

1985-2

[Proti Jaspersově „věčné pravdě“]

850828-1

(11) (28. 8. 85, Ostrava)

Problematické je u Jasperse zejména pojetí věčnosti: „das ewig Wahre“ (92) (151), das Jederzeitige, das Ewige (91) (67), „ewige Wahrheit“ (68 96 a jinde 150, 139, 136) atd. Toto věčné je buď vždypřítomné, anebo za určitých okolností a v určitých situacích zpřítomnitelné. Zpřítomnění je relativní, tj. vždy v dějinném kontextu, a tudíž samo dějinné, ale jde o zpřítomnění vždy „téhož“. V tom smyslu se také filosofie může myšlenkově vztahovat k „jedné pravdě“ (die eine Wahrheit - 152) jako k pravdě, která zůstává stále stejná (die gleichbleibende Wahrheit - 94) a vždypřítomná (jederzeitige - 91), jako k „tomu jednomu filosofie“ (das Eine der Philosophie - 72). - Předpokládejme, že pravda (ve smyslu Pravdy) je jediná, že integrita k ní nejenom náleží, ale že pravda je základem a garantem veškeré vnitrosvětské integrity, a tedy také a zvláště konzistentnosti všeho správného, pravdivého poznání. Je tu však otázka, proč je třeba tuto Pravdu myšlenkově (pojmově) modelovat jako „nunc aeternum“, jako věčnou přítomnost, a tím neměnnost. Mám za to, že Pravdu je třeba chápat spíše jako něco živého a žijícího, co žije směrem k nám a co jakoby prorůstá do našeho myšlení a do celého života, a to vždy nově, přiměřeně daným okolnostem, ale vždy tak, že tyto okolnosti jsou překračovány. Termín „věčná“ můžeme akceptovat ve smyslu etymologickém, totiž že život pravdy probíhá „po věky“, přičemž život této „Pravdy“ ještě budeme muset ze speciálních důvodů odlišovat od pravdy samotné jako právě přiklonění Pravdy ke světu, k životu, ke konkrétnímu člověku, a že se tedy vzdáme každého pokusu o zpředmětnující pojetí samotné Pravdy. Teprve tam, kde se Pravda přiklání k člověku a ke světu, kde vstupuje do světového (a dějinného) kontextu, nabírá na sebe postupně určité předmětné rysy a charakteristiky, které nám dovolují o ní mluvit a na ni myslit také předmětně. Jaspers ovšem naprosto správně upozorňuje, že to už není ryzí „Pravda“ sama - vždyť také je žákem Kantovým! Jenže okolnost, že nemůžeme předmětně mluvit (a myslit) o Pravdě, ještě neznamená, že ji nemůžeme mířit nepředmětně. A v takovém případě se klade vážná otázka, jak se situace mění: můžeme nepředmětně mířit (svými nepředmětnými intencemi) k Pravdě jakožto věčné? Není to *de facto* doklad toho, že jsme vypadli z role a sklouzli do předmětného mínění a myšlení? Což pre-

dikace věčnosti není typickým zatížením „metafyzickým“, tedy předmětným myšlením?

To se ovšem dotýká samotné otázky předmětného a nepředmětného myšlení. Proto nelze otázku „věčnosti“ Pravdy (či pravé skutečnosti, toho nejvlastnějšího, ryzí nepředmětnosti atd.) řešit izolovaně. Ale je třeba mít na paměti, že čas a časovost jsou problémem nikoliv pouze ve sféře předmětností anebo ve světě, kde jsou, nýbrž že to je otázka bytostně spjatá s povahou ryzí nepředmětnosti samé, tj. že otázka času a otázka bytí spolu primárně a principiálně souvisí, že tedy se otázka času neklade teprve a výhradně v rovině zpředmětnování. (To proti Jaspersovi.)

