

Filosofie a krize [1980]

Původně jsem měl napsat něco o současné filosofické krizi. Ale filosofie – i ta, která je právě v krizi – se musí vždycky znovu pokoušet vztáhnout sebe i předmět svého zájmu a svých analýz k celku. Cesta k celku však nutně vede přes sledování širších kontextů. Takové kontexty mají mnoho dimenzí a vedou nejrozmanitějšími směry. Nic není méně samozřejmé a méně snadné než zvolit ze všech směrů ten pravý. Strategie filosofického zkoumání může být vždycky jen cestou zkoušky a omylu; sledování širších kontextů, zejména dějinných, nás má uchránit alespoň omylů zbytečných, dosavadní zkušenosti již známých a jako omyly již odhalených. Chybami se i filosofie učí, ale pouze novými chybami. Naproti tomu opakováním starých chyb se filosofie jen stále víc vklíní do svých předsudků. I kontexty je proto třeba vidět nově, v novém světle.

Filosofie se zrodila (byla vynalezena) přibližně před půl třetím tisíciletím ve starém Řecku v době začínající krize řecké společnosti (řeckých společností). Emanuel Rádl píše ve svých *Dějínách filosofie* o době, kdy vznikla filosofie, takto: „Koncem 7. století byla víra řecká rozvrácena; na vrcholky Olympu lehla mlha; bohové, druhdy vládcové lidí, se stali pouhým předmětem pro diskuse filosofů. Neznáme příčiny tohoto úpadku. V této době, kdy se začínala řecká filosofie, kolonisace řecká je u konce; život je na nějakou dobu ustálen; připravuje se útok veliké říše perské na řecký svět. Roku 559 založil Kyros perskou říši, která se rychle rozmáhala; brzo maloasijské kolonie řecké jí podléhaly. Roku 546 byla podrobena Ionie, roku 494 bylo Peršany vyvráceno veliké město řecké Miletos; 546 podlehla Lydie, 538 Assyrie, 525 Egypt. // Tyto otřesy ukazují na změnu nálady v tehdejší světě; byly to otřesy podobné ruské revoluci po světové válce. Mnoho Řeků prchalo před postupem perským na západ...“¹

Nebývá zvykem psát takovým způsobem o počátcích filosofie. Ale citace nám připomněla skutečnost, že filosofie se již od samého počátku ocitla v podstatném vztahu ke krizi; a od té doby se vlastně nikdy nemohla tomuto vztahu vyhnout. Filosofie se ovšem může ke krizi vztahovat různě a na různých úrovních. Může se především krizí zabývat jako předmětem svého zkoumání. Ale každá filosofie vyrůstá ze své doby a je tedy nutně poznamenána dobovou krizí, je jí postižena, ovlivněna. Filosofie je tak přinejmenším v nebezpečí, že se sama stane výrazem, projevem krize. Nemůže zůstat a nezůstává pouhým divákem, ale musí žít, a především myslet uprostřed krize. To znamená, že se musí pokusit o získání odstupů, bez něhož není možný specificky filosofický přístup k jevové stránce, a tím méně k bytostné povaze krize. I když jakéhosi odstupů dosáhne, není ještě vyhráno. Svým vztahem z distance a svým rozbořením, v němž krizi ukáže v plnějším světle a v ostřejších konturách, může filosofie také krizi prohlubovat, aktivně k ní přispívat: může svým odhalováním „pravdy“ o krizi nejenom sama selhat a stát se jedním z nejslabších článků řetězu rezistence, ale může svým selháním nalomit i dosud účinný odpor na jiných frontách. Filosofie tak může v krizi sehrát i značně významnou úlohu, a to vědomě a cílevědomě, ale také nechtěně a neuvědoměle, eventuelně i s falešným vědomím (to když upadá do ideologičnosti). Neuvědomovat si důsledky svého působení znamená ovšem pro filosofii něco velmi nedůstojného, neboť jejím cílem je plná uvědomělost,

