

Otazník nad naší filosofií [1985]

V úvodu k podivné sbírce textů, nazvané – doufejme, že ironicky – „Hostina“, vzpomíná její iniciátor a editor, jak byl ve vězení přiveden k tomu, aby víc a soustředěněji uvažoval o tom, co je takřikajíc „nad ním“, a „vůbec o základních otázkách svého i našeho bytí a bytí vůbec“: „Zkrátka a dobře začal jsem filosofovat.“ Havel byl ve vězení „radikálně odříznut od všech hodnot, radostí i rozptýlení života“ – a nyní poznal ještě jednu další, novou nouzi: „zbaven možnosti přečíst si cokoli od skutečných filosofů“, mohl se jen těšit, jak se jednou – až bude na svobodě – ponoří do filosofické literatury a „dozví se konečně od povolanějších, jak to všechno vlastně je“.

To, co tu je citováno z Havlova úvodu, je samo citátem z dopisu, který Havel poslal 35 filosofům, žijícím v Československu, a (prostřednictvím Jiřího Němce) neuváděnému počtu filosofů v emigraci, vesměs Čechům a Slovákům. Dalo by se čekat, že filosofové, postavení před Havlovu výzvu, jí nějakým způsobem (třeba nestejným) porozumí v tom, co na ní bylo tak osobitého, originálního a filosofy vlastně osvobozujícího: měli se pokusit Havlovi (a pak i dalším čtenářům) vyložit, jak chápou svou filosofii a její místo ve filosofickém úsilí naší doby a především na poli českého a slovenského myšlení. Havlovi šlo o základní otázky lidského bytí a bytí vůbec; toužil se dozvědět od filosofů, „jak to všechno vlastně je“ – anebo alespoň jak to je s možností filosofů na tuto otázku odpovědět. Vždyť nešlo jen o Havlův dopis filosofům, ale na prvním místě o Havlovy dopisy z Heřmanic a z Borů, zkrátka o „Dopisy Olze“, které představují obrovský thesaurus filosofických témat a problémů, nevyváženou studnici výzev, které by přinejmenším našim filosofům neměly dovolit spát.

Zdá se, že můžeme zatím plným právem říci, že čeští a slovenští filosofové Václava Havla a jeho výzvu oslyšeli. Nejde jen o to, že 5 domácích autorů na Havlovu výzvu v dopise vůbec neodpovědělo, že 12 se jich omluvilo a jeden zachoval principiální mlčení. Na Havlovo oslovení vlastně podstatně nezareagovali – z naprosté většiny – ani ti, kdo svůj příspěvek poslali. Ale o nic lepší osud nemá ani ona výzva, oslovující filosofy mnoha způsoby z Havlových vězeňských dopisů. A začalo to ještě dříve, než mohly příspěvky do sborníku docházet a být pořádány. První reagoval Sidonius panegyrickým textem, v němž 16 Havlových dopisů z Borů je Havlovi de facto „upřeno“ a za jejich autora je označena „Filosofie sama“ jakožto „zjevená pravda“; Sidonius neví, co je za hranicemi vkusu, a prokazuje Havlovi medvědí služby. Co je však schopen odpovědět na Havlovu otázku, „jak to všechno vlastně je“? Čtème a žasněme: „Filosof se nesnaží přijít na to, jak tomu ve skutečnosti je, nýbrž vyjádřit svůj vlastní zážitek pochopení toho, co skutečně jest...“ Nechť tedy Václavu Havlovi stačí, že ve svých dopisech vyjádřil své vlastní zážitky (to nepochybně učinil); jiní filosofové mu mohou posloužit jen tím, že vyjádřili zase jiné zážitky pochopení. – Připomíná mi to jeden Kierkegaardův aforismus. Co filosofové říkají o skutečnosti, je prý často stejně zavádějící, jako když u vetešníka čtete na jedné tabuli: Zde se mandluje. Přijdete-li, abyste si nechali něco vymandlovat, řeknou vám: Ta tabulka je přece jen na prodej.

Na „heřmanické“ dopisy reagoval naproti tomu Ladislav Hejdánek svými „variace a reflexemi“; zase to není odpověď Václavu Havlovi, alespoň ne taková, jakou Havel nejspíš očekával. Hned zpočátku upozorňuje, že své „variace a reflexe“ nepovažuje za nic definitivního a že vůbec filosof nemá nic z toho, co vykládá, považovat za formulované s definitivní platností: „Dnes je definitivnost nemyslitelná.“ Místo odpovědi Václavu Havlovi, jak se to vlastně s naším bytím i s bytím vůbec má, doporučuje kritiku všemi směry a především kritiku, která se kriticky obrací sama proti sobě. Svými poznámkami k myšlenkám Havlovým do jisté míry jen posílil Hejdánek onen pocit rozkouskovanosti života, neboť i jeho „odpověď“ pozůstává z rozkouskovaných reakcí. Jeho „variace a reflexe“ jsou pouhá disiecta membra; je-li ponecháno na čtenářovi, aby si je sám integroval, má to svou nepřehlédnutelnou aroganci ne sice „lépe vědoucího“, ale čtenáři (a především Havlovi) odmítajícího poskytnout to, po čem se dotazoval. Napadá mne v té souvislosti místo z evangelií: Který z vás jest

