

Odpovědnost [příprava] [1990]

25. 8. 1990

1

To, co označujeme slovem „odpovědnost“, není žádná vyargumentovaná konstrukce, ale je to fenomén každodenního života, nebo řečeno s Husserlem, je to fenomén, který náleží do „světa našeho života“, do našeho „Lebenswelt-u“. Proto je na místě nejprve alespoň stručný, přehledný popis tohoto fenoménu. Člověk je jak v každém okamžiku svého života, tak svým životem v jeho větších etapách i vcelku vždycky nějak situován. Vztah mezi člověkem a jeho situací, jeho situovaností je mnohem užší než jakýkoliv vztah mezi člověkem a nějakou věcí nebo dokonce než nějakou jinou živou bytostí. Situace totiž není dána objektivně, není tu nezávisle na příslušném subjektu, ale je vždycky nějak strukturována ve smyslu onoho subjektu, tj. nejenom v jeho pohledu, jeho perspektivě, ale „skutečně“, tj. ve smyslu skutku, činu, aktivity. U Patočky najdeme v tom ohledu zcela výraznou charakteristiku: analýzu nějakého stavu je nutno provádět „z hlediska činu“ (viz sborník „Masaryk“, str. 275 – Česká filosofie v meziváleč. údobí: (Rádl) „soustředil celou svou činnost k analýze mravního stavu republiky z hlediska činu – ne toho, co fakticky bylo, ale toho, co je potřebí udělat“). Následující dělení či rozvrstvení situační struktury (struktury situace) u Patočky nenajdeme, ale podává se takřka samo. V situaci je na jedné straně důležitý subjekt, bez něhož situace nemůže ani vzniknout (nýbrž jen sestava předmětů a dějů), a na druhé straně tu je ono „fakticky jsoucí“ nebo také subjektu „dané“. Subjekt je ovšem v situaci v jistém smyslu také fakticky „dán“, ale jeho subjektivnost spočívá v něčem, co tuto pouhou fakticitu přesahuje. V čem vlastně subjekt přesahuje svou vlastní faktičnost? Faktičnost je totéž jako faktická danost. Subjekt proto může svou faktickou danost přesáhnout tak, že se jeho těžiště přesune ne-li vůbec mimo tuto danost, tedy alespoň mimo těžiště této danosti. To znamená, že subjekt má v důsledku této své možnosti a schopnosti přesáhnout svou faktickou danost jakoby dvojí těžiště: subjekt se jakoby vyděluje sám ze sebe, dochází k rozdělení a potom i napětí mezi subjektem jako daným a mezi subjektem jako nedaným. Míra, do jaké je subjekt rozdělen, hloubka tohoto rozdělení a intenzivita tohoto napětí je bytostně spjata s úrovní, jaké subjekt (jako celek) dosahuje, přesněji řečeno, jaké dosahují jeho činy, jeho akty. Subjekt totiž přesahuje svou vlastní faktičnost svými akty, svými akcemi. Zde se vůbec nemusíme zabývat otázkou transience subjektu jakožto jsoucna, totiž transeuntního charakteru jeho událostného dění, i když by to ke kontextu našeho problému zajisté náleželo. Nám tu jde o tu část dění subjektu jakožto události, která neznámá jen přechod od jedné aktuální jsoucnosti k další, která však má opět své místo v celkovém proudu událostného dění, nýbrž vlastně opuštění této cesty, vybočení z ní a dokonce vybočení stranou od tohoto proudu, zamíření mimo tento proud k něčemu, co není jeho součástí ani složkou, tedy vybočení k nějakému setkání s něčím, co vůbec k subjektu nenáleží (jakožto k jsoucnu resp. k dějící se události).

2

Zmíněné vybočení z rámce pouhého událostného dění a zamíření někam mimo tento proud je základním pojmovým určením, chceme-li subjekt charakterizovat jako subjekt; nejde tu o fenomén, nýbrž o pojmovou konstrukci, která chce onen fenomén nikoliv pouze popsat, ale vysvětlit, myšlenkově zvládnout, svým

porozuměním se ho zmocnit. Museli jsme se tu zastavit a odbočit od popisu fenoménu, protože již tu na samém začátku bohužel intervenuje protest mnoha nedávných a ještě i současných myslitelů proti chápání subjektu jako něčeho, co je víc než pouhá struktura. Tak jako faktické danosti v rámci situace (tzv. „věci“ apod.) nejsou pouhá struktura, ani subjekt není pouhá struktura, nýbrž je to určitá jednota, tj. integrované struktura (a zase nejen struktura!), jinak řečeno, je to „pravé jsoucno“. A toto pravé jsoucno je schopno akcí, a nejenom akcí, ale reakcí na nějaké skutečnosti, které nejsou součástí ani složkou oné vlastní jednoty. Jestliže jsme událostné dění samotného pravého jsoucna charakterizovali jako transeuntní resp. transientní, pak toto vykročení ven z rámce vlastního událostného dění do okolí, tj. do oblasti blízkých „věcí“, předmětných skutečností, v podobě akce musíme označit jako transgresi. Na tomto místě je nutno zdůraznit, že i na nižší úrovni, než je lidská, nereagují živé bytosti (jakožto „pravá jsoucna“) jenom na skutečnosti dané v aktuální přítomnosti, ale vztahují se k ní takto aktivně na základě zkušenosti (vždyť jde o reakci!) z minulých setkání, a zároveň v jakémsi odhadu budoucího vývoje či změn, tedy vlastně také ve vztahu k jejich budoucím fázím či budoucím stavům (šelma pronásledující kořist nejde přísně v jejích stopách, ale v zákrutách si nadbíhá kořist ve směru, v kterém očekává, že je dostihne). Lze tedy říci, že to, co z teoretických důvodů a na základě pojmové konstrukce chápeme jako aktuální jsoucno (okamžitou a tudíž přechodnou), je vlastně jen naše značně umělá abstrakce, zatímco skutečné reakce (chování) i nižších organismů se vztahují nikoliv k takovému jsoucnostem, ale k časovým průběhům a časově rozlehlejšími fázím dění. V tomto ohledu neznamená přechod na lidskou úroveň žádnou pronikavou změnu; tu musíme hledat v čemsi jiném. Záležitost je sice složitější, než jak ji nyní ukážeme, ale pro náš cíl postačí následující. Bytosti nižší než člověk nejsou schopny se samostatně vztahovat k nějakým budoucím fázím (tj. k takovým, které nesouvisí bezprostředně s přítomnými stavy), ale pokud je takový vztah nezbytný, je obvykle garantován jakýmsi „mechanismy“, které se vymykají kontrole oněch bytostí. Těmto mechanismům pro potíže z bližším objasněním říkáme instinkty a instinktivní reakce. Jde vlastně o jakési „akční systémy“, které jsou garantovány a řízeny instinktivně a jsou jen spouštěny na základě jakýchsi „znamení“, jež jsou vnímána či jinak registrována. Člověk je bytost do té míry zvláštní, že na jedné straně je vystavován situacím stále komplikovanějším, pro něž není vybaven instinkty, a na druhé straně jeho instinkty i tak řídí.

3

Konkrétně to znamená, že člověk je schopen se vědomě vztahovat nejenom k tomu, co má bezprostředně před sebou (a k tomu, co s tím bezprostředně souvisí), nýbrž samostatně k budoucím stavům a situacím, a to navíc ne jako k čemusi takto (potenciálně) danému, nýbrž jako k možnostem, které může, ale nemusí volit. Člověk se pak nerozhoduje „mechanicky“ či „automaticky“ na základě nějakých instinktů, ale musí volit, a to na základě něčeho „přesvědčivého“. To může být také domněnka či iluze, ale ta může být zase dodatečně prohlédnuta a toto nahlédnutí může mít vliv na další, budoucí rozhodování a volbu. Takže dříve nebo později se člověk může zbavit své závislosti na okamžitých dojmech, nápadech, domněnkách a iluzích a může zakládat své rozhodování na důkladném zvážení situace a možností, které jsou tu otevřeny (resp. které se v tomto nahlédnutí otvírají), a tudíž na základě důvodů. Jakmile se alespoň částečně ustálí a zaběhne ono rozhodování a volba na základě

důvodů, je otevřena situace pro fenomén tzv. odpovědnosti. Člověk nemá k dispozici instinkt, který by ho v nastalé situaci instruoval či prostě zaměřil správným (nebo třeba i nesprávným) směrem, ale musí si onen směr zvolit sám. A protože ví, že na jeho volbě bude v budoucnosti mnohé další záviset, musí si svou akci, svůj čin, své jednání předem promyslet, překontrolovat jeho smysluplnost, a to nejen vzhledem k nějakému cíli, který si uvědomuje, ale vzhledem k dalším možným výsledkům, které by si bez úvahy v tu chvíli vůbec neuvědomoval, a také k možným dalším svým vlastním a tedy uvědomovaným cílům, jejichž souvislost s nějakým bezprostředním nebo blízkým cílem si však v tu chvíli bez důkladného rozvážené neuvědomuje a snad ani uvědomovat nemůže. To, co takto popisujeme, není ovšem odpovědnost v plném širokém smyslu, ale je to odpovědnost „před sebou“. Je to tedy základní fenomén, bez něhož by Fink nemohl (in: 4058, str. 558) mluvit o „odpovědnosti lidstva před sebou“ (samozřejmě odpovědnost lidstva neexistuje, jde jen o metaforu; vskutku odpovědný může být jen jedinec jakožto „pravé jsoucno“, nikoliv společenství, kolektiv). Tzv. „odpovědnost před sebou“ je dodatečně redukovanou odpovědností, a proto se jí při popisu fenoménu „odpovědnosti“ nemusíme zprvu zabývat. Je to konstrukce, jejímž předpokladem je odpovědnost v plném smyslu, v celé šíři. Jde o náš výklad, když dáváme vznik a rozvoj odpovědnosti do souvislosti s nedostatečností instinktů. Zakoušenou „skutečností“ je naproti tomu to, že se v každodenním životě (tj. ve „světě našeho života“) napořád setkáváme nejenom s věcmi a předmětnou stránkou živých bytostí, ale také s významy, které představují jakési apely na naše chování a jednání. Tyto apely nebo výzvy nás nenechávají v situaci pozorovatelů a diváků, ale strhují nás do dění, vedou nás k účasti na tom, co se odehrává, neboť přístup diváka je čímsi druhotným, odvozeným a ve své odvozenosti ochuzeným, redukováným. Od počátku víme, že nestojíme a ani nemůžeme stát mimo ono dění, protože ono se děje i s námi, nejen kolem nás, ale i v nás.

