovatelem směrem k míněné věci, k míněnému intencionálnímu předmětu. Uchopit tuto „věc“ však může pojem pouze ve spolupráci s jinými pojmy, v souvislosti s nimi, tj. v kontextu celého myšlení. Jak spolu mohou souviset různé pojmy? Učebnice logiky obvykle uvádějí takové formální souvislosti, jako jsou: nadřazenost a podřazenost (pojem pampelišky, tj. smetánky obecné, je podřazen pojmu složnokvěté rostliny, ten zase pojmu jevnosrubné rostliny, ten pojmu rostliny, pojmu živé bytosti [živého organismu] atd.); pojmy se mohou vylučovat (živý organismus může být buď rostlina nebo živočich, živočich může mít buď kostru anebo být bez kostry apod.) nebo se mohou překrývat (např. Češi a obyvatelé Čech: jsou Češi např. v Americe, ale také Slováci aj. v Čechách), atd. To je všechno možno si přečíst v příslušných knížkách. Nás však zajímají zejména takové vztahy mezi pojmy, které je zařazují do myšlenkového kontextu, v němž se s nimi pracuje. A tu musíme přistoupit k soudům.

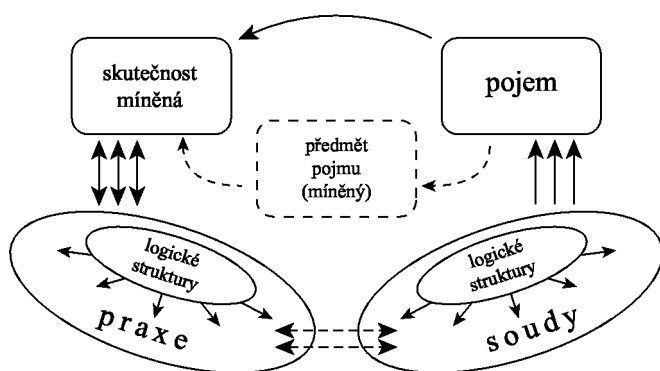
7. Soud a praxe

Má-li být pojem něčím víc než pouhou intencí, pouhým poukazem ke svému předmětu, musí být napojen na empirická data. To se může stát pouze prostřednictvím soudů. Jen soudy mohou upřesnit obsah i rozsah pojmu tak, aby se stal jako pojem součástí vědění o „věcech“, o „skutečnostech“. Jak toho jsou soudy schopny? – Tu musíme poukázat především na souvislost mezi soudem a praxí. V praxi dochází k tomu, že člověk řídí, organizuje svou aktivitu na základě zkušeností s minulou aktivitou. Ta nemusí vždy procházet reflexí a myšlenkovou analýzou; taková reflexe je však zásadně vždy možná. Podrobíme-li dlouholeté zkušenosti, nebo dokonce zkušenosti dlouhé řady generací pozorné reflexi, budeme schopni odlišit v často původně málo přehledných až zmatených souvislostech určitou podstatnou strukturu, která pozvednuta na myšlenkovou rovinu dostane podobu soudu nebo alespoň jakéhosi předchůdce soudu. Jinými slovy, reflexe dovede vybavovat ze zkušeností s praktickou aktivitou (určitého druhu a zaměření) ty podstatné struktury, které na sobě nesou většinu váhy celkového smyslu aktivity. Struktura takto odhalená a struktura soudu, který ji odhaluje a dává jí výraz, je přinejmenším analogická. To by se ovšem muselo stát předmětem podrobných analýz a důkladných srovnávacích studií. V každém případě se však zdá, že smysluplné kontexty, které jsou vyjadřovány v soudech, jsou jimi pouze zachycovány a fixovány, ale zdaleka nikoli teprve produkovány a formovány: jejich původním místem jsou již struktury akce, aktivity, praxe. Samozřejmě nemají v této své původní podobě charakter pojmový – ani jej mít nemohou. Nicméně pojmy, ačkoliv ani z této, ani z jiné praxe nevyplývají a nemohou z ní být nikterak odvozeny, nemohou být aplikovány libovolně, nýbrž jedny se posléze ukáží jako vhodné, jiné jako nevhodné. Nosnost jedněch je větší, nosnost jiných menší, jiné konečně se lámou a bortí při sebemenším zatížení. Okolnost, že struktura soudu je analogická struktuře (úspěšné) akce, se zdá nasvědčovat především tomu, že logické souvislosti se neomezuji na rámec mluvy, ale že jsou mluvou, resp. řečí jen odhalovány, činěny zřejmými a zprůhledňovány; ve skutečnosti však na jedné straně jazykovému vyjádření předcházejí, na druhé straně však z roviny jazykového vyjádření zase znovu vedou do praxe, tj. mají tendenci být uváděny v život. Napojení pojmů a soudů na „empirii“ má tedy tento významný základ: *logos* není výhradní záležitostí „řeči“, „jazyka“ a „mluvy“, nýbrž je tím, co činí smysluplnou každou skutečnost vůbec, a co tedy proniká za hranice mluvy do všech rovin aktivity a reaktivity.

8. Meze formalizace a problém „bytí“

Kdybychom se měli blíže zabývat formami soudu (což nehodláme), museli bychom si všimnout, že mezi jeho jazykovou formou a mezi jeho logickou strukturou je často závažný rozdíl. To souvisí s tím, že jazykové prvky nejsou prostě *eo ipso* prvky řečovými (prvky řeči). Proto musíme být na stráži,

abychom filologické problémy nechápali a neinterpretovali jako problémy ontologické apod. Naproti tomu ovšem nelze vznášet námitky proti tomu, když nějaký filosof užívá jazykového materiálu tak, že jeho vlastními (etymologickými apod.) souvislostmi chce uchopit problémy např. ontologické. Formalizace logických souvislostí může být někdy do jisté míry kontrolou a pomocí, ale tam, kde jde o podstatné logické souvislosti, nutně selhává. Ukažme si to na příkladě. Evropské jazyky takřka vesměs staví jednoduché věty tak, že užívají pomocného slovesa „býti“: pes je zvíře. V této funkci je sloveso „býti“ nahraditelné formálním znakem implikace: $\text{pes} \supset \text{zvíře}$ (tj. pes náleží do vyšší skupiny zvířat), nebo obráceně: $\text{zvíře} \subset \text{pes}$ (tj. skupina zvířat do sebe zahrnuje skupinu psů). Tento čistě formální logický vztah obou pojmů může učinit v daném případě sloveso „býti“ zbytečným. Ale tady není podstata problému. Máme-li uvažovat o tom, zda pes je, či není zvíře, musíme nejprve vědět, co to je pes a co to je zvíře. Tady už nám zmíněná formalizace nepomůže, neboť tu podstata problému nespočívá ve vztahu dvou pojmů, nýbrž ve vztahu těchto pojmů ke skutečnostem (předmětům), k nimž se tyto pojmy odnášejí, jež míní. Pojmy míří jakoby ke skutečnostem, ale je to vlastně pouhé zdání. Skutečná vazba pojmu na míněnou skutečnost jde velkou oklikou přes řadu (i v té chvíli neaktualizovaných) soudů, přes určité logické („řečové“) souvislosti a struktury, obsažené ve zkušenostech a v praxi a konečně přes tuto praxi samotnou, tj. přes akce, dosahující a zasahující skutečně onu pojmem míněnou skutečnost. Kdybychom to měli naznačit graficky, vypadalo by to asi takto:



Obr. 7

K detailnějšímu výkladu tohoto schématu se ještě vrátíme. Nyní však zpět k našemu příkladu: existuje nějaká skutečnost, kterou může mínit pojem „jest“, „býti“, „jsoucnost“, „jsoucno“, „bytnost“, „bytí“ atd.? Anebo to je pouze zdánlivý problém a ve skutečnosti jen jakýsi vedlejší gramatický produkt? Takový produkt, kterému bychom se mohli docela spolehlivě vyhnout, kdybychom si zvolili lepší, vhodnější gramatiku či vůbec vhodnější jazyk (např. formalizovaný, tj. umělý)? Aniž bychom se na tomto místě pustili do tohoto významného problému, můžeme poukázat např. na to, že se v nové filosofii (hlavně pod vlivem M. Heideggera) podnikají pokusy o rozlišení mezi jsoucnem a bytím (o tzv. ontologickou diferenci), přičemž bytí „je“ zvláštní „skutečnost“, která nemůže být zahrnována do okruhu „jsoucen“ (bytí není jsoucnem). (Viz dále Sešit 7/11.)

9. Dvojitá intence: transcendentní a transgresivní

Nyní se dostáváme k jednomu ze základních problémů logiky. Přihlédněme zprvu ke schématu na obr. č. 7. Je z něho dostatečně patrné, že pojem míří na skutečnost „přes“ svůj předmět; nebo jinak řečeno, že skutečná intence pojmu míří na jeho předmět, ale myslící subjekt tomu sám rozumí tak, jako by mířila na skutečnost samu. To je však pouhé zdání; souvislost pojmu a příslušné „míněné“ skutečnosti nespočívá a není nesena jeho intencí, nýbrž je dána reálnými souvislostmi, prostředkovanými myšlením (soudy) a praxí. Odtud ovšem vyplývá možnost omylu, tj. nesouhlasu mezi předmětem míněným a skutečností, která je (vposledu) „míněna“. To je zároveň důvodem, proč

musíme rozlišovat mezi míněním „předmětu“ a míněním „skutečnosti“. V každém z obou případů znamená slovo „mínění“ něco jiného. Pojem má dvojí intenci, kterou proto musíme rozlišovat. Na tomto místě mě nenapadá vhodnější rozlišení než adjektivum „transcendentní“ a „transgresivní“. První slovo souvisí etymologicky se *scando* (šplhám), druhé s *gradus* (stupeň). Proto nazvěme tu intenci (to mínění), již pojem (atd.) míří přímo (tedy jakýmsi „pádem“) na svůj předmět, intencí transcendentní, zatímco intenci, která míří ke skutečnosti (a je tudíž zprostředkována celou řadou „stupňů“ myšlení a praxe), intencí transgresivní. Každý pojem je vybaven obojí intencí; mezi oběma intencemi však není paralelismu, nýbrž jsou na sobě v jisté míře nezávislé. To znamená, že poměrem (vztahem) obou intencí je spoluurčen sám pojem. Uvedme nejprve malý příklad. Míním-li transgresivně Alíka, mohu transcendentně mínit buď (a) psa vůbec, nebo (b) teriéra, nebo (c) psa, kterého mají sousedi (aniž jsem ho třeba viděl a aniž bych věděl, jaký to je druh či rasa), atd. Tím je dáno, že na téhož skutečného Alíka mohu mířit několika různými pojmy. Kdyby nebylo těchto dvou intencí, bylo by obtížné vysvětlit, jak mohu téhož psa mínit jednou jako konkrétního Alíka a podruhé jako zástupce teriérů, nebo dokonce vůbec psů. Zároveň je tím však vysvětleno, jak může dojít k omylu, když třeba někdo lva považuje za šelmu psovitou nebo vrbu ve tmě za hastrmana. Tady nejde o smyslové klamy, nýbrž o falešnou interpretaci myšlenkovou. Transgresivní intencí míříme na skutečného lva, ale to ještě zdaleka neznamená, že jsme lva v jeho skutečnosti myšlenkově uchopili. O to se pokoušíme tím, že jej „interpretujeme“ jako zástupce psovitých šelem. A zase tu nejde jen o nepravdivý soud „lev je šelma psovitá“ – ten může být právě tak předpokladem jako důsledkem naší falešné transcendentní intence. A falešnost této intence není její nějakou imanentní vlastností, ale je založena teprve v jejím vztahu k intenci transgresivní. Na tomto principu je založena také možnost tzv. falešného vědomí (viz Hegel, Feuerbach, Marx).

10. Předmětná a nepředmětná intence

V reflexi musíme upřít svou pozornost ještě na jednu okolnost. Transcendentní intence je charakterizována nejen svým intencionálním předmětem, ale také způsobem, jakým tento předmět „míní“. Není to sice příliš přesné, ale pro první pochopení můžeme říci: intence se vyznačuje také tím, pod jaký „vyšší pojem“ svůj předmět zařazuje. Nebo ještě spíše: jak tento „vyšší pojem“ chápe. Za příklad nám může posloužit Feuerbachovo demaskování teologie jakožto antropologie. Člověk se v závažném, ale pochopitelném a objasnitelném smyslu (podle Feuerbacha) vztahuje sám k sobě (resp. ke svému rodovému bytí) jako k něčemu jinému, k něčemu, co stojí před ním. A tak pojímá sebe, resp. svůj rod jako boha. Řečeno v naší terminologii: transcendentní intence, směřující k rodové podstatě člověka, v důsledku omylu není vztažena k transgresivní intenci, jež směřuje ke konkrétnímu člověku, nýbrž k fiktivní transgresivní intenci, jež směřuje k fikci „boha“, jako kdyby to byla opravdová skutečnost. Přitom je vytvořena zvláštní řada „stupňů“, které jsou sice reálné, ale jsou naveskrz prostoupeny fikcí „boha“, takže ona falešná transgresivní intence je založena na jakýchsi (náboženských) „zkušenostech“, které je třeba odhalit a reinterpretovat (což Feuerbach ve svém široce založeném pokusu také podniká). Zpětně pak ona falešná transgresivní intence způsobuje, že sama transcendentní intence je falešně chápána a interpretována, takže také ona má zapotřebí nejdůkladnější reinterpretační. Omyl však může být ještě hlubší a zásadnější povahy (a v tom je dán základ pro kritiku Feuerbachovy koncepce). A to souvisí s otázkou tzv. předmětné a tzv. nepředmětné intence, ale také s otázkou chápání „předmětu jakožto objektu“, máme-li hovořit s Marxem.¹⁸ Jinými slovy řečeno: určitým pojmem můžeme mínit „předmět“ tak, že mu automaticky a samozřejmě podkládáme charakter „objektu“, ačkoliv o objekt nejde (tady jde o ontický a ontologický rozdíl mezi skutečností předmětnou – Kosík říká např. objektální – a skutečností „nepředmětnou“); anebo můžeme učinit míněný „předmět“ předmětem své „předmětné intence“, a tím jej „deklasovat“ či „deformovat“, protože z hloubky své podstaty je předmětnou intencí neuchopitelný. A toto rozpoznání nás přivádí zpět k problému „bytí“, o němž jsme už zčásti pojednali v osmé části tohoto sešitu.

18 Viz 1. teze o Feuerbachovi (K. Marx – B. Engels, *Teze o Feuerbachovi*, in: *Spisy*, Praha 1962, str. 601).

11. Jsoucnost a bytí z logického hlediska

Máme-li na mysli skutečnost, pokud jde o to, že jest, a zatím se nezajímáme blíže o žádné její jiné vlastnosti, míníme transcendentně (možná lépe transcendentálně) její jsoucnost, tj. míníme ji jakožto jsoucno. Zeptejme se nyní, v čem spočívá, resp. v čem a čím je založena jsoucnost tohoto jsoucna a vůbec jsoucnost všech jsoucen. A pokusme se vůbec vyjasnit pojem jsoucnosti: jakým způsobem „jest“ to, co náleží minulosti (tj. to, co sice bylo, ale už není), anebo to, co náleží budoucnosti (tj. to, co ještě není, ale bude)? A dále: jakým způsobem „jest“ to z minulosti, co nikdy nebylo „přítomností“, ale vždycky tvořilo jen rámec či horizont minulého? A jakým způsobem „jest“ to, co „jest“ stále budoucností, ale co nikdy nenastane, aby to bylo „ted“? (Např. Rahnerova tzv. „absolutní budoucnost“.) Jsoucnost minulosti (tj. to z minulých dějů, co i nyní ještě vskutku „jest“) je umožněna a prostředkována reaktivitou přítomných dějů, které nyní „jsou“; jsoucnost přítomnosti čeká tudíž na budoucnost, jejímž prostřednictvím si může uchovat svou jsoucnost i nadále. Základem a zdrojem veškeré jsoucnosti je tedy budoucnost; ale ta jakožto budoucí nyní není. Jestliže základ jsoucnosti „není“, znamená to, že základ veškeré jsoucnosti není jsoucí, nenáleží mezi jsoucna a není vybaven jsoucností. Jestliže tedy míníme tento základ veškeré jsoucnosti, nemůžeme jej mýnit jako jsoucno. Přesto „skutečnost“ tohoto „ne-jeoucna“ je jaksi skutečnější než „skutečnost“ všech jsoucen, neboť je původnější, základnější než tato jsoucna. Může se tato „nejskutečnější skutečnost“ stát předmětem našeho mínění tak, že se na ni zaměříme předmětnou intencí svého pojmu (nebo své myšlenky)? To je problém, pro nějž je nepochybně zapotřebí rozsáhlých analýz. Nicméně je alespoň předběžně tolik zřejmé, že má smysl uvažovat ještě, pokud jde o to, že něco „jest“, o jiném aspektu tohoto „jest“, než je sama jsoucnost. Nazvěme tento jiný aspekt bytím. Bytí je základem jsoucnosti všech jsoucen, ale samo jsoucnem není. Jeho skutečnost je velmi zvláštní: je skutečnější než skutečnost všeho, co jest, ale samo bytí „není“ (tj. nemůžeme legitimně prohlásit, že „bytí jest“). Protože však je bytí základem jsoucnosti každého jsoucna, je základem jsoucnosti i subjektu, např. nás, kteří hodláme myšlenkově uchopit skutečnost bytí. Jestliže náš pokus použije obvyklého způsobu, jímž obvykle můžeme uchopit skutečnost jsoucen, dostáváme se na onu již dříve naznačenou falešnou cestu: transcendentní intencí míníme bytí jakožto jsoucno (tedy ve svém mínění je deformujeme, resp. mýjíme se s ním) a zároveň svou předmětnou intencí směřujeme k „bytí“ jakožto fiktivnímu předmětu. Přitom ovšem skutečné (tj. nepředmětné a nejeoucí) bytí je přítomné jako i náš základ, jako i naše hlubina, v níž jsme zakotveni jakožto subjekt(y). Po podrobnějším rozvedení tohoto neobyčejně významného tématu by se ukázalo, jaké má meze tradiční logika a v jakém smyslu je třeba rozšířit její základnu. Ale to už překračuje obor a rozsah toho, co jsme si zvolili za téma tohoto sešitu.

1. Místo filosofie ve všeobecném vzdělání a na školách

Filosofie je náročná odborná disciplína; proniknout do jejích problémů tak, abychom se nejen orientovali, ale abychom mohli sami zaujmout své stanovisko a vytvořit si své názory, vyžaduje právě tak alespoň minimálního talentu jako usilovné intelektuální práce. Že tato práce je potřebná přinejmenším pro každého vzdělance, o tom jsme se už zmiňovali a také o tom ostatně nemůže být pochyb. Nicméně tu stojíme přede dvěma otázkami. Nemůžeme chtít z každého člověka udělat filosofického odborníka, ale něco z filosofie by alespoň každý vzdělanec, resp. intelektuální pracovník měl vědět. Odtud první otázka: jaký je rozsah toho, co má např. každý středoškolák nebo každý vysokoškolák z filosofie vědět? A do jaké hloubky má jít jeho porozumění? To je otázka místa filosofie ve všeobecném vzdělání. Druhá otázka s tím sice souvisí, ale má především pedagogický charakter: kdy je možno s filosofickou výukou u mladých lidí začít a jaký je nejlepší postup výkladu, jímž mají být uvedeni do filosofické problematiky? A jak se liší povaha uvádění do filosofie u mladých lidí od uvádění starších lidí do tohoto oboru problémů? Jinými slovy, jaké místo má filosofická výuka na školách jednotlivých stupňů a typů a jaké místo má v rámci popularizace soudobé vědy? Těmito dvěma skupinami otázek se nyní budeme zabývat. Zvláštní pozornost chceme věnovat otázce formování filosofických názorů (nepřesně řečeno otázce formování světonázorových prvků vědomí). K řešení veškeré uvedené problematiky by bylo nezbytno mít k dispozici řadu údajů psychologických, pedagogických atd. Proto mohou mít následující stránky v nejlepším případě charakter poznámek a nápadů.

2. Věda ve společnosti; ideologizace vědy

Všeobecné vzdělání se stalo vážným problémem od té chvíle, co se začala zvětšovat vzdálenost mezi odbornými vědeckými znalostmi (tj. stavem soudobého vědění) a mezi vědomostmi a způsobem myšlení většiny lidí. Věda nemůže žít a růst v odloučení od společnosti a i od těch nejprostších lidí; nemůže žít v atmosféře nezájmu, ale také v izolaci od potřeb většiny lidí. Moderní věda, jak se rozvinula na počátku novověku a jak se dotvářela zejména v 17. a 18. století, se podstatně liší od starší vědy starých Řeků a od scholastiky, ale také od „vědy“ starého Egypta, Číny, Indie apod. svým základním demokratickým: věda a její výsledky nejsou výlučnou záležitostí vybraných, ale jsou pro všechny, jsou majetkem všech, pokud si jsou schopni je osvojit. Většina lidí si ovšem výsledky vědy osvojuje konzumním způsobem: poslouchají rozhlas, dívají se na televizi, jezdí autem, létají letadlem atd. Zajisté i tyto prostředky proměňují lidský svět, a tím i lidský pohled na svět. Ale obecné povědomí, i když je vědou ovlivňováno, stále za ní kulhá. Protože však věda potřebuje na svůj provoz a na svůj¹²⁴ rozvoj značné materiální prostředky, musí společnost (nebo alespoň ty vrstvy, které o takových prostředcích rozhodují) přesvědčit o tom, že je účelné a žádoucí tímto způsobem ony prostředky vynaložit. Čím je společnost demokratičtější, tím více musí vědci vynakládat úsilí o popularizaci výsledků svých oborů. A protože na vědě bezprostředně vydělává ten, kdo její výsledky může co nejúspěšněji využít, tj. ty kruhy, které disponují průmyslem, armádou apod. (v kapitalismu to jsou např. průmyslníci a generálové), je věda stále více řízena z těchto míst a k jejich vlastnímu užitku. Pro veřejnost se pak musí předstírat, že vědě jde stále ještě o čisté poznání, o pravdu a o pokrok lidstva. Popularizace vědy se postupně dostává do stále většího napětí a rozporu se skutečným trendem vědeckého vývoje a růstu; dostává se jí proto úkolu vysloveně „ideologického“, tj. má zastřít skutečný stav a cíle vědeckého bádání a předstírat, že má podobu daleko ušlechtlejší. Tím se věda dostává jako celek do falešného světla a je i uvnitř stále více nahlodávána a deformována touto ideologizací. Tak vznikají obrovské, technicky třeba dobře připravené a propočtené projekty, jejichž účel není jednotný, ale má na jedné straně ospravedlnit obrovské náklady, kterých je zapotřebí, a na druhé straně potřebuje sám ospravedlnění nějakým jiným účelem nebo cílem, který je pouze předstírán, anebo který alespoň nehraje ve skutečnosti první a hlavní úlohu. Výborným příkladem jsou závody v tzv. „dobývání kosmu“, ale také v jaderném výzkumu, v oboru raket a antiraket („meč a štít“) atd. Teprve ve chvíli, kdy materiální náklady

stoupnou nad veškerou míru, anebo kdy ideologická zástěrka zprůhlední a lidé na vlastní oči poznají nesmyslnost, zřůdnost a nebezpečnost podobných projektů pro všechno lidstvo, hledají se cesty, jak opustit tyto slepé uličky. Jedním z úkolů filosofie je demaskovat ideologii v každé podobě; proto součástí popularizace vědy musí být popularizace kritiky vědy a jejích deformací, jak je schopna je podnikat jedině filosofie. Tuto úlohu může ovšem filosofie plnit jenom tehdy, bude-li alespoň relativně nezávislá na kruzích, které většinou vědeckého výzkumu disponují a které pochopitelně nemají zájem na tom, aby bylo na vědecký výzkum vrženo příliš pronikavé světlo. „Filosofie“, kterou disponují tytéž kruhy, se musí nutně zvrhnout v ideologické zaštitění „statu quo“, tj. skutečnosti, tak jak je.

3. Místo filosofie v popularizaci vědy

Druhá, neméně významná úloha filosofie spočívá v jisté desorganizovanosti a desintegrovánosti vědeckých oborů, jak jsme se o tom už dříve zmínili (zvl. v Sešitě 4/1). Pouhá popularizace nejvýznamnějších vědeckých poznatků musí na široké obecnost působit dojmem neuspořádanosti a zmatku, a to tím spíše, že nelze dost dobře zpopularizovat i vědecké metody a postupy, které dovolily oněm nových objevů dosáhnout, ani všeobecnější souvislosti, které tvoří oněm objevům základ a pozadí. To znamená především, že nelze nic ponechávat náhodě, resp. uvážení samotných vědeckých specialistů, ale že popularizace vědy musí vycházet z důkladně promyšlené koncepce. Žádná věda sama svými silami nestačí na vytvoření takové koncepce, a to z důvodů, o nichž jsme již pojednali. Proto je pro takovou popularizaci naprosto nezbytný filosofický základ. Popularizace vědy znamená interpretaci vědy; má různé stupně a různé cíle. Tak např. vědec-specialista je sám vždy laikem ve všech ostatních vědeckých oborech. Avšak ačkoliv je každý vědec nucen ke specializaci stále užší, musí se trvale obeznávat s celkovým stavem a pokroky vědy ve všech disciplínách. Jeho předpoklady jsou ovšem vyšší než předpoklady člověka se středoškolským (nebo i nižším) vzděláním, a dokonce vyšší než předpoklady vysokoškolačka, který plní sice vysoce odborné úkoly, ale není tvůrčím vědeckým pracovníkem (jeho práce spočívá hlavně v aplikacích). Proto existují časopisy pro vědce, které jim mají rozšiřovat a modernizovat znalosti z jiných oborů, než je jejich vlastní. Není pochyb, že tato nejvyšší forma „popularizace“ vědy, určená pro samotné vědce, je základem a východiskem veškeré popularizační činnosti další. A právě na této úrovni je funkce filosofie nejvýznamnější. Filosofie a její myšlenkové prostředky jsou pro vědeckou práci nejen důležitou metodickou potřebou, ale jsou zároveň základnou, umožňující odborné setkání a spolupráci různých vědeckých specialistů; filosofie se tak může stát společnou „řečí“ pro odborníky velmi různorodého zaměření, kteří už si nejsou schopni navzájem porozumět, jestliže zůstávají jen u svého odborného „slangu“. Ale tady přicházíme k jednomu z nejvážnějších problémů, jež souvisí s funkcí filosofie v popularizaci vědy: která filosofie se má stát základnou a předpokladem popularizace vědy? Neexistuje přece jediná filosofie, ale celá řada různě orientovaných filosofických soustav. Což je možno popularizovat na tak nejednotném a v mnohém ohledu přímo vnitřně rozporném základě a eventuálně to ponechat na vůli jednotlivým popularizátorům? Anebo je snad třeba autoritativně rozhodnout, která filosofie může poskytnout jedině správný základ, a vyloučit všechny filosofie jiné? Tu ovšem přicházíme k problému, který se netýká jenom otázek popularizace vědy, ale vůbec místa filosofie ve společnosti. Co si má společnost počít s nárokem celé řady filosofických škol a způsobů myšlení na správnost a pravdivost?

4. Nelegitimitnost mimofilosofických autorit

Postavme však nejdříve otázku opačně: kdo je povolán k tomu, aby rozhodoval, která filosofie je pravdivá a která nikoliv? Nemůže to zajisté být kdokoli, a také to nemůže být někdo, kdo by to rozhodoval jen mocí svého úřadu. Neexistuje žádná mimo-filosofická autorita, která by byla kompetentní k rozhodování filosofických sporů. O tom, co je filosoficky pravdivé a správné, se musí rozhodnout pouze na rovině filosofické; každý mimofilosofický zásah do vnitrofilosofické diskuse oddaluje chvíli, kdy bude pravda rozpoznána jakožto pravda, a proto je škodlivý. Pravdě se v jejím vítězství nedá napomáhat prostředky jí cizími, tj. např. administrativně nebo mocensky apod.; anebo přesněji řečeno: lze se tak pokoušet o její obranu, ale nelze ji tak prosadit trvale jakožto pravdu. Je

tomu tak proto, že pravda, násilím vnucovaná, přestává *eo ipso* být pravdou a stává se lží. V otázce pravdy a správnosti nic neznamená oficiální postavení ani úřad, tituly ani moc, síla (fyzická) ani bohatství atd., protože to vše je pod soudem pravdy. Je jediná cesta, jak poznat pravdu: objasňovat věc ze všech stran, dovolit každému, kdo k věci má co říci, aby to vyslovil, a pak konfrontovat sám před sebou a před svým svědomím rozmanité názory a různá pojetí a nakonec dát za pravdu tomu, které nás dovedlo nejvíc přesvědčit svou pronikavostí a promyšleností, svými argumenty a důmyslností stavby svého pojetí, které nenechává téměř nic ve stínu, aby to přehlíželo, ale vrhá své světlo na mnoho detailů, které zůstávají v jiných pojetích stranou. Tady nejde o prověrku jednou provždy; na čas se můžeme přiklonit k jednomu řešení, ale po čase můžeme poznat svůj omyl a můžeme jej opravit tím, že zvolíme jinou cestu. Nejlepší představitelé soudobého myšlení se mohou mýlit; teprve příští generace mohou dospět tak daleko, že pochopí nějakého myslitele, který příliš daleko předešel svou dobu. (Takovým příkladem je nám např. Marx nebo Kierkegaard, kteří byli vlastně znovuobjeveni až v našem století, jež jim poprvé jaksepatří rozumí – alespoň tak máme za to.) Pravda se tedy ukazuje jako pravda teprve časem; její nejvlastnější doménou je budoucnost, v níž se teprve ukáže to, co nám je zatím skryto dnes. Také proto musí být každá existující, daná (tj. přítomná) autorita jenom pomocí, ale nikdy ne zárukou při poznávání pravdy. Čím víc se nějaká autorita opírá o své pozice a o mocenské prostředky, tím je jistější, že jí nejde o pravdu, ale o mocenské prosazení jednostranných zájmů anebo o zakrytí, utajení a přímo likvidaci skutečné pravdy.

