R 1975–27

(201) (1) (SSaŽ, 8. 7. 75 dopoledne.)
Pojetí filosofie, které chápe jako podstatné pro filosofii otázky, nikoliv však odpovědi, a má způsob tázání za významnější (a filosoficky jedině vlastní) než způsob odpovídání na tyto otázky, je čímsi velmi dvojznačným, totiž zároveň pochybným a zároveň oprávněným. Pochybnost tohoto pojetí spočívá v tom, že tady toto rozlišení je provedeno velmi neuspokojivým způsobem. Každé tázání je totiž zároveň afirmací; abychom se mohli tázat, musíme vycházet z určité situace myšlenkové, na jejímž základě a z jejíhož pozadí můžeme vůbec otázku položit. Proto je ono rozdělení na tázání a odpovídání velmi neuspokojivé. Zároveň však každá odpověď (resp. každé tvrzení) má svou periferii, na níž budí nové otázky. Jsou otázky, které už v sobě obsahují odpověď; a jsou odpovědi, které zamlčují nebo naopak napovídají řadu otázek, skrývají je nebo naopak odhalují otázky, a které mohou být považovány za definitivní jenom do té chvíle, než jsou na jejich periférii rozpoznány otázky, jež jimi jsou vyvolávány. Ale naopak oprávněnost, pravdivost onoho rozlišení spočívá v tom, že v otázce daleko víc a lépe než v odpovědi, zcela formálně vzato, vyvstává nepředmětná složka mínění (myšlení). Ten rozdíl mezi „otázkou“ a „odpovědí“ je nemístný, ale poukazuje k jinému, případnějšímu rozdílu, totiž „vlastnímu rozdílu mezi předmětným a nepředmětným míněním (myšlením). Tam, kde předmětně filosofie (jen provizorně) vypracovává své konstrukce, aby hlavně sledovala nepředmětné myšlení (nepředmětné kontexty, souvislosti myšlení), tam je možno předmětné zpracování opravit, rekonstruovat nebo vyměnit za jiné (jako to dělával kdysi mýtus), aniž by se narušila vnitřní logika, vnitřní spjatost onoho nepředmětného mínění, onoho kontextu nepředmětných intencí. A tak to, čemu např. Němci říkají „Fragehorizont“, bychom vlastně měli nazývat „horizontem nepředmětných intencí“. Okolnost zcela formální, zda je něco, nějaká myšlenka formulována jako otázka nebo jako odpověď, je celkem pro tuto základní rozdílnost nepodstatná. (←Přepis z mgf. zázn.)

Proč vyniknou nepředmětné konotace v otázce lépe než v afirmaci? Je tomu tak proto, že přechod od předmětných konotací (intencí) k nepředmětným je u otázky nějak „organičtější“ a jakoby snadnější, jednodušší. Je to ovšem pouze zdání; přesněji řečeno, je to důsledek toho, že „předmětné myšlení“ jako určitá epochální (dějinná) deformace

myšlení tak potlačila veškerý ohled a pozornost vůči nepředmětným intencím ze svého povědomí, že se pak nedovede vypořádat ani s tím, co to je vlastně otázka a tázání. Otázka samozřejmě vybočuje z celkového trendu tohoto „předmětného myšlení“ a proto musí být v jeho rámci interpretována (a ovšem i chápána) redukovaně. V tradici předmětného myšlení je afirmace chápána jako konstatování hotové, jednoznačné, definitivní a určité, vymezené „skutečnosti“; ale odkud se v takovémto světě „daností“, definitivních a jednoznačných skutečností bere vůbec prostor pro tázání, to je v rámci předmětného myšlení prostě nevysvětlitelné, a dokonce neuchopitelné (leč fintou). Reflexe oné aktivity, o níž mluvíme jako o „tázání“, je v tradici předmětného myšlení neobyčejně ztížena. Sluší se ovšem dodat, že tázáním musíme rozumět něco podstatnějšího a důsažnějšího, než je pouhé „obrácení slovosledu“ nebo forma „co to je X?“ apod. Ale právě proto výzkum struktury otázky a aktivity tázání je významným předpokladem a základem specifického přístupu (metodického) k problematice nepředmětného myšlení a vztahu mezi nepředmětnými intencemi a předmětnou intencí.

(202) (2) (SSaŽ, 8. 7. 75 odpoledne.)
Zvláštnost filosofie spočívá v tom, že nemůžeme na začátku říci, co to filosofie je, že musíme vyčkat, nechat ji pracovat a teprve na jisté úrovni, nebo spíše za jistých splněných předpokladů (jež jsou splněny po jisté době její práce) můžeme již realizovanou aktivitu reflektovat a ukázat, co to filosofie vlastně je. Jde totiž o to, že ten, kdo to může ukázat v kritické reflexi, je právě jenom filosofie. Proto nemůžeme začít, resp. bylo by dost pochybné začít výkladem o tom, co to je filosofie, protože když bychom tento výklad třebas i naprosto správně provedli, tak vlastně to nejdůležitější je nikoliv to, co říkáme o filosofii, nýbrž že tady je přítomna právě filosofie, která to říká; je to vlastně právě jen filosofie, která o sobě může legitimně mluvit. Není vlastně nejdůležitější, že se mluví o filosofii, ale že to je filosofie, která o sobě mluví. Mluvit o filosofii lze totiž legitimně pouze filosoficky; mluvit o filosofii nefilosoficky, to znamená mluvit nikoliv o filosofii, nýbrž o něčem jiném, tedy o nefilosofii.