4

Patočka ve své přednášce „Duchovní člověk a intelektuál“ řekl toto: „Vždyť přece svět nám v každém okamžiku něco říká: naše jednání není nic jiného nežli odpověď na to, že svět nám něco říká. Že věci pro nás mají význam, že nás k něčemu vyzývají a my jim odpovídáme.“ Tato formulace přináší celou řadu významů a jejich dalších, i potenciálních konotací, které musí být rozpracovány. Především je zřejmé, že věci nejsou jen věci, ale mají význam. Mít význam totiž nutně znamená intencionální přesah k čemu jinému, dalšímu. Musíme se proto nejdříve tázat, zda tento význam je pevně spjat se samotnými věcmi a zda je přiměřené, když říkáme, že věci tento svůj význam „mají“. Je tento význam věci její vlastností? Má každá věc svůj význam zcela samostatně, tj. i když ji izolujeme, anebo jen v širším kontextu? A má věc význam jen v kontextu s jinými věcmi? Anebo k tomu kontextu, bez něhož žádná věc nemá a nemůže mít význam, náleží také něco, co není pouhou věcí, co vůbec není věcí, co ani není „dáno“, co není žádnou fakticitou? Patočka má zřejmě na mysli právě něco takového, když pak pokračuje poukazem na „to negativní, které se najednou ozve“. Mohli bychom tedy říci, že věc není vybavena svým významem pevně a natrvalo bez ohledu na své postavení mezi jinými věcmi, ale také nikoliv bez vztahu k tomu, co žádnou věcí není. To, co není žádnou věcí, je především svět, takže to by vysvětlovalo, proč Patočka mluví o tom, že svět nám vždy něco říká, ale nikoliv o tom, že by nám vždy něco říkala „věc“, tj. nějaká věc sama. Věc má význam, kdežto svět

něco říká. Výzvy, které nám jsou adresovány věcmi, jsou tedy srozumitelné jen na základě řeči světa. Ale můžeme z toho vyvodit, že svět disponuje řečí? Můžeme říci, že svět mluví, promlouvá, že nám „něco říká“? Pak by ovšem bylo třeba se zajímat o to, „co“ nám tedy říká“. „Má“ svět nějakou mluvu, nějaký svůj jazyk a tedy i jazykový projev? Anebo je každé „promluvení“ světa možné jen díky samotné řeči, která tu je nutně dříve než svět a která umožňuje, aby svět vůbec něco „říkal“ a tedy aby vůbec „byl“ (neboť svět, který nic neříká, není ergo světem, tj. osvětlenou scénou, osvětlenou skutečností)? A dále: nenáleží ke světu také ten jeho obyvatel, kterému se – jako jedinému – svět vůbec otvírá jakožto svět, totiž člověk? Je svět schopen něco „říkat“ jinak než prostřednictvím a ústy člověka, jediné bytosti, která není jen obyvatelem a příslušníkem světa věcí, ale také a vlastně především obyvatelem řeči, tj. světa řeči? Není svět řeči předpokladem a základem každého promluvení světa, tedy řeči světa? A není člověk tím nezbytným zcela zvláštním, specifickým jsoucnem, díky kterému je nějaká řeč světa vůbec možná a díky kterému vůbec je možné, aby věci měly význam a aby svět mohl promluvit? Pakliže ano, musíme se tázat, na co tedy vposledu člověk odpovídá, když je oslovován výzvami ze strany věcí a když mu svět v každém okamžiku „něco říká“? To je pak fundamentální otázka, která nás vede k podstatě problému. Je-li sám člověk resp. lidstvo garantem řeči světa a tedy i bytí světa, vedlo by to k závěru, že je odpovědný jen sám sobě (lidstvo je odpovědno samo sobě). Je to tak?

5

Základní otázka, před kterou jsme postaveni ve chvíli, kdy nahlédneme, že „svět nám v každém okamžiku něco říká“, zní: co je podmínkou toho, aby nám svět něco říkal? Pokud přijmeme tuto formulaci samu jako správnou a nosnou a nebudeme se zdráhat vyvodit z ní nutné závěry (tím, jak budeme poukazovat jen na metaforičnost vyjádření), je tu několik možností. 1) První možností je, že svět nám něco říká už jen tím, že a jak jest. To znamená, že k tomu, aby nám svět něco říkal, nepotřebuje žádnou řeč. Jeho řečí je už to, že „jest“. Svět tedy neříká něco „nám“, ale říká „si“ něco, čemu eventuelně my můžeme rozumět. Protože tato jeho „řeč“ vyplývá již z toho, že a jak „jest“, je podmínkou toho, aby jeho „jest“ bylo jeho „řečí“, nějaký subjekt, který tomu jeho „jest“ rozumí jako řeči, jako promlouvání. Důsledek je tedy zřejmý: promlouvání světa je způsobem, jak subjekt rozumí světu v jeho „jest“. Ovšem už z těchto závěrů je jasné, že potom formulace, že svět nám „vždycky“ něco říká, je nakonec přece jenom metaforická, protože neříká „vždy“, nýbrž jen tehdy, když světu a jeho „promlouvání“ rozumíme. A dále ono „nám“ neznámá, že svět sám nás oslovuje, nýbrž že my jeho „jest“ chápeme jako oslovení, tj. jako by to bylo oslovení. Formulace, již užívá Patočka, pak není dost filosofická, neboť je silně poplatná antropomorfismu. A protože svět může něco říkat, jen když to říká nám, a protože nám může něco říkat, jen když my tomu rozumíme tak, jako by nám něco říkal, pak i to, že a jak svět jest, musí nutně být podmíněno námi, totiž zda světu rozumíme, jako by byl a jako by nám něco říkal. Nakonec je tomu – přeloženo do mluvy každodennosti, nezátížených filosofickými konstrukcemi tak, že svět vlastně není, že my si jen namlouváme, že jest, a proto také nic neříká, ale jen my si sami namlouváme, jako by nám něco říkal. Tento subjektivismus (ke kterému fenomenologie svým husserlovským počátkem neodbytně tíhne) může být překonán jen tak, že se světu dá možnost promluvat resp. něco říkat skutečně. A to je možné zase dvojím možným způsobem. 2) První z nich znamená

jakousi filosofickou rekurenci, jakýsi návrat k oživení a oduševnění samotného světa, tedy v jistém smyslu k zbožnění světa. Pak to, že člověk může něco říkat, je založeno na tom, že svět něco říká, a řeč světa je předpokladem a podmínkou každého smysluplného promluvení člověka. Aby svět sám něco říkal, to už žádnou podmínku nemá. Být a říkat něco spadá v případě světa v jedno. Není to tak, že svět „jest“, ale my že to chápeme, jako by něco „říkal“, ale naše pochopení je naopak možné jen proto, že svět něco říká, že má svou řeč. 3) Anebo je svět sám o sobě němý a nemá „svou“ řeč, nýbrž může něco „říkat“ jen díky tomu, že vedle světa a „nad“ ním platí, vládne, „je“ řeč, která je předpokladem a základem nejenom toho, že svět může něco „říkat“, ale že vůbec „jest“. Tato řeč pak musí být důsledně odlišena od každého jazyka a připomíná spíše hérakleitovský LOGOS. Rozhodující tu však bude především otázka času a časování.

6

27. 8. 1990

Ve své habilitační práci (1936, Přirozený svět...) chce Patočka prokázat, že moderní přírodověda svým docela specifickým pojetím „racionální zvládnutelnosti světa“ znamená vlastně falešnou metafyziku, která dosahuje hypostazováním předmětů a předmětnosti v jednotlivostech jistého potlačení antropomorfismu, ale v „celkovém pochopení jsoucna“ nutně selhává. Základem a nejhlubší příčinou tohoto selhání je skutečnost, že si věda neuvědomuje, že smysl objektů, od nichž vychází, je založen na subjektivních tendencích, jež „indikují směr a kritéria její práce“ (vše str. 152). Proto tam, kde se přece jen nějaké celkové chápání jsoucna objevuje, vybočuje z rámce vědeckého přístupu, překračuje jej a „zůstává relativní k našim životním potřebám a snahám“. V tomto smyslu onen titulní „přirozený svět“ může být Patočkou běžně pojmenován také jako naivní nebo smyslový (např. 151 a na mnoha dalších místech), a Patočka o něm říká, že je „od přírody první, základnější a důležitější“, a charakterizuje jeho pojetí jako „naivně biomorfické, antropomorfní nebo teologické“ (151). Aby nebylo pochyb o povaze takto chápaného „subjektivismu“, čteme, že je třeba v subjektu, který věda mylně chápe jako překážku dokonalého (tj. objektivního, objektivistického) chápání světa, je naopak třeba hledat – a to „v něm samém“ – „zákon zkušenosti, který dává vznik skutečností ve všech jejích tvarech, ve vší rozmanitosti jejích fenoménů“ (152). Jinde mluví Patočka o interpretaci „veškerého světového dění na podkladě základních struktur možné subjektivity“ – a v té souvislosti také o „tvořivém vývoji“, „kterým celé univerzum prochází k v konstituující činnosti až do nejvyšších výkonů uvědomělé tvorby v lidských dějinách“ (153). A závěrem končí: „... sama idea konstituce ... nám zaručuje jednotu životního procesu v jeho nejrozmanitějších projevech a výtvorech a učí obracet se k silám nitra, mají-li být řešeny problémy nebo vykonány činy“ (153). Ostatně v témž roce (1936) publikuje v České mysli článek „O dvojím pojetí smyslu filosofie“ (32, 1936, seš, 3-4, 211), kde jednak ztotožňuje to, co je základem všeho bytí a zároveň nejvyšší hodnotou, a praví o něm, že se nám v nové době „stále víc a víc jeví jako něco vnitřního, jako něco příslušného k našemu životu“. Mluví o „proudu ducha“ a říká doslovně: „Vyvrcholením celého tohoto proudu ducha by pak snad byla nauka o autonomním životě, který sám z vlastní suverenity si staví úkoly, stanoví hodnoty a zákony.“ „Tento autonomní život je božství, bojující s vlastním vnitřním nebezpečím.“ Výslovně pak praví, že v důsledku toho by pak žádná funkce

nebyla „naprosto nadřazena druhým“ – žádná supremacie, ale spíše koordinace. To je pozice Patočka-myslitele z doby před válkou. Je to pozice, kterou výslovně nikdy neodvolal ani nerevidoval, nýbrž přešel pod vlivem a na základě životních a dějinných zkušeností k pojetí odlišnému, k přesunu důrazů, přičemž formulačně a také systematicky zůstal nebo alespoň chtěl zůstat na husserlovských základech, ale životní praxí byla tlačena víc a víc k pozicím, charakteristickým pro jednu českou tradici (Masaryk, Rádl).