5. Funkce university ve společnosti

Jestliže tomu je tak, jak jsme řekli, musí se každá společnost s tímto stavem vyrovnat a vytvořit podmínky k tomu, aby filosofické spory mohly být řešeny ve svobodných diskusích. Omylů se ovšem absolutně vyvarovat není nikdy možné, ale nelze na to hřešit. Vždycky asi bude docházet k tomu, že některým vynikajícím myslitelům nebude včas a dostatečně porozuměno, ale je třeba jim zachovat prostor, kde by mohli ve své práci pokračovat, a vůbec jim umožnit nějak existovat, i když jsou jejich názory zcela neobvyklé až „kacířské“. Jaké to má důsledky pro formy popularizace vědy a pro volbu filosofického základu této popularizace? Jsou celkem prosté: nebude-li nejvyšší fórum filosofických diskusí reglementováno mimofilosofickými intervencemi, těžko obstojí nějaké aspirace na ideologický monopol v ostatních oblastech, zejména na nižších úrovních. A pokud se takové pokusy přece vyskytnou, budou vždy znovu odhalovány a správně pojmenovány, neboť zůstává zachována platforma, kde mohou být vysloveny a publikovány. Ve středověku byly takovou platformou university. Tam se konaly disputace, měřily se intelektuální síly a střetala se různá mínění. Aby byla na universitní půdě zachována tzv. akademická svoboda, byly university vybaveny výsadami, zejména výsadou samosprávy, a nadacemi (materiálním zabezpečením). Předbělohorská doba nám ukazuje, v jaké nevýhodě se ocitl kdysi mocný český stát, když zanedbal a nechal upadnout svou kdysi slavnou universitu; a naproti tomu doba předhusitská a husitská zase ukazuje, jakou silou je kvalitní universita a správně orientované studentstvo, které si váží svých profesorů a akademických hodnostářů a věří jim jako svým vůdcům. Dnes se téměř ve všech zemích akademické svobody buď velmi zkrátily, anebo aspoň staly problematickými v důsledku velké závislosti universit na státu. Tato závislost roste především proto, že výzkum ve většině zejména přírodovědných oborů je nesmírně nákladný – a universita bez výzkumu prudce klesá ve své úrovni. Mimostátní subvence zase zavlékají university do jiného typu závislosti (např. na velkých koncernech apod.). Nejhorší vliv má však okolnost, že se o jmenování docentů a profesorů rozhoduje stále více mimo samu universitu a její fakulty. Konkrétně to vypadá tak, že z titulu své úřední funkce rozhoduje o tom, kdo jmenován bude a kdo nikoliv, člověk, který se v tom oboru vůbec nevyzná a který není schopen posoudit, zda ten či onen uchazeč splňuje odborné předpoklady anebo nikoliv. Kandidáti se posuzují proto podle jiných měřítek než podle své odborné vyspělosti a podle svých odborných schopností. A zejména tam, kde nefunguje veřejná kritika, velmi často dochází k tomu, že pak po dlouhá léta přednášejí lidé průměrní až podprůměrní, neschopní odborně vést studentský dorost. Jediná možná generální obrana spočívá ve zmíněné veřejné kritice a v uznání zásady samosprávy universit. Jako ostatně všude, i tady zásada veřejného projednávání všech záležitostí, budících nějaké pochyby, je jednou z nejspolehlivějších a nejosvědčenějších opor všech pokusů o nápravu zlovyků, nemravnosti a korupce všeho druhu.

6. Funkce společensko-vědních oborů na universitě

Ale pro universitu zdaleka nestačí, aby byla uchráněna před nevítanými a rušivými zásahy zvenčí. Akademický občan je zavázán ve službě svému lidu, své společnosti, svému národu, ale zejména ve službě všemu lidstvu. Přednášející musí být „professor“, což v latině znamená i „vyznavač“ (*confessor*); nemůže to být odborník na jednu otázku a ve všem ostatním břídil, neznalec a naiva. (Tak se s oblibou líčí profesori nebo jiní vynikající odborníci v určitém typu literatury, která na druhé straně ráda obdařuje všemi rysy geniality vedoucí politiky a státní hodnostáře.) Universitní učitelé musí imponovat studentům jako celí lidé, nejen jako suší odborníci. Musí své studenty vést, musí je umět zapálit nejen pro trpělivé hledání pravdy, ale také pro její neochvějně držení a hlásání všude ve společnosti. Proto musí sami svým životem prokázat, že také jim pravda „za škody stojí“. Žádný profesor neobstojí ani jako největší odborník, jestliže nevyužívá své autority a své kompetence k tomu, aby se alespoň ty výseky života společnosti, které je schopen přehlédnout a posoudit, ocitly jeho přičiněním v plném světle pravdy. Iniciativní společenská kritika je morálním závazkem každého předního vědce a každého universitního profesora. Zvláštní místo má však tato „společenská angažovanost“ v oborech společenských věd, které jsou už samotným svým předmětem vázány na společnost a její život. Sociologie přestává např. být vědou, chce-li jen nezaujatě popisovat společenské jevy, analyzovat je a vysvětlovat jejich souvislosti. To je stejné (a vlastně ještě horší), jako kdyby se nauka o elektřině omezila na popisování a výklad těch několika nápadných elektrických jevů v přírodě, jako jsou blesk, elektrické ryby (rejnok, úhoř atd.) a záškuby žabích stehýnek na železném zábradlí. Sociologie je povinna učinit svým úkolem společenskou kritiku a také návrhy na rekonstrukci, nápravu a obrodu všech společenských vazeb a institucí. A v této základní povinnosti stojí filosofie se všemi společenskými vědami na jedné lodi, a musí je dokonce předcházet a ukazovat jim cestu. V tom smyslu mohou na universitě nového typu (po rekonstrukci) chybět některé přírodovědné obory (ne všechny a v plném rozsahu – nejobecnější partie fyziky, astronomie, biologie atd. tady musí být přednášeny, protože se zejména filosofie bez nich nikdy nemůže obejít –, ale způsob jejich pěstování bude vždycky podstatně jiný, než jaký je tam, kde jde v první řadě o nalezení nových technických a průmyslových možností, kde tedy se věda rozvíjí pod tlakem techniky a jejích potřeb), ale nesmějí tam chybět ty společenské vědy, bez nichž je odborná společenská kritika buď vůbec nemožná, anebo alespoň málo fundovaná. Odtud se nám pak otvírá nový pohled na moderní poslání university a na místo filosofie v jejím kontextu.

7. Místo filosofie na universitě

Obor filosofie musí mít především vysokou úroveň myšlenkové práce. To je daleko důležitější než filosofický směr, zastávaný tím nebo oním profesorem. Směr, zastávaný člověkem bez úrovně, nemůže nikdy vytvořit ani velké dílo, ani školu následovníků, ale zemře na úbytě, zahrabán průměrným nebo podprůměrným učitelem. Naproti tomu vysoká úroveň může jen zřídka podpírat názory, které by jinak neobstály. Vysoká úroveň myšlení je už sama zárukou, že pochybné nauky hlášány nebudou. A jestliže velmi nadaný a velmi vzdělaný člověk má názory, které nemůžeme přijmout (a to se docela dobře může stát), pak přesto nemůže být pochyb o tom, že i tyto nám nepřijatelné názory rozhodně stojí za to, abychom se jimi i my důkladně zabývali. Nemám než slova nesouhlasu a odsudku pro to, když po převratu hlava české filosofie na Universitě Karlově v Praze, František Krejčí, zvolil svým nástupcem nudného, nevýrazného patrona, jakým byl Josef Král, a nedovolil, aby na filosofickou fakultu přišel Emanuel Rádl, největší česká filosofická hlava první poloviny století, a to jenom proto, že Král byl pozitivista (jako Krejčí), kdežto Rádl nikoliv (přičemž Krejčí si odborně Rádla velice vážil a veřejně to napsal). To je zrada na filosofii, úzkoprsé sektářství a především jistá cesta k prohře. Tak je možno směr, který zastávám, jenom pohřbit (a tak se i stalo). Nebýt marxistů, kteří přispěli k tomu, že pozitivismus znovu na čas ožil (protože v rozporu s Marxem nakazili marxismus pozitivismem), byl by u nás dnes pozitivismus *à la* Krejčí zcela mrtev. (To ovšem neplatí o moderním novopozitivismu, který k nám pronikal a ještě bude pronikat přes odborné vědecké kontakty se světem – a tedy zase bez kontroly skutečně filosofické.) Jako nelze nadekretovat, jakými cestami má procházet umění, protože o tom rozhodují největší umělecká díla,

kteřá něco nového objeví, a strhnou tím za sebou ostatní, tak nelze určovat trasu příštího vývoje filosofie na základě nějakého – a dokonce mimo filosofického – projektu. To je směšné; jestliže se takový pokus energicky vykoná, znamená to nutně a vždy, že skutečná filosofie je na léta a desetiletí vyřazena, ne-li vůbec likvidována. A to má zase jen jediný důsledek: pokles až ztrátu schopnosti kriticky myslet obecně, tedy i ve vědě, v politice, všude. Filosofie se bojí jenom nevzdělanec anebo podvodník (intelektuální „svůdce“); člověk vzdělaný a opravdový si filosofie, tj. každé rovněž opravdové, skutečné filosofie váží, bere ji vážně a naslouchá jí. Proto je na universitě filosofie základem a páteří veškeré intelektuální práce. Ve středověku bývalo zvykem, že studenti všech oborů museli nejprve projít studiem filosofie. V tom smyslu je u nás zřízení filosofických kateder na všech fakultách a na všech vysokých školách čímsi podstatně správným; jiná je ovšem otázka, co a jak se tam přednáší. Bylo také zcela správné (ještě když jsem já studoval), že k dosažení doktorátu na filosofické fakultě bylo třeba ve všech případech malé rigorosum vykonat z filosofie, ať už student promoval z psychologie, sociologie, historie, estetiky, filologie nebo čehokoli jiného (jedinou výjimkou byli studenti samotné filosofie, kteří mohli malé rigorosum dělat z jiného předmětu – já např. ze sociologie). Dříve tomu bylo stejně i pro přírodovědce, jejichž obory byly součástí filosofické fakulty, která se teprve po první světové válce rozdělila na filosofickou a přírodovědeckou. Zároveň však byla na přírodovědecké fakultě zřízena katedra pro filosofii přírodních věd (prvním řádným profesorem se stal Emanuel Rádl). Bohužel upadalo vyučování filosofie a zkoušky z ní do stále většího formalismu, pokud šlo o studenty jiných oborů; a ti to sami cítili jako nesmyslný a vývojem dávno překonaný požadavek. Dnes tomu je však podstatně jinak. Ze Spojených států a ze západní Evropy přicházejí zprávy, že studenti přírodovědeckých, technických a jiných směrů se houfně zapisují na filosofické přednášky (aniž by musili, tj. zcela dobrovolně a navíc), a to ze skutečného zájmu a živě pociťované potřeby. Zdá se, že podobný vývoj lze očekávat mezi studentstvem na celém světě. Tím ovšem úloha filosofie na universitách ještě vzroste. (Viz zájem studentů theologie.)

8. Filosofie jako metoda myšlení

Iluze moderních vědců (nikoli všech, ale mnohých, snad většiny) spočívá v předpokladu (původně pozitivistickém), že si věda sama stačí, že nemá zapotřebí nějakého filosofického základu nebo východiska a že se bez filosofie nejen může, ale musí obejít, chce-li zůstat vědou. Opak je pravdou, jak jsem se pokusil už na několika místech těchto poznámek ukázat. Einsteinova speciální a zejména obecná teorie relativity vyrostla z filosofického základu (Einstein byl filosoficky silně ovlivněn Machem) a jen zdánlivě se bez tohoto základu může obejít. Důkladná filosofická analýza Einsteinovy teorie ukáže, jak některé staré, tradiční filosofické předpoklady jsou v ní mlčky a nekriticky přejímány – přes veškerou „revolučnost“ v kontextu samotné fyziky. Proto tu je filosofická kritika zcela na místě a nemůže být ničím zastoupena. Zároveň však platí, že sama o sobě nestačí, ale že musí ze své kritiky dovodit i některé odborně fyzikální závěry, které už *de facto* přesahují její kompetenci. Proto se musí spojit filosof s fyzikem (samozřejmě za předpokladu, že si ve věci porozuměli a že mají na mysli stejný směr kritiky), aby ukázal, že jeho filosofická kritika je nosná a smysluplná i v čistě odborném kontextu fyzikální vědy. Toho může být ovšem dosaženo i v personální unii (v některých případech, ne vždy – někdy jde o tak komplikované otázky, sahající do takové šíře a hloubky v obou disciplínách, že cíle může být dosaženo pouze v týmové práci): důkladně filosoficky vzdělaný fyzik nebo neméně důkladně fyzikálně vzdělaný filosof může v řadě případů sám na podobný úkol stačit. Ale to nic nemění na nezbytnosti obou odborných disciplín v některých otázkách obecnější povahy, které nemohou být vyřešeny ani jednou z nich samostatně. Takové otázky existují v každém vědeckém oboru, takže nemůžeme žádný takový obor pevně a definitivně ohraničit – a to ani vůči jiným vědeckým oborům, ani – a to nás tu zajímá nejvíc – vůči filosofii, která nemá charakter vědecké disciplíny, jak jsme o tom už hovořili. Můžeme mluvit o „hraničních problémech“, které však v případě hranic odborné vědy s filosofií mají charakter teoreticky prvořadého významu. A právě proto musí mít příslušné výklady své patřičné důležité místo jak na universitě, tak na všech rovinách popularizace vědeckých znalostí. Je však nezbytné, aby ve všech takových případech zaujímala filosofie stanovisko ke všem nebo alespoň k velice mnoha takovým otázkám? Mám za to, že nikoliv. Důležité je, aby posluchačům jak universitních, tak popularizujících přednášek názorně vysvětlil přístup

vědecký ve své odlišnosti od přístupu filosofického a aby se jim ujasnila nezbytnost filosofické interpretace a kritiky vědeckých teorií a vůbec celé vědecké práce. Je třeba ukázat nové myšlenkové perspektivy a vyzvat posluchače, aby se sami pokoušeli podobným směrem zaměřit své vlastní úvahy. Filosofii tedy nelze popularizovat tak, že posluchačům sdělujeme vybrané informace z tohoto oboru, nýbrž že jim ukážeme způsob filosofického myšlení. Podstata filosofie nespočívá proto v jejích názorech, v jejích teoriích a v obrazu, jaký kreslí o světě a o skutečnosti, nýbrž ve způsobu jejího myšlení. Tady přicházíme k tématu zvláštní důležitosti, totiž k otázce vztahu mezi filosofií a tzv. světovým názorem.

9. Filosofie a světový názor

V minulosti, a dokonce ještě dnes jsou často světónázorové a filosofické momenty našeho myšlení zaměňovány. To je však velmi hrubý omyl. Vytvoření názoru na svět, resp. na skutečnost předpokládá, že svět, resp. skutečnost jsou ve své podstatě a svou nejvlastnější povahou přístupné „náзору“. Co to je vlastně názor? Je to zahuštěná, koncentrovaná zkušenost, po mém soudu (ne má-li manipulovat nějakými vrozenými mohutnostmi apod.). Názorný výklad je takový, který odkazuje k obecným, všemi sdíleným zkušenostem a odvolává se na ně. Ptolemaios např. poukazoval k obecně známé zkušenosti, že Slunce denně vychází na východě nad obzor, přejde po nebi na západ a tam zase klesne pod obzor. Ptolemaiovský obraz světa (tzv. geocentrismus) byl zcela názorný, ale matematicky se dostával do obrovských obtíží, když šlo o pohyby planet. Naproti tomu heliocentrismus matematicky výborně vyhovoval, ale odporoval „náзору“. Bylo proto zapotřebí vytvořit nový „názor“, který by nebyl v rozporu s matematickým (tj. nenázorným) výkladem. K tomuto novému názoru bylo nezbytné opustit subjektivní „přirozené“ stanovisko, tj. přestat vycházet z pozemského stanoviska jako ze samozřejmého základu, a uvést samotnou zemi do pohybu kolem Slunce. V představách (protože skutečně to nebylo možné) člověk opustil Zemi a postavil se jakoby na Slunce: a rázem viděl, „nazřel“, jak krásně krouží všechny planety kolem tohoto středu. Názorností bylo znovu dosaženo, jen musela být skutečná zkušenost nahrazena (suplována) zkušeností možnou, jen představovanou, nebo také teoreticky předpokládanou, hypotetickou. A není pochyb o tom, že filosofové se zápasu mezi oběma těmito „světovými názory“ velmi aktivně zúčastnili (a někteří, např. Giordano Bruno roku 1600, nasadili v tom zápase i život). Ale přes všechnu velikost tohoto zápasu nelze smlčet, že tady nešlo o filosofii. Krouží-li Země kolem Slunce, nebo naopak – to není otázka filosofická, nýbrž astrofyzikální. Filosofie začíná teprve tam, kde takové fyzikální zjištění uvádí souvislosti s celkem, kde je komentuje a kritizuje, a to nejenom (a ne hlavně) v jeho věcném rozsahu, nýbrž především v jeho málo kontrolovaných nebo nekontrolovaných konotacích (= spoluvýznamech, vedlejších významech), o něž je veden vlastní zápas. Stanovisko církevních odpůrců heliocentrismu bylo v jistém smyslu filosofičtější, i když bylo věcně, předmětně falešné. Bylo ovšem falešné i filosoficky, neboť spojovalo nelegitimně geocentrickou názornost s tak nenázornou, ale fundamentálně významnou nepředmětnou skutečností, jakou je privilegované postavení a poslání člověka ve vesmíru. Tato filosofická chyba však nebyla zástupcem heliocentrismu kritizována filosoficky, nýbrž poukazem k nové, konstruované názornosti obrazu Země, otáčející se kolem Slunce a kolem své osy. Nevysloveně však tím byl pozvednut prapor ofenzivy proti zastáncům onoho privilegovaného poslání člověka a lidstva. Tento falešný, zavádějící boj nakazil celou moderní vědu, takže ještě počátkem tohoto století vynikající anglický astronom James Jeans v knížce *Tajemný vesmír*¹⁹ dovádí svůj výklad k týmž absurdním důsledkům (život vůbec a zejména lidstvo jsou ve vesmíru zcela cizím prvkem, jakousi náhodnou plísni na jednom z nejmenších a nejbezvýznamnějších astronomických těles, na jakémsi vesmírném zrnku písku). Tento nefilosofický, proti- a pa-filosofický způsob myšlení nutně volal po filosofické kritice (např. takového Teilharda de Chardin).

10. Kritická a kontrolní funkce filosofie

Filosofie tedy není povolána k tomu, aby vytvářela nějaké „filosofické obrazy světa“ (což je něco jako kvadratura kruhu), tj. aby strhovala celý svět a vše, co je v něm, na rovinu předmětné názornosti a

předmětnosti vůbec. Úkolem filosofie je pronikavou reflexí přivést na světlo ty skryté a pozornosti běžně unikající momenty různých „světových názorů“, skrytých často i uprostřed vědecké práce, a učinit je předmětem filosofické kritiky. Filosofii zajímá především způsob myšlení, nikoli obrazy světa a věcí. Proto také, jak jsme si už řekli, cílem filosofie není vybudovat systém, nýbrž každý systém je jenom pokusem, jak vyslovit složitou myšlenku, která však míří dál, k novým, rozsáhlejšími kontextům. Filosofie nemůže chtít uchopit a uzavřít ve svém systému celý svět, protože by pak zapomněla na to, že celek je neuchopitelný a že právě k tomuto nezpředmětnitelnému celku musí vztahovat vše, čím se myšlenkově zabývá. Proto je filosofie nezbytná při popularizaci vědeckých poznatků: jejím hlavním úkolem není provádět jakousi jejich „syntézu“, budovat z jejich roztříštěnosti vyšší jednotu, a být tak jakousi „nadvědou“, „vědou vůbec“, nýbrž má především kriticky ukazovat, jak a za jakých (převážně skrytých a nekontrolovaných) předpokladů se k oněm poznatkům dospělo, má ukázat na napětí mezi věcnou stránkou daného poznatku a mezi jeho vědeckým zachycením a vyjádřením, má ukázat na možné nebo už skutečné falešné vedlejší významy (konotace, „vyšší harmonické tóny“), které se už ve vědeckém (na první pohled střízlivém) podání vloudily nenápadně do vědce i našeho povědomí a vedou nás naprosto falešným směrem atd. Filosofie tu není proto, aby doplňovala dosud neprozkoumaná místa na vědecké mapě světa jakýmsi svými výmysly, aby doplňovala vědu, nýbrž aby ji kontrolovala a kritizovala. Popularizace vědy může zjednodušovat výklad vědou zjištěných fakt, ale nesmí zakrývat povážlivé až nebezpečné možnosti výkladu, interpretace těchto fakt. Popularizace evolucionismu koncem minulého a ještě počátkem tohoto století je vzornou ukázkou toho, jak se z vědy stává obratem ruky pavědecká ideologie a přímo pověra, není-li pohotově na stráž kritické filosofické myšlení. Jinou takovou, mnohem ovšem starší ukázkou toho, jak se filosoficky nekontrolované myšlení může zvrhnout, je sofistické hnutí ve starém Řecku a sofistika vůbec. (Krásné ukázky možného zneužití sofistických podvodů se najdou v Schopenhauerově *Eristice*;²⁰ proto filosofie nikdy po vybudování nějaké složité myšlenkové stavby není na konci svých cest – ledaže by zapomněla na své nejvlastnější poslání, jímž je kritika a kontrola (eventuelně pak i revize) myšlenkových předpokladů a vůbec způsobu myšlení – tedy i jejího vlastního způsobu myšlení (jehož bylo použito při stavbě daného systému) a vlastních předpokladů. Naopak: když je systém hotov, práce pro filosofii začíná znovu: je třeba se k němu vrátit, důkladně ohledat jeho základy, najít a odhalit všechny mezery a nedostatky jeho stavby a najít nové možnosti, nové perspektivy filosofického, ale i vědeckého a dalšího myšlení.

1. Filosofie a otázka etiky

Velikým problémem jsou otázky etické. Musíme se jimi také trochu zabývat. Tu jde o téma, k němuž různě přistupuje hned několik disciplín. Je to především psychologie, sociální psychologie a sociologie. Je tu však také právní věda, která musí zkoumat vztah pozitivního práva, např. určité soustavy zákonů, ke spravedlnosti jakožto postulátu etickému. Noetická norma pravdivosti (a respektu k pravdě) je zároveň požadavkem etickým. Politika a politická věda musí také s etikou počítat, ať už ji redukuje na morálku a „zvyklosti“ anebo ji chápou šíře a hlouběji. A tak bychom mohli pokračovat. Všechno, co člověk podniká, má svou mravní stránku; není místa, kam by se člověk mohl uchýlit, aby stál mimo dobro a zlo. Všechna učení, která chtějí takový prostor najít, anebo která chtějí morálku zakládat na něčem „mimoetickém“, resp. odvozovat morální příkazy z něčeho „mimoetického“, jsou falešná, škodlivá a nebezpečná. Nicméně také morální problémy a etika mají své meze, své hranice. Etické posouzení nějaké záležitosti nemůže tuto záležitost zvážit po všech stránkách a vyčerpávajícím způsobem. Člověk musí každým dnem znovu řešit spoustu otázek technického rázu, které nemohou být řešeny morálně (to by byl neúnosný diletantismus). Morálka se ve společnosti průběhem času mění, protože se mění sama společnost i podmínky, v nichž žije a v nichž se rozvíjí, nebo upadá. Proto bývá někdy nesprávným způsobem stavěna otázka po morálních normách tak, jako bychom hledali to, co je společné morálkám všech dob a všech společností. Chyba takového přístupu je zřejmá: je to podobné, jako bychom chtěli najít pravdu tak, že bychom hledali to, co je společné všem názorům ve všech dobách. A takových nebo podobných nesprávných přístupů k morální (etické) problematice najdeme všude spousty. Jak se v nich vyznat? A v čem se odlišuje filosofický přístup k etické problematice ode všech přístupů jiných?

2. Spravedlnost a mravní jednání

Proveďme nejprve základní rozlišení mezi mravy a mravností. Existují „špatné“ nebo „nevázané“ mravy, ale neexistuje „špatná mravnost“. Mluvíme-li o mravech, máme tedy na mysli určité zvyklosti a návyky společenského jednání, které můžeme popsat, statisticky zpracovat, psychologicky nebo kulturně-historicky vysvětlit atd. Mluvíme-li naproti tomu o mravnosti, nemůžeme zůstat u popisu, ale musíme zaujmout stanovisko „pro“, nebo „proti“. Mravní jednání (ať už mravně pozitivní nebo negativní) je pro nás výzvou, příležitostí k souhlasu, nebo k projevům odporu. Jednáme-li zvykově, tj. v soulase s běžně platnými „mravy“, setkává se sice naše jednání také s projevy souhlasu (v opačném případě nesouhlasu), ale na obou stranách tu chybí zdůvodnění (tj. jak na straně jednatelů, tak na straně posuzovatelů). Mravní jednání je naproti tomu možné pouze tam, kde jednáme s rozmyslem, s rozvahou, kde vážíme předem svůj čin a kde jej předem zdůvodňujeme, tj. kde sami sobě i druhým vyslovujeme hlubší důvody, na nichž své jednání stavíme a jimiž své jednání spravujeme. Návyk znají i zvířata, ale mravního jednání a mravního hodnocení je schopen jedině člověk. V čem spočívá takové zdůvodnění? Záleží v odkazu na obecnější závazný princip, ve jménu kterého jednáme tak, jak jednáme. Uveďme si příklad. Když se mně nebo někomu ze mně blízkých stane příkoří, je mou „přirozenou“ reakcí mu to pořádně vrátit, „osladit“; a nejen jemu, ale všem, s nimiž je ve spolčení a kdo k němu patří. To je reakce podobná reakci medvědice, rozzuřené skutečným nebo domnělým útokem na svá mláďata. Člověk ovšem (jakožto „nepřirozené zvíře“, jak jsme si řekli) není už schopen jednat „přirozeně“, a proto musí tuto původně „přirozenou“ reakci pozvednout na rovinu vyšší, na rovinu jakéhosi zvykového práva nebo zvykového závazku (navíc myticky zaštitěného). Odtud onen starý zvyk „krevní msty“, která už mnohokrát vedla k vyhubení celých kmenů nebo – už v poměrně civilizovaných podmínkách – celých rodů. Krevní msta je velice zlý zvyk; lidé to rozpoznali už dávno (před mnoha tisíci lety) a odsoudili jej; postavili proti němu jakožto „nespravedlivému“ požadavek „spravedlnosti“. Proč je krevní msta nespravedlivá? Protože postihuje nevinného, řadu nevinných. Spravedlivým požadavkem je naopak postihnout viníka. Jeho příbuzní, rodiče, manželka, děti za to nemohou, proto nemají být postihováni. Ale on třeba ukradl bojovníkovi cizího kmene (nebo vlastního kmene) zbraň nebo jej těžce zranil; budiž proto zabit – jen on sám. Ale opět se ozve

hlas, dovolávající se spravedlnosti: co když ukradl malou zbraň, nepřilíš nákladnou? A i kdyby ukradl vzácnou zbraň – není tu trest smrti příliš veliký? Co když připravil druhého bojovníka (ne v boji) o oko; má za to být obětován celý lidský život? A proto je vyhlášen nový požadavek spravedlnosti: oko za oko, zub za zub. Zlý čin musí být potrestán, ale přiměřeně, spravedlivě – nesmí dojít k tomu, že trest je větším zlem než provinění. Tento požadavek se stal součástí zákonů také už velmi dávno; nejstarším státním dokumentem toho druhu je Chamurabbiho zákoník. Evangelia vyprávějí, že Ježíš o tomto zákonu mluvil jako o něčem velmi starém: „Říkáno bylo starým: oko za oko, zub za zub; ale já pravím vám...“ Myslil tím na mojžišovskou Tóru, ale tam byl onen zákon přejat právě asi z Egypta; je tedy ve skutečnosti ještě mnohem starší, než se Ježíš asi domníval. A tento prastarý zákon byl nepochybně obrovským pokrokem proti krevní mstě: zatímco ona rozdělovala lidi a kmeny podle toho, ke komu opatřil viník a ke komu oběť, nyní je vyslovena zásada, na níž se mohou lidé dohodnout, sejít a smířit. Zlo už nenarůstá lavinovitě, ale jsou mu ustanoveny meze. Společnost, která se řídí tímto zákonem, je nejen spravedlivější, ale také zdravější, životaschopnější, celkově pevnější. Odtud ono biblické, že „spravedlnost zvyšuje národ“.

3. Sókratovská etika

Analýza uvedeného posunu „mravního cítění“ není snadná. Bližší pohled ukáže celou řadu nejrozmanitějších momentů a souvislostí, které tu jsou ve hře. Něco nutí dva nepřátelské kmeny uzavřít spojenectví proti společnému nepříteli; pak je nalezení spravedlivější formy řešení vzájemných sporů velmi žádoucí. Vidíme, že některé okolnosti mohou napomáhat růstu spravedlnosti, jiné mu mohou být velmi na překážku. A přece spravedlnost není záležitostí okolností a podmínek; nevyplývá z nich, ale je nad nimi. Proto mluvíme o mravních principech (tj. „prvních počátcích“); i když je odhalujeme pozdě, odhalujeme je jako již dávno, již „od počátku“ platné. Když se jim člověk naučí rozumět, vidí, že to nejsou lidské konstrukce, že nejsou „dílem rukou lidských“ (ani dílem lidského rozumu atd.), že si je nevymýšlíme, ale že se před nás náhle postaví, přesvědčí nás, probudí ze stavu, který je podoben slepotě a hluchotě, a my je musíme uznat. Dříve nebo později se lidé musí začít ptát: a co to vlastně je spravedlnost? Jak k ní dospíváme? Podle čeho poznáme, je-li nějaké jednání spravedlivé, nebo nespravedlivé? A tu nastane doba velkého teoretického zkoumání a pokusů o pojmové vymezení toho, co rozumíme spravedlností. Stojí za to se pustit do studia řeckého myšlení té doby, která se vyznačovala obrovským intelektuálním úsilím o postžení podstaty spravedlnosti; doby, v níž se na všech stranách rozmohl relativismus až morální nihilismus, kdy vynikající myslitelé ztráceli naději, že by bylo možno uchopit něco tak proměnlivého a problematického a kdy se proti přesile pochybování, a dokonce cynismu sofistů opřel se vším důrazem Sókratés. Sókratovo úsilí o nalezení podstaty spravedlnosti je poučné a strhující. A přece tam cosi jakoby chybí: jaká převaha intelektu a jaký nedostatek skutečné mravní vnímavosti! V sókratovské etice bylo cosi základně falešného; ukázalo se to na chaosu sókratovských škol, které se (s výjimkou Platóna a jeho Akademie) takřka výhradně omezily na etickou problematiku, zabředly do ní nejkurióznějšími způsoby a nakonec skončily v intelektuálním i mravním chaosu a rozvratu. Nemůžeme se domnívat, že jsme na tom dnes lépe. Moderní etické teorie málo pokročily nad Sókrata. Není mnoho autorů, jejichž filosofické analýzy etických problémů ukazují vskutku dál a hloub, k novým perspektivám, a které by nebyly jen intelektuální hrou, nýbrž skutečnou oporou mravního rozhodování. Etika náleží v naší době k nejproblematictějším, nejlabilnějším a také nejobtížnějším ze všech filosofických disciplín. Není divu, že hledá pomoc u sesterských oborů, nebo dokonce u různých odborných věd. Dokonce se vyskytly (také u nás) pokusy založit etiku jako „vědu“. Je to možné? A v čem by pak spočíval rozdíl mezi „vědeckou etikou“ a etikou filosofickou?

