

Úvod do filosofie [1991-1992]

Filosofická fakulta

Zimní semestr

[přípravy pocházejí ze sešitu myšlenkových deníků z roku 1990, z nich si Hejdánek dělal pro účely přednášek samostatné kopie]

[90/054 a 90/055]

Příprava na 18. 10. 1990

01

Výchozí bod: svět není mnohostí věcí, předmětů, ale ani jedním velkým vnitřně rozrůzněným procesem, ale je mnohostí událostí. Událost je vnitřně soustředěna, centrována, sjednocena v celek (má proto počátek a konec).

02

Každá událost je „sama pro sebe“, ale není to monáda „bez oken“, nýbrž je schopna reagovat na jiné události. T.zn. že se může s jinými událostmi vůbec setkat. To je však možné jen za určitých podmínek, z nichž pro tuto chvíli podtrhneme jsoucnosti obou (ty musí časově a prostorově koexistovat).

03

Průběh události: série jsoucností, ovládaná „FYSIS“ jako organizačním programem a držaná pohromadě LOGEM. Na rozdíl od bytí události (koextenzivního s jejím trváním jako celku) je jsoucnost momentálním stavem, „průřezem“ (přičemž „moment“ je vždy časově rozměrný, není to bod – přítomnost je vždy rozlehlá).

04

Primordiální událostné dění nemá vnitrosvětový charakter – do světa se události zařazují (vstupují) teprve skrze své reakce na jiné události a skrze reakce jiných událostí na ně. Rozdíl tzv. virtuality a reálnosti (ve fyzice a ve fii). Svět vlastně není souborem primordinálních událostí, ale souborem jejich vzájemných reakcí. To znamená, že jednotlivé prim. Události nejsou stavebními kameny univerza – těmi jsou jen jejich „reprezentace“, založené na jejich aktivitě (reakce = akce).

05

Fenomenologie a) ontologizovaná (a meontologizovaná), b) radikálně dotažená (rozšířený pojem subjektu). Skutečným subjektem je pro nás každá, i ta nejnižší událost vnitřně sjednocená („pravá“), schopná reakce na jinou událost. Za fenomén tedy nepovažujeme jen to, jak se „něco“ jeví nám, lidem, ale také jiným živým bytostem v a vposledu všem „přirozeným jednotkám“, tj. pravým jsoucnům, pravým událostem.

06

Svět je tedy postaven na fenoménech v tomto smyslu – věc o sobě není složkou

ani součástí světa. Ale na těch fenoménech je opravdu postaven, z nich je opravdu vybudován – proto je musíme příslušně také pochopit (nejde o zdání – reakce jsou skutečností a ty nemůžeme pochopit bez toho, nač jsou reakcí).

07

To, co se nám (lidem a snad i jiným živým bytostem) jeví jako těleso a tělo (hmotný předmět), je založeno na značně komplikované souhře současného výskytu aktuálních jsoucností velkého kvanta vyšších událostí (nikoliv primordinálních). Předpokladem ovšem tu je jedna mimořádná okolnost, která je charakteristická pro náš svět? Na určité relativně velmi nízké úrovni vyšších (komplikovanějších) událostí se vyskytuje něco, co v té míře neexistuje nikde jinde, totiž vznik téměř dokonalých setrvalostí (energetických kvant a elementárních částic). Tento typ setrvalostí je založen – jak geniálně předvídali staří – na jakýchsi téměř věčných kruzích, na rekurencích, pod nimiž ovšem je dění.

08

K rekurencím dochází samozřejmě i na vyšších úrovních, ale takové dokonalosti už nikdy není dosaženo. Právě na těchto základních, dokonalosti se velmi blízkých rekurencích jsou založeny teoretické formulace jako zákony o zachování. Dnes už víme, že neplatí absolutně. Nicméně na uvedených setrvalostech záleží, že jsou možná těla, tj. „netělesně“ koordinované výskyty současných aktuálních jsoucností nesčetných událostí rozmanitých úrovní, kteréžto jsoucnosti jsou přístupné zvnějšku právě jen ve své aktuálnosti.

09

Daleko významnější je ovšem jiná stránka tohoto komplikovaně strukturovaného světového procesu či dění (o kterém nevíme, zda je byt v nějaké velmi jednoduché, nízké formě sjednocen – např. gravitací nebo časoprostorově apod. – to je úkolem budoucího zkoumání spolu s vědami). Je však nepochybné, že v rámci světového dění se objevují jakési protiproudy – negentropické – které sjednocují, integrují jakési vnitrosvětové struktury dění do stále složitějších, nepravděpodobnějších souvislostí a nepravých celků, samozřejmě ruku v ruce s evolucí stále vyšších pravých celků.

10

Toto pro náš svět základně významné dění, bez něhož by nebylo ani nás, ani našich úvah, je rozhodující povaha zvláštních druhotných dějových struktur, které sice samy nemohou existovat, ale na nichž záleží skutečnosti (uskutečnění) všeho, co je předmětem našich zkušeností, tedy veškerenstva. A to je dění charakteristické pro akce.

11

Akce se liší od prosté události tím, že má odlišný počátek: nezačíná z „ničeho“, nýbrž jejich počátkem je subjekt akce. Musíme se tedy zabývat povahou

subjektu.

[90/078 až 90-080]

Příprava na 8. 11. 1990

01

Při pokusu o myšlenkové modelování založení světa jsme došli k závěru, že vlastní základ světa musíme předpokládat mimo svět sám. Nejde tu o reliktně nějaké religiozity, nýbrž o důsledné filosofické myšlení, které samo sobě neklade překážky ani zábrany. Dokonce astrofyzikální kosmologie a kvantová fyzika to musí činit také (tzv. fyzikální vakuum).

02

Zjistili jsme, že „ontologickým statutem“ světa je fenomenalita, ovšem mnohem radikálněji chápaná než v samotné fenomenologii. Molekuly, atomy, elementární částice, kvanta a naše jen v myšlenkách modelované „primordiální události“ musí na sebe reagovat, aby právě na základě jejich reakcí vznikl „svět“. Předpokladem ustavení světa je tedy jednak reaktivita i těch nejjednodušších událostí, jednak jejich dostatečná hustota, aby k základně kontingentním původním reakcím mohlo nezbytně často docházet.

03

Každá událost vzniká z „ničeho“: „nic“ (nicota) je nestabilní stav. Tato nestabilita má ergo charakter jakéhosi tlaku: nic má tendenci se změnit v něco. Tento tlak není dostatečně kompenzován na primordiální úrovni, neboť tak na vyšších úrovních zůstává onen tlak nekompenzován. Proto lze předpokládat, že při vzájemných reakcích primordiálních i vyšších událostí stále intervenuje také onen tlak směrem „dál a výš“, jak předpokládá Teilhard.

04

Tendence „ničeho“ přejít v „něco“ nemůže přecházet rovnou ve vyšší události (předpokládáme, že to je „zakázáno“, tak jak o tom mluví fyzici). K vyšším událostem může „nic“ dospět jen prostřednictvím reakcí nejnižších událostí na sebe navzájem. Druhým základním předpokladem vzniku světa (jak jej známe) je ona pozoruhodná schopnost nejnižších nebo velmi nízkých událostí organizovat se takovým způsobem, že vznikají časově (kvanta) anebo i prostorově (částice „hmotné“) „trvalé“ útvary, které na rozdíl od virtuálních fyzici nazývají reálnými. Jejich trvalost je vždy omezena, a to nikoliv jen trváním světa „vcelku“, ale také jim příslušným poločasem rozpadu.

05

Pouze díky této schopnosti událostí nižších a nejnižších úrovní se sbalovat do relativně trvalejších útvarů se mohou vytvářet jejich hromady, které interagují novým zvláštním způsobem, umožňujícím např. vznik mlhovin, hvězd atd. Ale

nejen to: různé atomy, takto vzniklé, jsou s to vstupovat v různé kontakty zvláštního typu díky tomu, že si jejich jádra vychytala (v závislosti na svém elektrickém náboji) různé množství elektronů, z nichž ty vnější mohou nejenom tu a tam za určitých okolností ztrácet nebo alespoň uvolňovat – a to značně, např. v případě vodivosti –, ale také sdílet s jinými jádry (chemické vazby).

06

Díky chemickým vazbám a v důsledku vzniku velkých molekul se otvírá nová cesta tzv. organického vývoje. Tak jako musíme předpokládat tlak „ničeho“ k přechodu v něco na nejnižších úrovních, musíme tento tlak vidět jako intervenující faktor v evoluci. Nejde tedy ani o „nahodilé odchytky“, jak předpokládá darwinismus, které jsou teprve dodatečně vyselektovány danými okolnostmi (prostředím), i když to jistě také hraje roli, i když podružnou a sekundární, ani o nějaký předem daný plán vývoje, jakousi „orthogenezi“ v Teilhardově smyslu (i když i zde je nutno blíže prozkoumat Teilhardovy teze).

07

Právě v rámci organického vývoje se ukazuje, jak FYSIS nemůže být viděna jako rozhodující „faktor“ fylogeneze, nýbrž jen ontogeneze. Zdá se, že stojíme před nutností buď zavést další, nový faktor, anebo se pokusit chápat LOGOS novým způsobem, tak, že rozšíříme jeho pojetí. Těto druhé cestě by nasvědčovalo jako správné to, že na ještě vyšší, další úrovni se LOGOS teprve ukazuje ve své nejvlastnější působnosti. Předpokladem tu je ovšem rozvinutí chápání „subjektu“, který jsme zatím pověřili ve své koncepci úkolem zahajovat akce.

08

Subjekt musí být chápán jako „ne-jsoucno“ (protože je vykloněn do budoucnosti, před počátek akcí), které však – jakožto „skutečné“ (tj. schopné skutků) – je s to prostředkovat mezi tlakem „ničeho“ ke kompenzaci a mezi tím, co jinak (jiným způsobem a na nižší rovině) provádí program událostného dění a jeho vnitřní integrity (FYSIS, LOGOS). Onen tlak „nicoty“ snad můžeme ztotožnit alespoň v jistém rozsahu s přicházející budoucností, neboť to je jediná neskutečná, resp. ještě nenastalá, ale adventivní (přicházející) skutečnost, která ovšem už je „strukturovaná“ (jako „výzvy“, na něž je třeba „odpovídat“).

09

Z hlediska člověka je však rozhodující radikální posílení významu a funkce subjektu tam, kde se ustavuje vědomí a myšlení jako zvláštní, od ostatních se podstatně odlišující aktivita subjektu, díky které se může ze smečky stávat společnost jakožto lidské společenství. Radikální změna tu spočívá v docela novém vztahu k LOGU.

10

Vazba subjektu na LOGOS musí být podrobněji vyšetřena. Jednota subjektu se podstatně liší od jednoty pravé události (pravého jsoucna), která je spravována

FYSIS. Bylo by dokonce možné tvrdit, že inkarnace LOGU bez prostřednictví FYSIS je možná jen přes subjekt. (A samozřejmě přes jeho aktivity).

11

LOGOS ovšem nemůže být považován za odpovědná za konstituci LOGU. Proto musíme konstituentu hledat někde jinde. Subjekt je přímo ustavován „Pravdou-Vírou“. To je zapotřebí vyložit blíže.

12

Subjekt je zásadně ustavován svými vlastními akcemi. Ale problémem je začátek: i když jednou z výslednic akce je konstituce (rekonstituce) subjektu, ocitáme se v nesnázích, když jde o prvotní konstituci subjektu.