7

Patočka v době předválečné je vedle samozřejmého primárního významu Husserlovy fenomenologie ovlivněn také Bergsonem, zejména jeho pojetím tvůrčího tlaku vnitřní povahy, který se projevuje v dění, ve vývoji; Patočka rozšiřuje biologický význam tohoto „tvořivého života“ či vývoje i na rovinu dějinnou. Ale v padesátých letech je náhle nově, nebývale osloven Bergsonovou myšlenkou nicoty resp. jeho polemikou proti pojetí absolutní nicoty. Konfrontuje Bergsonovo odmítnutí této myšlenky s Heideggerovým pokusem o její pozitivní uchopení a užití a spojuje takto nově pochopenou myšlenku negativity s novým pojetím platonismu resp. možného negativního platonismu. Proti objektivitě je postavena neobjektivita jako něco významného, stejně tak jako proti jsoucímu je nejsoucím pochopeno jako potenciálně pozitivní a základně důležité. A ještě o dvacet let později pod tlakem osobních i dějinných zkušeností a pod jistým (asi již leta latentně připravovaným) ovlivněním či recepcí jistých motivů masarykovských a rádlovských je vposledu tomu, co není ani objektivní, ani jsoucí, připsána důležitost, která se zdá jakoby vykračovat v rámci fenomenologicky (husserlovsky) chápaného „přirozeného světa“ resp. světa našeho života (jak Patočka pravidelně překládal Lebenswelt). Všechno se však zdá naznačovat, že Patočka neučinil ten poslední krok, neboť mu v tom bránila právě fenomenologie. Co však neprovedl v systematickém myšlenkovém pokusu, to naprosto zřetelně naznačuje v některých formulacích z docela poslední doby, které vedou směrem nepochybně rádlovským. V této prakticky poslední fázi Patočka nejen prolamuje některá fenomenologická tabu (v dogmatickém smyslu; to neznamena žádnou distanci od fenomenologické metody), ale vysloveně poukazuje na některé „podobnosti“ mezi Rádlem a Husserlem. Životním cílem Patočkovým bylo uvedení fenomenologie do českého myšlenkového kontextu a zdomácnění myšlenek moravského rodáka v jeho vlasti. To se mu nepochybně zdařilo. Ale jeho navázání na domácí tradice bylo a vždycky zůstalo jen rozvrženo a nahozeno, ale nebylo provedeno. V tom netechnickém, ale nejdůležitějším zůstane Patočka tedy pouhou inspirací. To, kdo jej nebudou chtít následovat ve směru, který jen tu a tam naznačoval, budou z jeho odkazu znovu dělat jakési corpus alienum v české filosofické tradici, což ostatně ani nebude tak zvláště nápadné v době, kdy budou importovány i jiné filosofie, aniž by si někdo dělal starost s tím, jak je domestikovat, jak je naroubovat na domácí půdu. Patočka naznačil, že fenomenologie se takto může spojit s určitou domácí tradicí, aniž by to byl jen oportunní úhyb a přizpůsobení za účelem jen pragmatickým. Ale skutečné provedení nechal na jiných, na svých žácích a následovnicích. Ti ovšem ve většině případů českou filosofickou tradici ani dobře neznají, natož aby jim nějak přirostla k srdci, aby jim byla blízká. Ukazuje se tedy, že navázat na Patočku lze podstatně a závažně jen tak, že je (že bude) dovedena do konce a do všech důsledků ona nedokončená a jen naznačená „konverze“, kterou

odhalujeme v Patočkově navázání na vsutku české tradice, byť s výbavou nesrovnatelně vyšší úrovně.

8

28. 8. 1990

Ve své studii „Problém pravdy z hlediska negativního platonismu“ (z padesátých let) napsal Patočka toto: „Pravda, jak ji řešíme, nemůže nikdy člověkem býti skutečně uchopena a parte infiniti. Neexistuje pro nás jiný než konečný přístup k pravdě; sama absolutní pravda, s níž, jak uvidíme, nelze ztratit kontakt jako ty směry, které se usidlují úplně ve voluntární konečnosti, není nám přístupna v absolutní a pozitivní formě.“ (Str. 97, in: Péče o duši 2, Praha 1987.) Chyba této formulace spočívá především v užívání staré terminologie a příslušných pojmových vymezení, poplatných metafyzice (proti které se ovšem Patočka už v této době naprosto jasně obrací – viz ostatní texty ad „negativní platonismus“). Nemožnost uchopit celek nesouvisí s jeho eventuelní nekonečností (srv. „Nemetafyzická filosofie a věda, Péče o duši 2, str. 77: „ryze objektivně není možno nikde dospět ke skutečnému celku“ – slovo 'nikde' jasně říká, že má na mysli konkrétní, omezený celek). Říká-li Rádl, že živou bytost nemůžeme vlastně vidět ani smyslově vnímat, pak to je právě toto: celek nemůže být nikdy uchopen jako předmět, jako něco, co je objektivně před námi jako dané jsoucí. K celku vždycky náleží něco, co není dáno, co není před námi, co není aktuálně jsoucí. Přesto nemůžeme a nesmíme nikdy 'ztratit kontext' (jak říká Patočka) ani s tímto objektivně neuchopitelným celkem. Ostatně tomu tak je dokonce i na hluboko podlidské úrovni: když kočka chytá myš, zachovává si kontakt s myší jako celkem a nehodní se za jejím okamžitým vzezřením, za tím, co je jejím smyslům aktuálně a předmětně „dáno“. Kočka loví nikoliv fenomén, nýbrž věc o sobě, totiž myš o sobě. Vrátime-li se tedy k původnímu problému, můžeme zcela stranou nechat problém nekonečnosti pravdy. Pravda nemůže být předmětně uchopena, protože není žádným předmětem, žádnou věcí, objektivní daností, ale je v jistém smyslu obdobná pravým jsoucům v tom, že nemůže být redukována na předmětnost, ale je „obdobou“ mnohem radikálnější, vlastně nejradikálnější možnou. Nemůže být redukována na předmětnost proto, že vůbec předmětná není (zatímco pravá jsoucna nejsou na předmětnost redukovatelná, ale předmětnou stránku mají). Na vztahu k pravým jsoucům a zejména k lidským pravým jsoucům, tj. k druhým lidem, se učíme vybudovat svůj vztah („kontakt“) k pravdě jakožto ryzí nepředmětnosti, ale pouze tenkrát, když pamatujeme na jejich nepředmětnou stránku, kterou nemůžeme myšlenkově uchopovat, ale vůči které se musíme otvírat, vycházet jí vstříc a respektovat ji jako „to jiné“ či spíše „toho druhého“, „toho jiného“. Pravda je v tomto smyslu tím, kdo nebo co nás oslovuje, obrací se na nás adresně svou výzvou tak, jako se druhý člověk na nás obrací nejen svou tváří (pravda nemá v tomto smyslu žádnou „tvář“), ale svou „vnitřní“ orientovaností, nakloněností vůči nám – a my mu musíme vyjít vstříc, také mu být nakloněni. V případě pravdy ta naše nakloněnost má charakter služby: my jsme povoláni, abychom propůjčili pravdě veškeré své schopnosti a sami sebe, aby se její oslovení stalo „tělem“, aby (námi) bylo vysloveno a učiněno.

9

Základní struktura situace odpovědnosti (neboť nám nejde o pojem odpovědnosti, nýbrž o skutečnou situaci, v níž jsme nebo nejsme odpovědni) spočívá na trojím a

vlastně čtverém faktoru či spíše na čtyřech složkách. K situaci všeobecně náleží subjekt, vůči němuž je situace vztažena (a tedy strukturována jakožto situace, neboť situovanost subjektu je základem struktury toho, co nazýváme situací), dále předmětné skutečnosti, které jsou do této situace zahrnuty (díky subjektu, který je do své situace zahrnuje), a aktivita subjektu, bez níž nemůže k ustavení určitým způsobem strukturované situace vůbec dojít, (neboť ta může být analyzována tak, že jsou v ní zjišťovány akční rozvrhy a akční systémy, jak o nich uvažuje a jak je zkoumá např. von Uexküllova škola). V jistém smyslu již v této zjednodušené variantě můžeme mluvit o „odpovědnosti“ v jakémsi zjednodušeném, redukovaném smyslu, kde „odpověď“ na určitým způsobem rozložené „danosti“ je redukována na reakci na ně. Ovšem k fenoménu „odpovědnosti“, jak mu rozumíme z běžné, každodenní lidské zkušenosti, náleží něco podstatně důležitějšího, náročnějšího. Na této redukované rovině, v této redukované podobě je onen náročnější pojem odpovědnosti rovněž redukován na odpovědnost k sobě a před sebou, a ovšem také na odpovědnost za sebe (ovšem zase jenom před sebou). Myšlenka odpovědnosti je ovšem fundamentálně spjata – a zejména původně – s odpovědností před druhými lidmi a především před bohy, a v důsledku toho i s odpovědností za druhé lidi (za příbuzné, rodiče, sourozence, děti, za druhé příslušníky kmene atd.) před bohy nebo před zbožněnými předky apod. Proto k fenoménu odpovědnosti resp. situace odpovědnosti nutně náleží – původně – ještě třetí člen, třetí složka, vlastně – počítáme-li zvlášť subjekt a zvlášť jeho akce – již čtvrtý člen, totiž ona instance, před kterou jsme odpovědni. Mluvíme-li o odpovědnosti před sebou, je to už jenom surogát nebo jakýsi relikv oné odpovědnosti před mimolidskou instancí, který byl definitivně subjektivizován (anebo – jako alternativa – „objektivizován“ jako zvyky, ustálené normy, vynucované společenským tlakem a společenskými pořádky). Nejlépe lze celou strukturu situace odpovědnosti a odpovídání znázornit na vztahu rodičů k dětem. Tento vztah je odpovědný za předpokladu, že [viz str. 11 – pozn. aut.] rodiče jsou před Bohem odpovědni za své děti, a to docela prakticky za to, že jim zajistí jednak běžné živobytí, jednak výchovu a vzdělání, zejména však že jim osobně budou k dispozici sami, neboť jde také a de facto především o kultivaci jejich osobnosti, jejich vnitřního, duchovního života, jejich otevřenosti vůči světu, vůči druhým lidem a také vůči Bohu a jeho nárokům a výzvám. Všechny tyto „prvky“, „složky“ či „členy“ situace odpovídání a odpovědnosti musíme ovšem důkladně přezkoumat. Je možno mít – právě „moderní“ člověk má – výhrady a kritickou distanci vůči božské instanci. Ale „to čtvrté“ nesmí být ztraceno, neboť jde o bytostně důležitou dimenzi lidské odpovědnosti.