4. Mravní rozhodování a vnitřní svět

Použijme nejprve dvou obrazů či spíše přirovnání. Matematika je nepochybně (včetně geometrie) lidský vynález (možná spíše objev, jak uvidíme). Způsob, jak se zrodila a jak se vyvíjí, může být různý, právě tak jako její symbolika, a dokonce i způsob myšlení. Ale co je trojúhelník jako rovinný obrazec a jaké má vlastnosti, to nezáleží na geometrově libovůli. Dokonce i objev neeuklidovských geometrií naprosto neznamená vpád nahodilosti a neurčitosti do geometrických vztahů; můžeme si sice zvolit

principy a axiómata, která budou v naší geometrii platit, ale musí jich být jednak dostatek, aby mohly povahu zvolené geometrie opravdu a s určitostí založit, na druhé straně však nesmí být spolu ve sporu. Čili opět jejich výběr není zcela libovolný; a závěry z nich už vůbec nejsou libovolné. Z toho vidíme, že i u tak čistě myšlenkové disciplíny, jako je geometrie (či vůbec matematika), se setkáváme s určitými pravidly a normami, které se náhle objeví tomu, kdo s tímto oborem začne něco podnikat, a nutí jej, aby je respektoval, i když není žádného předem daného kodexu, zákoníku, který by mu někdo jiný předepsal. Naše přirovnání spočívá v tom, že není zapotřebí ani v etice předpokládat nějakého božského zákonodárce, jak se ve všech dobách, poznamenaných mýtem a religiozitou, napořád dělo (jako to nemusíme předpokládat v geometrii), a přece lze zachovat a zabezpečit názor o nelibovolnosti některých momentů etických norem a zejména o jejich nezávislosti na okolnostech, historických a společenských podmínkách atd. Začne-li se někdo opravdově a hluboce zabývat etickými otázkami, musí postupně dospět k zásadám stále naléhavějším, jednoznačnějším a přesvědčivějším.

Druhé přirovnání připomene něco, o čem už byla řeč. Umělecké dílo musí být vnímáno umělecky školeným a vzdělaným člověkem, má-li promluvit naplno. Svou vnější podobou je pouze příležitostí k tomu, aby se stalo skutečností, tj. skutečným uměleckým životem. Aby k tomu došlo, musí přijít člověk dosti vnímavý a s dost velkou fantazií, musí se „vnořit“ do vnitřního světa tohoto díla, které ovšem není „dáno“, ale musí být divákem nebo posluchačem spoludotvořeno. Ale musí být dotvořeno s porozuměním, v hluboké loajálnosti nejen k tvůrci, ale také a zejména k tomu, čím on byl veden, čemu on sloužil a co respektoval ve vši své loajalitě. Takže divák tu musí něco svého přidat; ale co, to vůbec nezáleží na jeho libovůli. Přidává ze svého tak, že se podřizuje něčemu, co není výmyslem a pouhým nápadem ani jeho, ani samotného tvůrce. Poučení: člověk, který se mravně rozhoduje, přidává cosi ke světu, v němž žije, co v něm není dáno, ale k čemu se rozhoduje v plné odpovědnosti, a tedy nikoli v libovůli. Mravní aspekt lidských a vůbec světových záležitostí představuje nový, „vnitřní“ svět, který se klene nade vším, co je v přírodě i v dějinách dáno, ale naprosto z těchto daností nevyplývá a není z nich odvozen. Jako je pomalované plátno v dřevěném rámu příležitostí, abychom pronikli ke skutečnosti uměleckého díla, tak jsou vnější přírodní a společenské události jenom příležitostí k našemu mravnímu jednání. Kdo to nevidí a neví, jedná jako primitiv, který starých vzácných obrazů použije třeba jako topiva. Podle svého jedná smysluplně: něčím topit musí, je mu zima. Ale o umění a o vzácných malířích, jejichž díla ničí, toho neví ani za mák. Kdo vidí v mravním poučení násilí na člověku, je na tom stejně jako člověk, který vidí násilí ve vzdělání a výchově k umělecké vnímavosti (vnímavosti vůči umění). Neboť také k mravní vnímavosti musí být člověk nejprve probuzen.

5. Mravní orientace a mravní pokrok

Mravní vývoj a pokrok se děje dvojím postupem; na počátku stojí „morální vynález“, který znamená novou perspektivu a nové vidění morální skutečnosti. K tomu je zapotřebí člověka s probuzeným a velmi citlivým svědomím, ale zároveň člověka velké statečnosti a vytrvalosti. Záblesk nového mravního vidění nestačí; fanatismus je překážkou, hysterie obluze, násilí korumpuje a hyzdí i nejlepší mravní motiv. Odtud zkušenost, že mravní horlení je často zdrojem nesmírných nespravedlností a běd. Proto stejně důležitá jako sám „morální vynález“ je drobná přesvědčovací práce mezi lidmi, jejichž podpora je pro uskutečnění opravdového mravního pokroku nezbytná. Situace je tu podobná jako v umění nebo ve vědě apod. Citlivý, talentovaný jedinec jako první najde novou cestu; musí ji nejprve prozkoumat, přezkoušet a důkladně promyslet. Pak musí najít nejvhodnější formu, jak oslovit lidi, jak jim sdělit přesvědčivým způsobem obsah svého vynálezu a jak je získat pro jeho prosazení ve velkém. Umělci stačí přesvědčit umělce a umělecké kritiky; vědec potřebuje většinou finanční a jiné materiální prostředky, a proto musí přesvědčit mocné a majetné. Mravní vůdce se však musí obrátit na všechny, na celou společnost, neboť není mravnosti tam, kde platí jen pro některé (ať už proto, že je tím zvýhodňuje, anebo proto, že je pro ně nevýhodná – např. ve smyslu Voltairova cynického výroku, že je rád, že jeho krejčí věří v Boha, neboť tak ho aspoň neošidí). Základem veškeré mravnosti je skutečnost, že svět, v němž žije člověk, má své mravní „nahore“ a „dole“, tj. je mravně orientován ve dvojím směru; jedním jeho „mravním pólem“ je to, co „má býti“, druhým pólem pak to, co „nemá

být“. Je tu jakási podoba s elektrickým nebo magnetickým polem, jen s tím rozdílem, že v mravním smyslu nejsou oba póly rovnomocné a rovnocenné, nýbrž jeden je hoden následování, zatímco druhý je hoden zavržení a opuštění. Rozpoznat směr mravního pole v dané situaci a v daném okamžiku není snadné ani samozřejmé (podobně jako rozpoznat směr jih – sever; to dovedou spolehlivě jen některá zvířata, hlavně stěhovaví ptáci), a je k tomu pro většinu lidí zapotřebí nějakého „mravního kompasu“. Ale jako u zemského magnetismu, tak i v mravním poli existují anomálie a nepravidelnosti, které vždy znovu mohou usvědčit takový kompas z omylů nebo alespoň z různých zjednodušení. Proto je každý pozitivní morální kodex jen podmíněčně a dočasně platný; trvalou platnost si zachovávají jen ony přesně nedefinovatelné, detailně těžko analyzovatelné, na pohled takřka bezobsažné poukazy k pokusům o porozumění; teprve to jim může dodat konkrétnosti a situačního charakteru. Takové jsou v podstatě i mravní pojmy, s nimiž podobné abstraktní výzvy pracují, např. spravedlnost, láska, milosrdenství, odpuštění, pravda a pravdymilovnost atd. Emanuel Rádl šel dokonce tak daleko, že za poslední mravní zásadu či výzvu vyhlásil jakýsi „absolutní příkaz ‚ty máš‘“, který je skutečnější a trvalejší, pevnější než celý hvězdný vesmír. A tady není řečeno, co máš, nýbrž jenom, že máš; ono „co“ je už vždycky situační, je to v každé situaci něco jiného, vždycky osobně pro nás (především) závazného, co my musíme z oné výzvy uslyšet, k čemu nás tato výzva vede, ale co není jedním trvalým, věčným obsahem. Máme za to, že funkce sloupu dýmu ve dne a ohnivého sloupu v noci, který vedl Izraelce na cestě pouští, je obdobná: nejde o to, kde právě teď sloup je – to je jen přechodné místo, kudy musíme projít, ale kde nemáme zůstat. Sloup ukazuje každý den, kudy máme jít, ale ukazuje každý den znovu a jinak. Jde o to, abychom šli dál, abychom pokračovali. A to je také smysl mravního příkazu, oné poslední mravní výzvy. Jde o mravní pokrok, nikoli o pevný, neměnný, jednou provždy uzavřený a absolutně platný mravní kodex. Na to poukazuje také Ježíšovo odmítání zákonictví.

To ovšem neznamená, že všechno staré a starší mravní rozpoznávání je nutně falešné a že musí být vždycky překonáváno a překračováno. Mravní pokrok se děje velmi pomalu. Zmíněné etapy krevní msty, zákona „oko za oko“ a poslední výzvy „milování nepřátel“ trvaly neuvěřitelně dlouho, jistě tisíce let. Z toho vyplývá, že v každé dějinné situaci je toho obrovská spousta, co z dosavadních mravních zkušeností lidstva zavazuje každého člověka jako „mravní kompas“. Ani přechod k novému pochopení a k novým „mravním vynálezům“ se nemůže dít a také nikdy neděje tak, že bychom se vraceli k východisku, tj. např. ke krevní mstě a všestrannému násilí atd. Staré příkazy je dovoleno opustit jen ve jménu nových, vyšších příkazů, starou spravedlnost můžeme odvrhnout jako málo spravedlivou nebo nespravedlivou jen ve jménu „vyšší spravedlnosti“. Jinak je každý ohlašovaný „pokrok“ ve skutečnosti rozvrtem a mravním úpadkem. Dnes žijeme v době, kdy se zároveň střetávají síly mravní obrody (tj. oživení citu pro dosavadní normy) se silami rozkladu a úpadku, a zároveň síly nové mravní orientace se silami mravního konzervatismu a přímo reakcionářství. Proto je dnešní doba tak těžce uchopitelná do nějakého mravního kodexu, proto je plná relativismu, mravní skepse a cynismu. Je to však velká doba, kdy něco nenávratně dožívá a něco nového se stále více prosazuje. To, co se prosazuje, není ovšem zase tak radikálně nové, jak si někteří i velcí filosofové mysleli.

Po mém soudu jde jen o nové, praktičtější a reálnější uchopení příkazů Ježíšovy „vyšší spravedlnosti“ z tzv. „kázání na hoře“. Neznám pronikavějšího vhledu do mravní situace člověka, než představuje oněch několik bodů, *nota bene* vlastně jen prohlubujících a očišťujících ony starší příkazy, jejichž nedostatky někdy Ježíš zdůvodňuje Mojžíšovým ohledem k „tvrdomu srdci“ lidí, tj. ohledem k jejich dějinné nepřipravenosti. Ale ať se mýlím či nikoli, jedna věc je jistá. Buď půjde o obnovení platnosti těchto Ježíšových příkazů, anebo půjde o nové příkazy, které budou ještě vyšší a náročnější. A to záleží na tom, jak pronikavě se nám podaří analyzovat příčiny, proč se zákon „oko za oko“ dostal postupně do všech zákoníků, zatímco Ježíšovy příkazy zůstávají mimo právní struktury, a jdou proti nim dokonce napříč. Je to nedostatek anebo přednost Ježíšových požadavků a výzev? Proč se z oné „vyšší spravedlnosti“ zatím uskutečnilo v dějinách a v konkrétních společnostech („křesťanských“ společnostech!) tak málo, tak mizivě málo? Co je zapotřebí reformovat? Co udělat, aby se dospělo k pronikavější realizaci těchto požadavků? Nebo se máme spokojit oním potměšilým, již velmi starým poukazem, který je ve skutečnosti jen špatnou výmluvou, že ježíšovská morálka má eschatologický charakter, že to jsou mravní zásady lidí již „vykoupených“, tedy již obrozených z moci „hříchu“?

Máme chápat evangelium jako poselství o pohádkové říši, kde je „všechno jinak“ než tady na zemi, anebo jako příslib lepší budoucnosti pro tuto zemi? Znamená Ježíšovo učení opium a planou útěchu pro nešťastné a bídné, anebo to je revoluční moc, která převrací všechny světové pořádky? A jestliže toto druhé, proč na to křesťané takřka na dvě tisíciletí zapomněli? A jak se dnes můžeme dostat k těmto zapomenutým a často důkladně zasypaným pramenům?

6. Slabost křesťanské etiky

Z toho, co máme zaznamenáno z Ježíšova výsledku před Pilátem, lze mít za to, že Ježíš (anebo alespoň první křesťané, kteří to dodatečně vložili Ježíšovi do úst) proti vládě (království) tohoto světa postavil jinou vládu, která „není z tohoto světa“. Modlí se „přijď království tvé“, a jindy říká, že toto království „je mezi vámi“, že tedy není věcí daleké budoucnosti, ale ani nějakého náhlého převratu (vzpomeňme si, jak proti židovskému očekávání politického Mesiáše postavil program především universální, a v tom smyslu také prořímský, a dále program nenásilný, odmítající násilí a uskutečňovaný přesvědčováním od člověka k člověku). Klasickým příkladem je apoštol Pavel se svým vztahem k otrokářskému řádu: nestaví se proti němu, nevybízí, aby bylo otroctví zrušeno, ale vybízí otroka i otrokáře, aby spolu navzájem jednali a vycházeli lidsky (jako bratři v Kristu, děti téhož Otce). Jinými slovy: Ježíš ani první křesťané nemají žádný politický program, ale znají pouze individuální etiku, která klade na člověka vysoké nároky, ale která jej vůbec neorientuje ve složitých společenských situacích. Bezprostředním důsledkem této slabosti křesťanství bylo např. selhání církví i většiny křesťanů v rozvíjející se buržoazní společnosti. Kde zůstal vysoký smysl pro spravedlnost, dokonce pro „vyšší spravedlnost“, kde zůstala křesťanská láska k bližnímu, kde zůstala odpovědnost vůči ubohým a chudým? Nedůstojná a nevkusná, kýčovitá filantropie jen špatně zakrývala surovou nespravedlnost sociální. Dokonce i po těchto hrozivých zkušenostech spěchali přední theologové, aby křesťany ujistovali opětovně o tom, že křesťanství není ani politickým směrem, ani sociálním programem, ale jenom čistě duchovním, modlitebním, bohoslužebným společenstvím božího lidu. Toto mravní i intelektuální *harakiri* nemohlo nést křesťanství do toho rozkladu a do té mizérie, v níž se ocitlo v polovině našeho století a v níž v podstatě stále ještě setrvává i v současné době. Nejlepší prorocké i křesťanské tradice jsou, jak jsme si již řekli, ostře kritické a zcela odmítavé vůči všem religiózním, rituálně bohoslužebným praktikám a zbožným sebeklamům, a důrazně až tvrdě ukazují na morální křivdy a sociální nespravedlnosti, o nichž jako by věřící nechtěli nic vědět. Jak si tedy dát obojí dohromady? Co je křesťanské a co nikoliv? Máme Ježíšově myšlence „království“, které není z tohoto světa, rozumět tak, že není ani pro tento svět? Alespoň nikoli tak, že by mělo být postupně budováno tady na zemi? Co potom ona podobnost, která naopak právě o takovém růstu hovoří (a o žádném náhlém přelomu až na konci věků – tam jde o něco jiného, o definitivní, konečné vyjasnění, nikoli náhlý příchod něčeho, co tu nikdy předtím nebylo)? Znamená kázání na hoře novou etiku, nebo neznamená? A pakliže ano, k jakým sociálním a politickým rozhodnutím je touto novou etikou křesťan zavázán?

7. Komunismus a křesťanství; dva principy na křižovatce

V našich posledních úvahách se nadmíru jasně ukázalo, že tradiční individuální etika nestačí, že – jak jsme si řekli ostatně hned na začátku – veškeré lidské jednání, všechny stránky a momenty lidského (individuálního i společenského) života mají svou mravní dimenzi (i když to nelze na „pouze mravní“ rovinu stlačit a redukovat). Křesťanství dodnes trpí vážným mravním mankem, že totiž si nedovede skládat účty ze své odpovědnosti sociální a politické (povědomí této odpovědnosti se sice probouzí, ale velmi pomalu a velmi zmateně – křesťané se ponejvíce jen „připodobňují světu tomuto“, jen chytají dech a vítr). Tady leží dnes kruciólní problém, tady je křižovatka, tady se rozhoduje o budoucnosti křesťanství (jako hnutí, nikoli jako myšlenky, ideje – tu může převzít hnutí jiné). Ve světě dnes existuje veliké hnutí, jehož moc je obdobně rozsáhlá, jako byla ve středověku moc církve. Toto hnutí vzalo vážně právě ty otázky, které u křesťanů upadly v zapomenutí, totiž zejména otázky (a křiklavé rozpory) sociální. Toto hnutí (je jím marxistický komunismus) je z křesťanského hlediska jednostranným zdůrazněním některých momentů samotné židovsko-křesťanské tradice, na něž křesťané zapomněli a které vlastně zradili. Naproti tomu tu však jsou jiné momenty této tradice, na

něž křesťané nezapomněli a které naopak zcela zanedbává nové sociální hnutí komunistické. Mám za to, že o budoucnosti se rozhodne na jedné z těchto dvou cest: buď marxistický komunismus překoná svou jednostrannost a pojme do sebe nejcenější prvky křesťanské tradice – a učiní tak křesťanství zbytečným tím, že je „uskuteční“ (jak to zaznívá z Hegela i z Marxe) –, anebo projde křesťanství novou reformací a pojme do sebe co nejvíc z toho, co nového přinesl marxismus, a zrealizuje to na základě křesťanských principů, čímž učiní zbytečným zase komunismus marxistického typu. Po mém soudu je obojí možné, ani jedno nelze předem vyloučit. V obou případech však lze příští vývoj odhadnout poměrně jednoznačně: půjde ve směru uplatnění „vyšší spravedlnosti“ ve společenských a politických vztazích, neredukovatelných na rovinu individuální mravnosti. Lidský život už nebude rozpolcen, aby byl prožíván ve dvou světech, ve dvou „říších“, ve dvou „královstvích“, ale bude opět sjednocen, integrován, bude si rozumět jak ve své individuální, tak i ve své sociální dimenzi, bude se kontrolovat a bude se rozumně a principiálně (tj. také mravně) rozhodovat s rozvahou a s přehledem i politicky. To je nepochybně postulátem vývoje příštích let a desetiletí. Já sám mám za to, že křesťanství má víc šancí v této soutěži. Domnívám se tak proto, že v současné době není tak fatálně zatíženo mocensko-politickými strukturami a setrvačnostmi jako druhá strana. A příští vývoj bude nepochybně ve znamení potlačení a veliké kontroly všech mocenských prostředků. To věděl ostatně už Marx, když předvídal odumření státu s jeho represivními prostředky. Nejde o to, že k tomu zatím nedošlo, ale o to, že v důsledku této okolnosti se marxismus a komunismus sám vyvíjí deformovaně, pod tlakem obrovského mocenského soukolí, které se postupně stále víc osamostatňuje a emancipuje z jakékoli kontroly, ideově založené v původním sociálně-politickém programu Marxově a Leninově. Napětí mezi principy a postuláty tohoto hnutí a mezi jeho praxí a výsledky zatím ustavičně vzrůstá. Vyřešit tento fundamentální problém se může podařit jen s obrovským vypětím intelektuální, morální i politické energie. Kdyby k tomu došlo, bylo by to vítězství vsutku světové, nesrovnatelné takřka s ničím v dosavadní kulturní historii. Ale zdaří se to? Může se to zdařit? Jaké jsou nezbytné předpoklady a podmínky takového obrovského kroku vpřed? Přibližuje se jim dnešní vývoj, nebo se od nich naopak vzdaluje? Nejsou vnitřní rozpory tohoto vývoje příliš veliké?

8. Rodina; základ mravní společnosti

Morální rozvrat buržoazní společnosti byl ne-li přímo způsoben, tedy prohlouben a urychlen emancipací kapitálu ze společenských vazeb, takže ten se stal falešnou základnou a východiskem lidského individuálního a zejména společenského života. Dnes se stává stále více novým suverénem a všeobecným základem lidského života stát, rovněž emancipovaný ze společenských vazeb. A protože „samovývoj“ státu jde nutně ve směru stále většího oddělení, a tedy odcizení člověku a lidem (tedy společnosti), lze vidět nadějně prvky ve všech společenských (ne-mocenských) strukturách, které mají svou vlastní, neodvozenou stabilitu a pevnost. Na prvním místě tu stojí rodina. Učiňme výjimku a zabývejme se touto vybranou otázkou chvíli podrobněji. Člověk v žádném typu společnosti neobstojí bez rodiny; to je důvodem pro to, že i každá společnost, která se nemá rozklížit a rozpadnout, musí vidět v rodině svůj základ. Dříve ani sama rodina nebyla nikdy izolována a redukována na několik málo členů: otec, matka a děti. Patřilo k ní více generací (děd, bába, někdy i praděd nebo prabába), ale také další příbuzenstvo, které nevytvořilo vlastní rodinu (tedy strýcové, bratřanci a sestřenice), někdy dokonce existovaly (třeba na venkově) tzv. velké rodiny: hospodář, hospodyně, synové se svými rodinami, někdy i dcery se svými rodinami, a spousta mládeže (někdy i čeledí), atd. Vazby mezi příbuznými rodinami byly velmi silné; silné byly i jiné vazby, např. kmotrovství apod. V důsledku toho všeho byla každému člověku fungující rodina skutečnou oporou. Teprve v kapitalistické společnosti započal proces izolace a nakonec rozpadu jednotlivé, „malé“ rodiny. A tento rozpad dodnes pokračuje. To je jeden z nejvýznamnějších příznaků soudobé celosvětové společenské krize. Ozdravení společnosti na celém světě je podmíněno ozdravením a posílením rodiny a jejího postavení ve společnosti. Chápat otázku muže a ženy v rodině (v manželství) jako otázku vzájemných sympatií a tzv. „lásky“, která neočekávaně přijde a neočekávaně může také odejít, eventuelně být vystřídána jinou, stejně neočekávanou – to je už přímý produkt krize a rozkladu rodiny i společnosti, produkt romantismu a libertinismu, produkt úpadku morálního citění a mravní odpovědnosti. Rodina není volný svazek dvou lidí, založený na nějakém nahodilém a dočasném základě, ale je to nezbytné

zázemí pro každý život vskutku lidský. A protože vždy byli a budou lidé bez vlastní rodiny, tj. „osamocení“, „svobodní“ (to je příznačné, že se takovým lidem říká „svobodní“ – jako by to nebyla obžaloba společnosti!), musí být rodina schopná vždycky nějaké takové lidi do sebe pojmout, alespoň na „okraj“, ale lépe „doopravdy“. Zkrátka prvním úkolem rodiny budoucnosti je pochyťat „osamocené“ a zařadit je svým prostřednictvím do společnosti. Žádný člověk se bez tohoto prostřednictví nemůže obejít, nemá-li být jeho život hluboce narušen. Ale toto malé rozšíření rodiny nebude stačit. Rodina se musí rozšířit a upevnit podstatnějším způsobem. Tzv. „malé“ rodiny se budou muset propojovat do „velkých“ rodin, tj. nikoli do nějakých organizací s většinou anonymních, bezejmenných členů, nýbrž v nepříliš velká společenství, kde budou všichni znát všechny tak dobře, že budou nejen vědět o jejich těžkostech a svízelních, ale budou hotovi se na nich podílet a pomáhat je nést. Opора těchto větších celků, jejichž členové budou ve vzájemných zcela konkrétních, účinných, lidsky blízkých vztazích, bude tvořit skutečné, pevné, mravní a zároveň materiální zázemí pro jednotlivé „malé“ rodiny. Tak vyrostou předmostí obrozených lidských societ, dosti silných a svéprávných, aby odolaly tlaku státních institucí. Neboť společnost je něčím víc, než je stát; společnost si vytváří stát, stát si nevytváří (nemá vytvářet) společnost. A základem společnosti je rodina a malé skupiny. Rozdrobení společnosti na lidská individua je důsledkem emancipace proti- a mimospolečenských struktur, jako je kapitál nebo stát. Proti kapitalismu a proti etatismu je třeba znovu vyzdvihnout prapor skutečného socialismu, v němž člověk je člověku „socius“, tj. druhem, přítelem, soudruhem, bližním, a kde rozhodující a primární společenskou rovinou jsou neodcizené lidské, mezilidské vztahy a nikoli neosobní struktury ekonomické, politické atd. Tak vidíme, že etika nemůže pracovat bez součinnosti se sociologií a s ekonomikou apod., ale má primát. To ostatně najdeme (přes všechna opačná ujišťování ne dost vzdělaných marxistů) i u samého Marxe: tomu vůbec nešlo o to, zaměnit jednu ekonomickou strukturu jinou ekonomickou strukturou, nýbrž vlivu všech ekonomických struktur na společnost postavit pevné meze, a dosáhnout tak stavu, kdy se společnost nadále vyvíjí svobodně, nikoli vlečena setrvačností výrobních sil a vztahů (nebo i jejich samovývojem). To je pravý smysl jeho přesvědčení, že ještě neskončila prehistorie a že teprve po překonání odcizujících sil emancipované výroby vejde lidstvo do dějin skutečných, do „říše svobody“. Špatně však odhadl, že svoboda znamená prý i svobodu od rodiny (viz *Komunistický manifest* aj.).²¹ Naopak: bude to společnost rodin, a dokonce velkých rodin a jejich seskupení.

1. Privilegované poslání antropologie

Už samou povahou reflexe je dáno, že člověk je sám sobě problémem, otázkou. To znamená, že jeho existence je rozporná: je „dán“, ale nikoli sobě; „dán“ je však právě proto nikoli jako on sám, ale jako něco méně, je „dán“ redukovatelně na necelého člověka, na pouhou vybranou stránku či vrstvu lidské existence. Jinak řečeno, člověk zároveň je a zároveň není to, čím (co) je. Teprve na rovině reflexe se člověk stává tím, čím je; ale na této rovině se zároveň stává tím, čím chce být, nebo dokonce čím má být. Člověk tedy nikdy sám sobě není jenom „dán“ (tak, aby sám sebe mohl vzít jenom na vědomí), ale je svým vlastním projektem – nejenom že má tento projekt před sebou, ale je jím vskutku, tj. ztotožňuje se s ním, nejenom v představě, ale v praxi: stává se tím, kým chce (nebo má) být. Proto je jeho těžiště silně posunuto do budoucnosti, asi jako je při chůzi nebo jízdě na lyžích tělesné těžiště posunuto kupředu (takže v klidu by člověk upadl, přepadl dopředu). To je smyslem tvrzení, že člověk není to, co je, ale to, co bude. Jestliže však tím, čím bude, člověk dosud není, ale přesto se k tomu podstatně vztahuje, ba dokonce se s touto svou vlastní budoucností identifikuje, znamená to paradoxně, že zároveň je tím, čím není, a naopak není tím, čím je. Pouze díky této okolnosti je morální bytost (v tom smyslu, jak jsme o ní uvažovali v Sešitě č. 9). Ale člověk se může pokusit uchopit sám sebe (v reflexi) jen na pozadí uchopení celého svého „osvětí“, tj. „svého světa“, v němž žije. Je tomu dokonce tak, že sám sebe může v určitých momentech uchopit jen tak, že uchopí něco jiného. Protože člověk není redukovatelný na pouhý předmět, na pouhou předmětnou existenci, musí některé nepředmětné komponenty svého sebeuchopení realizovat po předmětné stránce jako uchopení něčeho jiného, tj. nějaké předmětné stránky světa, v němž žije. Z druhé strany však znamená tato okolnost, že každým předmětným uchopením věcí tohoto svého světa člověk nějak uchopí také sám sebe, byť nepředmětným způsobem. Proto mohl např. Kosík v *Dialektice konkrétního* prohlásit, že každá výpověď o věcech je výpovědí člověka, a v tom smyslu zároveň i výpovědí o člověku.²² Jestliže je tomu tak, je z toho zřejmé privilegované postavení antropologie v celé filosofické stavbě. V jistém smyslu je celá filosofie rozsáhlou antropologií. Povšimněme si několika významných důsledků této okolnosti pro filosofickou problematiku člověka.

2. Antropologická interpretace přírody

Zopakujme si znovu něco o vztahu člověka a přírody. Příroda bez člověka není přírodou, ale veškerenstvem, vesmírem, vším, je „světem v celku“. Ale už v tom je kus rozporu. Není-li v této předlidské přírodě nic, co by bylo s to se samo vztáhnout k „celku“, a vztáhnout tak potom k celku i vše ostatní, můžeme vůbec právem mluvit o „přírodě“ jako o „celku“? Snad pravdě blíží by byl rovněž rozporný výrok, že předlidská příroda byla zároveň vším (neboť nebylo už nic, co by bylo [existovalo] mimo přírodu) i ničím (neboť vše existující bylo jen partikulární, jednotlivé, tj. tzv. „příroda“ nebyla nikdy celkem, ale pouhou pluralitou přírodních jevů, které spolu navzájem jednak souvisely, jednak nesouvisely, což znamená, že žádný z nich nebyl schopen reagovat na všechny ostatní). Skutečným celkem se „příroda“ stala teprve ve chvíli, kdy byla konfrontována s něčím, co ji přesáhlo, co z ní vykročilo, co už nebyla „pouhá příroda“, a co ovšem bylo schopno nejenom se postavit proti přírodě (proti „celé“ přírodě) jakýmsi organizovaným, vnitřně integrovaným způsobem. Po hegelovsku řečeno, teprve svou „negací“ se příroda stala tím, čím vskutku jest, tj. teprve tím, že byla touto negací vymezena, dostala svou formu a svou strukturu. „Vším“ byla příroda původně jen v perspektivě vlastní budoucnosti, tj. ve vztahu ke své příští negaci. Proto v jistém smyslu platí, že příroda se nejenom stává „pouhou přírodou“ poté, co se v ní objevuje člověk, ale je už předtím „přírodou – veškerenstvem“ vzhledem ke své příští, budoucí omezenosti, a tedy vzhledem k člověku, který se ještě neobjevil. Příroda se tedy jakýmsi způsobem už předem připravuje na svou vlastní budoucnost tím, že se připravuje vydat ze sebe onen zvláštní plod, jímž je lidská bytost, překračující „pouhou přírodu“. V jistém, naprosto nepominutelném smyslu je proto příroda již od samého počátku „přírodou pro

člověka“, nebo jinak řečeno „lidskou přírodou“, jak o tom mluví v *Ekonomicko-filosofických manuskriptech*²³ mladý Karel Marx. Celý vývoj přírody, celé „dějiny“ přírody lze legitimně chápat jako proces polidšťování přírody, který ovšem je zpočátku takřka neznatelný a pouze „ontologicky“ postřehitelný, ale stává se posléze velmi praktickým a empiricky konstatovatelným. Perspektiva opětného sjednocení lidské a přírodní roviny a perspektivy náleží k prastarým snům a takřka prorockým vizím člověka a lidstva. Zajisté není pochyb o tom, že příroda má a napříště bude mít ve všech svých fázích svou vlastní skutečnost, plnou vlastních setrvačností i vlastního dynamismu, takže její „existenci“ nelze nikdy plně uchopit pouze přes její vztah k člověku. Ale uchopit ji mimo tento vztah je stejně neoprávněné. Člověk bez přírody je stejným produktem fantazie jako příroda bez člověka. Antropologická interpretace přírodního světa je proto nejenom možná a myslitelná, ale potřebná a přímo nezbytná. Tato filosofická orientace je a bude osou každé filosofické kritiky přírodních věd, které jsou nutně zatíženy trvalým nedostatkem vlastních prostředků, jak svůj předmět vztáhnout k celku. Vztah každého předmětu přírodovědeckého zkoumání k celku prochází nutně přes člověka – v neposlední řadě zajisté člověka vědecky zkoumajícího.

