

ÚVOD DO FILOSOFIE

ETF LS 1992

24. 2. 1992

Svět, jeho předmětnost a nepředmětnost

01

V různých souvislostech si opětovně připomínáme, v čem spočívají meze resp. omezenost tzv. předmětného myšlení. Už jsme si uvedli tři příklady skutečností s významnější nepředmětnou stránkou, event. ryze nepředmětných. Jsme to především my sami, každý z nás, neboť sice předmětnou stránku máme, ale nikdo z nás se s ní neidentifikuje. Ryzí nepředmětností je pravda, a k otázce pravdy se jednou pokusíme přiblížit důkladně. A pak to je svět. Ten sice také má předmětnou stránku, ale předmětně by se nikdy nemohl konstituovat jako svět, ale zůstal by – řečeno s Hérakleitem – pouhou hromadou věcí náhodně rozházených.

02

Nepředmětnosti světa se můžeme myšlenkově přiblížit hned z několika stran. Prvním krokem se může stát prostý poukaz na to, že svět se nám vcelku, ba ani v úhrnu nemůže nikdy stát předmětem, protože nikdy není „před“ námi, ale je kolem nás. Jaspersova „periechonto-logie“ (hérakleitovské PERIECHEIN). Značnou důležitost mají výzkumy von Uexküllovy školy, zejména pojem „Umwelt“ či (dle Petersena) „Eigenwelt“. Patočkův překlad „osvětí“ ve smyslu osvojeného světa. Živé bytosti mohou své osvětí rozšiřovat, tj. posouvat jeho hranice, ale nikdy nemohou tyto hranice prolomit ani překročit; to je výsadou člověka. Ale ani u něho to není nijak jednoduché a vůbec ne samozřejmé.

03

Význam perspektivy a horizontu: osvětí tu není nějak „objektivně“ dáno, bez ohledu na to, čím osvětí to je. „Táž“ věc je pro různé perspektivy něčím jiným, odlišným. V evropském myšlení se ustavil a zejména v přírodních vědách velice upevnil požadavek tzv. objektivity, tj. pochopení světa jako „světa bez člověka“. Je to požadavek nejen nelogický, ale absurdní nebo paralogický. Svět bez pozorovatele resp. bez zainteresovaného subjektu nijak „nevypadá“. Ani největším úsilím nemůžeme dosáhnout takového poznání světa (ale i kterékoliv jednotlivosti), které by bylo naprosto objektivní, protože by bylo dokonale zbaveno všech subjektivních příměsí. Na to už poukázal zcela přesvědčivě Hegel ve Fenomenologii ducha. Kdybych mohli z poznání odstranit veškeré subjektivní prvky, dostali bychom zpět samu věc, ovšem nepoznanou.

04

Tu se dostáváme před otázku, zda je svět vsutku něco takového, co bychom dostali zpět, kdybychom nějakým kouzelným proutkem odstranili veškerou subjektivitu. Kuličky a množiny – co je vůbec „o sobě“? Pochopitelně alternativou není a nesmí být jiný extrém, totiž subjektivismus. Pokus o řešení důrazem na fenomény. Omezenost husserlovské fenomenologie: jako metoda může být velmi užitečná a v některých oborech mimořádně produktivní, ale filosoficky je nepostačující. Nutnost větší radikálnosti: fenomenalita (vyjevování, FAINESTHAI) nesmí být omezována na lidskou subjektivitu a subjektivitu, ale musí být pochopeno „ontologicky“ (resp. „meontologicky“).

05

Svět je založen na událostech, nikoliv na nějakých neměnných jsoucnech či pra-jsoucnech (např. atomech v Demokritově smyslu apod.), ale nikoliv tak, že by byl jejich souhrnem či množinou, hromadou. Události – i ty nejnížší – jsou schopny vstupovat do vzájemného aktivního kontaktu, do tzv. interakce, tj. jsou schopny na sebe reagovat. Svět tedy vlastně nestojí na oněch nejnížších, tzv. primordiálních událostech, ale na jejich vzájemných reakcích. Každá reakce je ovšem akce. Všude tam, kde je nějaká akce, je za ní aktivní subjekt.

06

K samotné povaze reaktibility a reakcí náleží, že tu žádná událost nemůže reagovat na jinou událost jako na něco, co jí je vcelku a po všech stránkách otevřeno a přístupno, ale jenom jako na něco, co se jí ukazuje, tedy jen na nějakou její stránku a dokonce na jakýsi její aspekt.

Fenomenologický přístup tedy musíme „ontologizovat“ (a meontologizovat), nemůžeme zůstat jen u fenoménů na lidské úrovni. To je ta ohlášená radikalizace fenomenologie. Pokud platí, že svět je založen na reakcích, potud platí také, že je vlastně založen na fenoménech. To, o čem se mluvíváno jako o „objektivitě“, je výmysl, myšlenková konstrukce, která neodpovídá skutečnosti, jak ji dnes chápeme (na základě nejenom filosofické reflexe, ale také současných vědeckých výzkumů).

07

Filosoficky se před námi objevuje několik otázek, na které musíme hledat odpověď. Musíme od sebe odlišovat základní rovinu primordiálních událostí, které na sebe nemohou reagovat, protože se ještě neustavil svět, a rovinu událostí vyšší úrovně, které se ustavují na základě vzájemného reagování událostí jak primordiálních, tak vyšších. Samy primordiální události ještě žádný svět nezakládají a proto je musíme považovat za původně mimosvětčné. Na druhé straně tu máme zmíněné subjekty (počínajíc od nejnížších úrovní), které nemůžeme považovat za jsoucná pro jejich vykloněnost do budoucnosti. A události všeho druhu představují vždycky určité dění, které má svůj počátek, průběh a konec, a proto nikde není „celé“ najednou „tu“. (Problém německého slova „Dasein“.)

08

Existuje abstraktní spojitost mezi problémem mimosvětčných (extramundiálních) primordiálních událostí a mezi problémem subjektů v nejširším, obecném smyslu (tedy ne pouze lidských). Abychom si ji vyjasnili, musíme vyjít z Leibnize resp. z jeho fundamentální otázky: proč je vůbec něco a proč není spíše nic? Otázka světa totiž nemůže být dostatečně objasněna, pokud není objasněn vztah mezi světem a mezi tzv. nicotou. Protože však v minulosti bylo nejenom jsoucí, ale také nejsoucí resp. nicota chápáno metafyzicky, tj. v jakési absolutnosti a tedy absenci vztahů, relací (to je smysl relativity, kdežto ab-solutus znamená oddělený), jsme tu na půdě, kde musí být stará metafyzika principiálně překonána.

09

Stará metafyzika je nerozlučně spjata s myšlenkou neměnného trvání. To se nepřipisovalo jen pravým jsoucňům (např. ARCHÉ, STOICHEION, platónská IDEA, aristotelská MORFÉ), ale také nejsoucnu. Radikální formulaci razil Parmenidés, který trval na tom, že jediná cesta pravdy spočívá v tom, že jsoucí jest a nejsoucí není. Mezi obojí není přechodů.

10

Dnes se zdá všechno nasvědčovat tomu, že o žádném jsoucnu nelze mít za to, že je neproměnné. Metafyzický předsudek neproměnných jsoucen se zhroutil, ale stále ještě přetrvává jako nedotazovaná a neproblematická samozřejmost u radikálně nejsoucího, totiž u nicoty. Kdysi platila zásada, že „ex nihilo nihil“. Tuto zásadu musíme dnes opustit. A rozhodujícím impulzem tu je správně pochopená myšlenka stvoření z ničeho, creatio ex nihilo. Ale zdůrazňuji: správně pochopená. Až dosud byla pod vlivem řecké metafyziky tato myšlenka chápána nesprávně. A byl to právě Leibniz, který svou otázkou – řekl bych, že nejhlubší filosofickou otázkou vůbec – otevřel cestu nejenom k jejímu správnému chápání, ale také k odpovědi na ni.

11

Význam Leibnizovy otázky ovšem spočívá především v tom, že to je otázka, která zůstala otázkou, tj. že na ni nebyla Leibnizem dána odpověď. Filosofie může dávat vždycky jen provizorní odpovědi, a dává je jenom proto, aby mohla klást další otázky (a mezi jiným také problematizovat své provizorní odpovědi). Dnes se můžeme pokusit dát odpověď na Leibnizovu otázku zase jen proto, abychom se mohli se svými otázkami dostat o pár kroků dál. Naše odpověď tedy zní: předpoklad, že z ničeho nemůže povstat nic, je metafyzický. Platí-li o všem jsoucím, že je proměnlivé, že vzniká, proměňuje se a zaniká, pak není důvodu, proč by „nic“ mělo představovat výjimku. Musíme tedy vyzkoušet, kam nás může dovést předpoklad opačný, totiž že také nic resp. nicota se mění.

12

Jak se může měnit nic resp. nicota? Pokud by nicota měla zůstat nicotou, nic by se nezměnilo. Jediný způsob, jak se nic může změnit, je jeho změna v něco. A protože každé „něco“ je událost, která nejen začíná, ale potom také končí, má každé „něco“ tendenci přecházet v nic, stejně jako má „nic“ tendenci přecházet v „něco“. Můžeme-li o všech jsoucnech prohlásit, že pomíjejí a že jsou tudíž – více či méně – nestabilní, musíme fundamentální nestabilitu připustit také u nicoty.

13

Můžeme ono přechodné přecházení nicoty v něco, tedy ve „jsoucna“, chápat jako jakousi filosofickou náhražku myšlenky stvoření? Nikoliv. Stvoření znamená uvedení jakéhosi řádu a tím jakéhosi plánu do onoho neustávajícího vznikání a zanikání nepatrných a zanedbatelných jsoucen prvního řádu, jež nejsou vůbec s to založit vznik toho, čemu říkáme „svět“. Vznikání a zanikání mimosvětového charakteru je chaotické, je to vlastně onen chaos, na který poukazuje také biblické TOHÚVABOHÚ, v kralickém překladu „tma nad propastí“. Stvořitelství můžeme vidět teprve ve vzniku světa a v jeho dalších osudech. A ty jsou ovšem už předmětem možného vědeckého bádání a zkoumání.

9. 3. 1992

14

Obraz světa, který odpovídá dnešním poznatkům a teoriím atd., je tedy např. následující: tzv. absolutní či metafyzická nicota je jako pojem zamítnuta, a to spolu s metafyzikou. Skutečná nicota je nestabilní, ustavičně přechází v něco a toto něco zase přechází v nic. Celková energetická úroveň takovéto „nicoty“ (fyzikové mluví o fyzikálním vakuu) je nepatrně nad nulou. Proto je lépe mluvit o výchozím chaosu než o nicotě.

15

Toto je základna pro vznik, rozvoj a zánik našeho světa (otázku možných dalších světů necháváme stranou, protože zatím nepřekročila fázi fantazií). Ve svém trvání je proto celý svět, celý vesmír závislý na tomto ustavičném přecházení nicoty v něco, i když sám z něho nikterak nevyplývá. Navrhuji, abychom myšlenku stvoření světa přinejmenším zatím nespojovali s nestabilitou nicoty.