10

Na Patočku měl velký vliv Bergson a bergsonismus již před válkou; vlivný byl především jeho hlavní spis, Vývoj tvořivý, svým biologismem resp. biologickým mýtem (biologicko-filosofickým mýtem) a svým pantheismem. V době, kdy dokončoval Patočka svou habilitační práci, dal do tisku resp. připravoval do tisku svůj článek o Dvojím pojetí smyslu filosofie, kde zejména závěrečné věty vliv Bergsonův a jeho kosmologie nepochybně dosvědčují. Toto ovlivnění kupodivu přetrvává po celou dobu války, takže přicházející vliv filosofie existence a existencialismu a s tím i nové diskuse kolem Heideggera a Sartra (teprve po válce se Patočka seznamuje se Sartrovou knihou L'Étre et le Néant) nutí Patočku vzít vážně problém nicoty (do té doby tomu tak není anebo alespoň pro to

neznám doklady) - a tedy se také myšlenkově vyrovnat a rozloučit s bergsonovským popřením samotné myšlenky absolutní nicoty. Způsob, jakým to Patočka dělá, je do velké míry určen Platónem a platonismem, ale zároveň nutně znamená podstatnou revizi platonismu tradičního, který Patočka vidí jako totožný s metafyzikou. Patočka chce odmítnout a přímo zrušit metafyziku (nikoliv její problémy), a jeho vůdčí myšlenkou (idée directrice) se na několik let stává promýšlení možností tzv. negativního platonismu. To znamená ovšem dvojí: jednak objev neobjektivity jako čehosi odlišného od metafyzického pojmu „nicoty“, tedy jako čehosi smysluplného, majícího smysl; jednak zachování „významu“ metafyzických problémů, nyní ovšem interpretovaných ne-metafyzicky. Samo chápání metafyziky je pak velmi charakteristické: Patočka se vlastně pokouší o novou metafyziku ve smyslu původního významu slova: co není FYSIS, ale je ZA FYSIS, za hranicemi FYSIS. Inspirován Heideggerovou kritikou, překračuje Patočka sice velmi opatrně, ale přece jen výrazně rámeček dogmaticky (tj. nehusserlovsky) chápané fenomenologie a zůstává tak na jedné straně v blízkosti některých Husserlových žáků (Landgrebe, Fink atd.), ale na druhé straně je stále mocněji vystavován konfrontací s českou tradicí masarykovskou, zejména pak s myšlením Rádlovým. Tzv. neobjektivita, o níž v té době Patočka mluví, je neobjektivitou, která něco „říká“, která je pro nás výzvou k činu, k akci, k aktivitě. Vezmeme-li to dost přesně, pak nejde o to, „co“ nám neobjektivita říká, neboť v tom právě není nic nového, pokud tomu rozumíme jako jakémusi tvrzení (nehledíc k tomu, že neobjektivita není ničeho takového mocna a že k tomu vždycky potřebuje někoho, kdo by to vyjádřil - takže není tak zcela zřejmé, že jakékoliv tvrzení není a dokonce nemusí být jen příměsí ze strany toho, kdo tlumočí). Rozhodující v oné výzvě se strany neobjektivity je to neobjektivní, ještě nenastalé, neuskutečněné, ale po uskutečnění volající. Ta výzva má spíše charakter otázky - a na nás je na tuto otázku, na tuto výzvu odpovědět. Odpovědnost tedy má svou vyšší či nejvyšší instanci, před kterou se musí odpovídat: touto „instancí“ však není nic institucionalizovaného, nýbrž právě neobjektivita, nepředmětná skutečnost, ryzí nepředmětnost, o jaké mluvíme zase my. Proto může svět (nepředmět) něco „říkat“.

11

Pro téma, jako je naše, je zvláště důležité nevycházet z vymezení pojmů a s příslušných pojmových konstrukcí, ale z fenoménů. Proto se pokusíme nejprve popsat akt odpovědnosti (resp. neodpovědnosti). Jako příklad si zvolíme situaci křesťanské rodiny, konkrétně situaci odpovědných rodičů. Rodiče jsou odpovědní za své děti (a dokonce v mnoha směrech: [ad: 9 - pozn. aut.] když děti způsobí nějakou škodu, jsou to rodiče, kteří jsou povinni ji nahradit; když si děti způsobí samy sobě nějakou škodu na zdraví, jsou rodiče za to odpovědní, protože je měli před nebezpečím ochránit; když děti nechodí do školy v době povinné docházky, jsou rodiče odpovědní, že na to nedohlédli; rodiče jsou odpovědní za výchovu svých dětí, za to, že z nich vyrostou řádní lidé; atd.) a za to, jak vyrůstají a jak se stávají lidmi. Tento vztah rodičů k dětem má svou specifičnost; nejde prostě o jakýsi intersubjektvní vztah (interpersonální vztah), obdobný vztahům k jiným lidem. Především časově: rodiče se vztahují ke svému dítěti ještě daleko dříve, než se narodí, a je to resp. má to být vztah odpovědnosti. To znamená, že tu nutně musí být ještě jiný vztah, jiný směr intence: odpovědnost za děti (responsabilité des parents de ses enfants) není jen vztahem k dětem, ale ještě k někomu či něčemu jinému, přesně řečeno jde o odpovědnost před někým (devant

quelquan) či před něčím (devant quelquechose). Ale to není vše. Předpokládejme na chvíli zjednodušeně, že rodiče jsou za děti odpovědní před společností. V čem spočívá ona odpovědnost? Opět zjednodušeně redukujme tuto odpovědnost za péči o jejich obživu, tj. o to, aby děti měly co jíst a co pít. Je tu tedy nezbytně ještě další intencionální směr, odlišný od zaměření na děti i od zaměření na společnost (nebo jinou instanci, např. na Boha – proto jsme uvedli jako příklad křesťanskou rodinu). Nejde nám v tuto chvíli o něco tak samostatného, jako je zaměřenost na zasévání a sklizeň, dobývání zrna a semletí mouky, opatření dřeva a pečení chleba, ačkoliv to vše samozřejmě do příslušné souvislosti náleží. Jde nám o to, že všechny tyto záměrné činnosti, tyto práce mají určitý praktický cíl, totiž každodenní chléb, na němž se budou podílet, na němž se „mají“ podílet také děti, které samy ještě pracovat nemohou. Péče o mláďata je ovšem charakteristická pro vyšší živočichy vůbec. Mluvíme o instinktech, protože nevíme, jak to u zvířat vlastně funguje. Víme však jedno, že člověk není v této věci „řízen“ instinkty (i když možná nějaké relikty instinktů u něho ještě přežívají), nýbrž že jde o záležitost „odpovědnosti“, tj. o záležitost, která je primárně věcí vědomí a svědomí, kde se člověk musí rozhodovat, konkrétně tedy kde víceméně dobrovolně a ze svého rozhodnutí přebírá odpovědnost za své děti. Nezáleží na tom, je-li k tomu veden či tlačěn společností (užší nebo širší), zvyklostmi, mravními příkazy či čímkoliv jiným; to mohou být jen okolnosti, ale na člověku je se k jistým okolnostem chovat jinak než k jiným, ostatním. Proto okolnosti samy o sobě nemohou představovat instanci, před kterou jsme odpovědní.

12

Také celá společnost (ať už užší nebo širší) je vlastně jenom okolností; dobu ani společnost, do které jsme se narodili, jsme si nevybírali a nemohli vybrat. Patočka mluví („Masaryk“, str. 279) o tom, že situaci jsme si nestvořili, ale musíme ji nést, musíme se s ní vyrovnat. (Srv. interview v Literárních novinách – Bohuslav Blažek.) V tomto smyslu – a to považujeme za velmi důležité z hlediska fenomenologie, ale za mimořádně důležité pro samotného Patočku – „součástí“ situace jsou v jistém smyslu i bohové resp. Bůh (jak je běžně v křesťanské tradici chápán, pochopitelně existují výjimky a tyto výjimky dokonce – jak se ukáže – mají „pravdu“), neboť ty si člověk také nevybral resp. nestvořil, ale musí je „nést“, musí se s nimi „vyrovnat“ (pokud moderní člověk nebo někteří myslitelé či proudy v minulosti chápali a chápou božstva a bohy jako lidský výtvar, je to ještě zřejmější). Moderní subjektivismus vlastně není s to se myšlenkově s otázkou odpovědnosti uspokojivým způsobem vyrovnat, neboť by mohl nanejvýš znát jen odpovědnost k sobě a před sebou, což sice samo o sobě nepředstavuje fenomén nijak zanedbatelný, ale je to docela zřejmý relikty či dokonce sediment čehosi původně komplexnějšího a strukturovanějšího. Chtít vidět poslední instanci, před kterou jsou rodiče odpovědní za své děti, ve společnosti, je nedůstojný úhybný manévr, neboť společnost resp. její představitelé právě tím, že rodiče vedou k této odpovědnosti, uskutečňují svou vlastní odpovědnost (nebo naopak neuskutečňují, když na děti hledí jen věcně a utilitárně). Kromě toho tu je velmi důležitá faktická okolnost, která zpochybňuje společnost jako platnou a dokonce nejvyšší instanci, vůči níž rodiče mají uskutečňovat tj. uvádět do praxe svou odpovědnost za své děti: víme, že personální vztah mezi dítětem a konkrétní lidskou osobou, jeho trvání po delší dobu, které nemůže být suplováno jen funkcí resp. systémem funkcí byť nejlépe zajišťovaných, je pro polidštění

dítěte přinejmenším v prvním roce po narození přímo rozhodující; bez něho dochází k deprivaci. Proto musíme mít za to, že odpovědnost rodičů vůči společnosti jako normativní instanci nemůže postačovat, ale že jejich odpovědnost je podstatnější, hlubší, totiž vztažená k instanci vyšší, než je jakákoliv a jakkoliv zorganizovaná společnost, která si uložila jakkoliv dobrý řád, pořádek. Odpovědnost za děti nutně přesahuje každou odpovědnost společenskou. A pokud by božstva, bozi nebo jediný Bůh byli chápáni jako vnitrosvětelná jsoucna a tedy jako součást a složka lidské situace, tj. složky příslušných okolností, které si člověk nevolí, ale s kterými se musí vyrovnat, pak nutně platí i pro tento problém otázka, kladená kdysi dávno Sokratem, totiž zda zbožné je proto zbožné, že to vyžadují bozi, anebo zda to bozi vyžadují, protože je to zbožné. I za předpokladu „jsoucností“ bohů či Boha by pak bylo zapotřebí hledat tu poslední instanci, před níž se musí odpovídat nejen lidé, ale také právě bozi nebo Bůh. Neboť: komu je vlastně odpověden Bůh? Není Bůh právě nanejvýš odpovědný?

