

KONEC FILOSOFIE

Je zánik filosofie možný?

[Oficiální název v Karolině: Může filosofie zaniknout?: četba Heideggera a Patočky]

ETF 2003–2004, po 15.10–16.45, S2

ETF, 6. října 2003

0.1

Přínejmenším od 60. let minulého století se mezi filosofy diskutuje o tzv. konci filosofie; hlavní podnět k diskusím dal tenkrát nepochybně Martin Heidegger. Ale proč má i dnes tato otázka smysl na bohoslovecké fakultě univerzity? Odpověď je poměrně snadná: bez živé filosofie není možná ani živá theologie. Theolog musí mít tedy jasno v jednom důležitém bodě: když se mluví o konci filosofie, znamená to vždycky, že se – ať už vědomě nebo nevědomky – mluví (a musí mluvit) také o theologii a jejím konci. Někteří theologové mají za to, že theologie může přežít konec filosofie, ba že se bez ní může obejít ještě před jejím koncem; to je vlastně jádro teze, že lze pěstovat narativní theologii. Ale to je matení myslí. Narativita je něco, co nám zbylo ze světa mýtu (asi jako ze světa mýtu zbyla poezie, tanec, zpěv, výtvarná umění atd.). Dnes to ovšem všechno na sebe vzalo a nadále bere jinou, někdy dokonce mimořádně kultivovanou podobu (upadlé podoby se vyskytují ve všech dobách). Rozdíl mezi světem mýtu a světem naším spočívá v tom, že vedle narativity, bez níž se ovšem neobejdeme a které ovšem dnes musí vyhovovat vyšším nárokům, myslíme a žijeme ve světě pojmovosti, ve světě logiky (nikoli školské) nebo raději ve světě LOGU. Theologie, která by se obešla bez pojmovosti a omezila se na narativitu, by přestala být theo-logií, přestala by pracovat s LOGEM a vlastně by se jakoby vracela do světa mýtu.

0.2

To však není možné, protože svět mýtu už kdysi pradávno neudržel svou vnitřní integritu a konsistenci (a svou schopnost také sjednocovat lidský život) a rozpadl se na dva světy, na reliktní svět posvátného, sakrálního a na desakralizovaný svět profánního. Období lidských pradějin či předdějin, k jehož vzniku došlo rozpadem světa mýtu, budeme nazývat obdobím náboženským (a nebudeme se ohlížet na obrovské zmatky, které panují v hlavách mnoha religionistů). K té velké změně nedošlo ovšem ve všech společnostech ve stejnou dobu, takže bez náležitého ohledu na různě probíhající čas v těchto společnostech si nemůžeme o povaze náboženství udělat potřebné jasno. (Je tu jakási analogie s pohledem do vesmíru: teprve když nám některé poměrně nedávné metody dovolují alespoň přibližně odhadnout, jak která hvězda (nebo jiný astronomický objekt) je od „nás“ daleko, můžeme rozpoznávat, že tzv. souhvězdí nejsou leč zdánlivým průmětem na pozadí noční oblohy, závislým na tom, odkud se díváme, ale nejsou žádnou „skutečností“.) Rozhodující pro posouzení, zda jde ještě o plný mýtus nebo již o náboženství, je jednota světa a života, nebo naopak rozlomenost, rozštěpenost světa na dvě sféry, totiž sakrální a profánní. A tak jako zbytky mýtu ještě dnes přežívají a jako někdy dochází k jejich jakoby ožívání a zase skomírání, tak – ovšem s velkým zpožděním – dochází k podobným výkyvům a vlnám religiozity, náboženskosti.

0.3

Filosofie se zrodila ve světě náboženství a náboženskosti, a nejen na svém počátku, ale ještě velmi dlouho poté nese na sobě nepřehlédnutelné známky této skutečnosti. Jedním z vůdčích motivů filosofického myšlení bylo úsilí, pochopit skutečnost, skutečný svět navzdory jeho rozmanitosti jako jednotu. Zase to neznamená, že to můžeme nějak prostě a jednoduše doložit u všech antických myslitelů. Velké věci přicházejí v tomto světě v naprosté většině případů tak, že si jejich počátků téměř nikdo nevšimne. Vždycky platí, že někdo zprvu osamoceny rozpozná a pochopí nějakou novou pravdivou myšlenku a jen s krajními obtížemi nachází několik málo lidí, kteří jsou ochotni mu naslouchat a myslet s ním. Každá skutečná a velká nová „pravda“ se musí postavit tváří v tvář největším protivenstvím; a je to tak asi správně, protože to je pro nás lidi jedno ze znamení skutečné pravdy, která musí vítězit svou vlastní přesvědčivostí a vyšší platností a závazností. Tam, kde je buď už na spadnutí, protože ji všichni tuší, anebo kde je prosazována silou a mocí, je ve skutečnosti oslabována a de facto poškozována. Proto sama skutečnost, že filosofie nebyla u většiny antických Řeků v oblibě, ba dokonce že proti některým filosofům bylo užito násilí nebo soudních obžalob a

procesů, je dokladem toho, že jde o něco významného a závažného. Ale lidé tenkrát ještě zdaleka nevěděli, co to je filosofie, a měli o ní velmi zmatené představy; stačí uvést třeba jen to, že v dobových dokladech najdeme, že lidé zprvu nerozlišovali mezi mudrcem (SOFOS), filosofem (FILOSOFOS) a sofistou (SOFISTÉS), později se to dokonce pletlo i s rétořem, takže bylo nutno se domoci teprve nemalým úsilím toho, aby tito různě zaměřeni lidé byli od sebe náležitě odlišováni.

0.4

Filosofie se zrodila – mohli bychom možná přesněji říci: byla vynalezena – někdy v druhé polovině sedmého století před Kr. Navzdory tomu řada neznalých nebo zmatených autorů neváhá mluvit o staré indické, čínské, sumerské nebo egyptské atd. „filosofii“. Je to zčásti záležitost jen terminologická, ale je třeba trvat na tom, že slovo FILOSOFIA je řecké a že bylo řeckými mysliteli (údajně Pythagorou, ale pozdějšími mysliteli přijato) ‚vynalezeno‘, tj. lépe řečeno byl vymezen i jeho specifický význam (bližšímu uvážení ještě musíme ponechat, zda byl také náležitě ustaven pojem „filosofie“, což není totéž). Rozšiřovat význam toho slova tak, že tuto okolnost prostě zanedbáme, je nejen výrazem neúcty k Řekům, ale neúcty k onomu sice starému a ještě zdaleka ne vystihujícímu, ale přece jen principiálně významnému vymezení, které představuje první krok k sebevymezení filosofie samé. Jedním z nejvýraznějších znaků, jimiž se odlišuje filosofie od mytické narativy, je na jedné straně základní nutnost pro filosofii, aby se pokusila sobě samé porozumět, zatímco mýtus ani náboženství (ještě nepofilosofičtělé) ničeho takového schopné není. O Thaletovi bychom asi na základě dochovaných zlomků vůbec nemohli říci, že to byl filosof, kdyby jej pozdější, již nepochybní filosofové, za filosofa a tedy svého předchůdce nebyli považovali (bez ohledu na toto pozdější hodnocení filosofů byl již svými ne-li současníky, tedy nejbližšími dalšími generacemi považován za „mudrce“ a vždy uváděn jako jeden ze sedmi „SOFOI“ (i když složení těch sedmic nebylo vždy stejné). Už z toho je patrné, že poznat a zhodnotit nějakého myslitele či mudrce tak, aby mohl být považován za filosofa, může zase jen filosof. Proto také nikdo a žádná disciplína nemohou rozhodnout o tom, co filosofii je a co není, zvenčí, odjinud; jen filosofové mohou rozhodnout, co to je filosofie, a to nikoli nějakými výroky a výnosy, ale právě jen tím, co dělají, když filosoficky pracují. A filosof pracuje, jak známo, když myslí.

0.5

Z toho vyplývá první závěr, který ovšem dělá spíše dojem, že jde o nějaký rádobý vtipný paradox. Jestliže nikdo, kde není filosofem, nemůže posoudit, co to je filosofie, a už vůbec ne, co to je pravá filosofie (ten termín pochází od Platóna: ALÉTHINÉ FILOSOFIA), pak je zřejmě nemožné, aby mohl posoudit, zda nastává nebo nenastává „konec filosofie“. Naproti tomu ten, kdo filosofem vskutku jest, nemůže dost dobře tvrdit, že pro filosofii konec nastává nebo dokonce že už nastal, neboť on sám osobně je v takovém případě dokladem, že konec ještě nenastal. – A přece se ty hlasy o konci filosofie již nějaký čas ozývají, a mluví a píší o nich skuteční, „opravdoví“ filosofové. Jak tomu máme rozumět?

0.6

Především se na tento problém musíme podívat historicky. Ve středověku dosáhla filosofie, navazující na Aristotela a nesoucí jméno hlavního protagonisty, totiž Tomáše Akvinského, nejen velkého rozšíření (takže takřka vytlačila jiné filosofické orientace, zejména také ty, které navazovaly na Platóna), ale také skutečně velké dokonalosti. Tomisté si toho byli nejen sami hrdě vědomi, ale prohlašovali to tváří v tvář celému světu: tato filosofie dosáhla samého vrcholu, jakého mohla dosáhnout, a proto už je prakticky hotová, dokonaná a dokonalá, definitivní: odtud slavný název „philosophia perennis“. Byl to však omyl, který se trochu podobal jinému omylu, v tomto případě starých Řeků a konkrétně Aristotelův, totiž že je poloha hvězd a tvar souhvězdí na obloze bez proměny. Ve středověku se mohlo zdát, že bylo dosaženo vrcholu filosofie, ale dnes už tento dojem nemá nikdo. S počátkem nové doby (a vlastně již koncem středověku) přišel konec jediné, jednotné, univerzální, „věčné“ filosofie. Vždyť ještě v hlubokém středověku vypukly např. spory o tzv. univerzálie – realismus a nominalismus -, které později vyústily ve dva velké, ale navzájem se kritizující a odmítající filosofické proudy, totiž kontinentální racionalismus a ostrovní (anglosaský) empirismus. S filosofii jako jedinou a jednotnou základnou všech věd byl konec. A jakmile začali filosofové myslet trochu dějinně, nemohli nevidět, že filosofie ve skutečnosti nikdy takovou

jednotnou supervědou nebyla, že rozdílná pojetí ji charakterizovala od samého počátku. (Vzpomeňme jen Hérakleita a Parmenida: vše je změna x změna je jen zdání.)

0.7

To, že existují různé filosofie, a to nejen v minulosti, v dějinách, nýbrž i v současné době, svádí méně orientované lidi k jakémusi podivnému relativismu: každý má svou filosofii. Není to však pouhá ‚metodická‘ skepse, která by je k tomu vedla, ale je to jakási zvláštní posedlost zarytou všežřravou skepsí, provázená přímo alergií vůči každému nároku na obecnou nebo obecnější platnost. Jedna věc je na tom hodná pozoru: ta alergie není kupodivu vyvolávána tím, jaké nároky na platné poznání si dělají vědy, především přírodní, ale není vyvolávána ani nejrůznějšími polomytickými, pověřenými, pseudovědeckými nebo importovanými a často pokřivenými myšlenkami a představami staroindickými, staročínskými apod. Podrobnější ohledání ukazuje, že za touto alergií, odmítající každé hodnotové rozlišování, je jakási zvrhlá myšlenka práva na to, ‚svobodně‘ si myslet cokoli, čili práva na chaos, chaotickou rozmanitost nejrůznějších bláznivých myšlenek, které nemusí vydávat počet ze své opodstatněnosti.

0.8

Tato situace, kterou bychom mohli nazvat ‚krizovou‘, není v historii ničím novým, ale známe ji i ze starších dob. Dost zajímavé doklady máme především z doby po vrcholném vzepětí řeckých obcí a řecké podnikavosti, kdy se stále více ukazovala slabost mýtů, dokonce i homérského náboženství, a kdy jakoby na obranu proti rozpadu a rozkladu vzniká filosofie. Hegel tu mluví metaforicky o tom, že sova Minervina vylétá po soumraku. Uvážíme-li však celou věc v časově rozsáhlejší kontextu, vypadá to spíše na poslední let před rozbřeskem. Nemusí jít o úpadek Hellady, nýbrž o úpadek helénismu – a k tomu došlo ve starém Římě. Proto krizová situace imperiálního Říma vlastně jen zopakovala krizi vnitro-řeckou. A byla to opět filosofie, která se pokusila o překonání krize, ovšem filosofie theologická či theologizovaná. Zhroucení Říma, dovršené ničivými útoky Germánů, neznamenal ani v tomto případě konec civilizace a kultury, a neznamenal ani konec filosofie.