16

Vlastním počátkem našeho světa je tzv. velký třesk (big bang). Tato událost sama není a podle současných představ odborníků nemůže být předmětem vědeckého výzkumu a modelového popisu od samého počátku, nýbrž teprve od prvního následujícího okamžiku (časového kvanta), a to nikoliv proto, že by tu byla nějaká tabu, nýbrž z povahy samotné věci. Na počátku našeho světa je velká singularita, tedy kontingence. Není to však kontingence, která by ihned skončila, nýbrž má charakter, který vykazuje jisté známky „trvání“ (zároveň však víme, že toto slovo vůbec nevyhovuje).

17

Vznik světa umožňuje, aby se do té doby pouze virtuální kvanta a částice staly kvanty a částicemi reálnými, což především umožňuje jejich nesrovnatelně delší časové trvání a tím i zvyšuje pravděpodobnost jejich vzájemného setkávání a vzájemného reagování, tzv. interakcí. Protože nemůžeme předpokládat žádné trvalé, neměnné částice jako základní kameny stavby světa, musíme pokládat svět za založený na událostném dění. Nikoli však na primordiálních událostech samotných, nýbrž na jejich vzájemných reakcích (což jsou ovšem také události).

18

Zde můžeme vsunout poznámku o vztahu této svět zakládající reaktibility událostí (od primordiálních až po člověka) k východiskům tzv. filosofické fenomenologie (nejde tu jen o fenomenologickou metodu). Fenomenologie původně předpokládá, že „ukazování“ a „vyjevování“ je výhradně záležitostí lidské subjektivity. Nám se zde naopak ukazuje něco jiného: jestliže je svět založen na reaktibilitě, znamená to, že i na nejnižších úrovních reaguje jedna událost na jinou událost podle toho, jak se jí ukazuje resp. jeví. V tom smyslu je svět postaven nikoliv na „věcech o sobě“, ale od nejnižších úrovní na fenoménech. Tento závěr lze chápat jako program zásadní radikalizace fenomenologického přístupu (a zároveň jako korekturu jejího počátečního subjektivismu, o kterou se jinak pokoušeli i někteří Husserlovi žáci).

19

Základní význam pro konstituci světa má vznik relativně trvalých (někdy až vysoce trvalých) částic; za nejstabilnější částici se zatím považuje proton, jehož poločas rozpadu mnohokrát přesahuje odhadovanou délku života vesmíru). Veškerá „trvalost“ ve světě, kterou můžeme pozorovat, je založena na takovýchto částicích a jejich „hromadách“. Avšak také vývoj „dál a výš“, který pozorujeme na živých bytostech, je umožněn relativní trvalostí atomů a některých molekul. Sám život však staví na méně pevných a trvalých chemických vazbách. Tato dvojí základna života, relativně trvalé atomy a proměnlivé vazby elektronů, je předpokladem nejen samotného individuálního životního dění, ale také vývojových procesů.

20

Z atomů a jejich sloučenin (molekul) je ustaveno a ustrojeno tělo organismů, zatímco jejich život je něčím, co nelze z těla odvodit ani na tělo a tělesnost převést. Odtud naše rozlišování mezi tělem a FYSIS. Tělo je vždycky jen hic et nunc, je to okamžitý stav, kdežto FYSIS je časově koextenzivní s celým životním průběhem organismu. Kdyby nebylo té zvláštnosti, že událostné dění na velmi nízkých úrovních je schopno se „sbalit“ do jakýchsi relativně vytrvalých chuchvalců tzv. hmoty, vypadal by vesmír docela jinak a zejména by nebyl scénou, na které se odvíjí evoluce.

21

Odtud vyplývá první postulát resp. nárok na chápání a poznávání světa: musíme principiálně odlišovat hromady od celků. Na velikosti nezáleží, nýbrž na tom, zda najdeme doklady pro vnitřní integritu, sjednocenou v celek, který žije svým životem. Proto musíme rozlišovat mezi tzv. pravými a nepravými jsoucný. Pro pravá jsoucna resp. pravé události je charakteristické, že mají své „nitro“, které se nemůže stát „předmětem“ a nemůže být jako předmět chápáno. To je první setkání s tzv. nepředmětnou skutečností resp. s nepředmětným aspektem skutečnosti.

22

Ještě významnější je rozpoznání, že vedle FYSIS jako toho, čím se spravuje vnitřní chod „života“ události, tu musí být něčemu či někomu svěřena odpovědnost za spravování reakcí na – z hlediska FYSIS – kontingentní setkávání události s jinými událostmi. Už v rámci antropologické problematiky jsme se s něčím analogickým setkali, a zde to musíme potvrdit. Každá sebenížší událost, která je schopna reagovat (a tedy být aktivní), musí být vybavena ještě něčím jiným než FYSIS, co dokonce je schopno v jistých mezích korigovat samu FYSIS. A tím je subjekt, který tedy nemůžeme omezovat na člověka, ale musíme jej na příslušně nižších úrovních chápat univerzálně.

23

Subjekt ovšem nemůžeme dost dobře chápat jako výbavu těla nebo FYSIS, nýbrž spíše naopak obojí jako vybavení subjektu. Tak se dostáváme znovu k otázce nepředmětnosti, neboť subjekt je ex definitione ne-předmět, non-objekt. Je to výzva filosofické reflexi, aby revidovala povahu své pojmovosti.

24

V minulých úvahách jsme na několika místech došli k jistým mezím, za nimiž už není možno vystačit s prostředky předmětného myšlení, chceme-li správně a pravdivě myslit svět a o světě. Především to byla obrovská sféra minulosti a budoucnosti u každého pravého jsoucna (pravé události), a také u světa jako celku (pokud celkem jest, to zatím necháváme otevřeno).

25

Za druhé to je dokonce i teoretickou fyzikou, zvláště astrofyzikální kosmologií, ale také tzv. mikrofyzikou předpokládaná mimosvětelná sféra fyzikálního vakua a virtuálních kvant a částic. Tam zřetelně selhávají tradiční pojmové prostředky teoretické fyziky, ačkoliv sám koncept je ustaven na jejím základě a v jejím rámci. Tím spíše to platí pro přístup filosofický.

26

Filosoficky nelze svět uspokojivě myslit a vyložit bez pojmu reaktibility, neboť všechno se zdá svědčit pro to, že svět se ustavuje jako svět nikoliv na bázi primordiálních reálných kvant a částic, nýbrž na bázi jejich vzájemných interakcí. To nás vede na jedné straně k revizi pojmu „reality“, nejenom „hmoty“ a „energie“; na druhé straně nás to nutně vede k zavedení pojmu subjektu v nejširším kosmologickém smyslu.

27

Subjekt z principiálních důvodů nemůžeme chápat jako „objekt“ resp. „předmět“. Hlavním důvodem je to, že subjekt potřebujeme nejen jako ohnisko „centrované“ aktivity (a reaktibility) jsoucna či události jako celku, ale jako jediný možný „faktor vnímavosti“ vůči nepředmětným skutečnostem resp. nepředmětným stránkám skutečností, zejména pak nepředmětně oslovujících výzev, přicházejících z budoucnosti jakožto „domény“ ryzí nepředmětnosti.

28

Sama ryzí nepředmětnost není nikterak homogenní, nýbrž naopak je mocně, bohatě strukturovaná. V prvním přiblížení musíme rozeznávat již ke konkrescenci připravené výzvy od tak rozsáhlých struktur, jakými jsou FYSIS anebo LOGOS, na nejvyšším stupni pak Pravda. Že jak FYSIS, tak LOGOS musíme považovat za nezbytné, ale nepředmětné skutečnosti, jsme si již vyložili. Podobně jsme si také vyložili něco z oné neřecké, ale hebrejské tradice pojetí víry/pravdy, podle které je v rámci oné pro nás neoddělitelné spjatosti subjektivního spolehnutí na spolehlivé ono spolehlivé principiálně neuchopitelné pojmovými prostředky tradičního filosofického myšlení.

29

Když tedy mluvíme o světě, musíme – má-li jít vskutku o filosofii, která se musí vztahovat vždycky k celku – od sebe odlišovat dvojí intenci: jedna může směřovat ke světu jakožto vzniklému, počátek, vývoj a posléze konec majícímu celku (a zároveň se tázat, zda jde o pravý, skutečný celek, anebo zda se celostnost takto chápaného světa nezakládá jen na člověku, tj. na lidském vztahování ke „světu“, který se teprve v tomto vztahování světem stává), a druhá může mířit na celek veškerenstva a přesahovat tak rámec „našeho světa“.

LOGOS v přírodě a v dějinách

27. 4. 1992

8.01

V minulosti docházelo k velkým sporům o tzv. smysl českých dějin. Problém připravil již Palacký, ale jako vysloveně aktuální jej vnesl do českého kulturního povědomí Masaryk poměrně brzo po svém příchodu do Prahy. Musíme zde rozlišovat mezi konkrétním Masarykovým řešením této otázky a mezi tím, že a jak ji položil. V českých poměrech to nebylo snadné a nelze se divit, že jeho pokus se setkával se značným odporem. Největším odpůrcem se po čase stal Josef Pekař, který jako historik měl nepochybně před Masarykem náskok v mnohem důkladnější znalosti látky a zejména pramenů, ale filosoficky zůstával hluboko pod úrovní Masarykova myšlení.

8.02

Diskuse vzplála znovu za první republiky, a tehdy se jí zúčastnil také Rádl. Přehlednou zprávu o tom vydal historik Slavík v malé brožurce. Celá diskuse měla jednu pozoruhodnou zvláštnost v tom, že se žádná strana nedovolávala německé autority prvního stupně, totiž Hegela. Historizující pozitivisté se Hegela takřikajíc odříkali, ne-li přímo štítili (což tak docela neplatí o Frant. Krejčím, který v roce 1933 vydal „Hegelovu filozofii dějin“ v nakladatelství Volné myšlenky (necelých 18 stran úvodu, pak překlad výňatků z Hegelových přednášek o filosofii dějin; překlad vznikl v Krejčího ještě předválečném semináři a byl pořizován z vydání F. Brunstädta v Reclamce).

8.03

Krejčí na konci svého krátkého uvedení do Hegelovy filosofie dějin uvádí, že překlad vydává, protože „jest ho u nás opravdu potřeba, aby se stal zřejmým poměr d u c h a německé filosofie dějin k způsobu pěstování její(ho) u nás školou Gollovou, jejíž práce staví se v naší literatuře na první místo. Bude to zároveň příspěvek k rozluštění sporů, do kterých se zmíněná škola právě zapletla, nevím, zdali na velký prospěch svůj a vědecké práce dějepisné u nás“ (s. 27).

8.04

Na druhé straně ani Masaryk, ani potom Rádl Hegela a jeho filosofii neměli rádi, takže potom třeba Rádlovi nezbyvalo, než se pokoušet o pojetí odlišné, alternativní, pokud možno na Hegelovi nezávislé. Kdo by se s jeho pojetím chtěl seznámit, tomu bych doporučil jednak začátek Dějin filosofie I., brožurku „O smysl českých dějin“, a také brožurku „Národnost jako vědecký problém“, zejména její první část, a ovšem některé partie z „Války Čechů s Němci“.

8.05

Slovo „smysl“ nenajdeme ve staré řečtině, resp. najdeme tam termín LOGOS, který se ovšem překládá několikerým způsobem, protože má četné významy. Jedním z těchto významů je české slovo „smysl“ (vedle slovo, řeč, rozum apod.). Když se tedy tážeme po smyslu nějakého dění, nějaké události, musíme si položit otázku, po čem se to vlastně ptáme, nebo jinak řečeno, jaký „smysl“ má sama naše otázka.