[Uvědomování si toho, co není pojmově uchopitelné]

850828-2

(12) (28. 8. 85, Ostrava)

Jaspers užívá kupř. následující formulace: nepochopitelné (ev. neuchopitelné) nekonečno, které si však člověk přece uvědomuje („das Unbegreifliche, aber ihm doch bewußt werdende Unendliche...“ – 59). „Begreifen“ souvisí se slovem „Begriff“; proto musí být překlad upraven tak, aby podstatné vyvstalo zřejměji před očima čtoucího. Člověk si může být něčeho vědomi jednak pojmově, jednak nepojmově (např. předpojmově nebo mimopojmově). Ovšem intencionalita charakterizuje každé vědomí; a každé vědomí má své předmětné intence (krom ostatních, tedy nepředmětných intencí). Nestačí proto zůstat u Jaspersovy formulace, že si můžeme být vědomi něčeho, co nemůžeme pojmově uchopit, i když sama o sobě to je formulace zcela korektní. Jednak si můžeme být vědomi něčeho ještě dříve, než jsme se to pokusili uchopit pojmově, ale není to vyloučeno. Jaspers však svou formulací poukazuje na případ, kdy to ani dodatečně možné není. Překážkou či příčinou nemožnosti tu je pojmové uchopení jako takové. Bez pojmového uchopení se však naše vědomí může redukovat na pouhou tuchu, s kterou se vlastně nedá myšlenkově pracovat. Celá evropská civilizace je civilizací pojmového myšlení. Proto Jaspersova formulace představuje výzvu veškeré dosavadní myšlenkové tradici, začínavší několik století př. Kr. a trvající dodnes. Je-li někde možno dát výraz dějinné povaze našeho myšlení, tak právě zde. Možno tedy mít za to, že Jaspersova knížka o „Filosofické víře“ postrádá důkladnější rozpracování zmíněného dějinného aspektu našeho problému.

Ovšem zůstává ještě předmětem úvahy, zda náš překlad „pojmově uchopitelný“ neposunuje Jaspersův význam slova „begrreiflich“ příliš dale-

ko nebo nežádoucím směrem. Jaspers sice mluví o předmětném (zpředmětnujícím) myšlení nebo poznání, ale zatím jsem nenašel místo v jeho textech, kde by předmětnost myšlení byla vyložena v úzké či nerozlučné spojitosti s pojmovostí myšlení. Takže v každém případě je na místě jistá opatrnost.

V dané souvislosti (stále str. 59) mluví Jaspers o tom, že v myšlence nekonečného se dotýkáme nekonečna, ale nemůžeme je uchopit („Das Unendliche wird berührt, wenn auch nicht ergriffen...“). Vzniká tedy otázka, jak se může vědomí dotknout něčeho, co nemůže být pojmově uchopeno. A také ovšem, co to znamená „pojmově uchopit“. To vše jsou metafory, o nichž musí být rozhodnuto, zda mohou být myšlenkově (ev. pojmově) propracovány, anebo zda to jsou heuristická přirovnání, pro něž platí francouzské „comparaison n'est pas raison“.

[Otázka po přítomnosti ryzí nepředmětnosti]

850828-3

(13) (28. 8. 85, Ostr.)

Problematika času v Jaspersově pojetí si zaslouhuje detailnější pozornosti i v dalším směru. Mluví totiž o „Gegenwart der Unbedingten und des Unendlichen“ (59), což před naše porozumění staví otázku, v jakém smyslu a do jaké míry lze legitimně mluvit o přítomnosti „ryzí nepředmětnosti“, jak my budeme říkat. Nepředmětné (vnitřní) se stává přítomností zpředmětnováním (zvnějšňováním), tedy „relativizací“, jak o ní mluví Jaspers. Vskutku přítomná nepředmětnost už nikdy nemůže být ryzí, proto ryzí nepředmětnost znamená budoucnost, resp. něco, co z budoucnosti teprve přichází, co ještě není „tu“ a co tedy není (ještě) přítomno. A pokud budeme mluvit o přítomnosti budoucnosti jakožto budoucí, pak musíme provést okamžitě nezbytnou analýzu a vyložit, v jakém smyslu tedy o „přítomnosti“ mluvíme: jde o skutečnou přítomnost, která znamená „být při tom“, když se něco děje, tedy být součástí, komponentou aktuálního dění, anebo jde o zpřítomnění jen v představě, v myšlení, ve vědomí? Jde Jaspersovi o to, že právě když prožíváme kus svého života, žijeme v doteku s ryzí nepředmětností, anebo spíš jde o to, že jsme si ve chvíli prožívání zároveň vědomi toho, že žijeme z něčeho původnějšího, než čím může být jakákoliv přítomnost?