0.9

Filosofie ovšem skutečně upadala po vrcholných výkonech Sókratových, Platónových a Aristotelových. Upadala především tváří v tvář novým mýtům, které přicházely z východu. Docházelo ke kompromisům, v nichž filosofie ustupovala, nechávala se nakazit mýty a propůjčovala se dokonce k službě novým mýtům. Sama už nebyla schopna se bránit, a pravděpodobně by bývala docela zanikla, kdyby se jí nedostalo dvojího druhu podpory či spíše dvojího impulzu k obnově. V obou případech šlo spíše o obnovu neprogramovou, takřka bezděčnou, ale fungovalo to. Filosofii (a vědy) zachránili křesťané a také Arabové, ještě i islám ve svých prvních dobách. V obou případech šlo o proudy, jejichž základem byly tradice židovské. Islám se však ukázal jako neschopný navázat na své vlastní pozoruhodné počátky, a to nejspíš především ze dvou rozhodujících důvodů: 1) nenavázal dost důkladně na nejlepší hebrejské tradice a tím, že hebrejské svitky nepřejal do rámce svého vlastního posvátného písemnictví, ale spokojil se s Mohamedovým převyprávěním sz příběhů a myšlenek, uzavřel si cestu k nápravě i do budoucna. A 2) příliš rychle se zbavoval všech vlivů helénismu a nevracel se k vrcholům řecké klasiky. Navíc začal Evropu ohrožovat (v tom vlastně pokračoval ještě ze starších dob) a neposkytoval dokonce ani jejím jižním a jihovýchodním oblastem, které se mu podařilo na čas okupovat a ovlivňovat, rovnocennou kulturní a duchovní alternativu.

0.10

To nám dovoluje spatřovat v obou zkušenostech s úpadkem, totiž s úpadkem Řecka a řeckých obcí a s úpadkem imperiálního Říma, jakousi obdobu evropského úpadku dnešního resp. úpadku Evropy. Řečtí filosofové se bránili proti mýtu novým způsobem myšlení, které se po staletích prosadilo tak úspěšně, že dnes si svůj život a své myšlení bez tohoto vlivu nedovedeme ani představit, i když většina Evropanů si toho není ani dost vědoma. Řecký způsob pojmového myšlení se prosadil ovšem také díky křesťanským myslitelům, kteří pojmové myšlení aplikovali v theologii, a pak také díky novodobé vědě, které je aplikovala na obory univerzitní. Dnes už proniká pojmovost veškerým naším myšlením i životem na úrovni každodenní. Proto už máme také dějinné zkušenosti s úpadkem filosofie samé a s různým předpovídáním konce filosofie vůbec. Filosofie nepochybně – podobně jako všechno v tomto světě – musela nějak vzniknout a může proto také někdy zaniknout. (Problémem

možného zániku a konce filosofie se zabýváme v semináři, neboť sama otázka má charakter filosofický a nemůže být proto řešena bez filosofie.) Zkušenost však také praví, že filosofie až dosud vždycky našla po nějakém svém konci nové cesty nejen obnovy, ale dokonce dalšího rozvoje. Proto je na místě i dnes a právě dnes zkoumat možnosti, jak nově, jinak, a přece v návazání na dosavadní tradice, filosoficky myslit. Theologové na tom musí mít eminentní zájem, protože theologie není bez filosofie možná. Dalo by se možná s jistou licencí říci, že theologické výpovědi představují určitou zvláštní modulaci základní nosné vlny, jíž je nějaká filosofie.

ETF, 20. října 2003

1.01

Nejprve si musíme ujasnit, o čem tu budeme vlastně mluvit a přemýšlet, když nám půjde o povahu pojmů a pojmovosti. Těch termínů totiž užíváme příliš často bezmyšlenkovitě, a také ti, kteří se tomuto problému věnují odborně, se příliš často ve svých přístupech rozcházejí. Je to totiž velmi zvláštní okolnost, že veškeré vědy jsou sice možné jen díky pojmům a pojmovosti, ale přitom žádná z věd není dost kompetentní, aby se problémem pojmů a pojmovosti v rámci svého oboru zabývala. To by ještě nemusel být žádný malér, neboť to známe z mnoha jiných případů – říkáme tomu dělba práce. Někdo musí na základě spousty vynálezů a jejich vylepšení vyrobit automobil nebo počítač; umět vůz řídit nebo umět pracovat na počítači, tj. zacházet s výtvozem jiných, nemusí znamenat, že rozumíme všemu, čemu potom musí rozumět automechanik nebo počítačový opravář. Problémy však nastanou při jakýchkoli poruchách – pak nezbyvá, než aby se pouhý uživatel obrátil na odborníka, a pokud si nejbližší odborník nebude vědět rady, je třeba se obrátit na lepšího odborníka. Podobně je tomu s myšlenkovou prací ve vědách; také tam může občas docházet k problémům, které se vymykají možnostem a především kompetenci příslušné vědy. Tak, jako si zkušený automobilista nebo zkušený uživatel počítače dokáže v jednoduchých případech pomoci sám a nemusí hned letět k specialistovi, dokáže i vědec nahlédnout některé problémy, které se týkají myšlenkového zpracování předmětu jeho výzkumu. (Ve vědě totiž nejdůležitější je správně myslet – bez toho ani nejlepší přístroje nebudou k ničemu.)

1.2

Cílem studia filosofie na theologické fakultě (ostatně jako na jiných fakultách univerzity) není udělat z teologů (nebo jinak orientovaných studentů) filosofy, ale jen poučené a časem i zkušené uživatele filosofie. Uživatelem filosofie je ostatně prakticky každý Evropan a velmi mnoho Američanů (naprostá většina Severoameričanů), ale užívají filosofie nepoučeně, jen nápodobou a smíšeně s jinými způsoby myšlení. To budete muset brát v úvahu ve styku s prostými lidmi, ale nemůže to pro vás být výmlouvou. Způsob myšlení je významnou částí a složkou způsobu života, a změna způsobu myšlení a života není záležitostí okamžitého nazření a tzv. obrácení, nýbrž výsledek dlouhé a často úmorné práce. Když se apoštol táže, jak je možné, že nečiní dobré, které chce, ale zlé, které nechce, příliš rychle vysvětluje vše tělesností a hříchem. Jsou také nižší, běžnější, obyčejnější způsoby selhání, do nichž upadáme, aniž bychom chtěli. Někdy jde o prosté omyly, které lze snadno napravit, ale jindy o omyly skryté necvičenému zraku, a také o omyly, které sdílíme s dobou a někdy dokonce s celou epochou. Mám za to, že hříchem se takové omyly stávají teprve tehdy, když se jich pevně přidržujeme a když nechceme nic slyšet o tom, že to jsou omyly. Přísloví praví, že mýliti se je ‚lidské‘. Myslí se tím, že to je pochopitelné a omluvitelné. Ale tvrdošíjně setrvávat v omylech a dokonce všemožně takové omyly obhajovat už hřích je, i když je nezvyklé pojem „hříchu“ takto rozšiřovat. A je dost povážlivé všechno vysvětlovat tělesností, ledaže bychom chtěli z tělesnosti obviňovat někoho, kdo třeba špatně násobí. Takže bychom mohli říci, že cílem výuky a studie filosofie na theologické fakultě je rozpoznat vlastní chyby v myšlení a zejména se vyhýbat prohřeškům proti správnému smýšlení urputným setráváním na chybách a omylech, jako by to byla přímo svatá dogmata.

1.3

Jako všechno v tomto světě, a jako i sám tento svět jako celek, nic není bez počátku ani bez konce. V tomto smyslu zajisté také filosofie je čímsi dějinně konečným. Něco docela jiného však je, když by někdo přišel s vyhlášením konce filosofie právě teď resp. v těchto dobách. Pak nezbyvá, než že podrobíme přezkoumání onen význam, který pro něho má slovo „filosofie“. A je charakteristické, že

např. Heidegger nenechává nikoho na pochybách, co vlastně myslí oním „koncem filosofie“: je to ve skutečnosti konec metafyziky. A proto mu vlastně nejde o konec filosofie, nýbrž o to, co pro filosofii znamená konec metafyziky. Je filosofie schopna přežít metafyziku? Je vůbec možná nějaká nemetafyzická, post-metafyzická filosofie? A pokud ano, v čem se bude od dřívější, metafyzické filosofie lišit? Co musí tato nová filosofie opustit a čeho se musí vzdát? A co nového musí objevit nebo vynajít, aby nebyla jen jakýmsi ochuzením, jakousi redukcí té filosofie dosavadní?

1.4

Už sama tato otázka musí každého theologa zaujmout: theologie vznikla původně jako filosofická disciplína, a teprve později byla „pokřesťanštěna“, a to v rámci procesu, který sám je na výsost problematický, totiž procesu helenizace, počítání Ježíšova evangelia. Jednou z nejvážnějších myšlenkových, ale i duchovních událostí byla rozsáhlá recepce Platónovy filosofie (přesněji platonismu zejména v novoplatónské podobě) a později světovější recepce filosofie Aristotelovy, která dala zrod středověkému proudu thomismu, jehož poslední výhonky či spíše řečiště (ten theologický aristotelismus totiž už koncem středověku začal „meandrovat“) žijí anebo přežívají dodnes. Tomisticky orientovaný theolog se dnes musí ptát, zda je Tomášova filosofie použitelná i v situaci, kdy je s metafyzikou konec a kdy se každý theolog musí s metafyzikou definitivně rozloučit. Protestantický theolog má výhodu, že vazba na Aristotela byla značně pošramocena už v reformaci, i když ne dost systematicky a ne dost do hloubky. Horší to je s Platónem a platonismem; protestantským theologům je stále ještě blízký Augustin, a z mnohem pozdější doby jansenista Pascal, a některým čerstvěji orientovaným jsou blízké nejrůznější momenty a odrůdy platonismu, přežívajícího u řady moderních (a leckdy i postmoderních) filosofů. Problém je také v tom, že protestantismus neměl a nemá žádnou vlastní filosofii a že se proto protestantští theologové domnívají, že se bez filosofie vůbec obejdou, nebo – přinejmenším – že si bez nebezpečí tu a tam mohou z některé filosofie něco vypůjčit, aniž by za to museli zaplatit.

1.5

Něco takového naznačuje, jak se zdá, i J.B.Souček, když říká, že theolog si zásadně může vypůjčovat od kterékoli filosofie, aniž by se tím nějak trvaleji zatížil a aniž by se jí jakkoli zavazoval k tomu, že s ní půjde i tam, kam sám nechce a dokonce nesmí. Něco nás na tomto pojetí nepochybně dráždí, i když jinak theologa a jinak filosofa. Ale podrobíme-li ten pocit neuspokojení reflexi, zjistíme, že mám nejvíc vadí ta nepevnost, neustálenost ve vztahu mezi oběma disciplínami, jak jej vidí Souček. Jinými slovy, vadí nám ta nedefinitivnost, nezafixovanost. Ale to je vlastně velká přednost Součkova řešení, které tak vlastně s velkou důsledností překonává každý sklon k metafyzičnosti a zůstává otevřené k dějinnosti vztahu obou disciplín. Je totiž možné to analogicky formulovat i z hlediska filosofa. Souček o tom sice nemluví, ale nechává tomu otevřený prostor.

1.6

Už nejstarší filosofové byli otevřeni myšlence božství, bohů a eventuelně jediného boha, i když to bylo ještě v kulturním prostředí nepoznamenaném nejen křesťanstvím, ale ani židovstvím. Filosofie se mohla a měla zabývat čímkoli, a tedy také bohy a čímkoli božským. Logos o božském (THEION) náležel legitimně do rámce filosofie, theo-logie byla logickou součástí filosofie. Filosofie se nedostávala do konfliktu ani s božským, ani s myšlenkou božského, ale pouze s upadajícím mýtem, vlastně už s religiozitou, jednak s religiozitou obecnou, lidovou, zejména pak s religiozitou a s mytologičností homérskou a hesiodovskou. Sami filosofové to chápali jako odmítání mýtu ve jménu LOGU. Význam slov „bůh“ a „božství“ měl tedy být vymezen logicky, tj. pojmově – a nikoli nábožensky narativně, jak tomu bylo až dosud.

1.7

Na první pohled to tedy vypadá, že spolupráci theologie (resp. myšlení víry) s filosofií zásadně nic nepřekáží, ovšem za předpokladu, že filosofické prostředky určitého typu nejsou pro theologické cíle nevhodné. Pokud by tomu však bylo tak, že filosofie, která byla v době vzniku prvních církví (= křesťanských sborů) a prvních pokusů o theologii k dispozici, měla metafyzický charakter, nebo určitěji a přesněji řečeno: pracovala s metafyzických resp. zpředměťujícím typem pojmovosti, mohlo by to znamenat, že jakékoli pojetí či chápání „Boha“ by tím bylo natolik poznamenáno, že by pro theologické účely bylo nepoužitelné. Tuto myšlenku poprvé určitěji a cílevědoměji sledoval Blaire

Pacal a dal jí výraz, jež zapsal do svého medailonku: proti Bohu Abrahamovu, Izákovu a Jákobovu postavil „boha filosofů“. Záleží na nás, jak tomu budeme chtít rozumět, protože sama formule je víceznačná a umožňuje i vyvozování důsledků naprosto vadných. Tím se nyní nebudeme zabývat; zůstaneme jen u jednoho možného a velmi problematického závěru, totiž že by se snad theologie mohla bez filosofie vůbec obejít (eventuelně že by se orientace víry mohla obejít i bez theologie). Další domyšlení této možnosti nás přivádí dokonce k tomu, že by se křesťan resp. člověk orientovaný vírou a v duchu víry mohl smířit nejen se zánikem filosofie, ale dokonce i se zánikem theologie. – Přejdeme nyní k myšlenkám Patočkovým.

