**Úvodní kapitoly z filosofie** [2004–2005]

*ETF, po 13.30–15.00, M.*

*Filosofie ve vztahu k vědám*

*ETF, 11.10.04*

1.0

V tomto školním roce jsou plánována diskusní setkání, na nichž všechny katedry budou mít za úkol vykázat vědeckost své práce. S příspěvkem katedry filosofie plán počítá až naposled, a to v lednu, kdy už na fakultě nebudu a kdy se vedení katedry filosofie ujme doc. Lenka Karfíková. Musím tedy říci své stanovisko, dokud mám čas, a musím mluvit pouze za sebe (zatím jsem neměl příležitost se s doc. Karfíkovou nijak domluvit). Po mém soudu byly v minulosti i v současnosti všechny pokusy o zvědečtění filosofie založeny na základním omylu, spočívajícím v představě, že filosofie je sama o sobě málo vědecká (tento důraz známe hlavně z Comtea a od pozitivistů všeho druhu, ale má starší původ a přežívá i mimo tyto kruhy). Sám jsem přesvědčen, že filosofie nejenže není vědou, ale že všechny pokusy o její proměnu ve vědu (odbornou vědu) mají nutně za následek omezení a narušení její filosofičnosti, tj. jejího bytostného určení. To však má své závažné důsledky také pro theologii, a proto tyto úvahy legitimně náleží také na theologickou fakultu.

1.1

Všeobecně se uznává, že vznik filosofie byl nutným předpokladem k tomu, aby se ustavily jednotlivé původně ještě filosofické disciplíny, které se později emancipovaly a staly se samostatnými vědními obory. Základy a předpoklady k tomuto vydělení odborných věd z filosofie vytvořil zejména Aristotelés svou klasifikací „věd“ (samozřejmě ještě jako filosofických disciplín). Rozdělil vědy na teoretické a praktické, a toto dělení se uchovalo – byť v pozměněných podobách – po víc než 2 tisíciletí. Pro Aristotela byly teoretické filosofické vědy charakteristické tím, že jejich jediným cílem byla pravda (ALÉTHEIA), přesně zírání na pravdu, zbavené jakýchkoli vztahů k praxi, přesně k „dělání“; naproti tomu pro praktické vědy je cílem něco udělat, tedy nějaké dílo (ERGON). Toto pojetí je ovšem dnes neudržitelné, protože dnes už víme, že i každé „dívání“, a to nejen zrakovým smyslem, ale i „vnitřní dívání“ (tj. rozumové nahlížení) je naší aktivitou, tedy „děláním“, dílem, výkonem. Proto se také hledání rozdílu mezi vědami teoretickými a praktickými stávalo v nové době znovu velkým problémem.

1.2

Aristotelés jako první charakterizoval filosofii jako „vědu o pravdě“ (přesně: „vědění pravdy“, EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS). Můžeme tedy mluvit o prvním pokusu proměnit filosofii na vědění, na vědu. Od dob Pythagorových – alespoň podle starého podání – byla filosofie charakterizována jinak – a s tímto jiným pojetím je spjato i její pojmenování. Nenechme se mást tím, že Pythagoras mluví o „moudrosti“ (SOFIA), zatímco Aristotelés o pravdě (ALÉTHEIA); obojí je v jistém ohledu zaměnitelné. Pythagoras má za to, že moudrost je vyhražena jen bohům, kdežto lidem zbývá je láska k ní a touha po ní. Toto pojetí podržuje i Platón a výslovně zdůrazňuje, že FILIA je láska k něčemu, co nemáme – tedy touha po tom, co nemáme. Platón to nechá demostrovat Sókrata v Symposiu na Erótovi: Erós není krásný (proti běžné tradici), ale bezmezně touží po všem krásném a miluje všechnu krásu. „A protože moudrost je jednou z nejkrásnějších věcí, je Erós první filosof.“

1.3

Právě proti této nejstarší tradici zdůrazňuje Aristotelés, že zírání (THEORIA) je soustředěno beze vší aktivity přímo na ALÉTHEIA, což překládáme jako „na pravdu“. To je ovšem v rozporu s tím, že jinde Aristotelés prohlašuje, že místem pravdy je LOGOS, což se překládá jako výrok nebo soud. (To by znamenalo, že výrok ani soud nejsou lidským výkonem!) Takových rozporů najdeme ovšem u

Aristotela mnoho; souvisí to s tím, že Aristotelés je právě víc vědcem než filosofem. Vysvitne to ještě lépe, když si uvědomíme, že závažnou etymologickou konotací řeckého slova ALÉTHEIA je „nes-skrytost“, „ne-zakrytost“. (Není to jediná konotace, už u Platóna i dříve najdeme i jiné; contra Heidegger.) Nicméně právě odtud pochází nesmírně rozšířená myšlenka, že v pravdě (ve světle pravdy) se ukazuje každá skutečnost taková, jaká vskutku jest – tedy bez toho, že by byla zakrývána čímkoli nepatřičným. Aristotelovi se jako „nepatřičná“ jeví každá činnost, každé dělání, každý výkon ze strany člověka. Zároveň to však znamená, že ono neaktivní, nečinné „zírání“ má *před sebou* tu opravdovou skutečnost, která není ničím zakrývána. Dá se z toho ergo vyvodit, že filosofie jakožto „vědění pravdy“ je vědění jsoucího, že jest a jak jest (jak to ostatně najdeme již u presokratiků).