Je tu ještě i další souvislost. Jaspers užívá rád pojmu „objímající“ (das Umgreifende), který ovšem není jednoznačný, nýbrž má různé významy a různé roviny významů (či týká se různých rovin skutečnosti). Tak kupř. mluví o „objímajícím“, kterým jsme sami, a dále o „objímajícím“, jímž je

samo bytí: „Das Umgreifende, das ich bin, umgreift gleichsam das Umgreifende, das das Sein selbst ist, und wird zugleich von diesem umgriffen“ (19). Tu je na první pohled nápadná nesymetričnost onoho obojího „objímání“. „Objímající“, jímž je „bytí samo“ (to je ostatně samostatný problém, který teď necháváme stranou), objímá nás docela jinak a v jiném smyslu než „objímající“, jímž jsme my sami a jímž objímáme „bytí samo“. My to můžeme činit pouze ve vědomí, v myšlení, v představách, zatímco naopak „bytí samo“ objímá nás skutečně. „Bytí samo“ objímá (v sobě) nicméně nejen naši jsoucnost, tj. tu kterou okamžitou přítomnost, nýbrž celé naše bytí (časové); naproti tomu my můžeme (v sobě) objímat „bytí samo“ pouze v reprezentaci, to znamená díky jakési základní relativizaci a devalorizaci skutečných časových souvislostí. Co to pak může znamenat pro pojetí „přítomnosti“, ať už ve vztahu k „bytí samému“, ať už ve vztahu k „objímajícímu“, jímž jsme my sami?

Řekl bych, že s jistou důsledností můžeme usuzovat snad jen takto: „bytí samo“, ryzí nepředmětnost, „Pravda“ atd. nemají žádnou svou přítomnost, ale stávají se pro nás přítomnými tím, jak přicházejí nebo se prolamují do naší přítomnosti. A protože to je spjato s přechodem ryzí nepředmětnosti do skutečných (resp. uskutečňujících se, dějících se) událostí, a prvním typem takových událostí, kdy se „ryzí nepředmětnost“ zpřítomňuje jako „dějící se pravda“, je změna, obrat smýšlení, myšlenkového přístupu a postupu, změna perspektivy, nové vidění a nové chápání, jsou pochopitelně ty první předmětné rysy zjevující, vyjevující se „Pravdy“ propůjčeny námi, přemýšlejícími, sebe si uvědomujícími, reflektujícími lidmi. Je to naše vlastní přítomnost, v níž a skrze niž se vyjevuje ryzí nepředmětnost či Pravda, a to ne pouze jako skrze medium nebo jako skrze „průsvit“ či „průlinu“ („světlinu“, jak o ní hovoří Heidegger), nýbrž za její pomoci, asistence, jejím aktivním prostřednictvím, za jejího přispění (pozitivního nebo negativního).

[Pravda jako zdroj našeho myšlení i naší personality]

850828-4

(14) (28. 8. 85, Ostr.)