člověk, jehož kdyby prosil syn jeho za chléb, dal by jemu kámen? A prosil-li by za rybu, zdali dá jemu hada? Anebo snad nepodává Hejdánek hada, ale jen radí k opatrnosti, pro niž nám had může být (podle téhož evangelia) příkladem a vzorem? Ale co je nám platno, být na pozoru před iluzemi, když jde hlavně o to, najít „schůdnou cestu, jak situaci lidsky důstojně čelit“? Co k tomu říká Hejdánek? „Ukázat takovou cestu může pouze ten, kdo o ní něco ví. Avšak kdo z nás může říci, že o takové cestě něco ví?“

Aby nemohl být nikdo na pochybách, že tyto první reakce na Havlovu výzvu jsou pouze náhodné a že z nich nelze vyvozovat generalizující závěry, dostává se do našich rukou další svědectví, tentokrát z pera 21 autorů (nepočítáme-li ty, kteří odpověděli tak „problematicky“, že nebyli zařazeni, a ty, kteří „odpověděli“ tím, že neodpověděli). Hluboce skeptický Milan Šimečka už „vzdal“ pokusy o záchranu „objektivitu bytí“ a spokojuje se s tím, že „každá hádka ... je hádkou rozdílných skutečností“: každý má „svou skutečnost“. A tak je třeba být tolerantní, neboť „je zbytečné se hádat“. Snahu poznat, „jak to všechno vlastně je“, tj. odhalit – s Hérakleitem řečeno – svět, který je „všem společný“, označuje Šimečka za „přímo maniakální“. „Evropská civilizace je nebezpečná, protože je od novověku opilá představou univerzality.“ Nemáme žádnou jistotu o skutečnosti ..., tím méně o pravdě o ní.“

Všeobecně vzdělávatelný text Radima Palouše je spíše něco na způsob „filosofujícího kázání“, ovšem značně konfuzečního a myšlenkově velmi nepřesného (někdy dokonce až do absurdnosti sahajícího – např. když nás poučuje o významu vstřícného vycházení lásky u Hérakleita, který – jak víme – prohlásil boj za otce všeho i krále všeho a který prohlásil, že „vše se děje ve sváru a podle nutnosti“). Křesťanské ladění celého příspěvku Paloušovi nevádí, aby nečistou synkrezí zapojil do „své filosofie“ patočkovskou (či platónskou) „péči o duši“ (ač podle evangelia ten, kdo by chtěl svou duši zachovat, ji ztratí). Na otázku Václava Havla tu zase nenajdeme odpověď: Palouš vypovídá „o svém osobním vztahu k filosofii“, k níž se cítí poután láskou (máme tu tedy výpověď o lásce k lásce k moudrosti, či o lásce k milování moudrosti). Podle Palouše se filosof „stará“ o svou duši (osobně) a o bytí (nadosobně). V tom smyslu pasuje – podobně jako Sidonius – Havla na filosofa, protože také on se stará „o své i naše bytí a bytí vůbec“. Zaujat tím, jak Havlovi propůjčuje čestný název filosofa, zapomíná docela na to, že Havlovi nešlo o to, co to je filosofie, ani o to, jak by se mohl stát filosofem, nýbrž o to, „jak to všechno vlastně je“.

V této podstatné záležitosti si nepočíná o nic lépe ani Ladislav Hejdánek, o kterém už byla řeč. Naznačuje sice důležitost „nepředmětné skutečnosti“, ale nic významného o ní neříká (a vlastně ani říkat nemůže, protože je právě – „nepředmětná“, takže nemůže být „předmětem“ žádné výpovědi). A tak jen navrhuje nový obor zkoumání, o němž se dozvídáme jen to, že to nebude a nesmí být ontologie; zavádí dokonce nový termín, který asi nemá velkou šanci, že se rozšíří. A Havel si může počkat na to, až se myšlenka ujme, nová disciplína založí, kruh odborníků rozšíří a až zkoumání – snad – přinesou první výsledky. – Stanislav Soukeník podává jakýsi soupis či přehled filosofických úkolů, před kterými dnes stojí česká filosofie. Už tím je dáno, že Havel ani další čtenáři nemohou očekávat, že by některý ze Soukeníkem připomínaných problémů byl řešen. Navíc lze dodat, že řada uváděných úkolů nemá nikterak charakter problémů vyhraněně filosofických (což nemá být námitka, neboť není problému, jímž by se filosofie nemohla nebo nesměla zabývat) ani vyhraněně českých. Jejich výběr se však zdá být značně nahodilý a rozhodně není nesen jednotící myšlenkou.