13

Tak se ukazuje, že rozhodujícím problémem, bez jehož řešení nelze uspokojivě řešit otázku resp. problém odpovědnosti, je problém poslední instance, před níž jsme odpovědni. Tu je ovšem – alespoň v této perspektivě eminentně důležité, že nejen termín, ale také pojem odpovědnosti je tak úzce spjat s promlouváním, s řečí, s jazykem. Odpovědnost se nemůže uplatnit ani rozvinout tam, kde není jazykového nebo – jak uvidíme – spíše „řečového“ kontaktu. V odpovědnosti vlastně vždy na něco odpovídáme. A protože odpovědné není na prvním místě slovní, jazykové odpovídání, ale odpovídání skutkem, praktickým jednáním, činem, musíme samu otázku či výzvu chápat také především jako akt, nikoliv jako slovní vyjádření. A zde přichází ten největší problém. Jestliže nejvyšší instanci, např. boha nebo Boha, nemůžeme a nesmíme chápat jako jsoucno, které je – jakožto bytost – schopno se k nám obrátit a oslovit nás, vyzvat nás k něčemu, tak aby na nás bylo pochopit a odpovědět (neboť to vše by pak bylo jenom součástí okolností, tj. toho, co jsme si nevybrali a co musíme vzít na vědomí, ať chceme či nechceme, s čím se prostě musíme vyrovnat), pak musíme i onu výzvu, onen apel chápat jako „akci“ či „akt“ jen v přibližném, přeneseném smyslu. Není to rozhodně akt, jaký známe jako lidský akt. Na tomto zvláštním „aktu“ výzvy je důležité, že není „dán“, není ještě „uskutečněn“, ale přichází k nám z budoucnosti. Tento akt tedy „ještě není“, není jsoucí čili je nejsoucí. Nemůžeme jej ovšem nikterak ztotožnit s budoucností vůbec, protože z budoucnosti (nebo jakoby z budoucnosti) k nám přichází leccos, nejrůznější požadavky a výzvy, které mohou být také zcela falešné a pro nás nebo pro ty, za které máme být odpovědni, nebezpečné a přímo záhubné. Dospěli jsme tak k dvěma důležitým závěrům, ke dvěma bodům velké závažnosti. Především je tu první rozpoznání: pro situaci odpovědnosti je rozhodující její budoucnostní dimenze, tedy něco, co není, co ještě není, ale co přichází (ačkoliv není, ačkoliv je nejsoucí; to před nás klade problém, jak lze a v jakém smyslu mluvit o adventivním charakteru něčeho, co není). A druhé rozpoznání je ještě významnější. Na tom, co k nám přichází jako výzva, které máme uposlechnout, jako pobídka a pokyn, jímž se máme řídit, eventuálně jako otázka, na kterou máme odpovědět, nemůže mít jen adventivní, budoucnostní ráz, ale musí mít svou základnu, své zakotvení v něčem, co bychom snad mohli označit jako „to pravé“. Ne každá výzva je „pravou“ výzvou, ne každá otázka je „pravou“

otázkou, ne vše, co z budoucnosti přichází, je „pravé“. A můžeme to říci také jinak: ne vše, co vypadá, jako by přicházelo z budoucnosti, je vsutku zakotveno v budoucnosti, ale někdy to je přetrvávání tendencí a trendů z minulosti, jindy to může být pouhá nahodilost. Ale „to pravé“ nemůžeme učinit předmětem svých úvah a svého zkoumání, neboť to představuje ryzí nepředmětnost, neobjektivitu, neobjektivitu (jak o ní mluví Patočka). Proto základním a rozhodujícím tématem při řešení otázky odpovědnosti je problém přístupu k ne-předmětnostem.

14

Z celého uvažování je zřejmé, že odpovědnost je základně odpovědností před tím, co přichází z budoucnosti, ale nikterak není vysvětlitelné ani odvoditelné z minulosti. Základní odpovědnost člověka je odpovědností za to, co přichází a co přijde. Člověk je především odpověden za budoucnost. Přesto mluvíme běžně o odpovědnosti za to, co se stalo. To je třeba tedy přezkoumat a vyjasnit. Kdybychom se věci chtěli vyhnout tradičním způsobem, který je dodnes zcela běžný v nejrůznějších převtěleních, řekli bychom, že jde o posuzování situace, která sice již minula, ale důsledky odpovědného nebo neodpovědného jednání v té situaci přetrvávají až do přítomnosti. Takže posuzování této minulé, naplněné nebo nenaplněné odpovědností se vlastně týká něčeho, co je přítomné, aktuální. Zde se otvírá potom dvojitý problém, dvojitá takřka aporie, rozpor. To, co uplynulo, už není. Jak můžeme např. v právu, v soudnictví obvinít a odsoudit někoho za to, co v minulosti udělal nebo neudělal? Vždyť také on jakožto ten, kdo kdysi něco udělal nebo neudělal, už tu není. Jinými slovy: jaký je vlastně vztah mezi mým minulým Já a mezi mým dnešním, nynějším Já? (A podobně položená, ještě významnější otázka: jaký je vztah mezi mým dnešním, nynějším, aktuálním já a mezi mým budoucím Já, resp. mezi mnoha mými budoucími Já?). Soudíme téhož člověka, když vlastně ten dnešní dnes nic neudělal, a ten kdo něco kdysi provedl, už tu není? To je tedy první problém, první rozpor. Druhá otázka, druhý problém a zase vlastně rozpor se týká svobody. Jestliže odpověď subjektu je vždy odpovědí na okolnosti (a jednou z oněch okolností je i subjekt sám se vším svou genetickou výbavou, svými sklony, svou historií a návyky atd.) a tedy danosti, na fakticitu, pak vzniká nutně otázka, jaký smysl má mluvit o odpovědnosti a posuzovat odpovědnost jakéhokoliv chování a jednání, které přece nemá jen své následky, ale také své příčiny. Proč máme nějakého člověka vyjmout ze souvislosti nejrůznějších procesů a dějství, jež jedny přecházejí v druhé, proč vůbec máme o člověku mluvit jako o subjektu a dokonce odpovědném subjektu (nebo neodpovědném) a tak jej vyjmout ze souvislosti všeho se vším a učinit jej „odpovědným“, za něco, co se stalo? Je člověk opravdu takovým svobodným subjektem, tj. do sebe a v sebe soustředěnou jednotou, která může a nemusí dělat to, co dělá, která se může rozhodnout pro nějaký čin, anebo jej zamítnout, která může do determinismu příčin a následků vnést nové příčiny, které nebyly a nejsou následkem žádných jiných příčin, ale které pak nutně mají své následky? Není veškeré mluvení o odpovědnosti jen iluzí a výsledkem falešných představ? A tady dospíváme k závažnému důsledku. Máme-li pochopit plně a hluboce lidskou svobodu, nemůžeme ji zakládat dokonce ani jen na tom, že nějak narušíme kauzální spjatost všeho se vším a že svobodné akty budeme lokalizovat do kontingencí. Také to pak nutně ukazuje mimo rámec jsoucího a k budoucnosti jako ne-jsoucímu, ale platnému a závaznému. Jen tak pojem „výzvy“ může mít smysl.

15

Proč máme za to, že každá výzva, i když se neobrací jen k jedinci, k jedinému člověku, se nutně vždycky obrací k jednotlivci, nikoliv tedy ke skupině nebo vrstvě, ke společnosti, k národu atd.? Jako výzva totiž musí být nutně osobní, osobnostní, adresována konkrétní osobě. Ale odkud tento osobní, osobnostní charakter bere? V žádném případě to nemůže být založena na společenství či nějaké části společnosti nebo i celé společnosti, protože pochopitelně žádná společnost, žádné společenství samo není personální a tak žádnou osobnost nemůže ani propůjčovat. Další možnost spočívá v tom, že výzva k odpovědi a odpovědnosti není osobní, personální, ale že je jakožto osobní uslyšena a pochopena. Tak tomu zajisté někdy může být (např. pravděpodobně tomu tak bylo třeba v případě Johanky z Arku), ale zůstává mimo veškerou pochybnost, že tomu tak není a ani nemůže být vždy. Sama osobnost, personálnost oslovovaného subjektu není ničím samostatným a „přirozeným“, nýbrž objevuje se a rozvíjí se pouze ze setkání s jinou osobností. Právě proto je tak důležité, aby malé dítě první rok po narození navázalo kontakt, a to velmi osobní, důvěrný kontakt, s jednou lidskou bytostí, s jednou osobností (nejméně s jednou, ale kontakt důkladný, trvalý, nosný). Personální charakter lidské osobnosti, lidské bytosti není nic, co by se mohlo vyvinout spontánně a v izolaci od druhých lidí. A přece tu nejde o žádné napodobení, neboť stát se osobností znamená vyhnout se identifikaci s jinými osobnostmi. Lidská osobnost má při svém vzniku zajisté ulehčenou situaci v tom, jak se setkává s jinou lidskou osobností a jak postupně stále víc zkvalitňuje svou schopnost vcházet do interpersonálních vztahů. Ale předpoklad, že tohle všechno mělo nějaký „přirozený“ počátek, že se původně nějaké neosobnosti předlidské úrovně nějak nahodile (nějakou mutací) nebo naopak přirozeně (FYSEI) proměnily v osobnosti, udělavše „nějak“ ten první krok, znamená filosoficky naivitu a rezignaci na skutečné zvládnutí problému. Předmětně ovšem nemůžeme vypovídat (legitimně, platně) o tom, že samy výzvy svou adresně personální zaměřeností jsou předpokladem a základem vzniku osobnostních rysů lidských bytostí a že tedy – zejména na tomto místě končí každá legitimita tyto výzvy samy mají původně osobnostní povahu, že někde za nimi stojí skutečná, opravdová osobnost (totiž bůh nebo Bůh). Nepochybně všechny projekce osobnostního charakteru do obrazu bohů jsou antropomorfismy, a to hluboce neoprávněné antropomorfismy (i když vývojově stojí výš a dál než představy animistické). Ale o to nám nejde. Máme všechny důvody, proč se domnívat, že ony „výzvy“ přicházejí vždycky na té úrovni, na které se ocitl oslovovaný subjekt, a že oslovení tu „vede“ k tomu, aby subjekt překračoval svou úroveň a sám sebe a aby se stával kvalitnějším, vyšším, hlubším, osobitějším a osobnostnějším subjektem. Jde nám o to, že výzvy nemůžeme a nesmíme redukovat na nějaké vnitřní výmysly či výpotky, ale že mají vskutku „adventivní“ charakter.

