

Filosofie na konci modernity

Ladislav Hejdánek

in: Česká mysl, 42, 1992, č. 1–2, str. 1–13

◆ článek | přednáška, česky, vznik: 4. 2. 1992 ◆ poznámka: Přednáška v Jednotě filosofické 4. 2. 1992

◆ article | lecture, Czech, origin: 4. 2. 1992

Filosofie na konci modernity [1992]

Od jisté doby se stala předpona post- čímsi velmi populárním, stala se přímo módou, podivným návykem, a to vůbec ne pouze v souvislosti s pro nás důležitým několikanásobně importovaným termínem „post-moderní“ (k nám byl importován zejména z Francie a z Itálie, a tam byl importem americkým, a do filosofie byl importován z architektury), ale na velice široké základně: mluví se už dlouho o post-stalinismu, o společnosti post-totalitní, o epoše post-komunistické a nejnověji dokonce o době post-filosofické. Avšak i kdyby samo slovo nebylo tak mnohoznačné až konfušní, okolnost, že je něco pojmenováno, ještě neznamená, že to bylo poznáno. To platí ostatně už pro slovo „moderní“ a „moderna“, které rovněž nevyjadřovalo žádný obsah. Proto se ukazuje jako nezbytné nejprve vyjasnit, v čem vlastně spočívá modernost, nemá-li termín post-moderní jen ještě prohloubit problematičnost a pochybnost základního slova „moderní“, vůči kterému se vymezuje. Již sama dřívější úspěšnost slova „moderní“ a tím spíše dnešní úspěšnost slova „post-moderní“ zřetelně naznačuje cosi významného: už moderní člověk nevěděl dost dobře, čím je, a post-moderní člověk to ví ještě méně. To nemůže být interpretováno jen jako individuální nedostatek těch, kteří se k tomuto slovu hlásí jako k heslu. Jde o fenomén přinejmenším celoevropský, a dnes speciálně také středo- a východoevropský. Nechceme-li nadále tonout v nejasnostech a nedorozuměních, musíme přestat oněmi termíny „moderní“ a „postmoderní“ mávat jako prapory anebo jich užívat jako nadávek a potupných označení.

Na místě je vůle k věcnosti (čímž nemyslím „věcovost“). Ta předpokládá na všech zúčastněných stranách jednak dostatek vůle k reflexi a tedy k vyjasnění vlastních pozic sobě i druhým, jednak také schopnost takovou vyjasňující reflexi provést. Nemluvím tu o schopnosti ve smyslu subjektivním, to by bylo triviální. Jde mi spíš o to, jakými prostředky bude nejenom moci, ale také ochoten takový reflektující myslitel vládnout. Je tu totiž nemálo známek toho, že postmoderní myšlení s důrazem na narativitu často spojuje nechuť k pojmům a odmítání pojmovosti vůbec. Mám za to, že zejména v této věci musí nastat jasno, a je mi otázkou, je-li takový „postmoderní myslitel“, který pojmovost s ošklivostí odmítá, vůbec schopen si být jen sám pro sebe vyjasnit, kde a na čem vlastně stojí. Je vůbec nepojmová reflexe možná? Neznamená nepojmovost nutně pád zpět k pouhým pocitům a dojmům? Eventuelně k mýtům? Jak se takový od pojmů se odvracející postmoderní myslitel vyhne divnému a politováníhodnému osudu, že se propadne nejenom do myšlení předmoderního, ale dokonce předstředověkého a předstarověkého? Čím se ubrání jakési remytizaci svého myšlení, když s odmítnutím pojmů a pojmovosti odmítne i logos? Tradiční pojmovost zajisté už není nosná; je však opravdu řecký typ pojmovosti jediný možný a je jedinou alternativou k němu narativita mytického typu? To všechno jsou vážné otázky, které nelze smést se stolu pouhou rétorikou.

Obecně se mělo a dosud má za to, že moderní myšlení představovalo další, pozdější (a tedy „novější“) fázi myšlení novodobého. Také toto řazení je závislé na jakémsi nevyssloveně, ale přece hodnotícím konsenzu, a to jak pokud jde o chápání nové doby vůbec, tak pokud jde o chápání této druhé její fáze. Má-li však mít pojmenování „postmoderní“ vůbec nějaký smysl, musíme předpokládat, že doba moderní měla nějaký počátek, průběh a konec. Jde prostě o jistou periodizaci dějin a speciálně dějin myšlení, na které jsme v tuto chvíli orientováni především. Před moderní dobou tu byl nový věk, před novým věkem střední věk a ještě před ním věk starý. A naopak zase po době staré a střední přišla doba nová, pak moderní a po ní by

měla přijít nějaká další, ještě novější doba, která zatím dostala jméno post-moderní. Přijměme tuto až dosud zcela formální a obsahově nic neříkající periodizaci a pokusme se přejít k nějakému věcnějšímu obsahu.