Samozřejmě, filosofie která mluví jenom o sobě, je nejenom nudná a zbytečná, nýbrž také nesrozumitelná. My se nejprve musíme domluvit o nejrůznějších věcech jiných, které jsou alespoň zhruba společné myšlení filosofickému a nefilosofickému. Když filosofie začne promlouvat, oslovovat, vykládat, tak nemůže začít vykládat o sobě, vysvětlovat a prokazovat, že ona je k něčemu, že není zbytečná, ale naopak potřebná a užitečná, ba nezbytná atd., ale musí nejprve být přítomna a pak v reflexi

jen tuto svou přítomnost vyjasnit. Musí být tady a pustit se do rozhovoru, který má jakousi relevanci také a právě pro toho, který s filosofií jakoby ještě nepřišel do styku, kdo neví, co to je filosofie, a nevadí mu to, protože se o to nestará. Tak právě po téhle stránce vyřešíme tento rozpor, tuto zvláštní rozpornost, tento paradox tím, že budeme nejprve vykládat o nejrůznějších věcech jiných, ale budeme vykládat filosoficky, tj. tak, aby v tom výkladu filosofie byla přítomna, aby se tam manifestovala (nepředmětně, ne jako tématizovaný předmět). Teprve v druhém sledu, v druhé řadě toto vykládání, v němž filosofie už je přítomna, filosoficky zreflektujeme (neboť nefilosofická reflexe je prizmatem, jež filosofii vposledu „ukáže“ jako ne-filosofii, tedy vlastně neukáže, nýbrž skryje resp. zfalšuje) a ukážeme, co na tom je filosofického a v čem filosofie spočívá, co je jejím specifikem, proč nemůže být ničím jiným nahražena a proč se dokonce nemůže stát plně tématem žádné jiné disciplíny než právě jenom svým.

Kdyby filosofický výklad začal tím, že by se filosofie představila tak, že by pohovořila nejprve zevrubně o sobě a o své podstatě, musela by nutně narazit na naprosté nepochopení. Kromě toho by se nezachovala v souladu se sebou samotnou, neboť filosofie tu nejprve musela být, aby mohla sebe samu jakožto filosofii poznat (v reflexi; vždyť akce, aktivita vždycky předchází reflexi; i reflexe jakožto aktivita svého druhu předchází své reflexi, tj. „sobě“ jakožto reflektované). A ono nepochopení, o němž padla zmínka spočívá v tom, že filosofický (tj. správný, legitimní) výklad o filosofii nemůže dojít pochopení leč tam, kde přistupující a chápající přistupuje a chápe filosoficky. Proto je nutno nejprve uvést nefilosoficky myslícího v rezonanci s filosofickým myšlením, uspořádat nově, přeformovat a přestrukturovat jeho myšlení, zatímco předmětně se mluví o čemkoliv, jen ne o filosofii a filosofickém myšlení, a teprve když už to je provedeno, když je filosofický „magnetismus“ potřebným způsobem již „sdělen“, vyvolán v původně „nemagnetické“ (ale ferromagnetické!) mysli, pak může být provedena přesvědčivá reflexe, jež jako podstatu filosofie určí něco, co proti nám nestojí jako před-mět, nýbrž co je v nás, co jsme my, co je naší vlastní aktivitou a co tedy jako něco svého také rozpoznáme.

(203) (3) (SSaŽ, 9. 7. 75 večer.)
Wilhelm Weischedel (*Der Gott der Philosophen*, 1972, str. 51 nn – i před) dospívá na základě zreferování nároků Barthových, Gollwitzerových, Bultmannových, Ebelingových a katolického pojetí (i *Lexikon f. Th. v. Kirche*) k závěrům, které jsou hrubě nesprávné, bohužel především proto,

že nesprávná jsou pojetí „víry“ uvedených autorů. Na tomto pochybném (ale skutečném) základě pak buduje Weischedel koncepci svou. Je to takřka co krok směrování právě opačné než to, které za smysluplné a nutné považuji já.