1.4

V pozadí tohoto myšlenkového přístupu je vlastně vydělení každé skutečnosti z veškerenstva: každá věc je, čím je, bez ohledu na jiné věci a okolnosti. Vyjádříme-li to stručně (a mutatis mutandis), proměna sebepochopení filosofie z obrovské a usilovné touhy po pravdě (= moudrosti) na vědění pravdy, tj. vlastnění pravdy, představuje přechod od filosofie k vědě v pozdějším, především novodobém pochopení. Vědy se emancipovaly ze své spjatosti s filosofií tím, že se vzdaly svého vztahu k veškerenstvu, tj. k celku všeho jsoucího, a soustředily svůj zájem jen na něco, na nějakou část skutečnosti vcelku, a to za nevysloveného předpokladu, že je tak možno tuto část poznat lépe jako to, čím vskutku jest. Jan Patočka to vyjádřil velmi pregnantním způsobem: vědy, jak je známe, si mezi sebe rozdělily univerzum, ale už nikdy se jim nepodaří je znovu sestavit dohromady, „restituovat je ad integrum“. Karel Jaspers se vyjádřil podobně: vědy, vědění, vědomosti představují hromadu (Haufen), ale filosofie je celek (a to proto, že ustavičně míří k celku, bychom dodali). To, o čem nám vědy podávají zprávy, je multiverzum, nikoli univerzum – není to ten svět, v němž vskutku žijeme.

1.5

Ještě jeden základní rozdíl musíme zmínit. Vědy, jak je dnes chápeme a známe, nám podávají informace o nejrůznějších předmětech a oborech předmětů. To může být mnohdy velmi užitečné (k nejrůznějším cílům), ale člověku takové informace nikdy nemohou stačit, a to ani tenkrát, když mu vědecké antropologie podávají zprávy o něm samém. Jaspers to zase vyjádřil takto: filosofie je všude tam, kde si myslící lidé uvědomují své bytí („wo Menschen sich ihres Daseins bewußt werden“), mohli bychom také říci, kde si uvědomují sami sebe. To jim neumožňuje žádná věda; pokud by se o to nějaká věda (např. tzv. integrální antropologie) pokoušela, skončí to nutně tak, že z člověka udělá předmět, věc, tj. že ho zbaví toho nejpodstatnějšího, co člověka dělá člověkem.

1.6

Mohli bychom tedy krátce shrnout: vědění a vědy jsou velmi užitečné, ale jen k některým cílům. Některé jiné jsou jim cizí, některé jsou jim nejen nedosažitelné (pro ně nepoznatelné), ale dokonce nemyslitelné, a to nikoli proto, že vědy jsou ještě nedokonalé, ale protože jsou ustaveny způsobem, který jim to trvale znemožňuje. Pokud se ukazuje, že tato vada je běžnými vylepšováními neopravitelná, je zapotřebí uvažovat o tom, jak vědy opět zfilosofičtět. Jde tedy o pravý opak pokusů o zvědečtění filosofie.

1.7

To má své velmi závažné důsledky i pro otázku vědeckosti theologie resp. jejích disciplín. Starozákonní a novozákonní věda, ale i církevní dějiny atd. by se proměnily ve filologii a historii, systematika by se znovu stala historickou dogmatikou, případně filosofií, atd. – ale tím skutečným problémem by zůstávala theologičnost theologie (nebo teologie, jak se dnes píše). Opravdovým problémem není tedy užívání tzv. vědeckých metod (tam, kde to je vhodné), ale zda se bude „teologie“ chtít vykázat svým specifickým „předmětem“ a příslušnou „metodou“ – anebo spíše svým specifickým myšlenkovým přístupem, zkrátka odlišným způsobem principiálního, systematického a kritického myšlení. (Pak ovšem bude důležitější se vymezit spíše vůči filosofii než vůči vědám.)

[předchozí body publikovány in: *Evangelická teologie pod drobnohledem* (eds. P. Gallus a P. Macek), CDK, Brno 2006, str. 77 – 80.]

*Filosofie a její vztah k životu (zejména k člověku)*

*ETF, 25.10.04*

2.0

Mnohem významnější než vztah k vědám je vztah filosofie k životu. Každé zaměstnání, každá práce, dokonce každá činnost vůbec má sice vliv na způsob lidského života, ale v případě filosofie jde o něco velmi zvláštního. Filosofování může ovlivnit konkrétní lidský život do té míry, že lze – ovšemže ve výjimečných případech – mluvit o filosofickém životě. Známé je např. Sókratovo slovo, že filosofie je celoživotní příprava na smrt. (To by pochopitelně potřebovalo upřesňující výklad, ale to teď nepodnikneme.) Ale neplatí to jen o životě jednotlivce, nýbrž také o životě společenském resp. veřejném (Řekové mluvili o životě politickém, tj. životě v POLIS, v obci). To má několik aspektů,a proto se tím budeme zabývat v příštích hodinách. Nikdy nebudeme moci počítat s tím, že by se všichni lidé stali filosofy; bude to vždy záležitost jen některých, kteří k tomu mají zvláštní schopnosti a kteří budou mít dostatečný důvod, proč dát filosofii resp. filosofickému životu přednost před řadou jiných druhů povolání. Přesto např. náš Emanuel Rádl byl přesvědčen, že se filosofie nikdy nesmí stát výhradní záležitostí nějaké elity, nýbrž že „filosofie se musí stát lidovou“. Rozumím tomu tak, že i největší filosof je povinen alespoň v něčem podstatném srozumitelně oslovit i lidi, kteří se sami nemají čas zevrubně a odborně filosofií zabývat. To znamená, že filosofie může představovat něco důležitého a cenného pro všechny lidi; je to velmi závažný problém, k němuž se budeme muset vrátit později.