O jedné věci však nemůže být pochyb: jak středověk, tak novověk pracuje myšlenkově s pojmy. Ani moderní epocha není ve svém myšlení nepojmová, tím méně protipojmová. Myslím dokonce, že moderní myšlení můžeme označit za ještě vyhroceněji pojmové než myšlení dob předchozích, a to jak ve filosofii, tak – a to speciálně – ve vědách, zvláště přírodních. Dobře je onu stále se vyostřující pojmovost vidět na odvratu např. teoretické fyziky ode všeho názorného a na stále větším jejím spoléhání na matematizaci, zbavenou už téměř veškeré názornosti. (A tato matematizace není ovšem vůbec omezena na fyziku; srv. Patočkovu studii v jeho Aristotelovi.) V tomto ohledu ovšem ono tzv. postmoderní (resp. za takové se považující) myšlení, které se od pojmovosti vůbec odvrací (a to neplatí o postmoderním myšlení vůbec), nemůže být považováno ani za pokračování a vyústění myšlení moderního, ani za jeho odmítnutí a popření, ale je spíše odvratem a popřením celé dosavadní evropské myšlenkové tradice, nejenom jejího dosavadního vyústění v modernitě. Takové popření by však mělo být založeno na kritické analýze oné tradice. A zde se nám znovu vrací již jednou formulovaná otázka: je myšlení, které se odvrací od pojmů a pojmovosti všeobecně, vůbec schopno skutečně kritického odstupu, jaký je pro takovou analýzu bezpodmínečně potřebný? (Tady je třeba vidět, jak třeba Derridova tzv. dekonstrukce ani nemůže být prováděna nepojmově.)

Sama kritika dosavadní pojmovosti (a tím méně pouhé odmítání pojmovosti, které má ke kritice a kritičnosti ještě daleko) však ještě nemůže zakládat onu vyhlášenou postmodernost myšlení, jak lze vidět na příkladu Husserlovy fenomenologie. Důraz na fenomény a kritika pojmových konstrukcí, s nimiž pracuje právě moderní věda, zajisté nelegitimují eventuelní hodnocení Husserla jako postmoderního myslitele. Zároveň se však ukazuje, že Husserlova kritika určitého typu pojmovosti je prováděna vysoce precizními pojmovými prostředky, které tudíž na některé stránky dosavadní pojmové tradice zároveň navazují. Charakteristická je Husserlova snaha o podstatné, bytostné navázání na Descarta, ovšem zase o navázání kritické a tedy z distance. Někteří postmoderní filosofové skutečně rovněž na Husserla navazují, přesněji řečeno na některé stránky či spíše zlomky jeho myšlenek. Zde se opět klade otázka, zda je možno kriticky navazovat např. na Husserla a zároveň takové kritické navázání, které je nemožné bez řádné pojmové výbavy, spojit s odmítáním a zavrhováním nebo jen všeobecným zpochybňováním pojmů a pojmovosti.

Beze všech pochybností však zůstává v platnosti, že samotného Husserla (a jeho fenomenologii) nelze považovat za postmoderního myslitele (resp. za postmoderní myšlení) a jen s krajními obtížemi za filosofa přechodu k myšlení postmodernímu. – Mohli bychom uvést ještě jiné příklady, ale to pro tuto chvíli není snad zapotřebí. Jedna věc je zřejmá: pokud by postmoderní myšlenková orientace měla opravdu znamenat odvrát od pojmů a pojmovosti, je termín „post-moderní“ hrubě matoucí, neboť by mohlo jít leda o návrat nejen k narativitě, ale vůbec k myšlení předpojmovému, a tedy do světa mytického myšlení. Tam je ovšem jakákoliv argumentace nemyslitelná, neboť – jak to vyslovil již Rádl – mýty se nešíří přesvědčováním, ale nákazou.

Jak je vidět, vůbec mi na prvním místě nejde o deskripci onoho fenoménu, který bývá označován jako postmoderní myšlení, nýbrž o otázku možné vnitřní logiky, vnitřní

konzistence takové eventuelní postmoderní filosofie (něco takového je nutno předpokládat, má-li jít opravdu o filosofii). To, že se někteří samotného slova filosofie vzdávají, nám nemusí představovat žádnou zvláštní obtíž. Především jde o to, že nám chybí jistá terminologická konvence, což může být při dobré vůli snadno překonáno, pokud obě strany budou ochotny a také schopny své pojetí vymezit nebo nějak jinak ozřejmit. Něco takového však je schopna podniknout právě jen filosofie, alespoň v mém (ale až dosud široce sdíleném) pojetí, protože to je jediná disciplína, která nejen dokáže být jedním ze svých vlastních témat a problémů, ale je k tomu dokonce zavázána svou povinnou spjatostí s nikdy nekončícími pokusy o reflexi a o sebeuvědomění na každém svém kroku. Naši otázkou tedy není, co to je postmoderní myšlení, jako by tu už bylo a jako by se už dostatečně etablovalo. Mezi postmodernisty jsou obrovské rozdíly, takže bude brzo na čase rozlišovat mezi těmi, kterým to jméno přiznáme, a těmi, kterým je odepřeme.