X – ETF, 3. listopadu 2003 (nemocen)

x – ETF, 17. listopadu 2003 x svátek

ETF, 1. prosince 2003

2.01

Patočka vidí otázku po konci filosofie jako svým způsobem „aktuální“, „protože dnešní filosofie ... je v krizi“. Jedním z příznaků této krize je podle Patočky to, že „filosofie ... nemá nové myšlenky“. Tato věta zasluhuje sama o sobě, abychom se jí podrobněji zabývali, a to nikoli výpočtem myšlenek, které bychom snad mohli označit jako „nové“. Co to vlastně znamená, „mít“ „nové myšlenky“? Můžeme to vůbec považovat za krizi filosofie, že „nemá“ nové myšlenky? Není to vlastně hluboce falešná představa, že filosofie resp. filosofové mají nové myšlenky vymýšlet? Může si filosof nové myšlenky prostě vymýšlet, vynalézat? Nezáleží snad mnohem víc na tom, zda se nové myšlenky objevují, zda přicházejí, aby filosofy – a jejich prostřednictvím i ostatní lidi – oslovily? Jsou nové myšlenky produktem filosofování anebo je naopak spíše samo filosofování závislé na tom, zda nové myšlenky přicházejí? V textech SZ nacházíme někdy zvláštní formulaci, totiž že „vzácná byla v ten čas řeč Hospodinova“. Neplatí ostatně také pro filosofa a jeho myšlení, že je čas zasévání a čas sklízení? Není právě dnes ta krize, o které mluví Patočka, krizí „sklizení“, protože je právě čas zasévání? Ale: neplatí také pro filosofii a filosofy to, co se stalo, když Ježíš nenašel nic, čím by zahnal hlad, na fíkovníku, ovšem v době, kdy nebyl čas fíků? Byla okolnost, že nebyl čas fíků, zaviněna právě tím fíkovníkem, kolem něhož Ježíš se svými učedníky šel? (Nechme stranou otázku, jak se to vůbec má s těmi fíky; o fíkovníku se říká, že plodí stále po celý rok, takže jsou na něm plody vždycky, a to ve všech stádiích zralosti.)

2.02

Tady přicházíme k jakémusi zvláštnímu okruhu problematiky, která jako by k našemu problému vůbec nenáležela. Ovšem ve skutečnosti spolu obojí velmi podstatně souvisí. Můžeme se totiž s malou obměnou tázat: může filosofie zaniknout, když už jednou byla filosofická témata formulována? Je možno na ta témata zapomenout? Je možno se jich vůbec nějak jinak zbavit než pečlivou analýzou, která by odhalila, proč byla formulována nedostatečně nebo chybně a která by – to k tomu nutně náleží – ty nedostatky či chyby odstranila a nahradila formulacemi lepšími? Teď nám nejde o to, že vůbec všechno může skončit, že celý Vesmír skončí, že Slunce vzplane a svými výbuchy a ohromně zvětšenou „atmosférou“ zasáhne i Zemi a zničí všechno živé, že třeba ještě daleko předtím lidstvo vyhyne atd. – to všechno může nastat a také to – mimo jiné – bude znamenat konec filosofie (i theologie). Jde o to, zda sama filosofie bez těchto vnějších příčin může nějak vnitřně vyschnout, umdlít a zkolabovat. A ani v tomto omezeném scénáři nebudeme hledat žádné vnější příčiny, nýbrž jen „vnitřní“: může se filosofie, filosofické myšlení nějak vyčerpat, aby už dál prostě nemohlo jít? A můžeme počátky takovéto krize vidět už dnes, v dnešním způsobu uvažování? Jaké by měly být příznaky takových počátků krize nebo dokonce krize již pokračující?

2.03

Naše otázka tedy zněla: je možno se filosofických témat nějak zbavit? Dovolte mi, abych právě na tomto místě otázku rozšířil: je to opravdu tak snadné se zbavit minulosti, tedy něčeho, co vlastně už není? Je tomu vskutku tak, že věci, které ještě nejsou, ale jen přicházejí, v jednu chvíli jsou tu – a pak zase pomíjejí? Kdyby tomu tak bylo, nemuseli bychom se o minulost vůbec starat. Historický smysl se

sice vyvinul až v jisté epoše každé staré společnosti, a to ještě zdaleka nebyl tím, nač myslíme, když mluvíme o smyslu pro dějiny a dějinnost. Zejména mladým lidem je třeba zprostředkovat tento smysl pro dějinnost, protože ta není ničím přirozeným, ničím „od přírody“. nýbrž je velmi významným kulturním statkem, a proto je zapotřebí ji pěstovat, kultivovat – a také předávat z generace na generaci. Ale nám v tuto chvíli nejde o to, že jsme všichni duchovně zakotveni v minulosti a že bez tohoto zakotvení není naše přítomnost vlastně vůbec možná. To je totiž jen jedna stránka našeho vztahu k minulosti. Druhá stránka je v něčem jiném, zcela opačném. V některých ohledech nám naše zakotvení v minulosti otvírá říši svobody, ale v jiných ohledech nás ujařmuje, takže máme živý dojem, že jsme v zajetí minulosti. Právě tato stránka nás bude nyní mimořádně zajímat.

2.04

Chápání minulosti jako toho, co už není, je totiž pomýlené, a mimo jiné i proto, že odporuje naší zkušenosti. Minulost totiž na nás může také doléhat tak, že nás tísní, že omezuje naše možnosti svobody, že ji neseme jako těžké břemeno. To by nebylo možné, kdyby platilo, že minulost je to, co už není. Proto když se ptáme, zda může filosofie zaniknout, je v otázce víc, než jsme si původně uvědomovali. Ta otázka nemusí být vyvolána obavami z toho, že by filosofie mohla zaniknout, a velkým zájmem o to, aby nezaničila, aby pokračovala. Může být vyvolána také tím, že filosofie je pocíťována jako přítěž, jako spousta nesmyslů a omylů, nahromaděných za půl třetího tisíce let jako odpadky, jichž se nedokážeme zbavit. A tak otázka po konci či zániku filosofie může být také nesena jakousi (pro nás) zvrácenou nadějí, že se jí snad jednou přece nějak zbavíme. Konec konců je v tomto ohledu jedno, jde-li o filosofii vůbec anebo jen o spoustu její omylů a přehmatů: jde tu o to, jak se něčeho z té minulosti můžeme zbavit a zda vůbec. Otázka pak zní: co máme dělat s minulostí, která nepomíjí, neodchází, ba která jako by nechtěla odejít? A která na nás stále doléhá a tak nás tíží?

ETF, 15. prosince 2003

2.05

Dosavadní evropská myšlenková historie nám poskytuje pozoruhodné množství příkladů, jak taková minulost, která nechtěla pominout a stát se tak jakoby „ničím“, byla přece jen donucena, aby odešla ne-li do nicoty, tedy do nějakého muzea. Nemusíme se ostatně omezovat na filosofii, platí to i pro vědy. Klasickým příkladem jsou slavné Zenonovy paradoxy, které sice byly chápány jako paradoxy filosofické, ale – jak se později ukázalo – jsou více a těsněji spjaty s matematikou (v pozdějším, ne aristotelském smyslu). Je ovšem nepochybně pravdou, že pro tyto paradoxy většinu lidstva, dokonce ani většinu vzdělaných Evropanů hlava nikdy nebolela. Ale to nemůžeme přeceňovat, nesmíme to brát jako argument pro to, že pouze někteří lidé tím byli „postiženi“, eventuálně „posedlí“ (jak by to hodnotil nedovzdělaný psycholog). Jde o to, že lidé v tom směru vnímají a inteligentní tím po staletí byli jitrění a že se pokoušeli najít způsob, jak problém řešit anebo jak je deklasovat jako pseudoproblém, tedy jako problém falešný. Aristotelés např. použil rozlišení postupného dělení na to, které má někde konec, a na jiné, které může pokračovat do nekonečna. Teprve matematictí mistři, totiž Leibniz a Newton, svým vynálezem infinitezimálního počtu definitivně prokázali, že šlo de facto o sofisma. Tím byl problém Zénonových paradoxů uspokojivě vyřešen. Ale velmi zajímavé je, že tím nebyl srovnán ze světa; Zénon a jeho paradoxy jsou ve školách stále připomínány, pochopitelně jen tam, kde školství nepropadlo rozkladu a úpadku (třeba jako u nás).

2.06

Můžeme dnes Zénonovy paradoxy považovat za minulost, která by sice už neměla být připomínána a měla by se propadnout do propasti nicoty, ale která nechce a nechce odejít a do té propasti se (sama) vrhnout? A je nějaký způsob, jak ty paradoxy donutit, aby prostě zanikly a zmizely? A pokud i nějaký takový způsob je, je to v našem zájmu na to všechno prostě zapomenout a vymazat to docela z paměti lidstva? Proč se vlastně pěstují dějiny věd? Je pro to nějaký skutečně závažný důvod? A v tom případě jaký? A nejde jen o vědy, jak jim dnes rozumíme, ale i o tzv. pseudovědy, pavědy, jako je astrologie nebo alchymie: má vůbec nějaký smysl ještě dnes vědět, jak některé skutečnosti nebo souvislosti atd. chápali staří, dávní lidé? Žádná civilizovaná společnost se dnes ani v budoucnu neobejde bez kalendáře – ale což všechny kalendáře nemají nějaký astrologický původ? A což dodnes neplatí, že ani nejlepší kalendář nevystihuje plně a přesně „skutečný“ čas, takže čas od času musí být

opravován, korigován (např. přestupnými roky, ale někdy zase i ten přestupný rok musí být výjimečně zbaven své přestupnosti, atd.)? A což představa alchymistů, že je možno uměle vyrobit zlato – nebyla to vlastně geniální intuice, že žijeme ve Vesmíru, v němž původně nikde žádné zlato nebylo, až muselo vzniknout v popelu vyhořevších hvězd první generace? Atd. Není dokonce sama magie jen jakýmsi nedospělým pokusem o technické zvládnutí problémů, jak jim rozumíme až dnes?

2.07 ETF, 17.11.03

A nyní uvažme, co se vlastně říká (a co se myslí), když někdo začne uvažovat o možném vyhasnutí a konci filosofie, a to nikoli z takových příčin, jako je úpadek a vyhynutí lidské rasy, nýbrž z vnitřní neschopnosti jít dál a pokračovat nikoli pouhým návratem k minulosti a opakováním toho, co už myšleno bylo, nýbrž pochopením nových myšlenek a jejich rozvíjením při postupu po docela nových myšlenkových cestách. Říká se tím vlastně buď to, že filosofie „nemá skutečně nové myšlenky“, jak to formuluje hned na začátku Patočka, anebo – a to je nepochybně druhá možnost – že už žádné nové myšlenky nepřicházejí, protože na lidech, zejména na filosofech, ztratily veškerý svůj zájem. První možností je tedy takový výklad, který považuje myšlenky za lidský výtvar, z lidský produkt; naproti tomu druhou možností je předpoklad, že myšlenky k nám přicházejí jako „ná-pad“, kterému sice my musíme vyjít vstříc, a to znamená, že my ty myšlenky nějak musíme zaslechnout, nějak rozpoznat, zaregistrovat, pak je i nějak uchopit a formulovat, ale že je nevymýšlíme, že je nevynášíme navenek jako něco, co se zrodilo v nás a v našem nitru, co jsme tedy vytvořili my sami a čeho jsme se tak stali tvůrci, stvořiteli či snad výrobci.

2.08

Rozdíl mezi obojí interpretací není jen teoretický, ale také – a dokonce především – praktický. Člověk, který pracuje s myšlenkou, jako by byla jeho vlastním výtvozem, není a ani nemůže být dost pozorný k tomu, co mu ta myšlenka říká, co mu napovídá a naznačuje a kterým směrem jej vede – prostě protože má za to, že to on sám se vede, on sám je svým vůdcem, tj. nejen kormidelníkem, ale samým kapitánem, ba snad i admirálem, který rozhoduje o celém loďstvu. Ale teoretický význam rovněž není nikterak zanedbatelný. Pro náš problém je tedy v tom případě jedna věc jasná: nepřicházejí-li dnešním filosofům žádné nové myšlenky, jak říká Patočka, je to buď jejich vina – a v tom případě je na místě co nejbedlivější reflexe a sebekritika -, anebo tomu tak je proto, že zdroj nových myšlenek vyschl – anebo se od současných filosofů odvrátil. Pouze v jediném ohledu lze najít téměř přesnou obdobu, ať je situace interpretována jedním či druhým způsobem: totiž když předpokládáme, že zdroj nových myšlenek vyschl. Pak je vlastně jedno, zda ten zdroj je v člověku (tj. ve filosofech) nebo mimo člověka – prostě je s ním konec. Naproti tomu v případě, že nové myšlenky nepřicházejí, protože jejich zdroj se od lidí (od filosofů) odvrátil, má dost velký význam, zda tomu tak je pro nějakou vinu na straně filosofů (či lidí vůbec), anebo zda to žádná reakce na takovou vinu není. (Pokud to odpověď či reakce na lidskou chybu či vinu není, nezbyvá, než spoléhající se, zdůvěřující se spoléhání na to, že časem dojde ke změně.)