3. Antropologická interpretace „nad-přírody“

Jestliže máme člověka ve vztahu k přírodě pojmout jako tu živou bytost, která překračuje přírodu, vykračuje nad ni a zakotvuje mimo ni (i když stále zůstává svými nižšími vrstvami s přírodou spjata), musíme se nutně ptát po povaze oné mimopřírodní a nad-přírodní skutečnosti, k níž člověk směřuje a v níž setrvává, v níž zůstává zakotvena jeho existence. Heidegger mluví o „ek-sistenci“ člověka jako bytosti, která „vyčnívá“ či přímo „trčí“ (nejen mimo sebe a ze sebe, ale mimo danost vůbec atd.). Už jsme na několika místech a v různých souvislostech měli příležitost se seznámit s tím, že vedle danosti „existuje“ i skutečnost nedaná, nepředmětná, proto však nikterak méně skutečná nebo neskutečná (naopak skutečnější, podstatněji a původněji skutečná). Ukázali jsme si, že nad světem přírody se klene svět řeči (*logu*); v minulém (9.) sešitě jsme se zabývali povahou morálních zákonů, resp. vůbec morální skutečností. Poslední, nejvyšší perspektivu se pokoušíme obvykle vyjádřit poukazem na pravdu jako nejvyšší instanci mimo-přírodní, ne-dané, ne-předmětné „skutečností“. Proto se musíme nezbytně dostat k otázce po vztahu mezi člověkem a pravdou, nebo snad lépe, mezi pravdou a člověkem. Jinak řečeno: musíme se ptát po antropologické „povaze“ pravdy se stejným oprávněním, jako jsme se tázali po antropologické „povaze“ přírody. Opět není ani zde pochyb o tom, že pravdu nelze plně transponovat na antropologickou rovinu (právě tak jako to nelze učinit opačným směrem ani s přírodou), že ji nelze redukovat na její antropologický moment. Ale jedno je jisté: pomineme-li zcela antropologický moment pravdy, ztrácíme možnost uchopit člověka v jeho plnosti, tj. v plnosti jeho ek-sistence, jeho transcendování pouhé (přírodní) danosti (své i svého světa), tedy té skutečnosti, že člověk je bytostí podstatně se vztahující k pravdě a podstatně poznamenanou pravdou. Už z této věci se ukazuje jeden pozoruhodný a přímo vynikající aspekt antropologické problematiky: člověka nelze účinně, plně, pravdivě uchopit, aniž bychom do svého pojetí zároveň nějakou formou pojali něco, co jej podstatně přesahuje, k čemu se člověk vztahuje mimo sebe a tak, že překročí sám sebe, tj. že učiní něco, co ze své vlastní „podstaty“ a moci učinit nemůže. To je další rozporný moment lidské existence, v jistém smyslu obdobný tomu, o němž jsme se zmínili, dokonce moment, který z onoho prve zmíněného vychází. Člověk nejenom zároveň je a není to, co je, čili jinak řečeno, je tím, čím není a není tím, čím je, ale může něco, co nemůže, tj. může překročit, přesáhnout svoje možnosti. Neboť možnost je něco daného (v tradičním pojetí), věcného, reálného (od *res* = věc), něco, čím disponujeme tím, že to uskutečňujeme, nebo neuskutečňujeme, aniž bychom vykročili nějak ze svého vlastního rámce, „z rámce svých možností“. Ale „schopnost“ člověka překročit tento rámec vlastních možností není sama součástí tohoto rámce, není součástí lidské výbavy a v tom smyslu vlastně ani žádnou jeho „schopností“, nýbrž stává se, přihází se, může se uplatnit jednou, zatímco podruhé se nejenom neuplatní, nýbrž vůbec se nemůže uplatnit, tj. sama možnost takového uplatnění tu chybí, neexistuje, není „dána“. To má vážné důsledky pro pojetí člověka: vedle schopností (a možností), jimiž je člověk vybaven, dostává se mu příležitostně schopností, jimiž

vybaven není, jimiž nedisponuje, které mu jsou jakoby případ od případu propůjčeny, dočasně „dány“ jako dar, který se vyčerpává užitím a kazí nepoužitím (asi jako mana na poušti). Taková schopnost se v nás náhle vynoří a brzo zase mizí; toto vynořování (emergence) schopností a možností, které nemáme a jimiž nedisponujeme, je pro určitý druh duševních a duchovních aktivit člověka velice příznačné a je myšlenkově neuchopitelné bez poukazu na mimo- -přírodní a nad-přírodní, mimo-lidskou a nad-lidskou (nepředmětnou, nedanou) skutečnost. Ale to není to nejdůležitější na celé věci; největší význam má to, že vztah k této nepředmětné skutečnosti není „danou možností“ člověka, že člověk nemůže tento vztah založit sám ze sebe a v rámci svých možností a schopností, a že tento vztah je založen na původnějším, primárnějším a základnějším vztahu této nepředmětné skutečnosti k člověku. Odtud ona základní zaměřenost, nasměrovanost nepředmětné skutečnosti k člověku, její nakloněnost k němu – a tedy její antropotaxe, ba antropofilie, zkrátka její antropický charakter nebo alespoň moment jejího charakteru.

4. Člověk jako cíl přírody i „nad-přírody“

Člověk nemůže přistoupit k přírodě, aniž by sám sebe „vzal s sebou“, tj. aniž by nadále i ve svém přístupu nenesl s sebou něco, co není příroda, co nemá přírodní charakter. Proto je zřejmé, že neobjektivnější přírodovědecké poznatky na sobě vždycky nesou stopy a znamení člověka jako toho, kdo k přírodě přistupuje. A jestliže se člověk jako reflektující bytost uprostřed přírodovědecké problematiky znovu a znovu setkává sám se sebou, mohlo by to být vyloženo jako nepřekročitelnost mezi uložených člověku jeho subjektivností či přímo subjektivitou: člověk není schopen vykročit ze své subjektivity a vysvléknout se ze své kůže subjektu, který k přírodě přistupuje. Ale přece jen tu zůstává jeden důležitý fakt, který je proti takovému skeptickému závěru dosti významnou oporou: příroda nemůže být legitimně pojímána jako skutečnost člověku cizí a člověk jako bytost ne-přírodní a mimo-přírodní. Jestliže člověk přesahuje meze pouhé přírodnosti, nepřestává být dítětem přírody; je to vlastně sama příroda, která v člověku přechází samu sebe – a tedy sama příroda nese v sobě kus ne-přírodnosti, vede k ne-přírodnosti, směřuje k ní a dosahuje jejích hranic v bytosti, která má přírodní původ a kořeny, ale která svou existenci zakotvuje mimo přírodu a spouští mimo přírodu i své nejbytostnější kořeny, jimiž svou ne-přírodnost nadále živí. Jestliže proto člověk při studiu a výzkumu přírody nachází v reflexi vždycky znovu sám sebe, ačkoliv se v přírodě původně a hlavním zaměřením nehledá, znamená to, že tam vskutku je, a že tam je ještě jinak a z jiných příčin, než že by se samotným přístupem k přírodě do přírody vnášel. Člověk je v přírodě původnější než v důsledku svého dodatečného přístupu, a sama příroda se k němu zná jako k čemusi svému, snad jako ke svému „snu“, řekl by básník. Že se příroda sama vztahuje k člověku, není subjektivní lidský výmysl, i když interpretace této skutečnosti může být subjektivně zkreslená. Ale to je úkolem kritické reflexe, aby odlišila subjektivní zkreslení od legitimního pravého postižení skutečnosti. Jestliže proto uvažujeme na druhé straně o „nad-přírodě“ a o jejím vztahu k člověku, zajisté může do našich úvah proniknout mnoho subjektivního; ale i tu je na kritické reflexi, aby vše důkladně zvážila a znovu a znovu prověřovala. Obrátit se k této problematice zády nejenže není žádné řešení, ale je to vyslovený primitivismus. Pustíme-li se však do ní, stojíme před řadou obdobných problémů, jako tomu bylo s otázkou vztahu mezi přírodou a člověkem. Také ve vztahu k nad-přírodě se ukazuje nemožnost toho, aby člověk nevzal ve svém přístupu k ní sám sebe s sebou. Nemůže myšlenkově uchopit tuto skutečnost, která jej přesahuje (stejně jako on sám přesahuje přírodu, tj. kvalitativně, nikoli svou rozlehlostí či mohutností, tedy kvantitativně), aniž by vydával svědectví o sobě, tedy aby *de facto* uchopil současně sám sebe. Nemůže se vztahovat k této skutečnosti, leč sám sebou a přes sebe. Ale ani tady nejde o pouhý důsledek subjektivity, i když nikdy nebude kritická reflexe, očišťující naše myšlení od podobných subjektivních prvků, dosti pronikavá. Ona nad-přírodní skutečnost se sama ze své „iniciativy“ orientuje na člověka, směřuje k němu, má na něm zájem a míří na něho svými požadavky, adresuje mu své výzvy, které tedy nejsou abstraktní a anonymní, ale mají odesílatele a také příjemce, adresáta. Povšimněme si nejprve některých tradičních (přechasto značně subjektivně zabarvených a zkreslených) forem myšlenkového uchopení této skutečnosti. (Pochopitelně kriticky.)

5. „Osobní“ povaha „nad-přírody“; svoboda

V každém náboženství je běžné počítat se zásahem božstev; magie si chce tento zásah vynutit, polytheista volá na pomoc jednoho boha proti druhému apod. Teprve vyspělý monotheismus může dospět na úroveň, o níž nám jde, kdy totiž nad jediným bohem a pánem všeho už nevládne žádné fátum, kde také nemá vedle sebe a proti sobě nějakého významného, nebo dokonce rovnocenného nepřítele a protivníka (v tom byl smysl boje proti manicheismu), takže motivy jeho rozhodování musí být čistě vnitřní povahy. Nejvyšší typ monotheismu, představovaný židovstvím a křesťanstvím, se ovšem v podstatných bodech obrací proti své náboženskosti. A právě v tomto vnitřním zápase, v této vnitřní rozpornosti se rodí nejpozoruhodnější myšlenky a také jejich formulace. Jednou z nejpodivuhodnějších, vnitřně neobyčejně rozporných postav hluboko pronikajícího křesťanského myšlení je apoštol Pavel. Všimněme si třeba, jak formuluje problém oné již zmíněné „nemožné možnosti“: „chtění hotové mám, ale abych vykonati mohl, toho nenalézám“.²⁴ Chtění tu neznamená jenom nějaké dobré úmysly, ale vůli uskutečňovanou, vůli na cestě k realizaci. Nejde o slabou vůli, nýbrž o zásadní nemožnost dojít k cíli po cestě, kterou si my sami zvolíme, tj. po jakékoli možné cestě, která tu je k dispozici anebo i kterou si my sami prorážíme. Pavel to jinde vyjadřuje takto: „Snažně běžím, zda bych uchvátiti mohl, až i uchvácen jsem...“²⁵ Je tu tedy na jedné straně člověk, který usilovně pracuje a vytrvale za něčím jde – ale to, za čím jde, je takové povahy, že k tomu nemůže dojít, že toho nemůže dosáhnout, nedojde-li k onomu základnímu: že to, k čemu jde, samo mu vyjde vstříc, že to, co on hledá, samo najde hledajícího. Tento zvláštní zvrat se opírá o poměrně prostou lidskou zkušenost: chlapec či dívka, muž či žena se mohou tisíckrát ucházet o partnera či partnerku, mohou vyvinout obrovské úsilí – a bez výsledku, pokud jim ten druhý sám nevyjde vstříc. Samozřejmě, když nevyvinou úsilí žádné, když pro své tajné přání a chtění neudělají vůbec nic, nemohou čekat nic ani na druhé straně. Ale opačně to už neplatí: ten druhý je svobodná bytost – přejdeme zase od obrazu zpět k naší problematice –, „bytost“, která „se slituje, nad kým se slituje“, ba která sama „jest, která jest“, či lépe ještě „jest (a bude), která bude, již se stane“. Připomeňme si tu jeden základní rozdíl od přírody (a od každé danosti): člověk, který hledá nádhernou, obrovskou perlu, je odkázán jenom na to, zda taková velká perla existuje, zda se někde vyskytuje, zda je „dána“, či nikoli. Marně by se namáhal, kdyby neexistovala. Ale sama perla na něho nečeká, nevykročí mu vstříc, ani na něho nepromluví, nezavolá. Je pouhou věcí, byť krásnou, je daností, něčím mrtvým, předmětným, neosobním. Už něco jiného tu je v případě, že tato perla sice existuje, ale je v majetku jiného člověka. Pak už musím jednat se živou osobností, musím se o perlu zajímat, nabídnout za ni řadu věcí nebo množství peněz, ba někdy – jako v tom podobenství o perle – všechno bohatství, které mám. A ten druhý člověk mi ji stejně nemusí prodat nebo dát, musím ho přesvědčovat, ale přesto ho nemusím přesvědčit. Odtud vidíme, že ona nad-příroda (eventuelně přímo pravda) má v sobě cosi osobního či osobnostního, je ve svém vztahu k člověku a k lidem svobodná, nakloní se k člověku, když se nakloní, a odvrátí se, když se odvrátí. Je něčím, čím člověk nikdy nemůže disponovat, a na co musí naopak čekat, od čeho musí (a může, právem může a nadějně může) něco očekávat. V tom smyslu lze říci, že existuje jakási podobnost mezi člověkem a pravdou; ale protože člověk je jen někdy svobodný a jindy se chová nesvobodně, zatímco pravda je svobodná vždy, nepodobá se pravda člověku, ale naopak člověk pravdě – mohli bychom říci, že člověk je stvořen „k obrazu“ pravdy, vzpomínajíc na biblickou formulaci. Dokonce tomu je tak, že člověk je svoboděn jenom „prostřednictvím“ pravdy, že je to pravda, která jej činí svobodným, a nedostatek pravdy, který jej ponechává (nebo vrací) v nesvobodě.

6. Je „nad-příroda“ subjektem, osobností?

Odtud je pochopitelné, že člověk odedávna personifikoval „nad-přírodu“ (resp. „pravdu“) jako Boha, ať už na jakékoli úrovni reflexe. Ale přísně kriticky viděno, není důvodu, proč předpokládat, že nepředmětná skutečnost, nad-příroda, pravda atd. (ať už použijeme jakýchkoli pojmenování jako poukazů k tomu, co plně vyjádřit nám není dáno) má charakter subjektu, či dokonce osobnosti. Dostáváme se tak k velmi vážnému problému: na jedné straně nemůžeme nepřipustit, že člověk je

24 Ř 7,18.

25 F(p) 3,12.

pravdou atd. osloven osobně, tj. jako subjekt, jako osoba a osobnost, ale na druhé straně máme důvod, proč se zdráhat jen tak beze všeho důkazu považovat původ (resp. původce) onoho (osobního) oslovení, oné výzvy, která se k člověku obrací jakožto k subjektu a k osobní bytosti, za subjekt či osobní bytost. Něco jiného je, že člověk je ve svém vědomí a svědomí, ve své životní osobitosti osloven pravdou, tj. že se mu pravda zjevuje, vyjevuje a že ho osobně zavazuje, a něco jiného je předpokládat, že tato pravda sama je subjekt, je osobní, osobitá bytost. Vzpomeňme, co jsme si všechno řekli o subjektu a jeho integritě (zejména v Sešitě č. 2). Vzpomeňme si, že podstatnou vlastností subjektu je jeho „konkrétnost“ v původním, etymologickém smyslu (latinsky *concretum* je od slovesa *concreresco*, což je „srůstati“, tedy něco jako „srostlice“): subjekt je „srostlicí“ předmětné a nepředmětné stránky, „srostlicí“ vnitřního a vnějšího, subjektivního a objektivního, subjekt je zároveň také objekt. Ale jak můžeme pojmut „nepředmětnou skutečnost“ jako srostlici předmětného a nepředmětného, vnitřního a vnějšího? Což tady právě nevězí ten nejfatálnější omyl ve vývoji křesťanského myšlení, že v říši „nad-přirozeného“ hledalo zase jenom všechno to, co už znalo z říše přirozeného, jenže to uměle a v myšlence zdokonalilo, pročistilo a zduchovnělo? Není základním omylem křesťanství, že v „nebi“ hledalo zase jenom „věci“, byť duchovní? To byl právě onen pád do metafyziky a vítězství metafyziky nad nejvlastnější židovsko-křesťanskou myšlenkovou linií a tradicí, myšlenkové „babylonské zajetí“, z něhož se teprve v naší době křesťané začínají vracet ke svým „vlastním“, „pravým“ filosofickým principům.

Před nějakým časem jsem tu četl Shakespearovu *Půjčku za oplátku*, v níž v první scéně třetího dějství říká vévoda: „... Sám sebou nejsi: vždyť trváš z tisíců a tisíců zrníček prachu.“²⁶ Jaká ohromná setrvačnost metafyzického myšlení na nás z těchto slov dýchne! Myšlenka, která je dodnes živá, po téměř třech tisíciletích vlády v lidských hlavách! Jako by jen „zrnko prachu“, již dále z něčeho nesložené, jediné mohlo být „samo sebou“! Slyšíme Démokrita: „všechno je zdání, skutečností jsou jen atomy a prázdno“! (srv. DK B 9) Ale my jsme už odhalili základní falešnost tohoto pohledu: to nejmenší, nejjednodušší, už dále nesložené není nikdy „samo sebou“, ale samo se opouští, přímo od sebe utíká. Sám sebou je pouze ten, kdo se dovede k sobě vrátit, vzít svou minulost a skloubit, sjednotit ji se svou budoucností *hic et nunc*, tady a teď. Subjekt je vždycky jen složený ze „zrníček prachu“, či přesněji: ze zrníček dějství. A čím vyšší, komplikovanější, „osobnostnější“ subjekt, tím více „zrníček dějství“ musí v sobě integrovat. A integruje je jak po vnější, tak i po vnitřní stránce.

Můžeme si dovolit provést tak podivnou analogii v oblasti čiré nepředmětnosti, umístit tam také jakási „zrníčka nepředmětnosti“, integrovaná nějakým způsobem (– jak? když skutečná integrace subjektu stále předpokládá ono dichotomické napětí vnitřního a vnějšího, napětí, které má časový charakter a které je základem vši časovosti, všeho „časování“? –) ve velikou jednotu? Myslím, že je zcela zřejmé a beze všech pochyb, že takové pojetí by bylo hluboce neodůvodněné a zcela nesprávné.

7. Modlitba jako institucionalizovaná reflexe

Důsledky tohoto rozpoznání jsou ovšem veliké. Něco, co se nám zdá neoddělitelně náležet k podstatě křesťanské tradice, je tím hluboce otřeseno a zproblematizováno. Mnohokrát jsem už slyšel námitku proti svému (na Ježíše, Rádlu i Hromádku navazujícímu) pokusu pojmut „Boha“ jakožto „Pravdu“: „A co modlitba? Copak je možno se modlit k nějaké neosobní pravdě?“ To je zajisté vážná otázka – a vlastně celá skupina vážných otázek. Modlitba má nejen dlouhou tradici, nejen že je neodmyslitelná od křesťanství atd., ale má důležitou antropologickou funkci. Člověk, který se nedovede nebo nemůže modlit, je jaksi chudší, něco jako sirotek anebo ještě spíš ztracené dítě, které má kolem sebe jen cizí lidi. Záleží ovšem na tom, jak modlitbu interpretujeme. Tradiční výklad ji považuje za „rozmluvu s Bohem“. To asi není v rámci našeho nového pokusu opravdu udržitelné. Ale přihlédneme k tomuto výkladu blíže: je to opravdu rozmluva, tj. dialog? Není to spíš monolog, a tedy samomluva? Už se někdy někomu stalo, že dostal odpověď? To jest: nikoli, aby se něco dalo pochopit a interpretovat jako odpověď, která zazní po naší řeči? Nač si namlouvat něco, co není pravda? Není opravdovější a upřímnější uznat, že žádná taková odpověď neexistuje a že ani není možná? Že skutečnou, opravdovou odpověď nám může dát zase jenom člověk? Zkrátka: pravda nemluví sama, nýbrž skrze

člověka. Modlitba má tedy docela jiný smysl, než aby byla prosbou nebo poděkováním nebo výzvou nebo otázkou apod. To všechno jsou jen nahodilé, příležitostné formy, ale podstata věci je někde docela jinde. V modlitbě propůjčuje člověk svá vlastní slova pravdě, která jej chce oslovit. V ní člověk sám za sebe nemluví, naopak umlká a říká něco, co má vlastně vyslechnout, co si má nechat říci a co si má nechat dojít až k plnému pochopení. Také bychom to mohli říci takto: v modlitbě nechá člověk mluvit samu řeč, nechá myslit samu myšlenku, nechá zazářit samo světlo – a nepomáhá slunci svitem ubohé svíčky. Mnohem přiměřenější výměr modlitby zní: v modlitbě předstupujeme před boží tvář. Řečeno naším způsobem, který se chce oprostít ode vši onto-theo-logie: v modlitbě předstupujeme před světlo pravdy, necháváme se posoudit a zvážit samotnou pravdou. To není nijak snadná věc a nikdo to hned tak neumí, ale musí se to učit, dlouho, těžce učit. Proto je tak nebezpečné učit malé děti žvatlavým modlitbičkám, protože jim tím zahrazujeme nebo alespoň znesnadňujeme cestu k pozdějšímu pravému pochopení skutečné povahy a hlubokého významu modlitby. Přímo nesnesitelný je návyk hlasitých a veřejných modliteb „vymyšlených“ (zejména v určitých protestantských kruzích, např. probuzeneckých, ale i hojně jinde). Kdo má poslouchat to strašné žvástání? Tady jsou na místě modlitby liturgické, velmi kriticky prověřované a vybírané. Ty se ostatně velmi dobře hodí i „do pokojíčku“, kde se člověk modlí sám – zvláště když nejde o nějakou neobvyklou, mimořádnou situaci. Oslovení pravdou si člověk nemůže nikterak vynutit – ani modlitbou ne. Modlitebná chvíle ho jen jistým způsobem a do jisté míry připraví, ale zaručit nic nemůže. Naopak, člověk naprosto nepřipravený, ve své mysli na něco docela jiného zaměřený, může být náhle živou pravdou zaskočen v okamžiku zcela nepravděpodobném (např. viz Pavel-Saul na cestě do Damašku). Pravda tedy není ve své svobodě vázána na naše modlitebné chvíle, a už vůbec ne na naši pobožnost (zbožnost). Ta bývá spíše jen jedním: pravá modlitba je jakousi svéráznou institucionalizací naší reflexe, která vskutku potřebuje vhodné podmínky a předpoklady k tomu, aby se mohla rozvinout a aby mohla dospět až k určitým a pevným závěrům. Modlitba je jakousi niternou meditací, v níž se chceme vzdát své subjektivity, zatíženosti všeho druhu, svých předsudků, zlostí a nenávisti, slepoty všeho druhu atd. a v níž se chceme otevřít pravdě, chceme „učinit přímými“ cesty pravdy nejprve do našeho nitra, chceme se jí odevzdat – a víc: chceme v ní složit veškerou svou naději, v ní zakotvit svůj život, a tak jej změnit, proměnit, změnit svou praxi i své smýšlení, chceme udělat césuru za svým dosavadním životem a postavit jej nově na nových základech. Modlitba není rituální ani náboženský úkon, ale je to pokus z lidské strany uznat nutnost proměny života a pokus takovou proměnu připravit zbystřením pozornosti pro výzvu a závazky „nepředmětné skutečnosti“, „nad-přírody“, pravdy.

8. Antropologie a theologie

Snad by se mohlo zdát, že všechny tyto úvahy nepatří do antropologické tematiky filosofické, že mají theologickou povahu. Ale to je omyl; kdybychom ponechali, ať už tuto tematiku anebo způsob, jak jsme k ní přistoupili, teologii jako příslušné, kompetentní disciplíně, znamenalo by to, že si filosoficky znemožňujeme sám předpoklad k tomu, abychom přiměřeně a účinně pojali, myšlenkově uchopili člověka, lidskou bytost v její plnosti a podstatě. Už na začátku jsme řekli, že pro filosofii neexistují žádné meze, žádné hranice tematiky, uvnitř kterých by jediné byla kompetentní; filosofie se může a musí zabývat zásadně vším, tj. čímkoli, pokud se to relevantně vztahuje k celku. Filosofie se proto musí zabývat i veškerou problematikou theologickou, jen přitom musí zachovat filosofický ráz a charakter svého přístupu. A protože právě člověk je tou bytostí, která je (má být, může být) zakotvena v nepředmětné skutečnosti, v pravdě, tedy v „nad-přírodě“, je filosofie povolána se odborně zabývat i všemi problémy s tím spojenými. A protože to jsou problémy úzce vázané na člověka a na způsob jeho pobývání ve světě, jeho ek-sistenci, náleží veškerá tato problematika do rámce antropologického, do užšího oboru filosofické antropologie. Tím není nikterak vyloučeno, že některé problémy mohou mít zároveň i jiné aspekty, např. „ontologické“ apod., a že se v tom případě jimi mohou se stejnou legitimitou zabývat i jiné filosofické disciplíny (vždyť jsme si už řekli, že žádné pevné hranice mezi nimi nejsou, že se překrývají).

9. Filosofie a světodějné poslání člověka

Filosofická antropologie musí tedy na jedné straně vidět přírodní a přirozenou stránku lidské existence, na druhé straně však musí vidět, že člověk má ne-přírodní a nad-přírodní poslání, dokonce světové poslání. Člověk je rozhodujícím, i když nikoliv jediným článkem, spojujícím přírodu a nad-přírodu, a prostředkujícím vládu nad-přírody nad přírodou způsobem, který co do pronikavosti a účinnosti nemá obdoby (i když např. vznik a vývoj živých organismů nelze také pochopit bez jakési nižší formy takového zprostředkování). Zatímco na nižších rovinách se vláda nad-přírody uplatňuje ve velmi úzkém rámci vzestupu centrokomplicovanosti, řečeno s Teilhardem de Chardin, i člověku se otvírá cesta mnohem účinnější, širší, zasahující mj. celou oblast přírody. Samozřejmě tu lidstvo stojí teprve na počátku této cesty. Ale už nyní můžeme vidět naprosto jasně, jak lidská existence, lidské pobývání na tomto světě neznamena jen využití příznivých okolností k udržení rodu a druhu, nýbrž energické přetváření světa. I když to přetváření, viděno ze širokých perspektiv, dosud zůstává u pouhého „čechrán“ a „šimrán“ povrchu naší planety, je už docela zřejmé, že zásadně je schopno přestavět takřka vše. A proto velmi záleží na tom, jakým způsobem se rozvíjí lidská praxe, kterým směrem se lidstvo ubírá a ve jménu čeho svět přeměňuje. Člověk je už dnes schopen narušit poměry na zeměkouli tak, že nejen lidstvo, ale i celou živočišnou a rostlinnou říši hluboce naruší a zraní, ba snad je schopen zničit takřka veškerý život na této planetě. Má už dnes tyto možnosti; ale není to zajisté jeho poslání, jeho určením. A člověk se musí zabývat otázkou, co tedy je jeho určením a kterým směrem má uplatňovat své možnosti a svou vzrůstající moc. Náboženství, které mu kdysi poskytovalo významnou orientaci, už dnes nejen nestačí, ale stává se „falešným vědomím“, zkreslujícími brýlemi mámení, brzdou. Ani umění, a tím méně věda nejsou schopny člověka a lidstvo samy ze svých zdrojů orientovat, jsou jen schopny tuto orientaci (správnou nebo falešnou) prostředkovat a buď jí napomáhat, anebo ji zatemňovat. A tak tato orientace lidstva a zároveň každého jednotlivého člověka zůstává po odborné stránce záležitostí filosofie, která nejprve musí hledat správnou orientaci pro sebe a potom svými nejmocnějšími a nejpronikavějšími myšlenkovými metodami prozkoumat otázku orientace člověka v celém jeho individuálním i společenském životě, otázku orientace lidské společnosti a vůbec všeho dnešního i budoucího lidstva. Filosofie tu musí dosáhnout značného předstihu a musí zejména najít způsob, jak zabezpečit co nejširší a nejdůkladnější kontrolu svého počínání, má-li sama poskytovat kontrolu všemu ostatnímu počínání všeho lidstva a zároveň všech jednotlivých lidí. Filosofické myšlení musí být proto víc než kterékoli jiné lidské podnikání zakotveno v budoucnosti, ale zároveň musí najít spolehlivý způsob, jak srozumitelně a přesvědčivě každého člověka oslovit a získat pro obrovské, světodějně poslání, k němuž je člověk vyzván a jímž je pověřen. To je obrovský, a proto i velmi nesnadný úkol. Jestliže dnes prochází filosofické myšlení nejdůkladnější vnitřní přestavbou od počátku své existence, nelze zůstat jen u partikulárních, odbornických, úzce zaměřených myšlenkových pokusů. Filosofie se nesmí svévolně a zbaběle vyvazovat z těch nejvyšších a nejtěžších povinností, jichž se jí dostává. Je nástrojem, který nemá prosazovat vládu člověka, ale vládu pravdy nad člověkem a jeho prostřednictvím nad celým světem. Člověk je jen správcem, s Heideggerem řečeno: jen pastýřem (on říká bytí, já bych spíše řekl i jsoucna či jsoucen). Tento svět mu je svěřen, aby jej dovedl do plného světla pravdy a aby jej ve světle pravdy napravil a proměnil k jejímu „obrazu“.