Mám za to, že se nestačí k postmoderně (alespoň filosoficky) hlásit, ale že je třeba i prakticky, tj. ve výkonech myšlení, dostat určité koncepci, určitému myšlenkovému rozvrhu či programu. A o tento možný nebo snad dokonce už i skutečný program – a ten ukázat zůstává ještě úkolem – nám půjde, ne tedy o nějaká vyhlašovaná hesla ani o útržky nějakého vyprávění. A otevřenou necháme také otázku, zda se takové možné postmoderní myšlení musí omezit na odmítání a překonávání modernity, anebo zda se může a smí nebo dokonce z vnitřních důvodů musí pokoušet o účtování s celou dosavadní myšlenkovou tradicí, jak byla zahájena dlouho před Sókratem a jeho polemikou se sofisty již prvními řeckými filosofy. I kdyby měla být celá postmoderní kritika dosavadního způsobu myšlení rozšířena do těchto rozměrů, našla by celou řadu pokusů obdobných, které ji předcházely. Tato formální distance od modernity, ať už chápané ve smyslu užším anebo neširším, tedy nestačí k vymezení postmodernity. Proto se musíme pokusit najít schůdnější cestu v tom, že se opřeme o nějaké již existující výrazné pochopení, co to je modernita. A v tom směru vykonal největší čin Friedrich Nietzsche, když za podstatu modernity označil nihilismus, přesněji evropský nihilismus. Mám za to, že touto oklikou se budeme moci dostat k zvolenému tématu z jiné strany, aniž bychom ztratili cokoli z toho, co už bylo získáno. Nebude to možno učinit bez jistých licencí, tj. bez některých interpretačních úprav a posunů, ale to se podává v daných okolnostech samo sebou. Jen zcela na okraj bych rád připomněl, že zatím zůstala ležet naprosto ladem inspirativní Rádlůva studie o vztahu mezi Masarykem a Nietzsche, na kterou několikrát upozornil také Jan Patočka; a stejně tak zůstává našim dluhem sám Rádlův vztah k Nietzscheovu myšlení, který je nepopíratelný, ale který zatím u nikoho nevyvolal chuť k důkladnějšímu studiu. Bude-li naše domácí diskuse o postmodernismu pokračovat na náležité úrovni, neobejde se bez vymezení vůči této české tradici, která se přinejmenším jistými znaky postmoderního myšlení může vykazat (což pochopitelně závisí na našem chápání postmoderny, ale to se podmiňuje oboustranně).

Rozhodneme-li se při zkoumání toho, čím by postmoderní filosofie resp. postmoderní myšlení mohlo být, vyjít z Nietzscheova odhalení nihilismu jako podstaty modernity, bereme na sebe úkol vyjasnit alespoň jednu stránku povahy postmodernity tím, že se budeme snažit dobrat jejího vztahu právě k nihilismu. Podle všeho by totiž postmoderní myšlení mělo znamenat také post-nihilistické myšlení. Co však znamená post-nihilismus? Může to být jedno z dvojího: buď překonání nihilismu, anebo jeho dovedení do posledních důsledků. Co jsou však ty poslední důsledky nihilismu? Řekl bych, že vyvrcholením nihilismu je

zapomenutí na nihilismus, je to jeho vytěsnění z lidského vědomí. Jak je však pro kohokoliv (a zvláště pro myslitele) možné zapomenout na nihilismus, přesněji vyjádřeno: na *nihil*, které je v základu nejen moderního, ale také postmoderního (jak metodicky předpokládáme) způsobu nejen myšlení, ale i života? Známe jen jediný způsob, jak toho dosáhnout, totiž že začneme mluvit o něčem jiném. Ale nikoli jakkoliv; někdy se může stát, že začneme mluvit o jednom a logos nás dovede k něčemu jinému. Musíme tedy mluvit tak, že přinejmenším některé, zejména širší souvislosti nenecháme vyvstat resp. že je zpřetrháme nebo alespoň zakryjeme, odvedeme od nich pozornost. Takovému mluvení se pak říká zamlouvání. Pokud odvrát od pojmů a pojmovosti a návrat k narativitě, jak jej spolu s podtržením rétoriky a výmluvnosti nacházíme u některých postmodernistů, znamená vskutku zamlouvání toho, co modernitu ještě vzrušovalo, pak to opravdu znamená opak filosofie a tedy její konec, pokud by tu nebylo jiných myslitelů, kteří by navzdory post-nihilismu onen fenomén, označený Nietzschem za „nejstrašnějšího ze všech hostů“, přece jen chtěli ve svém vědomí a myšlení nejen uchovat, ale také jej se vši důkladností a do všech důsledků prozkoumat. V takovém případě bychom vyhlášení, že postmodernita znamená postfilosofii, museli chápat jako jistou ne zcela plně uvědoměnou a pochopenou sebereflexi určitého proudu postmoderního myšlení, který už opravdu s filosofií nic společného nemá.

