

1985-1

[Dvojí typ filosofů: myslitelé zaměřeni na reflexi a na vidění situace]

850822-1

(1) (22. 8. 85 – Ostrava)

Filosofie znamená především přesné, tj. sebe samé co nejdůsledněji kontrolující myšlení. Myšlení je možné jen v elementu řeči (slova), a konkrétně v podobě určitého jazyka. V jazyce je uloženo mnoho ze zkušenosti se světem. Proto ani nejabstraktnější a nejformálnější či nejakademičtější filosofie nikdy není docela odtržena od „skutečnosti“. – Ale filosofie, ač vznikla jako nikdy se nezastavující a nikdy neumdlévající reflexe, nemůže být na takovouto reflexi nikdy redukována a omezena. K pravé filosofii vždycky náleží také jakési celkové vidění konkrétní situace a jejích výrazných rysů. Můžeme proto rozpoznávat mezi filosofy myslitele s dvojí možnou převažující tendencí: jedni se noří stále hlouběji do prazákladních souvislostí a problémů, nakolik jim to slovo vůbec umožní a dovolí; a druhí jsou především soustředěni na skutečnost, situaci, určité dění, události, dějinnou chvíli atd., a myšlenkový aparát jim je především prostředkem k tomu, aby dovedli uchopit tuto skutečnost.

Popravdě obě tyto zmíněné stránky náleží k filosofii a žádná filosofie se bez nich neobejde. Ta souvislost obojí stránky je hluboce vnitřní povahy. Situaci, v níž stojíme, dějinnou chvíli, do níž jsme postaveni, nelze postihnout jen rozpoznáním jejich vnějších rysů a parametrů. Pro povahu situace je vedle vnějších daností, kterými může být význačná, rozhodující něco jiného: její vztah ke „smyslu“, k „slovu“, resp. přímo k „pravdě“. Pochopitelně nemůže být na tento vztah prostě a simplifikovaně „redukována“. Ale perspektivně je právě tento vztah rozhodující a určující. „Mlčí-li“ slovo, „odmlčela-li se“ pravda, pak neexistuje žádné skutečné východisko z ní, které by dovolovalo vykročit dál, kupředu, překonat daný stav, nýbrž jsou možné jen rozmanité proměny a posuny, které v nejlepším případě znamenají, že se „nic“ neděje a nestalo, zatímco nejčastěji znamenají posun k rozkladu a úpadku, k většímu chaosu. Proto porozumět smyslu dané situace předpokládá nutně porozumět tomu, co není její součástí ani vlastností. A k této „skutečnosti“, která není totožná s tím, co je „dáno“, co „jest“, se nedostaneme žádným popisem ani výčtem toho, co lze vypočítat ani zjistit bedlivým pozorováním detailů a jednotlivostí.

Na druhé straně neumdlévající a usilovně se hloub a hloub zadírající reflexe nemůže nikdy dosáhnout „dna“, „počátku“, „zdroje“, něčeho „pů-

vodního“ (a proto bezpodmínečného), nýbrž je čímsi bezbřehým, bezedným, do prázdna či nesmyslna se propadajícím, ztrácejícím souvislost s tím, co žijeme a v čem žijeme. Pokud onen vztah ke skutečnosti docela neztratí, může odhalit nadmíru podivuhodné souvislosti a skutečnosti, které zcela unikají běžnému pozorování. Ale reflexe sama v sobě nemá žádnou brzdu a žádný korektiv; její případná scestnost může být (metodicky) korigována pouze díky jiné, odlišné instanci, která je především a nade všechno zaměřena ke konkrétní situaci a přímo do ní (a uprostřed ní).

Filosofie jako reflexe je významným prizmatem a nástrojem „vidění“ či „slyšení“, ale sama funguje jen jako mikroskop či dalekohled, anebo jako zesilovač či odstraňovač poruch atd. To rozhodující je však, zda vidíme anebo slyšíme.

Velké postavy českého myšlení posledních sto let byly převážně orientovány na **to** slyšet a vidět. Jejich myšlenková výbava byla často nezvyklá, ba podivná, zdánlivě snad i „neadekvátní“ (i když právě o tom by se dalo pochybovat). Masaryk neměl vůbec smysl pro kutání do hloubky slova, řeči, myšlení jako nástroje – jemného nástroje, který je třeba vždy znovu prověřovat, kontrolovat, udržovat v naprosté dokonalosti chodu a práce atd. Rádl už měl pro to větší smysl a jeho podivná (nebo s Patočkou řečeno „odstrašující“) myšlenková výprava byla nikoliv nahodile volena z toho, co prostě bylo po ruce, ale ražena jako první primitivní mince, které je možno později vylepšovat a bez nichž už se nikdy nebudeme moci obejít.