2.1

Zůstaňme proto nejprve u významu filosofie pro život jednotlivců. Pro evropského nebo evropsky ovlivněného člověka je určitá obeznámenost s filosofií a jejími dějinami záležitostí jakési základní kulturní a myšlenkové „gramotnosti“. Tento obecně kulturní důraz však zatím také nechme stranou, protože se k němu budeme muset vrátit s větší zevrubností, až si budeme klást otázku, proč je jistá důvěrná znalost filosofie nezbytná pro práci theologa. Pro začátek si připomeňme, že pro některé mladé lidi se filosofická témata a zejména filosofické problémy stávají čímsi atraktivním v době raného dospívání, tedy v pubertě, že jen vlivem spíše nepříznivých okolností, zejména nevhodným pedagogickým vedením, u nich tohoto prvního zájmu ubývá, až někdy docela mizí. Někdy však jsou okolnosti příznivější, a možná také pro některé je atraktivnost filosofie mnohem větší než pro jiné, a pak zájem o filosofii nejen roste, ale také se prohlubuje a vede k tomu, čemu už Platón říkal ERÓS FILOSOFIKOS, což bychom s trochou nadsázky mohli přeložit jako „posedlost filosofií“. (Při této příležitosti bych chtěl upozornit na to, že tato zvláštní „erotická“ láska k filosofii byla už u Platóna odlišována od lásky či touhy po moudrosti resp. po pravdě, které říkal FILIA, ovšem s výkladovým posunem proti tehdy běžnému jazykovému úzu.) V takovém případě vlastně nejde o pouhý zájem nebo jen o soukromou zálibu; někteří filosofové byli v minulosti ochotni mnohé obětovat a nasadit třeba i život, aby se filosofie či svého filosofování nemuseli vzdát. V tom smyslu představuje rozhodnutí věnovat se filosofii něco podobného, jako je rozhodnutí mladého člověka pro řeholi. (Nezáleží tolik na tom, zda si toho je vědom či nikoli; v tom je situace podobná jako v kterékoli vědě; prvotní strženost mladého člověka silným zájmem může jednak růst nebo naopak slábnout, ale může být také reflektována nebo zůstat nereflektována.)

2.2

Něco z takové schopnosti takřka okouzlení si zachovaly v některých případech i odborné vědy. Přitažlivost takové astronomie nebo teoretické fyziky, genového inženýrství, vůbec biochemie a biologie atd., jak ji můžeme pozorovat z toho, kolik mladých lidí se na tyto obory hlásí, zajisté nemůže spočívat jen v důvodech materiálních (proto jsem také raději neuváděl ani lékařství, ani právničinu, kde také poptávka převyšuje nabídku, a dokonce v mohutnějších proporcích). Pro mnohé lidi, ne-li pro všechny, je velmi přitažlivá právě možnost úchvatného poznávání nových věcí; Aristotelés považoval

touhu po poznání za vlastní všem lidem. Je proto pochopitelné, že se před námi otvírá otázka, v čem vlastně spočívá poznání filosofické. Zase nechme stranou obecně kulturní a historický zájem o myšlení celých epoch, od starého Řecka přes raný i pozdní středověk, přes novou dobu až po modernu a současnost; historie dovede být pro mnohé lidi neobyčejně atraktivní. Ale ve filosofii nejde jenom a dokonce ani na prvním místě o dějiny filosofického myšlení; atraktivnost filosofie pro nejtalentovanější mladé lidi není především historická. Kant to mimořádně trefně vyjádřil ve svých Prolegomenech, když napsal: „Jsou učenci, jejichž filosofií jsou dějiny filosofie (jak staré, tak nové); pro ty tato *Prolegomena* psána nejsou. Ti musí počkat, až jiní … provedou svou věc, a pak teprve budou na řadě oni, aby podali světu zprávu o tom, co se stalo."

2.3

Musíme se tedy v duchu tohoto rozlišení tázat, co je vlastně onou „věcí" skutečné filosofie, která musí být teprve díky skutečným filosofům provedena, tj. musí nastat, aby byla a mohla být „popsána"? Co se to vlastně děje, co se to stane, když filosof provede svou věc? A v čem právě toto provedení toho, co filosof na prvním místě má a musí udělat, je pro některé lidi tak atraktivní, že tím mohou být takřka posedlí? Musíme si ovšem uvědomit, že tento ERÓS FILOSOFIKOS není nutně spjat s talentem, s nadáním: jsou lidé, pro něž je filosofování záležitostí velmi přitažlivou, ale zároveň nemají dost nadání, aby sami filosofovali – a pak náruživě čtou filosofickou literaturu, a při jistých schopnostech píší o druhých filosofech a jejich myšlenkách, ale sami žádné vlastní bytostně filosofické myšlenky nemají. Ti nejlepší tohoto druhu se pak starají o naprostou většinu filosofických publikací a o jednu význačnou podmínku tzv. „filosofické kultury" dané doby. Tím se musí každý vážný adept prokousat, ale pro naprostou většinu lidí docela stačí o tom mít jen jakousi představu a povědomost. Komu to chybí, zůstává filosoficky málo gramotný, ale vůbec to neznamená, že filosofie nemá žádný podstatnější vliv na jeho život.

2.4

Musíme se proto znovu tázat, co je tedy tou vlastní věcí těch ‚skutečných' filosofů a jejich filosofické práce. Odlišení té „pravé" filosofie ode vší ostatní je staré a pochází přinejmenším od Platóna (ORThÉ FILOSOFIA). Tak jako chceme-li charakterizovat, co to je vlastně hudba, musíme se orientovat především na jejích vrcholech a nikoli na průměru, musíme se v každé době ohlížet po těch filosofech, jejichž dílo představuje jakousi laťku, kterou přeskočí jen málo jiných. To sice není žádný snadný úkol, protože víme, jak se může celá generace i významných filosofů mýlit v posuzování určitého myslitele, který pak musí být v následujících desetiletích vlastně teprve objeven. Nicméně nikdy nemůžeme od takového ‚hodnocení' odhlížet, i když vždycky zůstane věcí diskuse a navíc otevřeno možným novým hlediskům v budoucnosti. S touto rezervou se můžeme pokusit také nyní odpovědět na naši již dvakrát formulovanou otázku.