Tak především W. sám upozorňuje, že nelze vyjít jednoduše od víry jako lidského postoje (menschliche Haltung – 52), tj. od toho, co obyčejně nese tradiční název „*fides qua creditur*“, nýbrž že je třeba mít stále zřetel k tzv. „obsahům“ víry (tj. jistým „pravdám“, Wahrheiten); a to míní právě tradiční termín „*fides quae creditur*“. Proti tomu zcela naopak je zapotřebí obojí zásadně odlišit jako záležitosti dvojí různé roviny, totiž jeho víru jakožto životní orientaci, atitudu, styl, životní zakotvení atd., a reflexi víry. Reflexe víry dospívá nepochybně k jistým „obsahům“, ale ty se mohou i nemusejí krýt se skutečnou „kvalitou“ víry. Také je třeba potom rozlišit ve víře samé na jedné straně její struktury, na druhé pak to, co může být v reflexi postihováno jako nějaký „obsah“ víry a formulováno v podobě nějakých „pravd“. Takový ještě prereflexivní „obsah“ víry není žádným intencionálním obsahem, protože má ještě předřečový, praelogický charakter, jenž může být v reflexi teprve logizován. Může být však logizován jen tak, že je „uchopen“ jak předmětnou, tak nepředmětnou stránkou mínění (intence), neboť víra jako životní orientace či styl je svou „podstatou“, tj. převážnou, stěžejní „částí“ nepředmětnou „skutečností“, jež se stává „skutkem“ v činu, v akci, v aktivitě (víra je nakloněností k činu, jak říkal Rádl), a teprve ve svém uskutečnění na sebe bere také předmětnou podobu (resp. různé předmětné podoby). Ztotožnění víry a reflexe víry je natolik zatíženo právě předmětným myšlením, že vůbec zanedbává nepředmětnou stránku víry a redukuje víru na něco hotového, na danost („dar“ se tu bere prostě jako „danost“, ostatně za podpory četných formulací theologických). Ale víra není hotová skutečnost, „danost“, nýbrž hybnost, dění, událost; víra „není“, nýbrž „stává se“, „děje se“. A tak když potom W. zjišťuje, že „křesťanské obsahy víry“ (christliche Glaubensinhalte – str. 52) jsou různé církev od církve a dokonce od theologa k theologovi, a když z toho důvodu sahá po základních vyznáních víry, jež jsou společná všem (nebo téměř všem) církvím, zejména tedy po „apostoliku“, redukuje víru na ten její moment, který jí vůbec není vlastní, totiž na určitý petrifikát reflexe víry, aniž by zkoumal, vystihuje-li tento zvláštní apendix věroučného vývoje plně a věrně něco, co je skutečné (samotné) víře vlastní. Tím se však prokazatelně staví k celé záležitosti jako vnější pozorovatel [für den angehörigen einer anderen Kulturkreises] ↔ (viz str. 55!) – „víra je to a to, alespoň jak to říkají ti a ti theologové“ a event. ty a ty komise atd. To

bude ostatně zřejmé i z dalších míst a jistě budeme mít ještě příležitost se na vhodném místě a ve vhodnou chvíli k této věci vrátit důkladněji.

Charakteristické je pro nepochopení podstatné povahy víry, že v souvislosti s těmi pasážemi apoštolského vyznání, jež se týkají tzv. čistě historických skutečností W. prohlašuje: „Hier kann der Glaube an historisch feststellbaren oder zumindest wahrscheinlichenTatsachen seinen Anhalt finden. Das braucht also nicht geglaubt zu werden; es kann gewußt werden.“ (Str. 53.) Tady lze jen znovu dodat: „věřit, že“ znamená už nikoliv víru, nýbrž reflexi víry; víra sama se nevztahuje k žádnému „že“, tj. k žádnému výroku, k žádné formulaci, vůbec k žádné logizaci, k ničemu předmětnému nebo zpředmětnitelnému. Dokonce ani nelze říci, že se vztahuje k dokonání, konci činu, k němuž je nakloněním, náklonností, protože víra se nevztahuje ani výhradně, ani především k tomu, co je nebo může být (a bude) vykonáno. I když je nakloněností k činu, neznamená to, že je nakloněností k partikulárnímu cíli nebo výsledku tohoto činu. Aby víra mohla znamenat nakloněnost k činu (a to nikoliv k tomu či onomu činu, neboť jsou různé činy a je jedna víra, takže víra vede k různým činům, k činnosti, k aktivitě vůbec), musí se týkat nejenom samotného činu, ale také je „motivace“ či lépe jeho „smysluplnosti“, musí se tedy týkat také kontextu tohoto činu, a to tak daleko, že se musí týkat také smysluplnosti činů, činnosti vůbec, musí se týkat toho, v čem je smysluplnost konkrétních, jednotlivých činů a činností zakotvena a čím je založena i nesena, tj. smysluplností celku světového dění nebo alespoň určitého komplexu, určité linie světového dění. Víra představuje ve světě právě orientaci na tuto smysluplnost a nasazení sebe v její linii, v jejím dění.