Z moderních světových filosofů lze s užitekem porovnat dva největší myslitele evropské tohoto století, Heideggera a Jasperse. Heidegger se nořil do spleť hloubek samotného slova a myšlení a hodně se orientoval na tom, co nám sama řeč „předřikává“. Jaspers naproti tomu podřídil všechnen svůj slovní a myšlenkový aparát jinému rozhodujícímu cíli: ukázat a popsat skutečnou situaci, skutečnou povahu dějinného okamžiku, „současnosti“, přítomnosti. Budeme-li se učit především vidět a slyšet, musíme se učit u Jasperse (nebo také u Schelera, pokud jde o vidění hloubky např. etické problematiky); budeme-li se chtít učit lépe vědět, co děláme, když myslíme, musíme jít do učení k Heideggerovi. – Ale obojího je zapotřebí, neboť jednostranná orientace znamená vždy nebezpečí, že zanedbáme to druhé.

[Situace elit jako zrcadlo stavu dané společnosti]

850822-2

(2) (22. 8. 85, Ostrava)

Společnost jako taková se někdy chová koordinovaně, ale nikdy ne rozumně. Rozumnost v životě společnosti je vždy prostředkována a garantována „elitami“, které ovšem jen výjimečně spadají v jedno s elitami politickými, majetkovými, technickými (včetně byrokratických), náboženskými, uměleckými atd. V napjatějších situacích dochází často ke konfliktním vztahům mezi společností a některými z jejích elit (výjimečně se všemi elitami, ale většinou se některá z elit pokaždé z jiných důvodů chopí příležitosti anebo odpoví aktivně na výzvu situace a postaví se na stranu a do čela společnosti).

Společnost vcelku nerada ovšem snáší svobodné myšlení a mluvení, pokud nebezpečí a třeba katastrofa nejsou před očima nebo na dosah ruky. Zejména však svobodné myšlení a mluvení nesnášejí elity, které mají moc, které jsou právě u vlády. Ty pak se obvykle snaží ony svobodně myslící a mluvící (neetablované) elity v očích většiny diskreditovat, difamovat a ostrakizovat.

Je proto nasnadě, že některé elity ve společnosti (navíc takové, které vůbec nemají zájem o získání a posílení svých mocenských pozic) mohou sloužit „vnějšímu“ či „objektivnímu“ pozorovateli jako první rozpoznávací znak stavu společnosti samotné. Důležité je najít právě ty elitní prvky, které se takovými návštěvními opravdu mohou stát. Ve starém Izraeli to např. byli tzv. proroci; v Athénách (a ostatně vůbec v Řecku) to byli často filosofové; v Římě nejednou básníci a spisovatelé, i filosofičtí. Ve středověku a na počátku novověku kacíři a tzv. reformátoři. Za Třetí říše spisovatelé, nezávisle myslící vědci a filosofové. Za Stalina básníci, filosofové, vědci atd. – všichni, kdo si chtěli uchovat jistou samostatnost a svébytnost nejen svého postavení, ale především svého způsobu myšlení. A ve všech dobách se do této pozice dostávali znovu a znovu Židé, na prvním místě a jako první podezřelí, za nimiž teprve se zpožděním a odstupem šli jiní, jim obvykle jen do jisté míry podobní.

Postavení takovýchto menšin, malých skupin a jednotlivců je třeba vždy pozorovat s největší bedlivostí, neboť právě v tomto bodě a v této perspektivě se ukazují nejdůležitější vlastnosti a rysy dané společnosti, daného společenského pořádku a povaha fungování hlavních životních struktur systému.

[Jaspersovo pojetí víry - shrnutí]

850824-1

(3) (24. 8. 85, Ostrava)