Leč vraťme se k Nietzscheovi. Chtěl bych se pokusit interpretovat jedno místo ze samého začátku onoho posmrtného souboru jeho textů, známého pod názvem *Vůle k moci*, a to bez ohledu na mnohokrát vyslovené výtky, adresované jeho ne zcela kvalifikovaným pořadatelům. Nietzsche tu předkládá jiné chápání toho, co až dosud bylo viděno v nejčernějších barvách zejména ze strany obhájců morálky a křesťanství. Situace je – v našem podání – asi taková: tzv. moderní člověk ztratil celou jednu dimenzi svého života a vůbec světa, což může být vysloveno také jiným způsobem: ideologie modernity připravila člověka své doby o celou jednu dimenzi jeho života. Tato dimenze byla modernímu člověku a moderní době jakoby amputována. Moderní člověk se tak stává jakousi jen částečnou bytostí, poškozenou, invalidní bytostí. A tu přichází Nietzsche, aby prohlásil cosi velmi kacírského: toto oloupení moderního člověka o onu celou dimenzi není ztráta, nýbrž zisk. Moderní člověk se tak nestává chudším, nýbrž naopak bohatším. Není v důsledku oné amputace ubožejší, nýbrž naopak svobodnější. To je důvodem k tomu, abychom myslitelsky vzali tuto situaci nejen vážně, ale abychom se jí pokusili vidět v jejím pozitivním významu. Známy obraz bláznivého člověka, hledajícího o polednách s rozsvícenou lucernou Boha a pak obviňujícího kolemstojící z podílu na jeho zabití, se může zdát být v rozporu s předloženým výkladem jen povrchnímu čtenáři.

Nietzsche ovšem ví, že tento evropský nihilismus není záležitostí jen poslední doby, tj. není jen záležitostí modernity, ale má mnohem starší a hlubší kořeny než tehdy ještě recentní a dokonce aktuální evropská modernita. Sám Nietzsche přece mluví o tom, že jedna z předností „křesťanské morální hypotézy“ spočívá v tom, že „morálka byla velkým protiprostředkem (Gegenmittel) proti praktickému i teoretickému nihilismu“ (10. 6. 1887; 12, 211). Můžeme tedy předpokládat, že pro samotného Nietzsche je nihilismus zakotven již ve starém řeckém způsobu myšlení, že tedy v jistém smyslu náleží už ke staré „metafyzice“. A tak se ovšem ukazuje, že to není žádný nový host, ale už starý usedlík. A proto se musíme tázat: proč musí být tedy rozpoznán jako přede dveřmi stojící hrozný host, ano jako ten nejhroznější host, jestliže je v Evropě už odedávna doma?

Abychom celou záležitost blíže osvětlili, musíme brát ohled na jednu vlastně mimořekou a vskutku neřekou komponentu evropské myšlenkové tradice, totiž prorockou tradici starého Izraele, která se prosazovala za bytostně odlišných podmínek v době, kdy o vlivu řecké pojmovosti ještě nebylo možno mluvit, ale která neztratila nic ze svého významu a své virulence ani v době helenistické a pak v celé další epoše evropského myšlení až do dneška. Jedním z nejvýznamnějších momentů prorockých ataků a kritického odmítání určitých prvků tehdejšího společenského a duchovního života vlastního (tj. izraelského) lidu bylo ostré odmítání a zavrhování veškerého předmětného, daného („faktického“), rukou nebo i myslí uchopitelného posvátna či božna (božnosti), které by mohlo být pro člověka čímsi rozhodujícím a směrodatně vládnoucím, ano, které by vůbec mohlo být chápáno jako cosi jsoucího, byť jako jsoucní nejvyšší. Ode všeho jsoucího a jako jsoucí daného se pokoušeli odvracet lidskou pozornost a naopak ji zaměřovat směrem k tomu, co dáno (ještě) není a ani (dosud) nebylo, totiž k tomu, co teprve přichází nebo jen má přijít. Šlo tedy o základní změnu orientace lidského života: odvrát od toho, co bylo a je, a plná zaměřenost na budoucnost a do budoucnosti.

Všimněme si, že Nietzsche výslovně protestuje proti tomu, aby byla příčina nihilismu spatřována v nějakých nouzových stavech nebo situacích. Trvá na tom, že „duševní, tělesná, intelektuální nouze je sama o sobě naprosto neschopná vyvolat nihilismus (tj. radikální odmítnutí hodnoty, smyslu, toho, čeho si jest přát). Takové nouze připouštějí stále ještě zcela velmi rozdílné výklady. Naproti tomu však spočívá nihilismus v jedné docela určité interpretaci, totiž v křesťansko-morální“. Povrchně viděno to může někomu připadat jako vnitřní rozpor: jak by mohl nihilismus vyrůstat z křesťansko-morálního výkladu nouze atd., když křesťansko-morální hypotéza představuje velký protiprostředek proti praktickému i teoretickému nihilismu a když tedy tento nihilismus musí předpokládat? Ale my to přece můžeme chápat také tak, že teprve v křesťansko-morální interpretaci onen pro Nietzsche fundamentální (a věčný, věčně se vracející) nihilismus mohl být a byl právě jakožto nihilismus vyveden – přinejmenším částečně a přechodně – na světlo (a aby pak teprve v „pozdní době“, o které právě Nietzsche mluví jako první z myslitelů, mohl přijít k slovu ve své nejryzejší a nejextrémnější formě).