ETF, 13. ledna 2004

2.09

Heidegger svým komplikovaným způsobem naznačuje, že k pravdě samé – ovšem ve smyslu řecké ALÉTHEIA – náleží skrývání. Nehodlám se teď pouštět do nějakého podrobnějšího zkoumání, protože by to nutně vyžadovalo přejít k docela jiným kontextům a tedy podrobit se jakémusi donucujícímu způsobu výkladu, který je pro Heideggera tak charakteristický. Jde mi jen o to, že v tomto velmi významném momentu se Heideggerovi zcela ztrácí časovost (a čas) vyjevování: už jen v tom, že vyjevování redukuje na přítomňování, přesněji „přítomnění“. Zejména však mne zaráží, že ALÉTHEIA, chápána jako světlna, je mu zároveň světlinou přítomnění a zároveň „světlinou skrývajících se ochranného ukrývání“ (33). Připomeňme si proti tomu to biblické rozlišování různé vhodnosti doby (čas setby a čas žně etc.). Nicméně se nezdá mít nějakou nosnost, kdybychom chtěli předpokládat, že je nějaký „čas mýtu“ a zase jiný „čas filosofie“, ať už by se oba střídaly nebo naopak byly vystřídány zase něčím dalším.

2.10

Soustředme se nyní na jedinou z uvedených možností, totiž na eventuelní chybu či vinu současných (případně již minulých) filosofů (nebo dokonce lidí vůbec). A od počátku musíme také počítat s tím, že vůbec nemusí jít o jednu jedinou chybu (provinění), ani o nějakou jednu hlavní chybu, ale že také může jít o souhrn několika nebo mnoha chyb, a také o souhrn takových chyb a dějinných okolností. Filosofie je svou „podstatou“, to znamená svým „bytostným určením“ reflexe, a to kritická, systematická a principiální reflexe. Jakékoli oslabení těchto rozhodujících funkcí vede k jejímu úpadku a proměně v nefilosofii. To se v dosavadních evropských dějinách za posledních o něco více než dva a půl tisíce let přece stalo již několikrát (Patočka připomíná hellénismus, ale mohli bychom zmínit třeba také osvícenství, kdy také chyběly nové myšlenky, ale filosofie měla společenskou působnost). To však až dosud bylo vždycky jen přechodné období. Co by se muselo stát, aby žádné znovuoživení, žádná obnova, žádná filosofická „vita nuova“ nebyla možná?

2.11

Na tuto otázku lze podloženě odpovědět jen za předpokladu, že dobře rozpoznáme resp. dobře stanovíme, které charakteristické rysy filosofování a filosofie jsou bytostně nutné k tomu, abychom mohli právem mluvit o filosofii. To je samo o sobě nesnadné, protože to zahrnuje nejen odhad budoucího vývoje, ale určité hodnotící stanovisko k takto odhadovanému vývoji. Pro někoho, kdo by něco takového chtěl udělat „objektivně“, tj. jakoby bez vlastního nasazení, bez vlastní angažovanosti, by se to nutně muselo ukázat jako naprostá nemožnost. Jinými slovy: nelze určit ani vymežit, co to je filosofie, z pozice vnějšího posuzovatele, tedy z pohledu vně filosofie. Je to z principiálních důvodů možné jen z nějakého filosofického pohledu, tj. z pohledu určité filosofie. Je to něco podobného jako rozhodovat o tom, co to je život: může se o to pokusit pouze někdo živý, a ještě jen ze svého pohledu, z pohledu svého způsobu života. To vůbec neznamená nějakou subjektivitu či dokonce svévoli. Tak jako kus mrtvé hmoty nemůže mít absolutně žádné ponětí o tom, co to je život, co to je „být živý“, dokud sám neožive, tak ani člověk, který se s filosofií nikdy nesetkal a ani sám se o filosofování nikdy nepokusil, nemůže mít žádné ponětí o tom, co to je filosofie a co to obnáší, když někdo filosofuje. A proto náš pokus alespoň předběžně a s omezenou platností nikoli pojmově vymežit, co to je filosofie, ale jaksí vymežit místo filosofie, prostor či poměry, v nichž jediné lze filosofovat, si musí být plně vědom své zásadní nedostatečnosti, má-li před sebou někoho, kdo o filosofii nikdy neslyšel a s filosofií nikdy nepřišel do styku.

2.12

Na tomto místě bych se rád chvíli zdržel u jednoho místa na začátku Heideggerovy přednášky „Co je to – filosofie?“ (in: Básnický mluví člověk, Praha 1993, str. 105, něm. 104). Heidegger tam interpretuje samo dotazování po filosofii jako problém, a to tak, že „tím, že se tak ptáme, setrváváme zjevně na stanovisko, jež je nad filosofií, a tedy mimo ni“. Aniž by to pak dále rozebíral, staví proti tomu svůj způsob tázání, jehož cílem je naopak „vniknout do filosofie, pozdržet se v ní a počínat si tak, jak to filosofii odpovídá, tj. „filosofovat“ – chce se tedy „pohybovat uvnitř filosofie, a nikoli mimo ni“. Rád bych znovu postavil otázku, zda je vůbec možno říci o filosofii něco, co by nemělo filosofický charakter, ale co by přece jen něco podstatného z charakteru či výrazných rysů filosofie a filosofování dokázalo postihnout. Byl bych rád, kdyby se to stalo na našem semináři jedním z témat, které trochu důkladněji probereme. Tento problém má jistou závažnost ve věci obrazu, jaký si ve společnosti dělají lidé o filosofii a filosofech.

2.13

Jde totiž o to, zda si nemůžeme konec resp. zánik filosofie představit nebo pomyslet tak, že slovo „filosofie“ bude zachováno, zůstanou i lidé, kteří se sobě i jiným budou zdát být filosofové, ale že při tom všem skutečné „opravdové“ filosofování bude jen nahrazeno čímsi, co zvenčí bude filosofování i filosofové připomínat, ale ve skutečnosti to bude pouhý surogát, náhražka, jen nějaká pseudo-filosofie a pa-filosofie. Uvedu jako příklad zašifrovaný text, o kterém předem nemůžeme vědět, zda po rozšifrování bude dávat dobrý smysl, anebo zda zašifrováno bylo již od počátku několik nesmyslných vět.

MŮŽE FILOSOFIE ZANIKNOUT? *

Jan Patočka

Ta otázka je teď aktuální, protože dnešní filosofie – jak sami víte – je v krizi. Snad ještě nikdy od vzniku filosofie nebyla situace taková jako dnes, totiž aby se zdálo, jako by filosofie neexistovala. Filosofie jednak nemá nové myšlenky, dále společenskou působnost a za třetí, pokud se filosofuje, je z velké části tématem tohoto filosofování polemika proti filosofii jako takové.

Existovaly v minulosti doby, kdy filosofie neměla nové myšlenky. Ale měla pak alespoň společenskou působnost. Například helénistická filosofie není vůči klasické řecké filosofii a vůči filosofii počátků ničím nežli odlikou, slabším opakováním za nových poměrů. Ale filosofie má v té době obrovskou společenskou hodnotu. Filosofie je v helénistickém údobí duchovní životní bázi, která je pro jednotlivce i pro společnost nanejvýš významná. Celá pozdní antická kultura by bez ní nebyla myslitelná.

Kdežto v dnešní době je to tak, že filosofie – alespoň po dobu jedné generace – nemá skutečně nové myšlenky, je plná skepse vůči sobě samé a nemá společenskou působnost. To, co z filosofie pozorujeme jako společensky působivé, není filosofie dnešního dne, nýbrž filosofie minulosti. Je sice pravda, že dnešní svět je z velké části určen tím zvláštním obratem metafyziky, který je obsažen v Marxově učení, ale jak je tím učením vlastně určen, zdali přímo, anebo v nějakém zlomení, to samo zůstává velmi složitou otázkou.

Není tedy divné, že se v této situaci hovoří o konci filosofie, že vznikne otázka po zániku filosofie. Neméně přirozené je, že vyvstane myšlenka na jiné konce. V dějinách ducha přece existují situace, že element, v kterém lidé duchovně žijí, se jim ztratí a že se stane nesrozumitelným. Jedním z velkých příkladů je život lidstva v mýtu. /4/

4

Mytické lidstvo – při všem, co nás s ním spojuje – má svou zvláštní stránku, která je nám těžko srozumitelná, že totiž celý jeho život je určen mýtem, tzn. imaginativním, z určitého hlediska fantastickým myšlením, které – právě jakožto fantastické – se neobrací k naší běžné každodenní zkušenosti jako

* V roce 1973 proslovil Jan Patočka na žádost posluchačů v soukromí dvě přednášky na toto téma a na základě magnetofonového záznamu zpracoval pak na začátku roku 1974 písemný text, který zde předkládáme. (Archiv Jana Patočky při FÚ ČSAV.)

ke své míře, nýbrž obrací se na jedné straně k naší emocionální a na druhé straně k naší imaginativní stránce. Ale přitom si své vztaženosti k naší imaginativnosti a emocionalitě není vědomo. Spíše jsou ty fantastické útvary, které nám mýtus sděluje, pochopeny jako skutečnost sama. Na základě mýtu se člověk najednou dostává do oblasti světa a je možno říci, že celý obraz světa je teprve formován v mytickém povědomí. Je jisté, že mýtus, který určoval lidský život jak individuální, tak především společenský v malých i v těch obrovských společnostech prvních civilizací obou kontinentu, začal v jisté historické době ustupovat a že se proces ústupu mýtu rozvinul tak, že se nám stal mytický způsob prožívání a myšlení cizím a nepochopitelným. A přece byl mýtus pro lidstvo určité doby fundamentálním duchovním statkem, základem všech ostatních.

Vezměme si například to, co jeden z moderních sociologů¹ nazval největší zkušeností, kterou člověk dosud měl se sebou samým, tzn. setkání evropského lidstva v patnáctém a na začátku šestnáctého století s člověkem Nového světa (člověkem velkých středoamerických říší): tam se setkává mytický člověk s evropským člověkem, který už se z mýtu dávno probudil. To setkání znamená takřka bezprostředně katastrofu mytického světa. Jakmile dojde ke zhroucení klenáku mytického světa, v té

chvíli se rozpadne celá společenská stavba – celý svět lidí žijících dosud v pevně skloubené a jistým způsobem velmi dokonale zharmonizované skutečnosti – a zůstanou trosky.

Něco jiného než mýtus je náboženství. A jak víte, mnozí lidé si dnes kladou otázku, zda i náboženství není v tomto ohledu tak daleko. Náboženství se od mýtu liší tím, že od člověka vyžaduje výslovný výkon víry. Mýtus toto nepotřebuje. Mýtus je, předstírá nám bezprostřední skutečnost. Myticky žijící lidé *vidí* své bohy. Egypťan vidí boha Ra a nebo Horuse, jak denně pluje na své bárce po obloze. To je bezprostřední zkušenost, třeba my ji považujeme za zdánlivou. Ještě archaický řecký člověk „viděl“ svoje božstvo, tj. setkával se s ním jako s něčím přítomným. A dokonce i člověk řecké klasiky – víte, že filosofové byli obžalováni za to, že Slunce pro ně nebyl bůh, ale rozžhavený kámen, a Sokrates že protestoval, Platón že znal obsírnou daimonologii. Náboženství vyžaduje tedy výslovný výkon víry a je něčím, co zejména v naší západní sféře už vždy předpokládá intervenci filosofie a vítězství víry nad ní. Zdá se, že dnes se pro všechna velká světová náboženství, nejen pro naše evropské, klade otázka, zda přežijí tento těžký průsmyk, kterým se prochází, průsmyk, kterým dnes prochází všechno to, co se nedá přímo nebo nepřímo převést na zkušenost našich smyslů, na smyslovou přítomnost. /5/

5

¹ Srv. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon 1955. Čes. překl.: Smutné tropy. Praha, Odeon 1966.

Ale náboženství není jediným elementem, kolem kterého se klade osudová otázka: být, či nebýt. Už před více než sto lety kladl Hegel otázku, zda umění není u konce. Ne že by se už nedařila umělecká díla, ale celková duchovní úloha umění, podle Hegela smír ducha s konečnou, smyslovou realitou, je naplněna a dokonána. Umění nezbývá žádné velké dějinné poslání, cítí to samo; a proto se překračuje v ne-umění. A jsou zjevy, které by mohly nasvědčovat tomu, že v dnešní době v jistém smyslu i umění je v krizi, která připomíná krizi jiných duchovních sfér: ne tak v tom, že se odpoutalo od reality, jako právě v tom, že smazalo hranici mezi uměním a ne-uměním.