13

Protože subjekt nemůže být konstituován – jako subjekt – leč svými vlastními akcemi, tj. jako subjekt musí stát na vlastních nohou, musíme na počátku jeho konstituce uvažovat akci, která původně není jeho akcí (protože on sám ještě nebyl konstituován), ale musí být za jeho vlastní akci „započtena“ (ovšem účinně!). A tato prvotní akce v sobě sjednocuje onen dvojitý charakter, dvojitou stránku pravdy-víry.

14

Pravda je na subjektu nezávislá stránka víry, víra je „akcí“ pravdy, již je konstituován subjekt. Zatímco pravda je v tomto smyslu s to založit (ustavit) subjekt přímo, bez dalších medií (prostřednictví), nemůže přímo založit ani konstituovat konkrétní (pravá) jsoucna – leč ta nejjednodušší, „primordiální“. Vše ostatní se musí postupně „vyvinout“ (ne tak, že by šlo o rozvinutí již daného, ale zavinitého).

15

Protože každá pravá událost, i ta nejmenší, se stává událostí vnitrosvětovou teprve díky reaktibilitě (své a druhých událostí), a protože reakce je akce a každá akce nutně předpokládá subjekt (a dále jej utváří, rekonstruuje), platí zároveň, že každé pravé jsoucno je nejenom výsledkem jistého vývoje, ale také přímo výtvorem ryzí nepředmětnosti, pravdy (toho pravého).

16

Zde máme tedy od Whiteheada se poněkud lišící, ale jeho myšlenku potvrzující rozlišení mezi „primordiální“ a „konsekventní“ povahou ne sice pravdy, ale jejího působení a uplatňování ve světě.

[90-093 až 90-094]

Smysl dějin

Příprava na 15. 11. 1990

01

Člověk je dějinná bytost. Jeho tělo je organismus, jeho život však není spravován FYSIS jako nejvyšší instancí. Již u živých bytostí musíme předpokládat jakýsi zárodek subjektivity a subjektu. Ale jako dějinná bytost se člověk stává subjektem v plném smyslu, v novém smyslu: stává se dějinným subjektem.

02

Předpokladem dějinnosti člověka je jeho svoboda. Přírodní bytost nemůže vstoupit do dějin, může do dějin (založených jinak), být jen zatažena. Svoboda tedy předchází vzniku dějin. Dějiny nevznikají ani náhodou, ani s přírodní nutností, ale začínají se „dít“ tam, kde osvobozující se člověk se stává dějinným subjektem.

03

Teprve jako dějinná bytost se člověk může opravdu stávat pro sebe i pro jisté jedinečnou osobností. Dějiny jsou tedy prostorem, v němž jedině se člověk může stávat sebou samým. Ale to právě souvisí s tím, že člověk není tím, čím jest, ale tím, čím se jako jedinečná bytost a tedy v dějinách stává.

04

Dějinnou bytostí se člověk nestává, aniž by to věděl, aniž by si to uvědomoval, nýbrž pouze vědomě. To znamená, že ani dějiny nevznikají bez tohoto lidského vědomí sebe jakožto svobodné a tedy jedinečné bytosti. Člověk se stává dějinnou bytostí teprve tím, že si sám sebe jakožto bytost dějinnou uvědomí. Vědomí, myšlení a jakási praereflexe musí tedy této proměně předcházet.

05

Rozlišujeme tedy nezbytně vědomí nebo myšlení předdějinné a dějinné. Přejít od jednoho k druhému spočívá v proměně myšlení. Proměna smýšlení se řecky řekne METANOIA. Dějiny tedy vznikají, začínají na základě METANOIA, tedy změny smýšlení, proměny vědomé, myšlenkové orientace ve světě a ve vztahu k sobě.

06

Není člověk výsledkem, produktem dějin, ale právě naopak dějiny jsou produktem, výtvozem člověka. Ovšem dějiny působí zase zpětně na člověka. Jen díky tomuto zpětnému působení se člověk stává opravdu dějinnou bytostí.

07

Působení dějin na člověka však nesmíme chápat jako kauzalitu. (To ostatně nesmíme ani v rámci přírody.) Jde o zdánlivé „působení“, ve skutečnosti jde o lidské reagování na dějiny, tj. zejména na to, co se (dějinně) děje, na minulost, která se dějinně odehrála. Dějinný člověk tedy navazuje na minulost.

08

Základní otázka: jak může člověk navazovat na minulost, když tu ještě žádná dějinná minulost nebyla a není? Musí si ji vymyslet. To neznamena, že si ji nutně musí vylhat. Ale může to tak být. Protože tam, kde je možná pravda, je vždycky možná i lež (a naopak). Minulostí totiž není automaticky to, co se stalo, ale z toho, co se nedějinně (ale pouze dějově) stalo, je třeba dějinnou minulost teprve ustavit. A to se děje výběrem.

09

Příklad starého Izraele: rozdíl mezi „faktickým“ ještě nedějinným děním a mezi dějinným zpracováním minulosti. Vyjití z Egypta jako zvolená minulost, na kterou se navazuje: na jedné straně obdoba archetypu, na druhé straně vynález antiarchetypu. Srv. obdobu s **abramovým** vyjitím do neznáma.

10

Proměna člověka z bytosti předdějinné v dějinnou znamená, že se pronikavě mění „určení“ člověka, tj. to, čím se jeho život „spravuje“ (spravovat se může jen něčím „pravým“). Zatímco v rámci působnosti FYSIS člověk nemá volbu, ale ovlivňuje svou životní historii pouze konfrontací (aktivní) s jinými jsoucnými, s okolím, zde se stává svobodnou bytostí, která si z „minulosti“ vybírá, jako by nebyla jednoznačně „dána“. Je to ovšem proces.

11

Rozhodující otázkou tu je, podle jakých hledisek, kritérií si člověk vybírá. To je rozdíl proti přírodnímu tvor: ten je „od přírody“ vybaven. Dějinná bytost není vybavena, ale musí se vybavovat určitým přístupem k dějinám (jak k minulosti, tak k přítomnosti, a dokonce i k budoucnosti), tj. kultivovat se ve své dějinnosti, stávat se dějinnou bytostí.

12

Člověk se tedy nerodí jako dějinná bytost, ale musí se dějinnou bytostí stávat, musí hledat a nacházet svůj vztah k dějinám, musí se kultivovat. METANOIA, o které jsme mluvili ve smyslu historickém, se musí opakovat pro každého jedince znovu a zvláště (obdoba vztahu fylogeneze a ontogeneze).

13

Veškerý vztah k minulosti však nutně prochází prostředkujícím vztahem k budoucnosti. Víra a dějiny tedy patří nerozlučně k sobě. Tím se objasňuje, proč objev víry a vynález dějin a dějinnosti připisujeme téže kultuře.

[90/103]

Dějiny jako místo transcendence

01

Rozlišili jsme transeuntní charakter událostního dění od transgresivní povahy

akce. Dějiny jsou místem dalšího, vyššího „přesahu“, totiž transcendentní povahy dějinné akce. To je třeba blíže vyšetřit.

02

Do dějin, jak řečeno, může být lidskou reakcí zataženo leccos. Proto ani každá akce lidská není zdaleka akcí dějinnou, tj. dějnotvornou. Je možno žít v dějinách, a tedy se i adaptovat na dějiny a dějinnost, a přesto nebýt dějnotvornou bytostí. Proto se musíme tázat, jak poznáme, kdy je nějaká akce či aktivita opravdu čímsi nejen dějinným (do dějin zataženým), nýbrž dějnotvorným, tj. dějiny v jejich dějinnosti zakládajícím a nesoucím.

03

Řekli jsme, že dějinná bytost je schopna se vztahovat jak k budoucnosti, tak k minulosti, tj. že novým, vše dosavadní překonávajícím způsobem rozšiřuje svou přítomnost. Přitom jsme si připomínali, že za vztah k budoucnosti budeme považovat jen vztah k tzv. pravé budoucnosti, tedy k tomu, co tu ještě nebylo a co přichází jako něco nového, co na nás útočí a vyžaduje naši službu, asistenci.

04

Problém není v příchodu nového, ale v jeho rozpoznání. Pro přípravu je nezbytné být orientován v přítomnosti a minulosti. Platí, že kdo nerozumí své současnosti, nemůže chápat, oč šlo v minulosti. Ale platí i naopak, že díky poznání minulosti lépe chápeme i svou přítomnost. Toto „lépe“ představuje Rubicon: za ním teprve začínají dějiny.

05

„Lépe“ chápat současnost znamená právě chápat ji dějinně, tedy v kontextu dějin. Ovšem být otevřen vůči dějinám znamená udělat druhý krok směrem k otevřenosti světa (prvním krokem byl vstup do jazyka a tím vstup do světa řeči, LOGU). Tak, jako se dítě stává člověkem teprve po biologickém narození, tedy jakýmsi druhým narozením do světa řeči, je zapotřebí ještě dalšího kroku do světa dějin.

06

Tak jako vstup do světa řeči je spjat se vztahem k jazyku, tak vztah k dějinám je jen druhotnou nezbytností ve chvíli, kdy člověk zakládá svou otevřenost vůči tomu, bez čeho dějiny nejsou dějinami, tj. bez čeho nemají smysl. (A dějiny buď mají smysl, nebo nejsou dějinami.)

07

Dějiny mají smysl, protože v nich vítězí pravda. (Heslo.) Pravda ovšem v neřeckém smyslu, tedy pravda = víra.

[90/115 a 90/116]

Transcendence a otevřenost světa

29. 11. 1990

01

To, co se v dějinách vsutku dějinného děje, je překračování ve smyslu transcendence. Myšlenka pokroku znamená ve svém ‚moderním‘ chápání devalvací dějin a jejich dějinnosti: progressus = transgressus.

02

Transcendence musí být podnikána vždy znovu, ale nemůže být opakována. Opakované transcendence totiž přestává být transcendencí. Proto je transcendování tak úzce spjaté s osobností člověka a přesně řečeno s personalizací.

03

Pouze v transcendování je člověk schopen vstoupit do světa řeči a stát se jeho obyvatelem. A pouze v transcendenci je člověk schopen prolomit meze svého osvětlení a otevřít se vstřícně otevřenému světu. A pouze na základě transcendování se člověk může stávat z neznalého znalým, z nevědomého uvědoměným.

04

Poznání a vědění není pouhá obeznámenost, kterou disponují i zvířata, ryby a ptáci. Vynález pojmů a pojmovosti umožňují transcendenci zvláštního typu: vztah k myšlenkovým modelům. Ve všech těchto případech znamená transcendování vždy nějaký nový podnik, i když jeho cílem může být „totéž“.

05

Shrňme to podstatné, k čemu jsme dosud dospěli. Ukázali jsme si, že tradiční představa (myšlenka) tzv. jsoucna o sobě je v základu vádná, že povaha světa je fenomenální. To zároveň znamená, že každá „skutečnost“ je mnohoznačná, neboť je taková, jak na ni jiné skutečnosti reagují.

06

Má-li mít poznání a vědění nějaký opravdový smysl, musí své opodstatnění hledat jinde než ve víře či v předsudku o „věci o sobě“. Žádná skutečnost není taková, jaká „jest“, nýbrž jak „se děje“, a to znamená nikoliv, jak se děje sama v sobě, nýbrž jak se ukazuje a vyjevuje ve vztahu k „tomu pravému“, tedy k pravdě.