8.06

Odvolám se tu na to, co už bylo zmíněno. Řecké slovo LOGOS je odvozeno od slovesa LEGEIN, což nejpůvodněji znamenalo sbírat, shromažďovat v jednotu, což zároveň předpokládá vybírat to, co pak má být sjednoceno. Hérakleitos má za to, že bez LOGU by byl i nejkrásnější svět pouhou hromadou náhodně rozházených věcí. LOGOS tedy zakládá řád, pořádek tam, kde by vládla jen náhoda a chaos. Kdybychom si měli velmi schematicky naznačit, jaký úkol, jakou funkci má takový LOGOS v případě pravé události (jako je třeba život zvířete nebo rostliny), připomeneme si onoho psa, který nikdy není celý před námi. Atd.

8.07

Řekli jsme si před časem, že filosofická antropologie nemůže akceptovat starý řecký dualismus těla a duše, ale nikoliv proto, aby převáděla člověka na jednu rovinu, nýbrž aby provedl jiné, nové odlišení: FYSIS, tělo, subjekt (duši přiřadíme k tělu). O FYSIS můžeme mluvit jen tam, kde se něco rodí, roste a posléze umírá. Fysis je jakýsi řád růstu, tj. postupu jednotlivých jsoucností událostného dějství. Otázka je, co drží ony jsoucnosti pohromadě. Naše odpověď je převzata z Hérakleita, i když v reinterpetaci: je to LOGOS. Co vůbec můžeme říci o tomto LOGU?

8.08

Co je charakteristické pro LOGOS, to nemůže být nápadnější než to, co je charakteristické pro FYSIS. Jestliže se podle Hérakleita FYSIS ráda skrývá (zl. B 123: FYSIS KRYPTESTHAI FILEI), pak by to mělo tím spíše platit o LOGU. Ale neplatí; proč tomu tak je? Proč je nám LOGOS bližší než FYSIS? Proč je bližší našemu vědomí, našemu myšlení? Jak je možné, že máme přístup k LOGU i tam, kde FYSIS není víc než pouhým zprostředkujícím činitelem, ale nikoliv tělem, inkarnací LOGU?

8.09

V dnešní evropské filosofii se ať už pod hlavičkou a zástěrkou filosofie anebo přímo polemicky proti filosofii prosazuje tendence, difamující LOGOS jako něco mocenského, donucujícího, ano tyranského až teroristického. Zdánlivá legitimita tohoto sofistického protestu proti LOGU je založena na oprávněnosti kritiky řecké pojmovosti. Hrubou chybou je však identifikace řeckého typu pojmovosti a s každou pojmovostí, a už naprostá chyba je ztotožňovat ji se samotným LOGEM, který každou pojmovost umožňuje a zakládá, aniž by ovšem nutně přebíral odpovědnost za její formu.

28. 4. 92

8.10

V jakém smyslu je LOGOS předpokladem pojmového myšlení (později si ukážeme, že mezi LOGEM a pojmovostí není přímý přechod, ale že takový přechod je nutně zprostředkován reflexí, která sice má v pojmovosti mimořádné instrumentarium, které jí dovoluje to, co by bez něho nemohla podnikat, ale zásadně se bez takového instrumentária může i obejít – viz protoreflexe v SZ)? Tady bude dobré se na chvíli vrátit k FYSIS.

8.11

FYSIS je jakoby „osudem“ každé (pravé) události, nebo moderněji jejím plánem, její naplánovaností. FYSIS sama o sobě nemá schopnost se vztáhnout ani k jiné FYSIS (tj. k FYSIS jiné události), ani k sobě samotné, neboť k takovému vztahu je zapotřebí akce (a reakce), a sama FYSIS není schopna skutečná akce, tím méně reakce. K tomu se potřebuje stát událostným děním nějakého subjektu, který pak je schopen zakládat akce a reakce.

8.12

Pro naše pochopení „povahy“ LOGU (to je velmi problematický výraz, protože tzv. povaha je překladem FYSIS, a LOGOS v tom smyslu ovšem žádnou povahu, žádnou FYSIS nemá, nýbrž leda různým událostem a s nimi i povahám, různým typům FYSIS (resp. různým FYSIS jednotlivých pravých událostí) jen „vládne“ a také umožňuje a zakládá vládu FYSIS nad konkrétní událostí, jejíž je FYSIS. Jen tak můžeme zároveň objasnit, proč je LOGOS s to se emancipovat z vazby na FYSIS do té míry, že si z ní vezme jen nezbytné instrumentarium.

8.13

LOGOS tedy je schopen distance od FYSIS jakožto událostného dění a může sjednocovat, integrovat „hromady“, tedy množiny událostných dění tak, že mohou „dávat smysl“, tj. že se mohou stávat jakoby událostmi, byť nepravými. To, že člověk žije především jako dějinná bytost a nikoliv především jako biologický jedinec, je možné jen díky tomuto odstupu, jehož je LOGOS schopen ve vztahu ke každé konkrétní pravé události a její FYSIS (vždy ovšem s výjimkou jedné jediné).

8.14

Tato schopnost odstupu od FYSIS znamená ovšem zároveň schopnost odstupu od onoho konkrétního LOGU oné události, ovládanou příslušnou FYSIS. Tímto způsobem je LOGOS schopen distance od sebe samého. Přesně ve stejném strukturálním smyslu, v jakém FYSIS zůstává neschopna přistoupit k sobě, je LOGOS naopak dobře schopen přistoupit k sobě, protože je schopen od sebe v jistém smyslu a v jisté souvislosti odstoupit.

8.15

Proto tam, kde je nějaká bytost schopna sledovat LOGOS a nechat se ovládnout a řídit LOGEM bez přímého a nezrušitelného i nenahraditelného prostřednictví FYSIS, stává se i tato bytost schopnou odstupu od sebe a přístupu k sobě. Něco takového je ovšem možné pouze v dimenzi či v prostoru, nejlépe ve světě LOGU. Aby nějaká bytost mohla takový odstup od sebe a zase přístup k sobě provádět a opakovat, musí se naučit pobývat ve světě LOGU, tj. musí se stát obyvatelkou světa LOGU.

8.16

Taková bytost pak pobývá, „bydlí“ ve světě LOGU tím, že myslí a promlouvá, tj. že promlouvá a myslí, což náleží neodlučně k sobě. Není žádného skutečného promlouvání bez myšlení, a není žádného myšlení leč v jazyce a skrze jazyk, a to vše ve světě řeči, tj. ve světě LOGU.

8.17

A teď si představme resp. pomysleme, že taková promlouvající a myslící bytost začne protestovat proti LOGU jako proti tomu, který ji tyranicky a teroristicky nutí, aby přemýšlela a promlouvala v jakési shodě s jazykem a s řečí, s LOGEM, nebo jak říká Heidegger: der Sprache nach, mohli bychom říci dem LOGOS nach. Jak je vůbec možný takový protest proti LOGU?

Jakožto protest je pochopitelně možný pouze ve světě LOGU, tedy za předpokladu, že LOGOS takový protest vůbec umožní.

8.18

Proto nastává jedna ze dvou možností: buď takový protest rozumí sám sobě a svým předpokladům ne jako protestu proti LOGU samotnému, nýbrž proti nesprávné „logizaci“, jak je v dějinné podmíněnosti podniknuta v jisté epoše a v jisté závislosti na určitých „směrodatných“ myslitelích, kteří tuto určitou logizaci razili a razí. A pak ovšem celý protest je nesen hlubokou loajálností k LOGU a úsilím najít nějakou jinou, lepší, samotnému LOGU přiměřenější logizaci, než jaká je až dosud k dispozici a jejíž vady byly už rozhodným způsobem rozpoznány a určeny.

8.19

Anebo jde opravdu o protest proti LOGU vůbec, jako takovému, a pak ovšem tento protest vůbec žádný smysl nemá a nedává a troskotá na své vnitřní rozpornosti, neboť je možný jen díky tomu LOGU, proti kterému protestuje.

8.20

Tohle ovšem neplatí jenom pro LOGOS, ale LOGOS celou tuto kontexturu, tuto síť souvislostí a vzájemných vztahů jen umožňuje a zprostředkuje. Daleko významnější to je ještě pro to „pravé“, které skrze LOGOS přichází „ke slovu“ v podobě nepředmětných výzev. A to je přesně to, proti čemu obrátili svou pozornost a svůj zdánlivě ničivě kritický hrot či břit především někteří francouzští postmodernisté, na prvním místě Derrida. Tím se nyní nebudeme zabývat, ale věci samotné se dotkneme.

8.21

Tak, jako není smysluplně možné protestovat proti LOGU, tak – a s ještě naléhavější nutností – není možné protestovat proti všemu „pravému“, tj. proti pravdě, dobru, kráse, spravedlnosti, právu atd. atd., o což všechno se takoví myslitelé pokoušejí v úsilí, vzdorovat v posledním a nejhlubším protestu proti údajnému násilnému tlaku a útlaku ze strany LOGU. To ovšem např. sám Derrida připouští, že takový přímý protest, takové jednoduché odmítnutí LOGU ovšem nedává žádný smysl, a pokouší se o jakýsi zvláštní a velice komplikovaný útok, kterým se nyní nebudeme zabývat (něco na způsob dvoustranného špióna, tedy na rozdíl od Kierkegaarda, který chtěl být špiónem v božích službách, by tu byl špión, který je zároveň ještě v jiných, protibožských službách – předpokladem tu je jakási zvláštní nová odrůda manicheismu, ale to už bychom šli příliš daleko).

8.22

Aristotelés užívá části oné argumentace, kterou si nyní připomeneme, když chce dospět k závěru, že není jenom jeden jediný pravdivý soud, protože v takovém případě je nutně pravdivý také jiný, další soud o onom prvním, totiž že onen první je pravdivý. A tak dále, takže vždycky tu bude mnoho pravdivých soudů. Podobně najdeme u Spinozy známou formulaci, že pravda je kritériem sebe samotné i omylu (a lži).

8.23

Jestliže je něco spravedlivé, tak je spravedlivé říci, že to je spravedlivé, a je spravedlivé, jestliže to řekneme. Podobně jestliže je nějaké poslední dobro, tak je dobré, že je takové dobro, a je to jistě velmi dobré, když si uvědomíme a když říkáme, že je dobré, že je dobro. Podobně zase je krásné, že je krása, a je krásné si uvědomovat, jak je krásné, že je krása.

Atd.

8.24

Je na první hlubší pomyšlení zjevné, že chtít popřít, že je dobré, že je dobro dobré, znamená nutně - má-li to vůbec mít nějaký smysl - jako odhalení skutečnosti, že to, co se za dobro vydává a o čem si lidé myslí a o čem říkají, že je dobré, že je dobro, ve skutečnosti - čili „popravdě“ - žádné opravdové dobro není. A pak ovšem je dobré si uvědomit, že ono zdánlivé dobro vlastně není dobré, a dobro pak je někde jinde, přinejmenším v onom vědomí, že údajné dobro žádným opravdovým dobrem není. A podobně zase je krásné si uvědomit, že tak zvaná krása vlastně není krásná, ale že to je pouhé zdání. A také pravda, proti které protestujeme, není „vpravdě“ pravdou. Atd.

8.25

Takto jsme si nepředmětně, nepřimo ukázali, co to je LOGOS a co je ve světě LOGU možné. Je to důležité, protože my všichni pobýváme ve světě LOGU, jehož jsme občany.