Jak je to tedy s filosofií? Myšlenka o konci filosofie je stará. Vynořuje se v podstatě v 18. století, a to nejdříve v podobě negativní filosofie. Co to znamená? Tam, kde si dosavadní (tzv. metafyzická) filosofie hleděla klást otázky kladné, tzn. otázky po podstatě, po samotné povaze věcí, po jejich základu a příčině, tam tato negativní filosofie začala klást otázku, proč není možno ty pozitivní otázky zodpovědět. Filosofickou otázku tak formulovala tímto negativním způsobem. To je dílo velmi pozoruhodných myslitelů, z nichž největší je Hume.

Je zajisté na místě položit si otázku, jak k takové „negativní filosofii“ dochází. Odpovědi, právě tak jednoduchá jako překvapivá, je dávno známa. Negativní filosofie, filosofická skepse, obracející se především proti metafyzické filosofii (filosofii příčin, podstaty věcí, substance, nadsmyslna univerzálií a nutnosti), vyrostla z metafyzické filosofie samé. V podobě, o níž se zmiňujeme, souvisí se základní metafyzickou větou moderní doby, s Descartovým *cogito ergo sum*, sebejistotou vědomí. Tato sebejistota by neměla systematický význam, kdyby se neexplikovala v „idejích“, v obsazích vědomí. Tyto obsahy jsou dvojího druhu, *ideae innatae*, principy ne-smyslové, jichž „jasnost a zřetelnost“ se projevuje v konstrukci racionální kostry vědění, a *ideae adventitiae*, nahodilé výsledky působení vnější hmotné reality na ducha prostřednictvím smyslů. Tyto *ideae adventitiae* nemají původně v sobě žádnou výkladovou sílu, jsou pouhé *explicandum*, kdežto ideje racionální jsou *explicans*. Nicméně jakožto obsahy vědomí participují na jistotě *cogitatum qua cogitatum*. Ptejme se potom s Johnem Lockem, kde se racionální ideje v nás berou, jaký je jejich vztah k *ideae adventitiae*, a bude nasnadě říci opět s Lockem: „no innate ideas in the mind“. I když se Locke obrací na prvním místě proti cambridgeským platonikům, konsekvence platí proti všemu racionalismu vůbec a její platnost se opírá ne už o „nekritickou“ myšlenku působení vnějšku na nitro, nýbrž o samotnou sebejistotu vědomí, která dovoluje pozorování toho, co je jisté, obsahu vědomí, sama položit a zodpovídat otázky po genezi. Tak vede racionalistická snaha o zajištění principů, počátku, k empiristickému senzualismu,

a ten potom k identifikaci vědomí, ego cogito, s jeho obsahem, cogitatum. Jelikož obsah je rozmanitý a nespojitý, rozbíjí se pak ego cogito samo na roztržštěná cogitata, slučovaná nahodilým kyttem zvykové asociace. Empiricky založené vědění bude dostačovat praktickým požadavkům účinnosti a morálky, ale ztratí svůj nadsubjektivní, ontický, k podstatě věcí pronikající význam. /6/

6

Na tuto negativní filosofii potom navázala jiná, které dal Auguste Comte jméno „pozitivní“, ale která na této tradici spočívá, jenomže se snaží obrátit negativní stránku do pozitivna tím, že nechá – abychom tak řekli – velké filosofické problémy padnout pod stůl: je něco, čeho je třeba se vzdát, a pak dojdeme k tomu, že dosud filosoficky řešené otázky se dají pozitivně, kladně řešit něčím, co už není filosofie, totiž vědou. K rozlišení mezi filosofií a vědou dochází v dějinách ducha už dávno. Mluví se o vydělování věd z původně jednotné filosofie a toto vydělování jde tak daleko, že nakonec si vědy (tzn. nikoli už domnělé vědění o podstatě a celku jsoucna a skutečnosti atd., nýbrž precizní vědění o faktech určitého oboru) rozdělily skutečnost celou beze zbytku, takže pro filosofii jako kladnou činnost nic nezůstane. Zbývá jedině úloha dědictví filosofie. A dědicem filosofie je právě pozitivní věda. Vytvoříme potom – tak, že seřadíme „fakta“ podle stoupající složitosti a klesající obecnosti – systém věd, ze studia metod těchto abstraktních věd a z jejich základních, všeobecně přijatých a nezbytných výsledků uděláme zase ještě jinou, další vědu, a té budeme říkat pozitivní filosofie. Tím bude tradiční filosofie vystřídána něčím docela jiným, něčím, co neřešitelné úlohy eliminuje a v ostatním nás plně uspokojí – tam, kde metafyzika filosofie svými rozmanitými a nesouladnými systémy nás uspokojit nemohla a vzbuzovala v podstatě jenom skepsi k lidskému duchu a lidskému rozumu. Pozitivní filosofie bude mít svým základním zákonem zpozitivňování lidského vědění, přechod v každém abstraktním oboru od výkladu antropomorfními fikcemi obraznosti k výkladu napřed abstrakcemi a posléze fakty samotnými, tj. zákony jejich výskytu. Zákon tří stadií a zákon postupného zvědečťování jsou podmíněny tím, že duch potřebuje systém, byť fiktivní, a že přesné pozorování, z něhož vyplývají zákony, může se dostavit až na základě takové systematizace, třebaže libovolné. Tzv. metafyzické stadium není však nic než *přechod* od přírodního antropomorfismu k ryzímu studiu výskytu fakt. Metafyzika není podle toho nic než skrytý antropomorfismus, kde se antropomorfní síly a entity zamaskovaly v abstrakce.

Trend, který jsem teď narýsoval, jde ještě dál. V pozitivní filosofii to, co je kladné, je zároveň užitečné a relativní. A relativní je všechno naše pozitivní poznání k člověku, nebo – lépe řečeno – ne k jednotlivému Člověku, nýbrž k lidstvu historicky se vyvíjejícímu. Jakého druhu je tato relativnost?

To, co pak nahrazuje filosofii, je věda zbavená veškeré reflexe na dosah – jak se říká – ontologický, nebo spíše by se mohlo říci ontický, reflexe na dosah ve smyslu specifického pojmu pravdy, tzn. zasažení věcí tak, jak jsou. Nahradí se to praktickým významem vědeckých teorií a vědeckého předvídání pro nás; to, co je takovým způsobem relativní, nahrazuje filosofii pravého jsoucna, metafyziku. Věda už není postižením skutečnosti, nýbrž je to technika ovládnutí a předvídání fakt. A tím se pořád víc a víc ukazuje, že to, co nahrazuje metafyzickou filosofii, je jistá technika, jistá lidská schopnost manipulovat fakta.

V této pozitivistické konstrukci je jakýsi přesvědčivý element, který se při bližším přihlédnutí ukazuje nicméně problematickým. /7/

7

Přesvědčivý se zdá hlavně historický argument o vývoji ducha od antropomorfních fikcí k vědě přesně pozorující a konstatující ryzí fakta. Zdá se být doložen historií samotných věd.

Ve skutečnosti pojem fakta u Comta je dvojsmyslný. Znamená jednak objektivní skutečnosti pasivně konstatovanou smysly, jednak soud, tedy *aktivní* formulaci toho, co bylo konstatováno smyslově. Protože Comte obojí nerozlišuje, může mluvit např. o matematice jako vědě o nejobecnějších faktech, přičemž zůstává in suspensio, zdali v těchto „faktech“ není obsažen subjektivní faktor, a jak dalece. – Další obtíž je v tom, že zákon tří stadií je v rozporu se zákonem postupného zvědečťování,

zpozitivňování vědění. Vědění může být fikcemi a ve fikcích *vázáno*, reálně se z nich nevyvíjí a žádnými stadii neprochází. Co je zde pravděpodobně s „vývojem vědění“ směřováno, je různý způsob *porozumění* tomu, co jest, jak se projevuje v přírodním a „pokročilém“ stavu společenského člověka. Že tomu je tak, pro to jsou indicie v pozdějším vývoji comtovsky ovlivněných názorů. Tak zejména v úpravě Vignoliho, kde zákon tří stadií je upraven v přechod od mýtu k vědě, způsob, v němž v pozdějších dílech převzal myšlenku Masaryk. Masarykovy formule: *theologie* – orgán mýtu, *filosofie* – orgán rozumu (vědy) ukazují vědomí, že *filosofie* (metafyzika) a *věda* patří k sobě úže než mýtus a metafyzika. Mýtem zde není myšlen pouze způsob myšlení, výkladu, nýbrž celý způsob, jak člověk existuje a jak se v jeho existenci projevuje zvláštní, mytičnu vlastní „klíč k jsoucnu“.

Také rozdíl mezi metafyzikou a vědou točí se kolem problému „klíče k jsoucnu“. Metafyzika hledá tento klíč a domnívá se nacházet jej v jiném než v empirickém jsoucnu, které tvoří prostředí našeho života. Věda naproti tomu používá a zkouší klíč, který se hodí pouze k těmto věcem samým, a ptá se po jsoucnu pouze v jejich prostředí. Běží tedy opět o rozdíl v pochopení bytí, a nikoli o pouhé vědění a jeho vývoj.

Problém zvědečťování nicméně existuje. Kant jej definoval dávno před Comtem mnohem hloub a správněji jako problém postupného odhalování předmětného apriori. Věda se stává vědou ve chvíli, kdy získává pevnou půdu pod nohy tím, že se neorientuje podle zkušeností, nýbrž dokáže *konstruovat* své základní pojmy tak, aby byly naší myslí pochopitelné a dávaly pochopit *předměty* zkušenosti. Kant proto dávno před Comtem správně viděl, že tzv. fakta přírodovědy i jiných věd nejsou pouhá senzualní data pasivně přijímaná, nýbrž že v objektu přírodovědy je obsažena logika (a „názor a priori“). Objekt vědy je výsledkem *výkonu objektivace*. Proto hledal metafyziku nikoli pouze „nad předměty“ a „za nimi“, nýbrž *v nich*.

Zákon tří stadií je výsledkem kontaminace problému modalit porozumění bytí s problémem postupné objektivace zkušenosti ve vědě, problémem zvědečťování. – Kant též dobře viděl, že hlavními nástroji tohoto zvědečťování jsou logika a matematika, a tedy též, že jako vědy nejsou stejnorodé s přírodovědou a jinými zkušenostními vědami.

Comtova filosofie kolísá proto mezi relativismem pouze subjektivně účelného smyslu vědy a naivní metafyzikou, podobnou aristotelovské hierarchii forem. Odhaluje se tím jako učení podmíněné metafyzickým *pořetím* pravdy, jemuž předmět tam, kde je přístupný (vztahy mezi receptivními daty smyslů), je přítomen cele a stále, kdežto tam, kde takto přítomen smyslově není, je nepřístupný vůbec.

Moderní pozitivismus se proti Comtově nauce vyznačuje tím, že hledí odpomoci logické neurčitosti pojmu fakta. Je si vědom logické podmíněnosti fakt, a je proto logickým pozitivismem. Logika je mu ryze a priori, ale není ve skutečnosti žádným poznáním, nýbrž pouze souborem znaků umožňujících struktury obraz fakt. Ryze logické věty jsou vesměs tautologie. „Pozitivnost“ vědění je nyní definována tím, že pouze tautologie a strukturní obrazy fakt mají smysl, kdežto ostatní „věty“ jimi jsou jen zdánlivě, ve skutečnosti běží o pseudovýroky.

Tato teorie se zdála ve shodě s některými metodickými úspěchy moderní přírodovědy, kdy se např. v teorii relativity pohlíželi na pojmy absolutního prostoru a času jako na pojmy zbažené přírodovědeckého smyslu. Ve skutečnosti právě realita věd přinutila logické pozitivisty ke koncesím z původního rigoru jejich definice významu.

Pozitivismus se tak ukazuje být důsledkem zvláštní teorie, podle níž pravda je závislá na konstatování toho, co je přítomné; tato teorie má kořeny v pradávě, metafyzické koncepci klasického Řecka, kontaminované s moderním subjektivismem: konstatuje vněmovými soudy to, co je subjektu přítomné v podobě smyslových daností, jako v případě empirismu a jeho senzualistického extrému ukazuje se i zde, že popření meta-fyziky pozitivismem je důsledkem metafyzických tezí.

Z toho nevyplývá pouze, že pozitivismus není bez metafyziky myslitelný, nýbrž rovněž, že metafyzika tenduje k vlastnímu popření, k sebe-rozkladu. Tento seberozklad je patrný na těch rysech, jež jsou

pozitivismu a metafyzice společné: racionalismus, objektivismus; pravda je výsledek činnosti rozumu, rozum je *objektivní* rozum, objekt je *přítomný* objekt, přítomný pro člověka jako pro subjekt, který pod uvedenými podmínkami může mít „racionální poznání“, jímž lze předmět ovládat, tj. předvídat kteroukoli minulou či budoucí jeho fázi. Racionalismus, objektivismus, který v metafyzice chce zachytit absolutno, spokojuje se v pozitivismu ovládnutím relativního, kterým se vyčerpává ontický dosah poznání.