07

Pravda je ovšem v bytostném vztahu k dějinám: to, jak se skutečnosti vyjevují v pravém světle, tj. jak ukazují svou pravou tvářnost, pravou povahu, je dějinná záležitost. Proto pravé, pravdivé poznání nemůže být založeno na smyslech ani ze smyslového „poznání“ odvozeno.

08

Proto trváme na tom, že obeznámenost není ještě poznáním. Řecký myšlenkový přístup je pro dosavadní evropskou tradici směrodatný, ale postrádá vědomí dějinnosti a také časovosti. Pojmy jsou vztaženy k intenc. předmětům, které jsou míněny jako mimočasové a mimodějinné.

09

Ukázali jsme si už, jak tradiční chápání jsoucna redukuje jsoucno na jeho jsoucnosti; nejlépe to lze demonstrovat na Zénonovi. Ještě svízelnější je situace při chápání a poznávání takových nepravých jsoucenc jako dějinné události. Z jednotlivých dějů nelze poskládat dějiny.

10

Náš přístup se nutně jeví jako podlomení a zpochybnění vědecké objektivit. Stojíme před závažným filosofickým problémem: jak můžeme ve svém poznávání, které je nutně subjektivní, dospět k tomu, jak se věci opravdu mají?

11

Na jeden chybný moment poukázal např. Hegel (Fenom. ducha), když zdůraznil: zbavíme-li poznání subjektivit, dostaneme zpět nepoznanou věc. Někdy se také argumentuje tím, že nemůžeme slyšet, jak věc zní bez poslouchání, nemůžeme vědět, jak vypadá bez koukání, jaké je konsistence bez hmatání atd. – nemůžeme „vylézt ze sebe“.

12

Ale to je jen pomocný argument, a spíše zavádějící. Ono to platí vlastně právě naopak: kdybychom nemohli „vylézt“ se své kůže, tj. přesáhnout se, transcendovat, nebylo by poznání vůbec možné, ale zůstali bychom jen u obeznámenosti.

13

Základní metodickou chybou empiristické argumentace je redukce či restrikce předmětů poznávání na tzv. realie: poznávání (přístup poznání) je tu konstruován, místo aby byl poznáván a analyzován.

14

Ve skutečnosti nám nejsou dány žádné počítky, nýbrž celé věci a dokonce celé věčné souvislosti. Proto je třeba vyjít od nich – odtud Husserlova výzva: zpět k věcem samotným! Ale ty věci – to jsou celé situace, děje, události. Smyslové orgány tu mají sice důležitou, ale okrajovou funkci.

15

Nelze tedy vycházet ze smyslových „dat“ (údajů), ale naopak z celkové obeznámenosti, ze zkušenosti s celými souvislostmi, a to znamená především ze zkušenosti s vlastními (a potom i s cizími) akcemi a aktivitami.

Cestou od obeznámenosti ke skutečnému poznání je nám tedy reflexe této obeznámenosti, přesněji reflexe vlastních akcí a aktivit. A předpokladem reflexe je schopnost se překročit (transcendovat), tj. vykročit z uzavřenosti svého osvětí (s obeznámeností) do otevřenosti světa.

[90/131 až 90/133]

Otevřenost člověka

Příprava na 6. 12. 1990

01

Předpokladem přechodu od pouhé obeznámenosti ke skutečnému poznání je reflexe a v ní se otvírající možnost kritiky. Ale také reflexe má svůj předpoklad: totiž schopnost člověka nezůstat uzavřen ve své subjektivitě, ale překročit ji, prolomit její meze a vyjít do otevřenosti světa.

02

Tuto schopnost člověka překročit sám sebe, vykročit ze sebe a ze svých mezí, považujeme za bytostnou určenost, ne však ve smyslu determinace čehosi již hotového, nýbrž za určení, které je výzvou k provedení, naplnění, splnění. Máme tu tedy dvojí otevřenost, která se musí setkat: na jedné straně otevřenost člověka, který se sám sebou stává teprve díky tomu, že se otvírá, na druhé straně otevřenost „světa“, bez níž by se člověk neměl vůči čemu otvírat.

03

Otevřenost světa se tu jeví jako cosi primárního, základního: otevřít se vůči světu znamená v prvním kroku přijmout tuto otevřenost, vzít ji za základ vlastního otvírání, tj. otvírat se v odpověď na otevřenost světa, která je pochopena a přijata, akceptována jako výzva.

04

Porozumět této události setkání dvojí otevřenosti znamená porozumět tomu, „co“ to je člověk a jaká je jeho situovanost ve světě. Svět je otevřen mnoha způsoby, ale můžeme je shrnout do dvojího „typu“: otevřenost generální a otevřenost individuální.

05

V čem spočívá generální otevřenost světa? Ta je založena nikoliv ve světě a na světě samotném, tj. tato otevřenost není výkonem světa ani žádné jeho části či složky. V důsledku toho to není otevřenost, jíž by se svět obracel k člověku, v ní by se otvíral právě jemu. Je to naopak otevřenost, která svět činí světem, tedy která je předpokladem a podmínkou toho, že svět vůbec ‚jest‘. Tato generální otevřenost světa je pro sám svět neméně konstitutivní než pro člověka a jeho

vlastní otevřenost.

06

V jistém předběžném přiblížení můžeme říci, že tato generální otevřenost světa je otevřeností, na které svět nemá žádný aktivní podíl, neboť jakási zvláštní aktivita je právě naopak na druhé straně: otevřenost tu vlastně přichází ke světu a umožňuje mu, aby byl nadále světem. Tuto přicházející otevřenost jsme už poznali jako budoucnost. Generální otevřenost světa spočívá v adventivní povaze budoucnosti (všeobecně).

07

A potom je tu otevřenost „individuální“, konkrétní, jedinečná a adresná. Patočka o ní mluví, když vykládá povahu prvního ze tří celkových pohybů našeho života (Přirozený svět, Doslov, 1970, s. 216 n.). Tím prvním je pro Patočku pohyb zakotvení (Patočka totiž zdůrazňuje, „že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou cestou“ – 215), jehož smyslem je osvojit si danou situaci (216).

08

„Nikoli přetváření toho, co je již zde, co shledáváme před sebou, nýbrž přijetí, ale zároveň a přede vším ostatním – přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni.“ „Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti...“ Nebudeme se příliš zaměstnávat těmito formulacemi, které nejsou prosté problematičnosti, neboť ta sahá daleko za hranice našeho záměru. (Námítka lze mít proti předcházejícímu chápání FYSIS i proti polemickému hrotu, stavícího naše přijetí toho, co je již zde, proti jeho přetváření.)

09

Patočka hovoří o tom, že „akceptováni jsme tím, do čeho jsme se narodili – akceptováni jsme světem, ‚na kterém‘ zrozením jsme“. Výslovně mluví o „přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni“. Tyto formulace vyhrcojí věc do paradoxu, a proto je jejich legitimnost omezená. Patočka s tím počítá a na případné námítky odpovídá tím, co jsme už naznačili sami: „Svět nás ovšem nepřijímá ve své nezměrné podobě, nýbrž ve svých lidských exponentech – svět se sklenul v lidském malospolečenství, v lidském sblížení (cosi jako vnější nitro, zastiňující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest... mrazivý vnějšek... je v něm zámlkově prozrazen).

10

Chtěl bych být v této věci jednak konkrétnější, jednak lidštější, vřelejší. Nemám především za to, že v tomto světě má vnějšek přesilu (tímto sklenutím je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku), a dokonce už ne, svět je „ve své podstatě“ vnějškem, ba „mrazivým vnějškem“ (216-17). Slova „chráněn před přesilou“ mi nepřipadají jako skutečné vystižení. Zmíněná generální otevřenost světa spíše svědčí o slabosti světa než o jeho síle, ba přesile.

11

Nám však jde o jiný aspekt, který Patočka vystihl dobře. Tím prvním, s čím se lidská bytost setkává, není svět v celku, nýbrž jsou to druzí lidé – Patočka dost podivně tu mluví o matce, otci, sourozencích atd. jako o lidských exponentech světa a o rodině jako o lidském malospolečenství. Ve věci má však pravdu.

12

V nejbližších lidech se narozená lidská bytost setkává prvotně s jiným typem otevřenosti, totiž s otevřeností adresně vůči sobě zaměřenou, s nachýleností k sobě, se zájmem o sebe a se starostí o sebe. Základní zkušeností člověka, který se teprve stává člověkem, je zájem, starost a starání se, poskytování opory a pomoci, zejména však bohatost lidských vzájemných vztahů, založených na sympatii, náklonnosti, lásce.

13

Člověk se stává člověkem, když na tento zájem a na tuto lásku, tedy na přicházející adresnou, konkrétní otevřenost odpovídá tím, že se sám vůči této primární otevřenosti sám otvírá, že sám této vstřícnosti vychází také vstříc. Ona přicházející otevřenost a vstřícnost je tu ovšem *conditio sine qua non*: chybí-li, narozený ještě-ne-člověk se člověkem v plnosti nikdy nestane. Člověk je otevřenou bytostí – anebo není člověkem.

14

Událost, děj, pohyb otvírání se vůči přicházející otevřenosti však vůbec není čímsi subjektivním, „niterným“, o čem bychom snad mohli jen básnit, ale o čem nelze mluvit s potřebnou myšlenkovou přesností. Zde platí Hegelovo: co není zvnějšněno, co nepřichází navenek, nebylo ani uvnitř – smysl niternosti je v uskutečňování, naplnění, provedení. A jak tedy dítě uskutečňuje svou otevřenost vůči světu, který se sám vůči němu – v osobě nejbližších – otvírá?

15

To, co ve své nakloněnosti přinášejí nejbližší lidé, nejsou jen ani hlavně oni sami, i když dítě je na ně jednoznačně a téměř výhradně zaměřeno. Odpovědnost rodičů a dalších blízkých vůči dítěti spočívá v tom, že je „vyvádějí“ z jeho původního stavu, tj. uzavřenosti, do otevřenosti světa. Dítě se stává člověkem, když vykročí ze své uzavřené subjektivity, přesněji ze svého teprve se formujícího osvětí a když překročí jeho hranice. To se však děje nikoliv navázáním osobních kontaktů s matkou atd., nýbrž v rozhovoru, v dialogu s matkou a dalšími.

16

Teprve vstupem do světa řeči (prostřednictvím jazyka) se „skutečně“ dítě otvírá vůči světu, neboť teprve ve světě řeči se se světem (ne už s „lidským malospolečenstvím“) setkává v jeho otevřenosti. Bez LOGU, bez řeči a konkrétně bez živého jazyka se ani svět nemůže vůči dítěti otevřít. A proto se ani dítě

nemůže otevřít vůči otevřenému světu, ani vůči tomu, jak je vždy znovu otvírán přicházející budoucností.