Martin Hybler pojal své téma velmi zajímavě a musel jistě Havla upoutat; provedením své studie však jeho i ostatní čtenáře pravděpodobně zklamal. Potřeba filosofie, pociťovaná a zakoušená vězněným, znamená zajisté jiný start a jiné východisko, než jaké může znát zanícený student, povzbuzený četbou nebo osobním projevem dobrého profesora. Svět viděný z pozice poutníka a příchozího se nevyjevuje pouze v jiných dimenzích a v jiné perspektivě než z pozice zabydleného a etablovaného usedlíka, ale hlavně plastičtěji, bohatěji, přesněji a pravdivěji. Chudí, utlačení, pokořovaní, na okraje společnosti

vyhoštění mohou (nikoli ovšem automaticky musí) vidět skutečnost lépe, realističtější, bez iluzí a idealizací. V tom směru tzv. disidentní myšlení by mohlo představovat nové vidění nebo alespoň novou inspiraci pro ně. (Plným právem se ovšem Hybler zabývá také obtížemi a předsudky „disidentního“ myšlení.) Předpokladů je však třeba využít, nikoliv jimi pouze mávat a odvolávat se na ně. A tady nevidí Hybler nic zvlášť nadějného. Lze mu také adresovat výtku, že nedrží s potřebnou metodičností odstup myšlení filosofického od myšlení všeobecně disidentního. „Ideologická impregnace disidentního myšlení“ zajisté není žádným objevem; něco jiného by bylo odhalení něčeho podobného na půdě české filosofie „disidující“. Ale to pak nestačí přes „řeč“ převést pozornost na jednotlivá slova, jako např. „socialismus“. Úkol „restaurovat řeč“ znamená pro filosofy restaurovat samo myšlení. A to právě od filosofů žádal Havel; ani od Hyblera se však odpovědí na své otázky nedočkal.

Erazim Kohák navazuje na Havlovu řeč, poslanou do Toulouse, speciálně pak na jeho zdůraznění rozdílu mezi „přirozeným světem“ a – řekněme – světem, který není přirozený; Kohák mluví o světě „násilně přivoděném“. Sám Havel se inspiroval ve svých úvahách o „přirozeném světě“ prostředkovně Patočkou a snad ještě víc Bělohradským (který zase navazuje na Patočku). Někde v pozadí je pak Husserl. Kohák zná vedle Husserla ještě jiné autory, méně filosoficky etablované (uvádí např. Thoreaua, Tolstého, Němcovou, Ráisa, ale vedle Patočky a před ním jmenuje i Ráda. Zmiňuje jeho Útěchu, ale právě pro svůj důraz na násilnost světa, který není „přirozený“, by mohl poukázat na jeho Romantickou vědu, která odhalila zjevně násilnický prvek v romantismu.) Už z toho je patrné, jak úmyslně Kohák rozostřuje pojem „přirozeného světa“; však také hned dodává, že pochopitelná přitažlivost představy (!) přirozeného světa nijak nevylučuje, že její obsah je tak náhodný, že ztrácí filosofickou relevanci. Tak je demonstrováno, že nejde a nemůže jít o heslo, nýbrž že je nutno se vrátit k samotnému Husserlovi. Toto upozornění je třeba kvitovat s uznáním. Ovšem co se dozvídá Václav Havel? Kohák mu dává za pravdu, že opravdu jde o „program jasného nazření a věrného vyjádření smyslu skutečnosti“; jaký to je smysl, to nechává Kohák otevřeno. Aby to „Václavovi“ nebylo líto, je Kohákem pasován na „snad nejpodnětnějšího českého filosofa dnes“.

Egon Bondy podává populární výtažek své kritiky „substančního modelu“, ale jeho argumentace je tak povrchní a alternativní řešení tak vágní, že také není pro Havla žádnou odpovědí, ba ani náznakem odpovědi. Dalo by se očekávat, že myslitel, který odmítne substanci – a s tím i starou řeckou koncepci „arché“ – a který pak mluví o samovzniku apod., nastíní své pojetí skutečnosti jako pohybu, změny, procesu, událostného dění nebo podobně. Jeho – poněkud neprůhledný – poukaz na axiologické východisko by ho měl přivést k otázce, jak se hodnota prosazuje v procesu (např. v konfrontaci s řešením Whiteheadovým), eventuálně jak procesualnost a událostnost vítězí i ve sféře hodnot (odmítne-li – s dostatečnou důsledností – Whiteheadovy „věčné objekty“). V Bondyho pojetí se to však hemží neřešenými problémy (leckdy dokonce neviděnými), ale také rozpornými formulacemi a konfuzemi; tak např. „jedinou ontologickou realitou“ je mu „množina konkrétních jednotlivin“, které se samy utvářejí, strukturují, regulují, řídí a nasměrovávají. Ale jak je možné, že vůbec mohou „samy“ něco podnikat? Co je garantem toho, že vůbec mohou „samy“ něčím být? Když je všechno v pohybu, proč není „jedinou ontologickou realitou“ všesvětový proces, který se sám utváří, strukturuje atd.? Jak dochází k vydělování „konkrétních jednotlivin“ s z celku světového procesu? Jak se může samo utvářet něco, co „samým“ sebou ještě není? Ostatně jak se liší „nenutný samovznik“ od „emergence“? Některé krajně nominalistické formulace jsou dost na pováženu. Axiologie, která popírá hierarchii různých rovin skutečnosti, musí uhynout sebezničením. Mluvit o „novém etosu“ se pak stává prázdnou rétorikou. Svoboda, proklamovaná za takových podmínek, by musela vést k hobbesovské válce všech proti všem. Havlovi je tu však přece jenom zodpovězena alespoň polovina jeho otázky: s „bytím“ se to má tak, že žádné „býtí vůbec“ není, protože není nic

kromě „konkrétních jednotlivin“. A „bytí vůbec“ samozřejmě není žádná jednotlivina. – Ale přece: je množina konkrétních jednotlivin také konkrétní jednotlivinou?