26. 4. 92

O významu a důležitosti idejí (národ a nacionalismy)

11. 5. 1992

01

Národy jsou skutečností, nikoliv fikcí. Ale to vůbec neznamena, že jsou „od přírody“ – to nám jen sugeruje slovo „národ“, latinsky natio. Budeme si tedy dobře vědomi toho, že nikdo nemá svou národnost od narození, nýbrž že to je záležitost společenská, tedy nepřirodní, a zejména tedy věc učení a poučení, výchovy a vzdělání. Zároveň však platí, že člověk si nevybírání, do jaké kultury a do jaké společnosti se narodí. V tom smyslu lze říci, že žádný člověk se sice nerodí vybaven svou národností resp. příslušností k určitému národu, ale že se do určitého národa, tj. do určité národní společnosti rodí. Musíme však zase pamatovat, že národní společnost není dána přírodou, ale především kulturou. Zejména v Evropě se přírodní, tj. genetické, biologické a pod. odlišnosti velice setřely a ještě dále se stírají, zatímco nápadné zůstávají rozdíly mezi tzv. lidskými plemy či rasami. Zejména v evropských podmínkách však dochází k rozostření rasových rozdílů a v budoucnosti musíme počítat s tím, že biologické rozdíly mezi lidmi budou hrát stále menší a okrajovější úlohu. To však vůbec neplatí pro odlišnosti národních kultur.

02

Ačkoliv národy nejsou fikcí, ustavily se díky fikcím a na základě fikcí. O národech v dnešním pojetí nemůžeme mluvit před vznikem nacionálních ideologií. U nás (a vůbec ve střední Evropě) je chápání národa hluboce ovlivněno především německou ideologií Herderovou. Celé naše tzv. národní obrození je nesené herderovstvím. Ani Masaryk se ještě nebyl s to od Herdera docela odpoutat, přestože jej viděl značně kriticky. Obecné povědomí je u nás stále ještě hluboce ovlivněno Herderem, ovšem aniž by si toho lidé byli vědomi. Právě naopak se toto zvláštní, divné pojetí národa považuje za samozřejmé, a to bez jakékoliv nejen kritické, ale vůbec historicky poučené distance. Nacionální resp. nacionalistická fikce spočívá na mylné reinterpetaci „přírody“, která na sebe bere funkce Prozřetelnosti resp. Boha. Národy jsou od přírody, tj. od Boha a mají tedy své zvláštní místo, smysl a poslání. Jednou závažnou složkou tohoto poslání je vytvořit národní stát. Herder vytýká západnímu typu států, že jejich původ je nepřirozený, protože jsou založeny na moci a na násilí.

03

I když nacionalismus představuje ideologii s některými mnohem staršími kořeny, můžeme o něm jako o skutečnosti mluvit teprve od druhé poloviny, event. od konce XVIII. století. Jeho vznik je úzce svázán s industrializací a zejména s jedním jejím povážlivým důsledkem, totiž s vykořeněností širokých mas vznikajícího proletariátu a s potřebou nové vládnoucí vrstvy, mít k dispozici vhodnou ideologii, která by na jedné straně překlenula nutné společenské rozpory a na druhé straně dovolila vytvořit klima jakéhosi sourozenství bohatých i chudých: všichni jsme jedna rodina, jeden národ. Tomu jde zase vstříc potřeba identifikace s něčím či někým.

04

Nacionalismus je velmi zvláštní ideologie, jíž člověk jí postižený předstírá sám sobě i jiným, že se identifikuje s něčím, co je dáno od přírody, a

zastírá zároveň sám sobě i jiným, že to je umělý výtvar, založený právě na oné ideologii. Po vzoru „špióna v božích službách“, totiž Sorena Kierkegaarda, tedy – civilněji řečeno – odhalovatele toho, „jak to s námi doopravdy je“, nechci nic víc a nic jiného než vyjasnit právě uvedenou okolnost a vzít ji vážně, i když už je vyjasněná a přestává být ideologií. Má otázka pak zní: je možné být nacionalistou a vědět, že ten národ, s nímž se identifikuji, je mým resp. naším společným výtvořem? Že není ničím daným, ale že je pro nás pro všechny úkolem? Že se tedy nesmíme s tímto národem jen ztotožňovat, ale že jej musíme spolukonstituovat, tj. podílet se aktivně na jeho životě a tedy i proměnách? Hlásit se k nějakému národu znamená tedy závazek, že učiníme ze své strany všechno pro to, aby to byl národ vynikající, mezi nejlepší z ostatních se řadící, ale také pro ostatní národy vysoce zajímavý a atraktivní, pionýrský v tom nejlepší smyslu, tj. klesající cesty k novým metám tam, kde ostatní se ještě neorientovali a nevědí si momentálně rady.

05

Pak ovšem už zůstává jen jediná otázka: proč zdůrazňovat národ a národnost, když jde o cestu, schůdnou i pro jiné, ano pro všechny? To měl právě na mysli Masaryk, když prohlašoval, že česká otázka je otázka světová, anebo to není žádná otázka vůbec. Spolukonstituovat vlastní národ znamená nutně přemýšlet a hovořit, diskutovat o národním programu. A tento program má a musí být přijatelný i pro další národy, vposledu pro kterýkoliv národ. Čím se od sebe jednotlivé národy liší tak, že prostě pomalu nebo rychle nesplynou? Jistě ne rasou, neboť též rasa se dělí do mnohých a různých národů. Kultura není ničím národním, protože tu mohou jiné národy přebírat. Zbývá jediné jazyk. V dějinách můžeme sledovat jak vzepětí jazyka k nejvyšším vrcholům, tak naopak úpadek jazyků, rozdělení jednoho jazyka v mnohé (např. latiny v románské jazyky), ale také splnutí dvou nebo více jazyků (angličtina je takovou jazykovou směsí až konfuzí, aniž by to bránilo zrodu největších básní – horší to je s filosofií). Pro nás filosofie je ovšem nejzajímavější a tak nejsvědňější jazyk, který dovoluje sestupovat ke kořenům a nacházet tam cenné poklady. Takových jazyků není mnoho, ale jedním z nich je čeština. Kvůli tomu však nemusíme ustavovat národ, stačí nám dostatečně veliká skupina lidí, dobře „ovládajících“ takový skvělý jazyk, nebo snad přesněji a lépe: schopných dobře o takový mimořádný jazyk pečovat.

06

Globalizace je technicko sociální fakt, ale nikoliv fakt kulturní, a už vůbec ne kulturní a duchovní program. Tak jako dítě se může stát člověkem osobitým, jedinečným, ne-sériovým jen tenkrát, když má kolem sebe osobité a jedinečné lidi, vůči nimž se může stát čímsi odlišným a které tedy v žádném smyslu nemusí jen napodobovat – a o takového ne-sériového, ne-masového, nikoliv znivelizovaného člověka musí každá společnost stát – tak nebo alespoň velmi podobně se to má s národy. Jen ve vztahu k jedinečným a osobitým národům, tj. národním programům, může mladý národ vyrůst v něco či někoho, který má váhu a cenu nejen pro sebe, ale také pro ty druhé. Jedinečnost je přece vždy jen něčím relativním, zejména však přechodným, dočasným – je-li něco opravdu cenné a žádoucí, každý se to pokusí napodobit nebo sám toho dosáhnout (což je mnohem lepší). A tak chce-li nějaký národ být zajímavý a atraktivní

stále, musí se hýbat, a to jest kulturně, myšlenkově, duchovně hýbat, musí sám sebe překonávat, nevracet se jenom ke své minulosti, ale jenom navazovat na to nejlepší z ní a od ostatního se odvracet, pokud to nemůže sloužit čemusi novému, vyššímu a lepšímu. Tak jako věda nebo filosofie nebo umění musí jít stále kupředu a nevracet se jenom ke klasikům – ovšem nezapomínat na ně a měřit na nich hodnotu vlastní, aktuální tvorby – tak musí také každá národní či spíše jen jazyková společnost usilovat o hledání a nalézání nových cest a ne o pouhé udržování a oprašování toho, co bylo.

07

Globalizace tedy vůbec nemusí být viděna jako nebezpečí pro národy a vůbec pro všeho druhu kulturní, myšlenková a duchovní společenství, nýbrž právě naopak jako obrovská příležitost pro to, aby se všechno pro lidstvo závažné a důležité zachovalo tím, že se bude moci a muset měřit se vším ostatním. Smysl národů a národních společností není nějakou jejich vnitřní záležitostí, ale je buď univerzální – anebo to žádný opravdový smysl není, je to „smysl“ jen předstíraný. Bránit se globalizaci by znamenalo jen orientace na Kunvaldy a na ghetta. Ale protože globalizace může být mnohdy spojena s tendencemi nivelizačními a veškeré jedinečnosti nebezpečnými, je třeba myšlenkově uchopit a pojmově vymezit příčiny tohoto nebezpečí. Ty příčiny jsou spojeny s masovostí, která jednak vychází vstříc průměru a podprůměru (a tím ohrožuje nadprůměrnost, novátorství, odvážné experimentování), a na druhé straně buď vůbec likviduje elity nebo je ani nenechá vyrůstat, anebo – tam kde je nutně potřebuje – je bezohledně tlačí určitým směrem, který je obvykle pro společnost jako celek fatální. Nikoliv tedy globalizace, ale zmasovění ohrožuje osobité společnosti a tedy i národní společnosti. Podprůměrná národní televize v národním jazyku je proto větším nebezpečím pro život národa než vynikající programy v cizích jazycích. Nezáleží totiž na tom, aby přežily národy, ale aby přežilo to nejlepší z jejich kultury.

13. 2. 1992

2.01

O národech se mluví odedávna, ale dřívější smysl se dost pronikavě liší od smyslu novodobého, přesněji od smyslu romantického, který byl mj. vyprovokován osvícensky racionalistickým vztahem k národu a národnosti. V nejstarších dobách byl národ chápán jako jakýsi svazek kmenů nebo spíše jako původní kmen, který se rozrostl a pak rozpadl do několika podkmenů. Člověk mohl být příslušníkem nějakého národa pouze narozením, ale odedávna se vyskytovaly výjimky, takže lidem nebyla neznáma ještě druhá forma, totiž adopce. Nejčastěji šlo o adopci malých dětí, ale jsou dochovány i příběhy jakéhosi adoptivního přijetí na základě více méně svobodného rozhodnutí dospělé osoby.

2.02

Od pradávna byl za jeden z nejdůležitějších rozlišovacích znaků považován jazyk. Kdo mluvil jiným jazykem, přesněji, kdo neuměl „náš“ jazyk, což bylo chápáno tak, jako že nedovede srozumitelně promluvit, byl označen třeba za němého (odtud české označení „němec“, zatímco „slovan“ byl ten, kdo měl slovo, kdo vládl slovem, i když trochu odlišným). Podobně tomu bylo v řečtině, kde BARBAROI byli ti, kdo jen blekotali, mumlali atd. Vše odlišující vedlo k pocitu cizoty a cizáctví. To však zdaleka nemohlo

ještě stačit k vytvoření pocitu národní sounáležitosti, neboť jako cizinec byl v každé vesnici viděn i člověk jen z nedaleka přistěhovaný, tedy „novák“ (podobně v jiných jazycích). Spory mezi navzájem „cizími“ příslušníky pochopitelně narůstaly tam, kde docházelo k setkávání a střetání hojněji frekventovanému, zejména však ke střetu skupinových zájmů. To však opět představovalo záležitost obecnější a nemělo přísně vzato mnoho společného s tím, čemu dnes říkáme národnostní spory.