2.5

Lidé se pokoušeli již odedávna nějak porozumět světu kolem sebe a své situaci v něm. V tom ohledu je filosofie vlastně navázáním na mýty, které chtěly do základní nevyjasněnosti a dokonce do znejistění člověka a jeho situace vnést trochu jasna. V mýtech ovšem docházelo vlastně k tomu, že vše mělo být objasněno tím, co se důležitého stalo v počátcích, kdysi dávno, a co se týkalo zbožněných předků, heroů a zejména bohů. Nejstarší filosofové naproti tomu obrátili veškerou svou pozornost ke světu, a narativitu odmítli ve jménu LOGU, tedy ve jménu pojmovosti. Někdy se jim říká „přírodní filosofové", protože je na prvním místě zajímala FYSIS, což už Římané překládali jako „natura" a co v češtině, která nepřevzala latinský termín, zní jako „příroda" nebo také „přirozenost" (tento překlad je však dnes, v důsledku různých významových posunů, dost matoucí). To, co se týkalo člověka a především řeckého člověka, žijícího v POLIS, mohlo představovat různé moudré postřehy a doporučení, ale bylo to něčím filosoficky druhořadým. Tito první filosofové se netázali, co je člověk, ale co je to, co nepodléhá změnám uprostřed všeho druhu proměn. A člověk přece náležel k tomu proměnlivému. (Obdobně tomu bylo i se všemi živými bytostmi a se životem vůbec, ale to se ukazovalo až později jako zásadně důležité.)

2.6

Ke zcela zásadní proměně filosofického zaměření došlo v době Sókratově a sofistů. Sofisty necháme stranou, protože tam došlo k jakési převrácenosti myšlení, k onomu relativismu a subjektivismu, který dnes opět představuje pro „pravou filosofii“ ohrožení a myšlenkové scestí. Nicméně také oni představují onu změnu, spočívající v nově převažujícím zájmu o člověka. Rozhodující pro filosofii v dalších epochách byl ovšem právě Sókratův vliv, tj. jeho odvrat od otázek po FYSIS (Rádl říká: obrátil se k přírodě zády) a jeho primární zájem o záležitosti obce a také jednotlivého člověka. Od té doby platí, že tou „věcí“, jíž se filosof nemůže a nesmí nic přestat zabývat, je postavení člověka ve světě a svět, jak jej chápe člověk. Člověk nemůže být pochopen bez světa, nýbrž jen ve světě, a svět nemůže být pochopen leč člověkem, a to znamená, že nemůže být chápán bez člověka v něm.

2.7

Co to znamená ve svých filosofických důsledcích? Především v tom vidíme úkol, který je pro veškeré „pravé“ filosofování závazný: tím úkolem je nikdy nepřistoupit na rozdělení (nikoli rozlišení !) univerza na svět přírody a svět člověka a lidské společnosti (stejně jako nemůže nikdy přistoupit na rozdělení „přírody“ na neživou a živou). Filosofie se vždy musí vztahovat k celku a nikdy na ten celek nesmí zapomínat, nikdy jej nesmí nechávat stranou. A proto musí vždycky zůstávat v jisté kritické distanci vůči vědám, neboť ty ten „celek“ opustily a tak ztratily. To je však jenom jedna stránka věci, a je to jen doplněk k tomu, co už jsme si řekli o vztahu filosofie k vědám. Mnohem důležitější je ovšem ona tématizace „člověka“ jak v jeho osobní, tak v jeho společenské „existenci“. Zde docházelo a stále ještě dochází k opačnému chybnému přístupu, totiž k jeho „objektivaci“, tj. k jeho „zpředměňování“.

*Problém subjektnosti a subjektivity: význam reflexe*

*ETF, 6.12.04*

3.1

Vy jste už nezažili ono usilovné impregnování lidských myslí marxistickou ideologií, která ovšem právě v tomto případě nebyla marxovská, nýbrž engelsovská, a vlastně pozitivistická (v té pozitivistické podobě přetrvává její vliv dodnes). Rozhodujícím měřítkem pro dělení filosofů byla otázka, zda bytí předchází myšlení nebo naopak zda myšlení předchází bytí. Takto formulována je to otázka falešná, vlastně nesmyslná či protismyslná. Takže na ni odpovídat by znamenalo tu chybu, tu mylnost přijmout a odsouhlasit. Ale ta otázka může být také přeformulována, a pak se může ukázat, že není zcela beze smyslu. Ovšem odpověď na ni vede někam zcela jinam, než kam ona falešně položená otázka měla vést.

3.2

Tak např. jde o vyjasnění významu slova „bytí“. Už Sókratés měl oprávněné námitky, když na jeho otázku, co je spravedlivé, odpovídal nějaký politik tak, že uváděl, co je například spravedlivé. Jaký je tedy vztah mezi „bytím“ a jednotlivými jsoucny? Na jednotlivá jsoucna můžete ukázat, ale na bytí ukázat nemůžete. Bytí není žádné vyšší nebo nejvyšší jsoucno, a proto o něm nemůžeme dost dobře říkat, že „jest“ – přesněji řečeno: nemůžeme je myslit jako jsoucí. V tomto světa, v kterém žijeme, n ikde nepotkáte „bytí“, i kdybyste se přesunuli v čase nebo v prostoru kamkoli, jak by se Vám zachtělo. Jak můžeme tedy myslit a říkat, že bytí předchází myšlení? Ovšem každé myšlení je jistá aktivita, k níž dochází nebo nedochází podle toho, zda někdo myslí nebo nemyslí. „Myšlení“ samo také nikde nepotkáte; také „myšlení“ musíte nejprve myslit, mínit, a to jednotlivými konkrétními myšlenkami, myšlenkovými akty. Jen tyto konkrétní výkony myšlení resp. vědomí jsou skutečné, kdežto „myšlení vůbec“ je abstrakce, je to něco námi myšleného, míněného, určitým způsobem chápaného. Abychom se tedy vůbec k nějaké podobné otázce, jako je ona otázka vztahu mezi myšlením a bytím, mohli dostat, musí tu nejprve být někdo, kdo je schopen tu otázku položit a pochopit, mínit, tedy kdo je schopen myslit.