Pozoruhodná je Jaspersova formulace ze str. 129: „Wahrheit ist der Ursprung unseres Denkens...“ To je v každém případě možno dalekosáhle interpretovat, a zůstává naším úkolem překontrolovat, zda naše dalekosáhlé konsekvence i do hloubky jdoucí zdůvodňování zůstávají v souhlasu s Jaspersovým pojetím a s jeho záměry. Myšlení je možné jen ve světě slova, řeči. A slovo, řeč není naším výkonem, nýbrž předpokladem a zákla-

dem každého našeho myšlenkového aktu nebo každého promluvení. V této souvislosti má značnou důležitost otázka, kterou nadepsal IJsseling poslední kapitolu své knihy o vztahu filosofie a rétoriky: Kdo to vlastně promlouvá, když něco řekneme? Tj. jsme to vždycky jenom my? Je to možno zcela redukovat na naši aktivitu? Jaspersova odpověď by byla zjevně záporná: je-li pravda počátkem a zdrojem našeho myšlení (a promlouvání), je tu zjevně fenomén promlouvání, oslovení, výzvy samotné pravdy tím rozhodujícím, a nikoliv to, co říkáme my. My musíme promlouvat tak, abychom nepřekřikovali hlas samotné pravdy, kterou má být slyšet skrze naše promlouvání. Jde tedy v našem promlouvání také a zejména o to, abychom promlouvající dovedli natolik utichnout, abychom se k tomu, co říká sama pravda, přidávali svou skrovnou hřivnou a abychom nevystupovali sami příliš do popředí. „Pravda musí růsti, já pak menšiti se.“

Tím se však dostává do popředí otázka, v jakém smyslu můžeme mluvit o „aktivitě“, s kterou pravda doráží na nás, abychom se jí dali k dispozici a do služeb. Pravda, jak jsme o tom již mluvili, nemůže být „pojata“ či „chápána“ jako cosi neživého, neměnného, věčně totožného, nýbrž musíme její oslovení zakoušet (tj. být otevřeni k takovému zakoušení) jako osobní, nám osobně adresované, a tedy živé, živoucí oslovení, obracející se na živého člověka. Zjevně by nebylo legitimní samu pravdu chápat jako osobu, protože bychom se tak dopouštěli nepřípustného zpředměťování (i když nejdoucího tak daleko, že by pravdu na předmět přímo redukovalo, nýbrž že zůstává pouze u modelu osoby, která pouze má také předmětnou stránku); ale to, že její oslovení, tj. její aktualizace, její zpřítomňování v dané naší situaci je svrchovaně osobnostní, že před námi není jako věc, nýbrž jako život, personální „bytost“, o tom není sporu, náleží to k naší zkušenosti a nesmí to být žádnou interpretací beze škody a bez újmy na správnosti a pravdivosti opomíjeno.

V tom smyslu můžeme jít ještě dále než Jaspers ve zmíněné formulaci (a jak doufám: ve smyslu s Jaspersem souhlasném): pravda je nejenom původcem a zdrojem našeho myšlení, ale také naší personality. Jen tváří v tvář Pravdě se stáváme skutečnými osobami a osobnostmi.

[Kritika Jaspersova chápání vztahu pravdy a komunikace]

850829-1

(15) (29. 8. 85, Ostr.)

Čteme také u Jasperse (str. 44), že „so ist die Kommunikation die Gestalt des Offenbarwerdens der Wahrheit in der Zeit“. Z toho především vy-

plývá, že je třeba rozlišovat mezi pravdou a jejím vyjevováním; není tudíž pravda totožná se svým vyjevováním, se svou zjevností. Protože je zdůrazněno, že k onomu vyjevování dochází „in der Zeit“, je zjevné, že pravda sama není v čase. Otázkou zůstává, zda můžeme mluvit o „Gestalt“ v případě samotné pravdy, anebo jen v případě jejího vyjevování. – Značnou důležitost má také otázka, jaký je v Jaspersově pojetí rozdíl mezi „Offenbarung“ a mezi „Offenbarwerden“, a proč Jaspers tak vehementně odmítá **onu** „Offenbarung“. – Zásadní otázkou však je vztah pravdy a vztah vyjevování (či zjevení, zjevování) ke komunikaci.