2.03

K novodobému resp. modernímu pojetí národa a k tzv. nacionalismům mohlo dojít teprve na základě ideologickém. Dokladem tohoto tvrzení jsou četná území dvojjazyčná resp. „dvojnárodní“ v onom již posunutém smyslu, kde střetání nabývalo již lehčí a nezřídká s humorem přijímané a komentované podoby (tak tomu bylo třeba v německo-francouzském Alsasku-Lotrinsku nebo v německo-českých Sudetech apod. K opravdové nevraživosti a nacionální nesnášenlivosti, stále znovu vyvolávaným konfliktům a k vytvoření ostrých front začalo docházet teprve na základě ideologickém, neboť zájmy obvykle neměly tak trvalý charakter, aby tím směrem dokázaly něco vážnějšího vyvolat v život. Ovšem kde šlo o podmanění a udržování v područí, masivní vyvlastňování např. domácích dominujícími cizinci, nebo kde šlo o spory principiální, např. náboženské, tam se napětí nejen prohlubovalo a udržovalo, ale nabývalo také ideologických forem. Tak bylo v terénu připravováno úspěšné šíření docela nové ideologie, která sama sebe původně chápala jako vysoce humánní a humanistickou, ale posléze vedla a dodnes vede ke katastrofálním důsledkům.

2.04

3.01

Tendence lidí k sdružování „abstraktnímu“, tj. k identifikaci s „totemem“. K tomu lze zaujmout dvojí postoj a přístup: na jedné straně je třeba (se) tomu bránit všude tam, kde se to prosazuje nadměrně a kde to působí velké škody (malé škody to působí vždy), ale na druhé straně je také možné to ovládnout a eventuálně zapřáhnout do nějaké služby, do nějakého pozitivního projektu. To pak znamená, že onu tendenci musíme „kanalizovat“ všude tam, kde „vlna“ je příliš velká.

3.02

Proč je uvedená tendence vždycky škodlivá? To je samozřejmě dějinně podmíněno. Pokud neexistovaly ideové důvody a promyšlené projekty pro socializaci lidských jedinců, představovaly takové tendence něco velmi důležitého a také pozitivního. Ovšem situace se pronikavě změnila ve společnostech, v nichž se začaly stále víc prosazovat ideové principy. Tam muselo dříve nebo později docházet k napětí a leckdy i ke kontroverzím mezi oněmi tendencemi „totemistickými“ a mezi nároky ideovými, tj. principiálními.

3.03

Ke slovu teď musí přijít rozpoznání jistých hlubokých nedostatečností, jež od počátku provázely zmíněnou „ideovost“. Šlo o řecký vynález pojmů a pojmovosti, který vysloveně provokoval jistou aroganci, s níž se vztahoval resp. také nevztahoval k dosud uznávaným „normám“ neideovým. Zpředmětňující nebo zjednodušeně předmětné myšlení se ukazovalo po mnohých stránkách jako hluché a slepé ke všemu pocíťovanému jako zcela

významné a základně důležité, protože to nedovedlo náležitě uchopit ani reflektovat.

3.04

Proto docházelo v době tzv. helenistické k četným pokusům o zapojení pojmů a pojmovosti znovu do mytických struktur, tedy ke vzniku mytologií a celých filosofických mýtů (vlastně s tím začal jeden z největších starořeckých myslitelů, Platón, který ovšem naopak chtěl mýty, třeba i uměle vytvořené, zapojovat do myslitelské práce a spojovat tak s prací filosofickou všude tam, kde sama filosofie nedovedla jít dál, ačkoliv to bylo nutné nebo potřebné). To by bylo zapotřebí sledovat podrobněji, než je to zde možné.

3.05

K docela zvláštní situaci dochází v romantické reakci na osvícenství, která svou povahou a strukturou velmi připomíná reakci mýtu na logos, ale za dost nesrovnatelných podmínek kulturních a duchovních, jaké charakterizují modernitu. Jde – jak to dnes vidíme – o denunciaci racionality jakožto velmi problematické a tudíž oprávněně napadnutelné ideologie, ale nikoliv ve jménu hlubší racionality, nýbrž jako uvolnění cesty k rozmanitým jiným ideologiím.

3.06

Protože jedním z postulátů romantismu je na kritice odcizení člověka přírodě a přirozenosti založený žádoucí jeho návrat k přírodě jako do domova, odkud vyšel, opírá se mnoho ideologií o ideologizovanou přírodu a přirozenost. Sem pochopitelně náleží také všechny přirozenopravní teorie a všechno to, co s nimi nějak souvisí, nikoliv v poslední řadě tedy i myšlenka přirozených práv ať už občana nebo člověka obecně.

3.07

Není divu, že mezi lidskými právy, ačkoliv původně byla chápána naprosto individualisticky, musela být dříve či později zdůrazňována také práva menšin, založených nikoliv na nějakém programu, myšlence, konfesi, racionálním skupinovém zájmu apod., ale na něčem „přirozeném“. A tímto přirozeným prvkem mohla být příbuznost kmenová nebo rasová, a také národnostní a jazyková. To, že lidská práva mají být zajišťována zákony, souvisí s tím, že zákony nemají toliko funkci ustavení a udržování řádu, ale také a především ochrany slabšího před silnějším (který si svá práva uhájí sám, i bez zákonů).

3.08

3.11

Člověk musí být někde zakotven, zakořeněn. Ale musí to být zakotvení konkrétní, přehledné a průhledné. Buď to musí být zakotvení ideové, anebo lokální: člověk musí být někde „doma“. Doma však nemůže být dost dobře v nějakém velikém prostoru. Být „doma“ je jakousi protiváhou vztahu k celku, tj. k veškerenstvu. Nebezpečná je každá identifikace s něčím velkým, s velkou krajinou, s velkou kulturou, s velkou historií atd. Vlastenectví opravdové musí být vždy jen lokální, jinak se stává mytickou záležitostí. A nyní stojíme před nutností ustavit sjednocenou Evropu. Pluralita evropských tradic je po mém soudu velkou výhodou: z Evropy nebude možno dělat víc, než čím může být: na jedné straně co nejlepší

společenskou a politickou organizací, na druhé straně pluralitou vynikajících tradic všeho druhu, na které je možno a nutno kriticky navazovat. Jen žádný evropský nacionalismus!

3.12

Vedle pojetí organického a politického, jak je v případě národa rozlišuje Rádl, existuje také pojetí kulturní, které se vyvinulo ze sakrálního (tam ovšem původně nešlo o národ, nýbrž obecně o společenství). Vnější tlakem byly zdůrazňovány svazky, kterými byla nebo mohla být menší společenství spojována ve větší celky, větší celková společenství. Tak byli Řekové tlačeni perským nápoem k sjednocení. Ale právě tam se ukazuje, jak takový vnější tlak nestačí, jak je daleko důležitější – alespoň pro většinu členů oněch menších společenství, kteří nikdy nemyslí dost politicky a státnicky – důvod „vnitřní“, ideový, kulturní, náboženský apod.

3.13

Národy jsou skutečností, ať už se ustavily nebo byly založeny na čemkoliv, na omylech, na násilí, na chybném výkladu minulosti atd. atd. Nebezpečí nehrozí ze strany skutečnosti národů samotné, ale jednak ze strany nacionálních ideologií, zejména však ze strany vztahů, jaké jednotlivci chovají k vlastnímu národu (a k národům „cizím“). Snad vůbec největším problémem je identifikace jednotlivců s národem resp. se svou příslušností k národu, jako by už toto ztotožnění zaručovalo nějakou smysluplnost vlastního individuálního bytí. To, že z národa se stává jakýsi idol, supertotem, posvátné jsoucno, jakási nadlidská osoba, to je scestné a nepřijatelné. A lze proti tomu něco podniknout po dvou cestách. Jednak je zapotřebí stavět do popředí takové „pravzory“, s nimiž se nelze ztotožňovat až ke ztrátě sebe jakožto osoby a osobnosti (tedy vymýšlet nebo vyhledávat stále nové anti-archetypy), a za druhé zvyšovat úroveň a kvalitu obecného myšlení a v navázání na ně pak rozvíjet kritický přístup jak ke skutečnostem samým, tak k ideologiím.

3.14

Existují také nejasnosti a spory v otázce počátků nacionalismu. Omylem je po mém soudu promítání moderní mentality a situační atmosféry do starších dob. Je to vážná chyba právě proto, že teprve ideologie dodává nacionalismu to nejpodstatnější. Proto vlastně ani nezáleží na tom, co taková ideologie chápe (interpretuje) jako rozhodující, zda jazyk, kmenový nebo rasový původ, kulturní tradice, náboženství nebo cokoli jiného. Jenom dobové okolnosti způsobily, že většinou byl důraz kladen na údajně přirozené vlastnosti lidí v určité společnosti; že to nebylo příliš promyšleno a domyšleno, o tom svědčí ničím nezdůvodněná svévole v chápání jazyka jako takové přirozené a přírodní základny, anebo třeba mýtus rasy v evropských podmínkách, kde o rasách už dávno nemá smysl mluvit a kdy dokonce i kmenově jsou národy velmi pomíchány.

3.15

Někdy se mluví o začátcích skutečného nacionalismu až od Francouzské revoluce, neboť teprve tam odpadly momenty náboženské a nacionalismus se stal sám náhražkovým náboženstvím. Zde už přicházíme k nutnosti rozlišení dvojího pojetí národa. Dlouho, vlastně ještě do druhé války, trvala situace, kdy západní pojetí bylo politické, zatímco středoevropské a východoevropské pojetí bylo orientováno na kmeny a kmenovost.

3.16

Národ resp. historické, event. jazykové společenství nelze prostě popřít nebo jich nedbat. V dějinách – podobně jako vůbec všude, i v přírodě – závisí všechno na reaktivitě a reakcích, a v dějinách jde o reakce lidí. Jestliže lidé pozitivně a přejně reagují na velmi pochybné ideje, koncepce, nebo pocity apod., pak dokonce iluze a zcela falešné představy mohou nabývat váhy a závažnosti.

3.17

Rozhodující je odlišit jednotlivé ingredience národních tradic a individuálně je posuzovat. Ty z nich, které obstojí bez ohledu na to, že jsou spjaty s určitým národem, mohou být nadále pěstovány jako národní tradice. Naproti tomu ty, které bez opěrných holí národa neobstojí, je zapotřebí z národních tradic vyloučit. Tak se postupně dospěje k jisté konvergenci v ideovém vývoji různých národů, neboť to, co obstojí bez specificky národních opor, je eo ipso přijatelné i pro jiné národy.

3.18

U nás v Čechách podnikl takovou reinterpetaci národních tradic a cílů filosof a sociolog T. G. Masaryk, když vyslovil postulát, že česká otázka musí být chápána jako otázka světová. To, co je relevantní pro jeden národ, třeba i malý národ, musí být takové povahy, že se to zásadně může stát relevantním i pro národy jiné a vposledu pro národy všechny. Specifičnost národa nesmí být založena na takových odlišnostech, které jsou pro jiné národy a jiné společnosti principiálně nepřijatelné (pochopitelně za předpokladu, že ona nepřijatelnost zase není založena na nějakých výlučnostech, rovněž nepřijatelných pro ostatní).