[90/150 až 90/151]

Čas

Příprava na 13. 12. 1990

Pro nemoc se nekonalo

01

Klasické místo najdeme ve 14. kapitole XI. knihy Augustinových *Konfesí*: „Co je tedy čas? Pokud se mne nikdo netáže, vím to; když to chci tážícímu se vyložit, nevím to. S jistotou však říkám, že vím: nebylo by minulého času, kdyby něco nepominulo, a kdyby nic nepřicházelo, nebylo by času budoucího, a kdyby nebylo ničeho, nebylo by času přítomného. Ty dva druhy času však, totiž minulý a budoucí, jakým způsobem mohou být, když minulý už není a budoucí ještě není? Kdyby však přítomný čas byl stále přítomný a nepřecházel by v minulý, nebyl by to už čas, ale věčnost. Jestliže se tedy přítomný čas musí změnit na minulý, aby byl časem, jak můžeme říci, že jest, jestliže důvodem (příčinou) toho, že jest, je, aby nebyl (že nebude) **!** Nemůžeme tedy doopravdy říkat o čase, že jest, leda že směřuje k tomu, aby nebyl **!**“ (238)

02

Augustin je přesvědčen, že čas náleží k stvořeným věcem: „*omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus*“ (dtto, kap. XIII – 236). (Ty jsi stvořil všechny časy a sám jsi přede všemi časy, aniž někdy byl čas, kdy nebylo žádného času.) Augustin z toho však nevyvodil výslovně, že čas je od stvořených věcí neodlučitelný. Pokusme se pochopit, co mu v tom zabránilo.

03

Především byl Augustin poplacen předmětnému myšlení, které nedovedlo od pouhých předmětů odlišit „pravá jsoucná“. Augustin bral vážně jako pravé jsoucnou pouze člověka. A to jej právě zavedlo. Říká totiž (kap. 20), že se nesprávně mluví o trojím čase, totiž minulém, přítomném a budoucím. Správnější by bylo hovořit o jiných třech časech, totiž o přítomném z minulosti, přítomném z přítomnosti a přítomném z budoucnosti. A dodává: a tyto tři jsou v naší duši, jinde je nevidím. Augustin tedy vidí minulost jako založenou v paměti a budoucnost v očekávání.

04

Augustin sice uvažuje o možnosti, že čas by byl pohybem těles, ale dospívá k popření této eventuality (kap. 24). Prázdnost času se mu však také nějak nezdá (tj. oddělenost od čehokoliv, co se děje). Říká: zdá se mi, že čas není leč jakousi

roztažeností (*distentio* – rozsah, trvání?), ale nevím, čeho, a bylo by s podivem, kdyby ne samotného ducha (kap. 26). Odtud můžeme lépe pochopit, proč rozhodující filosofické pokusy o chápání času vycházely z vědomí času (*Zeitbewußtsein*), nikoliv ze samotného dění obecně.

05

Pro naše východisko má zvláštní důležitost směr času, ať už jde o pohyb v čase, nebo o pohyb samotného času. Augustin výslovně mluví o tom, jak okamžik bleskurychle letí z budoucnosti do minulosti (kap. 242, 15: „*quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat*“). Jenom na okraj poznamenáme, že sice můžeme souhlasit s Augustinem, že přítomností můžeme rozumět takové kvantum času, které už nelze rozdělit na menší částičky, ale nesouhlasíme naopak s tím, že přítomný čas nemá žádného trvání (s. 244: „*praesens autem nullum habet spatium*“).

06

Když odmítneme možnost izolace času od dění, ale budeme trvat na tom, že obojí náleží nerozdělitelně k sobě, musíme akceptovat se směrem času také směr dění. Pak i nejmenší kousek dění je stále ještě děním a stejně i nejmenší kvantum času je stále ještě čas. Z tohoto spojení času s děním pak plyne, že dění i čas mají kvantovou povahu, že tedy každé vnitřně integrované dění, tj. událost, má svůj vlastní kousek času.

07

To, čemu běžně říkáme čas, je ve skutečnosti časové pole, které je založeno na vzájemném kontaktu a pronikání takovýchto jednotlivých částiček času, díky kterému vzniká něco obdobného jako gravitace nebo biosféra apod.

08

Kromě tohoto fenomenálního charakteru je tu ještě významná stránka meontologická. Aby se vůbec něco mohlo dít a ve svém dění trvat přes určitou hranici, musí být splněna jedna fundamentální podmínka, o které je ovšem zatím neskutně těžké s potřebnou jasností pohovořit. Touto podmínkou je adventivní povaha budoucnosti.

09

Obě tyto složky či stránky času a časovosti musíme principiálně odlišovat: čas jako pole a čas jako přicházející budoucnost. Časové pole je sekundárním důsledkem adventivní povahy budoucnosti. Kdyby nepřicházela budoucnost, nemohlo by se časové pole ani konstituovat, tím méně rozvinout. Nicméně časové pole je to jediné, které můžeme registrovat, a to ještě jenom podle určitých vybraných dějů.

10

Rozhodující dimenzí nebo spíše samotným základem času je adventivní

budoucnost. Ta se především otvírá vůči všemu novému, nebo mnohem přesněji řečeno, je sama zdrojem všeho nového. Budoucnost se otvírá vlastně jen vůči subjektům v jejich vykloněnosti ven ze sebe, tedy v jejich otevřenosti směrem k budoucnosti a vůči budoucnosti.

[90/188]

Dodatek k ‚času‘

Příprava na 3. 1. 1991

01

Kantův pokus zbavit se myšlenkových nesnází s pojmovým uchopením povahy času tím, že čas (podobně jako prostor) prohlásíme za formu nazírání (a to apriorní), je neuspokojivý a nepřijatelný. Zároveň ovšem ukazuje na některé perspektivy řešení, jež se otvírají důkladnější kritice jeho pojetí. Problém vnitřního času má zásadní důležitost. V tom smyslu jsou také principiálně významné analýzy Husserlovy.

02

My však se budeme nadále tázat po „skutečném“ čase, tj. po čase jakožto skutečnosti, nikoliv jako prožitku. Vycházíme z toho, že čas je předpokladem každého prožívání, nikoliv jenom způsobem, jak prožíváme něco jiného než čas. Zároveň ovšem trváme na tom, aby skutečnost času byla chápána jako původně nepředmětná (neboť rozhodující pro čas je ještě nedaná, ale přicházející budoucnost).

03

Od času musíme odlišit časovost pravého událostného dění. Každá událost (pravá) „má“ svůj čas (svůj vyměřený čas), odlišný od jejího „umístění“ v časovém poli. V témž smyslu, v jakém hovoříme o tom, že se taková událost „děje“, budeme pak mluvit o tom, že „časuje“. Časování události má opačný „směr“ než přicházení budoucnosti: je vlastně vycházením vstříc oné adventivní budoucnosti. Právě proto nemůžeme legitimně říkat o nepravých událostech, že „časují“, neboť vycházet vstříc budoucnosti znamená ustavovat se jako subjekt (eventuelně: ustavovat svůj subjekt).

04

Mluvíme-li tedy o vědomí času (Zeitbewußtsein), musíme i zde rozlišovat mezi akty vědomí, jež jsou výkonem pravého (aktivního) subjektu, a mezi tím, čeho si jsou vědomy, resp. „co“ si uvědomují. Časování akcí je principiálně odvozeno od časování příslušné pravé události, o jejíž akci jde, ale zároveň je každá akce orientována do časového pole. Reflexe takové akce, která na sobě či v sobě nese v důsledku toho dvojí časovost, musí obojí přísně rozlišovat, nemá-li propadnout

konfuzím.

05

Čas je tedy především čímsi skutečným, ale nikoliv objektivním, předmětným. Pokud nám o takovou objektivitu jde, musíme se spokojit s časem nějak prožívaným, tedy se subjektivním (event. subjektálním) časem – např. psychologickým, biologickým, historickým apod. Tím se však nyní nezabýváme.

Letní semestr

[přípravy dělány samostatně, Hejdánek v této době už opustil psaní myšlenkových deníků jakožto samostatných sešitů]

Život a životní smysl

6. 3. 1991

01

Otázka po životním smyslu nemusí být nutně filosofická. Táže se tak i člověk archaický, žijící ještě plně v mýtu. Přesně vzato mýtus nedovoluje (a neumí) klást otázky, ale dává na nevyslovené otázky odpovědi. Mýtus odpovídá ještě dříve, než byly otázky formulovány, vysloveny; to však neznamená, že tu otázky žádné „nebyly“. Jen nebyly „dány“, formulovány.

02

Avšak ještě ani tam, kde otázka po životním smyslu formulována už je, nemusí jít o tázání filosofické. Otázka po smyslu života dává „smysl“, i když není formulována filosoficky. Můžeme proto položit otázku, kdy a za jakých okolností či podmínek se otázka po smyslu života stává otázkou filosofickou. Na to můžeme předběžně odpovědět takto: dochází k tomu v té chvíli, když se začneme tázat, zda má otázka po smyslu života vůbec smysl a jaký.

03

Z jednoho problému se nám tak staly hned základní problémy dva. Jeden problém nám zůstává, to je problém smyslu života. A pak tu máme jeden nový problém, totiž problém smyslu resp. smyslu smyslu. Co to je smysl a jaký má smysl mluvit o smyslu, to si necháme na někdy jindy. Není to snadné téma, pokud chceme jít opravdu do hloubky. Dnes však si to provizorně můžeme trochu zjednodušit.

04

Fenomenologové nás ujišťují, že každý jev, každý fenomén má nějaký smysl, přesněji, že je určitým smyslem. Už když něco vnímáte, vidíte nebo hmatáte, dává vám to nějaký smysl. Nebádejme nyní o tom, jak je to možné, ještě se k věci vrátíme. Podrobnější zkoumání vyžaduje dvojí: nejprve musíme pojem smyslu vypracovat na nějakém tématickém materiálu, týkajícím se něčeho jiného, a pak tento již vypracovaný pojem (resp. jeho konstituci, jeho nasouzení) podrobíme reflexi (té totiž můžeme podrobit jen nějakou akci či aktivitu).

05

To první tedy uděláme dnes, a tak si vytvoříme předpoklady k tomu, aby filosoficky dávalo smysl se zabývat smyslem smyslu a také smyslem tázání po smyslu smyslu (v této formulaci je krásně vidět, co to znamená nejen podnikat reflexi, ale podrobit reflexi jinou reflexi atd.).

06

V životě člověka dochází k mimořádným situacím, které můžeme snad nejlépe vystihnout metaforou „mezní situace“: člověk se jakoby dotýká extrémních možností, kde nejen naráží na své meze, ale kde se právě na těchto hranicích ocitá v ohrožení, v jakémisi ne vnějším, fyzickém, nýbrž podstatném, do samých základů jeho života mířícím a zasahujícím nebezpečí. Všechno ostatní, co dělá a jak žije, může být napodobením těch druhých, něčím, co převzal a co si osvojil již jako vypracované, co stačí jen znovu aktualizovat. Ale v mezní situaci je každý a vždycky znovu sám, nikdo ho nemůže zastoupit a nikdo mu nemůže poradit ani mu být vzorem. V mezní situaci se každý musí k odpovědi dostavit, nemůže se z toho vyvléci, a svou odpovědí se vlastně teprve stává sám sebou.

07

Jednou takovou základní situací je lidská smrt resp. smrtelnost (se smrtí se člověk skutečně setkává jen jako se smrtí toho druhého; na vlastní smrt jen čeká, očekává ji nebo ji vytěsňuje ze svého vědomí). Mohli bychom říci, že to je mezní situace po výtce: každý zemře sám, nemusí se to a ani nemůže u nikoho učit, nikoho nemůže napodobovat a nemůže se tomu vyhnout. Naší otázkou nyní bude, v jakém vztahu je smrt k životu.