Jaspers o kousek dál (str. 44) říká, že pravda má svůj původ (či zdroj – Ursprung) v komunikaci. A o komunikaci mluví hned další větou jako o komunikaci a spojení mezi lidmi. To se mi jeví jako ne dosti důsledné a ve skutečnosti neudržitelné. Má-li pravda svůj zdroj, původ v komunikaci mezi lidmi, pak je pravda vždy dějinně konkrétní, tedy v dějinách proměnlivá, a pak nemůžeme mluvit o „jediné věčné pravdě“ („die eine ewige Wahrheit“ – 44; na tomto místě ovšem vskutku negativní souvislosti a s negativním předznamenáním). Pravda pak nemůže být ztotožňována s „bytím samotným“ (19). Ale jak najdeme potom shodu s jiným výrokiem Jaspersovým, že „pravda je zdrojem **(původ[c]em)** našeho myšlení“ (129)? Je-li komunikace zdrojem pravdy a pravda zdrojem myšlení, pak komunikace je v posledu zdrojem myšlení. Myšlení a promlouvání spadá v jedno: myslit znamená mluvit potichu a mluvit znamená myslit nahlas. O jaké komunikaci mezi lidmi lze mluvit, který by nebyla ještě ani mluvením, ani myšlením, a přesto by byla zdrojem pravdy?

A pak tu je ještě závažnější problém. Komunikace není jen záležitostí mezi lidmi, tj. třeba mezi mnou a druhým člověkem; daleko základnější a elementárnější je komunikace mezi člověkem a pravdou. To je právě to místo „des Offenbarwerdens der Wahrheit“. Komunikace s pravdou ze strany člověka je možná teprve tam, kde se pravda člověku vyjeví – tedy jejím předpokladem je komunikace pravdy s člověkem, tj. komunikace ze strany pravdy. Ale potom nemůže platit, že tato s člověkem původně ze své iniciativy komunikující pravda má svůj zdroj v komunikaci – neboť v komunikaci koho s kým? A tím spíše nemá a nemůže mít svůj zdroj v komunikaci ta pravda, která ještě se svou iniciativou nezačala.

Jak je vidět, nelze některé Jaspersovy formulace náležitě zatížit, aniž by se lámaly a tříštily. Když budeme mluvit o myšlení (nebo promlouvání), budeme muset důsledně odlišovat lidské akty od „logu“, který není založen žádným lidským aktem. A když budeme mluvit o pravdě, musíme ji odlišovat jak od jejího vyjevování, tak od toho, čemu se běžně říká „pravdivé poznatky“.

[Myšlenkový model světa jako živoucího celku]

850829-2

(16) (29. 8. 85, Ostrava)

Jaspers (na str. 44) píše o „ein universales Mitleben, das aufgeschlossene Sichangehenlassen“. To dává tušit jakési nevyslovené, resp. jen oklikou vyslovené pojetí či spíše tentativní model, citovaný z Preyera (54), že svět je jedním jediným obrovským životem a že vše neživé v něm je pouhým odpadem a mrtvolou. Žít by tedy pro člověka znamenalo především spolužít s tímto obrovským „životem“ (viz Platónův *Timaios*) a neprožívat svůj život soukromě, bez souvislostí s tímto celkem, a tudíž takto základně se nechat ve svém životě angažovat pro tento smysluplný živoucí celek. To by tedy nejspíš mohlo znamenat ono „universální spolužití“ a otevřenost k tomu, nechat se jeho výzvou oslovit a zaujmout.