16

Jsouce postaveni před výzvou (výzvy), jsme v situaci, kdy nám nikoliv sama situace, ale v této situaci či spíše do této situace „někdo“ nebo „něco“ vnáší nový „prvek“. Stále však musíme mít na paměti, že tento „někdo“ nebo „něco“ není žádným jsoucнем, že nejde o nic, co by „tu“ bylo nějak „dáno“, takže pochopitelně i onen „prvek“ nesmíme chápat jako něco, co se najednou stává součástí a složkou, tedy právě „prvkem“ oné situace. Onen zmíněný „prvek“ není ještě „tu“, ale teprve přichází, přichází z budoucnosti, takže „ještě není“. Nepřichází však z nepravé budoucnosti, jak tomu je v případě přetrvávání relikvů

již uplynulých dějů, tedy v případě setrvačností, setrvačných tendencí (neboť zde jde spíše o pozůstávání a „příchod“ z minulosti; podrobný výklad ovšem ukáže, že nic takového není možné bez aktivní spolupráce, spoluúčasti aktuálního dějství, přesněji aktuálně aktivních jsoucen, jež navazují nějak na jsoucná dřívější, tj. na již uplynulá, dříve se odehravší děje). Z pravé budoucnosti však nepřicházejí ani pouhé kontingence, nahodilosti, i když mohou být pro přicházející výzvy a zejména pro přiměřené lidské odpovědi na ně vítanou příležitostí. V tomto smyslu lze formulovat jakousi okazionalistickou tezi, že každá kontingence je příležitostí jak pro oslovující výzvu, tak pro naslouchajícího a rozumějící člověka, připraveného na výzvu odpovědět. Kontingence sama o sobě tedy nemůže být považována za jakýsi otevřený průchod, nýbrž průchodem se stává teprve tehdy, když někdo uslyší a poslechne výzvu k „tomu pravému“. Svoboda, která dovede využít kontingence, ještě není pravou svobodou, neboť využívá pouze nahodilosti (takže sleduje cestu tzv. umění možného). Tím neříkáme, že něco takového je zcela bez významu. Nahodilé využití nahodilé příležitosti není příliš pravděpodobné a proto se s ním v dějinných souvislostech vůbec nemusí počítat. Využití nahodilosti je zpravidla zapotřebí na základě přesného rozpoznání momentů kontingence a na základě velmi vědomého, uvědomělého, inteligentního rozhodnutí, opřené o rozsáhlé zkušenosti a znalosti. Avšak ani za nejlepších podmínek tohoto druhu není ještě zaručeno, že takto inteligentní a promyšlené rozhodnutí, založené na nejrozsáhlejších znalostech a vědomostech, a to ani v případě, že bude v rámci dohledné doby velmi úspěšné, půjde správným směrem, tj. že se v delším časovém měřítku vyjeví jako rozhodnutí pravé, správné, založené na správné odpovědi na pravou výzvu. Pouhá kontingence totiž samo o sobě ještě není žádnou „pravou“ výzvou, i když jakousi výzvou ovšem vždycky jest. Danosti a setrvačnosti mají „fatální“ charakter, nelze se jim vyhnout, ale je třeba se s nimi vyrovnat, v nezbytném rozsahu a smyslu je přijmout jako výchozí předpoklad, ale nikoliv jako direktivu, které je nutno se přizpůsobit, adaptovat. Protože daný svět není „neprůstřelný“, ale je plný „děř“ kontingentního charakteru je každé kontingence „příležitostí“, ale není ještě výzvou. Sama výzva má zcela jiný charakter než kontingence; nelze ji konstatovat a využít jí, ale je třeba jí „zevnitř“ přijmout, porozumět jí a dát se jí k dispozici.

17

Když Patočka říká, že „svět nám v každém okamžiku něco říká“ (srv. Odp. č. 5, 25-5), a když my jsme se tázali, co je podmínkou toho, aby nám svět něco říkal, a dokonce „v každém okamžiku“, dospěli jsme k závěru, že svět tím, že jest a jak jest, ještě nic neříká a říkat nemůže. Svět ovšem není pouhá věc, pouhá fakticita, svět není dané jsoucné (ani jako úhrn všeho jsoucího, protože ten úhrn by musel někdo nejprve provést). Řekli jsme si, že svět nám něco může říkat jen za předpokladu, že má k dispozici ne snad prostředky (ty konec konců jsou vždycky také „jsoucí“ a svět je k dispozici přece vždycky má), ale „prostředí“, jakýsi další „svět“, v němž vůbec lze něco říkat. A tímto prostředím, tímto světem je řeč, přesně svět řeči. Ale tak, jako vždy, když my něco říkáme, musíme to říkat v souhlase a v rezonanci se světem řeči, musí být nějak v souhlasu a v rezonanci se světem řeči i svět sám (jakožto univerzum). Ale na druhé straně vždy, když nám svět něco říká, může nám také něco namlouvat, může nás klamat svou promluvou, neboť svět – jak jsme právě rozhodli – neříká nic prostě jen tím, že a jak jest. Mezi tím, že a jak svět jest, a mezi tím, co nám v každé chvíli říká, je

rozdíl a někdy snad i napětí. To, že nám svět něco říká, je právě možné jen díky tomuto napětí. V čem spočívá ono napětí? Je to napětí mj. časové, tj. mezi světem, jak je nyní, a světem, jak se chystá být v nejbližší i vzdálenější budoucnosti. Rozumět tomu, co nám (v každé chvíli, podle Patočky, ale to musíme ještě prověřit) svět říká, znamená rozumět onomu rozdílu a napětí mezi světem daným a světem přicházejícím. Jinými slovy to znamená, rozumět „znamení časů“ a rozlišovat tato znamení (kdysi v anglickém překladu „discerning the signs of the times“, dnes podle Rev. Stand. Version „interpreting the signs of the times“, Mt 16,3; Ekumenický překlad: posoudit vzhled oblohy – další doklad pochybností tohoto překladu; německá Einheitsübersetzung však má podobně: Das Aussehen des Himmels könnt Ihr beurteilen, die Zeichen der Zeit aber nicht – a to s poznámkou, že jde o pozdější vsuvku konce 2. a celého 3. verše). Rozlišovat lze jen za předpokladu, že je vnímáme a že jim rozumíme. V této souvislosti by bylo možno se také tázat, co vlastně znamená Ježíšovo slovo, že žádné znamení tomuto zlému pokolení nebude dáno (kromě znamení Jonáše proroka). Tady je nutno provést nezbytná rozlišení mezi tím, jak se kdysi rozumělo „znamením“ a jak jim musíme rozumět my, když mluvíme o tom – s Patočkou – že svět a věci v něm nám ustavičně něco říkají. Ty věci a vlastně celý svět „něco znamenají“, nejsou jen dány, ale k něčemu jinému, než jsou samy, poukazují. A tomuto poukazu je nutno rozumět. Jak mohou věci a svět vůbec poukazovat k něčemu, co „ještě není“? V tom právě je problém, a proto také „věštění“ nemá ani ve Starém, ani v Novém Zákoně dobrou pověst. Signum, znamení neznamena nic samo sebou, nýbrž jen ve světle onoho significans, jímž je přicházející výzva a její oslovení.

18

Patočka říká o „pozitivním a daném“, že je nám „v určitém smyslu příliš úzké“ (Péče o duši 2, Praha 1987, str. 54), ale vztahuje to jen k myšlence, která chce „dosáhnout celku“. To je ovšem nedostatečné, neboť onen transcensus, o kterém pak Patočka mluví, může být stále ještě chápán jako transcensus aktuální jsočnosti bez popření jsočnosti v celku. Pak tu sice máme celek, ať už partikulární nebo dokonce snad celek všeho jsocího (tam je jiný problém, totiž čím je integrita tohoto celku veškerenstva založena a garantována), ale v pravém smyslu stále ještě nejde o transcendování, nýbrž o pouhou transgresi (a navíc tato transgrese se děje převážně jen prostřednictvím „aktů“ – nepravých „aktů“ – pouhé transience či transeunce, transeuntní povahy a ještě jen jednosměrně). Čelit nepředmětné výzvě však znamená odpovídat na něco, co není dosažitelné ani transiencí, ani transgresí, neboť transgresí se můžeme dostat do kontaktu jen s vnějškem „toho jiného“, nikoliv s nějakou (jakoukoliv) nepředmětností, a tedy tím méně s ryzí nepředmětností. Musíme tedy Patočkovu tezi opravit tak, aby toto redukované pojetí byl vyloučeno a jako nesprávné překonáno. „Příliš úzké“ je nejenom „pozitivní a dané“, nýbrž i každé „nedané“, které je „spoludáno“ díky integritě, zajišťované samotnou FYSIS. Naším vlastním problémem je způsob, jak se dostává do kontaktu a souvislosti jak s daným a pozitivním (což je v našem pohledu pouhá abstrakce), tak i se spolu-dané nedaným ryze nepředmětné, které se pochopitelně neukazuje a nemůže ukazovat, ale které se jako dané nemůže ani vyjevovat, nýbrž které musí být námi, lidmi, člověkem teprve vyjevováno (takže bez lidské asistence se ve svém vyjevování neobejde a obejít nemůže, přičemž člověkem chápeme nikoliv zoologický taxon, to se rozumí samo sebou). Odpovědnost je totiž vposledu odpovědností vůči „tomu pravému“, které nás

jedinečně oslovuje v naprosto situační podobě. Ale toto oslovení nemá žádné předmětné rysy (přestože je v jistém smyslu „strukturováno“), a jsme to my, kteří veškerou předmětnost máme „dodat“ tím, že se onomu oslovení vystavíme, že mu vyjdeme vstříc, že se mu odevzdáme a dáme do věrné služby. Tato věrnost ryzí nepředmětnosti, jež nemá nikterak abstrakcí, všeobecný charakter, ale je vždy konkrétní a situační, přičemž tu konkrétnost i situačnost vlastně přímo i nepřímou zajišťujeme my od samotného počátku (pokud nejsme hluší a slepí a pokud neodmítneme a pokud se nevzepřeme), je docela zvláštní fenomén (žádná konstrukce!), který se vzpírá (přinejmenším prozatím) logickému postižení a může být postihován pouze paralogicky a paradoxně. Je to věrnost, které jakožto akt konstituuje svůj vlastní subjekt, onu husserlovskou „monádu“, o níž Husserl říká, že nemá žádného trvání. S touto formulací sice můžeme souhlasit, ale pouze v jiném smyslu, než jaký má sám Husserl na mysli. To vyžaduje ovšem podrobnější vysvětlení.