¹ E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I: *Starověk a středověk*, Praha 1932, str. 56–57.

jež jediná připouští také plnou kontrolu. Byli filosofové, kteří nechtěli víc než stát se svědky pravé povahy dění a skutečnosti. Ale jiným to nestačilo; v jejich představě se má filosofie stát významným ohniskem odporu proti krizi. A víc: má se stát základnou a perspektivou pro ty, kteří usilují o to, krizi překonat. Odtud také Rádlova devíza, že filosofie má být programem pro reformu světa.²

Také filosofie, která se pokusila o diagnózu krize, jen aby pomohla najít lék proti ní a cestu k jejímu překonání, musí situaci krize v jistém smyslu přijmout jako svou vlastní situaci: zápas s krizí se musí stát jejím vlastním zápasem. A proto musí taková filosofie najít zárodky a příznaky krize také u sebe a v sobě. Filosofie se legitimně může zabývat svou vlastní krizí pouze tam, kde si je plně vědoma své odpovědnosti širší, tj. své odpovědnosti tváří v tvář krizi obecné, která ohrožuje člověka a společnost v celku; ale ve svých radách se nesmí podobat těm, kdo by rádi Eskymákům dávali pokyny, co mají podnikat v době tropických veder. Tak je vztah filosofie ke krizi nutně jednak celkový, na celek zaměřený, ale zároveň i specifický, specializovaný, detailně zaměřený na vlastní krizi, na krizi filosofie. Zejména pak nesmí toto speciální zaměření chybět proto, že jenom filosofie se může kvalifikovaně zabývat sama sebou, a tedy i svou krizí; neexistuje jiná disciplína, jiná instance, která by byla povolána a schopna to učinit za ni, v jejím zastoupení.

Filosofie se ocitá v krizi, tj. ve vlastní krizi, když se rozchází sama se sebou, resp. s tím, co k ní bytostně náleží. Filosofie je však bytostně určena svým vztahem k pravdě a k bytí. Krize filosofie, kterou je filosofie hluboce, ba fatálně ohrožena, může spočívat jen v jejím rozchodu s pravdou a v jejím odvrácení od bytí (zapomněním na bytí, jak říká Heidegger).³ Filosofie tedy není ohrožena tím, že přestane být, čím byla na počátku, že se vnitřně promění. K rozchodu filosofie se sebou samotnou nedochází tím, že se rozejde se svou minulostí, ale že ztratí budoucnost. Prvním a základním závazkem filosofie není věrnost sobě, ale věrnost pravdě a bytí. Jak pravda, tak bytí jsou pro filosofii skutečnostmi transcendentními. Povědomí, že filosofie je podstatně, bytostně vztažena k čemu, co ji přesahuje ne pouze jako vnější danost, nýbrž jako určení, k němuž se filosofie musí přiznat, tj. jemuž se musí otevřít (a vždy znovu otevírat) a jež musí přijmout jako směrodatnou výzvu a závazek, je tak staré jako filosofie sama. *Filosofos* není *sofos*, není člověk moudrý, ale moudrost milující, po moudrosti toužící. Sókratés vzpomíná v Platónově dialogu *Symposion (Hostina)* na svůj rozhovor s Diotimou, z něhož vysvitlo, že Erós není bůh, nýbrž veliký⁴ daimón touhy po kráse. Po kráse však touží ten, kdo ji nemá a kterému se jí nedostává. „Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Eros je touha po krásnu, takže Eros je nutně filosof a jakožto filosof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým.“⁵ Filosofující hledatelé moudrosti tedy nejsou ani moudří, ani nevědomí, nýbrž někde uprostřed mezi tím obojím; snad bychom mohli doplnit: na cestě od jednoho k druhému,

² Tamt., str. 5.

³ Srv. M. Heidegger, *Úvod k přednášce „Co je metafyzika?“*, in: *týž, Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 2021³, str. 7–39, zde zejména str. 7–19. – Pozn. vyd.