Jako model to může mít svou inspirativní hodnotu a může to být především docela produktivní myšlenkový experiment. Nicméně to zároveň znamená, že se vzdáme úmyslu aranžovat, prefabrikovat, projektovat výsledky tohoto experimentu. Právě naopak: teprve do důsledků domyšlené pojetí se může doopravdy ukázat jako nosné, anebo naopak jako nedostačné. Po mém soudu by byla základní vada takového pojetí v tom, že onen živoucí celek by v sobě měl zahrnovat vše jsoucí, včetně onoho odpadu a mrtvolných částí, v nichž už život nepulzuje. Jaspers se proti této eventualitě nebrání, nestaví hráze tím směrem, ale v bezprostředním sousedství mluví o rozumu (Vernunft), který usiluje dospět k tomu Jednomu, které je vším („sie [die Vernunft] drängt auf das Eine, das alles ist...“, 44).

Snad je možno mluvit o onom živoucím celku či jednom jediném živoku – ale pak musíme důrazně setrvat na metaforické povaze podobného přirovnání a uvážlivě podotknout, že ovšem tento živok není a nemůže být jsoucnem, že o něm nemůžeme říci, že „jest“, a už vůbec ne, že „je vším“, tj. ztotožnit jej s úhrnem nebo snad i „celkem“ světa, všeho jsoucího. – A mohli bychom snad uvažovat o tom, že každá vnitrosvětelná živá bytost (eventuelně každé „pravé jsoucno“ vůbec) „participuje“ na životě takto extramundánním, o němž ovšem nejsme schopni říci nic, pokud jde o něj „sám o sobě“, a tedy o němž můžeme myslet a mluvit pouze „nepředmětně“, a to tak, že zároveň předmětně postihujeme momenty jeho iniciativní komunikace s tímto světem a s jednotlivými pravými jsoucnými a živými bytostmi, zejména pak s jednotlivými „vyvolenými“ a posláním obdařenými lidmi.

[Vztah člověka k ryzí nepředmětnosti]

850829-3

(17) (29. 8. 85, Ostr.)

Vztah jsoucna (pravého) k ryzí nepředemětnosti je založen především ve vztahu ryzí nepředemětnosti ke každému jednotlivému jsoucnu, které je touto nepředemětností založeno a případně (na vyšších než nejelementárnějších úrovních) udržováno v průběhu svého („živého“) trvání. [Ovšem to, co obvykle rozumíme trváním jsoucna, je vždy výsledkem jakési nesymetrické synergie „živého trvání“ a mrtvého přetrvávání (setrvačného).] Je tu otázka, zda (pravé) jsoucno již jsoucí je schopno se samo ze své strany nějak k onomu svému „prazákladu“ iniciativně vztáhnout. Tento problém může být řešen jen postupným rozšiřováním výzkumu z roviny nejvyšší (lidské) na roviny nižší.

Specifičností člověka jako (pravého) jsoucna je schopnost se vztáhnout k svému (a univerzálnímu) základu ne pouze bytostně, ale také a zejména ve svém vědomí. Navíc máme všechny důvody, proč se domnívat, že právě ve vědomí či lépe skrze vědomí se vyjevuje ryzí nepředemětnost plnější měrou než všemi „bytostnými“ způsoby. Je-li tomu tak vskutku, musí z toho (ve svém vědomí, myšlení, ev. v reflexi) vyvodit také příslušné závěry. A tyto závěry vyvozuje člověk od nepaměti nejrozmanitějšími způsoby. Konstituuje tak a formuje své pocity, city, dojmy, tuchy, ale později i zárodky myšlenek a vůbec myšlení, jak se v něm a v jeho elementu - mýtu - stále víc upevňuje. A posléze dochází k prolomení světa mýtu a postupnému zabýdlování lidského myšlení ve světě logu prostřednictvím pojmového myšlení, jež vytváří a utváří zvláštní myšlenkové modely - intencionální předměty - a tak zpětně velmi pronikavým způsobem ovlivňuje další rozvoj myšlení už nejen filosofického, ale také a zvláště odborně vědeckého. Atd.