3.3

Myšlení je velmi pozoruhodný fenomén, který nesmíme vytlačovat mimo rámec otázky po místě člověka ve světě a po povaze světa, v něm člověk žije. Velmi pěkně to vyjádřil např. náš Patočka ve svých soukromých přednáškách na téma „Platón a Evropa“. Najdete to hned na prvních stránkách textu, který vyšel v Péči o duši sv.II. (od str. 149 nn.). Něco z toho si přečteme a budeme to hned komentovat, protože se tam právě ukazuje něco, co je pro nás křesťansky orientované a křesťansky myslící, tedy zejména také pro theology, zásadně důležité, a to jak životně, tak myšlenkově, a také pokud jde o vztah theologie nebo víry k vědám. V Patočkových formulacích najdeme totiž cestu, jak Patočku samého ‚překonat‘ v tom, v čem nedošel ve svých myšlenkách dost daleko. (To „překonání“ se ovšem bude podobat oné mouše, co opustila orla až ve výšinách, kam se dostal, aby pak vylétla o kousíček nad něj.)

3.4

Patočka: Platón a Evropa, str. 151–52.[1]

3.5

---

[1] Situace člověka je totiž něco takového, co se mění, když si ji uvědomíme. Situace naivní a situace uvědomělá jsou už dvě různé situace. Naše skutečnost je vždycky situační, takže je-li reflektovaná, je jiná už tím faktem, že jsme reflektovali. Ovšem otázka je, zda se tím zlepší. To tím není nijak řečeno. Ale v každém případě reflektovaná situace je – na rozdíl od naivní situace – do určité míry ujasněna, nebo je alespoň na cestě k ujasnění.

Neříkám, že reflexe postihuje vždy jádro věci, ale bez reflexe se k jádru věci nedostaneme. A jak je to s pravdou o věcech? Víme přece dobře, že každá pravda začíná jako blud anebo poloblud. Že pravda je vždycky výdobytek postupující kritiky toho, co se původně domnívá/150/me, kritiky našich mínění. Reflexe postupuje cestou mínění a jejich kritiky. K pravdě o své situaci se tedy nedostaneme jinak nežli cestou kritiky, kritickou reflexí. Reflektujeme-li tedy o své situaci, můžeme ji změnit, a to změnit v situaci prosvícenou, uvědomenou, a ta prosvícená je na cestě k pravdě o situaci.

Jak ale vlastně reflektovat? Podívejme se, jak je to se situací. Pojem situace je zvláštní pojem. Jednotlivci jsou v příznivé nebo nepříznivé situaci vzhledem k cíli, který sledují. A situace je přece charakterizována tím, že je to zároveň skutečnost, v níž jsem já, v níž jsou druzí a v níž jsou věci; je to něco zároveň věcného i lidského. Je to něco, v čem jsou elementy dané, ale to nejzajímavější a nejcharakterističtější na situacích je právě to, že jsme si je nedali, že jsme do nich postaveni a musíme se s nimi vyrovnávat. Není to něco, co si vytváříme podle své libosti nebo podle svých potřeb. Mohlo by se zdát, že situace je něčím věcným – kupříkladu loď, která ztroskotává, znamená pro lidi určitou situaci, ti lidé jsou tam v určité situaci, kterou sice do jisté míry sami přivodili, ale to, co přivodili, rozhodně není výsledek jejich usilování, není to ve směru jejich vůle. Situace je něco nadmíru naléhavého, takže by se mohlo zdát, že situace je něčím, co se dá charakterizovat především věcně, objektivně, co se dá věcně, objektivně zachytit; jenomže tyto věcné komponenty jsou jenom jistá složka situace.

Situace je úplně jiná podle toho, zda lidé, kteří jsou v situaci nouze, se vzdávají anebo nevzdávají. K zoufalé situaci je možno se ještě velice různým způsobem chovat.

Je ovšem důležitá věc, že člověk je v podstatě vždycky v zoufalé situaci. Člověk je přece bytost angažovaná do dobrodružství, které v jistém smyslu nemůže nikdy skončit dobře. My jsme loď, která nutně ztroskotává. V téhle podobě je náš život jaksi součástí něčeho, co není jenom lidské. Jsme součástí procesu, jejž jak běžný životní pocit, tak také moderní věda, která naň v jistém smyslu navazuje a podbudovává jej, nazývá úpadkem. Jsme součástí universa, které upadá, jsme součástí universa, které je v energetickém descensu, a všechny naše reakce proti němu čerpají svoje možnosti a své síly z tohoto universa, které sestupuje. Tohle je, abychom tak řekli, jedna z obecných komponent veškeré lidské situace – pokud jsme začleněni do přírody a pokud jsme její součástí. A takovéto “ztracené dobrodružství” jsme také v té zvláštní formě, že každý jednotlivec je smrtelný a že všechny naše životní pokusy jsou z určitého hlediska jenom zadržovaným úpadkem, /151/ zadržovaným rozkladem, určitou stacionární formou nevratného pochodu.

Ale nemyslete si, prosím, že vás sem přicházím nějak strašit anebo vést smrtnické řeči. Důležité je uvědomit si tuto věc v souvislostech, které naznačím.

Několik rysů situačnosti a situovanosti člověka jsme si už tady předložili. Jsou to: věcné komponenty a komponenty ne-věcné. Ta ne-věcná komponenta je charakterizována kupříkladu tím, že situace se mění, když je uvědomená. To znamená, že není věcně plně určena, že závisí z velké části na nás.