(204) (4) (SSaŽ, 11. 7. 75 odpol.)
Weischedel přitom ovšem zcela legitimně a správně rozpoznává, že „Der Glaubende muß seine eigene Existenz anders denken als der Ungläubige. Dieses andere Denken bedeutet ein Umdenken sowohl über die Welt wie über die menschliche Existenz; beide müssen von einer andern Dimension her verstanden werden.“ (Str. 56.) Z toho pro své cíle vyvozuje pouze tu tradiční takřka podivnost, že „Also muß man diese andere Dimension für wahr halten.“ (Tamtéž.) Ale samo rozpoznání dovoluje ještě jiné závěry. Jde totiž o to, že kdo se „ve víře“ spolehne na smysluplnost určité linie světového dějství (anebo hůř – světového dějství jako celku) a zakotví v této linii, v této smysluplnosti a v jejím smyslu svůj život, svou existenci, své bytí, ten vskutku zakotvil v jiné, nové „dimenzi“, totiž právě v onom smyslu, ve světě smyslu. Pochopitelně pak tuto zakotvenost (která je

původně praktická) může a posléze musí také zreflektovat; a protože je ještě před reflexí zapojen do proudu, do linie smysluplného dění, tj. do linie („tradice“) aktivit, jež jsou zakotveny ve smyslu, že se „spolehly“ na tento smysl (poslední smysl!), jež „usilují z víry“, pak reflexe není povolána jenom konstatovat to, co se stalo faktem, skutečností (a eventuelně to problematizovat – to už by bylo v dané situaci dokonale zbaveno smyslu), nýbrž v samotné reflexi jakožto akci, aktivitě vysoké úrovně dát výraz onomu zakotvení víry, učinit z reflexe prodloužení oné zakotvenosti, byť nepochybně kriticky pročištěné a k prozíravosti i náhledu dovedené (nahlédnutí jak situace, tak svého místa v ní).

Ostatně Weischedelova vlastní formulace „seine eigene Existenz anders denken“ výborně nahrává našemu pojetí. Především „myslet vlastní existenci“ ukazuje na to, že už tu především je nějaká existence, že tu je člověk nějak zasazen do situace, do světa, že už je nějak ve světě a v situaci orientován, že už si vypracoval resp. našel nějaký svůj životní styl, že tedy už jeho život je nějak integrován a rozvržen, rozvržen i integrován. A jestliže jde o „Umdenken“, pak tu byla a ještě je nějaká reflexe, která musí být „napravena“, „opravena“, „nahražena“ nějakou lepší reflexí. Sluší pak k tomu dodat pouze jediné: ta nová reflexe ovšem není jen lepším přívěskem tak jako tak stejné existence, nýbrž stává se krystalizačním centrem či krystalizačním schematem nové existence, nového životního stylu, nové životní orientace. A to dokonce právě takové životní orientace, která původně, na počátku nemůže začít krystalizovat v sebepřesycenějším roztoku. Je to zkrátka taková změna životního stylu, takový životní obrat, který může začít pouze změnou smýšlení, obratem mysli, myšlení, rozumu, rozumění – totiž právě onou „metanoia“. A to s sebou nese okamžitě spoustu podivuhodných problémů a nových témat. Jednoznačné je zejména to, že myšlení, smýšlení nemůže být chápáno jako funkce či odvozenina existence, jako pouhý (dokonce snad vedlejší) produkt života, životního chování, životní praxe; v tom případě totiž by bylo třeba vysvětlit, proč teprve okruhem, oklikou přes myšlení, přes smýšlení si může „život“ sám pomoci, proč to bez myšlení není možné. V tu chvíli totiž myšlení nutně přestává být čímsi vedlejším a bezvýznamným a stává se čímsi důležitým a pro vyšší typ, vyšší úroveň života rozhodujícím. Jde totiž o přechod na novou úroveň samotného života; tj. sám život se tak hne kupředu, promění se v cosi hlubšího a dalekosáhlejšího. Skrze myšlení a za pomoci myšlení vstoupí život jakoby do nového světa, nového prostoru, pronikne do nové dimenze. Ale to přece znamená, že právě tato nová dimenze má eminentní vztah k myšlení, ke smýšlení, k porozumění, k rozumu. Onou novou dimenzí,

oním novým světem je svět slova, logu, svět smyslu, svět pravdy, tj. nový, širší svět, v němž všechno dosavadní dostává své nové, pravé místo, takže se ukazuje potom ve své pravé podobě.