Pro Jasperse je víra „v nejširším smyslu“ přítomnost v polaritách (základní polaritou je subjekt – objekt, odtud dál pak vnitřní svět – osvětí, vědomí – předmět, idea ve mně – objektivní idea, existence – transcendence), kterou nelze vynutit pomocí rozumu (Verstand), nýbrž která vychází z vlastního základu, jež nemůžeme chtít, protože z něho chceme, jsme a víme (viz 3362, str. 19). Člověk nemůže stát sám na sobě (49); pochopitelně ani na žádné předmětnosti, neboť vůči té je základně svoboděn. Aby se mohl stát sebou samým, k tomu potřebuje transcendentní pomoc (60). Vědomí, jímž si je člověk vědom sebe, je proto zároveň vědomím transcendence (60) [ovšem nějaké, tedy buď pozitivní, nebo negativní, umocňující, nebo omezující]. Člověk není vysvětlitelný nebo odvoditelný z něčeho jiného, nýbrž pouze bezprostředně (ze) základu všech věcí (a pak nejde o „odvoditelnost“; viz str. 55). Vztah člověka k „jedné věčné pravdě“ (44) apod., tj. k transcendenci, je proto rozhodující: proto můžeme onu víru chápat jako víru v možnost tohoto vztahu, víru v komunikaci (44). A protože to je pravda, která spojuje (nás), lze říci, že pravda má svůj zdroj v komunikaci (44). [A komunikace s transcendencí je předpokladem a základem komunikace mezi lidmi.] Jen věřící však mohou komunikovat (157). Nevíra znamená popření transcendence jako zdroje víry. Tam však, kde se ztrácejí vniveč zdroje víry, bez nichž filosofie ztrácí svůj obsah (Gehalt), vede to k nefilosofii (pafilosofii = Unphilosophie), která ovšem vystupuje jako filosofie, je jako filosofie uznávána, ale znamená ve skutečnosti popření každé filosofie (str. 104, 105). Víra je dějinného charakteru, a proto její pravda (pravdivost) nespočívá v nějaké sumě formulí (Glaubenssätze), nýbrž v určitém základu, který se dějinně vyjevuje v rozmanitosti podob (100). Proti **pověře** nezmůže nic vědění či věda, ale pouze víra (37). A co je zvláštní: Jaspers mluví o filosofické víře, která je skryta v náboženském (im Religiösen – 95). Obnovení (Erneuerung) této filosofické víry pak znamená přeměnu náboženství ve filosofii (nebo ve filosofické náboženství). Proto je nutno se blíže zabývat otázkou, jak rozumí Jaspers náboženství, co to slovo u něho znamená – a zvláště ve vztahu ke křesťanské a zejména k židovské, k prorocké tradici. (To je zřejmé např. na str. 86 nn.; jde o prostou nedůslednost domyšlení.)

[Víra - příprava na bytový seminář]

850825-1

(4) (25. 8. 85) – [Příprava na seminář.]

a) budeme se zabývat Jaspersovou knížkou o filosofické víře; Jaspers bude vycházet ze svého pojetí víry. Víme už předem, že jsou také jiná pojetí – a

já chci vycházet také z jistého pojetí, které chci jednak zdůvodnit předběžně, jednak vypracovat v **rozhovoru** a někdy polemice s pojetím Jaspersovým.

- b) zvláštnost slova (a odvození slova) víra a věřiti v různých jazycích (viz Ebeling – čes. překl.: „Křesťanství dnes“)
- c) zasutý význam „původní“ – viz statistika výskytu v logiích (Ebeling, Marxsen)
- d) okolnost, že slovo **a** víra, věřiti bylo takřka výhradně užíváno absolutně (např. ještě dnes mluvíme o někom, že je „věřící“ člověk – tady to už stalo), musí něco znamenat a ten význam musí být s největším úsilím, ale též s krajní obezřetností zachycen a interpretován.
- e) víra sama nemá předmět, k němuž by se vztahovala, k němuž by mířila, nýbrž má spíš zcela obrácený směr: je to zakotvení toho, kdo „věří“, kdo „má víru“, v tom, „co“ je zdrojem, původcem, základem, východiskem víry. Víra tedy není akt, jímž by se člověk dotýkal „něčeho“, „več“ věří; její intence míří k věcem, k situacím „vnitro**světým**“, ale není na nich založena ani z nich odvozena.
- f) Pokud je součástí víry nějaký akt, pak to je spíš důsledek víry než sama víra. Akt víry je možný teprve tam, kde se ustavil subjekt tohoto aktu. Ale víra nepředpokládá subjekt, nýbrž konstituuje jej (přinejmenším spolukonstituuje, eventuálně rekonstituuje). Proto plným právem říká Jaspers, že onen základ, z něhož naše víra prýští, z něhož vychází, na němž stojí, nemůžeme chtít, neboť už samo naše chtění z tohoto základu vychází. To vlastně znamená, že ani věřit nemůžeme chtít (ve formě vůle k víře – v analogii třeba k „vůli k moci“), neboť víru už potřebujeme k tomu, abychom „chtěli věřit“.
- g) Z naší strany lze proto mluvit leda o otevřenosti k víře, která nevychází z nás, kteří (eventuálně) věříme, nýbrž přichází k nám, aby nás skrz nás pronikla a cele nás prostoupila tím, že změní naše zaměření, naši orientaci a povede nás tam, kam míří ona sama. Lze proto souhlasit – alespoň předběžně – s výměrem Rádlovým, který praví, že víra je nakloněnost k činu.