Studii Zdeňka Neubauera by bylo nutno se zabývat podrobně; je těžko se zachytit na její nosné struktuře. Neubauer se vyjadřuje krajně nepřesně, očekává, že mu budeme „přejně“ rozumět a že budeme přehlížet jeho lapsy. To by snad i bylo možné, kdyby právě ty lapsy zároveň netvořily uzlové body jeho myšlenkové stavby. (Příklad hned z prvních řádek: poznání se podle Neubauera vždy vztahuje samo k sobě; ergo je sebepoznáním. – To je nesmysl. Poznání je možné jen v podobě myšlení; myšlení evropského typu je natolik „proreflektované“, že vždycky zároveň s tím, jak „něco“ myslí, ví (myslí), že něco myslí. Poznání tedy, které je myšlením, se jakožto myšlení v reflexi vztahuje samo k sobě. To znamená, že když poznáváme, uvědomujeme si, že poznáváme. To má ovšem daleko k sebepoznání, pokud nebudeme ochotni do „sebezpoznání“ zahrnout všechny druhy polovičatostí, nepřesností a omylů. Můžeme si totiž uvědomovat, že poznáváme, a přitom vůbec nepoznávat. Naopak můžeme poznávat, a vůbec si neuvědomovat, že poznáváme. Poznání se k sobě vztahuje pouze jako myšlení a nikoliv jako poznání. Uskutečněné poznání (zahrnující i omyly) může ovšem vypovídat o poznávajícím, ale z ničeho nevyplývá, že si toho je poznávající vědom už jenom proto, že poznal. – A takových lapsů najdeme u Neubaera na každém kroku několik.) – Všimněme si tedy jen Neubaerova pojetí poslání filosofie.

Filosofie prý usiluje o to, přivádět ontologickou zkušenost k logu. Pomineme-li absurditu vyjádření (je-li nějaká zkušenost označena jako onto-logická, znamená to, že už je považována za logizovanou) – tak se vyjadřují bohužel i myslitelé renomovanější – zůstaneme u tzv. „důvěry ve smysluplnost bytí“, kterou tak filosofie – prý – dosvědčuje. Co to je „bytí“ pro Neubaera? Říká, že jeho povahu spatřuje „v samotném ději chápání, konání a života“. Důvěra ve smysluplnost bytí je tedy důvěrou ve smysluplnost „samotného děje chápání, konání a života“ – to vše je „plné smyslu“. Bytí je „životem smyslu“, tedy „vztahem jsoucna k sobě samému“ (!??). Na otázku Havlova je to dost podivná odpověď: bytí je ztotožněno s dějem chápání, konání a života, tedy se jsoucnem, případně – po upřesnění – se vztahem jsoucna k sobě samému. A protože samo bytí je životem smyslu, žije smysl tím, že se – jakožto jsoucna specifického typu – vztahujeme k sobě samým, tj. že žijeme, konáme a chápeme. Nikde nevidět, „co“ to je onen smysl a zda „smysluplnost“ našeho života, jednání a porozumění záleží nějak na tom, jak žijeme, jak konáme a jak chápeme.

Pěkný text Ivana Dubského ovšem dokumentuje jen to, že Dubský je myslitel, jakých nemáme nazbyt. Ale o Havla a jeho tíseň či otázky se nezajímá. Jak to je s námi a jak to je s „bytím vůbec“, zůstává tu a tam někde na okraji (náznakem) a většinou za horizontem toho, o čem se tu pěkně vykládá. Není to žádné „malé veledílo“, které by si snad stačilo samo; Dubský prostě poslal svou vizitku. (Mimochodem: jen mimořádné okolnosti, v nichž naše filosofie musí živořit, mohou omluvit, že dva z příspěvků, Hejdánkův a Dubského, vyšly také časopisecky, konkrétně v Reflexi. Ach, jaká bída poměrů!)