(205) (5) (SSaŽ, 13. 7. 75 dopoledne.)
Etika tzv. úcty k životu u Schweitzera je poněkud příliš sentimentální; ale není důvodu, proč by nebylo možné ji zakotvit hlouběji a filosofičtěji. Jde totiž o to, že my, lidé, jsme článkem ve vývoji živých bytostí, který trvá na naší planetě už asi 3,5–4 miliardy let, a celou dobu samozřejmě bez přerušení, kontinuálně. Tuto minulost musíme přece vzít vážně, musíme ji vzít za svou, jako závazek, jako odkaz. Čtyři miliardy let trvající „vzpoura“ proti entropii, rezistence, ale nejenom rezistence, nýbrž úspěšný rozvoj, postupné dobývání pozic stále vyšších a komplikovanějších, od organizace bezjaderné a potom jaderné buňky, přes vícebuněčné organismy až k rozvoji cerebralizace a překročení prahu reflexe – to si vynucuje vskutku úctu a obdiv. Bylo by absurdní pochybovat o smysluplnosti tohoto dějství nepředstavitelné časové rozlehlosti; bylo by absurdní se chtít ve své reflexi a se svou reflexí postavit proti tomuto úsilí, proti této dynamice a třebas zazoufat nad „nesmyslností“ všeho toho kolotání. Není pochyb o tom, že v tom celém obrovitém tápání, v těch nepřehlédnutelných myriádách zkoušek a omylů bylo mnoho, mnoho nesmyslného, marného, co se propadlo do nicoty, nepřehledná řada smrtí, nejčastěji nejenom nesmyslných, ale jakoby fatálních, umírají hlavně mláďata, zárodky, zárodečné buňky – jaký obludný vír nicoty a pádu do nicoty! A přece celou tu dobu život přežíval, žil, šel kupředu a výš, vítězil. Copak je možno necítit, jak všechen ten proud živého čeká, aby v naší reflexi bylo vysloveno, co je jeho smyslem, copak se v naší reflexi, v našem myšlení a chápání, v naší řeči nemá tento smysl života a všeho živého dostat k slovu?

Nejsme diváci, nejsme vnější pozorovatelé, když uvažujeme o smysluplnosti života a vývoje živých bytostí. Jsme spoluhráči, hrajeme už spolu (dávno!), jsme „v tom“ namočeni, a to bytostně. Vše, co podnikáme, je zakotveno v této tradici, v této po věky věků trvající kontinuitě života. A už z toho prostého důvodu musí být reflexe, která se chce od tohoto základu odtrhnout, která se chce osamostatnit a dokonce se proti němu postavit, která jej chce vážit a vážíc shledat lehkým atd., prostě vadná, nesprávná, falešná. Život není nesmyslná náhoda, nýbrž řád; život není chaos, nýbrž vláda. Život je zakotven hlouběji než neživot, není pouhým zanedbatelným povrchem, jakousi snad povrchovou plísní, jak o tom kdysi psal Eddington. A reflexe musí na sebe tuto zakotvenost vzít jako výkon

a závazek: musí hledat zakotvení ještě hlubší, musí usilovat o řád vyšší, musí proniknout do světa ještě „světlejšího“, ještě „prosvětlenějšího“. Vitální řád musí být překročen, překonán, ale nesmí a ani nemůže být popřen či zapřen. Jako je život víc než neživot, tak je myšlení víc než nemyšlení. Ale ovšem, jako je různá úroveň a různá kvalita života, tak je také různá úroveň a různá kvalita myšlení.

Je tu pochopitelně – ryze formálně – několik možností myšlenkového řešení. Buď předpokládáme, že nejenom život má „smysl“, ale všechno „bytí“, celý svět, celá skutečnost. Pak je na první pohled zřejmé, že myšlení skutečnosti a světa, které jim chce smysluplnost upřít, podkopává samo sebe – leč že by skutečnost vcelku sice chápalo jako cosi beze všeho smyslu, ale že by naproti tomu připouštělo a předpokládalo, že v rámci tohoto světa beze smyslu se uchytila někde smysluplnost a vytvořila jakýsi ostrov smyslu v moři ne-smyslnosti, ne-smyslu. To pak představuje druhou možnost. Ale i tady podkopává myšlení samo sebe, když smysluplnost popírá, neboť buď popírá jen smysluplnost např. života, bez něhož však ani samo neobstojí, anebo popírá smysluplnost vůbec všeho, tedy i sebe jakožto myšlení, a pak ovšem ze samého svého popírání nutně činí nesmysl, tj. popírá samo sebe. Tato skutečnost, že pochybování a skepse samy o sobě nemohou obstát, že samy sebe popírají a ničí, je ostatně už dávnou věcí; a poměrně dávno byla také rozpoznána. Vezměme známý sofistický výrok: „Nic není; kdyby něco bylo, nemohli bychom to vědět; kdybychom to mohli vědět, nemohli bychom to sdělit“. 1) Když nic, opravdu nic není, proč ten výrok? A odkud je tento výrok, odkud se bere? Když nic není, není tedy ani tento výrok. 2) Kdybychom nemohli vědět, že něco je, jak můžeme vědět a tvrdit, že „nic není“? Není-li vědění, pak není právě tak vědění, že „něco jest“, jako vědění, že „nic není“. 3) Jak lze mluvit o sdělování, „když nic není“ a když ani „nic nemůžeme vědět“? Komu bychom to sdělovali, když „nic není“ a tedy když ani „nikdo není“? A kdo by to vlastně sděloval, když „nikdo není“? Námitka, že to je řečeno jen hypoteticky, jen „kdyby přece jenom něco bylo“ a „kdyby přece jenom bylo možno něco vědět“, neobstojí. Celý výrok včetně této své hypotetické části a) něčím je a už tím se popírá; b) je tvrzením a věděním, a už tím popírá první část své hypotetické složky; c) je sdělením tohoto údajně „neexistujícího“ vědění o něčem, co rovněž „není“, a tím popírá i druhou část své hypotetické složky. Podobně tomu je s jinými, analogickými výroky a pojetími. Karel Čapek např. ukázal už ve své „Kritice slov“ (nemýlím-li se), že tomu tak je kupř. s výrokem „všechno je relativní“. Jestliže všechno, pak je relativní i tento výrok. Je-li však relativní výrok, že „všechno je relativní“, pak to znamená, že pouze téměř všechno je