1. Účel, cíl, hodnota

Lidské jednání je vícevrstevné i ve své axiologické povaze a struktuře. Každé dělení má ovšem jenom relativní oprávnění, a proto dosah následující úvahy o rozdělení hodnot nesmíme přeceňovat. Někdy bývá zvykem za nejnižší axiologickou rovinu považovat rovinu utilitární. Můžeme však účel považovat za hodnotu? Tady narážíme na nutnost bližšího vymezení pojmu „hodnota“. Není pochyby o tom, že účel přesahuje kauzální souvislost: následek není cílem příčiny, příčina neusiluje dosáhnout svého následku nějakým intenzivním, v určitém směru orientovaným snažením. Tam, kde je možno mluvit o cíli, musí být tento cíl v nějaké podobě „dán“ předem, musí být schopen uplatňovat vliv na to, co mu předchází; jinými slovy, šlo by vlastně o jakousi antikauzalitu nebo opačnou kauzalitu. Ani v širším, celkovém rámci toho typu myšlení, z něhož vychází a v němž setrvává tradiční pojetí kauzality, nelze proto vlastně cíl považovat za nějakou hodnotu, protože je redukován na „konec“. Konec je právě tak předmětný jako (předmětný) počátek, jenom je pozdější v časové posloupnosti. Ale cíl v neredukovaném pojetí je přece jenom něčím víc: cíle, který není pouhým koncem, se dosahuje lépe či hůře, s větším či menším úspěchem – a tedy je zřejmé, že mezi ním a skutečným výsledkem (= koncem) nemůžeme klást rovnítko. Cíl je normou, vzorem, projektem, kdežto skutečný výsledek je jeho více nebo méně věrnou realizací. Jakou realitou, skutečností se vyznačuje potom sám tento cíl? Proč k němu spěje vývoj či rozvoj věcí? Čím je tento rozvoj přetahován? Není tomu přece jenom tak, že cíl můžeme považovat za určitý typ hodnoty, respektované oním rozvojem, vývojem událostí? Co to je tedy „hodnota“?

2. Proměnlivost a situačnost hodnot

Hodnota má nepředmětný charakter, tj. je to nepředmětná skutečnost. Pro Whiteheada např. má však „hodnota“ (value) právě tak předmětný charakter, jako jej mají Platónovy „ideje“. Whitehead dokonce výslovně mluví o hodnotách jako o „věčných předmětech“, resp. „věčných objektech“ (eternal objects).²⁷ Skutečná hodnota má však výslovně časový charakter, tj. je nejen sama orientována v čase a na čas, ale má časovou funkci. Tak např. nepředmětnost pravdy se projevuje její situačností (a přímo osobitostí, resp. osobnostním charakterem), její orientovaností do konkrétní situace (a tedy např. na konkrétního člověka). Obecně formulováno je situačnost hodnot založena na tom, že jejich realizace je vázána na prostřednictví nějakého subjektu jakožto konkrétní „srostlice“ vnitřního a vnějšího, nepředmětné, a předmětné stránky. Odtud nezbytnost rozlišování mezi hodnotou a mezi rozmanitými způsoby a stupni její realizace. Tyto realizace si podržují svou „hodnotu“ jen ve vztahu k oné základní, nepředmětné a tedy ne-realizovatelné hodnotě, která nezůstává beze změny, ale stává se novou výzvou v nové situaci. Realizace, která se odtrhne od své hodnoty, jejíž je původně realizací, ztrácí svou hodnotu a stává se antihodnotou až pahodnotou. Odtud pravidlo pro praktickou orientaci v životě a ve světě: chceme-li zvážít hodnotu nějaké skutečnosti, musíme „určit“ nejprve onu nerealizovanou, nezpředmětněnou hodnotu, jejíž je realizací (resp. pokusem o realizaci); a zejména je zapotřebí určit čas, dobu, v níž ona realizace byla vskutku realizací příslušné hodnoty. Hodnota je situačně a časově proměnlivá a proměňuje se způsobem, který je sice možno prohlédnout a myšlenkově uchopit (pochopit), ale který se podstatně liší od způsobů proměn předmětných skutečností. Každá realizace je vlečena svými setrvačnostmi (i jinými, „cizími“ setrvačnostmi) směrem, který je hluboce odlišný od směru, jímž se proměňuje hodnota. Proto musí každá hodnota být stále konfrontována se svou „hodnotou“, jejíž je (resp. původně byla) realizací, a musí být ustavičně revidována, opravována a napravována podle oné hodnoty samotné a podle jejího vývoje, resp. podle směru jejích proměn.

3. Konkretizace hodnot

27 A. N. Whitehead, v přednášce „Immortality“; česky: „Nesmrtelnost“, in: A. N. Whitehead, *Matematika a dobro*, Praha 1970.

Whitehead chápe hodnotu (a celý svět hodnot) jako abstraktum. Lze ovšem jen souhlasit, že v tom smyslu, v jakém subjekt považujeme za konkrétní, jsou jednotlivé jeho stránky, tj. stránka vnitřní a vnější, čímsi od sebe odděleným, od-taženým (abs-trahovaným). Ale vnitřní stránka subjektu není ještě sama o sobě hodnotou, je jenom branou, jíž hodnoty vstupují do světa konkrétních skutečností a do předmětného světa. Musíme proto v rámci nepředmětné skutečnosti ještě odlišit celostné, integrované, tvar mající hodnoty od nedotvářených (nedotvořených), ne zcela zformovaných a pouze prostředkujících nepředmětných stránek konkrétních skutečností (tj. subjektů). Zatímco vnitřní, nepředmětné stránky subjektů jsou vsutku abstraktní, neboť ve své skutečnosti nejsou samostatné, tvoříce právě jen druhou stránku subjektu (vedle a proti předmětné stránce), skutečné hodnoty, přestože jsou nepředmětné a předmětnou stránku postrádají, nejsou pouhou abstrakcí, neboť ve své plné a pravé skutečnosti nejsou nikterak odděleny, od-taženy (abs-trahovány) od nějaké skutečnosti další, s níž by teprve sjednoceny mohly vytvořit konkrétní skutečnost (onu „srostlici“). Jsou samy o sobě plnou, celou skutečností; jsou proto „konkrétní“ v přeneseném, dnes nejobvyklejším smyslu, ale nejsou konkrétní ve smyslu původním, etymologickém. Nejlépe snad je hovořit o tom tak, že hodnota se stává konkrétní výzvou k realizaci tím, že oslovuje (atakuje, atrahuje, přesvědčuje) konkrétní subjekt v jeho konkrétní situaci. Konkretizace hodnoty spočívá v její orientaci do konkrétní situace, není tedy jejím původním stavem či dispozicí, nýbrž „stává se“ vždy znovu (a vždy poněkud jinak, i když proměny jejích konkretizací nejsou nahodilé, ale mají v čase a v dějinách smysl), děje se, přihází se.

4. Jednota a pluralita hodnot

Tím jsme se přece jenom o krok přiblížili řešení otázky, co je vlastně hodnota. Abychom mohli učinit další krok, přistupme k povaze toho, jak se hodnoty realizují ve vícevrstevné struktuře jednání a života lidských bytostí (eventuelně subjektů vůbec). Pokusme se zjednodušeně pojmout tuto vícevrstevnost jako trojvrstevnost. Ponecháme zprvu stranou otázku, zda účel můžeme považovat za hodnotu (teprve později si budeme moci ukázat, že nikoliv, že utilitární vztah může nést, přenášet hodnotu, ale sám o sobě hodnotou ještě není), a budeme uvažovat o rovině hodnot estetických, etických a filosofických. Kierkegaard ve svém dvousvazkovém díle *Bud' to – anebo*²⁸ ukázal některé pozoruhodné momenty deformací lidského života, jehož maximy byly redukovány na estetickou nebo etickou rovinu. To ovšem nemůže znamenat nějaké znehodnocení těchto rovin a důvod pro redukci jiného typu; každá redukce je nutně falešná, je nepřipustným zjednodušením, zploštěním lidského života. Nicméně estetické hodnoty, i když nemohou unést plnost lidského života, a i když mu nemohou poskytnout všestrannou orientaci, jsou nepochybně skutečnými hodnotami a ve svém oboru, na svém místě musejí být respektovány. Řekli jsme však, že musíme rozlišovat mezi skutečnými hodnotami (nepředmětnými) a mezi jejich realizací. Proto je třeba se ptát: náleží okolnost, že jde o hodnoty estetické nebo etické apod., do rámce realizace, konkretizace těchto hodnot, anebo jsou takto hodnoty rozlišeny ještě ve své nepředmětné podobě? To je konkrétní podoba problému, který má ovšem i svou velmi abstraktní polohu, před níž stál už např. Platón. Odkud se bere pluralita hodnot? Jsou hodnoty jen přísně individuální (singulární), anebo mají také nějakou svou hierarchii, mj. i své obecné charakteristiky, svou přináležitost k větším nebo menším skupinám (v našem případě např. ke skupině hodnot estetických apod.)? Jsou hierarchizovány i tak dalece, že existuje nějaká nejvyšší hodnota? (U Platóna to byla idea dobra.) Není zajisté pochyb, že v lidském životě, tj. na rovině realizace hodnot, taková hierarchie (*hic et nunc* platná, v čase proměnlivá) existuje. Ale má svůj základ v nepředmětném světě hodnot, anebo je spíše důsledkem rozmanitých způsobů realizace, konkretizace jednotného světa hodnot (či dokonce jedné jediné hodnoty, např. pravdy či Boha atd.)? Odtud vede jedna z cest k prozkoumání povahy nepředmětné skutečnosti vůbec. Na jedné straně hrozí eleatství se svým předsudkem „jednoho“ (nyní aplikovaným na nepředmětný svět), na druhé straně taková pluralizace světa hodnot (a vůbec celé nepředmětné skutečnosti), která nejenže zbytečně jakoby reduplikuje svět konkrétních skutečností, ale navíc

28 S. Kierkegaard, *Entweder – Oder. Teil I und II*. München, 1975, slovensky *Bud' – alebo*, Bratislava 2007.

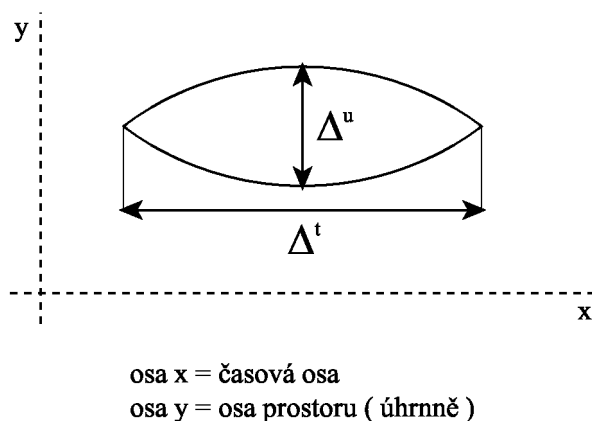
nedokáže dost dobře zabránit tomu, aby mezi jednotlivými takto plurálními hodnotami (nebo vůbec skutečnostmi nepředmětného charakteru) docházelo k jakémusi typu vzájemného „zvnějšnění“, ačkoliv něco takového je v říši nepředmětných skutečností vyloučeno. Tímto problémem bude nutno se zabývat ovšem i z jiných stran.

5. Subjekt jako „ted'-a-tu-bytí“

Blíže je třeba přihlédnout k tomu, jak vypadá onen proces konkretizace (srůstu) nepředmětných stránek se stránkami předmětnými. O subjektu můžeme říci, že to je skutečnost *hic et nunc*, to jest skutečnost, která je „nyní“ a „tady“. Jaké jsou prostředky tohoto „tu-bytí“ subjektu? Na čem je toto „ted'-a-tu-bytí“ zavěšeno, v čem kotví? Zastavme se u některých otázek s tím souvisejících. Především přihlédněme k některým aspektům prostoročasovým.

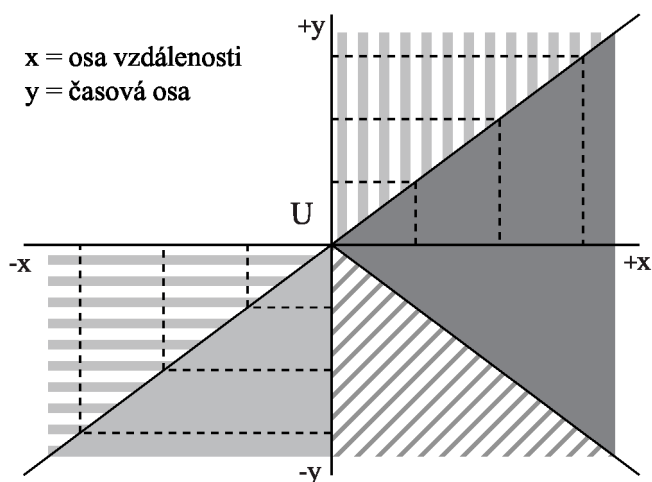
6. Lokalizace (a temporalizace) subjektu

Vyjděme nejprve z čistě teoretického a schematizovaného stavu věcí: budiž dána primordiální událost U , jejíž prostorový rozsah nepřekračuje Δu a jejíž trvání není delší než Δt :



Obr. 8

Tato událost je schopna reagovat na jiné události a prostřednictvím těchto událostí na další; naší otázkou bude, které události (resp. vůbec skutečnosti) budou spadat mimo jakoukoli možnost, aby na ně událost U ať už přímo nebo prostředkovně navázala. Na první pohled je zřejmé, že událost U nemůže navázat nebo jinak reagovat na takové události, které se odehrály před časem t ve vzdálenosti d od „tu-a-ted'-bytí“ události U , u nichž oba parametry nesplňují tento vzájemný vztah: $d \leq c \cdot t$ (přičemž c je rychlost světla), nýbrž vzdálenost $d > c \cdot t$. Vyjádřeno slovy: události, které se odehrály ve vzdálenosti tak veliké, že odtamtud ani světlo nemohlo v poskytnutém časovém intervalu dospět k naší události U , nemohly být v žádném případě reaktivitou události U zaregistrovány ani v jediném svém momentě, jestliže platí, že c je rychlost, která představuje hranici rychlosti šíření jakéhokoli „vzruchu“, na nějž by událost U mohla reagovat. Kdybychom to tedy měli znázornit graficky, vypadalo by to asi takto:



Obr. 9

To znamená, že událost U je schopna reagovat pouze na události ležící v našem obrázku č. 9 na světle šedém poli; na ni pak mohou v budoucnosti reagovat jen události, které mohou být zakresleny v našem schématu na svisle pruhovaném poli. Graf bychom mohli také upravit tak, aby na časové ose záporné hodnoty nadále ukazovaly na minulost, ale aby na ose vzdálenosti byly zanášeny jen kladné veličiny (takže minulé události, na něž událost U může zareagovat, spadají do příčně pruhovaného pole). Je tedy zřejmé, že už pouhá prostorová a časová „lokalizace“ události U vymezuje v prostoročasovém celku světové skutečnosti rozsáhlé oblasti, s nimiž událost U nemůže ani do minulosti, ani do budoucnosti vůbec nijak souviset (kauzálně či vůbec „předmětně“). To je neobyčejně významné pro posouzení a přímé vyvrácení teze, že „všechno souvisí se vším“. Tmavě šedý klín vpravo na obr. č. 9 představuje tuto oblast, na niž nemůže událost U žádným způsobem reagovat a která na druhé straně ani sama nemůže reagovat na událost U. Z toho lze uzavřít jednu věc.

7. Separace, aktivita a reaktivita subjektu

Jestliže tedy základním principem a předpokladem každé konkretizace je časoprostorová „lokalizace“, pak je zřejmé, že konkretizace je od počátku nejen provázena, ale přímo nesena „oddělováním“, „separací“ subjektu (nebo prae-subjektu) od světového „celku“. Tuto formulaci musíme ovšem opravit, korigovat v tom smyslu, že nechceme nikterak sugerovat, že na počátku je něco takového jako „světový celek“, z něhož se *ex post* jednotlivé praesubjekty a subjekty vydělují. Chceme jen říci, že subjekt je od samého počátku své existence oddělen od některých skutečností, ba od celých rozsáhlých oblastí skutečnosti, ať už jimi je nějaký „světový celek“ spoluvytvářen anebo není. Je oddělen nikoli pouze nízkou úrovní své reaktivity, resp. jejím vysokým prahem, ale konstitutivně už povahou své „existence *hic et nunc*“, tj. svého „teď- a-tu-bytí“. Mohli bychom extrapolovat a říci, že být subjektem znamená úspěšně odrážet (v původním, plném smyslu) působení a vlivy nejrozličnějších skutečností, to znamená „budovat“ svou stále větší a větší nezávislost na ostatní skutečnosti. Jistě je zřejmé, že okruh skutečností, na něž je naše událost U schopna reagovat, je mnohem menší, užší, než by naznačoval v našem grafu č. 9 svisle pruhovaný klín. A zase musíme provést důležitou korekci: ve skutečnosti nejde o odrážení (tj. obranu před) vnějšího působení, nýbrž o aktivní, iniciativní reakci události U na jiné události, na jiné skutečnosti. Proto nejde na počátku o oddělování subjektu od ostatní skutečnosti: subjekt je původně oddělen a sám svůj – teprve druhotně nalézá kontakty s ostatní skutečností, navazuje na některé skutečnosti nebo na některé jejich stránky, a zařazuje se tak do určitého kontextu, který jej přesahuje, ale nikoli tak, že by oním subjektem disponoval a zvnějšíka hýbal, nýbrž tak, že se ze své nepředmětné povahy pouhé výzvy či pouhého projektu realizuje díky schopnosti subjektu vyjít ze sebe, přesáhnout se a v této své transgresivitě se orientovat na realizaci

(přesněji: spolu-realizaci, ko-realizaci, spolu-vytváření) oněch inter-subjektních a super-subjektních struktur a kontextů.

8. Princip a proces konkretizace; transgrese

A tady jsme u své původní otázky po povaze průběhu (procesu) konkretizace. Subjekt je už původně konkrétní, tj. již „primordiální“ subjekt či prae-subjekt, má svou vnitřní a vnější stránku, jejichž je „srostlíci“. „Proces“ konkretizace je tedy vždy procesem transgrese subjektu, procesem jeho centro-komplikace, jeho vzestupu na vyšší úroveň. Princip konkretizace je tedy dán už samostatnou existencí prae-subjektu či subjektu; spadá vjedno s principem subjektnosti. „Proces“ konkretizace je ergo jen procesem jejího prohlubování, narůstání, jejího prosazování v širším okruhu a způsobem kvalitativně vyšším. To znamená, že proces narůstání konkrétnosti ve světě je procesem narůstání smysluplnosti, procesem realizace, prosazování smyslu uprostřed ne-smyslné skutečnosti plurálních, od sebe oddělených a na sobě „nezávislých“ jednotek, tj. prae-subjektů a subjektů. Oddělenost a „nezávislost“ těchto jednotek je čímsi původním a základním, co teprve v procesu konkretizace je překonáváno. Původně se od sebe prae-subjekty či primordiální subjekty ničím neliší než svou časoprostorovou lokalizací, která ovšem sama o sobě je čímsi chimérickým, zcela abstraktním, co nemá žádného vlivu na vnitřní dění subjektu. V tom smyslu je však každý praesubjekt či primordiální subjekt také čímsi velmi „abstraktním“ či spíše obecným; pravé konkrétnosti a tím jakési primitivní individuality nabývá teprve díky své schopnosti transgrese, a tím schopnosti akce a reakce. Ale právě tato schopnost je nejenom zakotvena ve vnitřní stránce subjektu jako zdroji jeho akcí, a tedy i reakcí, nýbrž v určitých nepředmětných „skutečnostech“, „strukturách“, „normách“ atd., které nejsou součástí ani funkcí ani produktem vnitřní stránky subjektu (a vůbec subjektu jako konkrétní skutečnosti). Jaké jsou důvody toho, proč nemůžeme aktivitu a reaktivitu subjektu považovat za zdroj a původce veškerých nepředmětných skutečností, přesahujících jeho vnitřní, subjektní stránku? A jak můžeme tyto nepředmětné skutečnosti vůbec učinit „předmětem“ svých úvah a tématem svých výzkumů? Je předpoklad samostatné sféry nepředmětné skutečnosti jenom jednou z alternativních možností interpretace, anebo lze uvést důvody, které mohou o správnosti této cesty vskutku přesvědčit?

9. Dějinnost; „nové“ a jeho konzervace

Uvažme obtíže, jakými se prodírá zpočátku organický vývoj: jaké dělby je zapotřebí ke každému „vynálezu“, schopnému posunout vývoj podstatněji kupředu! Jednou dosažený stupeň se pak dlouho zachovává beze změny, stává se jakýmsi stereotypem, zafixovaným např. v chromozomech apod. Již z pouhého letmého pohledu na tyto skutečnosti se zdá velmi nepravděpodobnou domněnka, že vývoj je jenom napodobováním (Platón) nebo i realizací jakýchsi hotových pravzorů. Takový pohled zcela přehlíží a podceňuje dějinný charakter každého – i biologického – vynálezu a dějinnost samotné nepředmětné skutečnosti. A ještě jedna věc z toho vysvítá: kontakt subjektu (o vnitřní, nepředmětné a vnější, tj. předmětné stránce) s nepředmětnou skutečností je na této rovině nesnadný a možno říci, výjimečný, mimořádný. Hlavním problémem vývoje je zachování, tj. konzervace těchto mimořádných realizací nepředmětné skutečnosti; a na ony konzervované momenty mohou potom navazovat další subjekty a další události. Je to možno říci i tak: kontakt s nepředmětnou skutečností nemusí být tak mimořádný a sporadický, ale sporadické jsou úspěšné pokusy o zachování, konzervování výsledků a důsledků takových kontaktů. A protože kontakt, který nevede k důsledkům (sdělitelným, předatelným), jako by vůbec neexistoval (pro další subjekty), zbývá dvojí řešení: buď položíme důraz na vnitřní svět každého subjektu a ponecháme stranou, anebo přesuneme až na další místo v důležitosti ono „přetváření světa“, anebo naopak položíme důraz na rekonstrukci, proměnu konkrétní skutečnosti, a vnitřní svět, vnitřní stavy subjektu budeme hodnotit jen ve vztahu k těmto vnějším důsledkům, obracejícím se k ostatním subjektům a postihujícím vposledu celou skutečnost. Filosofie může obě možnosti analyzovat, interpretovat, z různých stránek posoudit, ale nemůže učinit víc, než že obě možnosti prosvětlí, učiní je průhlednými. Rozhodnout mezi nimi na základě své odbornosti však nemůže, protože jsou záležitostmi tzv. základu filosofie (viz Sešit 1/10). Filosofie nevládne prostředky, jimiž by mohla zdůvodnit přijetí jedné z obou možností a zamítnutí druhé; může

se však s jednou nebo s druhou ztotožnit, resp. učinit ji základem své pozice. Křesťanská tradice (ta pravá) volila důraz na proměnu světa (např. na rozdíl od buddhismu apod.); dnes už víme, že rizika této cesty jsou obrovská, ale také výsledky jsou tomu přiměřené.

10. Nepředmětná skutečnost a personalizace

To, co jsme právě vyložili, může však zároveň sloužit jako zdůvodnění pro přesvědčení, že subjektivní, vnitřní stránka subjektu není jediným nebo posledním zdrojem všech oněch „vynálezů“, vedoucích kupředu, k realizaci nových momentů skutečnosti, k vývoji, k pokroku. (Pokrok míníme v kosmickém smyslu.) Okolnost, že vedle vlastní transgrese je stejně důležitá, ne-li důležitější schopnost subjektu navázat na transgresi jiných subjektů, a založit tak nad-subjektivní, transsubjektivní linii dějinné povahy, svědčí pro to, že nepředmětná skutečnost se realizuje v celkovějších strukturách, než jaké stačí kontrolovat, vyprodukovat a obsáhnout jednotlivý subjekt. Ba je tomu dokonce tak, že individuálnost subjektu je tím výraznější, čím intenzivněji se podílí na realizaci oněch původně ne-předmětných struktur, které ve své celkovosti daleko přesahují jeho subjektivní rozsah. Tím ovšem nemám na mysli individuálnost ve smyslu samostatnosti, a dokonce nesouvislosti subjektu s jinými subjekty, nýbrž specifickou jeho místa a funkce ve větších rozvrzích, které mu jsou jedinečně schopny přidělit kvalitativní specifickou a přímo nezastupitelnou. Vývoj ústrojného těla jde především právě tímto směrem; jiná je situace vyšších organismů, které spějí k prohloubení a zdůraznění individuálnosti a specifické své funkce v živých společenstvích. Vrcholu pak je dosahováno ve zdůrazňování osobitosti na cestě personalizace lidské bytosti. Avšak i tam je cesta k vyšší, prohloubenější personalizaci otevřena převzetím nepředmětných závazků, které jediné nás a náš život dovedou zapojit do nové úrovně dějinně smysluplných kontextů, bez nichž se lidský život propadá, rozsedá a hroutí dokonce i ve svých čistě organických vrstvách.

11. „Subjektální“ svět hodnot

Jestliže pod dojmem všech těchto úvah znovu přistoupíme k otázce vztahu mezi vícevrstevnatostí lidského života a mezi pluralitou skupin či oborů hodnot (tj. jejich schematickým dělením např. na estetické, etické a filosofické), musíme docela zřejmě učinit závěr, že tento typ plurality je důsledkem povahy realizace hodnot, které samy o sobě (ještě v podobě nepředmětné, nerealizované) nejsou vůči sobě navzájem takto rozlišeny. Je-li tomu opravdu tak, že rozlišení hodnot např. estetických a etických spadá na vrub příslušným realizačním rovinám a okruhům, znamená to, že v hloubce nepředmětnosti spadají obojí hodnoty vjedno, jsou týmiž hodnotami, mají týž zdroj a základ. To nás nepochybně musí vést ještě dál: jestliže tak rozsáhlý, obecný typ rozlišení mezi hodnotami nemá žádný základ v nepředmětné skutečnosti samotné, stává se otázkou, zda v mnohem „konkrétnější“, „individuálnější“ odlišnosti nejsou záležitosti rovněž realizační. Jinými slovy, naskytá se otázka, zda v nepředmětné skutečnosti přece jenom nejde o „hodnotu“ jednu jedinou, která je jenom rozmanitými způsoby realizována na různých rovinách, úrovních, v různých okruzích a vztazích. Tedy znovu před námi zůstává otevřena otázka, zda v nepředmětné skutečnosti samotné existuje nějaká pluralita, či zda je každá její pluralita pouze důsledkem plurality realizačních center (subjektů) a jejich nepředmětných (subjektivních) stránek (srostlých s rovněž pluralizovanými „vnějšky“ v konkrétní subjekty). V případě, že máme na mysli pluralitu hodnot a problémy, které s touto pluralitou souvisí, a za předpokladu, že nepředmětná skutečnost (vůči subjektu i vůči jeho vnitřní stránce transcendentní) je jednotou, musíme hodnoty lokalizovat do zvláštního „subjektálního“ světa, který není funkcí ani produktem subjektivní stránky subjektu, ale je nicméně vztažen k němu, a naopak zase subjekt svou intencí směřuje do tohoto světa. Problémy, které s takto rozvrženým řešením souvisí, jsou ovšem nemalé; mají úzký vztah k otázce logické intencionality a logických struktur vůbec.

12. Zdroj „plurality“ hodnot (a její povaha)

Jednou z těžkých otázek je původ plurality událostí a subjektů; je-li nepředmětná skutečnost jednotou, musí tu být na druhé straně nějaký jiný základ, z něhož tato pluralita roste. Ale co může být tímto „jiným“ základem? Existuje proti nepředmětné skutečnosti (která je jednotou) skutečnost „čiré“ předmětnosti, která je atomizována, resp. která je krajní, absolutní pluralitou? Takové pojetí, v

podstatě dualistické, by svým způsobem připomínalo Aristotela, ale *fysis*, *materia* by nebyla beztvárá, nýbrž byla by ryze předmětnou pluralitou, mnohostí určitého tvaru. Ale jak by to bylo možné, jestliže vnější, předmětná stránka je pouhým reziduem události, která začíná jako nepředmětná a teprve postupně se zvnějšňuje? Pak by musela být vnějšnost, předmětnost stejně původní jako nepředmětnost, niternost! Ale jak by takový předpoklad čiré předmětnosti byl slučitelný s naší ontologií? Či spíše: jaký důsledek bychom odtud museli vyvodit pro změnu této ontologie? Neznáměno by to např. nutnost dvou ontologií a vůbec dvou způsobů myšlení? Nebyla by potom celá metafyzická tradice hluboce oprávněná, byť relativně (tj. ve vztahu) k jedné ze dvou „skutečností“? A jak by potom filosofie mohla být prostředkem sjednocení, integrace lidského života? Vždyť pak by už nešlo o „buď--anebo“, nýbrž o „jak-tak“. Schizofreničnost, resp. schizoidnost myšlení i života by byla hluboce zakotvena ve schizoidnosti samotného světa, samé skutečnosti. Pak by se musel rozštěpit i svět hodnot, a sama „předmětnost“ by se musela stát hodnotou. Jaké zvláštní důsledky! Vyženeme-li integritu nepředmětné skutečnosti do extrému, musíme pluralizovat skutečnost mnohem podstatněji, než jak byla pluralizována před naším extremistickým zásahem. Zdá se proto, že nějakou formu plurality musíme připustit a předpokládat i v rámci čiré nepředmětnosti. Ale jakou?