3.19

Ani tento přístup a postup se zajisté neobejde a ani nemůže obejít bez rozmanitých sporů a konfliktů, ale budou to spory a konflikty ideové, nikoliv mimoideové, myšlenkově, racionálně neřešitelné. To pak v reflexi dotazeno znamená, že je všude třeba tvrdě odhalovat všechny podoby národních a národnostních ideologií, které vlastně žádný rozhovor vést nemohou a ani nechtějí. Pokud tomu tak bude, jsou tím položeny jisté meze a zábrany pro přerůstání v podstatě ještě přijatelného vlastenectví a národní hrdosti v nebezpečný mesianismus, plný pýchy a nejednou i opovržení vůči druhým, druhořadým, nižším národům.

3.20

Hlubší vztah k takto pročištěným národním tradicím má možnost v jednom aspektu kontrolovat, zda ona „hrdost“ je ještě legitimní nebo alespoň přijatelná, anebo zda je už „fixní ideou“ nebo „posedlostí“ nebo jinak nebezpečnou ideologií. Jde totiž vždycky o to, zda ona zdůrazňovaná specifičnost má spíše charakter poukazu na nějaké danosti, anebo zda jde o plné vědomí vázanosti na to, co „není“ ani součástí národa, ani součástí národních dějin, co vůbec není žádnou daností, nýbrž spíše nárokem, výzvou, povinností, zkrátka tím, co „býti má“ (RádI).

3.21

Člověk tíhne ke společenství, ale není tomu tak pouze proto, že je společenským živočichem, ale může pro to mít i jiné, zvláštní motivy. Když je předmětem našeho dotazování problém národa a příslušnosti k národu, musíme se tázat právě po těch motivech, které úzce souvisí s povahou národa. Národ však sám není skutečností „objektivně danou“, ale je to cosi

ustaveného a vždy znovu obnovovaného akty loajálnosti a věrnosti atd. ze strany jeho příslušníků resp. členů. Proto je třeba se tázat také po motivech této loajálnosti. A ty mohou být buď psychologické (event. masově psychologické) anebo ideové, „programové“. Obojí se pochopitelně nevyklučuje, nejčastěji působí více motivů zároveň, ale právě proto je nutno je rozlišit a posoudit jejich vzájemný vztah a to, které převládají.

3.22

Posuzujeme-li národ z hlediska genetického, pak je zřejmé, že na začátku nebyly a nemohly být žádné koncepce národa ani koncepce a plány, které s národem nebo jen jeho vznikem mohly počítat. To znamená, že na počátku vidíme pouhý kmen a snad nějaké pozůstatky vědomí společných kořenů a společného původu s jinými kmeny blízkými. Je velmi pravděpodobné, že povědomí této spolupatřičnosti v užším smyslu a ve smyslu širším se opíralo v dobách těsně předcházejících době historické o společný jazyk nebo alespoň o jazykovou příbuznost. Dokladem toho jsou zejména názvy pro cizí, tj. pro ty, kteří nenáleží ani do užšího společenství „našinců“, ani do širšího společenství jazykově podobných či blízkých: BARBAROI = blekotající, v češtině Němci = ti, co nemluví, tj. němí (naproti tomu širší společenství jazykově blízkých jsou Slované, tj. ti, co mají slovo, co vládnu slovem). Spolupatřičnost jazyková je odedávna velmi důležitá.

3.23

Velký význam, snad ještě větší než jazyk, má spolupatřičnost sakrální, později náboženská. Je dokonce možné, že sám jazyk byl původně jen jedním z rituálů a že neměl dominantní postavení. Vedle magie slova tu byla původně mnohem mocnější magie posvátných úkonů. Přesně provést sakrální gesto vyžadovalo jednak poučení, přesněji zasvěcení, ale zároveň představovalo rozpoznávací znamení, neboť v širším společenství už se nemohl každý znát s každým. Časem přestaly mít rituály rozhodující význam a staly se okrajovou záležitostí, a to paralelně s tím, jak stoupal význam profánních činností a vůbec profánního života, který se postupně stále víc emancipoval ze sakrálního rámce. To nutně vedlo k pokusům o „obnovení“ významu sakrálního, ale bylo to možné pouze za opory v logizaci a v konkurenci s jinými způsoby logizace, tedy v podobě mytologií soupeřících s jinými mytologiemi anebo existujícími vedle nich (jak toho jsme svědky ve starém Řecku).

3.24

Nejsem přesvědčen, že žijeme ve věku, kdy ideologie odumírají. Bylo by zapotřebí vyjasnit, proč ideologie budou vznikat a šířit se vždy znovu všude tam, kde dojde k nějakému oslabení určité větší části společnosti. Proto jsem poněkud změnil téma svého příspěvku: mohou národy existovat bez opory v nějaké ideologii? A jestliže ano, tedy jak? Národy představují společenství resp. společenské „jednotky“ zvláštního typu. Člověk je bytost společenská a tíhne k sdružování. Tuto tendenci nelze redukovat odvozovat z nějakých přírodních vlastností, z pudů či instinktů apod., neboť už dávno nabyla podob kulturních. Lidé se už dávno sdružují na základě nejrozmanitějších důvodů a motivů, které nelze redukovat na nějaké přirozené sympatie (a antipatie v opačném případě). Ani na dávné kmeny nelze pohlížet jen jako na lidské smečky, a tím méně na širší společenství více kmenů, kde se zachovaly nějaké rysy příbuznosti, jež

ovšem byly zároveň významnými rysy odlišnosti od jiných takových společenství.

3.25

Nacionalismus je mnohoznačný ve svém směřování i ve svých metodách a prostředcích. Může jít o osvobozené hnutí, ale také o boj s „cizinci“ nebo jejich utlačování, pokud jsou menšinami. Může být orientován právě tak protiimperialisticky jako imperialisticky. Může být zaměřen stejně tak doleva jako doprava. Sám o sobě je tedy bezideový; teprve ideologie mu vlastně dodává charakter. Nacionalismus se jen svým rozšířením a masovostí liší od různých fanouškovských hnutí a klubů. Sociálně psychologická analýza nám proto nemůže objasnit nic podstatného, pokud pozornost neupře k rovině ideologické.

3.26

Pod vlivem Herderovým se rozšířilo kmenové resp. organické pojetí národa právě ve střední Evropě a ovlivnilo také myšlení u nás. „Až do počátku XIX. století jsme neměli theorie o českém národě a státě; byla jen praxe a instinktivní citění. Ačkoliv Herder byl přesvědčen, že právě západní typ státních národů je nepřirozený a násilný, protože tyto státy jsou založeny na násilí, a ačkoliv vyjadřuje přesvědčení, že „v Evropě zákonodárství a politika místo válečného ducha budou podporovati víc a více pilnost a klidný styk mezi národy“, ve skutečnosti jeho romantické pojetí národa dalo vznik nacionalismům, které ohrožují celé společnosti, klidný styk a spolupráci příslušníků různých „národů“ v herderovském smyslu a vyvolávají rozpad států, jejichž občané se cítí být především loajální ke svému národu nebo ke své národnosti, oddělující tuto loajalitu od svého občanství politického. Skutečný vývoj šel tedy dál tak, že nacionalismus „přijímal sice Herderovu ideologii o přirozeném národě, ale zavrhoval jeho humanitní program“.

3.27

Proč je tak nebezpečné pro člověka se ztotožňovat s národem (nebo s rasou, nebo se státem apod.)? Jde především o to, že člověk je bytost překračující sebe samu, tedy bytost transcendentující resp. metafyzická.

4.01

Národ je třeba především chápat jako jazykové společenství. A právě tak, jako lze jazykem vyjadřovat nejrůznější myšlenky, může i národ usilovat o nejrůznější cíle. Tak jako je možné pokleslé užití jazyka a přímo jeho zneužití, tak je možné, aby nějaký národ propadl nesmyslným choutkám a nemravům, a to nejenom z hlediska etického, nýbrž i z hlediska politického, kulturního, myšlenkového a také duchovního. Národ je zkrátka čímsi neutrálním, pokud jej bereme o sobě a zcela abstraktně. Jiná věc ovšem jsou národní tradice, ale ty nikdy nejsou čímsi jednotným a jednoznačným.

4.02

Člověk musí být někde zakotven, zakořeněn. Ale musí to být zakotvení konkrétní, přehledné a průhledné. Buď to musí být zakotvení ideové, anebo lokální: člověk musí být někde „doma“. Doma však nemůže být dost dobře v nějakém velikém prostoru. Být „doma“ je jakousi protiváhou vztahu k celku, tj. k veškerenstvu. Nebezpečná je každá identifikace s něčím velkým, s velkou krajinou, s velkou kulturou, s velkou historií atd. Vlastenectví opravdové musí být vždy jen lokální, jinak se stává mytickou

záležitostí. A nyní stojíme před nutností ustavit sjednocenou Evropu. Pluralita evropských tradic je po mém soudu velkou výhodou: z Evropy nebude možno dělat víc, než čím může být: na jedné straně co nejlepší společenskou a politickou organizací, na druhé straně pluralitou vynikajících tradic všeho druhu, na které je možno a nutno kriticky navazovat. Jen žádný evropský nacionalismus!

4.03

Vedle pojetí organického a politického, jak je v případě národa rozlišuje Rádl, existuje také pojetí kulturní, které se vyvinulo ze sakrálního (tam ovšem původně nešlo o národ, nýbrž obecně o společenství). Vnější tlakem byly zdůrazňovány svazky, kterými byla nebo mohla být menší společenství spojována ve větší celky, větší celková společenství. Tak byli Řekové tlačeni perským náporům k sjednocení. Ale právě tam se ukazuje, jak takový vnější tlak nestačí, jak je daleko důležitější – alespoň pro většinu členů oněch menších společenství, kteří nikdy nemyslí dost politicky a státnicky – důvod „vnitřní“, ideový, kulturní, náboženský apod.

4.04

Existují také nejasnosti a spory v otázce počátků nacionalismu. Omylem je po mém soudu promítání moderní mentality a situační atmosféry do starších dob. Je to vážná chyba právě proto, že teprve ideologie dodává nacionalismu to nejpodstatnější. Proto vlastně ani nezáleží na tom, co taková ideologie chápe (interpretuje) jako rozhodující, zda jazyk, kmenový nebo rasový původ, kulturní tradice, náboženství nebo cokoli jiného. Jenom dobové okolnosti způsobily, že většinou byl důraz kladen na údajně přirozené vlastnosti lidí v určité společnosti; že to nebylo příliš promyšleno a domyšleno, o tom svědčí ničím nezdůvodněná svévole v chápání jazyka jako takové přirozené a přírodní základny, anebo třeba mýtus rasy v evropských podmínkách, kde o rasách už dávno nemá smysl mluvit a kdy dokonce i kmenově jsou národy velmi pomíchány.

4.05

Někdy se mluví o začátcích skutečného nacionalismu až od Francouzské revoluce, neboť teprve tam odpadly momenty náboženské a nacionalismus se stal sám náhražkovým náboženstvím. Zde už přicházíme k nutnosti rozlišení dvojího pojetí národa. Dlouho, vlastně ještě do druhé války, trvala situace, kdy západní pojetí bylo politické, zatímco středoevropské a východoevropské pojetí bylo orientováno na kmeny a kmenovost.

4.06

Národ resp. historické, event. jazykové společenství nelze prostě popřít nebo jich nedbat. V dějinách – podobně jako vůbec všude, i v přírodě – závisí všechno na reaktivitě a reakcích, a v dějinách jde o reakce lidí. Jestliže lidé pozitivně a přejně reagují na velmi pochybné ideje, koncepce, nebo pocity apod., pak dokonce iluze a zcela falešné představy mohou nabývat váhy a závažnosti.