relativní. To samo už napovídá resp. přímo implikuje, že tedy něco relativní není. Výrok (resp. pojetí), že „všechno je relativní“, popírá tedy sám sebe.

(206) (6) (SSaŽ, 14. 7. 75 večer.)
Weischedel chápe filosofování, tj. filosofickou praxi jako radikální tázání, ale ovšem sám si uvědomuje, že toto vymezení by ještě nemohlo položit hráz tomu, aby se ustavičné, stále dále postupující odkrývání a rozrušování, (zpochybňování) předpokladů, k nimž se filosofické tázání prohrabává a prokopává, nevedlo k pouhé hře zpochybňování, vedoucího do nekonečna (viz str. 59, *Der Gott der Philosophen II*.). A proto říká, že se tedy zdá, že věcné filosofování potřebuje pozitivní začátek, počátek, „Ansatz“, aby se vůbec mohlo dostat do pohybu. Jen tak lze doufat, že se od pouhého zpochybňujícího popírání dojde k nějaké odpovědi. (Str. 60 – „kann es offenbar hoffen, über die bloße fraglich machende Verneinung hinaus zu einer Antwort zu gelangen“.). Odvolává se přitom na svůj první svazek, kde to jaksi na mnoha případech bylo prokázáno a se zvláštní intensitou u Kanta, Schleiermachera, Fichteho, Schellinga a Hegela.

K tomu lze dodat dvě základní poznámky. Především: tato nezbytnost, která každou filosofii vede a nutí k tomu, aby z něčeho vycházela a držela to jako svůj základ, tj. k čemu se vztahuje jakožto k pravdivému, jako k něčemu, co považuje za platné, jisté, pravdivé (to je to „Fürwahrhalten“, které vytýká předtím víře!) – tedy tohle můžeme považovat přece také za svého druhu „víru“ (v jeho, nikoliv v našem smyslu slova), jakožto zakotvení v čemsi jiném, v nějaké nové dimenzi, přesně jak to on sám vyslovuje. To je jedna věc. Druhá věc je ta, že ti uvedení velcí myslitelé a celá řada dalších jsou vlastně dokladem toho, jak se pokoušeli převést, nebo dokonce redukovat, základ víry na něco jiného. Především to byla orientace, která ztotožňovala víru a náboženství, a domnívala se, že najít, v čem je zakotveno a založeno náboženství, znamená už jaksi krok k theologii resp. krok k bohu. Tedy cosi shodného nebo alespoň paralelního k „víře“. Tak se vlastně náboženství převádělo třeba na nějaký cit (třeba u Schleiermachera cit závislosti), nebo se osvícensky převádělo na rozum, na to, co je rozumem uchopitelné, nebo se alespoň uvažovalo o náboženství v rámci rozumu (jako u Kanta) apod. Ale to všechno selhalo, což evidentně naznačuje, že by v tom mohl být shledán skutečný důvod k tomu, proč tato orientace převádění „víry“ nebo náboženskosti na něco jiného, event. redukování na cosi jednoduššího, základnějšího, je vadná, málo nosná, selhávající. A je to tedy důvod, (jak) (proč) se pokusit myšlenkově nově uchopit samu víru, ne ji převádět na něco jiného, ne ji pojímat ze strany

něčeho jiného, dojít k ní přes něco jiného, odněkud odjinud, nýbrž uchopit ji myšlenkově jako cosi základního, jako cosi, co není odvozeno a ani není odvoditelné z čehokoliv jiného.