⁴ V pozdějším upraveném přepisu: „mocný“. – Pozn. vyd.

⁵ Platón, *Symposion*, přel. F. Novotný, Praha 1947³, str. 56. [Platón, *Symp.* 204b2–5; česky srv. také pozdější vydání: *Symposion*, in: *týž, Spisy, II*, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 159–217, zde str. 196. – Pozn. vyd.]

od nevědomosti k moudrosti. Na této cestě se filosofie může všelijak proměňovat, aniž by přestala být filosofií. Nesmí ovšem ztratit svou vazbu a orientovanost na cíl své cesty. Filosofie jako jeden způsob myšlení může být vystřídána jiným způsobem myšlení, když si to žádá sama cesta. Jenom jednoho je zapotřebí: aby filosofie nešla kupředu svévolně, aby nerozvíjela a neprosazovala sebe ani nic svého, ale aby se plně dala k dispozici dobru a kráse, moudrosti, pravdě, bytí.

Ponětí o tom, jak filosofie žije a pracuje pod normou moudrosti (atd.), je prastaré, ale neméně staré je i nepochopení povahy onoho vztahu k tomu, co filosofii přesahuje. V témž Platónově dialogu, v téže reprodukci rozhovoru s Diotimou najdeme tyto otázky a odpovědi: Co chce ten, kdo touží po krásných věcech? Aby se mu jich dostalo. A co chce, kdo touží po dobrých věcech? Aby se mu jich dostalo. A co bude mít ten, komu se dostane dobrých věcí? Bude šťasten.⁶ „[N]eboť šťastní jsou šťastni nabytím dobrých věcí a již není potřebí další otázky, k jakému účelu chce ten člověk být šťasten, nýbrž zdá se, že ta odpověď je již konečná.“⁷ Každý, „kdo touží po něčem, touží po tom, co mu není pohotově a co není v jeho majetku; to, co nemá a co sám není a čeho se mu nedostává, to jsou předměty touhy a lásky“.⁸ Cílem se tu stává, aby pravda,⁹ dobro, krása atd. byly pohotově, abychom je měli, aby byly v našem majetku, abychom jimi disponovali; v tom smyslu se pravda, dobro, krása atd. stávají opravdu předměty naší touhy a lásky, ba stávají se předměty v hlubším, ontologickém smyslu.

Jednu z příčin krize soudobého filosofického myšlení¹⁰ lze vidět právě v tom, že celá dosavadní tradice evropského myšlení měla tendenci k ztotožňování intencionálního předmětu myšlení s předmětem v ontologickém smyslu (srv. 1. tezi Karla Marxe o Feuerbachovi).¹¹ Intencionálním předmětem uvažování se stává vše, co ve svých úvahách tematizujeme, tj. co míníme, k čemu v myšlení intencionálně směřujeme. Ale ne všechno, co se může stát tématem našeho uvažování, má skutečně předmětný charakter (a už vůbec ne pouze předmětný charakter). Co to vlastně je „předmětný charakter“?

Etymologie nám tu hodně napovídá: před-mět je něco, co je nám před-meteno, co je vmeteno, vrženo před nás a proti čemu zase my stojíme odděleni, odloučeni jako podmět, jako subjekt. Český termín „předmět“ je nápodobou latinského *ob-iectum*, i když významy se v minulosti proměňovaly. (Tomu, co dnes nazýváme předmětem, se ještě ve středověku říkalo *subiectum* a teprve na sklonku středověku se ustálil¹² termín *obiectum*; rezidua najdeme dodnes v románských jazycích a v angličtině.) Němčina označuje předmět jako to, co stojí před námi, jako Gegen-stand. Rozpoznání problematičnosti chápání každé skutečnosti jako předmětné, nebo dokonce jejího redukování na pouhý předmět není tak docela nové. Rozvinulo se v nové době především z předpokladů klasické německé filosofie a bylo jedním z rozhodujících

⁶ Platón, *Symp.* 204d5–e7; srv. *Symposion*, str. 56–57 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁷ Platón, *Symposion*, str. 57. [Platón, *Symp.* 205a1–3; česky srv. také pozdější vydání, str. 196–197. – Pozn. vyd.]