Ivan M. Havel trochu odpudí čtenáře svým schematickým začátkem; kdo vydrží, najde tam leccos zajímavého, ale filosofická integrita tu chybí. Některá tvrzení jsou značně diskutabilní; např. onen údajný odklon od absolutna a příklon k relativitě, uváděný jako charakteristický pro vývoj v „nové vědě“. Dal by se tvrdit pravý opak. Bez filosofické intervence vymysleli astrofyzikové pojem „singularity“; univerzum (vesmír) je chápáno jako prostorově i časově nesouvislé s čímkoliv dalším – tedy zcela oddělené („absolutum“) a bez relací. – Najdeme tam i takové chyby, jaké jsme již měli příležitost vytknout jiným. „Já má své vlastní já vždy s sebou ... Přestože o něm nedovedu nic říci, nemluví nikdy o něčem jiném. Ve všech svých větách jsem totiž přítomen.“ Chce to zase trochu víc přesnosti: ve všech svých větách jsem jako ten, kdo mluví, nikoliv jako ten, o němž něco říkám. Stále o něčem mluvit a nic o tom neříci je nadto vlastnost velmi nechvalná. A konečně, nedovedeme-li o

něčem říci vůbec nic, tak ani nedovedeme vyloučit, že jsme o tom něco řekli, aniž bychom si to uvědomili. (Ostatně: nedovede-li Ivan Havel opravdu nic říci o já – o svém já – jak může říci, že je má vždy s sebou?) Závěr (a také některé partie uvnitř) má nádech poněkud poetický nebo alespoň esejistický. Ale na otázku Václava Havla tu nenejdeme odpověď žádnou.

Tomáš Halík užívá filosofie (a dokonce dialektiky!) zcela instrumentálně k tomu, aby navodil jistou náladu. Nemyslím, že by v jeho vývodech – v podstatě theologicko apologetických – nebylo nic pravdivého. Ale není to ani cesta k filosofii, ani cesta filosofie, ale cesta proti filosofii a od filosofie. Navzdory tomu, že karteziánský racionalismus v naší době neobstál a nemohl obstát, chtěl bych trvat na jednom, co je i do budoucna natrvalo bude-vždycky filosofickým závazkem: totiž na Descartově požadavku „clare et distincte“. A obávám se, že theologie, která tento požadavek pro sebe neuzná, nemůže si osobovat právo být nazývána křesťanskou. Halík uvádí celou řadu biblických míst na doklad své teze, ale opomíjí tak důležité místo (jen protože se mu nehodí), jako je podobenství o pannách. Nešlo přece jen o to, aby bdělo jejich srdce (to pravděpodobně bdělo), ani jen o to, aby bděly samy panny (některé z nich mohly třeba i bdít, i když čteme, že „zdřímaly všechny“), ale především o to, aby měly v pořádku své lampy a dostatek oleje. U Jana čteme, že „to světlo v temnostech svítí, ale tmy ho neobsáhly“. A Václav Havel potřeboval, aby někdo posvětil svou filosofickou lampou na „základní otázky jeho i našeho bytí a bytí vůbec“. Od Halíka se mu dostává jen doporučení, aby se otevřel noci a tmě.

Václav Bělohradský zašel dál než ostatní; nejen že neodpovídá na Havlovu otázku, ale interpretuje ji jako zcela jinak míněnou. Havel je pro něho „nebezpečný myslitel“, což je v jeho ústech chvála a uznání, neboť „jen nebezpečné myšlenky učí člověka myslet“ (a také jen ony zbudou z každé doby, z každé epochy jako to nejdůležitější). Důmyslným postupem a vhodně k tomu vybranými citacemi dospívá Bělohradský k tomu, že rozhodující nebezpečnou myšlenkou naší doby je odhalení, že každá hodnota jen simuluje svůj protiklad, tj. že – a tu je citován Nietzsche – to, „co dodává hodnotě její hodnotu“, je „právě její skryté spříznění“ s jejím opakem. Bělohradský se nespokojuje s tím, že by Havlovi odpověděl na jeho otázku, že smysl jeho bytí i našeho bytí je ve skrytém spříznění našeho bytí s nebytím, a že smysl bytí vůbec je rovněž v takové skryté spříznělosti bytí vůbec s nebytím vůbec (a eventuelně že hodnota onoho „smyslu“ je v jeho skryté spříznělosti s „nesmyslem“), ale interpretuje samotného Havla a jeho otázku z této – v podstatě nihilistické – pozice jakožto z pozice sdílené, samotným Havlem zastávané. To však znamená, že jeho otázku, s níž se obrátil na české a slovenské filosofy, interpretuje jako otázku řečnickou, ba jako otázku ironickou, ba snad – moderně, nově filosoficky – cynickou. Neboť co jiného si lze potom pomyslet o Havlově hesle „života v pravdě“, jež převzal z Patočky, máme-li je – ve smyslu Bělohradského vývodů – chápat jako výzvu k životu v pravdě, jejíž pravdivost (hodnota, smysl) spočívá v její skryté spříznělosti se lží? Bělohradský ovšem chápe „pozdní dobu“ jako přechodnou a očištnou dobu myšlení, které prožilo otřes důvěry v protiklady (jako je např. protiklad pravda – lež) a z této zkušenosti zahajuje svou obnovu. Ale to jsou slova; co se skrývá za nimi? „Myšlení musí začít od roz-pomenutí se na to, co předcházelo rozumu...“ Ovšem, má to logiku, neboť také smysl a hodnota rozumu spočívá v jeho skryté spříznělosti s nerozumem nebo alespoň před-rozumem. Dlouho prý již trvá vláda nemyslicího rozumu; Bělohradský Havlovi i nám tedy doporučuje – myslící nerozum? či předrozum? Máme se rozpomenout – snad na mýtus, který neznal rozpory, protože neznal distanci? (A nakonec zcela mimochodem: může být důsledkem zrušení či překonání protikladů něco jiného než – „nová“- totalita?)