Když sestoupíme až k primordiální úrovni, máme možnost myšlenkově modelovat prapůvodní strukturu „víry“ resp. „pra-víry“, „před-víry“. Primordiální událost začíná jako nepředmětná a „uskutečňuje“ se ve svém průběhu tím, že se zvnějšňuje, zpředmětňuje. Tento původní, základní spád zvnitřku navenek je čímsi „přirozeným“ a podobá se „pádu“. Ale kdyby nebylo ničeho jiného než tohoto „padání“ do vnějšnosti, podobala by se každá událost všem jiným jako vejce vejci a všechny události by zůstávaly na primordiální úrovni. Všechno dění by bylo opakováním téhož, budoucnost by byla vyškrtnuta, likvidována (rozumí se skutečná, „plná“ budoucnost). Primordiální událost se nevztahuje k budoucnosti, není otevřena vůči budoucnosti, nýbrž končí v naprosté uzavřenosti, totiž v čiré vnějšnosti. Tam však, kde se událost dovede vrátit k sobě samé, ke svým počátkům a zdrojům, kde se dovede vztáhnout k budoucnosti, která není jen nastavovanou minulostí a pouhým opakováním téhož, tam musíme předpokládat už něco nového, co nenáleží k původní zakotvenosti události v nepředmětnu resp. v budoucnosti, ale co je jakousi novou zakotveností, spíše však zakotvováním, neboť tato „zakotvenost“ je čímsi, co se stává (nebo nestává), co se děje a co musí být ustavičně znovu obnovováno – vždy zase ve vztahu k budoucnosti. A tak tento vztah „aktivního“ zakotvování (přičemž význam slova „aktivní“ tu je posunut, neboť neznamená aktivitu ve smyslu vnitřně založených a ve svém průběhu se zvnějšňujících akcí), tj. vztahování a k zakotvování v budoucnosti jakožto ne-dané (z minulosti), nýbrž otevřené, tj. otevřenost (byť jakkoliv rudimentární či „primordiální“) vůči této otevřené budoucnosti, a protože jde o dění, o stávání se, tedy: otevírání se vůči této otevírající se budoucnosti, můžeme myšlenkově uchopit jako „prae-víru“ či „proto-víru“. Specifickou vlastností resp. atributem této otevřenosti do (otevřené) budoucnosti je její spjatost s aktivitou, tj. s tendencí uskutečnit skutkem až do zvnějšnění, zpředmětnění to, co je založeno vnitřně. Odtud vnitřní dilema a rozpornost víry: je otevřená vůči (otvírající se) budoucnosti, ale chce tuto budoucnost uskutečnit, tj. zvnějšnit, zpředmětnit, tedy učinit přítomností a hned nato minulostí. Protože však jakožto otevřenost vůči budoucnosti se musí znovu otevírat i po tomto partikulárním uskutečnění, tj. po svém jednotlivém „skutku víry“, musí se od svých „skutků“ dost brzo odvrátit jako od toho, co je už (a pouze) „dáno“ a čekat na uskutečnění něčeho nového, co „dáno“ ještě není. Tento odvrat od vlastních výsledků, od výdobytků vlastní aktivity je dokonce čímsi základnějším a původnějším než

sama otevřenost vůči budoucnosti, nebo alespoň je s ní sourodý. Nelze se vztáhnout k budoucnosti, aniž se „odtáhneme“, distancujeme od toho, co „jest“, co je „dáno“, tj. od přítomnosti a zejména od minulosti.

Jestliže Weischedel chápá filosofování (jakožto radikální tázání) jako ustavičně postupující odhalování a zpochybňování předpokladů, pak je z toho zřejmé, že předpoklad chápe jako něco „daného na počátku“, tj. v minulosti.

(16. 7. 75)
Ale co když tím nejvýznamnějším předpokladem každé, i myšlenkové aktivity je něco, co není „dáno“, co teprve přichází, co se teprve má stát, co má nastat, k čemu má dojít, a to možná (v některých případech) právě skrze mou aktivitu (třebas i myšlenkovou) a za její asistence a pomoci? Co když tím nejzákladnějším „předpokladem“ aktivity je otevřenost vůči tomu, co nastane, až uskutečním, vykonám to, co mám v úmyslu vykonat? Pak ovšem Weischedelova myšlenka „odhalování a zpochybňování“ předpokladů se ukazuje zjevně jako příliš omezená a „přízemní“. To, co teprve přijde, nemohu odhalit, nýbrž leda spolupracovat na tom, aby to nastalo; a o zpochybňování toho, co teprve nastane, nelze ani dost dobře mluvit, tím spíše, že každé „zpochybňování“ toho, co má přijít, znamená vlastně odvrat od budoucnosti. Určitá tradice (dosud v dějinách vždy převládavší) skutečně znamenala filosofický odvrat od budoucnosti; ale tuto chybnou, falešnou filosofickou tradici a linii je třeba zavrhnout a filosofii znovupochopit jako reflexi oné aktivity, která je otevřena do budoucnosti (jakožto otevřené) a která se zároveň otevírá k službě tomu, co teprve má přijít.