To nás však přivádí k nanejvýš zajímavé myšlence. Nietzscheovo zamítnutí možnosti, že by nihilismus mohla vyvolat nějaká nouze, přece nevyklučuje, že se za onou „nejextrémnější formou“ nihilismu třeba přece jenom skrývá zase nějaká, ovšem mnohem hlubší, ano fundamentální nouze, které je však zapotřebí nějaké docela určité interpretace, díky které by pak přišla na světlo a na základě tohoto osvětlení mohla dojít uvědomění. A tak můžeme stav problematiky pochopit následovně: jde-li opravdu zase o nějakou nouzi, ovšem docela fundamentální, musí to být taková nouze, která je zcela odlišná ode všech jiných nouzí, připouštějících rozličné výklady. Taková nouze může totiž dovolovat jenom jedinou, docela určitou interpretaci, totiž právě jen onu křesťansko-morální. Existuje však vůbec něco takového jako nějaká křesťansko-morálně interpretovaná nouze, která nedovoluje žádný jiný výklad? Pokud nikoliv, pokud to je pouhá iluze, jen jakési touto interpretací vykouzlené strašidlo, pak je ovšem takovým pouhým strašidlem také celý nihilismus, který proto vůbec nemusí být brán vážně. (A pak by ovšem nemusel být vážně brán ani postmodernismus jako další takové „strašidlo“.) Jestliže však nemusíme brát vážně onen nihilismus, nemusíme brát vážně ani to, že se odhodnocují a znehodnocují nejvyšší hodnoty. Kdo by však byl natolik slepý,

aby se něco takového odvážil tvrdit? A tak musí existovat něco takového jako ona velmi zvláštní, fundamentální nouze. A tato nouze nemohla být odhalena, nemohla se vyjevit bez křesťanské morální hypotézy, která je ovšem dnes už nedržitelná a která poté, co sehrála určitou nezbytnou roli, může a musí být opuštěna.

Nietzsche nám vskutku ukazuje cestu ještě o několik kroků dále. Jak jsme viděli, mluví o křesťansko-morální interpretaci. Ale křesťanství a morálka, ačkoliv od sebe neodlučné, stojí v jeho pojetí v nepřekonatelném, definitivním vzájemném protikladu; Nietzsche píše o rozpadu a zániku křesťanství jako důsledku jeho vlastní morálky, která se obrací proti křesťanskému Bohu (tj. proti Bohu, interpretovanému jako metafyzicko-morální jsoucnu). Objasňuje to následovně: „smysl pravdivosti (Wahrhaftigkeit), křesťanstvím tak vysoce vyzdvižený, se otrásá hnusem nad falešností a prolhaností veškeré křesťanské interpretace světa a dějin“. Tato pravdivost či opravdovost ovšem není vůbec identická s křesťanskou morálkou, ba není s ní ani příliš těsně spjata, ale „obrací se vposledu proti morálce, odhaluje její teleologii, její zaujatý pohled“ a dochází k vhledu do této už dlouho vtělené prolhanosti, nad nemožností jejíhož odstranění si zoufá. A proto pro Nietzsche platí: „Rozhodující je skepse vůči morálce.“

K čemu jsme tak stále blíže přitahováni? Křesťanství, bez jehož morální hypotézy bychom nemohli nic vědět o nouzi, která člověka od nepaměti svírá, je ohrožováno především svou vlastní, avšak vnitřně rozpolcenou morálkou a hyne; „mezi silami, které morálka rozvinula a nechala narůst do výše, byla pravdivost“, a ta se právě obrací proti prolhanosti morálky. To jediné pozitivní, co zbývá, je tedy ona pravdivost, opravdovost. Pravdivost se ovšem nemůže obejít bez pravdy; bez pravdy nemá pravdivost či opravdovost žádný smysl. Co to však je bezsmyslná, nesmyslná opravdovost? Není to jakási nouze? Není to právě ona nouze, kterou hledáme? Opravdovost či pravdivost bez pravdy je žízň po pravdě, je jakoby nesmyslným úsilím o dosažení pravdy, je nejvyšší nouzí a touhou po pravdě. Tedy právě nouzí. A nyní se musíme tázat: je to opravdu taková nouze, která nepřipouští žádnou jinou interpretaci než křesťansko-morální (ve smyslu Nietzscheově)?