Pozitivismus v podobě Comtově však nespočívá pouze na historickém pohledu zpět na dějiny vědění. Spočívá též na rozvrhu lidské budoucnosti na základě moderní víry ve vědu, jak to formuluje Weizsäcker. Pojme-li se víra nikoli pouze jako mínění o tom, co je pravdivé, nýbrž jako existenciální důvěra, která proniká a nese celé naše chování, pak je moderní vírou víra ve vědu a techniku.² První velkorysý rozpracování této víry ve společenský program podnikli Saint-Simon a hlavně právě Comte. Myšlenka náboženství lidskosti a nové duchovní moci jako podstatné komponenty Comtova pozitivismu spočívaly na této skutečnosti vědy jako moderního náboženství. Ovšemže toto „náboženství vědy“ se *nekryje* s Comtovým náboženstvím humanity, ale naopak náboženství humanity je bez moderního náboženství vědy nemyslitelné. Rovněž motiv duchovní moci /9/

9

je stále živý (Weizsäcker právem připomíná, že věda dnes sice nemá svůj kult – jaký chtěl založit Comte -, ale že má svou „kněžskou“ kastu), a to nejen v dnes zapomenutém Comtově projektu nového sacerdocia pozitivního, nýbrž v plánech moderní „meritokracie“ o novém vědecko-technologickém řízení společnosti na podkladě pozitivně-vědeckém.

Existenciální sílu víry ve vědu však pozitivismu vzal z plachet jiný pokus o zrušení metafyzické filosofie, na němž je ještě jasněji patrný původ z metafyziky než na pozitivismu. Metafyzické kořeny pozitivismu jsou Aristoteles (v nauce o hierarchii forem jsoucna) a prostřednictvím empirismu Descartes. Metafyzické kořeny Marxovy negace filosofie její realizací jsou v Hegelově dialektice. Poněvadž Marx nespolehá pro uskutečnění své myšlenky v historické realitě na difúzní víru ve vědu a na vědeckou kastu, nýbrž na organizující se masu průmyslového dělnictva jakožto nositele revoluce, je jeho myšlenka mnohem společensky účinnější a následkem svého působení v soudobé historii rovněž neporovnatelně aktuálnější .

Marxovo vystoupení a jeho hegelovská kritika Hegela³ znamenají nejpříkřejší pád z výše metafyziky pojaté ve významu nadmyslnosti principů do naprostého popření něčeho jako nadmyslný svět. Hegelova nauka absolutního idealismu je úplná resorbce konečného a smyslového jsoucna nadmyslným. Veškerenstvo toho, co jest, je pochopeno jako nekonečný (tj. ničím neomezený, cokoli mimo sebe vylučující) subjekt-substance, duch, který si svou nekoneč-

² C. F. v. Weizsäcker, *Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart 1964, str. 4–5.

nost, absolutnost svého sebevědomí, uvědomuje v dialektickém procesu lidské historie, ve střídání „podob ducha“, ve „fenomenologii ducha“ jako podání vzniku absolutního vědění = filosofie ve formě nikoli pouhé lásky k moudrosti, nýbrž skutečné vědy. Tato věda vůbec je ovšem metafyzika, kdežto speciální vědy nárok na tento titul vlastně nemají. Věda je absolutní obsah v absolutní formě – absolutní substance jako absolutní subjekt, pravda jakožto jistota, celý bytostný obsah, celé jsoucno univerza jako zároveň přítomné, čas jakožto překonaný, duch jako všechno ve všem, první a všemu jednotlivému imanentní příčina-počátek. Věda není poznání lidské, nýbrž absolutní, po znání absolutna, kde absolutno je zároveň podmětem i předmětem. Jakožto absolutní věda neřídí se pravidly konečného myšlení, např. vyloučením kontradikce, nýbrž rozpor je naopak jejím základním živlem: dialektika nikoli vyloučeného, nýbrž překonávaného rozporu.

Marxova zárodečná myšlenka o zrušení filosofie sebeuskutečněním má svůj základ v hegelovské myšlence sebezvěšnění a sebeodcizení jako základu sebevědomí. Hegelův metafyzický proces

absolutního sebevědomí, sebevědomí absolutního ducha, je odcizeným podáním reálného procesu odcizení, který se odehrává v konkréci historicko-společenského dění. Tento reální proces odcizení není proces abstraktního ducha, nýbrž sebe-produkujícího člověka. Člověk produkuje však sama sebe prací. Hegelovu fenomenologii ducha je možno pochopit konkrétně, dát jí zkušenostní význam zcela nemetafyzický, obsah z tohoto světa, pochopíme-li ji jako vylíčení procesu práce v abstraktní podobě, v podobě práce čistě myšlen/10/

10

kové. Myšlenková práce, práce filosofa, tj. abstraktního, nejednajícího, odcizeného člověka, je sama práce odcizená, proto probíhá jako zvrácená podoba práce reální. Reální, neodcizený člověk je materiální subjekt bytostných sil, které mají předmětný korelát.

Marx totiž přejímá od Feuerbacha jeho kritiku Hegelovy dialektiky: filosofie je myšlení odcizeného člověka, neboť není nic jiného než myšlené náboženství; pravá, reální věda je materialistická, jejím základem je vztah člověka k člověku, který je smyslový, pasivní, pasionální; pravý objekt, pravá substance je přirozené, na sobě spočívající pozitivno, a nikoli rezultat negace negace, nikoli odcizené a do sebe navracené sebevědomí. Že jsou spolu s těmito určeními spolupřijaty metafyzické kategorie subjektu, objektu, substance, síly (bytostné síly), je zřejmé. Jsou převzaty ve formě konečné dialektiky. Kladení objektu je klad subjektu, jeho „bytostných sil“, ve formě vnějšku, je to tedy sebeomezení, sebe-popření, kladení světa, který k vlastní podstatě subjektu nepatří a jehož převaha se přirozeně pociťuje: je to sebe-ochuzení, sebe-zbave-

- - - - -

³ Srv. A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961, str. 13.

ní, sebe-podřazení pod objekt.

Další akt je však myšlení problému politické ekonomie v dialektické formě, a to na způsob Hegelovy Fenomenologie. Jako Hegel klade na počátek své dialektiky odcizené sebevědomí, tak Marx klade na počátek politické ekonomie soukromé vlastnictví jakožto odcizenou práci. (Práce je subjektivní podstata soukromého vlastnictví, soukromé vlastnictví jako subjekt, osoba — činná, tvořící.) Od práce odcizené k práci emancipované, vrácené své podstatě, je zároveň cesta od člověka odcizeného k člověku lidskému, bytosti rodové, společenské a smyslové: Je to cesta zrušení soukromého majetku, cesta pravého komunismu (který se liší od hrubého komunismu, jenž majetek soukromý odstraňuje pouhou nivelizací a egalizací, ale nerozvíjí lidské bytostné síly jako hlavní vymoženost nového řádu).

Dialektika absolutního ducha, spiritualistická theologická metafyzika, stává se tak dialektikou člověka jako přírodně-společenské bytosti, jež produkuje svůj život nejen ve smyslu re-produkce, nýbrž ve smyslu zmocnění se své vlastní původně odcizené podstaty. Tak se stává filosofická, fiktivní, metafyzická nauka skutečnou, pravou lidskou teorií politické ekonomie a eo ipso i pravým, tj. ekonomickým pojetím dějin: neboť politická ekonomie teprve na základě kritiky dosavadní ekonomiky se stane skutečnou vědou a zároveň páteří historické revoluční praxe, která uskuteční neodcizenou lidskost člověka.

Tak se z metafyzické teorie obratem spiritualistické dialektiky v materialistickou, jež se postupně stane dialektikou výrobních sil, dialektikou zbožní výroby, rozporu kapitálu a práce, stává jednak lidská věda, která zná jenom přírodnost a smyslovost, jednak revoluční praxe – obojí v nerozlučné jednotě, jež vědu činí součástí praxe a praxi nerozlučnou od chápání její dialektické struktury.

Neběží nám o nic jiného než o první zběžný nárys tohoto zvratu metafyzické filosofie a jejího přechodu v ne-filosofii. /11/

11

*

Oba uvedené pokusy o zrušení filosofie = metafyziky spočívají na metafyzických základech buď ignorovaných, zapomenutých (pozitivismus] nebo výslovně převedených z nebe na zemi, z nadmyslna do smyslové reality (marxistická dialektika).

Tyto pokusy zrušit metafyziku (substitucí soustavy speciálních věd za jednu základní, první a všeobecnou vědu) nejsou nahodilé. Substituce smyslově přítomného za nadmyslné, lidsky relativního za absolutní, prakticky použitelného za věčné a neměnné je podmíněno tím, že v metafyzice samotné je obsažen antropologismus, humanismus – lidské poznání se v metafyzice snaží dosáhnout absolutna, vyrovnat se s absolutním poznáním, a chce toho dosáhnout pomocí rozumu soudícího, zpředměťujícího, racionálně usuzujícího. V metafyzice samé je předmětnost pojata jako přítomnost, a to pokud možno stálá.

Co je vlastně metafyzika? Obvykle se za metafyzické považují nauky o tom, co nemůže být předmětem smyslů. Co však je takovým ne-předmětem? První, kdo filosofovali o tom, co smyslům uniká, předsókratikové Hérakleitos, Parmenidés, Anaxagoras, Empedoklés a Démokritos, vesměs se vyjadřují o nepředmětném jako o něčem, co samo se skrývájíc, zjevuje všechny věci. Hérakleitos: *HÓ MALISTA DIÉNEKÓS HOMILÚSI LOGÓ, ... TÚTO DIAFERONTAI, KAI HOIS KATH' HÉMERAN ENKYRÚSI, TAUTA AUTOIS XENA FAINETAI*⁴ Parmenidés: *LEUSSE D' HOMÓS APEONTA NOÓ PAREONTA BEBAÍÓS*.⁵ U Anaxagora a Démokrita: *OPSIS GAR TON ADÉLÓN TA FAINOMENA*.⁶ Již u nich je toto „neviditelné“ ARCHÉ, počátek a vláda nade vším, a v tom smyslu první příčina; dále je božské nebo blízké božství, ale není to vždy nutné: Démokritovy atomy jsou neviditelné právě tak jako prostor, bohové stojí na listě viditelného. Božské je však nazírání, zabývání se univerzem v jeho základech a celku, a tato GNÉSIÉ GNÓMÉ stojí v neviditelném a dotýká se ho. – Za metafyziku ve vlastním, vědomém a plném smyslu se však obvykle považuje až nauka Platónova. U žádného z předchozích uvedených netvoří „ne-předmět“ zvláštní svět pro sebe. Platón však stvořil toto „nepředmětné“ jako oddělenou nadmyslnou říši. V ní existuje pravé jsoucno, pravda, jejímž pouhým zobrazením a degradací je smyslová realita. Její povaha je božská: filosofie je zároveň nauka o pravém jsoucnu i o božském a o jeho působnosti. Ideje jsou počátky a samy mají nejvznešenější prapočátky, *PROTAI ARCHAI*, Jedno a neurčitou Dvojici. – Aristoteles z ideového světa zachránil božstvo, prvního hybatele, jako příčinu a zachovatele pohybu; jím počínaje je proto nesmyslové ryze duchové povahy, *NOÉSIS NOÉSEOS*, a tento pojem nadmyslové ARCHÉ se udržuje též v helénismu a zvláště v křesťanské theologii, pokud přejímá antickou tradici: Bůh stvořitel jako *causa sui*. /12/

12

Schválně jsme v tomto stručném připomenutí známých věcí mluvili o nepředmětné ARCHÉ, abychom nechali vyvstat to, co se nám zdá hlavním na-

⁴ „... s logem, s nímž jsou neustále v nejužším kontaktu, ... s tím jsou v neshodě, a věci, na něž denně narážejí, zdají se jim cizí“ — H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hérakleitos, B. 72.

⁵ „He, jak věci nepřítomné má mysl zcela bezpečně před sebou!“ — H. Diels/W. Kranz, cit. d., Parmenidés, G 4, 1.

⁶ „Fenomény umožňují vidět to, co je nezjevné“ — H. Diels/W. Kranz, cit. A., Anaxagoras, B 21 a; viz také Démokritos, A 111.

pětím v metafyzickém myšlení: není možné bez ne-předmětného, ale myslí je předmětné; zmírňuje si toto napětí tím, že „předmětnost“ identifikuje se smyslovostí, s realitou smyslům přístupných věcí, ale *zpředměťování* nepředmětného je jejím hlavním námětem. Avšak předmět a předmětnost znamenají přítomnost, a to přítomnost člověku, a v přítomnosti je to člověk, který se pevně instaluje

do centra věcí, poněvadž jeho pohled z přítomnosti věcí získává pevnou míru všeho, co říká a říkat může, *prav-dy* jako správnosti svých výroků odkrývajících (LOGOI APOFANTIKOI).

Na jedné straně nemůže tedy metafyzika existovat bez nepředmětneho; na druhé straně je však *myslet* dovede jen v podobě předmětnych jsoucn. Její otázka zní podle toho též – formuluje ji Aristoteles po Platónovi – zároveň abstrúzně a věcně: TI TO ON? Co Je jsoucí? Ještě plněji je kontradikce metafyziky vyjádřena v Aristotelově formuli ON HÉ ON, kde jsoucno je tematizováno jako jsoucí, což předpokládá a vyzývá ke zkoumání významu slova „být“, takže je jasné: v otázce po jsoucnu je obsažena a skrývá se otázka bytí, v otázce po předmětu odkrytém otázka po nepředmětne a skrytém.