Martin Palouš předkládá výklad Husserla (což ponecháváme stranou). To, co přidává, spíše přilepuje než vyvozuje a dovozuje. Najdeme tam četné myšlenkové nepřesnosti; např. říká, že se filosofie nemůže vykázt žádným předmětem svého zájmu. Tím dává trumf i Hejdánkovi, který se nás sice snaží zavést do křovisek a houštin nepředmětného myšlení, ale počítá přece jenom s tím, že každé myšlení má vedle nepředmětných intencí také intence předmětné, takže i nepředmětné myšlení se

musí předmětně k něčemu vztahovat. Nechceme-li Paloušův výrok interpretovat tak, že filosofie nemá žádný zájem (o nic), pak musíme mít za to, že podle Palouše jr. je všechn zájem filosofie zaměřen k nepředmětům či k nepředmětnosti. Kuriozní na celé věci je však to, že Martin Palouš dokládá či vysvětluje svůj výrok v závorce tak, že filosofie „(je v jádře metafyzikou)“; je to kuriozní zejména proto, že metafyzika z podstaty věci zpředmětňuje (tj. činí předmětem) také a právě to, co předmětem není. Nicméně to vše má daleko být jen k náznakům nějaké odpovědi na Havlovy fundamentální otázky. Dostává-li se Martin Palouš docela na konci přece jen k nějakému výhledu, pak je to bohužel výhled jen pohádkový; to však Havel (i každý další čtenář) pozná zajisté sám.

Miroslav Kusý ukazuje ve svém eseji „Horror vacui“ jev celkem známý, ale obvykle zapomínaný až vytěšňovaný z lidského povědomí. Lidé se bojí být sami se sebou, bojí se setkání se sebou, rozhovoru se sebou. Pouze lidé věřící se tohoto vnitřního dialogu nelekají. Byla a jsou to především různá náboženství, která vedla k tomu, aby si lidé vypracovali „cílevědomé způsoby pravidelné, každodenní sebereflexe, vnitřního dialogu“. Tímto způsobem je pro Kusého zejména modlitba, tj. „vnitřní dialog mého Já s tímto Bohem ve mně“. Proto věřící člověk vlastně nezná onu „hrůzu z prázdna“; ateista by sice mohl strukturně onu sebereflexi napodobit, aniž by k tomu potřeboval Boha. „Tím však, že ateista ze svého nitra Boha vypudil, vypudil zároveň i samu potřebu trvalého, soustavného vnitřního dialogu se sebou samým.“ Nic ho k takové sebereflexi nenutí, nic ho nenutí být na stráži před sebou, aby nefixloval. „Ateista jako by ztrácel stimuly a kritéria pro svůj vnitřní dialog...“ Miroslav Kusý nadále trvá na plné oprávněnosti marxistické interpretace člověka, ale uznává, že to je filosofie čistě předmětná. A člověk – to znamená i marxista, pokud chce být plným člověkem – nemůže vystačit s čistě předmětnou filosofií. Na výklad světa předmětná filosofie ještě stačí, ale nemůže nikdy nahradit „osobní filosofii věřícího“. To neznámá, že náboženství by bylo nenahraditelné; nenahraditelná však je funkce, kterou náboženství obvykle plnilo a plní. Kusý je přesvědčen, že tuto funkci může dobře plnit i nenáboženská „osobní filosofie“ a že marxismus má dobré předpoklady, aby se rozvinul tímto směrem (dokonce lepší předpoklady než jiné filosofie). Kusý ví, že v marxismu dosud výrazně převažovaly jeho „předmětné a předmětně ideologické prvky“; přestal by být tím, čím je, kdyby se zcela přeorientoval na lidské nitro, na sebereflexi, na sebezpytování, na kontemplaci. „O tuto podobu by však mohl být doplněn“. A v tomto doplnění vidí Kusý „možnost renesance marxistického světonázoru směrem k plnohodnotné osobní filosofii marxisticky orientovaného člověka“. Podle Kusého je tedy marxistická „osobní filosofie“ možná, i když si je vědom, že to většině lidí zní zatím jako vtip. Ve skutečnosti je však podobné „rozšíření marxismu“ v nových, již zmíněných poměrech „nevyhnutelné“. Kusý nakonec vyslovuje svou hlubokou pochybnost o tom, že by k takovému rozšíření a přeorientování marxismu mohlo dojít „v rámci našeho současného oficiálního, ideologicky vypreparovaného marxismu; ten je už mrtvý.“ – Už Kosík před lety odhaloval nesmyslnost představy, že by bylo např. možno vědecký obraz světa jen „doplnit“ nějakou antropologií. Doplnit „předmětnou“ filosofii marxismu nějakými „osobními“ prvky se zdá být ještě mnohem pochybnější. A přece je něco na hodnocení marxismu jako „křesťanské hereze“; to by však vyžadovalo spíše vrátit se ke kořenům než doplňovat a přilepovat něco k tomu, co je takové, jaké to je. Pro Havla se tu také nic nenajde; nabízí se mu chatrná možnost, že snad dojde k nějaké renesanci marxismu – a pak že se snad uvidí.