S touto otázkou se můžeme principiálně s Nietzsche rozloučit, i když se na něho ještě v leccčem můžeme odvolat. Pro něho je totiž nihilistická konsekvence jen převrácenou „vírou“: namísto víry v nějaký smysl, na mravní řád ve světě, na metafyzický svět je tu víra v bezcennost a bezsmyslnost. Tato Nietzscheova provokativní formulace nám v první chvíli zní opravdu odpudivě. Ale jsme dostatečně připraveni, abychom v ní nic důležitého nepřeslechli? Nebylo by možné interpretovat onu údajnou bezcennost a nesmyslnost, k níž se odnáší „převrácená víra“, jako nepředmětnost této víry? Nepoukazuje důraz na „převrácenou víru“ právě na pochybnost oné tradiční „předmětné“ víry? Nepředstavuje tak vlastně výzvu k dalekosáhlé kritice každého zpředměťujícího chápání hodnoty a smyslu? K této možnosti se ještě vrátíme.

Soustředme se nejprve na něco jiného. Už samotné slovní spojení „víra na něco“ či „víra v něco“ by pro nás mělo být zřetelným upozorněním, že tu vůbec nejde o víru ve smyslu staroizraelské tradice, v níž byla víra etymologicky a významově velmi těsně spjata s pravdou, nýbrž pouze o helénizovaně křesťanské pochopení víry, tedy ve skutečnosti o onto-theologizující reflexi víry, jež má ovšem s pravým, původním chápáním fenoménu víry už dost málo společného. Z výsledků theologického zkoumání bultmannovské školy, uskutečněného už před 35 lety (především Ebelingem a na něj navazujícím Marxsenem) víme, že ještě sám Ježíš užíval (nejspíš aramejského) termínu pro „víru“ a „věřiti“ (v koiné tedy *pistis* a *pisteuein*;

za významné je třeba považovat, že už v LXX se k překladu hebrejského slova někdy muselo užívat vedle *pistis* také *alétheia*, a podobně ve Vulgátě – někdy v souhlasu, někdy opačně než v LXX – *fides* nebo *veritas*) absolutně, to znamená bez jakéhokoliv poukazu k nějakému závažnému a sám akt víry zakládajícímu „předmětu“ (tedy např. k Bohu).

Ve vzpomínce na tuto okolnost, která má mimořádnou důležitost pro náš myšlenkový postup, se nám otvírá nový pohled na to, o čem právě byla řeč. Proti nepravé, ano přímo falešné a scestné „víře“ na něco daného, na nějaký daný smysl, na nějaký světový mravní pořádek, na nějaký daný metafyzický svět už vůbec a v žádném případě nemáme stavět nějakou ještě nepravější a falešnější, ba přímo absurdní „víru“ na bezcennost nebo na nesmyslnost, tedy na NIC, nýbrž pravou, jedinečnou opravdovou víru bez (rozhodujícím způsobem významného) předmětu, tedy víru „bez-“ nebo přesněji „ne-předmětnou“. Docela prostě řečeno: není to vůbec totéž, mluvíme-li o nepředmětné víře a naproti tomu o víře na NIC či v NIC (na bezcennost, na nesmyslnost atd.). Přitom snad ani nemusím zdůrazňovat, že tím není nikterak dotčena okrajová, resp. situační vztaženost víry, resp. pravdy k prostým danostem jakožto okolnostem.

Abychom si umožnili lepší a přesnější pochopení, budeme muset přísněji rozlišovat mezi „skutečností“ a „realitou“. Ne každá skutečnost je reálná, je *res*, věc, reálný (věcový) předmět čili „objektivní realita“, ale „jsou“ také nepředmětné skutečnosti. Ačkoliv nemají charakter věci, předmětu, tedy ačkoliv ne-předmětné, jsou „působící“ (srv.: *wirklich ist, was wirkt oder zum Werk führt*) či spíše „účinné“, tj. k činu, ke skutku vedoucí – a tedy skutečné. (Pochopitelně tu „působení“ nesmíme chápat v kauzálním smyslu; ale to brzo vysvitne samo.) V dnešním běžném užití znamenají bohužel obě slova prakticky totéž, ale jejich původ ukazuje různým směrem. České slovo „skutečnost“ (stejně jako německé *Wirklichkeit*) je překladem latinského *actualitas*, jež je rovněž odvozeno od *actus* = čin, skutek.