Je nyní pochopitelné, že metafyzické filosofování ustavičně kolísá mezi tím, co je jeho zásadní podmínkou (tím, co vskrytu dává porozumět jsoucnu, aniž samo bylo jsoucnem, co odkrývá věci i předměty, aniž bylo věcí a předmětem, či abstrakcí nebo jiným derivátem z nich), a mezi věcným, předmětным způsobem kladení a řešení otázek – mezi metodou. Co cítí pozitivisté i Marxovi stoupenci v metafyzice plným právem jako rozpor, je paradox nepředmětne předmětности, nejlépe exemplifikovaný v Platónových ideálech, je to onen idealismus pseudověcí a pseudopředmětů, které sídlí mimo bezprostřední jsoucno našeho prostředí a které mají být výkladem a základem pochopení tohoto světa, příčinou jeho bytí, vznikání i poznání. Je potom též pochopitelné, že vlastním výsledkem metafyzického úsilí není všeobecně přesvědčivá a sdílená věda o první příčině a nadsmyslne jsoucnu, nýbrž že metafyzická filosofie vytváří především pořádek aplikovatelný ve skutečně předmětne světě: Platónova filosofie je u základů soustav antické matematiky,⁷ Aristotelova u počátků biologické systematiky, deduktivní metody, sylogistické logiky, stoická plodí logiku výrokovou atd. A zde jsme u toho zjevu, který možná pozitivistickému zákonu stadií dal jistý podklad: metafyzika intenduje samostatnou doktrínu o nadsmyslne a ne-přítomne, a výsledek jejího úsilí jsou základy poznání předmětne jsoucna; směřuje mimo tento svět, a co reálně, lidsky způsobuje – je účinné poznání v tomto světě; tam, kde tedy „opravdové jsoucno“ je jedinou mírou pravdy (správnosti), metafyzická intence nezbytně *musí* od „nadsmyslne“ sestoupit k smyslům přístupne, k tomu, s čím se setkáváme ve svém prostředí. A právě tento feno-

- - - - -

⁷ Srv. mimo Jiné K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1962.

mén, vyložen opět z hlediska „pozitivního“, z hlediska předmětnych smyslových fakt jako míry vší správnosti, /13/ tvoří základ pro tezi o „zvědečování“, o „přechodu od metafyziky k vědě“, o „vydělování speciálních věd z jednotneho korpusu filosofie“, tezi, kterou vyslovil Comte jako postupné zvědečování oborů jsoucna podle jednoduchosti-složitosti a jako zákon stadií (když připojí na počátek ještě fenomén přechodu od mýtu, fantastiky k abstrakci, prvnímu stadiu racionality). Týž zjev měl však patrně na mysli Kant, když hovořil v úvodu k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* o způsobu, jak se ustavuje věda po stadiu předchozího empirického tápání a v souvislosti s tím o metafyzice, která bude moci vystoupit jako věda: metafyzika přírody a metafyzika mravů. Taková metafyzika se stane základem pro poznání světa empirického (bude jeho apriorní komponentou) a pro jednání člověka jako svobodné bytosti ve světě empirické nutnosti. A Feuerbachův a Marxův poměr k Hegelovi opakuje ještě jednou týž zjev: filosofie se z metafyzické theologie stává svou *realizací* nefilosofií.

13

*

Existuje ještě další způsob rozchodu s filosofii, překonání filosofie, rozumí-li se filosofii to, co bylo jejím hlavním obsahem po tisíciletí, totiž metafyzika. Hlasatelem tohoto rozchodu není ani pozitivista, ani promotor revoluční praxe, nýbrž myslitel, který většinu života strávil meditací nad metafyziky všech druhů a dob a mnohým platil sám za představitele metafyziky. Je-li centrem metafyziky

ontologie – pokus odpovědi na otázku TI TO ON – pak autor spisu *Sein und Zeit* svým pokusem obnovit zapomenutou a odsunutou otázku ontologie musel platit zdánlivým právem za metafyzika. I Heideggerovi samému trvalo dlouho, než rozpoznal, že jeho myslitelství směřuje jinam než úsilí celé dosavadní filosofie, celé metafyziky s vodítkem otázky „co je jsočno“?

Samostatné myšlení Heideggerovo započíná emancipací ve škole filosofa, kterého lze považovat za jednoho z velkých, hlavních obnovitelů metafyziky v novější době přelomu od pozitivistické a materialistické myšlenky pokročilejšího 19. století. Myslím na fenomenologii Edmunda Husserla, která Heideggerovi posloužila v mnohém za model toho, co nazýval později metafyzikou. Program filosofie jako přísné vědy, tj. jako zcela „objektivního“, všemi rozumnými kdykoli v téže podobě realizovatelného vědění na jedné straně, na druhé pak zvláštní aura tajemství, které se odhaluje a které vzniká tam, kde rouška padá náhle z očí, takže spatřují to, co zde již dávno bylo, v jeho pravém smyslu, to obojí v jednotě, tak dokonale představované Husserlovou myslitelskou postavou – není to pravý obraz odvěké metafyziky, jak jsme se pokusili vylíčit v předchozích řádcích?

Husserlovo obnovení metafyziky jakožto první filosofie nespočívalo přímo na návratu k otázce po podstatě jsočna. Odpověď na tuto otázku je však obsažena v metodice jeho filosofování. Obnova filosofie odehrává se u Husserla – v protitahu k vládnoucím doktrínám pozitivismu a novokantovského formalismu – tím, že pro filosofii reklamuje zpět úlohu všeobecné základní vědy, *philosophia prima* jako *scientia universalis*. To se děje zprvu tak, že podniká pokus vytvořit striktně průkaznou metodu poznání podstaty, bytnosti, esence věcí (a priori). Snaží se proniknout úspěšně a totálně tam, kde ztroskotalo nebo na poloviční cestě /14/

14

zůstalo úsilí myslitelů jako Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský; vytvořit teorii abstrakce založenou na *názoru* obecná, *názoru* kategoriálním, *názoru* esence. Rozšířeným pojetím *názoru* překonává pozitivisticko-empirický senzualismus a obnovuje problematiku, kterou 17. století (Descartova *intuitio et deductio*, Leibnizova nauka o různých způsobech poznání idejí) nechalo nedořešeno. V tom všem jsou skrytě obsaženy metafyzické motivy – problém toho, co jest, získává mimo reálně-individuovanou dimenzi zpět též dimenzi obecná, dimenzi univerzálií a non-reálií. Metoda má univerzální aplikaci, poněvadž se ukazuje, že každé empiricky-reální vědění má svou paralelu v univerzáliích daného oboru. Tím se filosofická metoda eidetického *názoru*, dávajícího esence a esenciální vztahy věcí, stává metodou přístupu k materiálnímu, obsahovému apriori. Tím se zdá „objektivní obrat“ ve filosofii dovršen. Ale objektivistou ve smyslu Husserlově, tj. tak, že *názor*, přítomnost daného v originále je posledním a nevývratným pramenem poznání, byl i Descartes. Descartovo *cogito* je čerpáno z *názoru* sebe jako stále spoludáného, třeba netematického; ostatní jeho principy čerpají z *názoru* idejí, z *názoru* *cogitatum qua cogi-tatum*. A touto cestou – tedy v jistém smyslu zpět za Kanta k intuitivnímu zachycení subjektu – snaží se pak Husserl vyřešit též problém poznání a rozumu, tedy Kantův problém. Poznání tu nemá být zachyceno v nahodilé, kauzálně-empirické stránce, ve způsobu své realizace, nýbrž ve své *podstatě*. Za tím účelem se znovu probírá Descartova metodická skepse, univerzální pochybovačí pokus. Problémem v poznání je však transcendence; tu má vyšetření jeho podstaty objasnit. První aproximaci k řešení přináší distinkce mezi dvojí imanencí (a dvojí transcencí). Existuje reální imanence částí v celku a (nereální) imanence ve smyslu nedanosti či danosti předmětu pro *cogitatio* (prožívání). Metodická skepse v kombinaci s intencionální povahou vědomí, *cogitatio*, dává řešení, které v Descartovi výslovně obsaženo nebylo: předmět zůstává vědomí imanentní ve smyslu samodanosti i tam, kde se neklade jeho *reální* imanence, kde není reální komponentou vědomí, a právě tam. K objasnění transcendence, bytostného vztahu subjekt-objekt, *cogitatio-cogitatum*, není proto potřebí metafyzických procedur, jaké podniká Descartes ve 3. – 5. meditaci: není třeba žádných důkazů boží jsočnosti a žádné *veracitas Dei*, naopak je potřebí *setrvat* v jednou dosažené imanenci vědomí, utvrzené tím, že *ego cogito* samo je předmětem imanentního zachycení v reflexi, která svůj předmět chápe bezprostředně, zatímco vnější předměty jsou chápány prostřednictvím prožitkových momentů. Výsledkem nové verze metodické skepse bude tedy *redukce* předmětnosti na imanenci vědomí.

Filosofický postoj znamená postoj reduktivní. Z redukce neexistuje zpátky cesta do „naivního“ postoje víry v transcendentní svět, nýbrž filosof musí nezbytně zůstat v imanenci. Tento postup má sice určité obtíže, které Husserl považuje za zdánlivé [jako např. nebezpečí solipsismu), ale po jejich překonání se ukazuje bezvadným, zatímco transcendentní postoj je protismyslův. Tak se ukazuje, aniž byl problém výslovně položen, že redukce na ryzí imanenci resp. imanentní transcendenci je zároveň řešením otázky po povaze jsočina: TI TO ON. Jsočina je ve své vnitřní povaze zachyceno tam, kde je vidíme „ustavovat se“ v zákonitých strukturách jeho vykazování se ve vědomí, v subjek/15/

tivních, ale eideticky zákonitých, reflexivně nazíratelných průběžích: předměty nejsou ve své podstatě nic jiného než koreláty těchto zákonitých subjektivních průběhů. Tak se nyní ukazuje, že každá filosofická teorie objektů předpokládá filosofickou teorii vztahu mezi objektem a subjektem: tato teorie se nezajímá o objekty v jejich vnitřní, v případě objektů reálních substanciálně-kausální empirické zákonitosti, nýbrž pouze o objekty jako koreláty zkušenosti, koreláty vykazování a ukazování se: základem vší antologie je tak fenomenologie. Fenomenologie bude pojímat předměty jako vodítka pro odhalení struktur vědomí, které jsou jejich latentními koreláty, a vlastní „substancí“ vší světové reality bude průkazně duchovní činnost, „konstituující“ v harmonické souhře intersubjektivní intencionality jednotně zakoušené univerzum. Jako nejvlastnější filosofický problém se v tom všem ukazuje nikoli „co je jsočina“, nýbrž tento problém je implikován a spoluzodpovědn s odpovědí na otázku „jak se jsočina ukazuje“.

15

Tak pozorujeme, že Husserlova nauka od metafyziky idealit dospěla k metafyzice absolutního ducha či lépe ducha v jeho absolutní samodanosti. Analyticko-popisnou metodou, která bývala vždy apanáží empirismu s jeho relativismem, ovšem kombinovanou s eidetickým, apriorním názorem, jehož empirismus nezná, dospívá se tu k výsledkům metafyzickým, absolutním nebo k absolutnu směřujícím, připomínajícím absolutní idealismus myslitelů z počátku minulého století (bez jejich konstruktivní metody).

Tato spiritualistická metafyzika, kterou Husserl nazval transcendentálním idealismem intersubjektivního monadického univerza, sdílela osud všech metafyzik: nepřesvědčila o své „objektivní“ závaznosti a průkaznosti, nepřesvědčila o možnosti odůvodnit jsočina věcí nadsmyslným spirituálním základem a převést, „redukovat“ je na něj. Ale na rozdíl od tradičních metafyzik, které veskrze směřovaly v myšlenkové struktuře svých průkazů k objektivitě co možná naprosté, a následkem toho se samy dostávaly na cestu „pozitivnosti“ (jak jsme to uvedli shora), metafyzika Husserlova obsahovala jeden motiv zcela originální, který změnil podobu, směr jejího rozkladu (jak se nám aspoň věci jeví; následující odstavec je určitá hypotéza o vztahu mezi oběma velkými fenomenologickými mysliteli, Husserlem a Heideggerem).

Při rozpracování Descartovy myšlenky metodické skepse dospěl Husserl – ne hned od počátku, není též známo, z jakých motivů – k nahlédnutí, že tato skepse není zcela jednoduchý akt, jak se dříve se samozřejmostí předpokládalo, a že ji lze rozložit ve dvě od sebe odlišné složky: nepoužití teze a předpoklad možnosti antiteze. Pravím, že se to nestalo od samotného počátku; a že si toho komentátoři dosud důkladněji nepovšimli, souvisí s tím, že Husserl již v prvním výkladu fenomenologické redukce užívá promiscue výrazů redukce a epoché, kterýžto poslední je později (konkrétně v Idejích)⁸ použit výhradně pro akt vyřazení, nepoužití tezí a zejména generální teze světa jako vždy již předchůdné před všemi tezemi jednotlivými. A přece fakt, že nejoriginálnější, nejpozoruhod/16/

16

nější myšlenka Husserlova, která znamená docela nové nahlédnutí do povahy myšlenky, do její svobody, nezávanosti na jakoukoli tezi, byla formulována až dávno po koncepci Husserlovy spiritualistické, redukční metafyziky, zaslouží pozornosti: nedokazuje sice přímo nezávanost myšlenky epoché na redukcionistickém spiritualismu, ale měl-li tehdejší důkaz pro Husserla stringenci, pak

zajisté nezávislost tohoto spiritualismu na myšlence epoché; odtud vyplývá však možnost a nutnost položit otázku, zda epoché nelze uvolnit od redukce.