Patočka tedy zdůrazňuje, že naše situace se změní, když si ji uvědomíme. Otázka tedy zní, jak se změní naše situace, když si uvědomíme ono ustavičně upadání světa kolem nás i své vlastní upadání. V čem se změní toto upadání, o kterém objektivně nemůže být pochyb? Co se změní nyní skutečně, i když ne snad „objektivně“?

4.1 *Entropie, negentropie a „veškerenstvo“ ETF, 20.12.02*

Na půdě starořeckého myšlení zůstávaly některé základní otázky nerozhodnuty, např. už také proto, že nebyly ani náležitě položeny a formulovány, takže se necítila potřeba vůbec argumentovat. Tak např. nebyl dlouho činěn přesný rozdíl mezi nesčetností (nespočetností) a nekonečností, a pro užití toho kterého slova nebyly uváděny důvody – zůstalo to spíše záležitostí odhadu a volby. (Obvykle se spíše mluvilo o tom, že nějaké skutečnosti byly bez počátku a bez konce, ale nebylo to vymezení filosofické, nýbrž ještě relikt mýtu.) Vlastně teprve theologické důvody vedly později k tomu, že nekonečnost byla přisuzována Bohu, zatímco konečnost naopak stvoření. Hned od počátku nové doby, kdy se evropská intelektuální elita začal ostře distancovat od scholastické theologie i filosofie, stalo se takřka morální povinností lepších myslitelů trvat na nekonečnosti vesmíru. Znamenalo to přisuzovat zejména nekonečnost v čase (avšak i v prostoru), tento božský atribut, vesmíru samému. My starší se ještě dobře pamatujeme, jakou mimořádnou úlohu hrála myšlenka nekonečnosti vesmíru v čase i v prostoru v tzv. marxistickém učení (což byl de facto engelsismus). Oficiální marxismus proto nebyl po desetiletí připraven přijmout převratnou myšlenku teoretických fyziků a kosmologů, že vesmír měl počátek „v čase“ a že je prostorově sice neomezený, ale konečný. (Případ Arnošta Kolmana koncem 60. let – poloviční kompromis.)

4.2

Nejen na tomto případě lze ukázat, jak způsob, jímž si lidé uvědomují svou situaci ve světě, může být pro ně mimořádně důležitý, takže dochází nejen k ideologickým, ale dokonce i vědeckým sporům. Evropským vědomí otřásla ještě kdysi předtím otázka, zda planeta Země je nebo není středem Vesmíru. Byl to tehdy otřes mnohem větší než pozdější problematizace nekonečnosti vesmíru. Theologové a vůbec většina křesťanů se dlouho nedokázala smířit s myšlenkou, že Syn boží přišel v těle a zemřel na kříži, aby spasil lidstvo, pouze na této planetě. Zejména tradiční křesťanské rozdělení časů na dobu před Kristovým narozením a po něm, kdy vše předcházející je zaměřeno do budoucnosti a vše následující naopak do minulosti, totiž ke středu všech časů, bylo nutně otřeseno v důsledku relativizace chápání „přítomnosti“. Ale v tomto případě už nedocházelo zdaleka k tolika střetům a konfrontacím mezi theology a vědci, nýbrž především v rámci věd samých, dokonce mezi samými fyziky. A tyto spory vlastně dosud neskončily, i když většina vědců dnes přijímá jak relativitu, tak konečnost.

4.3

Nás však bude nyní zajímat jiná otázka, totiž ta, na kterou jsme narazili u Patočky: nikoli otázka povahy Vesmíru, nýbrž otázka postavení člověka ve světě, tedy ve Vesmíru (v dnešním chápání). Zase tu jde o otázku, v jejímž řešení nejsou ani současní vědci jednotní. Ani zde se nemůže filosofie – a ani theologie – prostě opřít o současný stav vědeckého poznání, ale musí zaujmout nějaké vlastní stanovisko (pochopitelně s příslušným rizikem). Viděli jsme, že Patočka prostě přijal onu „moderní“ myšlenku většiny přírodovědců přinejmenším první poloviny minulého století, totiž že Vesmír vcelku upadá a že zdánlivé místní výjimky jsou jen zadržovaným rozpadem či úpadkem. A vlastně to jen navíc dokládá osobním osudem každého člověka: život je jakési dobrodružství, které ovšem nemůže dopadnout než špatně. To je třeba přijmout jako danou skutečnost (sám tím nikoho nechce strašit), a je tudíž zapotřebí se s tím nějak vyrovnat. Uvědomit si tuto situaci: mění se tato situace tím, že si jí jsme vědomi? V jakém smyslu platí to, co Patočka říká, totiž že vedle věcných komponent je lidská situace charakterizována také komponentami ne-věcnými. Jsme podle něho v zoufalé situaci, individuálně i lidstvo jako celek, dokonce i biosféra jako celek. „K zoufalé situaci je možno se ještě různým způsobem chovat,“ říká Patočka. A naznačuje, že pochopitelně tím, že si tu zoufalost své situace plně uvědomíme, zajisté nemůžeme změnit ty věcné komponenty – ovšem neříká to v plné

tvrdosti. Musíme se tedy tázat my sami, zda si dokážeme představit, že i věcné komponenty lidské situace se mohou měnit v důsledku toho, že si je uvědomíme.