13. Abstraktnost subjektálního světa a atrahence „vnitřního“

Nepředmětná pluralita znamená mnohost členů, které si navzájem nejsou a nemohou být vnější. V dějinách myšlení může být příkladem takové nepředmětné mnohosti vnitřní členitost Leibnizových monád. Takováto vnitřní členitost nemusí být v rozporu s monadickým charakterem, tj. s jednotou a jedinstvím monády. Předpoklad vnitřní mnohosti také jediný umožňuje uchopit skutečnost proměny, změny jako procesu a nikoli jako střídání momentů či prvků. Odtud perspektiva původu a zdroje vši proměnlivosti ve skutečnosti vnitřního, nepředmětného charakteru. Sama čirá nepředmětnost musí být proměnlivá, nejen nepředmětné momenty (stránky) konkrétní skutečnosti (subjektů). Ale nepředmětná skutečnost nemůže být zdrojem energie, nemůže být hybatelem. Pohyb a proměna čiré nepředmětnosti může atrahovat konkrétní proměny určitého typu určitým směrem, ale typ této atrakce se vymyká energetickému kalkulu. (To byl důvod, proč např. Teilhard de Chardin opustil svou starší koncepci „radikální“ a „tangenciální“ energie.) Nepředmětná skutečnost se pro subjekt určitého typu „stává“ hodnotou přiměřenou jeho úrovni a momentálnímu stavu, ale dočasně – a doprovází jeho vzestup na vyšší úroveň tím, že jim stále o krůček předchází, a že je tak vede, zachovávajíc si svou nepředmětnou atraktivnost, ustavičně vpřed. To nemá nic společného s účelností, se zaměřeností k cíli jakožto konci, s finalitou. Účel má imanentní charakter a zdá se imanenci překračovat jenom tenkrát, jestliže zapomínáme, že každá konkrétní skutečnost má také časový charakter. Naproti tomu hodnota (ve smyslu naší koncepce) vykračuje z mezí imanence a má transcendentní charakter. Nicméně se zdá, že lokalizace plurálních „hodnot“ do zvláštního „subjektálního“ světa (termín je prozatímní, bude nutno celou terminologii upřesnit: subjektní, subjektový, subjektivní a subjektální, a analogie – tj. objektní, objektový, objektivní a objektální). Uchopit nepředmětnou skutečnost pak bude myšlenkově možné jen prostřednictvím uchopení tohoto subjektálního světa hodnot, které už jsou pluralizovány, ale zachovávají si v dané situaci (a to dočasně) charakter natolik transcendentní, že vedou subjekt kupředu. Což neznamena nikterak, že jsou nějak nadčasové; naopak, vyzvednuty ze své doby a situace se mohou stát „pahodnotami“, které subjekt svádějí na scestí, do bludiště, v němž nejen ztrácí svou cestu a své poslání, ale vposled i sám sebe. Neboť subjekt může obstát ve své ek-sistenci, jen pokud zůstává subjektem, tj. jen pokud sám sebe ustavičně opouští ve své transgresi a jen pokud se k sobě vrací ve službách transcendentních „hodnot“ – tj. aby se znovu a jinak „pojal“, aby na sebe specificky novým způsobem „navázal“ a aby sám sebe tímto způsobem posunul „kupředu“ a „výš“. Subjekt, který ztratí kontakt s hodnotami a orientuje se na „pahodnoty“, ztrácí sám základ své existence a jde vstříc své záhubě.

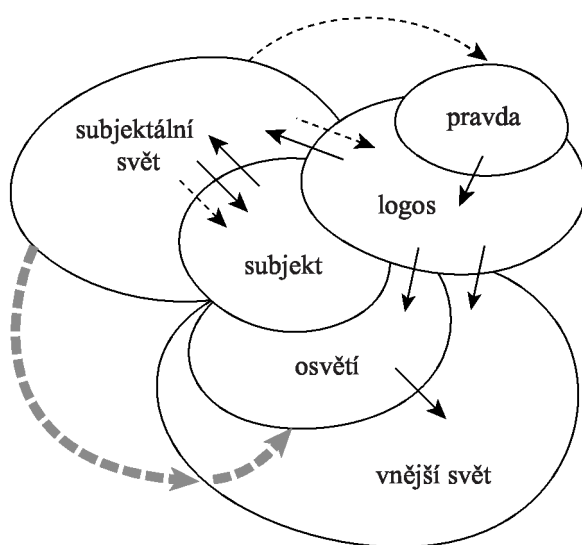
14. Čirá nepředmětnost a hodnoty

Jedna věc je tedy nepochybná: čirá nepředmětnost je jednotná, ale je schopna mít více „tváří“ či „hlasů“, jimiž se přibližuje subjektům různých úrovní, aby je „oslovila“ a „získala“ pro realizaci toho částečného „úkolů“, který vede dál nejenom zmíněný (oslovený) subjekt, ale celou konkrétní

skutečnost – alespoň v rozvrhu a v perspektivě. Pro subjekt nabývají tyto „tváře“ či „hlasy“ tvaru v podobě „hodnot“, jejichž místo je v tzv. subjektálním světě; realizovány se tyto hodnoty stávají konkrétní skutečností, která musí být ovšem obnovována, a to ze dvou důvodů. Především i pouhá jejich setrvačnost musí být udržována, neboť bez udržující aktivity se sama rozpadá a propadá; ale pouhá setrvačnost, i udržovaná, je stále ještě na překážku realizaci hodnot, pokud nemá v takové realizaci specifickou (vždy jen dočasnou) úlohu, tj. pokud neslouží na svém místě k tomu, aby byla oporou tendencí, které usilují o překonání setrvačností a vykročení kupředu. Hodnota se tedy nikdy nestává konkrétní skutečností jednou provždy, nýbrž jen na určitý čas, za pochodu vpřed, aby byla tato realizace překonána, překročena novými a novými realizacemi, jejichž postup (střída) je však vzestupem, má smysl, jemuž dominuje základ oné sledované subjektální hodnoty, jímž je vposledu jediná a jednotná nepředmětná skutečnost, schopná ovšem oslovovat subjekt „konkrétně“, tj. *hic et nunc*, a to jest: vždy znovu a vždy nově, jinak.

15. Schéma „pobytu“ subjektu ve „světě“

Zatímco tedy nepředmětná skutečnost je neobjektivizovatelná, nezobektivitelná, nezobektivovatelná (leč cestou konkrétní realizace), subjektální svět hodnot může být objektivizován, resp. má už od počátku a z podstaty věci též objektivní charakter, objektivní stránku. V tom smyslu mají „hodnoty“ analogickou povahu jako umělecké dílo: mají svou vnější stránku (ovšemže nikoli hmotnou jako např. obraz nebo socha), ale také svůj vnitřní smysl, celý vnitřní svět, k němuž ovšem lze proniknout pouze přes vnější stránku a její kontexty. Do subjektálního světa tedy náleží nejenom svět hodnot, ale také svět umění, vůbec svět „poezie“ v původním smyslu (*poiésis* = tvoření, tvorba), tedy i svět filosofie, vědy, politiky atd. Subjektální svět je vlastním světem, v němž žijeme jako lidé, resp. jež obýváme, žijíce zároveň v přírodě a zároveň „nad přírodou“. Do subjektálního světa náleží také každý „přirozený“ i umělý jazyk – ale nenáleží tam řeč, slovo (logický svět, svět *logu*). *Logos* je strukturou nepředmětné skutečnosti, i když ji celou ovšem nevyčerpává. Jádrem nepředmětné skutečnosti je pravda; ale pravda s sebou nese *logos*, vede k němu, přímo lze říci, že *logos* zakládá. *Logos* myšlenkově uchopený v izolaci od svého základu, tj. od pravdy, je zbavován časové dimenze, a tím života; je tak fixován a umrtvován. Odtud lze říci, že už krok od pravdy k *logu* je krokem jakési ne-li „objektivace“ (resp. prea-objektivace), tedy alespoň konkretizace či prea-konkretizace. Schematicky bychom si tyto vztahy mohli znázornit asi takto:



Obr. 10

Přístupme k interpretaci tohoto schématu. Subjekt se vztahuje (prakticky) k vnějšímu světu přes osvětí; přitom však zůstává ve svém osvětí uvězně, může jen rozšiřovat jeho hranice. K vnějšímu světu „jako takovému“ se může subjekt vztáhnout pouze intencionálně, tj. přes subjektální svět, v němž se *logos* projevuje a vyjevuje specifickým způsobem, dovolujícím prosvětlit okolí subjektu natolik, že hranice subjektového okolí jsou prolamovány, osvětí se prohlubuje díky tomuto prosvětlení na „svět“. Nejprve ovšem na svět jiných subjektů (vše je personalizováno; mýtus), potom na svět věcí (metafyzika, předmětné myšlení), v němž se ovšem pohříchu ztrácí sám subjekt. Posléze začíná subjekt prohledávat i samotnou hranici mezi osvětím a okolím (vnějším světem), pokouší se tematizovat sám sebe, svou subjektní povahu, objevuje svůj vnitřní svět a také jeho a své vlastní zakotvení v *logické* až *nepředmětné* skutečnosti, v pravdě.

16. Problémy s tím spojené (a úkoly)

Na základě tohoto schématu můžeme také formulovat některé významnější problémy, které jsou s naším pojetím spojeny.

a) Vztah mezi pravdou a *logem* vyžaduje zvláštního zkoumání; je možné, že rozdíl padá na vrub nemožnosti intencionálně (přes subjektální struktury) postihnout jednotu obojího. Srv. začátek Janova evangelia. Je-li nutné odlišení, pak *logos* je nezbytným prostředníkem (cestou). Nicméně zůstává otázka, zda subjekt (každý) není vposledu zakotven až v pravdě, zatímco v *logu* je zakotven jen svou strukturou, svou smysluplností (nikoliv tedy svou existencí).

b) Pobyt subjektu ve vlastním osvětí, v subjektálním světě a ve vnějším světě musí být fenomenologicky popsán a srovnán. Subjektální svět musí být subjektem spoluvytvořen, ale nemůže být redukován na pouhou subjektivitu, resp. na pouhý produkt subjektu. Určité struktury subjektálního světa musí subjekt při své tvorbě (spoluvytváření) respektovat, protože jejich původ, resp. motiv je mimo tento svět i mimo sám subjekt (např. ve vnějším světě, v osvětí, ve světě *logu*, a ještě různým způsobem).

c) Mezi subjektálním světem a vnějším světem není přímého kontaktu, souvisejí spolu pouze přes subjekt. Zvláštní postavení subjektálního světa spočívá v tom, že přes něj a jeho prostřednictvím může subjekt vnější svět nejen mínit, ale také „prohlédat“, „nahlížet“, vidět jej ve světle *logu*. Brána z osvětí do „světa“ v plném smyslu nemůže být zjednodušeně chápána jako „proražení otvoru“ z osvětí do vnějšího světa, ale je to cesta dosti komplikovaná; vede přes subjektální svět, návrat subjektu k sobě, praktické vykročení do okolí, návrat k sobě, nový vstup do subjektálního světa, návrat atd., mnohokrát opakováno. Zvláštní pozornost musí být věnována vztahu mezi subjektálním světem a osvětím. Zdá se, že subjektální svět je založen emancipací některých prvků osvětí, které později mohou být obráceny proti struktuře osvětí a stát se tak základem jeho zrušení, resp. relativizaci, podřízení a zařazení do struktur, které je podstatně přesahují.

d) Subjekt sám je součástí světa právě tak jako všechny ostatní subjekty. Kontakt mezi subjekty je založen původně na jejich schopnosti vzájemně reagovat na svá osvětí. Možná že tady někde je počátek oné emancipace subjektálního světa, který se rodí původně jako jakési subjektální „osvětí“, ale mění se postupně v subjektální svět, společný více subjektům, tedy v jakýsi „intersubjektální“ svět, který je základnou veškeré komunikace mezi subjekty, mající logický charakter.

e) Subjektální svět dovoluje dvojí typ návratu subjektu k sobě: jednak prostý návrat k sobě, jednak návrat k sobě jakožto k sobě. Jinak řečeno, subjektální svět dovoluje subjektu, aby tematizoval sám sebe, aby učinil sám sebe (jak individuálně, tak strukturálně a obecně) předmětem svého zájmu a zkoumání. Tato schopnost obrátit svůj zřetel k sobě, resp. k jednotlivým momentům a prvkům „sebe“ (tj. i své aktivity a reaktivity) umožňuje rozvinutí reflexe, jíž je i sám subjektální svět s konečnou platností stabilizován a kvalifikován (i když ne tak, že by z něho mohla být vykázána změna; je tam přítomna nadále, ale specifickým způsobem, prochází časem tak, že může být nejen tematizována, ale také projektována a kontrolována).

f) Vztah *logu* a subjektu je jednosměrný, ze strany subjektu tak říkajíc „pasivní“; ale subjekt se přece jenom může aktivně vztáhnout ke světu *logu*, a to přes subjektální svět. Subjektální svět tedy dovoluje, aby se subjekt vztáhl nejenom k předmětné skutečnosti „vnějšího světa“, ale také k nepředmětné skutečnosti norem a výzev, jimiž se pak ve své aktivitě řídí a spravuje. To ovšem

zároveň znamená právě možnost vztáhnout se ke skutečnosti nejen jako k „vnějšímu světu“, nýbrž jako ke „světu“, tj. ke světu vcelku, k němuž náleží sám subjekt i všechny ostatní subjekty, ale také subjektální svět, všechny struktury osvětí (i jiných subjektů, které zůstaly ve svém osvětí uzavřeny) a posléze i sám intersubjektální svět a v jistém smyslu snad i *logos*, který vstoupil a vstupuje do světa, směřujícího k pravdě.

1. Život a myšlení; biosféra a noosféra

Myšlení (na rozdíl od uplývání představ) je možné jen díky tomu, že je jako aktivita subjektu schopno svým „fyzickým“ průběhem „reagovat“ na ne-fyzické, mimo-fyzické struktury logického charakteru, resp. je respektovat, zachovávat je ve specifické podobě „subjektální konkretizace“, jakou samo myšlení jest. V té věci se myšlení v něčem podobá životu vůbec, v něčem se zase liší (tj. v něčem jde dál a výš). Život představuje rovněž uskutečněnou, realizovanou schopnost „reakce“ na ne-fyzické, mimo-fyzické struktury, jejich respektování a „konkretizaci“, tj. srůstání s původní rovinou ne-života (eventuelně před-života). Svět neživého je jakoby beze zbytku vyplněn onou neživou *fysis* („přírodou“); představa „prázdná“ musela být dávno opuštěna, i nejmenší částice se rozprostírá do vesmírné šíře (nemluvíme o nekonečnu), takže už dvě existující částice se přesahují, překrývají, prostupují (svými „poli“). Také veškerý pohyb a proměny „fyzického“ světa zachovávají určitý isomorfní strukturální řád, který zjevně nemá žádných mezer. Přesto se ukáže, že tato (nikoli zdánlivá, ale skutečná) vyplněnost, bezmezernost neživého světa se náhle rozvírá a rozesťupuje před světem živého a pro život se objevují dosud neexistující cesty, po nichž lze jít od jednoduššího k složitějšímu a komplikovanějšímu. Nové struktury světa života a životních projevů nepřistupují k dosavadním strukturám před-živého (ne-živého) jako nějaký doplněk na dosud volná, neobsazená místa – neboť takových míst není; ale nenastupují ani tak, že by vytlačovaly, nahrazovaly a zastupovaly některé z dosavadních struktur ne-živého, nýbrž prosazují se při zachování, ale relativizování, resp. prořídnutí oněch původních. Nová *fysis* živého světa integruje do sebe onu původní *fysis* světa neživého, zachovává ji, ale zařazuje do nových kontextů. A protože to nemůže udělat vcelku, činí tak prostřednictvím speciálních ohnisek, center, kolem nichž se ony nové kontexty „konkrétně“ organizují. Ani to není nic nového, neboť také původní *fysis* ne-živého světa je podobně zrnité povahy, má také svá „centra“ a „ohniska“. Nechme však tuto původní rovinu zatím stranou; vznik života znamená v každém případě konkretizaci, tj. organizované srůstání původních „ne-živých“ struktur s novými strukturami „živého“ – srůstání, jehož rezultátem jsou živé „srostlice“, tj. konkrétní živé organismy. Nový způsob existence těchto živých bytostí s sebou ovšem nese specifické produkty této „živé existence“; některé z nich se podílejí na vzniku a udržování charakteristického „živého prostředí“, v němž pak mohou zakotvovat další organismy, které nejsou schopny vegetovat přímo v prostředí ne-živém. Mluvíme o biotopech nebo celkově o biosféře. V tom všem se myšlení podobá životu: není novou příčinou, novým principem, vstupujícím na dosud volné pole, ale také neruší nic z dosavadních struktur. Naproti tomu je schopno dosavadní struktury rozvírat, ubírat se při jejich plném zachování cestami, které dosud neexistovaly, a zabydlet prostory, které vznikly teprve jeho vznikem a příchodem. Tak vytváří myšlení také jakýsi nový, zvláštní svět či spíše novou vrstvu světa, vrstvu rozumných souvislostí, noo-struktur, tedy noo-sféru. Jako přesahuje biosféra každý živý organismus jednotlivě i všechny živé organismy jako „součet“ jednotlivců, tak noosféra přesahuje každé individuální myšlení i „součet“ všech myslících individuí. Nicméně právě tady přistupuje cosi nového, čím se noosféra podstatně liší od biosféry (strukturálně i funkčně).

2. Konkretizace, intence a nepředmětná skutečnost

Stručně můžeme (na základě toho, co bylo až dosud řečeno v předcházejících sešitech) říci, že odlišnost spočívá v tom, že v subjektálním světě se objevuje to, čemu říkáme intence. Naše myšlení už není spojeno s určitými dalšími skutečnostmi pouze na základě nějakých asociací, ale je schopno se k těmto skutečnostem přímo a přesně zaměřit, mínit je, intencionálně se k nim vztahovat. To je de facto už třetí „dimenze“ myšlení. První je dána tím, že jde o myšlení určitého subjektu; v tomto prvním smyslu je myšlení „vlastností“ či „výkonem“ tohoto subjektu. Druhá dimenze spočívá v tom, že toto myšlení je schopno proniknout do prostoru, v němž „platí“ nové normy, nový „řád“, totiž logický, a že je schopno tento řád respektovat a přímo samo sebou, svým postupem realizovat, konkretizovat. V tomto druhém smyslu už neplatí (anebo jen relativně platí), že myšlení je „vlastností“ či „výkonem“ určitého subjektu; ano, je jím, ale zároveň je i čímsi víc, totiž realizací,

konkretizací řádu, který není ani vlastností, ani výkonem tohoto subjektu a vůbec žádného subjektu. Myšlení je tedy jednak funkcí mozku, ale zároveň je i uskutečněním, uplatněním *logu*. Mozkové funkce mají při myšlení nepochybně svou váhu (a závažnost), ale nepodržují nad myšlením svou vládu (nadvládu): myšlení je (v rámci normality) ovládáno *logem*, smyslem, logickými strukturami. Třetí „dimenze“ myšlení vyplývá však z jeho schopnosti intencionálně se vztáhnout ke skutečnosti mimo sám subjekt i mimo oblast *logu* a logického. Tento výměr je nutno upřesnit: svou intencí se ovšem může myšlení vztáhnout jak k některému jinému subjektu, tak i k vlastnímu (myslícímu) subjektu, a samozřejmě i k sobě samému (tj. k myšlení); podobně se může vztáhnout i k logickým strukturám, a dokonce i k samotnému *logu*. Je totiž zásadní rozdíl mezi tím, když myslíme na určitá logická pravidla, jichž je třeba zachovávat a dbát, tj. když je učiníme tématem svého uvažování a zkoumání, a mezi tím, když tato pravidla prakticky respektujeme a zachováváme při tom, jak myslíme na něco jiného (nebo i na ně). Jinak řečeno: *logos* se uplatňuje i v jiných „konkretizacích“ než myšlenkových anebo myšlenkově zprostředkovaných, tj. jak v průběhu „života“ subjektu (nejen lidského), tak ve světě subjektu vnějším (v tzv. okolí subjektu a jistě i za hranicemi tohoto okolí). Ale uplatňuje se tak, že se vzdaluje sám od sebe, že sám sebe ztrácí, že se sám sobě odcizuje, že se rozptyluje; z této rozptýlenosti se však může zpět soustředit a k sobě se navrátit pouze přes myšlenkovou aktivitu, která se tematicky zaměřila na problém *logu*. *Logos* (a dokonce sama pravda) je schopen využít i pro sebe oně skvělé integrační schopnosti (mohutnosti) subjektu teprve tam, kde *logem* proniknutý a utvářený subjekt (s veškerou svou aktivitou) je schopen proniknout přes rovněž *logem* spoluutvářený subjektální svět na cestě přesné myšlenkové intence (intencionality) jak k *logu* světa, tak k *logu* myšlení (a ovšem i *logu* v hloubce subjektu samého) k tématu *logos* v celé jeho šířce i hloubce. Ale právě tady vzniká ta největší otázka: jakými a jak utvářenými myšlenkovými prostředky může myšlení uchopit toto téma? Jak se může myšlenková intence zaměřit na *logos* v jeho ještě nekonkretizované podobě? Jak se může chopit tématu „pravda“? Jestliže jsme už hovořili o rozdílu mezi myšlením předmětným a nepředmětným, jestliže můžeme (a musíme) rozeznávat předmětnou a nepředmětnou myšlenkovou intenci, pak musíme řešit otázku, jakými myšlenkovými prostředky je možno se účinně zaměřit na samu nepředmětnou skutečnost. To je jedna z principiálních otázek nové filosofie, která se chce konečně vymanit z vazeb na dlouhou tradici předmětného, resp. metafyzického myšlení.

3. Dialektika konkretizace pravdy a jejího vyjevení

V konkrétnější podobě se nám tato otázka objeví v případě pokusu o filosofické postižení podstaty pravdy. Vydeme-li z uvedeného již schématu (Sešit 11/15), je nám zřejmé především jedno: to, čemu běžně říkáme „pravda“ (= pravdivé tvrzení, pravdivý poznatek), je záležitostí velmi komplikovanou, zdaleka ne redukovatelnou na nějaké adekvátní pojetí. Pravdivé tvrzení se nepochybně může týkat „vnějšího světa“, i když ovšem také nemusí, může se právě tak dobře týkat subjektálního světa, té stránky subjektu, která není součástí vnějšího světa (= nepředmětné, jeho vnitřní stránky), eventuálně *logu* (logického světa) a konečně i samotné pravdy v přímém, „ontologickém“ smyslu (alespoň hypoteticky to můžeme předpokládat). Toto „týkání“ (se) představuje intenci, směřující k příslušnému intencionálnímu „předmětu“ (který ovšem nemusí mít předmětnou povahu!). Sama intence však není založena svým (intencionálním) předmětem, nýbrž je jedním z předpokladů toho, aby bylo o „něčem“ možno mluvit (a domluvit se o tom), tj. aby toto „něco“ se stalo právě intencionálním předmětem. Struktura intence je založena vždy v rámci subjektálního světa, ačkoliv příslušným intencionálním předmětem může být cokoliv, tedy i něco, co není součástí subjektálního světa. Na realizaci této intence se podílí intendující subjekt, ale také určitá subjektální tradice, zejména pak logické struktury, které nelze odvodit ze žádných tradic, protože nejsou vůbec produktem subjektu. A vedle toho všeho a nadto je a zůstává rozhodující a svrchovanou normou příslušného pravdivého tvrzení (= normou a měřítkem, kritériem jeho pravdivosti) sama pravda (v ontologickém smyslu). Celé to všechno je stále ještě příliš zjednodušeno. Pravda je základem např. i toho, jak a čím určitá vnější (a ovšem nejenom vnější) skutečnost „vpravdě“ jest; neboť čím je něco vpravdě, to není konstituováno teprve prostřednictvím pravdivého tvrzení, jímž je pouze vyjeveno (a to vpravdě vyjeveno), čím určitá věc (skutečnost) vpravdě jest. Pravda (a *logos*) je tedy základem a

konstitutivním prvkem (momentem) samotného bytí vnějšího světa, právě tak jako je základem a konstituentou subjektu, subjektálního (a zejména inter-subjektálního) světa, a dokonce *logu* (pokud jde o samotnou pravdu), bez něhož ani subjektální, ani vnější svět není možný jako to, čím jest (jsou). *Logos* je jakousi první realizací, konkretizací pravdy (v ontologickém smyslu); tato konkretizace pokračuje konstituováním subjektálního světa, v němž se objevuje intence, schopná myšlenkově se zaměřit na intencionální předmět. Tato intence sama o sobě stojí na konkretizaci pravdy (v ontologickém smyslu), ale musí ji dovést dál, aby tak ukázala a odhalila jiný „proud“, jinou „linii“ konkretizace pravdy, která probíhá v té oblasti, na niž se intencionálně zaměřuje. Setkáním těchto dvou (eventuelně pak i více) konkretizací pravdy a zejména v reflexi, umožněné intencí a její schopností učinit svou aktivitu v nové, nově orientované aktivitě svým intencionálním předmětem (a díky tomu tematizovat samu sebe i svou intenci, mínění, myšlenkové zaměření ke konkretizaci [pravdy] jako takové), může nakonec dojít k takové integraci různých konkretizací pravdy, že se jimi posléze sama pravda (v ontologickém smyslu) dostává k sobě. A v tu chvíli dochází i k tomu, že pokus o uchopení pravdy v její podstatě je završen, resp. vrcholí tím, že sám je uchopen a podržen pravdou, a to nyní již v novém, kvalitativně vyšším smyslu, totiž tak, že je ho použito jako prostředku, aby se sama pravda vyjevila jakožto pravda.

4. Cesta pravdy ke skutečnosti a k sobě

To však se děje všude tam, kde nás přemáhá nový, pravdivější pohled na skutečnost a kde se lámou a drolí naše dosavadní náhledy a názory jako již neplatné, lživé a falešné. Nejde o nějaké vnější, konečné vyvrcholení naší myšlenkové (a vůbec životní, neboť pravda atakuje zvláště subjekt a přes něj všechny ostatní svět) cesty za pravdou, nýbrž o jakýsi její konstitutivní element, jímž je tato cesta vůbec umožňována a zakládána (vždy znovu, v novém dění, v nových událostech). To znamená, že pravda se vyjevuje tak, že se vyjevuje určitá skutečnost v jejím světle; ale pravda je (v ontologickém smyslu) něčím podstatně větším a vyšším než jakkoliv „osvětlenou“ skutečností: pravda se vyjevuje jako konkretizovaná „ve“ skutečnosti, a také jako to, co má být konkretizováno (neboť pravda nikdy nepřechází ve *factum*, ale její konkretizace je vždy nové *fiens*). Pravda míří k sobě, jde k sobě přes naši cestu k ní, přes cestu světa k ní, tj. tím, že celá skutečnost směřuje k ní, resp. k vlastní reformě ve smyslu směrnic a norem pravdy. Cesta skutečnosti k pravdě je vlastním smysluplným pohybem světového dění do budoucnosti; každá jiná „cesta“ je scestím a slepou uličkou (eventuelně „cestou“ ke katastrofě). Pravda se dostává k sobě tak, že k sobě přetahuje celý svět, jemuž je zároveň základem a výchozím bodem. (Je cosi hluboce pravdivého v jádru Hegelovy koncepce ve *Fenomenologii ducha*,²⁹ i když jsou tam některé momenty svědčící o jakési převrácenosti, zvrácenosti. [To je způsobeno zejména přetrváním metafyzičnosti v celkovém myšlenkovém postupu.]) Pravda je vskutku $\dot{A}$ i Ω , axiologicky i časově (dějinně). A tento základní ontologický moment musí být realizován, konkretizován celým způsobem myšlení a vůbec řečovou, logickou strukturou, na jejímž základě pak jsou možné jak jednotlivé výpovědi, tak celé systémové pokusy o postižení určitých stránek či oblastí skutečnosti vůbec.

5. Roviny a typy „vnitřního“; kategorizace

Jakmile se stalo jasným, že předmětem (intencionálním!) myšlení může a vlastně musí být také leccos jiného než vnější svět, „objekty“, vnější stránka skutečnosti, stává se nutností přezkoumat, jak se myšlení může vztáhnout k tomu, čemu souhrnně říkáme „nepředmětná skutečnost“. K tomu cíli je však nutné alespoň předběžně rozlišit několik rovin či okruhů „nepředmětnosti“, resp. „niternosti“. Je toho zapotřebí tím spíš, ukazuje-li se, že „čirá předmětnost“ je pouhou abstrakcí, že skutečnost je vždy konkrétní, tj. že je srostlící předmětné i nepředmětné stránky. Avšak i tuto tezi musíme upřesnit. Nemusí jít vždy o srostlici; vazba nepředmětné „stránky“ na příslušnou „stránku“ předmětnou může být také jiné povahy. Příkladem nám může být právě umělecké dílo, tj. výtvar člověka, který není sám o sobě „vnitřně“ integrován. „Vnitřní“ svět uměleckého díla nemůžeme považovat za vnitřní stránku subjektu, jímž umělecké dílo samo o sobě není, ale nemůžeme jej individualizovat a subjektivizovat

jeho identifikací s vnitřní stránkou (nebo částí vnitřní stránky) subjektu ať už tvůrce nebo diváka, posluchače, čtenáře, eventuelně reproducenta. Nicméně i subjekt sám má svůj „vnitřní svět“; zvláštní zajímavosti nabývá pro nás otázka, jakým způsobem může subjekt „proniknout“ do vnitřního světa druhého subjektu. A tu musíme ještě odlišit vnitřní stránku osvětí, vnitřní stránku subjektálního světa a eventuelně i vnitřní stránku tzv. „vnějšího“ světa či lépe světa vůbec. Jak souvisí vnitřní stránka světa vůbec s vnitřními stránkami jednotlivých subjektů, jimiž je vytvářen? A jak souvisí s jejich „vnitřními světy“, které nemůžeme prostě ztotožnit s jejich vnitřními stránkami?

To vše (aniž by tím problematika byla vyčerpána) může být myšlenkově uchopeno pouze za toho předpokladu, že znovu důkladně promyslíme a pře-myslíme základní kategorie našeho myšlení. Od dob Aristotelových bylo učiněno jen málo kroků vpřed v otázce kategorizace pojmů a interpretace základních kategorií, resp. objevu kategorií nových. To bude bezesporu jedním z nejnaléhavějších úkolů při rozvíjení nové, nemetafyzické filosofie. Ale půjde ještě o něco víc; myšlení není jenom práce s pojmy – naopak, pojmy jsou produkty myšlení. Jaké myšlení, takové pojmy.

Nepůjde tedy jenom o nové kategorie a nepůjde o ně na prvním místě. Bude zapotřebí analyzovat i ty funkce a momenty myšlení, které vyúsťují jinam než do pojmů a pojmových souvislostí v běžném smyslu (resp. které vyúsťují jinam než do předmětné intence). Jak už jsem před časem napsal jinde: což „existuje-li“ taková (nepředmětná) skutečnost, kterou nejenže nelze uchopit jako objekt (v plném, silném slova smyslu), ale která se nemůže stát vůbec ani intencionálním předmětem, tj. která může být legitimně a platně postižena jenom tak, že se mluví o něčem jiném (kdežto chceme-li mluvit o ní, mizí nám, a tak zase jenom mluvíme o něčem jiném než o ní, ale tentokrát nelegitimně, falešně)? Na to nesmíme zapomínat; někdy bude zapotřebí provést důkladnou analýzu tohoto problému.