Tím vším dochází k hypertrofii umělého světa intencionálních objektů a k vytěsňování všech jiných zkušeností, kterých v dějinách člověk nabyt se svým životem a jeho „zdrojem“ a „zakotvením“, a ovšem také se svým „osvětím“ a „přirozeným světem“ (světem lidského života, jak lépe formuluje Patočka).

V důsledku uvedených posunů se některé základní lidské zkušenosti a prožitky přesouvají zcela neadekvátně do oblasti pouhé subjektivity, navíc hodnocené „objektivně“ jako „zastaralé“, „překonané“, jen ještě „přežívající“. K těmto zkušenostem a zážitkům náleží některé základní a rozhodující, přímo konstitutivní „skutečnosti“ životní, které mají nezastupitelný význam pro myšlení filosofické. Tak kupř. údiv vůbec, zvláště pak údiv, „proč vůbec něco jest“; nebo prožitek vděčnosti za vlastní bytí, či naopak úzkost, radost „ze života“ anebo životní smutek a žal, z nedozírných hlou-

bek čerpaná naděje, která nepotřebuje žádných evidovatelných opor, anebo beznaděj, jež nemá dna a kterou nepohne ani nejdůmyslnější argument, atd. atd. Sem náleží pocit či prožitek vděčnosti a díky, ale také vzpurného odmítnutí a provokativního „vrácení vstupenky“ (Ivan v Bratřech Karamazových), prožitek přijetí a souhlasu, anebo zase protestu a otočení se zády, atd.

Všude tady se ony základní životní postoje či atitudy mohou promítat do podob, jimiž se zabývá psychologie nebo psychosociologie, které mají nekonečný počet individuálních variant anebo zase tíhnou k stereotypnosti a napodobování, mohou vytvořit módní vlny anebo se mohou vydělit jako osamělý výkřik, na nějž nikdo nereaguje a kterému možná porozumí teprve lidé v blízké nebo vzdálené budoucnosti. Mohou být popisovány literárně nebo se jim může dostávat básnického výrazu, může na nich spočívat kus života nebo dokonce celý jeden lidský život (a být v nich uzavřen jako v kleci), mohou na nich být vystavěny ohromné myšlenkové systémy, které by bez nich ztratily svůj nejhlubší a poslední svorník. Ale v tom všem je třeba odlišit od sebe projevy od toho, „co“ se tu projevuje. A právě to, „co“ se tu projevuje, je nezpředmětnitelné, myšlenkově předmětně neuchopitelné: je to cosi ex-sistenciálního, tj. moment vztahu člověka nejen mimo sebe, ale i mimo to, co je kolem něho, „vně“ samotného světa jako „úhrnu“ či „celku“ všeho jsoucího – tedy moment vztahu člověka k ryzí nepředmětnosti, k tomu „začátku“ či „zdroji“, bez něhož by ničeho nemohlo být a nebylo. A právě v tomto specifickém, jedinečném vztahu se odvrací člověk sám od sebe, nechává se uvnitř světa jsoucn, k němuž se obrací zády, a „stojí ven ze sebe“ tak, že to už není on, který by tu stál nebo dokonce vystupoval, vykračoval ze sebe, překračoval sebe, nýbrž že to už je sama a jediná „ryzí nepředmětnost“, která jím začíná znovu „podstatně“, „bytostně“ hýbat a která jej vrací jemu samému v novém pohybu, který už není produkován jeho minulostí (kterou nechal za sebou), nýbrž která se teprve druhotně jeho minulosti zmocňuje, aby ji učinila jeho vlastní minulostí, zapojenou a zařazenou do jistých nových souvislostí, nových kontextů. A toto vtahování de facto již neexistující, mrtvé minulosti do přítomnosti a do přicházející budoucnosti je teprve tím vlastním životem, „živým trváním“ člověka jakožto člověka (a ne pouze jako biologického jedince).

[Reflexe víry jako skutečnosti kosmického dosahu]

850830-1

(18) (30. 8. 85. Ostr.)