19

Mám-li se pokusit o interpretaci místa z 3. svazku „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität“ (4428, str. 577 – z r. 1933), kde Husserl mluví o tom, že mezi mým minulým Já a nynějším, přítomným já není žádného odstupu, žádné časové distance (kein Abstand, keine Zeitstrecke) a že tedy Já nemá ve vlastním smyslu vůbec žádného trvání (Dauer), zdá se jediným možným vysvětlením, že Já je vlastně časově „nunc aeternum“, že je „vždy“ (AEI, jak říká třeba Hérakleitos o LOGU). Důvody, které Husserla vedou k odepření časového trvání, do jisté míry korespondují s mým nebo alespoň konvergují; ale nemohu v žádném případě odtud vysuzovat, že Já je „mimo čas“. Jestliže chápeme já jako odpovědné, jako bod, centrum odpovědnosti, pak je nutně musíme předpokládat jako vykloněné před počátek vlastních akcí, za něž má být Já odpovědné. Tato vykloněnost pomíjí tím, jak se akce stává skutečností: toto Já, tento do budoucnosti vykloněný subjekt nutně přechází ve svou akci a tím sám sebe likviduje jakožto subjekt, jakožto ono centrum integrity a také odpovědnosti. Proto musí být – v zájmu kontinuity akcí a vůbec nad-fyzického života – subjekt vždy znovu ustaven. V každé akci subjektu je moment spolehnutí na přicházející budoucnost a věrnost oslovující výzvě, a tento moment můžeme označit jako moment víry. Tímto aktem víry přesahuje aktivně žijící lidská bytost pouhé obstarávání a zařizování, zacházení s věcmi a proměňování okolních podmínek, v nichž chce člověk žít jinak než dosud, anebo jimiž chce třeba jen dosáhnout toho, aby nadále mohl žít stejně jako dosud, a restituuje sám sebe, pokud na něm jest, aby se znovuustavil, znovuzrodil jakožto subjekt. Sám toho však jednostranně dosáhnout nemůže, ale potřebuje pomoci s „jiné“ strany, totiž ze strany ryzí nepředmětnosti, ze strany „toho pravého“, které se k němu přiznává tím, že jej znovu oslovuje (osobně, adresně, „ze jména“). Toto přiznání ze strany ryzí nepředmětnosti k Já, které jako subjekt pominulo a zůstalo jen v podobě sebeprojece (sebepojetí, sebeustavení v rámci a na půdě sebeepochopení), je vždycky spolukonstitutivní a tudíž nezbytné k tomu, aby subjekt – Já – vždycky znovu „byl“ (přičemž nejde o jsoucnost, nýbrž o zvláštní modus bytí, které je vysunuto či vykloněno z aktuální přítomnosti do budoucnosti a nemůže se nikdy stát aktuálním jsoucнем a tedy ani se ukázat a tak být přístupno navázání intersubjektních (lépe než intersubjektivních) a interpersonálních kontaktů. Proti Husserlovi tedy trvám na tom, že ona absence časového trvání nemůže být interpretována jako nadčasovost či mimočasovost toho, co je „vždy“ „tu“. Husserl ovšem právě na tom zakládá možnost

intersubjektivitu, neboť podobně jako nemá Já samo od sebe žádnou extenzivní distanci (extensive Abständigkeit), nemá ji ani od cizích Já (opravdu užívá slova „fremd“). To je však jen postulát a zbožné přání, asi podobné jako pro staré Řeky byla myšlenka nehybné ARCHÉ jako počátku a zdroje mnohosti a pohybu. Celá tato Husserlova „monadická“ koncepce je problematická a vpravdě neudržitelná.

20

K fenoménu odpovědnosti náleží ovšem nezbytný kontext. V tom smyslu nám podává první pokyn již samo slovo, které úzce souvisí s odpovědí. Není odpovědí tam, kde nejprve nebyla otázka, kde nejprve nebyla výzva nebo nějaký nárok, pretence (prétention). K objasnění fenoménu odpovědnosti je tedy zapotřebí objasnit také povahu tohoto nároku, vůči němuž se odpovídající a tedy potenciálně odpovědný člověk musí nějak postavit, který musí přijmout nebo odmítnout, na nějž musí reagovat nebo naopak nereagovat a chovat se vůči němu netečně. Zde je nejspíš nejhlubší důvod pro Ježíšovo odmítání každého „rituálního“ plnění požadavků zákona, které je zcela oddělena až odtrženo od běžného, každodenního života. Plnění takových příkazů, jako je odevzdávání desátek z máty, kopru a kmínu, je jen falešná, zdánlivá odpovědnost, kdežto skutečná se stará o právo, milosrdenství a věrnost (Mat 23,23). Samozřejmě je tu jistá hierarchie, jistý žebříček „nároků“ a výzev. Když Patočka mluví o tom, že i každá věc nám může něco říkat, že svět nám každým okamžikem něco říká, pak tomu můžeme rozumět právě tak, že vše, s čím se v tomto světě setkáváme, na nás klade nějaké nároky, je pro nás výzvou resp. je spjata s nějakou výzvou. Mezi různými výzvami musíme rozlišovat a musíme rozlišovat také rovinu či míru závaznosti jejich nároků a výzev. Tu ovšem nejde jen o nějaké formální sestavení žebříčku, ale o analýzu oněch nároků. Musíme si vždycky klást otázku, na čem je onen nárok založen, kde je jeho poslední legitimita, nejhlubší ospravedlnění. Odpovědnost spočívá také v tom, že dovedeme rozpoznat podmíněné a relativní vztahy odpovědnosti od odpovědnosti poslední, nejvyšší či nejhlubší. Filosofický zájem bude ovšem vždy platit té poslední odpovědnosti. A proto se skutečná filosofie nemůže spokojit s takovými vysvětleními, která jsou založena na psychologii, sociologii nebo dokonce fyziologii. Pokud se prokáže určitý typ odpovědnosti jako zcela vysvětlitelný fyziologicky, psychologicky nebo sociologicky, je to jen argument pro to, že jde o odpovědnost relativní, možná problematickou a dokonce zdánlivou. Tak, jako se nám může nějaké lidské jednání nebo chování zdát smysluplným, protože jsme si na ně zvykli nebo protože jsme je prostě převzali od dřívějších generací apod., ale ve skutečnosti může být jeho smysl velmi podmíněný, problematický a dokonce zavrženíhodný (což je také jakýsi „mysl“), tak i odpovědnost vůči takovému „myslu“ může mít různou platnost a různou kvalitu, a to nejenom proto, že sama je uskutečňována polovičatě a neřádně, ale také a zejména proto, že je odpovědností vůči pochybnému a nelegitimnímu „myslu“ či nároku či výzvě. A tak, jako každý smysl potřebuje smysluplný kontext a vztahuje se tedy nutně k širšímu smyslu, tak také každé konkrétní odpovědnost se kvalifikuje jako vskutku odpovědná jen vůči nároku, který je zakotven v nějakém nároku vyšším a širším. Jen tak je možno se také některým nárokům vzepřít – ovšem vždy ve jménu nároků vyšších a podstatnějších.

21

30. 8. 1990

Jestliže fenomenologie zdůrazňuje, že fenomén má už jistý smysl, protože to je fenomén, má nepochybně pravdu. Ale je to smysl velmi relativní, totiž „relativní k našim životním potřebám a snahám“, a je to také smysl, založený na subjektivních tendencích (to jsou Patočkovy formulace z doby předválečné, z Přirozeného světa - viz Odp. 6). Když říkáme s Patočkou „relativní“, musíme se dotazovat po povaze onoho vztahu, oné relace. A musíme pak učinit krok dál a tázat se: má-li být takový smysl založen na subjektivních tendencích, je důležité, aby samy tyto tendence měly nějaký smysl. Jde-li o poukaz k našim životním potřebám a snahám, musíme se tázat, že tyto potřeby mají nějaký smysl a rovněž tak tyto snahy, zda vůbec my máme nějaký smysl, zda náš život má vůbec nějaký smysl. Také takovýto celkový a celý náš život objímající smysl musí být založen na něčem dalším, tj. je a musí být relativní, musí mít vztah k něčemu širšímu. Zde nenachází Patočka odpověď u samotného Husserla a bere si na pomoc Bergsona, autora „Vývoje tvořivého“. Ovšem Bergsonova koncepce je v tom nejpodstatnějším řešení velice nedostatečným a neuspokojivým. Otázka zní, zda život jako takový a jeho tvůrčí pohyb, tvůrčí vývoj má nějaký smysl ve světě, který je převážně neživý. Pro Bergsona obsahuje život duševní mohutnosti (str. 5 českého překladu úvodu); nikde však jsem nenašel formulaci, že by tato duševní mohutnost provázela v nějaké sebestprimitivnější podobě i skutečnosti neživé. Odtud námitka Jeansova: život je naprosto cizí Vesmíru, který je buď příliš ledový nebo příliš horoucí, než aby se v něm život mohl významněji uchytit. Pokud přece existuje život - a my jsme toho nejspíš jedinými svědky - pak to je zanedbatelná plíseň, která se omylem uchytila na jednom vesmírném zrněčku, na kousku vesmírného prášku, a všechen ostatní Vesmír je vůči němu inertní, netečný, ignorující. Námitku překonal Teilhard, a to vlastně alespoň do jisté míry v duchu Bergsonově, i když na základě hluboké revize. Ani oduševnění, ani život není ve Vesmíru čímsi cizím, ale je nejvlastnější výbavou a vlastností veškeré skutečnosti. Musíme jen provést nezbytné rozlišení mezi hromadami a mezi tzv. přirozenými jednotkami, unités naturelles. A všímáme-li si těchto přirozených jednotek zjistíme, že začínají někde naprosto dole, jako kvanta a elementární subatomární částice, pak přes atomy a molekuly přecházejí k prvním organismům (jednobuněčným), od prokaryont přes karyonta a vícebuněčné celým stromem života různými směry, z nichž jeden je zvláště vybrán uprostřed primátů a díky cerebralizaci dává základ a rozvoj noosféře, v níž se organizace těla dostává na druhé místo a rozhodující je vzestup mysli, niternosti, personalizace. Bergsonova kritika intelektu a racionality je odsunuta stranou, není chápána jako nepřekročitelná překážka, ale jako fáze, která může být a bude překonána. Je to jistá odpověď, ale má základní vadu, totiž že zůstává na půdě tradiční metafyziky (ačkoliv chce vší mocí zůstat pouhou fenomenologií).