A pro možnost tohoto uvolnění mluví, že epoché je akt, který Husserl nemínil aplikovat univerzálně, protože by, jak sám uvádí, potom nezbyvalo nic, na čem by bylo lze vybudovat filosofii jako přísnou vědu. Filosofie jako přísná věda nemůže být vybudována na základě teze světa, který lze klást vždy již jen prostředně, vykazovat *na základě* prožívání, zatímco prožívání má charakter bezprostřední, absolutní zachytitelnosti, „nekonstituuje“ se v „transcendenci“, nýbrž ve „vnitřním vědomí času“. Kdybychom nechali epoché naprostou generalitu, bylo by nutno se vzdát toho základního principu, který byl od počátku pro fenomenologii vodítkem, který jí umožnil vyrovnat se s empirismem, překonat jej: principu *názoru* jako posledního dávajícího pramene pro všechno poznání. Kromě toho, aplikovat epoché naprosto obecně znamená neklást vůbec žádnou tezi, nepoužívat žádné, a to znamená zase, že pro mne ztrácí platnost a význam veškeré jsoucnosti, že se tedy ocitám v – naprostém nic.

⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle 1913. (Husserliana, Bd. III, Haag 1950).

Husserl pochopitelně myšlení pouhého nejsoucnosti zamítá, nebere v úvahu, nicméně však myšlenka epoché stále kolem takovéto možnosti krouží; myšlení, které je naprosto uvolněno od jakékoli teze, je zřetelnou implikací myšlenky epoché. To je ještě posíleno tím, že Husserl v době koncepcí epoché zároveň bere v úvahu nejen, jako v Pěti přednáškách,⁹ kde poprvé vyložena myšlenka redukce, pouze „přirozenou vědu“ (která musí být podrobena redukci), nýbrž i nevyslovené teze, hlavně generální tezi světa (o které je rovněž v *Idejích* řeč poprvé). Myšlení je volné, svobodné nejen vůči aktivním tezím, nýbrž i vůči implicitním a zejména vůči generální tezi: je možno vyřadit generální tezi světa, nepoužívat ji. Ovšem pojem „světa“ tu není ještě nic jiného než soubor předmětů zkušenosti, s nímž je možno setkat se v našem okolí; není to pouhý soubor realit, univerzum ve smyslu objektivních skutečností vzatých ve svém celku, nýbrž tyto reality, jak se s nimi setkáváme ve všeobšáhlem *horizontu*, tedy *lidské okolí*, pojem, který je právě dobře umístěn v oné subjektivní objektivitě, na kterou se redukuje objektivní svět ve filosofii fenomenologického postoje.

Je nyní nasnadě vytknout filosofii, která by se pokoušela rozvinout koncept generalizované epoché, že nemá půdu, o kterou by bylo lze se opřít při vykazování svých výroků, že je tedy předem odsouzena k nekritičnosti. Je však třeba uvědomit si, že problém, který je nyní položen, rovněž souvisí úzce s Husserlem objevenou tematikou: neběží o jsoucnost v jeho stavbě a kauzálním fungování, nýbrž o to, jak a na základě čeho se jsoucnost *ukazuje, zjevuje*, stává fenoménem, a tento základ sám učinit fenoménem. Husserl řeší problém tak, že zjevování, ukazování se je možné pouze na základě jsoucnosti subjektivní, a že podstatu zjevování ukazuje teprve od-hraničení, zne-konečnění subjektivní jsoucnosti. Převádí tedy problém zjevování sám opět z podstatné části na problém toho, co se zjevuje, na problém jsoucnosti. Bylo by nyní naopak dogmatické domnívat se, že veškeré výroky mající smysl a jistou vykazatelnost musí být výroky o jsoucnosti ve smyslu přítomného, daného objektu; může jít o *poukazy* k jsoucnosti místo o *jsoucnost sama*, a poukazy jako takové nelze v jejich poukazování mít za něco ryze přítomného, objektivního; to, co jsoucnost a k jsoucnosti ukazuje, nemůže samo jsoucností být a jedině o jsoucnosti lze klást teze, je možno říkat, že jest, není etc.

17

V prvním údobí, v údobí *Sein und Zeit*, Heidegger sice prakticky provádí epoché od všech tezí objektivní jsoucnosti, ale studium poukazů (např. v oboru použitelnosti-Bewandtnis a jejího původu v oboru „toho, kvůli čemu“ – možnosti být) je stále ještě zavěšeno na určité jsoucnosti, sice bytostně neobjektivní, totiž jsoucnosti „pobytu“ – existence ve smyslu takového způsobu jsoucnosti,

⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Husserliana, Bd. II, Haag 1958.

kteřý je charakterizován porozuměním pro bytí, poněvadž mu v jeho bytí o toto bytí samo běží. V pozdější době se však myšlení osvobozuje i od tohoto posledního připoutání k jsoucnu, stává se *prvotním* myšlením toho, co není samo v sobě jsoucí.

Provedení epoché do důsledků má přitom za následek, že *redukce* na subjektivní jsoucno, na cogitatio sebejistého ego, přestává mít smysl. Jedině tenkrát, když uznáváme prožívání subjektu za půdu, na které vyrůstá objektivita, a to tím, že subjekt „objektivuje“ určité momenty svého prožívání pomocí jiných, má tento proces onen zásadní smysl, který vede k metafyzické subjektivaci jsoucna. Ve skutečnosti je celý problém soustředěn do oněch „zředměťňujících“ momentů, v nich je obsaženo ono porozumění bytí toho jsoucna, které se jediné ukazuje, zatímco bytí, ukazování samo zůstává ve stínu; a otázka, jakým způsobem a jakými zákonitostmi dochází k tomu, že konkrétní subjekt, např., vnímající má před sebou invariant, který nazýváme předmětem, pozbude onoho principiálně filosofického významu, který mu připisuje Husserl. Ve fenomenologické analýze v silném smyslu slova je problémem nikoli, jak porozumění bytí „oživováním“ dat vytváří, předkládá *jsoucno*, nýbrž vnitřní struktura tohoto *porozumění samého*. Ontologie, nauka o bytí, musí i tento poslední zbytek psychologie, který persistuje u Husserla, zanechat za sebou a ponechat psychologům jejich pole, pole empiricky zkoumané subjektivity i jejich eventuálně nahlédnutelných strukturních souvislostí.

Nechceme předchozí hypotézu o přechodu a rozchodu obou fenomenologií imputovat přímo Heideggerovi, nesoudíme, že by se motivace fenomenologické ontologie nemohla odehrát ani podávat jinak. Avšak tváří v tvář výtkám subjektivní fenomenologie, které ontologii vydávají za nekritickou reprimaci dogmatického myšlení, má tento výklad tu pozitivní stránku, že ukazuje, jak ontologická fenomenologie roste přímo promyšlením Husserlových motivů. Že nechce být „kritickou“ naukou o poznání, tkví v odhalení nepřehlédnutých předpokladů Husserlova karteziánství, jeho metafyzičnosti, kterou Husserl po celý svůj myslitelský život hledí překonat, aniž se mu podařilo vyzout se z něho úplně. /18/

18

Je-li předpokladem vší ontologie epoché jako nepoužití jakékoli teze o jsoucnu, zůstává naopak jsoucno samo při důsledném provedení epoché *neredukováno*. To znamená nejen, že se otázka redukce ukazuje relativní k tomu, co bylo jejím východiskem – intencionální pojetí vědomí se svou subjektivní objektivitou, jehož fundamentální funkce – zjevování se jsoucna – je výsledkem kontaminace mezi problémem subjektivní ontiky a problémem ontologie; nýbrž tematika bytí se ukazuje jako nezbytný korelát neredukovaného jsoucna v plnohodnotnosti jeho manifestačního úkonu.

Bylo by snad možno říci: k tomu, co je účelem myšlení o bytí v plné nezávislosti na otázce povahy jsoucna, postačí *abstrahovat* od tezí o jsoucnu a není třeba procedury epoché. Ve skutečnosti však se mají věci docela analogicky jako v případě často slýchané námitky proti Husserlově redukci, že totiž není ničím více než abstrakcí. Pro ontologii je důležité nepoužívat žádné teze o jsoucnu, zatímco tyto teze a všecko, co lze považovat za moment našeho pobývání na světě, zůstává zde v podobě *odhaleného jsoucna*, které náleží k bytí, jež je odhaluje, jako jeho předpoklad. Bytí je bytím jsoucího – proto se prostě *abstrahovat* od jsoucího nedá.

Není zde místa ani není smyslem těchto řádek podávat konkrétní obsah ontologických snah. Naším problémem byla otázka možného zániku filosofie. Jen tolik budiž ještě podotčeno: je-li ontologie nezbytně spojena s přetvořením metafyzické otázky „co je jsoucno?“ v původnější, v metafyzické obsaženou, ale netematizovanou otázku povahy *bytí*, pak z předchozího, z epoché od jsoucna jako toho, co je ryze přítomné, vyplývá jasně, že ontologické zkoumání jako sestup k *poukazům* na jsoucno v jejich poukazování nezbytně musí být spojeno s vyjasňováním ukazující funkce času či lépe původní časovosti.

Je-li tato cesta, vyjasněním ontologické funkce časovosti a časového charakteru ontologie dosáhnout hlubšího základu metafyzického tázání, opravdu schůdná (což se může ukázat a ujasnit pouze v jejím provedení], pak by snad byl možný nový, *druhý* začátek filosofie.

Máme-li se nyní obrátit znovu k otázce, která nám byla východiskem, k otázce možného zániku filosofie, pak konstatujeme nejprve, že celkový výsledek našeho uvažování není příliš obsáhlý ani zcela pozitivní. Nedovedeme udat důvody, proč by *zásadně* filosofie nemohla jednoho dne zaniknout. Náš výsledek však není úplně záporný: neboť se nám ukázalo, že ze tří reálných způsobů, v nichž byl odůvodňován zánik filosofie (jakožto metafyziky), totiž pozitivismu, revoluční praxe, sestupu ke kořenům metafyziky, žádný neodůvodňuje konec filosofie *vůbec*, nýbrž pouze určitého, totiž metafyzického způsobu položení filosofické otázky; že sestup k základům metafyziky vysvětluje zároveň, proč při metafyzickém kladení otázek dochází k rozkladu metafyziky a k pokusům o vědu a filosofii nemetafyzickou, která se však sama vykukluje jen jako metafyzika zvláštního druhu, metafyzika v obratu od nadmyslna k tomuto světu, „metafyzika mohoucí vystupovat jako věda“, metafyzika základů poznání objektivního jsoucna. Historie metafyziky je zároveň historie jejího rozkladu, jejich bojů o sebe se sebou samou: dokladem jsou /19/ zápasy platonismu s aristotelismem o ideu jako nadmyslné jsoucno, o „druhý svět“ – přičemž „objektivní“ rezultát je konstituce systému řecké matematiky jako vzoru deduktivní vědy; konstituce moderní přírodovědy jako rezultát metafyzického usilování 16. – 17. věku; Kantův program metafyziky přírody; Marxův obrat Hegelova absolutního idealismu v program revoluční praxe.

19

Filosofie nebyla v žádném z těchto pokusů dosud vyřazena ani nahrazena a všechny úvahy k tomu směřující jsou filosofii, jsou sub lite. Bádání o základech věd stalo se sice navýsost odbornickým, speciálním, ale nepřestalo být metafyzikou ve smyslu Kantově. Program revoluční praxe může sice ryze teoretické otázky odmítat jako čistě scholastické, může filosofické bádání degradovat na praktickou ideologii, zůstává však fakt, že filosofii nerealizoval, a tedy nezrušil: sama existence ideologie tohoto druhu a její nutnost v agresi i apologetice ukazuje, že při vsí nejasnosti o problému pravdy, k níž v tomto proudu došlo a dochází, filosofie je tu potřebná, tedy živá. A třetí velký pokus o objasnění úpadku metafyziky jako centra filosofie je sám nikoli rezignací na filosofii (metafyzickou), nýbrž podstatná *korektura* způsobu tradičního položení otázky TI TO ON, je to jedna z řady oněch APORIAI, do nichž Aristoteles spatřoval základní filosofickou otázku odvěce zapletenu: KAI DÉ KAI TO PALAI KAI NYN KAI AEI ZÉTÚMENON, KAI AEI APORÚMENON..¹⁰

¹⁰ „to odedávna jakož i nyní a vždy znovu hledané a nikdy nerozřešené ...“ – Aristoteles, Met. VII, 1028 b 2—3.

in: Filosofický časopis 38, 1990, č. 1-2, str. 3 – 19 (-20 se souhrny)