08

Běžné, ale velice předsudečné mínění považuje smrt za opozici a protivu života. Podívejme se na věc blíže, abychom nahlédli problematičnost a přímo pochybnost této domněnky. Víme, že život trvá na této planetě (o tom, že by byl jinde, můžeme zatím jen uvažovat a vlastně jen spekulovat) asi 3 až 3 a půl miliardy let, a to bez přestání. Všechny organismy, které tu dnes žijí, pocházejí z prvních živých buněk, které se kdysi nějakým způsobem objevily na zemském povrchu. A nyní to pro náš problém nejpodstatnější: všechny organismy, které kdy na zemi žily, zahynuly. Co z toho můžeme vyvodit?

09

Především z toho je patrné, že smrt životu neuškodila. Právě naopak: kdyby z nějakých důvodů ty první organismy neuhynuly a kdyby mohly žít dodnes, je vysoce pravděpodobné, že by se dodnes nijak pronikavě a možná vůbec nezměnily. Rozhodně bychom nemohli očekávat onen překvapivý, dodnes neutuchající rozvoj nových a nových forem, založený na nejrozmanitějších vynálezech, k nimž vždycky může, ale nemusí dojít. (Viz nevynalezená placenta v Austrálii.)

10

Vývoj živých organismů byl založen na tom, že smrt byla vtažena do života, zapřažena do jeho služeb a zařazena do jeho plánů. Vezmeme-li vážně jednak to, že dnes stojíme zatím na poslední výspě vývoje a dokonce – jak zdůrazňuje např. Teilhard de Chardin – na špici, na nejvyšším vrcholu vývojové křivky, a jednak to, že také my zemřeme, musíme z toho pro sebe vyvodit dvojí zásadně důležité poučení.

11

Především chybí jakýkoli argument pro domněnku, že život se na této planetě objevil náhodou či nedopatřením. Takové náhody netrvají samy sebou, svou „silou“ miliardy let. A za druhé tu není žádné opory pro jinou domněnku, totiž že smrt je pro život největším nepřítelem. Právě naopak se všechno zdá nasvědčovat, že smrt je velmi účinným nástrojem života v jeho sebezdokonalování.

12

V této chvíli se nehodláme zabývat tím, do jaké míry je smrt plánovanou metodou a zda je do programu života snad přímo zakódována. Jde nám o něco jiného. Život jako takový se zjevně neomezuje a neredukuje na životní běh jednotlivých organismů, ale rozvíjí se určitým směrem přes ně a jejich prostřednictvím kupředu, dál a výš. Každý jednotlivý běh života má v tomto směřování života kamsi do nedohledné budoucnosti své místo a svůj smysl v tomto vývoji. Život se tedy netýká jen jednotlivých živých bytostí, ale má jakési své vlastní trvání, přesahující celé věky. Pamatujeme-li na příbuznost slova „věky“ se slovem „věčnost“, můžeme právem odlišovat od jednotlivého a tedy konečného, smrtelného života (= životního běhu) život, který trvá po věky, tedy život „věčný“.

(pokrač. 13. 3.1991)

13

Aniž bychom se pouštěli do podrobnějších výzkumů v tomto směru – to bychom dělali příliš veliký skok ! – podržíme si ve své mysli jednu důležitou věc, k níž jsme dospěli: život není jen životem jednotlivé bytosti, ale každou jednotlivou bytost a její ohraničený život přesahuje. A na tomto jednotlivý život přesahujícím životě má jednotlivá živá bytost „podíl“, t.j. podílí se na něm jednak tím, že naň navazuje, že si z něho mnohé osvojuje, přisvojuje, že žije z jeho skutečnosti, ale na druhé straně také na něm má svůj pozitivní podíl, tj. může aktivně přispívat k jeho šíření i kvalitativnímu vylepšování, přinejmenším však k jeho udržování a zachovávání.

Pocity, nálady, dojmy

01

Filosofie si musí zachovat vztah k celku, tedy také ke všemu, co k celku náleží. K celku náleží především naše schopnost vidět, slyšet atd. svět resp. skutečnosti celkově, ba dokonce tendence vidět celky i tam, kde třeba nejsou.

02

Reagujeme na svět tak, že naše celkové vnímání a chápání je zabarveno určitými skutečnostmi. Prší, je pošmourno, a celý svět se nám jeví jako šedivý, smutný, až beznadějný. Naopak svítí slunce, a všechno se nám jeví pěkné, krásné, nadějně. To je dokladem naší tendence provádět jakési syntézy a přenášet rozhodující dojmy (příčemž ty jsou jistě subjektivní) na ostatní skutečnost.

03

Umělec se pokouší právě tyto pocity a dojmy zachytit ve své tvorbě. Vědec se právě naopak snaží ze své práce všechny takové pocity a dojmy vyhnat, a pokud tam přece jenom proniknou, dodatečně je vymazat. Filosof nic takového dělat nemůže a nesmí. Pocity, nálady a dojmy náleží k lidské zkušenosti, a proto je filosof musí vzít na vědomí. Ale jako všechno ostatní, musí se pokusit jim dát místo, které jim náleží. Nemůže se jim dát k dispozici tak, že by nějakým pocitem nebo náladou nechal načpět celé své filosofování. Ale nemůže je za své filosofie ani vyhánět.

04

Pokusíme se dnes celou věc demonstrovat na jedné pro filosofy a pro filosofii naprosto zásadní otázce, totiž má-li náš život smysl, má-li vůbec život nějaký smysl, má-li tento svět nějaký smysl. Víme ze zkušenosti, že někdy máme velmi

živý dojem smysluplnosti, když se nám něco daří, když z něčeho máme radost nebo když nás potkalo něco významného. Víme však také, že jindy máme pocity zcela opačné, dojem nesmyslnosti, prázdnoty, marnosti. Jak se od těchto pocitů dostat k tomu, jak se to má doopravdy ?

05

Václav Havel uvažuje o těchto věcech mj. ve svém 89. dopise Olze. Dovolte mi několik citací.(„Zdá se mi, že život...“, začátek Reflexe II.)

06

Havlovo uvažování představuje určitý typ reflexe (ve fr. réfléchir, réflexion znamená právě uvažování, rozvažování, přemýšlení; Němci dali tomu specifický filosofický význam, kterého se budeme držet my). Podívejme se se nyní na povahu této reflexe.

07

Na první pohled se zdá, že „předmětem“ Havlovy úvahy je jednak životní pocit lidí (resp. životní pocity, neboť jejich život je „rozkouskován“), jednak povaha okolností, podmiňujících a provokujících kladení jistých otázek. A pak mluví o sobě a o svých pocitech. O lidech říká, že většinou tyto pocity nereflektují, o sobě v tom smyslu nemluví.

08

Už sami jsme si připomněli vlastní zkušenost, že pošmournost dne nebo sluneční jas může ovlivnit celé naše naladění životní, celý náš životní pocit. Co to vlastně znamená ? Jen to, že máme schopnost a tendenci okamžitý a co do významu a platnosti omezený pocit či dojem rozšiřovat na větší celky a kontexty, a to zjevně neoprávněně. Zároveň z toho vyplývá jistá nevyrovnanost a labilita našich celkových životních pocitů, které se za jistých okolností mohou vychylovat do nejrůznějších, dokonce extrémních poloh, takříkajíc ode zdi ke zdi.

09

Přijměme Havlův předpoklad nereflektovanosti elementárního pocitu životní smysluplnosti u většiny lidí, a to samozřejmě jen metodicky, protože si později ukážeme, že je nepravdivý (ani nejprimitivnější Evropan se nedokáže obejít bez reflexe a bez proreflektovanosti nejen všech svým myšlenek, ale i pocitů, nálad atd.). Co však nemůžeme přijmout, to je předpoklad, že jedním z těchto jednoduchých, nereflektujících lidí je sám Havel. Proto nejprve věnujme pozornost jemu a jeho životním pocitům.

10

Jak je vůbec možné, že prostí, jednoduší lidé mají tendenci rozšiřovat platnost pocitu radosti z jednotlivých okamžiků životní radosti na širší až nejširší pocit životní smysluplnosti, zatímco jiní – a mezi nimi Havel – si kladou otázky? Havel odpovídá, že rozhodujícím faktorem tu je zážitek mezery až propasti, jíž jsou jednotlivé radosti od sebe odděleny. A mluví v tom smyslu o jakýchsi ostrovech smysluplnosti, jež plovou v oceánu nicoty.

11

Havel mluví v obou případech o pocitování: většina lidí má elementární a v podstatě (!) nereflektovaný pocit životní smysluplnosti, menšina – a v ní i Václav Havel – se sice s entuziasmem oddávají životním radostem (od dobrých večerů až po službu věcem takzvaně „nadosobním“), ale jejich platnost nerozšiřují na celý život a celý svět, ale tyto radostné činnosti se jim soustřeďují do určitých časobě ohraničených úseků života a tedy jsou jimi pocitovány jen jako jakési ostrovy

smysluplnosti.

12

Připustíme-li – předběžně a podmíněčně, jen metodicky – že většina lidí opravdu rozšiřuje své pocity radosti a smysluplnosti na celý život samozřejmě a takřka přirozeně, musíme se tázat, proč stejně samozřejmě nerozšiřují na celý život své okamžiky neúspěchů a své pocity zklamání, úzkosti a neúspěchu do podoby všeobecného pocitu marnosti a nesmyslnosti všeho. Naše zkušenost nám přece o něčem takovém svědčí. Tu by bylo třeba vysvětlovat, že lidé jsou od přírody nakloněni přeceňovat své životní radosti a zapomínat na bolesti a strážně. I to známe ze své zkušenosti, ale s tím se nemůžeme spokojit.

13

Analyzujeme-li to, o čem Havel mluví jako o pocitu pouhých ostrovů smysluplnosti, plovoucích v oceánu nicoty, musíme velice rychle nahlédnout, že takový „pocit“ vlastně není a nemůže být žádným „elementárním a v podstatě nereflektovaným pocitem“. Pocity jsou totiž celkové, nemají velkou rozlišovací schopnost ve vztahu k detailu. A proto také nemohou být spolehlivou základnou pro nějaké postatnější závěry, které by si osobovaly nárok na platnost, závažnost a pravdivost. Pocity, nálady a dojmy náleží gnozeologicky (noeticky) ke koloritu či k jakémusi osobnímu a vysoce subjektivnímu „folkloru“, ale mají nepatrnou, ano přímo zanedbatelnou poznávací hodnotu.

14

Proto onen údajný pocit pouhých ostrovů smysluplnosti uprostřed oceánu nicoty musíme podezírat z toho, že to vlastně žádný čistý pocit není. Pocity jsou vlastně pocitové reakce. Vždycky je zapotřebí přesně zjistit, na co takový pocit vlastně reaguje. A v našem případě nejde o reagování jednak na ostrovy smysluplnosti, jednak na oceán nicoty, protože pocit integruje takové subsložky v jednotu. Buď by převážil pocit všeobecné marnosti a nicoty, anebo by naopak převážil pocit všeobecné smysluplnosti a radostnosti života.

15

Havlem popsáný či spíše jen jmenovaný pocit není tedy reakcí ani na omezenou životní radost, ani na nějaký oceán nicoty, nýbrž na určité myšlenkové konstrukce. Zejména „oceán nicoty“ je vyslovená myšlenková konstrukce. A pocit všeobecné marnosti a nicotnosti všeho je reakcí na takovou konstrukci. 3.4.91

Rozum, kritičnost, ideologičnost

12. 4. 1991

01

Už jsme mluvili o tom, že k protestantismu se přimísila – neprávem – jakási hluboká nedůvěra k myšlení, ano přímo podezíravost vůči rozumu. Můžeme to dost dobře pochopit z historických okolností, ale nevysvětlíme tím vše. Jde o něco hlubšího, něco jako zakomplexovanost. Je to značný handicap, který s sebou přináší četné politováníhodné následky.