[Víra jako vztah subjektu k ryzí nepředmětnosti]

850825-2

(5) (25. 8. 85, Ostr.)

V kurzu filosofické kosmologie jsme si poukázali na tři, eventuálně na čtyři cesty – hranice, jimiž souvisí, komunikuje, je ve spojení svět, v němž žijeme, se „světem“ ryzí nepředmětnosti, jak jsme tomu říkali. Kosmolo-

gicky rozhodující je vznik a zánik vesmíru (bílá a černá superdíra); biologicky má základní význam každý krok k větší nepravděpodobnosti; a posléze antropologicky je svrchovaně důležitá každá pravá reflexe (resp. její ek-statický moment). Tento rok se chceme soustředit na velmi pozoruhodný fenomén vazby subjektu na ryzí nepředmětnost, resp. na jeho vztah k ní. Tomuto vztahu, jež hodláme postupně ještě dále upřesňovat, budeme říkat víra. To vypadá na první pohled velmi násilně a přímo svévolně, ale to je pouhé zdání. Právě naopak se toto pojetí může odvolat na velmi starou tradici, která se dějinně krok za krokem formovala a připravila tak určitou duchovní a myšlenkovou situaci, která určitým způsobem (zajisté nikoliv definitivním) vykrystalizovala v pozoruhodnou podobu, která však poté stále víc upadala v zapomenutí a podobně jako relikty, jimiž se zabývají paleontologové, byla překryta několikanásobnými vrstvami nánosů. Jeden rozdíl oproti paleontologickým nálezům tu však je: to, co z této tradice odhalíme, se nám bude jevit jako mrtvá myšlenková kostera do té chvíle, dokud se nepokusíme s touto „kostrou“ myšlenkově pracovat jako – zprvu s heuristickým – pojetím a použít jeho možné aplikace hic et nunc, ve své vlastní duchovní a myšlenkové situaci. Pak se stane něco, co daleko předčí překvapení paleontologů a biologů, když najdou zcela neočekávaně živého tvora, který více méně přesně odpovídá kosterním nálezům tak starým, že přesahuje veškerou představivost vědců, že by takový tvor ještě mohl přežít do našich časů. Ukáže se totiž, že ve skutečnosti je celý váš život založen na něčem, o čem jste buď vůbec nevěděli, anebo co jste chápali nesprávně, např. jako letoru, náladu, povahový rys, důsledek nějakého fyziologického nebo jiného podnětu apod. A nejenom to: ono základní životní zakotvení v ryzí nepředmětnosti je nejenom tu, uprostřed vašeho života, ale vy jste schopni se k němu vztahovat, vy o něm nějak víte, nějak s ním počítáte, fakticky, ale také ve vědomí. A není to jen vaše vlastní, individuální (byť ještě zdaleka ne zcela vykrystalizovaná a svůj přiměřený tvar naleznuvší podoba) záležitost, ale ať chcete nebo nechcete, stojíte tu v jisté kontinuitě tradice o několika možných vrstvách. Je to především tradice jazyka, v níž můžeme odhalit skutečnost pochopení něčeho, co našemu aktuálnímu sebe-vědomí a sebe-pochopení více či méně, anebo i docela uniká. Pak tu je tradice kulturní, ať už univerzální anebo tradice nějaké více či méně vyhraněné skupiny nebo vrstvy. A posléze tu může stále ještě hrát významnou roli tradice jistého náboženského (a theologického) zaměření. A to vše může a vlastně musí podrobit důkladné reflexi každý, kdo se pokouší prosvětlit svou situaci a sám sebe a své sebepochopení filosoficky.

[Slabiny Jaspersova způsobu filosofování]

850825-3

(6) (25. 8. 85, Ostr.)