4.07

Rozhodující je odlišit jednotlivé ingredience národních tradic a individuálně je posuzovat. Ty z nich, které obstojí bez ohledu na to, že jsou spjaty s určitým národem, mohou být nadále pěstovány jako národní tradice. Naproti tomu ty, které bez opěrných holí národa neobstojí, je zapotřebí z národních tradic vyloučit. Tak se postupně dospěje k jisté konvergenci

v ideovém vývoji různých národů, neboť to, co ob stojí bez specificky národních opor, je eo ipso přijatelné i pro jiné národy.

4.08

U nás v Čechách podnikl takovou reinterpretaci národních tradic a cílů filosof a sociolog T. G. Masaryk, když vyslovil postulát, že česká otázka musí být chápána jako otázka světová. To, co je relevantní pro jeden národ, třeba i malý národ, musí být takové povahy, že se to zásadně může stát relevantním i pro národy jiné a vpsledu pro národy všechny. Specifičnost národa nesmí být založena na takových odlišnostech, které jsou pro jiné národy a jiné společnosti principiálně nepřijatelné (pochopitelně za předpokladu, že ona nepřijatelnost zase není založena na nějakých výlučnostech, rovněž nepřijatelných pro ostatní).

4.09

Ani tento přístup a postup se zajisté neobejde a ani nemůže obejít bez rozmanitých sporů a konfliktů, ale budou to spory a konflikty ideové, nikoliv mimoideové, myšlenkové, racionálně neřešitelné. To pak v reflexi dotazeno znamená, že je všude třeba tvrdě odhadovat všechny podoby národních a národnostních ideologií, které vlastně žádný rozhovor vést nemohou a ani nechtějí. Pokud tomu tak bude, jsou tím položeny jisté meze a zábrany pro přerůstání vpodstatě ještě přijatelného vlastenectví a národní hrdosti v nebezpečný mesianismus, plný pýchy a nejednou i opovržení vůči druhým, druhořadým, nižším národům.

4.10

Hlubší vztah k takto pročištěným národním tradicím má možnost v jednom aspektu kontrolovat, zda ona „hrdost“ je ještě legitimní nebo alespoň přijatelná, anebo zda je už „fixní ideou“ nebo „posedlostí“ nebo jinak nebezpečnou ideologií. Jde totiž vždycky o to, zda ona zdůrazňovaná specifičnost má spíše charakter poukazu na nějaké danosti, anebo zda jde o plné vědomí vázanosti na to, co „není“ ani součástí národa, ani součástí národních dějin, co vůbec není žádnou daností, nýbrž spíše nárokem, výzvou, povinností, zkrátka tím, co „býti má“ (Rádl).

4.11

Člověk tíhne ke společenství, ale není tomu tak pouze proto, že je společenským živočichem, ale může pro to mít i jiné, zvláštní motivy. Když je předmětem našeho dotazování problém národa a příslušnosti k národu, musíme se tázat právě po těch motivech, které úzce souvisí s povahou národa. Národ však sám není skutečností „objektivně danou“, ale je to cosi ustaveného a vždy znovu obnovovaného akty loajálnosti a věrnosti atd. ze strany jeho příslušníků resp. členů. Proto je třeba se tázat také po motivech této loajálnosti. A ty mohou být buď psychologické (event. masově psychologické) anebo ideové, „programové“. Obojí se pochopitelně nevyklučuje, nejčastěji působí více motivů zároveň, ale právě proto je nutno je rozlišovat a posoudit jejich vzájemný vztah a to, které převládají.

4.12

Posuzujeme-li národ z hlediska genetického, pak je zřejmé, že na začátku nebyly a nemohly být žádné koncepce národa ani koncepce a plány, které s národem nebo jen jeho vznikem mohly počítat. To znamená, že na počátku vidíme pouhý kmen a snad nějaké pozůstatky vědomí společných kořenů a společného původu s jinými kmeny blízkými. Je velmi

pravděpodobné, že povědomí této spolupatříčnosti v užším smyslu a ve smyslu širším se opíralo v dobách těsně předcházejících době historické o společný jazyk nebo alespoň o jazykovou příbuznost. Dokladem toho jsou zejména názvy pro cizí, tj. pro ty, kteří nenáleží ani do užšího společenství „našinců“, ani do širšího společenství jazykově podobných či blízkých: BARBAROI = blekotající, v češtině Němci = ti, co nemluví, tj. němí (naproti tomu širší společenství jazykově blízkých jsou Slované, tj. ti, co mají slovo, co vládnu slovem). Spolupatříčnost jazyková je odedávna velmi důležitá.

4.13

Velký význam, snad ještě větší než jazyk, má spolupatříčnost sakrální, později náboženská. Je dokonce možné, že sám jazyk byl původně jen jedním z rituálů a že neměl dominantní postavení. Vedle magie slova tu byla původně mnohem mocnější magie posvátných úkonů. Přesně provést sakrální gesto vyžadovalo jednak poučení, přesněji zasvěcení, ale zároveň představovalo rozpoznávací znamení, neboť v širším společenství už se nemohl každý znát s každým. Časem přestaly mít rituály rozhodující význam a staly se okrajovou záležitostí, a to paralelně s tím, jak stoupal význam profánních činností a vůbec profánního života, který se postupně stále víc emancipoval ze sakrálního rámce. To nutně vedlo k pokusům o „obnovení“ významu sakrálního, ale bylo to možné pouze za opory v logizaci a v konkurenci s jinými způsoby logizace, tedy v podobě mytologií soupeřících s jinými mytologiemi anebo existujícími vedle nich (jak toho jsme svědky ve starém Řecku).

4.14

Nejsem přesvědčen, že žijeme ve věku, kdy ideologie odumírají. Bylo by zapotřebí vyjasnit, proč ideologie budou vznikat a šířit se vždy znovu všude tam, kde dojde k nějakému oslabení určité větší části společnosti. Proto jsem poněkud změnil téma svého příspěvku: mohou národy existovat bez opory v nějaké ideologii? A jestliže ano, tedy jak? Národy představují společenství resp. společenské „jednotky“ zvláštního typu. Člověk je bytost společenská a tíhne k sdružování. Tuto tendenci nelze redukovat odvozovat z nějakých přírodních vlastností, z pudů či instinktů apod., neboť už dávno nabyla podob kulturních. Lidé se už dávno sdružují na základě nejrozmanitějších důvodů a motivů, které nelze redukovat na nějaké přirozené sympatie (a antipatie v opačném případě). Ani na dávné kmeny nelze pohlížet jen jako na lidské smečky, a tím méně na širší společenství více kmenů, kde se zachovaly nějaké rysy příbuznosti, jež ovšem byly zároveň významnými rysy odlišnosti od jiných takových společenství.

4.15

identifikace s totemovým zvířetem – Arnold Gehlen

ztráta tradičních jistot, zapojenosti do tradičních struktur, znepokojenost, nervosita, přechodnost situace a neprůhlednost toho, co přichází, pocit bezmoci a závratí, doby krize – nejenom vnější, ale i vnitřní: ztráta věrohodnosti a rozpad důvěry (v budoucnost), pocit opuštěnosti

žijeme ve věku mas a masového člověka: ten má zvlášť silnou tendenci se identifikovat s někým nebo něčím jiným, než kým a čím sám je

kdysi tu funkci plnilo náboženství, dnes je zapotřebí náhražek, náhražkových náboženství a nacionalismus je takovou náhražkou

(Rüdiger Voigt, Politik der Symbole, 1989)

návrat starších, event. dávných forem reagování lidí – rozpad kultury a civilizace nebo alespoň otřesy (fylogenetický pohyb zpět k primitivnímu) – je to „útěk zpět“ k archaickým způsobům ulehčení a úlevy, velký význam má právě symbolika a rituály jako náhražka jednání

masová psychologie, (Gustav Le Bon) „davová duše“, event. classes dangereuses a jejich „reakčnosti“

je oprávněná námitka proti elitářské kulturně kritické předsudečnosti?

příležitost pro demagogii a demagogy: ti ovšem mohou oslovit masu jen v tom, co sami masoví lidé nejasně cítí a tuší, co si přejí, co nenávidí, a tedy v jejich tendenčních přáních (Triebwunsch)

„kritický jednatel“ není základ a předpoklad, ale cíl, neboť každý jednatel je vždy zakotven v sociálním osvětí a vyrůstá z něho

je třeba najít způsob, jak „zmasovět“ toto vyrůstání, přerůstání masového člověka v kriticky myslícího a rozhodujícího se jedince – a to je věc osvěty, vzdělání, kultivace už jenom proto, že ony „pudy“ (Triebe) jsou různé, některé zcela nepřijatelné, takže vůbec nejde jen o jejich kultivaci, nýbrž také výběr, v němž některé musí být vysloveně zavrženy

a zase nejde jen o pudy, ale vůbec o iracionální momenty: krize vždycky znamená oslabení racionality a nebezpečí vln iracionality

národ je jakási „imagined community“, nikoliv reálné, žijící společenství, a tak je třeba zdůrazňovat stále konkrétní lidské vztahy proti vztahům jen představovaným viz Nietzsche, „Fernstenliebe“

všemožně je třeba ukazovat na to, že proti osobní nejistotě musí být postaveno přesvědčení založené na racionalitě a na důvěře v budoucnost, nikoliv identifikace s idoly apod., protože to je vlastně individuálně slepota a kolektivní sázka na náhodu

národ není a nemůže být samoučelný (Selbstzweck), nesmí proto být fetišizován

v člověku sedí „děs z množství“, „děs z masy“ – snad již od doby stěhování, nájezdů apod. – ale je v něm také děs z toho, že je nebo bude sám, osamocen – to jsou dva extrémy, jež jsou zdrojem hrůzy a utrpení

překonávání děsu pomocí fetišizace – děs z masy překonáván fetišizací masy

totem, totemická zvířata, sakrální, (totemische Meuten?) – z rozhlasu (Meute, Meuterei, Jagdmeute zur Hetzmeute – ?)

slavnost jako místo přítomnosti všech, masy našinců – obrana proti zničení resp. proti strachu z nicoty

Shrnutí

25. 5. 1992

01

Vyšli jsme z toho, že z principiálních důvodů nelze jednou provždy vymezit, co to je filosofie. Nemůže to být vymezeno zvenčí, nějakou jinou disciplínou, a nemůže to být vymezeno ani filosofii samotnou, protože filosofie je do budoucnosti otevřena a dnes ještě nevíme, co všechno se může filosofii stát.

02

Přesto je nutno něco podniknout pro to, aby filosofie mohla být odlišena od nefilosofií a pafilosofií (pseudofilosofií). Filosofie potřebuje z podstaty věci nějak pochopit (resp. chápat) samu sebe. Pokusili jsme se tedy filosofii charakterizovat jako reflexi, a tázali jsme se, jaké podmínky musí tato reflexe splňovat, aby mohla být uznána za filosofickou.

03

Uvedli jsme alespoň v předběžném rozvrhu tři takové podmínky, které představují zároveň jakési tři základní normy pro filosofické myšlení: vztah k celku (systematičnost), vztah k sobě (kritičnost a sebekritičnost), vztah k tomu, co umožňuje a zakládá jak každý celek (a celek vůbec), tak zejména „mne“ jako filosofující subjekt (principiálnost, „donikání k principům“ – Masaryk).