02

Theologii však nelze pěstovat na nedůvěře k rozumu, neboť theologie je svou podstatou a svým určením náročným a přesným myšlením, tedy svým způsobem „vědou“, i když v jiném smyslu, než jak o vědách mluvíme v jiných případech. Theologie musí být disciplinovaným myšlením; jinak není možná. To zajisté neznamená, že bude chtít všechno odvozovat z rozumu, tedy že ideologii

zaštítí svůj racionalismus. To by bylo vyhánění ďábla Belzebubem.

03

Důvěra v rozum nesmí být zaměňována s předsudkem, že všechno je racionálně dokazatelné. Veškeré důkazy mají vždycky jen podpůrný a služební charakter. Jejich předpokladem jsou jistá východiska, která jsou nedokazatelná. To platí v každé vědě, dokonce i v přírodních vědách, a také v matematice a geometrii. Odedávna bývá opakováno heslo „de principiis non est disputandum“. Naplatí naprosto; jestliže mohu prokázat, že z nějakých principů lze vyvodit neplatný závěr logicky nesporným postupem, mohu zpochybnit věrohodnost principů. Je to však možné právě jen poukazem na další, širší souvislosti.

04

To nám poukazuje k důležitému bodu: rozum není něco jednou provždy člověku uděleného či přiděleného, s čím se pracuje, aniž by byla možná nějaká proměna či nějaké vylepšení. Také rozum a užívání rozumu se vyvíjí a vylepšuje. Musíme rozum vidět také dějinně, jako mnoho jiných lidských fenoménů. Ale jak může rozum najít, odhalit své omyly a jak se jich může napříště vyvarovat? Je to možné a dokonce je to principiální povinností rozumu, aby to dělal. Základním prostředkem tu je reflexe.

05

K užívání rozumu náleží od dob řeckých filosofů odstup od vlastních výkonů a nový, kritický přístup k nim i k jejich výsledkům. Každý rozumový postup musí právě v zájmu své rozumovosti a rozumnosti stále znovu podrobovat své dosavadní výkony kontrole, tj. kritické reflexi. Kritičnost náleží nejen k povinnostem filosofovým, ale také theologovým. Nekritická theologie se stává z „vědy“ pouhou církevní nebo dokonce sektářskou ideologií.

06

Jedním z nejdůležitějších důsledků kritičnosti je vyhledávání a rozpoznávání vlastních omylů, chyb a nedostatků. Také v theologii, stejně jako ve filosofii (a rovněž ve vědě) se učíme především z chyb. Tak třeba dějiny dogmatu jsou vlastně dějinami dogmatických sporů a tedy dějinami vyhledávání chyb a omylů. Obvykle šlo o vyhledávání chyb na druhé straně, ale reflexe je způsob, jak vyhledávat chyby a omyly vlastní. Teprve tam, kde ovládáme alespoň zhruba toto umění vyhledávat a nacházet vlastní chyby, jsme do jisté míry připraveni na to, abychom vyhledávali chyby a omyly svých bližních theologů i filosofů. I zde platí slovo Ježíšovo o břevnu ve vlastním oku.

07

Nejčastějším argumentem proti rozumové kritice je poukaz k tomu, že něco se jí principiálně vymyká. Jak již bylo řečeno, nevysloveným předsudkem tu je mínění (pochopitelně ničím rozumovým nedokládáné, tedy založené jen dogmaticky resp. přímo myticky), že rozum resp. rozumové přístupy a postupy jsou ve své podstatě neměnné a tedy nepřekročitelné (to je součástí předsudečného pojetí o tzv. přirozeném myšlení). V podstatě jde vždy o jakýsi relikv mýtu a mytičnosti, o jakési poslední zbytky tabuizace, která má jisté postranní cíle – chce totiž imunizovat některé předsudky proti rozumové kritice a kontrole.

08

Velmi časté jsou v tomto směru poukazy k tajemství. Zvláště dnes je toto slovo, které má svůj domov spíše v katolickém táboře, frekventováno. Ale právě na tajemství si můžeme ukázat, jak nesprávně se obvykle uvažuje. Za tajemství je zhusta pokládáno něco, co je pouze důsledkem našeho nevědění, tj. co je nám

neznámo, co se skrývá našemu vědomí a myšlení. Ale to je naprosto chybné a nepoučené chápání tajemství, které umožňuje, aby byl před rozumovou kritikou imunizován kdejaký nesmysl. Opravdové, skutečné tajemství naopak může a má být i rozumově nahlédnuto, a přitom vůbec nepozbývá povahy tajemství. Falešné, pokleslé pojetí tajemství se brání rozumovému poznání, protože se v něm odhaluje jako nevědomost a předsudek.

09

Někdy je v poukazu k tajemství viděn prostředek obrany proti častému racionálnímu a vědeckému redukcionismu. Chtěl bych se vším důrazem vyslovit, že to je prostředek vadný a zavádějící. Redukcionismus právě usnadňuje vznik nejnesmyslnějších předsudků a ideologizací, protože se vzdává racionálního postupu a pronikání stále blíže ke skutečnosti (neboť pro zjednodušení své úlohy si vše zjednodušuje a tím se stává simplifikací – ergo chybným, nedostačujícím, často vysloveně chybným výkladem). Vědecký redukcionismus je jen zdánlivě racionální, zatímco ve skutečnosti je úzce spjat se stavěním bariér rozumovému poznání. Redukcionismus tedy ve skutečnosti spolupracuje, kolaboruje s protirazumovým poukazováním na tajemství.

10

Vědecký redukcionismus je tak základnou něčeho, co snad nejlépe můžeme nazvat ideologií vědy. Věda se v naší době nestala jen „výrobní silou“, jak říkali marxisté, ale také politickou mocí, ovšem právě ve spojení s technikou a mocí, tedy s vládou a se státem. Jestliže podmínkou demokracie je kontrola moci, a to znamená ergo také kontrola technovy, kterou si politická moc podmanila a z níž si učinila jen další nástroj svého mocenského postavení a postupu, znamená kritičnost, bez níž se žádná věda natrvalo neobejde, buď kritičnost omezenou, redukovanou (a tedy zdánlivou) – anebo napětí a snad i konflikt se státem, s mocí a jejím uplatňováním. Ideologizace má proto chránit vědu a její pseudokritičnost před skutečnou kritikou.

11

S theologií a jejím vztahem k církvi se to má velmi podobně. Theologie, která bude trvat na tajemstvích, do kterých člověk nemá strkat nos, se vydá jen všancmocenským strukturám v církvi. A ty existují, i když už dávno nepředstavují takové nebezpečí jako kdysi. Konstantinismus církve má už docela jiné znaky; theologie podřízená církevní administraci se spolu s církví dostává do velmi podobného postavení, do jakého se dostala ideologicky tabuizovaná věda. To byla minulost. Otázkou je, co se stane dnes. Církev je osvobozena (ne svým vlastním přičiněním) od státního nátlaku a tvrdé státní kontroly, plné intervencí, a moc očekává ze strany církve vděčnost. Tato vděčnost znamená především ne-li službu (to přijde až později), tedy alespoň neutralitu a neinterventování v záležitostech veřejných.

12

Tím chci říci, že theologie, která bude ochotna respektovat různé relikty starých tabuizací a imunizací církevního (tzv. křesťanského) života i myšlení, se vydá všanc nejen tlakům církevní administrace a dokonce i tlakům ze strany sborů, ale jejich prostřednictvím také tlakům ze strany mocenské politiky.

Náboženská a filosofie

19. 4. 1991

01

Náboženství je pro filosofii především skutečnost: historická, sociální, sociálně psychologická, individuálně psychologická (psychická) atd. Protože se filosofie musí vztahovat k celku a nic nesmí nechávat stranou, musí se zabývat také tímto fenoménem. A to jak kriticky, tak v pokusu o pozitivní uchopení (to neznamená souhlasnou akceptaci; positum = co je kladeno, položeno).

02

Už jsem řekl, jak chápu náboženství, tj. jaké jsou výchozí pozice (positum) mé filosofie náboženství. Upozornil jsem především, že nepovažuji filosofický pokus přistoupit ke křesťanství přes terén náboženství za produktivní, dokonce ani za legitimní. Lze dokonce říci, že v pojetí náboženství jsem se primárně orientoval na základních tendencích, jež mne oslovily při četbě zejména SZ proroků (Iz 1 atd.). Ale to nyní nechávám stranou.

03

Ukázali jsme si, jak navzdory tomu, že pocity, nálady a dojmy hrají v našem životě značnou roli, nemůžeme se jimi a na nich orientovat, ale musíme s nimi „realisticky“ počítat. Musíme je dokonce vždycky nějak zapojovat do našeho života – jen jim nesmíme přenechat vedení a vládu. Proto je na místě jak kritičnost vůči nim, tak jistá pozitivita v přístupu k nim a v zacházení s nimi. Rozum a kritičnost musí mít proto vrch nad pocity a náladami.

04

Také jsme si ukázali, jakým nebezpečím je pro lidi ideologičnost a ideologie. Proti ideologiím musí filosof vystupovat daleko kritičtěji, ostřeji a přímo bojovněji. Konec konců kritičnost vůči pocitům a dojmům či náladám je zaměřena především proti jejich zneužívání různými ideologiemi.

05

Náboženství je velmi úzce spjato s jistými pocity, dojmy a náladami, ale také s jistými formami jejich uplatnění, využití a zejména zneužití (později) v podobě náboženských ideologií. Proto má smysl se filosoficky náboženstvím jako fenoménem lidského individuálních i společenského života kriticky zabývat. Je totiž nezbytné náboženství jako poměrně složitý jev analyzovat.

06

Ideologické složky náboženství a vůbec religiozity lze analyzovat velmi analogicky tomu, jak analyzujeme ideologie vůbec: zjišťujeme nějaké reálné zájmy v pozadí ideologického povrchu. Účelem ideologie je jednak zastřít pravou povahu oněch zájmů, jednak předstírat, že jde o jiné cíle a záměry, než o jaké jde „skutečně“. Přitom ideologie vůbec nepředpokládá, že toto zastírání a předstírání si lidé plně, ba vůbec uvědomují. Právě proto je ideologie poměrně snadno přenosná (nakažlivá) i na lidi, s jejichž zájmy se tak docela ony skutečné, ale zastírané zájmy nekryjí.

07

Zde si musíme připomenout význam dodnes přetrvávajících reliktních toho, co kdysi představovaly rituály a magické činy, totiž význam liturgie. Také zde jsme svědky toho, jak jistá kanalizace a kultivace zbavila tyto zbytky jejich nebezpečných rysů a naopak umožňuje využití jejich pozitivních funkcí. Ty jsou především sjednocující, integrativní. Protestantský důraz na kázání slova je vlastní příčinou rozpadu reformace na nepřehledné množství konfesí, církví a církvíček či denominací. Naopak „katolicita“ může být zachována nebo obnovena jen

důrazem na liturgii. (To má význam především v dobách úpadku; nezvedne-li se úroveň našich kázání a našich kazatelů, budeme muset také zavést více liturgických prvků do našich bohoslužeb.)