4.4

Nechtěl bych, aby se to, co nyní budu říkat, jevilo jako polemika s tím, co jsme si našli na jednom místě v Patočkovi. Bylo by jistě zapotřebí najít také jiná místa, a to ovšem není dnes naším úmyslem. Také si musíme být vědomi toho, jak se Patočka někdy vyjadřuje opatrně, a jak i tehdy, když to vypadá naprosto jednoznačně, může to být stále ještě interpretováno za určitých okolností přijatelně (např. to, že „člověk je v podstatě vždycky v zoufalé situaci“, může být vyloženo dobře křesťansky, když změníme kontext fyzikálně viděného Vesmíru galaxií a supergalaxií za tradiční kontext světa, který „leží v hříchu“ a v němž každý člověk je hříšný – hříšnost přece je obecně zoufalou situací všech lidí, ať si to připouštějí nebo ne). Ale mně tu nejde ani o polemiku s Patočkou, ani o nějakou jeho obhajobu, nýbrž o problém.

4.5

Vím přímo z osobní zkušenosti, že Patočka se nejpozději v polovině šedesátých let seznámil s některým texty Pierra Teilharda de Chardin. (Ale již předtím hned v prvních letech po válce jistě se zájmem četl různé příspěvky do diskuse o tzv. entropii. Tam zazněly významné argumenty z obou stran.) Teilhard se v obou hlavních spisech k tomuto problému, totiž jak v „Lidské zoologické skupině“, tak v „Lidském fenoménu“ snaží prokázat pochybnost a mylnost vědeckého předsudku, že život na této planetě je náhodná a zanedbatelná plíseň na jednom nepatrném zrnéčku vesmírné hmoty (je to namířeno proti slovům Jamese Jeanse v jeho „Tajemném vesmíru“), a také proti podle něho mylné myšlence, že místo člověka ve světě je navýsost problematické, protože je někde mezi nekonečně malým a nekonečně velkým, aniž by měl pevnou půdu pod nohama (takže se musí svou „vírou“ zavěsit na Boha). Aniž by tu jmenoval, polemizuje tak Teilhard ještě po staletích jako jezuita s jansenistou Pascalem. Teilhardovy myšlenky se tu nepochybně blíží různými autory po válce formulovaným důrazům na kontinuitu tzv. negativně entropických nebo negentropických procesů přinejmenším na naší planetě, ale pravděpodobně vůbec ve Vesmíru. O řadu desetiletí později docházejí někteří teoretičtí fyzikové a fyzikální kosmologové k myšlence tzv. antropického Vesmíru (a proti tomu jiní se opět utíkají ke staré myšlence nekonečnosti – srvn. se Spinozou a jeho nekonečným počtem atributů jediné substance.)

4.6

Dovolte mi teď provést něco, co zcela jistě není korektní ani legitimní, ale co nám pomůže vyzvednout jednu důležitou myšlenku, která by sama o sobě mohla vypadat jako málo zajímavá a přinejmenším pro „vědecky“ orientované lidi podezřelá. V Genezi je vylíčen vývoj stvořeného světa tak, že po celé první dva dny nebylo ani na nebi, ani na zemi nic živého; teprve třetí den vydala země trávu, bylinu i strom, a až pátého dne byl stvořen hmyz, ptactvo a ryby včetně velryb. A teprve v posledním pracovním dnu byly stvořeny další všeliké duše živé, , hovada, zeměplazové a zvěř, a teprve na konci šestého dne i člověk. A teď se – zcela anachronicky – zeptejme: nebyla země a celý vesmír ve své mrtvé neživosti zoufalým místem pro cokoli živého? A nebyla po stvoření rostlinstva a živočišstva pro první lidi, kteří nevynikali žádnou silou (a podle bible ani rozumem a poznáním) velmi nepříznivá, ba zoufalá situace pro přežití? A právě do takové zoufalé situace byli první lidé vyhnáni, takže se tam vůbec nemohli cítit doma. Nelíčí nám Geneze vlastně svými prostředky stvoření jako překračování a překonávání nesčetných zoufalých situací včetně té nejzákladnější, totiž hříšnosti celého lidského pokolení?

4.7

Kdybychom se pokusili o reinterpretaci „evangelia“ – a to evangelia Ježíšova, nikoli „o“ Ježíšovi resp. „o“ Kristu – v tomto smyslu, nepochybně by to nutně znamenalo na jednu stranu velké ochuzení veškerého dějinného bohatství, které je spjato už se SZ tradicemi, ale zejména s pozdějšími tradicemi první církve a pak všeho křesťanstva až dodnes. Zároveň si však musíme být dobře vědomi toho, že

obojí tato tradice v sobě má zabudovány některé zásadní směrnice, jakési ukazatele směru, které nám dovolují rozpoznat takové reinterpretace, které mají určitou vnitřní legitimitu, od jiných, které ji nemají. Dějiny starého židovství a pak křesťanství jsou nepřehlédnutelně a dokonce nerozlučně spjaty s jistým typem otevřenosti vůči tomu, co se může jevit jako původně „cizí“, ale co může být i právem zabudováno do tradic vlastních, ovšem jen za předpokladu zachování suverenity toho nejpodstatnějšího, co už je tradováno. Rozpoznat jedno od druhého však může někdy být velkým problémem.

*Problém „velkého příběhu“*

*ETF, 10.1.2005*

5.1 V 80. letech se stala okřídlenou myšlenka, že naše doba je dobou konce „velkých příběhů“. Po mém soudu to je myšlenka nejen nesprávná, mylná, nepravdivá, ale také obecně nebezpečná, dokonce lidstvo ohrožující. Nesporná je ovšem ta dějinná okolnost, že mnohé dosavadní „velké příběhy“ buď přestaly platit, přestaly lidi oslovovat a poskytovat jim orientaci v životě, anebo – pokud stále ještě oslovují – že zatím nejsou schopny držet krok se situacemi, do nichž je postaven člověk dneška (a mám tu na mysli ovšem především evropského člověka resp. lidi evropskými tradicemi různou měrou, ale bytostně ovlivněné). Proč tomu tak je?