6. Vnitřní a vnější stránka „osvětí“

Přihlédněme nejprve ke struktuře tzv. osvětí. Živý tvor, který je uměle přenesen, přesazen do nového prostředí, nemá své osvětí stále s sebou, ale je ze svého osvětí vlastně vytržen a přesazen do jiného okolí, které se jeho novým osvětím teprve postupně musí stát. Na druhé straně ovšem je zřejmé, že ve chvíli, kdy z daného prostředí onoho tvora vytrhneme, přestává ihned existovat příslušné (do té doby existující) osvětí. Jinak řečeno, osvětí nemá vlastní setrvačnost, ba ani vlastní samostatnou skutečnost. Osvětí je soubor struktur, vytvořených v interakci a v souhře mezi příslušným živým subjektem a jeho okolím. O interakci a souhře můžeme ovšem mluvit jen přeneseně, nepřesně, nebo alespoň se značnou rezervou. Aktivita je výhradně (nebo alespoň převážně) na straně subjektu; na straně okolí je jenom v té míře, pokud jeho součástí a složkou jsou další subjekty. Tyto další subjekty si ovšem vytvářejí v témž okolí svá vlastní osvětí. Tato různá osvětí se proto nutně navzájem překrývají a prostupují, ba dokonce se mohou buď jednostranně, nebo i vzájemně stávat jedno složkou druhého. To ovšem je možné jen velice zprostředkovaně; abychom mohli toto vzájemné (nebo jednostranné) integrování jednoho osvětí do druhého blíže zachytit a popsat, musíme podrobit analýze nejprve nejjednodušší případ vztahu mezi subjektem a jeho okolím, v němž nebudou přítomny další subjekty (anebo je prostě nebudeme uvažovat – neboť vyloučení dalších subjektů vůbec je prostě nemožné).

Okolím subjektu je jakási neurčitá množina „věcí“, „předmětů“, „objektů“ (což jsou ovšem pojmy zatížené už určitým naším přístupem) a jejich vzájemných vztahů. Tyto „věci“ nejsou ničím jednoznačným, ale dostává se jim určitosti a „významu“ teprve jejich zařazením do určitých rozvrhů či „akčních systémů“ příslušného subjektu. K podobným „akčním systémům“ ovšem nemáme přímý přístup zvnějška; navenek se takové systémy projevují v rezultátech (produktech) svého fungování. Sám akční systém v těchto rezultátech není přítomen, obsažen, ale musí z nich být dešifrován, vyinterpretován. To znamená, že ony rezultáty jsou vnější stránkou čehosi, co samo není vnější, nýbrž je „nějak“ vnitřní (nebo alespoň v „nějakém“, ale podstatném kontextu s vnitřním). (Existuje tu tedy jakási obdoba mezi osvětím a mezi uměleckým dílem v plném smyslu slova: ony „rezultáty“, které mají podobu skutečných vnějších úprav a proměn vnějšího okolí, představují paralelu k vnějšímu uspořádání barevných skvrn na plátně; ke smyslu obojího lze dospět jen tak, že pronikneme za pouhou vnějšnost, vnější podobu těchto rezultátů, že jim porozumíme jako ukazatelům k jejich

jakémusi „vnitřnímu světu“. Rozdíl tu je především ten, že umělecké dílo je ve svém vnějším vyvedení soustředěno do jakéhosi prostorového nebo časového celku, že je tedy vyzvednuto anebo alespoň vyzvednutelné ze svého časového a prostorového prostředí a že může být přemístěno, transponováno do jiné situace; naproti tomu rezultáty fungování akčního systému nějakého zvířete jsou spjaty se svým prostředím a musí být před svou interpretací vyhledány, vystopovány uprostřed bohatosti věcí, mezi nimiž nejednou zanikají, a kde se dokonce mohou vytrácet docela smysluplně, když pronásledovaný uniká nebo pronásledovatel se nechce předčasně prozradit.) Proto musíme rozhodnout, můžeme-li právem mluvit o „vnitřní stránce“ osvětí vedle jeho „vnější stránky“, a pokud ano, v jakém smyslu můžeme o obou stránkách v případě osvětí mluvit.

7. Vrh „mrtvými“ a „reaktibilními“ kostkami

Vezměme si na pomoc schematický příklad. Vrháme-li kostkou (eventuelně několika kostkami) mnohokrát za sebou, dostaneme řadu hodnot od 1 do 6 (event. skupin hodnot podle počtu vrhaných kostek), které se nepravidelně opakují. Tím jsou vytvářeny potenciální strukturální celky, k jejichž konkretizaci je zapotřebí našeho akčního zásahu, např. podle určitých pravidel. Pravidly může být určeno, jaký důsledek pro další házení, eventuelně další počítání má, jestliže se určitá hodnota opakovala při hře např. čtyřikrát za sebou. Fakticky ovšem nemůže mít tato „náhoda“ žádný určitý vliv na výsledky dalšího vrhání, pokud nejsou změněny některé podmínky; ale pravidla mohou právě stanovit, jak se tyto podmínky po oné „náhodě“ změní. Taková pravidla nemají tedy sice žádný přímý vliv na výsledky samotného vrhání, ale v rámci hry mají rozhodující vliv na chování a postup hráčů, na nichž vrhání kostek ovšem záleží, neboť kostky samotné jsou tu pouze mrtvými kameny. Připusťme však, že by kostky mohly nějak reagovat na hodnoty, které padly, a ovlivnit tak padání následujících hodnot. Co by se stalo? Kostky by byly nadále závislé na hráčích, neboť ani potom by se nemohly házet samy; a protože by hráči nadále zachovávali pravidla zvolené hry, byl by průběh další hry ovlivňován navíc touto novou reaktivitou samotných kostek, která by v nějaké třeba dosti omezené míře upravovala výsledky hodů. Pokusme se najít vhodnou terminologii, kterou bychom celý tento strukturální celek popsali. Máme-li zachovat postup, odpovídající principům „nového myšlení“, musíme zvolit nejprve subjekt, vzhledem k němuž celou situaci budeme popisovat. Takovým výchozím ohniskem našeho rozboru a popisu může být především hráč; ten je nepochybně subjektem v pravém slova smyslu. Připusťme-li (pro účel této úvahy) schopnost samotných kostek nějak reagovat na průběh hry, a tím jej ovlivňovat, máme tu hned další subjekt (subjekty). A posléze můžeme (stejně hypoteticky a pro účel úvahy) uvažovat o eventuelním dalším neznámém subjektu *x*, který může průběh hry ovlivňovat (něco na způsob Maxwellova třídícího démonka, nebo „štěstěny“, nebo hravého zásahu „neviditelného Maršana“ apod.). Pro jednoduchost vyjděme od kostek jako od hypotetických subjektů.

Předpokládejme, že¹⁹⁷ kostky jsou schopny reagovat na hodnoty, které již padly, a na jejich postup, tj. seřazení, frekvenci atd., a na nic jiného. Zatím ponecháme stranou otázku, jak můžeme zjistit, zda ovlivněná řada hodnot je důsledkem reaktivity kostek, nebo hodnot samotných. Předpokládáme např., že výsledek vrhání nereaktivními kostkami odpovídá v dostatečně dlouhých řadách pravděpodobnostnímu zastoupení příslušných šesti hodnot. Reaktivita kostek pak může ovlivňovat vznik a eventuelně rekurenci určitých hodnotových struktur v rámci celkové dlouhodobé pravděpodobnosti, anebo také mimo její rámec, tj. tak, že tuto pravděpodobnost naruší. V prvním případě bude nesnadno, ne-li nemožno odlišit změny v důsledku reaktivity kostek od náhodných skrumáží, vybočujících sice značně z běžného rozptylu, ale vposledu přece jen se vyrovnávajících tak, aby dlouhodobá pravděpodobnost výskytu nebyla narušena. Nás bude zajímat ovšem především druhý případ. Ten nepochybně začíná rovněž jako náhodná skrumáž, vybočující momentálně značně z mezí běžného rozptylu, ale jakmile k takové skrumáži jednou dojde, vytvoří se významné precedens, které samo je schopno nějakým způsobem ovlivňovat další průběh hodnotové řady. Má-li podobné ovlivňování mít delší trvání (a nemá-li být tedy vposledu přece jen pohlceno obecnou pravděpodobností), nejde nikdy pouze o tzv. „vliv“ vzniklé skrumáže, nýbrž především o její schopnost reprodukovat samu sebe, a tak obnovovat i svůj eventuelní „vliv“ (přitom už víme, že tento „vliv“ musíme chápat jako reagování příštích událostí na ty, které jim předcházejí). Tak se

ukazuje, že základem odbočení (vybočení) z běžného pravděpodobnostního rozptylu je vytvoření takové „skrumáže“, takové struktury, která je tak dalece integrována, že je schopna navazovat sama na sebe, a tak v sobě pokračovat, trvat. Zdá se proto, že nestačí reaktivita kostek sama o sobě, nýbrž že je nezbytné, aby například sled čtyř stejných hodnot za sebou byl schopen se sám stát z pouhého produktu a výsledku natolik integrovaným celkem, že dovede daných podmínek využít ke svému přetrvání, resp. k zopakování tohoto jednou již uskutečněného sledu.

8. Subjekt a superjekt

Ukazuje se tedy, že integrace jednotlivých akčních výsledků jedné nebo více kostek v nový strukturální celek, přesahující akční schopnost a eventuelně i rádius jednotlivých kostek, je možná pouze za předpokladu intervence odjinud. Buď to je intervence hráče a jeho způsobu (tj. i pravidel) hry, nebo musíme předpokládat intervenci nějakého Maxwellova „čertíka“ apod. Hráč může ovšem intervenovat pouze zvenčí, tj. nikoli prostřednictvím reaktivity (hypotetické) jednotlivých kostek. Za jakých podmínek je schopen nějaký „čertík“ či „démonek“ intervenovat prostřednictvím této reaktivity? Jsou tu dvě možnosti (základní): buď představuje něco, na co je kostka schopna reagovat (ovšem na začátku jsme si řekli, že kostky jsou schopny reagovat pouze na dosud vržené hodnoty – tedy by musel být buď jednou z nich, anebo určitou jejich řadou, množinou, strukturou; pak ovšem přechází tato možnost do následující), anebo není ničím vnějším, co by se mohlo stát „předmětem“ reakce, ale je „hodnotou“, tj. výzvou k realizaci, která má čistě vnitřní charakter a kostka s ní může dosáhnout jakéhosi kontaktu pouze vnitřně, tj. svou vnitřní aktivní strukturou. Pak ovšem onen „čertík“ nemůže být skutečným subjektem. Určitá množina vržených hodnot se stává strukturou ve chvíli, kdy se vůči jednotlivým hodnotám, eventuelně kostkám jakožto subjektům stává jakýmsi „superjektem“, vyšším subjektem, který je schopen udržet se, a tedy udržet své trvání díky tomu, že trvalejším způsobem „zaangažuje“, „zajímá“ ony nižší subjekty (v jejich vlastním trvání), aby kromě své existence udržely ve funkci i své místo a poslání v rámci je přesahujícího subjektu. Tam, kde se něco podobného podaří, máme před sebou otevřenou cestu, na níž vznikl život. Naše schéma ovšem platí ještě na daleko nižších úrovních „předživého“; pro vznik života je zapotřebí ještě dalších specifických okolností a podmínek. K jedné věci se však potřebujeme vrátit, totiž k otázce vztahu mezi vnitřním a vnějším, jak může být modelován v rámci našeho schématu.

9. Spontánní transgrese jako „volná valence“

Nevhodnost zvoleného případu je záměrná. Kostka jako hypotetický subjekt nemůže reagovat na tak „abstraktní“ záležitosti, jako jsou číselné hodnoty, které při vrhu zůstanou nakonec nahoře. Proto by v případě realizované integrace určitých skupin hodnot bylo nezbytno předpokládat intervenci nějakého jiného subjektu, který by byl schopen 1) reagovat na číselné hodnoty, a 2) buď ovlivnit přímou akci padání dalších hodnot, anebo vést toto padání přes reaktivitu kostek jakožto subjektů (tak, že by počítal s její úzkou úrovní). Přímé ovlivnění je pro nás nezajímavé; zato tím zajímavějším je ovlivnění přes eventuelní reaktivitu kostek. Tím totiž je modelována situace vzniku a vývoje života. Nemůže být pochyb o tom, že neživé (přesněji: předživé) se může stát živým pouze díky reaktivitě předživého. Jestliže Whitehead považuje za nezbytné předpokládat, že atom se chová v živém těle jinak než v neživé přírodě, pak z toho musíme vyvodit závěr, že tento atom je schopen modifikovat své chování, resp. adaptovat se za určitých okolností na organické, živé struktury a zapojit se do nich. Jestliže tomu tak je, zbývá řešit velmi důležitou otázku: máme předpokládat, že jeho reaktivita je takového druhu, že není schopna se sama od sebe překročit a onu vyšší strukturu realizovat, ale že zase na druhé straně je přece jen schopna se začlenit, je-li už tato vyšší struktura jednou tady? Anebo spíše máme předpokládat, že takové začlenění atomu do živoucího organismu je pouze snazší, ale že zásadně je atom a neživá (předživá) ještě molekula s to přejít na vyšší rovinu za určitých vhodných vnějších předpokladů a s jistou nenulovou pravděpodobností ze svých zdrojů? Každý vývojový krok kupředu nám tuto otázku musí předkládat znovu; nejde tedy jen o přechod od neživých (předživých) struktur ke strukturám živým. Z toho důvodu se zdá jen důsledné, jestliže budeme předpokládat schopnost spontánní transgrese u každého subjektu (i prae-subjektu). Ale jestliže už organická (živá) příroda vyřešila ono usnadnění přechodu „chování“ atomů z onoho typu, který je charakteristický pro

struktury neživé (předživé), k typu „oživenému“, musí být v zásadě otevřena i cesta inteligentně rozvrhujícího postupu tzv. „umělého“, tj. člověkem řízeného. Proč nebyla dosud nalezena? Nepochybně proto, že nejen experimentální metody a technický způsob práce, ale sám „technomorfní“ či „technotropní“ způsob myšlení je každému přiblížení k řešení nejvážnější překážkou. Také z toho důvodu je naléhavě zapotřebí učinit nejen překontrolování, ale skutečnou rekonstrukci myšlenkových postupů a samotného základu myšlení součástí, a dokonce je to přímo předpokladem teoretického i praktického vyřešení oné z nejzákladnějších otázek obecné biologie.

10. Předpoklady transgrese a zapojení subjektu do superjektu

Schopnost spontánní transgrese nižšího subjektu na vyšší úroveň je jakousi volnou valencí, která se může vázat jen za určitých předpokladů; bez nich zůstává „neobsazená“, tj. nerealizována. Sama o sobě ovšem nemusí být a pravděpodobně není žádnou trvalou vlastností, nýbrž představuje jenom dočasný akt (akci) buď zcela spontánní, anebo na něco reagující (reaktibilita znamená v tom případě učinit příslušný akt pravděpodobnějším, „vyvolat akci“). Zjistit předpoklady, kterými je zvyšována pravděpodobnost aktuální transgrese ve formě volné valence, a zjistit předpoklady, které dovolují, aby se tato volná valence tím nebo oním způsobem vázala, a tak zapojila nižší subjekt do struktury, která jej přesahuje a která má charakter vyššího subjektu, superjektu, je nepochybně obtížné, ale nezbytné pro proniknutí k podstatě fungujícího systému živého organismu. Živý, již jednou existující organismus zřejmě splňuje předpoklady, které zvyšují pravděpodobnost transgrese jednotlivého atomu ve smyslu „uvolnění valence“ i ve smyslu její vazby na struktury organismu. Organismus tak imituje původně asi nahodilý výskyt předpokladů, které dovolily za „spolupráce“ celé řady transgredujících atomů a molekul společný přechod na vyšší úroveň ve smyslu vytvoření superjektu, schopného ovládnout svou strukturou nižší složky a vtisknout jim svou vládu natolik, že se stává nejenom čímsi relativně trvalým, ale několikerým směrem také účinným (nejdůležitější je schopnost autoreprodukce). Všechny potřebné předpoklady plus nějak zakódovaný „projekt“ dalšího rozvoje (až k vyvrcholení v dospělém organismu) musí být přítomny v zárodečné buňce; je tomu tak alespoň u nižších organismů, u vyšších je složitost těchto předpokladů taková, že nemůže být svěřena samovývoji buňky, ale vyžaduje komplikovanou a detailně naprogramovanou sérii intervencí celého organismu jako nezbytného prostředí (to je fenomén živorodosti, vyvrcholující u placentálních savců). U člověka pak je třeba v určité fázi embryonálního vývoje zapojit dokonce i sociální složky (v rudimentární, resp. v méně rozvinuté podobě najdeme tento fenomén i u nižších savců; a dokonce u některých ptáků); nezbytnost takového zapojení do sociality jakožto jednoho z významných konstitutivních předpokladů je tak ultimativní, že dochází k posunutí porodu doprostřed (vlastně před prostředek) embryonálního období, které se tak dělí na prenatalní a postnatalní (viz Portmann).³⁰

11. Reaktibilita navenek a „vnímavost“ vůči nepředmětnu

Čím přesněji a detailněji jsou splněny předpoklady realizace a vazby volné valence nižšího subjektu do vyšší struktury, tím víc se uvolňuje nových valencí příslušného superjektu. Zapojením nižších subjektů do superjektových struktur se reaktibilita celku (tj. příslušného superjektu) nejen zvyšuje, ale také zjemňuje, její práh se snižuje, stává se citlivějším, vnímavějším. A tato okolnost dovoluje zvyšovat postupně nebo i skoky komplikovanost vlastních struktur i struktur kontaktu s okolím; čímž se zase dále zjemňuje a zintenzivňuje i dosavadní reaktibilita. Tak dochází k výrazně časovému a přímo „dějinnému“ fenoménu organického vývoje neindividuálního, tzv. fylogeneze apod. Tento vývoj, zpětně posuzován, jeví určitý směr nebo alespoň tendence. Vzniká otázka, co je základem a principem tohoto celkového směřování různých fylogenetických řad, a ovšem také, jaké jsou prostředky, „mechanismy“ tohoto směřování. A tady se dostáváme k otázce nejzákladnější. Kdyby šlo u každého kroku kupředu a výš na úroveň, kde ještě není k dispozici příslušný koordinující „superjekt“, o vhodnou skrumáž předpokladů, která by však vznikala vždy jenom náhodně, a která by tak vyvolala v život reakce, jež by musely být teprve dodatečně vintegrovány spolu s celou dosavad vybudovanou fylogenetickou „historickou bází“ do nového celku, nebylo by možno celou řadu

vývojových fenoménů prostě nikterak vysvětlit. Teilhard na podporu svého pojetí o „řízeném vývoji“ uvádí paralely obou vývojových větví v mořem oddělené Austrálii a na kontinentě. Představa intervenujícího subjektu však musí být považována definitivně za neuspokojivou; přesto je nutno se zaměřit na svět tzv. logických struktur, jež musíme chápat jako tak vybavené, aby podobnou funkci (multilaterální!) mohly plnit. Zároveň musíme předpokládat citlivost, vnímavost subjektů vůči těmto strukturám nepředmětné povahy, na něž tedy nemůže být orientována (jejich) reaktivita. Také tato vnímavost (vůči nepředmětným strukturám event. výzvám, normám atd.) musí postupně mohutnět a zároveň se zjemňovat paralelně se vzrůstem komplikovanosti příslušného subjektu event. superjektu (ve stoupající fylogenetické řadě). To je dokladem toho, že se komplikují obě stránky subjektu, vnitřní i vnější, a že tedy můžeme mluvit o různě komplikovaných „vnitřních“ strukturách, resp. strukturách „vnitřního“, tj. vnitřní stránky subjektů. Čímž je znovu podtržena potřeba bližšího zkoumání různých typů a úrovní „vnitřního“.

12. Stupňovitost „poměru“ vnitřního a vnějšího

Srovnáme-li reaktivitu a onu „vnímavost“ (či „citlivost“), která prostředkuje vazbu subjektu na nepředmětné struktury, resp. nepředmětnou skutečnost vůbec, můžeme dojít k významnému a nadto zjednodušujícímu závěru. Jak jsme už zmiňovali na modelu události a zejména struktury akce (Sešit 2/14), počátek akce (a vůbec události) má nepředmětný charakter, a teprve ve svém průběhu se akce zvnějšňuje, objektivizuje (lépe: stává se objektivovatelnou). Akce představuje spojnici a přechod mezi vnitřní a vnější stránkou subjektu. Proto je zároveň schopná být spojnici a přechodem (mostem) mezi „vnímavostí“ vůči nepředmětným strukturám a mezi reaktivitou, zaměřenou do vnějšího okolí (tj. reaktivitou na vnější skutečnost). Jako je akce svou strukturou realizací transgrese subjektu, tak je ve své nepředmětné části (složce) jeho transcendentním zakotvením. Kdežto ve směru postupujícího zvnějšňování akce je subjekt aktivní a receptivita je vedlejší složkou a důsledkem (jedním z důsledků) této aktivity, „chová se“ subjekt vůči nepředmětné skutečnosti (a jejím „strukturám“) primárně receptivně, zatímco aktivita vůči ní je záležitostí velmi komplikovaného způsobu reflektujícího myšlení, tedy čímsi podstatně nepřímým. Přechod mezi vnitřním a vnějším ovšem nelze chápat jako jednoduchou hranici zvratu jednoho v druhé. Spíše můžeme vidět vystižení v obrazu řady stupňů, které se od sebe liší „poměrem“ vnitřního a vnějšího; a protože tu ovšem nejde o kvantifikaci, musíme i slovo „poměr“ chápat kvalitativně, tj. funkčně, hodnotově atd. Přechod od jednoho stupně k dalšímu jistě není kontinuální (proto mluvíme o stupních), ale stupňů bude asi nepředstavitelně mnoho. Proto se musíme metodicky omezit jen na určité rozhodující stupně „obratu“, „přechodu“, „vzestupu“ apod. To je příležitost k přesnějšímu vymezení významu slov „vnitřní“ a „vnější“. Atom má svou vnitřní a vnější stránku. V molekule je atom složkou, tedy něčím „vnitřním“, neboť je „uvnitř“ molekuly (a podobně uvnitř živého organismu atd.). Ale to je jen mechanický, geometrický pohled na význam slova „vnitřní“; my se musíme naproti tomuto vágnímu pojmu naučit svůj pojem precizovat. Tak kupř. vnější stránka atomu se v molekule stává součástí a složkou vnější stránky molekuly; nemůžeme však říci, že vnější stránka molekuly je součtem vnějších stránek jí tvořících atomů. Ještě zřejmější to je u vnitřních stránek atomů; tj. nejenže nezůstávají v kontextuře molekuly čímsi „vedle sebe“ ani jen čímsi „pospolu“, ale vedle vzniklé „interakce“ se stávají „průchodištěm“ akcí, které jsou zakotveny hloub než ony samy, tedy které svými „počátky“ koření hlouběji v nepředmětné skutečnosti, a na druhé straně vnější dosah jejich efektivity je větší a pronikavější, než aby mohl být redukován na pouhý sklad, součet efektivit jednotlivých atomů, které jsou složkami příslušné molekuly. A tak to pokračuje dál směrem po stupních „centro-komplikovanosti“, jak říká Teilhard. „Niternost“ se kvalitativně prohlubuje postupem vnějšího organizování a akčního zefektivňování. Dochází dokonce k tomu, že subjekty vyšší úrovně vytvářejí zvláštní produkty, které imitují nebo simulují subjektivnost, tj. subjekty pak na ně reagují jako na subjekty – stávají se tedy nepravými, falešnými subjekty. Ale v jiných případech ani nemusejí věci dojít tak daleko: subjekty si vytvářejí složité produkty, které mají „umělý“ charakter, ale nesou na sobě či v sobě jakési „poselství“, kterému je třeba „rozumět“, tj. které je třeba jakožto vnitřní, niterné dešifrovat a vyexegetovat ze složitých vnějších struktur, představujících bez asistence porozumění pouhou skrumáž, hromadu navzájem nekomunikujících a sobě zcela vnějších složek (tak kupř. umění, ale vůbec každý literární

projev atd.).

Dodatky

Dodatek č. 1

§ 1. (27. 6. 1971)

Člověk je bytost, která si nejenom něco uvědomuje (tj. je schopna si něco uvědomovat), ale která si zároveň uvědomuje, že si něco uvědomuje. Teprve vědomí, které si je vědomo sebe, je vědomím vskutku lidským. Člověk např. stojí v polích a vidí před sebou tři velké stromy. Vidět samo o sobě už znamená: uvědomit si, že vidím. Když si neuvědomím, co vidím, vlastně nic nevidím. Je ovšem možné, že něco vidím, aniž si to bezprostředně uvědomuji, a že si to uvědomím teprve dodatečně. Korektoři často přejdou chybu a teprve po chvíli se k ní vrátí. To je možné proto, že onu chybu přece jen nějak zrakem zachytili. Toto předvědomé zaznamenání tiskové chyby však není vlastně ještě skutečným viděním. Vědomá aktivita člověka se nedovede a ani nemůže orientovat na takových předvědomých smyslových vjemech, i když jimi ovšem může být ovlivněna nevědomky. Uvědoměný vjem je naproti tomu už vždycky nějak zpracován předchozím vědomím. Vidím-li na poli ony tři stromy, je to možné především proto, že už z předchozí zkušenosti vím, co to je strom a že jej dovedu vyhmátnout, vydělit z komplikované přímo změřené skutečnosti, na niž se dívám (či spíše, která na mne doléhá). Malé dítě ještě neumí rozeznávat věci, neumí je vydělovat z množství vjemů, které je zaplavují ze všech stran. Později si už dovede vybírat, některé vjemy jsou pro ně důležité a na ty se orientuje, jiné jsou nedůležité a ty pak pomíjí. Takové rozlišování opět probíhá zprvu nevědomky a teprve později si je člověk uvědomuje. A teprve tam, kde je člověk schopen se svým vědomím vztáhnout nejen k okolnímu světu, tj. k věcem kolem sebe, ale také k tomuto svému vědomí, můžeme právem mluvit o lidském vědomí, neboť teprve tím se člověk odlišuje od jiných bytostí, i od nejvyšších zvířat (jak alespoň máme za to podle dosavadních znalostí).

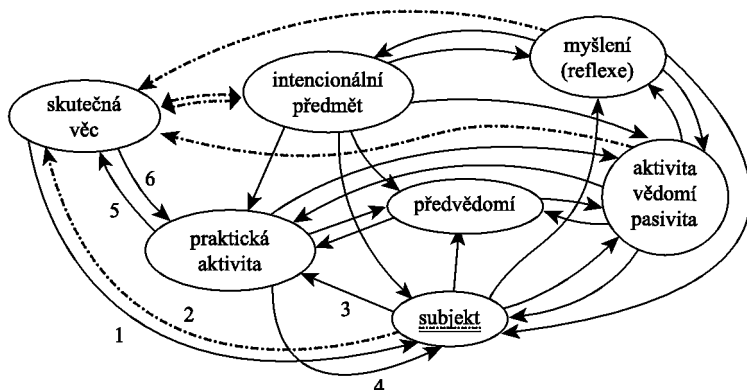
§ 2. (28. 6. 1971)

Skutečnost, že lidské vědomí se může vztahovat jednak k věcem, procesům (událostem, situacím), jednak k sobě, zakládá možnost omylu a nesprávnosti. Strom (nebo větrný mlýn, jak víme ze Cervantesa) může v přitmě nebo v mlze vypadat jako hrozivá nestvůra; vzdálenou postavu můžeme omylem považovat za známého – omyl se vysvětlí, teprve když přijdeme blíže. Základ omylu tu není v samotném smyslovém vnímání, jak vstoupilo v naše vědomí, nýbrž ve výkladu smyslových vjemů, v jejich pochopení a interpretaci (jak je chápeme a interpretujeme). Tato interpretace do jisté míry vstupuje do samotného vjemu a spoluformuje jej, zejména však jej zařazuje do širšího kontextu, do souvislostí, které jsou založeny ve zkušenosti a vůbec v minulém duchovním životě. V nejasných obrysech stromu může „rozpoznat“ příšeru pouze člověk, který s takovou možností nějak počítá, který se už někdy setkal s oním úlekem a děsem, jenž jej nyní přepadl, a to už na základě přímé zkušenosti (náhlé a nepřehledné ohrožení divokým zvířetem, ve vzpomínkách navíc deformované, anebo třeba jen v děsivém snu) anebo na základě pouhé fantazie, vyvolané a povzbuzené sugestivním vypravováním někoho jiného. Na pomezí mezi smyslovými vjemy, které teprve docházejí k uvědomění, a mezi zásobou starších zkušeností, které také musí do vědomí teprve vstoupit, jsou aktuální, přítomná, tzv. bezprostřední data vědomí, představující kostru či snad lépe uzlové body živého, aktuálního vědomí. Je to toto aktuální vědomí, v němž se zpřítomňuje stejně tak vzpomínka jako aktuální smyslový vjem. Skutečnost tohoto aktuálního vědomí je nám nepochybná, protože není jakoby ničím prostředkována, je nám přítomná a my jsme přítomni jí, je nám dána přímo a bezprostředně, prožíváme ji a jsme si tímto prožitím jisti. Že jsme se vydělili pohledem na temné obrysy děsivé bytosti (či na temné obrysy stromu v noční mlze, to už je samozřejmě věc interpretace), o tom nemůže být pochyb; že jsme se mylili, domnívájíce se, že jde o příšeru, zatímco šlo o strom, to může sice mít vliv na naše hodnocení onoho zážitku hrůzy a sevření, ale nemůže jej nikterak odčinit a vymazat. Protože se ve svém vědomí dovedeme vztáhnout také ke svému vědomí, jsme si svým vědomím bezprostředně jisti, i když můžeme pochybovat o jeho platnosti a správnosti. Vědomí, jež prožíváme, je pro nás skutečností nade vší pochybnost. Na to poukázali již Augustin a po něm Descartes. Tato blízkost a nepochybná skutečnost našeho vědomí byla často činěna základem a

východiskem všeho poznání, ovšemže chybně. Toto sebe si ostře vědomé vědomí není počátkem, nýbrž spíše koncem a vrcholem cesty, na níž dochází k realizaci vědomí a poznání. Vědomí, které plně (nebo spíše co nejplněji) ví o sobě, ví také o svých mezích a o mezích své platnosti. Vědomí, jímž se vztahujeme ke svému vědomí, nemůže nedbat skutečnosti a zejména onoho rozdílu a napětí, které z této skutečnosti vyplývá, že vědomí, k němuž se vztahuje, se samo také vztahuje k čemusi dalšímu. Je-li naše úděsné rozpoznání příšery v noční siluetě stromu nepochybnou skutečností, je stejně důležitou, i když snad nikoli tak samozřejmou a bezprostředně se podávající skutečností, že ono děsivé rozpoznání bylo omylem. A tento omyl (stejně tak jako pozdější rozpoznání pravdy, že totiž jde o strom a ne o příšeru) je založen v tom, že každé vědomí má tzv. intencionální charakter, tj., že se vztahuje k něčemu dalšímu, že míří k něčemu mimo sebe, že nezůstává v sebe uzavřeno, ale že vykračuje ze svého elementu a přistupuje k čemusi „vnějšímu“, tj. k čemusi, co není jeho vlastností ani jeho součástí, a že se pokouší toto „cosi“ nějak uchopit, zmocnit se ho, sáhnout po něm a pojmout je pochopením a zachycením jeho „podstaty“ (odtud etymologický základ slov jako pojem, po-chopení apod.). (Německá etymologie je také významná: pojem = *Begriff*, pochopiti = *begreifen*, přičemž *Griff* znamená jakýsi šikovní hmat, *greifen* je sáhnouti, hmatnouti po čem, *ergreifen* = uchopiti, chopiti se něčeho.) Proto se vědomí, vztahující se k vědomí, musí nutně nějak vztahovat také k intencionálnímu předmětu tohoto vědomí a tedy i k vztahu až napětí mezi tímto vědomím v jeho aktuálnosti a mezi předmětem tohoto vědomí.