Způsob Jaspersova filosofování má své nepopíratelné přednosti, ale také své záporné stránky. Apercepční ráz jeho přístupu k myšlenkovým i jiným „situacím“ mu neumožňuje mít pod kontrolou veškerou myšlenkovou (zvláště pak pojmovou) výbavu, s kterou pracuje. Proto najdeme v jeho formulacích nejrozmanitější prvky, které jeho vlastnímu filosofickému projektu neodpovídají, nýbrž naopak se mu vzpírají a jsou spíš překážkou jak pro Jaspersovo, tak potom pro čtenářovo uchopení toho, oč vlastně v daném případě jde (šlo). Jaspers sám si toho je zvláštním způsobem vědom: považuje to však za nezbytnou náležitost myšlení, nikoliv za nedostatek, který je zapotřebí se vším úsilím překonávat. Je to jakási ideologizace nedostatečného promyšlení, a tudíž kus téměř rezignace, abdikace, kus filosofické nevíry v LOGOS, bez něhož filosofie nemůže dýchat a žít. Jaspers mluví o otevřenosti pro neřešitelné (Offenheit für die Unlösbarkeiten [39]). To je po mém soudu filosoficky nepřijatelné pro mne, ale i pro Jasperse, protože přijmout neřešené bez odporu a bez úsilí pokusit se o jeho řešení znamená neřešené fixovat jako neřešitelné. Je to tudíž oslabením a úpadkem filosofické víry. Neřešitelné – tj. prokazatelně neřešitelné – může být něco akceptováno pouze ve vztahu k určitému přístupu, k určité metodě. Je vyloučeno rozpoznat nějakou neřešitelnost v univerzálním a definitivním smyslu. Odmítá-li Jaspers každou zpředměťující fixaci, musí ji odmítnout také a právě zde. Jen pro předmětně poznávající myšlení (das gegenständlich erkennende Denken – 30) se může nějaký problém jevit jako neřešitelný, nikoliv však pro transcendující myšlení, které je vlastní filosofii (das transzendierende Denken, das der Philosophie zukommt – 30). Ale to pochopitelně úzce souvisí s pochopením toho, co to je předmětné (zpředměťující) a nepředmětné („transcendující“) myšlení. Jaspersovo pojetí je jednak nedomyšleno až do nezbytných důsledků a za druhé je od začátku nesprávně – nebo alespoň pro mé pochopení nepřijatelně – rozvrženo.

Jaspers např. mluví o „předmětně mizícím“ (gegenständlich Verschwindendes – 30–31). To nevím, co má znamenat. Předmětně může něco vyvstávat, ale nikoliv mizet. Možná, že má Jaspers na mysli takový způsob předmětného výkladu, který převádí určitou skutečnost nebo problém na něco jiného, takže to není v jeho výkladu „nic než“ toto již známé. Ale tím nic nemizí, nýbrž se jen zamlouvá. A je plně v možnostech samotného předmětného myšlení toto zamlouvané znovu zpřítomnit a vý-

slovně na ně ukázat. - Anebo je tu druhá možnost, že totiž něco předmětnému myšlení od samého začátku uniká jakožto principiálně nepředmětelné. Ale v tom případě nemá vůbec smysl mluvit o něčem „předmětně mizícím“. Je to velmi nepřesný a vágní způsob vyjadřování, když např. říká, že filosofie dosahuje (jakožto transcendující myšlení) svého cíle, když se věc stane bezpředmětnou (wenn die Sache gegenstand-slos werde - 30). V našem pojetí má věc (Sache) vždy nějakou věcnou, předmětnou stránku; je vyloučeno, aby se tato její předmětná stránka najednou ztratila, vypařila, aby „věc“ zůstala nyní bez ní - „gegenstand-slos“. V tom případě by se sama věc musila ztratit, vypařit - např. když ji prohlédneme jako pouhé zdání, iluzi, klam. A i tu, když můžeme oprávněně hovořit o rozplynutí věci samé, zůstává stále něco předmětného, co pouze budeme interpretovat jinak, jako něco jiného. Ale nepadá v úvahu, aby to předmětné zmizelo a věc zůstala jakožto „bepředmětná“.

[Obtíže Jaspersova pojetí víry]

850825-4

(7) (25. 8. 85 - Ostr.)