Informovaný a proto také informující politicko-sociologický esej Jaroslava Krejčího je velmi užitečné si přečíst. Ale není to filosofie (nebo alespoň tam je málo filosofie a není dobrá); a Václavu Havlovi to neodpovídá. Tedy neodpovídá to na jeho otázku; ale docela to odpovídá jeho nejvnitřnějšímu přání, aby lidé na sebe byli hodní a ne jako vzteklí psi. Což ovšem nestačí na filosofii; a protože sám Václav Havel to věděl a ví, obrátil se na filosofy, aby mu řekli něco podstatnějšího. – Kdyby to nemělo pejorativní nádech (pro Krejčího), dalo by se říci, že pravým opakem jeho „poslání“ je soubor diskrepantních tezí Rio Preisnera. Jeho jako obvykle posedlé psaní, jež proniká v šíř i dál tu cestami

logiky, tu na křídlech asociací (nebo někdy taky na kopytech asociací), tu a tam vyhrocuje svůj apel, jako např.: „Hnilobný dech umírající okcidentální kultury znečišťuje obzor univerza.“ Člověku se pak takřka vnucuje myšlenka, zda by nakonec taková megasmrt, o níž píše Krejčí, nebyla jen očistným aktem v rámci všehomíru. (Pardon: Preisner zatím hovoří jen o okcidentální kultuře; možná, že ví o nějakých Lotech z třetího světa, které by dal násilím vyvést z prostředku zkázy.) Jediné pozitivum, nabídnuté Václavu Havlovi (a dalším čtenářům), je doporučení: čtěte Solovjeva, a nečtěte Teilharda de Chardina (nebo na něho alespoň nedejte). Nevím, co si z toho vezme Havel.

Pavel Bratinka nás hned na začátku ohromí odhalením, že moderní totalitní státy jsou ne-li hlavním, tedy alespoň vedlejším produktem vývoje křesťanské civilizace. A potom poměrně nudně scholastickým způsobem a různým škatulkováním dospívá k odkrytí „legitimity křesťanského státu“. Pozoruhodný to přemet! – Úmysly Jiřího Michálka byly nepochybně nejlepší, ale stavba jeho úvah nese příliš mnoho stop nahodilosti, nedomyšlenosti, rychlého spíchnutí myšlenek, které k sobě vlastně ani nenáleží, a zejména absence jednotící ideje. – Ivan Sviták se – jako téměř vždy – dobře čte, ale to, co píše, se – jako obvykle – ničím nepodobá filosofii. Vtipná, tu a tam trochu filosofující esejistika. Napsal už lepší. Ale co to má co dělat ve filosofickém sborníku (resp. ve sborníku, jehož filosofický charakter mohl být alespoň očekáván)? Miroslav Petříček označuje svůj text jako „linguistickou fantazii“ – a není v tom označení nijak nepřesný. Jde o text spíše literární, ale protkaný tolika „znalostmi“ a „vědomostmi“, tolikerým „vědomím souvislostí“ a tolikerou výslovnou, jen naznačenou nebo takřka zamlčenou reflexí, že tuto podobu přerůstá, že z této formy „přetéká“. Ve Francii by to asi za filosofický text uznali. Derridovi by se to možná líbilo (i když si nejsem docela jist). Ale má to jaksi „periferní“ ráz, zůstává to v nejlepším případě na okraji filosofie jako disciplíny přísné a přesně myslící. Nic pro Havla a jeho otázku.

Bohumír Janát vychází ze základně ambivalentní zkušenosti člověka se světem a filosofii chápe jako plnění úkolu „vydržet úzkost nezodpovězených otázek a vytrvat v naději otevřeného tázání“. „Kříž jako symbol spojujícího protnutí horizontály světa s vertikálou nebes je ... vyjádřením nejzazší pravdy lidské situace ve světě a znamením budoucí naděje...“; to jsou obraty dosti omšelé, ale stále ještě pro mnohé něco znamenají. Kříž však prý není jen tím, „ale též fundamentálním paradoxem tohoto světa, který tak činí místem v základu otřeseným. Tento paradox ... je téměř nemožné logicky překlenout a podat jeho pregnantní filosofický či theologický výklad.“ Šanci má prý spíše „mlčící porozumění, vědoucí tichost, vyjadřitelná třeba i vážným, srozuměným úsměvem“. Tedy nic pro Václava Havla. Vlastně něco přece: výzva k pokoře. „Konečné rozhodnutí ve věci života a světa zřejmě nepřísluší člověku.“ Což nás nezavazuje odpovědnosti nad málem: „... každým otevřeným svědectvím pravdě rozhodujeme ve věci vlastního osudu a svým dílem realizujeme záměr, jenž tvořivě trvá v dějinách tohoto světa“. A pocit, který po svém vyjádřil v dopisech z vězení již Václav Havel: „... připadá mi, že nemůže neexistovat absolutní paměť, jež v univerzálním záběru fixuje a vede běh událostí dějin tohoto světa“. Nakonec potom přesvědčení, „že každý dobrý skutek, myšlenka či slovo, v níž byla zvýrazněna víra v pozitivní smysluplnost a absolutní provenienci života s světa, ... představují pro nás tajemné a přece jednoznačné znamení naděje“. Theologický nebo theologizující text, zůstávající u starých formulí a nepokoušející se o myšlenkovou práci. Je v něm mnoho cenného, protože předávaného tradicí, ale není to žádná odpověď na filosofické otázky Havlovy (a nás ostatních čtenářů). Ještě tak pastorační text pro technickou inteligenci, ale žádná filosofie.