5.2

Svět, v kterém dnes žijeme, se oproti povaze dosavadních různých lokálních „osvětí“ bytostně změnil. To, o čem se třeba v bibli mluví jako o „okršlku zemském“, muselo být tehdy v dosahu možností cestování (a pak vyprávění o vzdálených končinách). Pro všechny dosavadní kultury a civilizace až do nějakého 17. – 18. století byl vždycky někde „pupek světa“. I velké říše měly vždycky nějaké hranice, i když proměnlivé, a nějaký „střed“. První velkou ranou takovým „středům“ bylo zjištění, že Země je kulatá, a druhou – ještě větší – ranou bylo zjištění, že takovým „středem světa“ není ani Země, a třetí ranou, že takovým středem není dokonce ani Slunce a sluneční soustava. Staré mýty a mytické „kosmologie“ (předvědecké „logizace“ kosmických mýtů) ztratily svou funkci. Těžce postižen byl i křesťanský obraz světa, a křesťané, zejména theologové se většinou pak všemu novému začali tvrdošíjně a zatvrzele bránit. Pascal to vyslovil velice přesně, když napsal ve svých Myšlenkách, že vzhledem k nezměrnému Vesmíru je člověk vlastně ničím (i když zase vzhledem k nekonečně malým částečkám – jak svého těla, tak světa vůbec – je naopak jakoby „vším“).

5.3

Bezradnost novověkého člověka ve vztahu k Vesmíru však nebyla jediným ohrožením životního smyslu, jak mu lidé dosud rozuměli. Další obrovskou ranou bylo ohrožení sebevědomí člověka v jeho vztahu k přírodě kolem, k živým bytostem, ke všemu stvoření. Už si nemohl dále rozumět jako někomu povznesenému nad všechny rostliny i zvířata, ale nanejvýš jako zatím nejpozoruhodnější výběžek, jakousi větev vyvíjejících se organismů. A místo aby začal cítit své souručenství se vším živým, zase se křesťan a theolog začal urputně bránit. Dodnes jsou mezi křesťany (zejména v Americe, ale i u nás) fudamentalističtí odpůrci myšlenky vývoje organismů na této planetě.

5.4

Byl to Aristotelés, který mj. definoval člověka jako živočicha (zvíře), který mluví (ZÓON LOGON ECHON). Byl to Pascal, který napsal, že jediná důstojnost člověka spočívá v tom, že myslí. A asi před stoletím přišla psychoanalýza a ukázala, že – jak to potom formuloval Freud – „nejsme pány ani ve vlastním domě“, tj. že nejsme pány svého myšlení, že naše nevědomí může někdy být mocnější než naše vědomí. To už nepobouřilo tak masově, ale pobouřilo to „elitu“ (především měšťanskou). A nutně to znamenalo a dodnes znamená také otřes, protože tato myšlenka se šíří a poskytuje mnoha lidem falešné alibi. Zůstává ještě něco, co by dokázalo oslovit současného člověka, aby obnovilo jeho sebevědomí a vědomí jeho osobní odpovědnosti? (Obojí náleží nedílně k sobě – kdo není sebevědomý anebo své sebevědomí snižuje, nutně se zároveň vyvléká ze své lidské odpovědnosti.)

5.5

Dnešní a zejména zítřejší člověk se už nemůže opírat o staré myšlenky, ani o mýty, ani o staré představy o světě, a už vůbec ne o stará dogmata, která vydržela celá staletí, ale dnes už jsou mrtvá. A nemůže svůj život, svou životní orientaci opřít ani o nejnovější výsledky různých odborných věd. Neříkám, že to vše musí nutně odhodit stranou; může ho to někdy inspirovat, ale právě jen inspirovat – a to k něčemu novém, co se ukáže být nosné. Už nemůže dost dobře zůstat bez velkých příběhů, aniž by degradoval svůj osobní život, neboť každý důstojný lidský život musí mít perspektivu, a ta není možná ani myslitelné bez nějakého velkého příběhu. Bez takového velkého příběhu (ale ne jakéhokoli, nýbrž nosného, přesvědčivého, který obstojí i pod nejtvrdší kritikou) upadá lidský život zpět na animální úroveň, tedy pod úroveň člověka archaického, prehistorického.

5.6

Z nového velkého příběhu však už dnes nemůže a nesmí být vynecháváno nic z toho, co jsme zatím díky obrovskému úsilí vědců poznali a co nemůžeme a nesmíme popírat bez závažných a náležitě kritických důvodů (nikoli tedy z pozice nějakého konzervativismu a staromilectví). Křesťanská tradice je od samého počátku (a měla by být po všechen čas) nerozlučně spjata s poselstvím dobré naděje. Musíme si stále připomínat, že evangelium je především a základně poselstvím naděje. A naprosto nedílnou součástí této naděje je adresnost tohoto poselství: je adresováno lidem, dokonce na prvním místě chudým lidem, a to do jejich aktuální situace. Odvádění pozornosti od konkrétní situace k nějakým nebeským výšinám je v rozporu s tímto radostným a nadějným poselstvím. Křesťané dnes stojí – jako ostatně už tolikrát – před rozhodnutím, zda budou od těžkostí a nespravedlností a neštěstí odvádět pozornost lidí k nadčasovým výhledům, anebo zda se budou v celé šíři a bez vylučování kterékoli sféry dnešního lidského života nabízet konkrétní naději na jejich postupné řešení a překonávání.

5.7

To však platí nejen pro oblast každodenního života, ale pro všechny oblasti. To znamená, že nic nesmí být vyňato a vyloučeno z perspektivy této naděje. Tudíž ani vědy a veškerá skutečnost, kterou se jednotlivé vědy zabývají. Tím se teď nemůžeme dost důkladně zabývat, ale něco jsme si už naznačili. Proto jsme si ocitovali ona působivá Patočkova slova o „zoufalosti“ nejen lidské situace ve světě, ale o zoufalém světě samém, včetně celého Vesmíru. Hic Rhodus, hic salta!