04

O celku jsme si řekli, že má vždycky časový charakter, tj. že to je událostné dění, které má počátek, průběh a konec. Důraz na časovost (a časování) a zároveň na celkovost (integritu) nám dovolil zásadně odlišit pravá jsoucna od nepravých. Zároveň jsme si však zdůraznili, že člověk je bytost, která je pouze zčásti angažována ve světě pravých jsoucenc, zatímco hlavně je orientována na svět jsoucenc nepravých. Evropský (a Evropou poznamenaný) člověk je navíc díky zdrojům, z nichž vychází, orientován přednostně na nepravé události dějinného charakteru.

05

To vede člověka k tomu, že nemůže považovat integritu jsoucenc za cosi samozřejmého a neproblematického: ví, že záleží na něm, zda smysl (tedy uspokojivá celkovost) dějinných událostí bude naplněn nebo nikoliv.

V tomto napětí mezi tím, co může a má být, co by mělo být – a na druhé straně mezi tím, co je, co nastává, co s největší pravděpodobností bude, se člověk musí tázat, dotazovat, musí zkoumat, přemýšlet a rozhodovat se se vším rizikem, že se zmýlí. Orientace na archetypy už nevyhovuje, zejména proto, že je prohlédnuta jako člověka zotročující resp. jako ta, která ho zbavuje jeho samotného v jeho osobitosti, k níž je povolán.

06

Odtud také naléhavost požadavku kritičnosti a sebekritičnosti, které jsou zásadní podmínkou adekvátní odpovědi každého člověka osobně i každého lidského společenství na výzvy, před něž je v každém okamžiku a v každé situaci stavěn. Postulát kritičnosti jednak sám vede k prověření všeho, co se fakticky stalo východiskem (aby byla vždy znovu ověřována legitimnost všech předpokladů a východisek, čímž je zároveň zabezpečeno, že počátky nemají nikdy fatální následky a konce). To pak vede k hlubšímu objasnění povahy reflexe.

07

Reflexe je ten druh aktivity vědomí, jímž člověk ve svém vědomí odstupuje od sebe, aby k sobě mohl z nového, právě „kritického“ stanoviska znovu přistoupit. Toto nové stanovisko však není věcí nahodilou: reflektující člověk doufá, že najde to pravé stanovisko, to pravé hledisko, v němž se mu věci vyjeví v pravé podobě. „To pravé“ však musí být také tématizováno. A zde se filosofická reflexe dostává do zcela nového světla, v němž se sama vyjevuje po té stránce, která zatím byla skryta. Filosofická reflexe je postavena před závažný dějinný úkol, který znamená obrovskou, do hloubky jdoucí revizi celého vlastního způsobu filosofování.

08

Tak se filosofie ocitá před výzvou, do jejíhož pochopení vyústuje celá dosavadní filosofická tradice, která je sama postavena na váhy a shledána poněkud příliš, i když nikoliv zcela lehkou. Filosofie je postavena před úkol jakési hluboké proměny, která nemůže být pochopena jako záležitost pouhého myšlenkového vývoje a myšlenkových proměn, ale má dopad a důsledky pro celý nejen individuální, ale také všechn společenský život. Ffická „metanoia“.

09

Filosofie se musí postavit na stranu oné veliké výzvy, která pro každého člověka znamená povolání k jedinečnosti, tedy k tomu, aby se každý člověk stal sám sebou. To je myšlenka, k níž se nedopracovala žádná

civilizace a žádná kultura dnes živá a schopná oslovit každého příslušníka lidského rodu a dokonce každou inteligentní bytost vůbec – s výjimkou evropské. Ta však chápala a chápe tuto výzvu nejednou nesprávně a vnitřně rozporně, takže i ji je třeba podrobit náročné a někdy drtivé kritice (platí i o kří).

10

Filosofie se proto musí dát do služeb nikoliv člověka resp. lidstva samotného, ale do služeb toho, co je posledním základem a zdrojem oné dějinné výzvy (a vůbec všech pravých výzev). Člověk totiž, jak jsme zdůrazňovali, není jen to, co a kdo je, nýbrž především je tím, kým se má stát, kým má být. A to platí o všech lidských společenstvích a o lidstvu všeobecně. Ffie je tak povolána se stát tlumočnicí těchto z budoucnosti přicházejících výzev a apelů.

25. 5. 1992

11

To nás vede k několika základním závěrům: 1) Filosofie nemá ani svůj jediný, ani hlavní zdroj či pramen ve smyslových dojmech resp. ve smyslovém vnímání, ale ani v rozumu, pokud je chápán jako lidská výbava. Musíme pronikavě změnit své chápání jak vnímání, tak rozumu. Nejprve je třeba znovu pochopit, že sama vnímavost nesmí být redukována na vztah k aktuálním jsovcnostem, ale že jde také a dokonce hlavně o vnímavost k tomu, co teprve přichází, tedy co (ještě) není. A pokud jde o rozum, kořeny slova nám připomínají, že jde o rozumění, porozumění, a každé porozumění má před sebou něco, čemu je možno a nutno porozumět. Přitom porozumět lze jen něčemu, co jsme vůbec nějak uznamenali, zaregistrovali, tedy vůči čemu jsme nezůstali hluší a slepí.

12

To je právě charakteristické pro tzv. modernitu, pro moderního člověka, že ztratil celou jednu dimenzi svého života a svého světa, totiž tu, o které nelze mluvit ani myslit jako o něčem jsovcím, jako o jsovcnu (ve smyslu oné staré řecké redukovánosti na aktuální jsovcnost). Post-modernita tedy musí znamenat skoncování s touto „amputovanou“ existencí, musí tedy znamenat její překonání, nikoliv pokračování v ní, nějaké dotažení této vady do konce a tím prohloubení krize. A proto 2) filosofie znamená nejen vnímavost a porozumění ve vztahu k dané situaci, ale také a dokonce především vnímavost a porozumění tomu, že je nutno daný stav, tj. danou krizi překonat, vymanit se z ní, najít cestu, která vede dál a nenechává nás na holičkách a bez perspektivy. Proto říká Rádl, že filosofie je program na nápravu světa, tj. nápravu skutečnosti, která je pouze dána, pouze faktická.

13

Tím je zproblematizován onen nápadně násilnický vztah ke skutečnosti, který je tak charakteristický pro celou západoevropskou myšlenkovou tradici, a to již od samotných starořeckých počátků filosofie. Záměna myšlenkového modelu za skutečné jsovcno, jehož je modelem a k němuž se vztahuje, vedla k tomu, že za pravou skutečnost bylo považováno právě to, co bylo možno myšlenkově plně uchopit, čeho bylo možno se myšlenkově zmocnit, ovládnout to, podrobit si to k dalšímu zkoumání. Tato vada byla v nejnovějším vývoji filosofického myšlení rozpoznána, a to nikoliv pouze jako chyba myšlenková, nýbrž jako hrubá závadnost lidského přístupu ke skutečnosti vůbec, ke světu vcelku. Zkušenosti a pocity dnešních lidí vycházejí tomuto rozpoznání vstříc a začínají se nově orientovat a nově formovat. Zároveň však hrozí jiná, opačná chyba.

14

Tu vidím zatím nejpodstatnějším způsobem formulováno v Heideggerově programovém slovu „sein lassen“, „nechat být“. Museli bychom se tu zabývat Heideggerem důkladněji, abychom tuto jeho myšlenku mohli pochopit v její hloubce. Dnes nám musí stačit jen zběžný poukaz. Proti konstrukcím moderní vědy, které jsou velmi často spjaty s torturou přírody (příroda je natahována na skřípec a takto trýzněna a mučena vydává skřeky, jež vědec považuje za odpovědi na své násilnické otázky) a proti veškerému násilí na přírodě a na tzv. přírodním prostředí je vytyčen

program jakéhosi nového „návratu k přírodě“, který má začít budováním a rozšiřováním rezervací, v nichž se příroda ponechá sobě samé a svým vlastním regeneračním mohutnostem, bez zásahů a intervencí člověka. Takto je zjednodušeně a snad vulgarizovaně chápána ona myšlenka, nabádající nás, abychom ve svém vztahu ke skutečnosti tuto skutečnost především „nechali být“. Mnoho lidí má dnes za to, že právě to je ten nejsprávnější ekologický způsob myšlení a jednání.

15

Jako velmi často v jiných případech (ne ovšem vždy!) jsou oba extrémní chybné a představují scestí resp. rezignaci a tím selhání lidské odpovědnosti. Filosofie si sama musí stále uvědomovat a zároveň musí vždy znovu lidem připomínat, že tu vedle sebe a proti sobě nestojí člověk a daná, předmětná skutečnost, ale že tu jsou ještě ony „nepředmětné výzvy“. Základním omylem staré metafyziky bylo, že se pokoušela tyto nepředmětné skutečnosti chápat jako dané, předmětné normy, jako jednou provždy formulované příkazy a zákazy, jako obecná, na konkrétním stavu skutečnosti nezainteresovaná kritéria, jimž lze dostat jenom ne-li v odvratu od situace, tedy alespoň v distanci k ní.

16

Rozdíl je jemný a nikoliv flagrantní, ale je nesmírně závažný a důsazný. Jde tu o samo nejvlastnější sebepochopení filosofie a tím o sebepochopení člověka. Zatím jsme si to zhuštěli do formulací, které si zopakujeme. Člověk se rodí a nadále je vždycky znovu postaven doprostřed určitých situací (ať už osobních nebo společenských, kulturních, duchovních, myšlenkových atd.). Tyto situace nejsou fixovány, i když mají své setrvačné stránky, a nejsou ustaveny pouze minulostí, i když v nich minulost znamená mnoho. Kromě málo se proměňující vnější podoby věcí, přetrvávajících až do přítomnosti i do přicházející budoucnosti, tu je ona budoucnost sama, která vůbec není prázdná a nedotčená, ale je strukturovaná a přichází v podobě oněch nepředmětných výzev. Situace má tedy vždycky jak svou okamžitou podobu, tak svou minulost, ale má zejména svou budoucnost, tj. to, co ještě není, co ještě nenastalo. Napětí mezi tím, co tu bylo a jest na jedné straně, a tím, co tu (snad) teprve bude, co se teprve chystá nastat, co jen má (nebo nemá) být, je podstatné pro každou situaci a představuje ten prostor, to místo, kam je člověk postaven.

17

A tak přicházíme k tomu třetímu a hlavnímu: 3) pro filosofii nekončí její poslání v tom, že to, co jest, a to, co „býti má“, jen registruje, ale musí se angažovat v záležitostech lidské povolnosti, lidského poslání uprostřed mezi tím, co pouze jest, a tím, co „býti má“. Rozpor mezi daným a býti majícím může být řešen jen cestou nápravy daného, tj. cestou aktivního přibližování toho, co prostě jest, tomu „pravému“. Prvním krokem k tomu je nutně vlastní náprava, neboť člověk nepravý nemůže dost dobře napravovat rovněž nepravé. Ale předpokladem sebenápravy je právě lepší porozumění sobě, tedy kritické sebepoznání. A to není možné bez napraveného a stále znovu se napravujícího myšlení. Ffie je tedy cogitatio semper reformanda; bez ní není žádná náprava. Bez takové stále se sebekriticky napravující filosofie není tedy možná ani stále se napravující církev. A proto reformační církve se nemohou obejít bez reformační filosofie.

1. 6. 1992