22

V článku „Intelligence a opozice“ (první text in: „O smysl dneška“, Praha 1969, str. 14) Patočka při charakterizování „intelligence“ a „inteligenta“ a jeho myšlení uvádí schopnost reflexe, samostatného myšlení, jež není stereotypní, nýbrž předpokládá řešení nových situací. A upřesňuje: schopnost restruktury zkušenosti, která je schopna najít, „vydat ze sebe“ vhodné prostředky k daným cílům. Tyto cíle musí však podle Patočky být přinejmenším uznány a přijaty, neboť nejsou a nemohou být (jako u zvířete) „dány“. To však podle Patočky znamená schopnost sebeurčení. „Sebeurčením, schopností určovat své cíle se

však přenášíme přes celou sféru daného.“ Patočka má za to, že tak vzniká „pevné já“, jakýsi „filosofický element v nás“. Ale ten má ještě jeden předpoklad: náhled do toho, co není nikdy „dáno“, co „není z tohoto světa“, do mravní říše. – To vše je plné zkratů; zajisté na daném místě a v dané souvislosti tomu ani jinak nemohlo být. Ale také takové zkrácené formulace mohou být významné, neboť upozorňují na momenty, které zůstávají pro myslitele většinou ještě příliš „čerstvé“, nestaly se návykem, něčím běžným, „pozicí“, ale myslitel je „bere vážně“, jen když je výslovně tematizuje. Na první pohled musí každému přijít na mysl, že ono „přinejmenším“ uznání a přijetí cílů se může týkat cílů mravně neutrálních nebo dokonce pochybných, záporných. Přinejmenším se může týkat cílů, které jsou rovněž už nějak dány, byť ne tím způsobem, jak si přejeme. Může jít prostě o věci, předměty, které mít pouze chceme (a které samozřejmě dobře známe), ale zatím je nemáme. Je otázka, zda v silném rozhodnutí a pevné vůli si opatřit automobil lze spatřovat něco, čím člověk uskutečňuje své sebeurčení. Tady je naprosto nezbytné mluvit o něčem jiném než o cílech a jejich určování (či o jejich volbě, což by přišlo nastejno), nýbrž musí se rozhodně a zřetelně dodat že jde o cosi nepředmětného, ne-skutečného, ale nepředmětně nás oslovujícího a ukazujícího nám ne cíl, ale směr, v němž má pak své bližší i vzdálenější cíle hledat a zejména určovat, ustavovat, vytvářet, vynalézat, a to právě ne jako cíle v posledním smyslu, nýbrž jako provizorní etapy k něčemu, co žádným předmětným cílem není, o čem nemáme předmětnou představu, nýbrž o čem se opíráme a nač spoléháme, čemu jsme věrní ne jako své představě nebo ideji, ale jako čemusi ne-jezovému, čemu se dáváme celým životem k dispozici. Když uvádí Patočka reflexi, můžeme s ním souhlasit, ale jen proto, že pro nás nejdůležitější fází aktu reflexe je její extatický moment, kdy jsme od sebe odstoupili (tedy žádné „sebeurčení“! nechali jsme sebe za sebou, obrátili jsme se k sobě zády!), ale ještě jsme se – s novým pověřením a posláním – k sobě znovu nevrátili, abychom už nepokračovali ve staré cestě, ale abychom začali něco nového. To je totiž jediný způsob, jak se opravdu přenést přes celou sféru „daného“. Jakési „pevné já“ není ovšem zase ničím jiným než jakousi „daností“. A člověk se stává sebou samým (pravým já), jen když opouští své „pevné já“.

23

2. 9. 1990

Mezi nejrůznějšími tématy, jimiž se může zabývat filosofické zkoumání, zaujímají zvláštní místo taková, která z principiálních důvodů nemohou být objektivována, tj. nemohou být nikoliv z praktických nebo technických příčin učiněna předmětem reflektujícího myšlení, tj. myšlenkově uchopena takovým způsobem, že samo jejich myšlenkové uchopení by spadalo zcela mimo rámec své vlastní platnosti. Již antika znala některé zvláště nápadné případy tohoto typu; nejznámější je tzv. „lhář“ (když Korintšan prohlásí, že všichni Korintšané lžou, pak uplatníme-li platnost jeho výroku na něho samotného, znamená to, že jakožto Korintšan lže, a proto nemůže platit, že všichni Korintšané jsou lháři). Pozadí této zdánlivě logické hříčky však obvykle nebývá doceněno. Jsou skutečnosti, které „prostě“ jsou to, co jsou, potom skutečnosti, které jednak jsou to, co jsou, ale nějak se vztahují, nějak poukazují k něčemu, čím samy nejsou, a konečně skutečnosti, které nejenom že poukazují k něčemu, co nejsou, ale jsou s to poukazovat k sobě samým oklikou přes to, jak poukazují k něčemu, čím samy nejsou. (Nejde nám tu ovšem o „poukazování“, které potřebuje subjektivní prostřednictví člověka nebo alespoň

prostřednictvím jakési omezené „subjektivity, jakou nacházíme u živých bytostí nejen vyššího, ale i nižšího typu a úrovně.) Uvedme několik příkladů. Žádná odborná disciplína a tím méně jakákoliv laická, neodborná, neprofesionální instance nemůže platně vymezit, co to je filosofie. Jediná filosofie je povolána, aby takové vymezení formulovala. Nicméně filosofie nemůže z principiálních důvodů s definitivní platností vyslovit, co to je filosofie, protože to pro ni není žádnou vnější instancí dáno, nýbrž je to zase jen filosofie sama, která svou myšlenkovou aktivitou bude určovat i v budoucnosti, čím filosofie v každé době „jest“, a tedy také svou vlastní činností překračovat samu sebe. Filosofie tu není povolána jen k tomu, aby objektivně vymezovala sebe samu, nýbrž aby svou aktuální přítomností, svou skutečnou aktivitou, svým intelektuálním „bytím“ rozhodovala alespoň zčásti a do jisté míry o tom, čím se filosofie na své dějinné cestě stává, může stávat a stane (aby kdykoliv takové své dějinné uskutečnění zase mohla dál překračovat, i když zajisté nikoliv libovolně). Jiný příklad: jazyk. Jinak než jazykem resp. v nějakém jazyce nelze vymezit, vyslovit, určit, co to je jazyk. Ale nikdy se jazyk nedostane tímto způsobem do situace, kdy by mohl sám sebe vystihnout tak dokonale a tak definitivně, aby se ocitl jednou provždy na straně „objektu“, aby byl tedy zcela a v úplnosti zpředmětněn. Jazyk vždy bude něco víc než to, o čem vypovídá, protože ho vždycky bude zapotřebí, aby jakákoliv výpověď byla možná. Něco podobného platí nejen o skutečnostech, ale také o aspektech, kvalitách atd. Např. o odpovědnosti.

24

Co to konkrétně znamená, že problém odpovědnosti nemůže být z uvedeného důvodu řešen zcela „objektivně“? Znamená to věc poměrně zřejmou ve své zřejmosti prostou: nemůžeme vymezit, co to je odpovědnost, aniž bychom při tomto vymezování sami byli odpovědní nebo neodpovědní, tj. nikoliv mimo a vedle, ale ve věci samotné, tj. aniž by to naše vymezování bylo odpovědné nebo neodpovědné. To má hned několik aspektů nebo také několik rovin. Předně je třeba si uvědomit, že být nebo nebýt odpovědný není ani stav, ani popsatelná vlastnost, ba ani určitý způsob chování či jednání, který by bylo možno popsat až už zvenčí (na základě pozorování), anebo na základě nějaké introspekce. Být odpovědný nebo jednat odpovědně, chovat se odpovědně je záležitost existenciální a existenciální zároveň (existenciální, protože jsme na tom bytostně zaangażováni, existenciální, protože jsme myslící, reflektující lidé a tudíž jsme přinejmenším povinni, povoláni si to uvědomit): člověk, který nikdy nebyl odpovědný, nemá ponětí, co to je odpovědnost ani co to je odpovědně jednat a není schopen to ergo vymezit, ba ani si to jakkoliv nepřesně a vágně uvědomit. Ale to zajisté není vše. Každý člověk se už v dětství setká s tím, že jej ti druzí „pohánějí k odpovědnosti“, že jej nutí, aby se choval a aby jednal odpovědně, a v mnoha situacích je „činí odpovědným“ za to, co v nedávné nebo třeba i dálnější minulosti (své minulosti) neodpovědného udělal, nebo naopak jej chválí, jak „odpovědně“ jednal, jak odpovědně se zachoval. Naprostá většina dětí přijme tuto „situaci odpovědnosti“, byť nikoliv vždy bez protestů; dítě, které ji nepřijme, je vždy vadné, deprivované dítě nebo méněcenné dítě, nenormální dítě. Ale situace odpovědnosti je z podstaty věci čímsi podstatně složitějším, komplikovaněji strukturovaným, než aby mohla být redukována na nějaké lidské, společenské zvyky, na „mravy“, mores. Nicméně již tento zmíněný aspekt stačí, aby každý člověk musel – ať kladně a souhlasně nebo záporně a s protestem proti tomu – ve vztahu k tomu, co od něho druzí lidé a společnost očekávají, vůči

tomuto nároku zaujmout nějaké stanovisko, jinými slovy, aby se choval nebo nechoval odpovědně v tom smyslu, jaký je dán oním očekáváním. Když tedy někdo, kdo (dobře nebo špatně, nesprávně ví a z praxe – své vlastní – zná, co to je odpovědně nebo neodpovědně jednat nebo se chovat, vymezuje, co to je odpovědné chování či jednání, nutně alespoň v nějakém redukovaném, primitivním, odvozeném (nebo naopak v podstatném, hlubokém, na bytostném nahlédnutí orientovaném) smyslu vymezuje, určuje, charakterizuje, zkoumá atd. povahu oné odpovědnosti (nebo údajné odpovědnosti), takže se při vymezování odpovědnosti nemůže skutečné odpovědnosti vyhnout. Odpovědnost je zkrátka třeba vymezovat odpovědně.

[na stranách 25–29 následuje anglický článek, později publikovaný pod názvem Nothingness and Responsibility. The Problem of “Negative Platonism” in Patočka’s Philosophy – viz <https://hejdanek.eu/Archive/Detail/233>; na stranách 30–36 následuje český překlad anglického článku později publikovaný Nicota a odpovědnost. Problém „negativního platonismu“ v Patočkově filosofii – viz <https://hejdanek.eu/Archive/Detail/231>]