Nihilismus moderního člověka spočívá v tom, že rozpoznal ne-reálnost oněch nejvyšších skutečností, na něž se orientoval a na něž spoléhal nejenom člověk starověký a středověký, ale zpočátku dokonce ještě člověk novodobý. Toto rozpoznání je samo o sobě správné, ať už je pocítováno a prožíváno jakkoliv. Základní vadou tu však není rozpoznání, že tzv. nejvyšší hodnoty nejsou žádná jsoucna, žádné dané, věcné, předmětné skutečnosti, ale nesprávný závěr, že tedy nejsou ničím, že to je pouhá iluze, chiméra, subjektivní fikce. Právě zde se dělí cesty. Moderní protest proti nejvyšším jsoucnům a nejvyšším hodnotám nechával „pravdu“ většinou ještě stranou, protože ji – ve shodě s řeckou tradicí – chápal jen jako odvislou od toho, co vskutku jest, tedy od věcné, reálné skutečnosti. Pravda měla základní význam pro vědu a pro vědecký postup i vědecké úsilí. Bez směřování k pravdě se věda zdála být nemožná, a jeví se tak dosud, navzdory pokusům z ní důsledně udělat jen dovednost a tedy ji proměnit v technologii. Byl to asi právě Nietzsche, který jako první radikálně zahrnul pravdu mezi ostatní padlé, podvrácené „hodnoty“, když ji charakterizoval jako jenom jednu z forem lži. Ale i zde musíme zase rozpoznat, v čem je podstata této myšlenky, a pokusit se ji interpretovat ne už pouze paradoxně a paralogicky.

Pravda pochopená jako *alétheia*, tedy jako neskrytost toho, co (reálně, předmětně) jest, je vskutku jen zvláštním případem neobyčejné vytrvalé a někdy dokonce agresivní lži s terorizujícími sklony, protože není pouhým výmyslem, pouhou náhodnou fikcí, ani pouhým ideologickým šidítkem, nýbrž má silnou oporu právě v „realitě“, v předmětných skutečnostech resp. v předmětné stránce daných skutečností (jsoucen). Postmoderní filosofie nemůže proto

tuto skutečnost, resp. její rozpoznání přehlédnout a nedbat ho. Pokud ovšem zahrne samotnou pravdu mezi ty „hodnoty“, které byly podvráceny, které padly, protože byly odhaleny jako metafyzické hypostaze (navíc i pro techniku a technologie zcela postradatelné), pak to opravdu je konec filosofie, ovšem jen pro toho, kdo se tímto směrem skutečně vydá.

V žádném směru to nemůže být interpretováno jako konec filosofie vůbec, neboť ta stojí a padá s rozlišováním mezi pravdou a lží nebo omylem, nebo jinak řečeno: mezi „pravým“ a „nepravým“, přičemž se vůbec nedomnívá, že jakékoli její „uchopení“ pravdy je nebo dokonce jen může být čímsi jednou provždy platným a definitivním (ve shodě s nejstarším literárním dokladem tohoto pojetí ztotožňují *filosofein* a *filaléthein*). Náleží k nejstarší a také nejzávažnější tradici filosofova sebepochopení, že onu „pravdu“ nanejvýš miluje a že po ní touží, že ji vyhledává, že každou myšlenku (svou i cizí) vždy znovu ve světle pravdy nebo alespoň s ohledem na pravdu přezkoumává, ale že se nedomnívá, že by pravdu sám ustanovoval, že by sám byl tím posledním, nejvyšším arbitrem, nejvyšší instancí, ba ani reprezentantem a vyslancem takové poslední instance. Ví naopak, že veškerá superiorita jeho přístupu a postupu (např. ve vztahu k vědám) spočívá na pravdě samé a na jeho filosofické (a tedy milující) otevřenosti vůči ní a odevzdanosti do jejích služeb (kterou si nikdy nemůže spolehlivě zajistit jen svými silami a prostředky).

„Postmoderní“ myšlení (tj. myšlení, které už nevidí únosnost ani vůbec možnost ještě dále pokračovat ve směru myšlení „moderního“) se tak ocitá na rozcestí, které má dvojí možné „východisko“, totiž na jedné straně cestu, na druhé bezcestí. Třetí možností není už „východisko“, nýbrž nějaká podoba pouhého setrvávání v některé z dosavadních tradic, eventuelně pokus o návrat k tradicím starým a již opuštěným. Oním bezcestím myslím rezignaci na rozdíl mezi pravým a nepravým, mezi pravdou a omylem nebo lží, mezi cestou a scestím, tedy jakousi závažnou amnezi, zapomenutí na to, co až dosud náleželo neodlučně k celému souboru nejrůznějších evropských tradic, onoho evropského „předávání pochodní“. Pokouší-li se někdo postmoderní myšlení a vůbec postmoderní způsob života chápat jako výhradní orientaci na to, co je „dáno“ (ať už „reálně“ nebo „narativně“, tj. v nějakém typu „výmluvnosti“), překračuje opravdu hranice či meze („mantinely“), spíše samozřejmě a mimoděk respektované dosavadním evropským myšlením, a pokouší se s evropskou tradicí v jejím nejhlubším jádře „skoncovat“. Pak by vskutku šlo o konec nejenom filosofie, ale zároveň o konec evropanství. Posoudit světodějně důsledky takového eventuelního rozhodnutí ze strany samotných Evropanů nemůže už být součástí těchto úvah, ale zdá se být i bez rozsáhlých analýz nasnadě.