08

Ovšem atraktivita liturgie nespočívá v této jakési neutralitě; ta je jenom relativní. Liturgie pracuje s našimi pocity a dojmy a vyvolává určitá nálady, tj. naladění. Všichni jsme laděni a posléze naladěni na stejné vlny cítění a prožívání, kdy názorové i osobní diference, averze a antipatie, ale i sympatie a náklonnosti ustupují stranou a do stínu a kdy se cítíme náhle být jedním společenstvím, jedním lidem. Proto jsou třeba v politice tak významné symboly, hesla, zvláštní pozdravy apod.

09

Odedávna lepší politikové věděli, jak užitečná a potřebná je pro společnost tato integrující úloha religiozity a bohatě toho využívali. Starý Řím byl velice velkorysý vůči nejrůznějším náboženstvím v zemích, jež měly a musely být integrovány do impéria. A když křesťanství navzdory všemu pronásledování nabylo v pozdním Římě převahy, muselo dříve nebo později dojít k jeho politické inkorporaci a tedy k něčemu takovému, k čemu pak skutečně došlo, totiž ke konstantinismu.

10

Z toho plyne závěr: pokud se religiozita nedostane pod kontrolu rozumu (ať už theologického nebo filosofického), bude nevědomky sloužit politice.

Úvod do filosofie

8. 5. 1991

01

Loni tomu bylo 60 let, co v Madridu vyšla pozoruhodná, ale také podivná a dodnes provokující knížka (přesně vzato, provokovala by, kdyby byla k dispozici, kdyby ji zase někdo vydal), **La rebelión de las masas**, Vzpousta davů, a již v roce 1933 ji vydalo nakladatelství Orbis v překladu Václava Černého. Vyhledáme tam několik myšlenek, které nás uvedou do jednoho významného problému, kterým se budou muset zabývat společnosti dnešní, ale i zítřejší a pozítřejší.

02

Evropa trpí nyní „nejvážnější krizí, jež mohla potkat země, národy a kultury“ (17) – kus čtení.

03

Zjev hromadění, plnosti, zaplněnost – to není vše. Hmyzu je také mnoho, mnohem více než savců; někteří savci se orientovali potravně na hmyz (mravenečník), ale některé druhy hmyzu se staly buď přímo parazity anebo se alespoň na jakýsi druh soužití se savci adaptovaly. Vcelku svět hmyzu a svět savců však žijí do jisté míry odděleně a na sobě nezávisle. Nejde tedy jen o kvantitativní poměry. Jde o to, že onen dav užívá prostorů (míst) a nástrojů, nejrůznějších okolností a nových materiálů atd., vytvořených civilizací, jako svých, aniž by se na jejich tvorbě podílel. To je základ pro vznik a etablování toho, čemu říkáme konzumní člověk.

04

Ortége y Gasset upozorňuje na to, že aglomerace, plnost nebývaly dříve časté. To

platí zase jen do jisté míry. Srovnání tu bude poučné. V Bibli máme zprávu o báabelské věži. Dnes víme mnoho o starověkých městských civilizacích. Známe mnoho případů, jak v relativně krátké době několika generací vznikla celá nová civilizace, která vždy znamenala obrovskou aglomeraci obyvatelstva a proto vyžadovala náročnou organizaci. Když ta organizace selhávala nebo když došlo k potížím jiného typu, stávalo se, že takové velké civilizace se rychle hroutily a rozkládaly. Jestliže se tedy dnes stávají velké aglomerace čímsi častým a frekventovaným, znamená to, že naše schopnost organizovat se pronikavě zlepšila a že nejrůznější možné potíže jiného typu dovedeme mít mnohem víc pod kontrolou.

05

Důležitý nový prvek je tedy davovost. Aglomerace nestačí, i když je podmínkou. Davy se dostávají na ona lepší místa, k oněm poměrně jemným výtvarům lidské kultury, dříve zabraným menšími skupinami, konec konců elitou (18). Dav se stal rychle viditelným, protože se usadil na pohodlnějších místech společnosti, postoupil až k světélům rampy, stal se hlavní osobou hry. „Už není hrdinů, je jen sbor.“ (19)

06

„Masa je člověk průměrný“, celek osob bez určitého znaku (O. Výslovně upozorňuje na to, že nesmíme pod masami rozumět především a pouze „masy dělnické“ (19). Ve skupinách, význačných tím, že nejsou ani davem, ani masou, skutečná shoda mezi členy záleží v nějaké touze, myšlence nebo ideálu, jenž sám sebou vylučuje velký počet (19). Jev psychologický: i o jednotlivé, osamocené osobě můžeme určit, náleží-li k davu či nic (20). K davu náleží ti, kdo se sami cítí být „jako ti druzí“ a přesto nejsou jati úzkostí, ale radují se ze své totožnosti s ostatními. (Nejde o lidi prosté, nenadané. Chatrné, všední – to je něco jiného.)

07

Elita, „člověk vybraný“ – vždy se najdou darebáci, kteří to obracejí naruby. Proto musíme trvat na následujícím: nejradikálnější třídění – na dva druhy osob: jednak osoby, které od sebe chtějí mnoho a hromadí před sebou samými nesnáze a povinnosti, a osoby, které od sebe nepožadují nic zvláštního, pro které žít znamená pokračovat v tom, čím byli až dosud – jen snad si vylepšit formy svého konzumu – podobné kouskům korku, houpajícím se s vodou. (20) Obdoba v buddhismu. „Hlavní je, svěříme-li svůj život jednomu či druhému vozu, s maximem požadavků či s minimem.“

08

Nejde tu o vyšší a nižší třídy, říká O. – konec konců uvnitř každé sociální třídy je autentický dav a elitní menšina (20–21). „Uvidíme...složením.“(21) To naznačuje sám nejhlubší problém. Dav se nemůže stát davem a trvat jako dav, mít jako dav dlouhodobý vliv právě bez oněch pseudointelektuálů nekvalifikovaných, nekvalifikovatelných a diskvalifikovaných svým vlastním duševním složením. A proti tomu „duše znamenitě ukázněné“ (21), ač třeba dělníky. Pod vedením těchto pseudointelektuálů – a my bychom mohli rovnou mluvit o demagogích – dav „zůstává davem a přesto vytlačuje menšiny“ (21). Demagogos je právě pseudoelitní vůdce davových lidí.

09

Většinová demokracie se dříve nebo později musí zvrhnout ve vládu davu, ve vládu ulice, a to je vždycky de facto vláda demagogů, nikoliv už vůdců lidu, nýbrž svůdců davu. Nejde totiž o to, nedovolovat davům požitky, které dříve byly vlastní menšinám. Problém je v tom, že davy nehodlají zůstat u požitků, ale

chtějí rozhodovat (21,22). „Politické převraty posledních let neznamenaají leč politickou vládu davů.“ (22) Stará demokracie byla mírněna notnou dávkou liberalismu a nadšení pro zákonnost. Demokracie a zákon, zákonné soužití, to byla synonyma. Dnes jsme svědky vítězství jakési hyperdemokracie, v níž dav jedná přímo, bez zákona, fyzickým nátlakem, vnučováním svých přání a vkusu.

10

Problém reprezentativní demokracie: „Dav měl za to, že konec konců, přes všechny své nedostatky a chyby, menšiny politiků rozumějí veřejným otázkám trochu víc než on sám. Dnes naopak si dav myslí, že má právo vnutit a učinit zákonem své hospodské rozumy.“ (22)

11

A není to záležitost jen politická, ale děje se to napořád a ve všech sférách, na ostatních polích, obzvláště duchovním. (Viz dále - čti.) „Takto však je to skutečné sociologické zvracení.“ „Naši dobu vyznačuje to, že všední duch, vědomý si své všednosti, troufá si hájit právo na všednost a všude je vnučuje. Jak se říká v Severní Americe: být jiný než druzí je neslušné. Dav drtí vše, co je jiné, výborné, osobité, kvalifikované a vybrané. Kdo není jako kdekdo, kdo nemyslí jako kdekdo, je v nebezpečí, že bude vyloučen.“ A dnes „kdekdo“ je pouze dav.

12

Rys vyznačující naši dobu: „ne že by se prosták cítil vynikajícím a ne prostákem; ale prosták prohlašuje a vnučuje právo na prostáctví nebo prostáctví jako právo“. „Zato dnes má průměrný člověk ty nejrozhodnější názory o všem, co se děje a má dít na světě. Není ani jediné veřejné otázky, do níž by při své slepotě a hluchotě nezasahoval vnučuje své 'myšlenky'.“ To není žádný pokrok, že davy mají „myšlenky“ - toto myšlení není žádným skutečným myšlením. „Myšlení je boj o pravdu.“ (63)

13

„Jestliže někdo v diskusi s námi nedbá o to, držet se věci, nemá dobrou vůli být pravdivý, je duševní barbar.“ (64 p.č.) „Chcete-li užívat výhod civilizace, ale nestaráte-li se o její udržení,... jste na trapném omylu.“(76)

10. 5. 1991

01

(Evropský nihilismus) Filosofie je v naší době ve vážné krizi, dokonce v tak vážné, že někteří velcí myslitelé mluví o konci filosofie. Zatím však neexistují ani náznaky nějakého prvního souhlasu, konsenzu o povaze této krize. Nemělo by smysl vám předkládat soupis různých pojetí krize filosofie nebo vůbec krize moderní doby s naprosto nedostačujícími stručnými charakteristikami. Přidržím se tedy jen jednoho.

02

Toto pojetí je založeno na diagnóze moderní doby a moderního člověka (jinak také modernity), kterou poprvé vyslovil Friedrich Nietzsche. Zmíněnou krizi nazval „evropským nihilismem“ (především ve Vůli k moci). Krize filosofie by pak byla jen jedním z projevů této všeobecné krize evropského člověka.

03

V čem spočívá tento nihilismus? Nietzsche praví, že jeho podstata je v tom, že se znehodnocují a odhodnocují nejvyšší hodnoty. To znamená, že chybí cíl, že chybí odpověď na otázku „proč?“. Jak k této změně dochází? Nietzsche praví, že nihilismus je důsledkem (konsekvencí) dosavadní hodnotové interpretace tzv. Dasein (života, v němž je zdůrazněn moment onoho „Da“ čili „tu“, čili moment jsoucnosti či dokonce „jestoty“).

04

Co rozumí Nietzsche touto „dosavadní hodnotovou interpretací“? Vyslovuje se jednoznačně: je to křesťanská morální hypotéza (4). Nietzsche mluví víře v morálku (3). V jeho pojetí je morálka v napětí a nepřekonatelném rozporu s tím zmíněným „Dasein“: pokud prý věříme na morálku, odsuzujeme Dasein, odsuzujeme život v jeho jsoucnosti, v jeho aktuálnosti.

05

Nebudeme věnovat pozornost oné „víře“, která ve skutečnosti nemá s křesťanskou vírou nic společného, i když něco takového naprostá většina křesťanů vůbec netuší. Věnujme pozornost raději onomu velmi hlubokému, přímo základnímu vztahu mezi tzv. morálkou a mezi nihilismem. Nejprve musíme alespoň částečně objasnit, co Nietzsche rozumí morálkou resp. onou křesťanskou morální hypotézou.

06

U Nietzscheho znamená morálka spíše tolik jako životní názor či celou životní orientaci. Proto také mluví o morální hypotéze, mohl by mluvit o celé morální filosofii. Uvádí některé její výhody či přednosti: propůjčuje člověku nekonečnou cenu, dělá Bohu advokáta, takže zlo se jeví jako smysluplné, dává člověku jakoby adekvátní vědění o absolutních hodnotách, zabraňuje, aby se člověk viděl ve své ubohosti a tak se stává prostředkem sebezáchovy.