Jaspers zcela nepochopitelně užívá někdy formulací, které dost nedávají smysl nebo jsou v napětí až rozporu s jeho celkovou koncepcí. Tak např. čteme, že „v existenci leží (!) pravda jakožto vlastní víra“ (30: „In der Existenz liegt Wahrheit als eigentlicher Glaube.“). Poměr mezi pravdou, vírou a existencí tu je totálně zatemněn. Přihlédneme-li ke kontextu, zjistíme, že jde o (třetí) otázku: Co je pravda? (29); a na tuto otázku se odpovídá tak, že slovesa „liegen“ je použito celkem čtyřikrát, takže nemůže jít o nepřesnost nebo nedopatření. Mohli bychom překládat jako „spočívá“. Ale pak se ihned dostaneme do absurdností (ovšem nelze vyloučit, že zá-měrně volených). Pro citovanou větu by to znamenalo asi tolik: pravda spočívá (se prosazuje, uplatňuje, uskutečňuje) v existenci jakožto vlastní víra. Jestliže existence je chápána v souhlase s etymologií jako schopnost subjektu transcendovat sebe, tj. vztahovat se bytostně k transcendenci, potom je vztah k pravdě realizován jako víra - a pravda se vtiskuje v existenci jakožto víra. Ovšem tento - vcelku přijatelný - výklad předpokládá určité dojasnění, a tím posun v Jaspersově pochopení. Především jde o posun k pojetí víry jako nepředmětně intencionální, proti čemuž se sám Jaspers vehementně ohražuje. Pro něho je víra vždycky vírou v něco či na něco („Daher ist zwar Glaube immer Glaube an Etwas“ - 13); a jako falešnou odmítá myšlenku, že záleží na tom, že věříme, nikoliv na tom, co věříme (141), jako zvrácenost (Verkehrung). Takže se musíme pokusit

řádně a co nejpřesněji vyslovit své odlišné pojetí víry ve srovnání s pojetím Jaspersovým.

Formulace, že záleží na tom, věřit, a že nezáleží na tom, čemu, je sama matoucí a hluboce mylná, protože dovoluje konfuzi dvou různých významů slova „víra“ a „věřit“. Rozpoznání této konfuze, nezbytná analýza a jako její výsledek pročištění pojmového aparátu je tu základní nezbytností. Abychom si analýzu usnadnili, musíme nejdříve rozlišit víru samou od jejího sebepochopení, tj. od reflexe víry. Když ten, kdo věří (resp. žije z víry, jak čteme: spravedlivý z víry živ bude), o své víře přemýšlí, tj. když chce ve svém sebepochopení myšlenkově uchopit základ a důvod své životní attitude, svých rozhodnutí, svého životního nasazení atd., pak musí zapojit do své reflexe nutně také širší kontext – jak už to při „logických“ souvislostech ani jinak není možné. Protože reflexe je myšlenkovým aktem a protože každé myšlení má nějaký svůj předmět, tj. je myšlením o něčem a na něco, musí reflexe víry vyřešit problém svých předmětných intencí, které nemůže zanechat nenaplněny, ale které nemůže už dnes ani prostě jen zanedbávat jako nevýznamné nebo bezvýznamné. (Tak tomu ještě mohlo být v archaické společnosti, která mohla ve svých mýtech ponechávat předmětné intence stranou a na okraji zájmu.) Výsledkem jsou pokusy formulovat obsah víry jako nějakou výpověď (poznatek, názor apod.), s níž vyslovuji souhlas, kterou přijímám za správnou a pravdivou.

Jaspers zcela oprávněně vidí scestnost takových pokusů, ale nehodlá se oné struktury „věřit v něco“ nebo „na něco“ vzdát. Tím se nutně dostává na jiné scestí, do jiné slepé uličky.

[Souvislosti otázky po víře - kosmické i dějinné]

850827-1

(8) (27. 8. 85, Ostr.)

Jaspers formuluje hned na začátku, oč jde v otázce víry: jde o to, „z čeho a směrem k čemu žijeme“ („woraus und wohin wir leben sollen“ – tedy vlastně „máme žít“). To je vskutku filosofická otázka par excellence. Na první pohled to může vypadat jako náhlý přechod našeho zájmu z oblasti ontologie a kosmologie do oboru etiky. Ale filosofické disciplíny nedovolují takovou specializaci, jakou známe z odborných věd. Etická problematika zůstává z hlediska filosofie spjata se vztahem k celku filosofie – a také k celku skutečnosti, k celku světa. A navíc naším záměrem je dát zvláštní důraz na tu stránku víry, která nám otevře pohled ne pouze na člověka a na lidský život, ale na svět vůbec. Proto budeme dbát na to, abychom ne-

přehlédl zejména kosmické rysy onoho fenoménu, kterému říkáme (bude-
me říkat) „víra“.