Sám se domnívám, že vedle tohoto řešení, které vidím jako zabloudění na bezcestí, se tu otvírá ještě skutečná, ne pouze možná cesta, a to cesta, která neznamena ani setrvávání na tom, co se ukazuje jako neúnosné, ani neústrojnou a násilnou introdukci něčeho, co by se jevilo z evropského hlediska jako *corpus alienum*. Integrální, i když většinou téměř až do anonymity znenápadnělá tradice odporu proti ztotožňování čehokoliv „daného“, předmětně jsoucího s „božským“ či jinak „pravým“, zůstala ve filosofii namnoze naprosto nezužitkována. Náleží asi k českým zvláštnostem a osobitým prvkům duchovních a myšlenkových dějin, že právě pochopení pravdy jako skutečnosti „nejsoucí“, tj. neztotožnitelné se žádným daným jsoucím, se žádnou danou (hotovou, nastalou, již zachycenou, zformulovanou nebo jinak zpředmětněnou) skutečností, navazující na mimořecké a mimoevropské kořeny evropanství, vyústilo právě v našem století v myšlenky a myšlenkové podněty takového typu, jaké vidíme

resp. můžeme vidět (nejsme-li raněni slepotou nebo není-li náš pohled zatížen nevdí vidět) už u Palackého (např. v *Krásovědě*), u Masaryka, a u několika jeho žáků a následovníků, zejména pak u Emanuela Rádl. A není bez významu, že myšlení této linie je v některých momentech blízké myšlení Nietzscheovu, i když se jeho temperovanost i jeho poslední vyústění zdají směřovat ke koncům značně odlišným.

Předkládám proto hypotézu, která má resp. by měla i prakticky nabýt charakteru vskutku pracovního. Slovo „post-moderní“ bychom neměli napříště redukujícím a ochuzujícím způsobem ztotožňovat s těmi, kdo se k tomuto praporu zatím spíš ostentativně než programově hlásí. Chápejme tento termín neutrálněji tak, že do jeho významového rozsahu pojmem každé úsilí, které se nejenom tváří, nejenom předstírá, ale které opravdu usiluje o vykročení z rámce toho, co můžeme označit jako „moderní“, resp. modernistické, nejlépe pak takové, které vskutku už alespoň prvními kroky tento rámeček překročilo. Tu bude ovšem nanejvýš důležité z takto získané první distance blíže vymezit, co to je moderna a modernita (a to ne pouze bytostně a ve svém jádru, ale i jako fenomén historicky popsatelný). V předložené úvaze jsem k tomu provizorně použil adaptované a poněkud reinterpretované koncepce Nietzscheovy. Jistě je možno si počínat i jinak; rozhodující tu nejsou východiska, principy a vyhlášené preambule (ve filosofii platí, že *de principiis non est disputandum*, pokud nejde o vnitřní diskuse v rámci školy nebo směru), ale výsledky, jichž se dosahuje.

Nejen myšlenkově, ale zejména myšlenkově žijeme nepochybně na konci jedné velké epochy, v jistém smyslu první velké epochy filosofického, tj. pojmového myšlení. Není proto divu, že jsme svědky mnoha problematických a přímo úpadkových fenoménů. Jedním z nich je všeobecná skepse a sklon relativizovat a zpochybňovat téměř vše. Tak jako první staletí vzniknuvšího a postupně se šířícího křesťanství jsou plna všelijakých znamení a příznaků úpadku a rozkladu (a tyto dlouho předem se vyjevující příznaky byly posléze potvrzeny pádem Říma), tak lze také dnes takřka donekonečna vypočítávat známky podobného úpadku a rozkladu, snad dokonce rozkladu ještě mnohem hlubšího a univerzálnějšího. Ale právě tak, jako se Augustin tehdejšímu obecnému úpadku a zejména děsu z konce a pádu všeho postavil na odpor rozhodným poukazem na *civitas dei*, která nepadá a nerozkládá se ani tehdy, když padají největší a nejmocnější říše (a tím vlastně navázal na Ježíšovu myšlenku „království, které není z tohoto světa“, ovšem ve zmetafyzičtěném podání), je třeba i dnes a právě dnes poukázat na nadřazenost a převládavost přicházející budoucnosti nad odcházející a jakkoli otrávenou a sesouvající se přítomností (a také minulostí).

Populární slovo „post-moderní“ je tedy spojeno s jedním vážným nedostatkem: chce být výrazem překonávání modernity – a vůbec nepřipomíná, že sama modernita je nesena čímsi mnohem starším, proti čemu je nutno se také postavit, co je třeba překonat a vůči čemu je nutno najít alternativu. Myšlení opravdu filosoficky postmoderní se však nemůže vyhnout úkolu nejnáročnějšímu, totiž revizi celé dosavadní tradice evropské metafyziky, již nelze nadále držet. To však nepůjde bez ustavení a postupného budování metafyziky nové, která se vzdá pokusů o zpředměňování nejvyšších skutečností lidského života a lidského světa, aniž by se však vůči nim uzavřela a aniž by je považovala za „nic“.

Jednota filosofická, 4. února 1992