07

Když to vše shrnuje, praví N.: Morálka byla velkým prostředkem proti praktickému a teoretickému nihilismu (4). To je důležité slovo. Vyplývá z něho zřetelně, že oné křesťanské morální hypotéze předcházela právě tento praktický i teoretický nihilismus. Když se tedy Nietzsche interpretuje jako nihilistický myslitel, je to chyba. Stejně tak je chybou, když je N. označován za filosofa, který ukázal na světle evropský nihilismus jako nějaký nový fenomén, vztahující se pouze k modernitě. Nihilismus, a to jak praktický, tak teoretický, tu byl již před křesťanstvím a před jeho morální hypotézou.

08

Nietzsche tu připouští, že křesťanství znamená pokus o překonání prastarého nihilismu. Jestliže mluví nyní o evropském nihilismu, činí tak proto, aby od tohoto starého nihilismu odlišil onen nihilismus nový. Tent totiž není žádným prostým návratem (jako vůbec v dějinách prosté obraty zpět nejsou nikdy možné), ale je čímsi novým. Nietzsche dokonce výslovně praví, že tento nový nihilismus je jen jakýmsi mezistavem (Zwischenzustand), jakýmsi intermezzem.

09 Pro starý nihilismus bylo důležité, že si ho lidé nebyli vědomi. Mohli si jej uvědomit jen tak, že byl podniknut onen pokus o jeho překonání. Ten ztroskotal a nadále je neudržitelný, ale v jeho světle je nadále neudržitelný ani ten prastarý nihilismus. Křesťanská morální hypotéza se hrouť a musí zhroutit, ale takto vzniklá nová podoba nihilismu se liší od oné staré a navíc je sama také na dlouho neudržitelná.

10

Absurdita tohoto nového typu nihilismu spočívá v tom, že není pouhou nepřítomností oné hypotézy, tedy nepřítomností víry v morálku, víry ve smysluplnost a hodnotu, že není jen nepřítomností víry v metafyzický svět, ale že je antivírou resp. vírou v nesmyslnost a ve znehodnocenost všeho (8), vírou v bezcennost (Glaube an die Wertlosigkeit).

11

A proč se hroubí celá ta obrovská stavba metafyzického světa hodnot? Není to prostý úpadek, ale vnitřní síla samotné morálky: opravdovost (5). Výhled!

Překonávání nihilismu

17. 5. 1991

01

Ukázali jsme si minule, že evropský nihilismus má podstatně odlišnou povahu od nihilismů nejrůznějších druhů, které se vyskytovaly a vyskytují mimo sféru evropských tradic. Náleží k němu totiž nezbytná dějinná báze, bez níž se může ovšem zvrhnout do podoby nějakého nihilismu mimoevropského. (Tu bázi totiž může ztratit, neboť ta musí být stále obnovována a udržována – tím se odlišuje od báze „historické“.)

02

Evropský nihilismus je ve své podstatě pozitivní, neboť popírá popírající, neguje negativní a negující. Hrubou chybou křesťanské synkrece bylo použití řecké ontologie k myšlenkovému uchopení a pochopení naprosto neřecké tradice staroizraelské, která naprosto odmítala identifikovat Boha či vůbec cokoli božského s tím, co nějak „jest“. Jsoucí nebo jsoucno se řecky praví TO ON. Odtud ontologie jako myšlenková disciplína (u Aristotela ještě věda), která zkoumá jsoucí jakožto jsoucí. Bůh je proto např. pro Aristotela první příčinou a tudíž prvním jsoucnem, ARCHÉ, jsoucnem pravým a nejvyšším, protože naprosto neměnným, je to první hybatel, který sám je nehybný. A to bylo plně pojato do největší křesťanské myšlenkové stavby, do tomismu.

03

Evropský nihilismus v podstatě neznamená nic víc a nic jiného než popření takto chápaného nejvyššího jsoucna. Je to vlastně víc než popření, je to zřetelné rozpoznání, že nic takového není opravdu „jsoucí“, že se v našem světě nic takového nevyskytuje a že tedy žádné neměnné jsoucno – a tím méně nejvyšší neměnné jsoucno – nemůžeme uznat za skutečné. Negativnost tohoto rozpoznání a na něm založeného přesvědčení je pouze zdánlivá, neboť tu je popíráno pouze něco, co vskutku, co doopravdy není ničím skutečným, co je pouhým lidským výmyslem, pouhou myšlenkovou konstrukcí.

04

Nepřehlédnutelným prvkem moderního evropského nihilismu je však takřka neomezené spoléhání na rozumové schopnosti člověka, a to spoléhání dvojího typu či ve dvou historických podobách: ve formě karteziánismu a ve formě osvícenství. Rozpoznání, že ve světě naší jak každodenní, tak i vědecké zkušenosti se s ničím tak neměnným a navíc tak naprosto základním jako „nejvyšší jsoucno“ nesetkáváme, je založeno na rozumovém přístupu, tedy na rozumu. Modernismus tak sice odmítá víru, přesněji věřivost nadrozumovou jako nerozumovou a nerozumnou, ale stále ještě si uchovává неотřesitelnou důvěru v lidský rozum. Zajisté i rozum se může dopouštět omylů, ale je to a musí to být

zase jen rozum, který je s to tyto omyly odhalit jakožto omyly.

05

Právě tato víra je však na sklonku moderní doby stále víc nahlodávána a shledávána nadále neúnosnou. Tento rozklad moderní víry v rozum vyústil v tzv. postmodernismus, který znamená naprosto radikální nedůvěru vůči moderní víře v rozum, aniž by však nabízel něco jiného a lepšího. Postmodernismus proto vůbec neznamena nějaké překonání modernity s její naivní a nekritickou důvěrou v rozum, nýbrž pouze prohloubení a takřka zabsolutnění moderní skepse. Moderní evropský nihilismus se tak mění v nihilismus postmoderní, který už ztrácí i ty poslední rysy evropské tradice. Postmoderní nihilismus však nepřestává jen být spjat s evropskými tradicemi, ale je aktivně a dokonce bojovně protievropský.

06

Postmodernismus je v tomto smyslu nutně také protikřesťanský, protože tak generální útok proti evropanství a proti evropským tradicím se nemohl a nemůže ani v budoucnosti křesťanství vyhýbat. Postmodernismus se v tomto smyslu ukazuje být nejen obrovským mementem, ale vážným aktuálním nebezpečím, protože uvolňuje cestu pokusům o rehabilitaci nejrůznějších mýtů a mytologií. Byla-li diskutována otázka po možném konci dějin (Fukujama), nebyla dost zvažena ona nanejvýš závažná okolnost, že konec dějin nutně znamená pád do archaického světa mýtů.

07

Důraz, jaký postmodernisté dávají na narativitu, zřetelně dosvědčuje nejenom odvrát od racionality, ale první kroky k remytizaci lidského života a myšlení. Remytizace znamená však zároveň repaganizaci. Neopaganismus není sice autentickou složkou postmodernismu, ale sám postmodernismus jí uvolňuje cestu a je proti ní bezbranný. Mohli bychom jít ještě k dalším aspektům, ale v této souvislosti to není zapotřebí (zvláště důležitá je otázka subjektu a intersubjektálních kontaktů, bez nichž křesťanství přestává být křesťanstvím).

08

Postmodernismus přinesl ovšem také leccos pozitivního, především v analýze tzv. moderních patologií. Proto je dobré jeho výkonům věnovat nadále pozornost a sledovat, zda neodhalí něco podstatného. Rozhodující však pro další osudy postmodernismu bude něco zásadního: bude-li schopen patologické momenty rozpoznat také sám v sobě. Jinými slovy, bude-li schopen svými vlastními prostředky podrobit reflexi své vlastní výkony a myšlenkové aktivity. Do té doby, dokud to nebude zřejmé, nám nezbyvá než tu reflexi provádět z vlastních zdrojů a pozic.

09

Reflexe totiž znamená pro modernismus poslední zachytnou oporu, neboť v její ek-statické fázi je člověk konfrontován s ryzí nepředmětností. Mezi postmoderně orientovanými mysliteli se velmi pravděpodobně najdou někteří, kteří z pozic rétoriky a sofistiky znovu přejdou k filosofii, protože každý evropský člověk a tím spíše každý intelektuál je poznamenán oním vynálezem reflexe, který je díky starým Řekům vybaven pojmovostí a tedy schopností odstupu mezi aktem mínění a mezi tím, co je míněno.

10

Filosofie totiž nemá přirozených začátků; může začít všude a leccjak. To má dvojí důsledek. Jednak pro to, aby někdo začal filosofovat, nejsou stanoveny žádné předběžné předpoklady, a také neexistuje žádný správný způsob, jak začít

filosofovat. Rozhodující je jakýsi „obrat“ v myšlení samotném, tj. v jeho způsobu, nikoliv v tom, nač se myslí a s jakými myšlenkovými prostředky se pracuje. Také ve filosofii se ze Šavla může stát Pavel. Zároveň tu však je i druhá strana mince: ani sebelepší průprava a vzdělání, vědomosti a znalosti nemohou zajistit, aby šlo o opravdovou filosofii. Intelektuální úroveň některých postmoderních sofistů je mimo veškerou pochybnost, a přece tam cosi podstatného chybí.

11

Zmiňuji se o tom zejména proto, že v době postmoderního nihilismu, který se zdá získávat půdu i přívržence, je nevhodnější půda pro jeho šíření právě tam, kde intelektuální tradice a vůbec kultura myšlení byla těžce poškozena a kde při restrukturalaci společnosti dochází k mnohým zmatkům a v důsledku toho i všelijakým depresím, pochybování, skepsi a zklamání. Ani ideově a už vůbec ne ideologicky nelze tomuto přílivu nejnovějšího nihilismu stavět hráze, nýbrž pouze jediná věc tu může představovat pomoc a zvrát: stále opakovaný a prohlubovaný důraz na reflexi. Když myslíme, pak bychom měli podnikat všechno možné pro to, abychom co nejpřesněji věděli, co vlastně děláme. Rozhodující cestou k tomuto uvědomování a rozpoznávání, co vlastně ve svém myšlení a svým myšlením podnikáme, je právě reflexe.

12

Už jsme si řekli a nyní si proto jen zopakujeme, že reflexe vlastně znamená něco velmi pozoruhodného. Jak tu teď sedíte, nemohli byste mi vyhovět, kdybych Vás požádal, abyste k sobě přistoupili. Museli byste nejprve jakoby vylézt ze sebe, ze své kůže, a teprve pak byste mohli k sobě přistoupit, ovšem za předpokladu, že byste sebe nechali zatím sedět, tj. nechali byste samy sebe za sebou. Tohle nikdo neumí provést. Umí to však naše vědomí a naše myšlení. To je opravdu schopno k sobě přistoupit, protože je schopno od sebe odstoupit. Už jsme si tu ukazovali, že mezi první fází reflexe, která znamená odstup od sebe (a tím máme na mysli jak od vědomí či myšlení, tak od myslícího), a mezi její fází závěrečnou, totiž přístupem k sobě, je fáze prostřední a nejdůležitější, v níž vědomí resp. vědomý subjekt nechal sám sebe za sebou, vystoupil ze sebe a vyklonil se mimo sebe, stojí ven ze sebe.