Závěrečné shrnutí by snad ani nebylo třeba psát. Sborník není ani odpovědí na Havlovy otázky (jak to přece jenom někteří pochopili, ale aniž by z toho vyvodili potřebné závěry), ani současnou československou „filosofickou čítankou“, jak tomu chtěl (zprvu) Václav Havel, a ovšem ani „vyčerpávající a reprezentativní obraz soudobého českého a slovenského filosofování“. I když v tom posledním si nejsem jist; obraz bídy a nouze současného filosofického myšlení u nás to přece jenom asi je. K Soukeníkovu soupisu aktuálních otázek české (i slovenské) filosofie bych připsal anebo raději

na začátek předeslal jeden základní úkol: naučit se lépe myslet, logicky a metodicky lépe postupovat, osvojit si pravidlo, že filosofický text má mít promyšlenou stavbu a kromě toho také jakési perspektivy otvírající „poslání“. – Ale kus odpovědnosti za nezdar jinak vlastně dobrého nápadu musíme přidělit také samotnému Václavu Havlovi. Filosofům nelze dávat tak přeširoké a nadmíru všeobecné instrukce. Sborníky takového typu asi vřdycky musí dopadnout špatně. Proto se také takřka nevyskytují. Sborníky mají být buď tématické – a Havlova otázka, jak se to vlastně má s naším bytím a s bytím vůbec, docela dobře mohla takovým tématem být, jen by byla musela být výrazněji a autoritativněji vyslovena (ovšem jsou „ještě vhodnější“ témata pro sborníky!), aby ji všichni museli vzít vážně – anebo se mají nějak připínat k určité osobě. Tou osobou by mohl být Václav Havel sám resp. jeho dopisy z vězení (to by se toho pak musel ujmout někdo jiný, pochopitelně by takovou věc nemohl uvádět v život on sám), anebo by jí mohl být Jan Patočka, jehož památce je sborník dedikován. Na sborníku, který vyšel, nenacházím „podoby ani krásy“; je nepochybně nezdařem. Hejdánek říká s oblibou, že po smrti Jana Patočky jsou všichni naši filosofové (aby nenastalo mručení, hovoří vřdy o českých a moravských filosofech, neboť periodu diletantismu v české filosofii datuje od zimního semestru 1935)³⁶ a argumentuje uzavřením vysokých škol – což neplatí pro Slovensko, i když tam fungovaly zase jiné nepříznivé momenty) tak trochu diletanti. Sborník mu dává za pravdu možná víc, než by si sám přál. Ale věrme, že přece jenom není tak docela reprezentativní, ba že jednotlivé texty nejsou tak docela reprezentativní ani pro samotné autory. Neúspěch nemusí být v tomto případě ještě katastrofou. Nehodí se (po mém soudu) k tomu, aby byl předkládán světové filosofické veřejnosti; ale znamená zkušenost, po které by filosofové mohli být o něco moudřejší – a moudřejší by mohli být i příští organizátoři nějakých příštích sborníků.

Abych byl alespoň v něčem konstruktivní, předkládám návrh (možná, že je na něj už trochu pozdě – ale což jsme otroky kalendáře a výročí?). Příštího roku vzpomeneme desátého výročí úmrtí Jana Patočky. Jeho velkým tématem byla Husserlova myšlenka „přirozeného světa“ (Patočka sám říkával raději „světa našeho života“). Už v tomto sborníku kolem tohoto tématu kroužily myšlenky hned několika autorů. Mluvit o „přirozeném světě“ se stalo u nás módou; většinou se však mluví jen dost upadlé a bez důkladných znalostí jak problému, tak jeho geneze a postupného přerůstání do nových kontextů. Patočka vnesl svým celoživotním působením toto téma do naší filosofie. Nebylo by vhodné dát dohromady opravdu filosofický soubor statí, které se budou umět na patřičné úrovni k tomuto tématu vztáhnout? Nebyl by to ten nejvhodnější, nejprůměrnější hold velkému českému mysliteli, který má mnoho zásluh? Jedna z nich je zvláště závazná: zasloužil se totiž o to, aby všichni, kdo se s ním mohli setkávat a poslouchat jeho výklady, získali povědomí, co to znamená filosofovat na úrovni.

Lev Tvrдый