Pochopitelně to má své dějinně situační okolnosti. Ale ani tyto okolnosti nesmíme chápat jako něco nahodile provázejícího naši existenci a naši přítomnost, náš pobyt na tomto světě. Okolnosti nejsou pouze nějakým vnějšně průvodním fenoménem, nýbrž jsou vždycky také mediem a nositelem nějakého významu. Tento význam není přímou (integrovanou) součástí situace, ale promlouvá a oslovuje nás víc než pouze „v ní“, ale také a především „skrze ni“. Dějinně situaci nemůžeme porozumět (opravdu, plně), aniž bychom porozuměli výzvě, která z ní a skrze ni promlouvá, která se k nám (a to docela osobně, nejen obecně a abstraktně) obrací a hledá naše pochopení a naši připravenost správně, přiměřeně (a to znamená ne pouze slovně, obecně, teoreticky, nýbrž prakticky, tj. celým životem) na ni odpovědět, zareagovat.

Otázka víry není naléhavá jen nadčasově, trvale, po věky, ale v některých dějinných okamžicích zvlášť mohutně. A po našem soudu taková mimořádně naléhavá potřeba se otázkou víry zabývat charakterizuje právě naši dobu a naši současnou situaci, právě s přihlédnutím ke konkrétnosti české, československé a vůbec středoevropské situace. Tím je dán také společenský a politický kontext otázky, o kterou nám tu půjde.

Uvážíme-li, že otázka víry je především otázkou intimně osobní, která má navíc životní důležitost, je zřejmé ono krajně široké významové spektrum, které je s naší otázkou spojeno.

[Vady Jaspersových závěrů o omezenosti našeho myšlení]

850827-2

(9) (27. 8. 85, Ostr.)

Naším úmyslem je ukázat, že některé Jaspersovy formulace, resp. soudy jsou v konkrétních souvislostech předčasné, a proto nesprávné. Obecně mohou platit (jako např. že naše poznání nemůže nikdy uchopit svůj předmět úplně a definitivně), ale v konkrétní aplikaci mohou znamenat předčasnou abdikaci třeba tam, kde je možno, a dokonce nutno udělat ještě několik kroků kupředu. Jinými slovy: vždycky zůstává a má zůstat otevřena otázka, zda současné myšlenkové prostředky poskytují našim extrapolujícím úsudkům dostatečně pevnou základnu a zda se v budoucnu nemohou ukázat a otevřít nové cesty myšlenkového přístupu, po nichž bude možno jít třeba i podstatně dál, než jak tomu je v přítomnosti.

Proto tam, kde Jaspers mluví o předmětnosti a předmětech takovým způsobem, jako by šlo o nevyhnutelný, ale přitom tak závažně zatížený

myšlenkový přístup a postup, můžeme legitimně položit otázku, zda tomu je skutečně tak, že není jiné cesty, než jak ji právě známe ze své dnešní zkušenosti (a ze zkušenosti dosavadních přibližně 80 generací filosofů). Takto položenou otázku nelze smést ze stolu nějakým psychologickým trikem, jako že budeme kvalifikovat už samo takové tázání jako příliš sebevědomé, hyperkritické ve vztahu k minulosti a fantazírující ve vztahu k budoucnosti. Řada filosofů měla v posledních asi 2 stech letech jakési více či méně vyostřené vědomí o konci „dosavadní“ epochy myšlenkových dějin a o nadcházející éře myšlenkového přístupu jiného, nového. Okolnost, že se většinou mýlili v hodnocení právě té nové cesty a že dokonce špatně posuzovali hlavní rysy způsobu dosavadního, nemůže nic rozhodujícího znamenat pro znevážení jejich základního dojmu a tušení, které mohlo být – a jak jsme přesvědčeni, skutečně bylo – plně oprávněné a pravdivé, nebo alespoň pravdě velmi blízké.

Ovšem zvláště tam, kde Jaspers kritizuje tzv. absolutizaci nějakého ve skutečnosti vždy partikulárního poznání (např. 56), je třeba vždy dodat, že tímto argumentem nelze prostě znivelizovat míru platnosti nejrůznějších soudů, úsudků, pojetí a širokých koncepcí. Jako memento a připomínka to je pravdivé a je třeba to mít trvale na paměti. Ale k řešení konkrétního problému se to vůbec nehodí, protože se s tím nedá nic počít, nedá se s tím pracovat, nýbrž docela naopak se to může stát (a obvykle stává) výmluvou, proč se zastavit a proč další pozitivní myšlenkový výzkum neprovádět.