Abychom upřesnili, oč nám jde při zkoumání fenoménu víry jako existentního vztahu k „ryzí nepředmětnosti“, musíme se pokusit zásadně a důsledně rozlišovat mezi onou ek-sistentní „atitudou“ a mezi příslušným (ale s ní neidentifikovatelným) pocitem, v němž se nám subjektivně dává. To ostatně platí mnohem širě: naděje je něco jiného než pocit naděje, beznaděj není totéž co pocit beznaděje. Co tato možnost dvojího vlastně znamená? Můžeme vůbec mluvit o naději tam, kde nikým není pocíťována? Co to je bolest, která nikoho nebolí? Je to pouze intencionální předmět, myšlenkový model, obecný pojem apod.? Jak třeba lékař rozlišuje mezi tím, když někdo trpí závratěmi, a mezi tím, když má pocit závratě? Je závrať něco, co může být konstatováno objektivně, na rozdíl od pocitu, který zůstává uzavřen v subjektivitě, odkud přímo nemůže být přenesen a který nemůže být bezprostředně (tj. bez tzv. vcíťování či vžívání nebo vmýšlení se do situace druhého člověka) zakoušen nikým druhým? Ale co v takovém případě znamená radost nebo smutek? Můžeme s nějakým stupněm objektivní evidence registrovat něčí radost nebo smutek, aniž bychom potřebovali víc než počítat, měřit, vážit apod.? Co znamená, že sytý nevěří hladovému? Copak to je - „vědecky“ vzato - otázka víry, věření či nevěření? Cožpak vyhladovělost člověka se nemůže vykázat objektivně, bez potřeby nějakého soucítění, pochopení pro situaci druhého atd.?

V záležitosti víry jde o případ ještě podstatně složitější. Víra jako bytostně pozitivní vztah k „ryzí nepředmětnosti“ je vztahem bytostným a nemusí být přiměřeně reflektována ve vědomí. Stručně řečeno, život z víry si může rozumět tak, že víru ve svém vědomí, myšlení, vypovídání popírá. Víra je prostě něco jiného než reflexe víry. (Může to být také opačně: v době rozkladu hodnot a duchovního úpadku mohou některé superzbožné skupiny spiritualizovat či ideologizovat své vědomí víry [tj. svou reflexi víry] do takové míry, že se touto „intencionálně konstituovanou vírou“ mohou intelektuálně, ale i devocionálně opájet a opíjet v naprosté nepřítomnosti víry skutečné, ek-sistenciální, lépe ek-sistentní. Celým životem dosvědčují, že propadli marnosti stejně jako ostatní členové jejich společnosti, ale jejich mluva, jejich jazyk, výrazivo jsou plné slov ukazujících k víře, naději, hluboké zbožnosti, jakoby radostnosti atd. atd. - a všechno je jen povrch, jen hroby zbilené, uvnitř plné mrtvých a ztrouchnivělých kostí.

Tato problematika musí být bedlivě sledována, analyzována a řešena. A to vše zejména proto, že musíme víru jakožto ne-subjektivní (na subjektivní prožívání neredukovatelný) fenomén ukázat a nechat se vyjevit jako skutečnost základní důležitosti ne pouze pro antropologii, tj. pro hlubší,

podstatnější pochopení člověka jako vcelku výjimečného subjektu vysoké úrovně, ale pro pochopení samotného světa jako celku a každého jednotlivého vnitrosvětého (pravého) jsoucna vůbec. Půjde nám tedy o ontologickou stránku fenoménu víry, resp. o jeho kosmologickou dimenzi. (Problém ontologie je speciální a musí být řešen samostatně a s náležitě důkladným aparátem.)

(Konec)

(Psáno při pobytu v Ostravě na revizní kontrole.)

s Unbegriffene 109,
s Unfaßliche 109, (113)
s Unbegreifliche 113,
s Erkennbare 116,