§ 3. (28. 6. 1971)

Lidské vědomí jako ustavičně vždy znovu uvědomované vědomí je od počátku a základně postaveno do situace, vyvolávající kritičnost a vyzývající ke kritičnosti. Okolnost, že vědomí je z podstaty věci členité, na dvakrát a na víckrát rozčleněné, že je schopno se vztahovat ven ze sebe i zase samo k sobě, nejenom takovou kritičnost umožňuje, ale přímo k ní volá a nutí. Užijme na pomoc schéma:



Skutečné vztahy a jejich směry jsou vyznačeny normálně, domnělé vztahy (domněle přímé, tj. vztahy, které se zdají být bezprostřední) jsou označeny čerchovaně. Vztahy zároveň očíslovme a probírejme postupně.

§ 4. (30. 6. 1971)

Vztah č. 1: Skutečná věc může „zapůsobit“ na subjekt ze své strany (tj. jednostranně) pouze destruktivně, tj. tak, že buď naruší, nebo vůbec likviduje integritu subjektu. Likvidaci tohoto druhu znamenají všechny druhy násilné smrti, způsobené pronikavým zásahem do struktury subjektu a jeho vnitřní souhry (mechanický zásah – pád stromu, kamene, cihly; jiné fyzikální zásahy – oheň, blesk, elektrický proud, mráz; chemické zásahy – otravy všeho druhu; atd.). Pokud je subjektu k dispozici nějaké množství času, pokouší se reagovat reintegrací narušených struktur. Paralelně s přímým působením „skutečné věci“ se tedy v takových případech rozvíjí i její působení prostřednictvím reaktivity subjektu, tzn. prostřednictvím vztahů č. 6 a 4. Výhradně takto prostředkovaně „působí“ na subjekt každá „skutečná věc“, která je sama subjektem vyšší úrovně. Už naprostá většina biologických

„vlivů“ prochází (a není tedy jen doprovázena) reaktivitou subjektu (např. všechny bakteriální nebo virové nákazy apod.), samozřejmě to platí o činitelích ekologických, na vyšší úrovni pak o vlivech sociálních atd. Zvláštním případem „působení“ „skutečné věci“ na subjekt je výchova a výuka subjektu subjektem nějak pokročilejším. Tento intersubjektvní vztah je však výlučně prostředkován aktivitou vychovávaného subjektu, a to jak aktivitou praktickou, která ovšem čím dál tím víc ustupuje na okraj a stává se pouhou instrumentalitou nebo pouhým terénem vlastní komunikace, tak zejména aktivitou vědomou (vědomí) a myšlenkovou (reflektující). To nám umožňuje všechny tyto ze strany subjektu vlastní aktivitou prostředkované (a tím podmíněné a umožněné) vztahy „skutečné věci“ k subjektu ze skupiny vztahů č. 1 vyloučit a pojednat o nich na jiném místě, resp. jiných místech.

§ 5. (1. 7. 1971)

Vztah č. 2: nepovažujeme jej za reálný, protože subjekt vzhledem ke své celistvosti a integrovanosti, tj. mj. také ohraničenosti a vydělenosti jakéhosi vlastního vnitřního milieu, vnitřního prostředí a světa, nemůže přijít ke „skutečné věci“ blíže než jen na dotyk (a to nahodilý dotyk). Skutečný vztah subjektu k věci je prostředkován aktivitou, resp. akcemi subjektu, které jsou i v tomto směru čímsi základnějším a primárnějším než sám subjekt, neboť jej zakládají a umožňují jeho existenci. Existenci rozumíme koherentní, integrované dění subjektu, jímž subjekt překlenuje časové distance opětovnými návraty k sobě a tedy sebeudržováním, které není pouhou setrvačností, ale je umožněno, vynuceno a založeno ustavičnou tendencí subjektu přecházet mimo sebe, vykročit přes sebe a své meze, přesáhnout se (transcendovat). Subjekt sub-sistuje jen tím, že ek-sistuje. Sub-sistence však předpokládá jeho ek-sistenci. Akce a praktická aktivita představují oproti subjektu skutečnost primární; subjekt se nemůže „dotknout“ podstatněji „skutečné věci“, leč skrze svou aktivitu, tj. skrze akce, jež se mu daří integrovat do sebe jako dynamické struktury, strukturní jednoty.

§ 6 (1. 7. 1971)

Vztah č. 3: proto nemůžeme dost dobře považovat za základ subjektvní existence (existence subjektu), neboť subjekt sám je výsledkem, „produktem“ akcí a ne jejich původním zdrojem. Subjekt je schopen akce sjednotit, integrovat, ale není schopen je založit. Akce nejsou v posledním smyslu výkonem subjektu, ale subjekt je „výkonem“ akcí. Protože však všechny akce nemusí zakládat a také nezakládají nějaký subjekt, nelze pro subjektvní existenci považovat za konstitutivní ve smyslu posledního základu ani vztah č. 4. Ten je vlastně jen speciálním případem vztahu č. 5. Vztah č. 3 znamená tedy v podstatě intervenci do průběhu akcí, jejichž posledním zdrojem sám subjekt není. Tato intervence vtiskuje akcím parciální ráz, zahrnujíc je do plánu, který každou z nich přesahuje. Předpokladem této intervence z druhé strany je tedy onen plán, jakýsi strukturní rozvrh, který je subjektem realizován. Poměr tohoto plánu, který není ve své základní struktuře převoditelný na žádnou aktivitu subjektu, který tedy není produktem, výtvozem subjektu, ke sféře intencionálních předmětů, bude předmětem zvláštního zkoumání (ve schématu není tento druh vztahů uvažován, neboť by tak ještě vzrostla už tak velická komplikovanost).

§ 7 (1. 7. 1971)

Vztah č. 4: je důležitý zcela základně ve dvojím smyslu. Především je prostředkem, jímž akce navazuje (v jistém smyslu) na svůj vlastní počátek a jímž překonává, překračuje svou primordiální úroveň. Uvažme alespoň stručně povahu a průběh akce. Jejím zdrojem není nic předmětného, nýbrž ryzí nepředmětno. Ve svém průběhu však akce překonává hranici mezi nepředmětnem a předmětnem, bere na sebe postupně předmětnou podobu a na svém konci zasahuje do předmětného světa. Na primordiální úrovni je to zásah „nazdařbůh“, postrádající jakoukoli „informaci“ o povaze situace (vnější), do níž zasahuje. Zásah je koncem akce jednak tím, že v něm je dosaženo „cíle“, tj. že se v něm akce stává ryzí předmětností a tím, na druhé straně, přestává být sama sebou a stává se čímsi jiným. Toto „cosi jiné“ je výsledkem, pozůstatkem akce, jakousi její stopou (která po jistý čas může trvat samostatně, aniž by byla stále ještě nesena akcí). Aby tato „stopa“ prodloužila své trvání, aby se stala dlouhým setrváváním, dlouhotrvajícím setrvačností, je zapotřebí, aby byla „oživována“ dalšími akcemi, aby byla obnovována. V čem však spočívá atraktivnost tohoto prodloužování, protahování

setrvačnostního rezultátu jedné akce pro celou řadu akcí následujících? Proč tu „stopy“ přitahují a proč spíše neodstrašují? To je první otázka, kterou na tomto místě necháme bez odpovědi. Naproti tomu přihlédneme k druhé, která se ptá na instrumentální stránku celé věci, která se tedy táže nikoli už „proč“, ale „jak“. Aby mohla akce strhnout na svou cestu jiné, další akce, nesmí beze zbytku skončit ve svém „cíli“, ale musí se v cíli či těsně před cílem rozdělit a zčásti se vrátit „k sobě“, ke své počáteční fázi (i když nikoli přímo ke svému počátku). Pochopitelně nejde o návrat v silném a plném slova smyslu, neboť dění je nevratné a onen počátek (ona počáteční fáze) již dávno uplynul, minul a náleží nedosažitelné minulosti (ve smyslu minulé přítomnosti). Aby se stal znovu „skutečností“ pro následující akce (a aby tak vcházel znovu a znovu ve „skutek“), musí se jeho minulé přítomnost stát přítomnou minulostí. K tomu je zapotřebí, aby akce překročila samu sebe v jiném smyslu, než, že se sama opustí a tím skončí. Proto musí dodatečně založit ještě jiný svůj „konec“, jiný „cíl“, který nejenže není ryzí předmětností, nýbrž srostlicí nepředmětného a předmětného, ale který se poskytuje jako „cíl“ právě ve své nepředmětné stránce, převládající nad stránkou předmětnou. A protože nepředmětné vládne (zatímco předmětné jen váží, převažuje), protože vládne jako rozvrh a tedy jako počátek, je tu dosaženo jakéhosi kruhu, jehož podstata byla už v řecké antice vystihována jako spojení konce s počátkem (i když v ryze předmětném smyslu, což pro náš účel ovšem nestačí). Ona srostlice nepředmětné a předmětné stránky – to je právě subjekt. Akce, která se cestou rozdvouje a dvěma svými konci dostihne jednak předmětnou stránku „skutečné věci“, jednak nepředmětnou stránku „subjektu“, v němž dodatečně jakoby zakotví a tím jej de facto konstituuje, představujíc zároveň jedno z jeho zpředmětnění a navozujíc tak jeho další, obdobná zpředmětnění, představuje svou druhou, druhotnou složkou realizaci vztahu č. 4, který se později stává nositelem a prostředníkem dalších vztahů, zejména vztahu k sobě samému. Můžeme uzavřít: není jiné cesty než právě vytvoření subjektu, má-li být dosaženo kontinuity mezi sérií akcí. Subjekt však nepřichází zvenčí, aby zvenčí a tedy násilně ovládl sérii akcí a seřadil je do potřebné navazující řady, ale je zakládán samotnými akcemi, tj. jeho vytvoření je pro samotné akce atraktivní a „žádoucí“. Akce míří přes svůj konec k cíli, jehož sama o sobě nemůže dosáhnout. Volí tedy okruh a obchůzku: zadrží část svého spádu a obrátí jeho směr k ještě jinému „konci“, totiž k vytvoření a udržení subjektu, který je schopen integrovat celou řadu akcí ve smysluplnou sérii, schopnou dosáhnout i cíle, jaký je pro jednotlivou akci nedosažitelný. Sama akce už je jakousi základní organizací přechodu ze sféry nepředmětného do sféry předmětného. Její omezenost spočívá v její jednorázovosti; ta může být překonána pouze vytvořením jakéhosi kolektivu akcí – a ten je pořádán subjektně. Kontinuita subjektu (pro subjekt konstitutivní) je realizována vytvořením okruhu na základě vztahů č. 4 a 3.

§ 8 (2. 7. 1971)

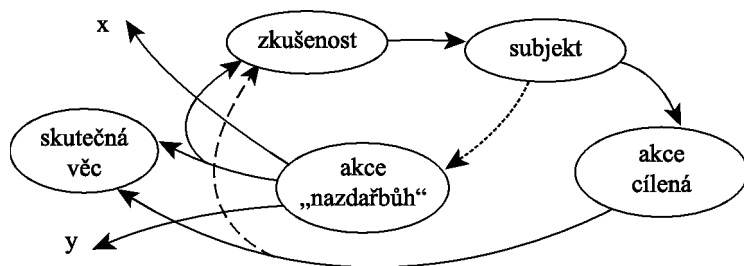
Vztah č. 5: je vlastně konstitutivní pro stavbu celého světa. Základní struktura akce, pro niž je podstatný přechod ze sféry nepředmětnosti do sféry předmětného, představuje proces zvnějšnění vnitřního. Ve svém zvnějšnění se akce může střetnout s jinými zvnějšněními, zpočátku samozřejmě jen nahodile, později tentativně, ale nazdařbůh, pak cíleně, a na nejvyšší úrovni cílevědomě, záměrně. „Skutečná věc“ představuje pro akci vždy nějaké cizí zvnějšnění. Tím, že je v její perspektivě, v jejím zorném poli toto zvnějšnění postaveno před ni, a tím, že se k tomuto před ni postavenému vnějšku vztáhne, činí akce tento vnějšek svým předmětem. Z toho je zřejmé, že tzv. předmětný svět, resp. předmětná sféra světa, není v žádném smyslu původní skutečností, nýbrž pouhým fenoménem, pouhým jevem (použijeme-li staré terminologie). Narazí-li zvnějšněná akce na cizí vnějšek, není to ještě postačující podmínka k tomu, aby se tento cizí vnějšek pro ni stal předmětem. Sama srážka (střetnutí) může nanejvýš vést k deformaci vnější podoby akce (a podobně i k deformaci cizího vnějšku). Aby se akce mohla skutečně k cizímu vnějšku vztáhnout (tj. aby tu došlo k reálnému, skutečnému a nikoli pouze formálnímu, pozorovatelem konstatovanému čili ustavenému vztahu), musí být předem splněna základní podmínka: aby se totiž akce dovedla vztáhnout k sobě samé. Akce, která se vztahuje k sobě samé, je však už primordiálním subjektem. Jde totiž o to, že návrat k sobě nemůže akce realizovat tenkrát, je-li sama akcí *primi ordinis*. Návrat je možný nikoli ke skutečnému počátku (a nemusí jít ani o „poslední počátek“, nýbrž o kterékoli *antecedens* v průběhu akce), nýbrž doslovně vzato k novému počátku, k počátku obnovenému. A nový, obnovený počátek,

to je přece počátek nové akce. Návratu k sobě je proto schopna pouze akce, která v sobě integruje více akcí nižšího řádu. A taková integrace má už subjektní charakter. Tuto nesnáz a pojmovou nečistotu musíme odstranit později. Na tomto místě můžeme konstatovat, že „předmět“ není původnější než subjekt, ale že všude tam, kde můžeme hovořit o vztahu akce k cizímu vnějšku jakožto předmětu, jde už o akci-subjekt. Principem zvratu či snad lépe přerůstání akce v subjekt je její reaktivita. Má-li akce reagovat na cizí vnějšek, musí být schopna v sebe integrovat návrat k sobě, tj. návrat ze svého vnějšku, ze svého zvnějšnění k některému svému strukturálně primárnějšímu stadiu. Protože však toto primárnější stadium nikdy nelze identifikovat se stadiem už jednou absolvovaným, tj. stadiem vskutku předešlým, minulým, musí jít nutně o komplikovanější, komplexnější akci, která jenom na subjektním principu je schopna v sebe zahrnout a v sobě sjednotit akce nižší úrovně.

§ 9. (2. 7. 1971)

Vztah č. 6: je pouze obráceným vztahem č. 5. Jde o vyměněné role: „skutečná věc“ se stává subjektem, akce jako „subjekt“ se stává „skutečnou věcí“. To vyplývá z toho, že ve skutečném světě není ryzích vnějšků; za každým vnějškem je nějaký vnitřek, nějaké nitro, které se zvnějšňuje, resp. zvnějšnilo. Ve střetnutí dvou vnějšků jde v pozadí vždy o střetnutí dvou nitro, dvou vnitřků. Výsledek záleží především na tom (vyloučíme-li katastrofy, při nichž je jedna nebo obě strany destruována, -ny), jaká je v pozadí vnitřní potence obou stran, obou „partnerů“. Nicméně se tu ukazuje, že zdaleka nejde jen o integraci jednostrannou (v žádném případě o jednostranný pokus o integraci) a také ne o integraci pouze vnější stránky partnera ve střetnutí. Setkání a střetnutí dvou vnějšků přesahuje obvykle pouhé vnější narážení na sebe, pouhou srážku dvou vnějšků. Nejčastěji dochází ke konfrontaci dvou rozvrhů, z nichž oba se pokoušejí do sebe vintegrovat ten druhý (ať už jako celek, ať už jeho jednotlivé složky).

Něco jiného je ovšem odstup akce od vlastního zvnějšnění a tím i od střetnutí s jiným vnějškem, odstup dostředný, tedy návrat k sobě, který se může stát a stává nositelem zkušenosti s oním jiným vnějškem, nositelem „informace“ o onom cizím vnějšku. Tu jde vlastně o reakci, reagování na cizí vnějšek, tedy na „skutečnou věc“, a nikoli o působení této skutečné věci na akci. Nemůžeme proto v takovém případě mluvit o vztahu č. 6, nýbrž o jedné složce vztahu č. 5. Máme-li to naznačit schematicky, tedy takto:



Přitom zkušenost může být různé úrovně – předvědomá, vědomá, reflektovaná, podle úrovně a možností (schopností) subjektu.

§ 10. (3. 7. 1971)

Subjekt dosahuje své vnitřní integrity svou aktivitou, která je vždy zároveň zaměřena ven mimo subjekt a zároveň se vrací zpět k subjektu. Tento návrat nelze považovat za zvláštní, oddělenou cestu, ale spíše za průběžnou složku samotné akce, která je subjektně integrována. Zatímco v akci subjekt podstatně opouští sám sebe a jakoby přechází v ono zvnějšňování, jímž akce jest, vrací se k sobě v jejím průběhu – předběžně lze předpokládat, že asi nikoli průběžně a spojitě, nýbrž v jistých uzlových bodech akce. V žádném případě se však nemůžeme domnívat, že k onomu návratu dochází až po úplném zvnějšnění akce – spíše docela naopak lze předpokládat, že v okamžiku úplného zvnějšnění je cesta k subjektu zpět definitivně uzavřena a přímo zlikvidována. Odtud ona nesnáz se získáním spolehlivé informace o posléze dosaženém konci (předmětu) akce a nezbytnost série heuristických

konstrukcí jeho „obrazu“, které se v nejlepším případě postupně přibližují „skutečné věci“, pokoušejíce se ji vystihnout, uchopit, ovládnout a dát jí místo ve svém rozvrhu. Z toho se též podává, že konec akce nelze chápat jako nějaké abruptní odseknutí od každého dalšího pokračování dění, jímž akce jest. Akce neustává náhle, aby docela vymizela, ale zanechává po sobě četné stopy. Pro konec akce je spíše charakteristické, že akce (resp. subjekt akce) už není schopna tyto „stopy“ integrovat natolik, aby byly jejím pokračováním a tedy ještě její součástí, její složkou. Konec akce není žádná zvnějšku přesně zjistitelná a konstatovatelná mez, nýbrž jakási „smrt“, po níž ještě na jistou dobu přetrvává „tělo“ akce, tj. v tomto stadiu její vnější, zvnějšněný rezultat (resp. rezultáty, neboť je už nyní nespojuje internační síla, která právě v této chvíli selhává). Naproti tomu každý uskutečněný návrat subjektu z probíhající akce k sobě samému znamená jakýsi přírůstek, který musí být v samotném subjektu nějak „lokalizován“ a v této lokalizaci osvojen, učiněn základem anebo součástí zkušenostního (*sit venia verbo*) thesauru akci rozvrhujícího a řídícího subjektu. Nutnost integrovanosti (integrace) jednotlivých dat, přinesených z průběhu akce, pokud je ještě subjektivně integrována, vede k jakési subordinované integritě v rámci subjektu, která s jeho vlastní integritou sice nesplyvá (původně), přesto však úzce souvisí a vytváří prostor, do něhož subjekty s postupným přechodem na vyšší úroveň překládají své centrum, tj. centrum své celkové integrity, která přesahuje, ale do sebe pojímá onu prvotní integritu subjektů nižších až nejnižších úrovní. Tuto subordinovanou integritu, která je od samého počátku průvodkyní každé subjektivní integrity, a která se později stane jedním z jejích rozhodujících a převládajících prostředků a nástrojů, nazvěme „předvědomí“. To proto, že jde o jakési prvotní, předběžné stadium vědomí, mířícího dále k reflexi (a tedy k reflektovanému vědomí).

§ 11 (3. 7. 1971)

Zkušenost na úrovni předvědomí dovoluje rozvrhnout a organizovat akce subjektu tak, že je učiněn pokrok od pouhé tentativity „nazdařbůh“ k akci více nebo méně cílené. Detailní podobu intervence, již je původní struktura akce reorganizována, bude třeba prozkoumat zvlášť; zejména jde o v jisté souvislosti dost významnou otázku, zda a v rozmezí kterých etap a stadií je zkušenost v uvedeném smyslu schopná intervenovat přímo, jsouc už jednou subjektivně integrována, anebo zda přes svou subjektivní integrovanost musí vždy znovu používat cesty přes vlastní, centrální doménu subjektu (na nižších úrovních), tj. zda a do jaké míry je její integrita dostatečně účinná i navenek, anebo zda její působení, její intervence musí být znovu a ze zvláštního centra integrována.

§ 12 (5. 7. 1971)

Jestliže je pravda, jak bylo řečeno v § 10., že k návratu subjektu k sobě dochází (asi periodicky) v průběhu akce, ale že tento návrat k sobě je vyloučen tam, kde už došlo k úplnému zvnějšnění akce, a jestliže zásadně musíme uvažovat, že skutečná věc, k níž subjekt v akci přistupuje, je ze své stránky rovněž subjektem, pak musíme uzavřít, že pouhé vnější setkání a střetnutí, tj. srážka dvou subjektů, na níž se nikterak nepodílejí jejich vnitřní stránky, tedy srážka subjektivně nikterak neintegrováná, je vlastně naprostou výjimkou (míněno nikoli statisticky, ale hodnotově), tj. je mezním případem. Ve všech případech ostatních subjektivní stránka z jedné nebo druhé strany (event. z obou) intervenuje a podílí se na průběhu události, již tato srážka jest, resp. již se stává. To ovšem vede k dalšímu závěru: vnějšek, vnější stránka subjektu není pro druhý subjekt nepřekročitelnou mezí, takže by důsledkem její existence byla nemožnost sdělení, nemožnost komunikace, nemožnost užší souhry dvou subjektů. Zajisté musíme předpokládat, že vlastní vnějšek subjektu je pro něho nepřekročitelný, neboť ve chvíli, kdy subjekt této své hranice dosáhne (v akci), přestává být schopen sám sebe (pokud akci k sobě počítá) nejen kontrolovat, ale vůbec integrovat; jeho subjektivnost, subjektivní vazba se uvolňuje a rozkládá a on sám přestává být v plném smyslu subjektem, tj. „umírá“. Cesta k druhému subjektu přes dokonalé zvnějšnění a pak přes vnějšek druhého subjektu je tedy pro subjekt neschůdná. Není to však jediná myslitelná a možná cesta. (Ostatně to je cesta nemožná a, jak jsme si právě ukázali, přesně vzato nemyslitelná.) Nezbyvá proto než uzavřít, že hranice mezi vnitřní a vnější stránkou subjektu sice klade značný odpor, ale že je relativní či spíše plastická, do jisté míry „propustná“, a to v závislosti na intenzitě subjektivního přiblížení, která zase úzce souvisí s úrovní subjektu, tj. s jeho

hloubkou niternosti, s pronikavostí jeho vnitřně zakotvené integrity a integrační mohutnosti. Dva subjekty se značnou niternou hloubkou jsou schopny se setkat nikoli jen na svých vnějších hranicích, ale hlouběji pod jejich povrchem. Převáděno na rovinu antropologickou: člověk si druhého člověka neinterpretuje pouze z jeho vnějších projevů, není tedy odkázán na čistě subjektivní rekonstrukci autentického, ale jinak nedostupného protějšku, nýbrž je schopen sympatie, sou-cítění, je schopen sou-zníť s jeho nitrem, rezonovat, „naladit se“ na druhého a tak – prostřednictvím tohoto naladění – dosáhnout těsnějšího kontaktu s ním, užší komunikace, může s ním být „jedné mysli“, řečeno přeneseně. Nepochybně je třeba s podobným „naladěním“ počítat také na nižších subjektivních úrovních. Tím se dostává určité korektury našim výkladům o vztahu č. 1 a 2 ze schématu v § 3.

§ 13. (5. 7. 1971)

Poslední naše úvaha nás přivádí na počátek nové cesty, totiž k otázce, zda k onomu (v zásadě a v podstatě vzájemnému) naladění dochází vskutku až sekundárně, zda naopak toto naladění není čímsi primárním, zda dokonce – dovedeno dál – jakási jednota, harmonie, příbuznost atd. není v samotném základu vztahu dvou subjektů (a tedy vlastně všech subjektů) a zda vztah subjekt-objekt není něčím veskrze druhotným, následným možná redukujícím a snad v něčem i scestným. Opravíme-li Leibnize a „probouráme-li“ monádám okna a dveře, nemusí to ještě znamenat, že jsme tím onu universální harmonii, která u něho má zásadní důležitost, učinili zbytečnou. Možná, že okna a dveře, jimiž jsme monády nově vybavili, vedou jen k subjektivní, ne-subjektivní stránce druhých subjektů, druhých monád, a že je tak ukazují našemu pohledu vlastně ve zkreslení, redukované na atomy a molekuly atd., zkrátka na předměty, objekty, zatímco zcela anebo alespoň z větší části filtrují vše, čím tyto subjekty jsou vskutku subjekty. Dále se tím také otvírá cesta k pochopení vztahu subjekt-objekt jako důsledku a skutečnosti druhotného rozštěpení původnější, základnější roviny skutečnosti, kde ještě obojí spadá v jedno, resp. kde ještě o rozštěpení nemůže být řeč. Tento druh problémů je třeba proto bedlivě prozkoumat a ohledat možnosti, které nám otvírá.

Dodatek č. 2

Abychom mohli posoudit, v jakém smyslu je vůbec možno uvést do filosofie, musíme ihned na počátku provést jedno důležité rozlišení. Na jedné straně budeme mít na mysli místo, na něž filosofie patří, kde vznikla, kde se rozvíjejí její dějiny a kde vyrůstají uprostřed těchto dějin její nejrozmanitější systémy. Na toto místo, na něž je filosofie odkázána a kde nutně žije, nikoho uvádět nelze, neboť to je místo, na němž každý člověk už původně a základně jest od té chvíle, co je člověkem. To neznamená od narození, neboť člověk se vlastně rodí dvakrát: biologicky a společensky, přírodně a duchovně. To znamená, že je vpravdě člověkem, teprve když je zapojen do vztahů k lidem a mezi lidmi, když vstoupí do lidského světa. Být člověkem znamená obývat lidský svět. A tento lidský svět je nejen předpokladem, ale přímo místem filosofie (-fování). To znamená, že člověk – ještě nehotový člověk – je zároveň uváděn do svého lidství i na místo, jež je místem filosofie. Není zvláštního uvedení do filosofie; každé takové uvedení ve smyslu uvedení na místo, kde filosofie žije a existuje, je spolu zahrnuto již do uvedení dítěte do světa lidí, i když toto uvedení není prováděno intelektuálními prostředky a není ani rozumově průhledné, není nahlíženo tím, kdo je uváděn.

To zároveň znamená, že není lidského života bez filosofie, neboť celý život člověka se odehrává v prostoru poznamenaném nějakou filosofií, dobrou či špatnou, uvědoměle pěstovanou nebo neuvědomovanou, kultivovanou nebo pokleslou a upadlou. Lidský život se nemůže vzdálit z míst, na nichž žije, pracuje a působí filosofie. V tom smyslu není žádného předfilosofického života; každý život lidský je filosoficky orientován, ať jednotně nebo zmateně a nejednotně. Filosofie jako cílevědomá myšlenková práce nemůže učinit víc, než tuto základní, původní, prvotně myšlenkově nevyjasněnou životní orientaci prosvětlovat, pročišťovat a činit jednotnou strukturou, páteří života. A tedy: nejenom tehdy, jakmile člověk otevře ústa, už je uprostřed filosofie, ale ještě než je otevře. Dokonce je schopen a může ústa otevřít jenom proto, že stojí (žije) v místech, která jsou již filosoficky předznamenána a poznaménána.

Na druhé straně však máme při slovu „filosofie“ na mysli určitou myšlenkovou strukturu, stavbu, soustavu, zkrátka právě onu cílevědomou myšlenkovou práci, již ona základní životní orientace je prosvětlována, pročišťována a sjednocována, jež se stává myšlenkovým výrazem oné orientace a prostředkem jejího důsledného prosazení a uskutečnění v životě jako celku. Může to být myšlenkový prostředek.

Ediční poznámka

Sešity *Úvodu do filosofování* psal Ladislav Hejdánek od listopadu 1971 do dubna 1972 v Ruzyňské věznici. Měl zde pouze omezený přístup k literatuře, a proto původní text nebyl opatřen poznámkovým aparátem. Ten vznikl až dodatečně spoluprací autora a redakce. Ve vzájemné spolupráci bylo také provedeno několik stylistických úprav textu. Ve čtvrté části sedmého sešitu byla upravena historka s Janou, dcerou Ladislava Hejdánka. Redakční zásahy se týkaly pouze formy vyprávění, nikoli jeho obsahu. Po dohodě s autorem jsme upustili od původního přímého oslovení Jany, protože se v textu vyskytlo pouze jednou a narušilo by jinak jednotný styl psaní. Dodatečně vznikly také názvy jednotlivých kapitol devátého sešitu.

Autor k této knize vytvořil barevné ilustrace, které s největší pravděpodobností skončily v uzamčené skříni manželů Hejdánkových. Ani po dvou letech přípravy textu se nepodařilo nalézt od této skříně klíč a zjistit, zda tam obrázky opravdu jsou. Existuje jejich elektronická kopie, podle níž Jan Hrubeš na přání autora obrázky překreslil. Janu Hrubešovi bychom za to rádi poděkovali.

Dva dodatky uvedené na konci knihy vznikly dříve než samotný text. Autor je napsal již v létě 1971 a původně je nezamýšlel věnovat Janě. Je z nich patrné, že Hejdánek chtěl napsat vlastní úvod do filosofie a až později slíbil dceři, že ho napíše pro ni. Na uvedeném textu již dále nepracoval, a když byl na podzim 1971 zatčen, začal ve věznici znovu. Dodatky tvoří celek, který *Úvodu* myšlenkově a chronologicky předchází, a proto jsme se rozhodli je uveřejnit spolu s ním.

Při redakčním zpracování textu jsme vycházeli z běžných textologických zásad a současného stavu jazyka, zároveň jsme se však řídili zásadami ustálenými v ediční činnosti OIKOYMENH. Všechny citáty z bible jsou uváděny dle Kralického překladu.

Barbora Řebíková