Filosofická víra nemá jen dosah ontologický (a „meontologický“), nýbrž také noetický. I když víme, že absolutní (tj. absolutně vyčerpávající) poznání je – alespoň pro člověka – nemožností, je to vždy nemožnost otevřená a nikdy to není nepřekonatelná stěna, do níž narážíme, rozbíjející si nutně svou hlavu. Nevyčerpatelnost toho, co je možno poznat, není překážkou pro poznání, nýbrž naopak výzvou; je to vlastně otevřenost každého poznání a každého poznatku dál směrem k novým poznatkům a dalšímu poznání. A to platí nejenom o kvantitativní stránce našeho poznání, totiž v tom smyslu, že nevyčerpatelná (pro poznání) je sama skutečnost, ale také o kvalitativní stránce poznávacího procesu a myšlenkového postupu vůbec.

[„Nevědoucí vědění“ jako vědění nepředmětné]

850827-3

(10) (27. 8. 85, Ostrava)

Se zmíněným problémem souvisí také otázka tzv. vědouceho nevědění, kterou se poprvé tak intenzivně zabýval Sókratés. Jaspers praví, že pokrok ve vědění umocňuje nevědění v základních otázkách a tak poukazuje na hranice, jež mohou být naplňovány smyslem z jiného zdroje než ze samotného poznání (53). Na moje gusto to zní příliš theologicky (a míním to pejorativně: vidím v tom jakousi apologetiku tam, kde by měly být rozvrhovány nové pozitivní přístupy poznání toho, co dosavadním přístupům unikalo). Místo Jaspersovy formulace bych volil raději několik jiných. Především: a) S každým novým poznáním se nám otvírá nový pohled, nová perspektiva na „předmět“ zkoumání. To pak znamená, že čím víc toho o dané skutečnosti, o daném předmětu víme, tím víc je toho, o čem alespoň máme jisté povědomí (byť plné otazníků), ale co ještě neznáme. To vůbec neznamena, že toto nové, o čem už sice nějak víme, ale co jsme ještě nestačili ani začít poznávat, by mělo být přístupné jinými cestami než právě cestami dalšího poznávání. (Tedy také předmětného poznávání.) b) Ovšemže není nikde řečeno, že ony nově odkryté obzory neznámého, které se však už začíná vyjevovat, ukazují nutně k čemusi radikálně podstatnějšímu a důležitějšímu. To podstatnější a důležitější se neotvírá za každým krokem poznání, nýbrž jenom za některými kroky, za jistým typem kroků. A to jsou takové kroky, kdy podrobujeme veškerou svou dosavadní praktickou i interpretační činnost zásadní reflexi. Tu se nám vskutku objevují meze a hranice, svázané s povahou našeho dosavadního přístupu, ale ty se nám mohou ukázat právě jen v rámci odstupu podmíněného nového přístupu k tomu, co jsme až dosud podnikali – a tedy v perspektivě, která z podstaty věci tento rámec už překračuje (alespoň v prvním rozběhu; zajisté nelze mluvit o nějakém převratném přístupu, zcela „překonávajícím“ přístup starý).

c) „Nevědění“ v základních otázkách („Nichtwissen in den Grundfragen“) může být jednak zcela neproduktivní nekvalifikované nevědění, o němž nevíme, a pak to může být „vědouce nevědění“, které znamená, že si uvědomujeme, že něco nevíme a co to je, co nevíme, a jak dalece je důležité, že to nevíme, a také co s tím můžeme dělat, co podniknout pro to, abychom to alespoň trochu víc poznali. – Dále můžeme mít na mysli „nevědění“ ve smyslu nemožnosti (principiální nemožnosti) předmětného vědění. To by však nic neznamenal v jiném směru, totiž pokud jde o možnost vědění, které není předmětné. Tím se otvírá nová otázka: je možné nepředmětné „vědění“ tam, kde předmětné je vyloučeno? V jakém smyslu pak ještě můžeme mluvit o vědění? Není pak nutno celou věc postavit jinak? Každé vědění je vědění něčeho nebo o něčem. To znamená, že každé vědění má svou předmětnou stránku. Jestliže se má

nějaké vědění vztáhnout ke skutečnosti, která principiálně nemůže být předmětem tohoto vědění, musí se k ní vztáhnout jinak než předmětně, jinak než svou předmětnou stránkou. Musí mít proto ještě jinou stránku (jiné stránky). O těch budeme mluvit jako o nepředmětných intencích. Pak ovšem musíme být přesnější ve svých formulacích: vědět nepředmětně neznamená prostě nevědět, nýbrž pouze nevědět předmětně. Nejde proto o nevědění (či nepoznanost), nýbrž o vědění či poznání nepředmětné. To je rozdíl, který je nutno respektovat.