(207) (7) (SSaŽ, 16. 7. 75 odpoledne.)
Weischedel svou koncepci filosofie jako radikálního tázání označuje jako otevřený skepticismus: každé tvrzení či výpověď, nabízející se jako pravda, přezkoumává, zda nespočívá na nevykázaných předpokladech (a zda drží vůbec pohromadě). Ale nesmí ustrnout v dogma, vylučující vůbec každou možnost uchopení pravdy a jistoty. „Deshalb ist der dem radikalen Fragen eigene Skeptizismus zwar kritisch gegen jede sich als Wahrheit aufspielende Aussage, aber doch frei für die Möglichkeit von Wahrheit überhaupt.“ (Vše str. 156.) Po mém soudu je tu poněkud podivínské mluvit o skepticismu, neboť v tom, jak to bylo formulováno, nejde o nic víc než o kriticismus. Ovšem dost zvláštní kriticismus, který si jen nechává jakoby zadní vrátka otevřená v tom, že je „svoboden pro možnost pravdy vůbec“. Co to je vlastně takováto divná svoboda? Znamená to vůbec něco víc než připuštění eventuální možnosti, že přes všechno přece jenom něco

takového jako „pravda“ existuje? Weischedel pak ovšem mluví o lásce k moudrosti, jak k ní poukazuje samo jméno filosofa, a připomíná, že v tomto případě tato moudrost je identická s pravdou. Filosofii tedy Weischedel považuje (alespoň pro tento případ) za „lásku k pravdě“. Bylo by z toho možno odvodit, že základem kriticismu, výše charakterizovaného, je právě tato láska k pravdě. To by mělo smysl. Ale jaká láska k „eventuelní“ pravdě? Jaká láska tam, kde pouze nevylučuji, že by něco takovéto jako pravda mohlo existovat? A jestliže naopak je třeba nebrat tuto formulaci příliš za slovo a spíš respektovat onu „lásku k pravdě“, co si můžeme potom myslet o tom, že filosofie přezkoumává vykázanost všech předpokladů? Láska k pravdě přece předpokládá, že pravda jest. Kdyby nějaká „filosofie“ chtěla tento předpoklad přezkoumat, musela by být něčím jiným než „láskou k pravdě“. Co tedy je filosofie, která přezkoumává předpoklad filosofie jakožto lásky k pravdě? K filosofování náleží podle Wischedela podstatně dotazování po pravdě; co to však znamená dotazovat se po pravdě? Je možné tázání po pravdě, které zachovává neutralitu v záležitosti existence či neexistence pravdy? Nebo snad „das Fragen nach der Wahrheit“ znamená vždy také „das Fraglich machen der Wahrheit“? Ale nejenom té či oné pravdy, kterou lze zajisté úspěšně zpochybnit právě ve jménu skutečné, pravé pravdy, ale pravdy vůbec, tj. předpokladu, že něco takového jako „pravda“ existuje?! Jestliže zpochybňuji údajnou pravdu ve jménu a k „vyšší slávě“ pravdy skutečné, vůbec nejde o žádnou skepsi či skepticismus, ale o pouhou kritičnost a kriticismus. Ale jestliže zpochybňuji samu existenci, samu možnost pravdy vůbec, pak to nepochybně skepse je; ale jak potom bude vypadat přezkoumávání „údajných pravd“? Vždyť potom vůbec padá rozdíl mezi údajnou, falešnou pravdou a pravdou skutečnou! To už pak vůbec přestává být „otevřený“ skepticismus, neboť už není otevřen vůči pravdě (neboť otevřenost vůči možné pravdě je otevřeností vůči pravdě – anebo to není žádná otevřenost). Myšlenkový postoj, který jakoby nevylučuje, že by eventuelně mohlo něco takového, jako pravda, být, existovat, je bezcharakterní a podvodný; pravda je něco, co přichází s výzvou, co si na nás dělá nárok, co po nás vyžaduje respekt, úctu, má to nároky na náš čas, na naše pohodlí, na naši pracovitost a energii – ale jaké nároky na nás klade, připustíme-li, že by eventuelně něco takového jako pravda mohlo existovat? Vůbec žádné; to není žádná otevřenost vůči pravdě, to je jen koketování s pravdou – filosofická koketérie. A pokud – jak řečeno – ono připouštění, že by eventuálně něco takového jako pravda mohlo existovat, znamená jen o chlup víc než tuhle koketérii, pak tu je hned „nevykázaný předpoklad“, že něco takového jako pravda, existuje. Pro Weischedela

není úniku. Bylo by zapotřebí úplně jiného pohledu a jiného přístupu, aby se věci ukázaly, objevily v jiném, novém světle.

Na to, že pravda je, je nutno se spolehnout, je nutno na to vsadit; je třeba se ve svém životě i ve svém myšlení spravovat tak, jako by pravda existovala a vládla. Kdo to neučiní, kdo nevykročí kupředu a nevkročí do „světa, kde vládne pravda“, nic nepřezkoumá a nepřekontroluje, žádný předpoklad „existence“ či platnosti pravdy neprověří, neprokáže a nevykáže. Jako je možno „vykázat“ existenci fotbalu tím, že se prostě hraje a že se dodržují jistá pravidla, tak je možno „vykázat“ existenci (platnost, vládu) pravdy tím, že ji respektujeme, že zachováváme jistá pravidla ve svém životě a ve svém myšlení, že tu pravdu uznáme a že na ni celým životem vsadíme.