⁸ Tamt., str. 51. [Platón, *Symp.* 200e2–5; česky srv. také pozdější vydání, str. 191. – Pozn. vyd.]

⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „Cílem se nám stává, aby nám pravda...“ – Pozn. vyd.

¹⁰ V pozdějším upraveném přepisu: „soudobého myšlení“. – Pozn. vyd.

¹¹ K. Marx, *These o Feuerbachovi*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, III, vyd. M. Hrbek – O. Vyhnaník, přel. Z. Sekal – J. Bílý, Praha 1958, str. 17–19, zde str. 17. – Pozn. vyd.

¹² V pozdějším upraveném přepisu: „se vedle toho ustálil“. – Pozn. vyd.

momentů v kritickém odmítání Hegela (zvláště ze strany Feuerbacha, od něhož tento motiv převzal i Marx, a ze strany Kierkegaarda, na nějž navázala filosofie existence). Mezi průkopníky kritiky nejenom myšlenkového, ale také praktického vztahu ke skutečnosti jakožto k předmětu (jako k předmětné nebo jenom předmětné), proti němuž je vyzvedáno tzv. nepředmětné myšlení a nepředmětná vztaženost životní vůbec, jsou uváděni myslitelé jako Marcel, Ebner, Buber, Rosenzweig, Gogarten, Heim a další, v jistém ohledu také Jaspers. V české filosofii poválečné je nutno zmínit Karla Kosíka a jeho *Dialektiku konkrétního*,¹³ která nese zřetelné stopy tohoto zaměření.

Polemika proti tzv. předmětnému myšlení bývá nejčastěji vedena z motivů antropologické orientace: s nepředmětnými skutečnostmi se člověk setkává v mezilidských vztazích, ale také v náboženství, v umění apod. Také fenomenologie v lecčem přispívá k objasnění toho, jak nám jsou věci „dány“ jinak (nebo ještě jinak) než jako pouhé předměty. Nám pro tuto chvíli postačí poukaz na některé skutečnosti, které nemůžeme ontologicky uchopit jako předměty, tj. jako něco, co je, stojí nebo se odvíjí „před“ námi. Především jsme to my sami. Předmětný myšlenkový přístup nebyl schopen uchopit myšlenkově a pojmově člověka v jeho plné skutečnosti, ale vždycky ho nějak redukoval na předmět, vždycky ho nějak objektivoval či spíše objektivizoval. Ale je to i naše situace a situovanost životní, a to v prostoru i v čase: prostředí, v němž žijeme, naše okolí, osvětlení není ničím, co by bylo jen před námi, neboť je okolo nás. Tím spíše to pak platí o otevřeném světě a jeho různých rovinách a dimenzích. Svět pro nás nikdy není předmětem; předmětem není ani řeč, v jejímž živlu je jedině možno promlouvat. A předmětem není ani pravda a není jí ani bytí.

Na první pohled se snad může zdát, že tak abstraktní problémy jsou nanejvýš vnitřní záležitosti filosofického myšlení, ale že nemohou mít žádný významný vztah dokonce ani k tomu, co jsou lidé bez jakékoli náročné průpravy naklonění chápat jako krizi filosofie, tím méně pak ke krizi, do níž se dostala společnost a sám člověk. Bylo by to však zdání naprosto mylné. Krize současného člověka navzdory všem nápadným příznakům nepramení z ničeho vnějšího, vnějšně daného, z ničeho, co se odehrává před člověkem a mimo něj, nýbrž má svůj nejhlubší zdroj v oslabenosti, a dokonce přímo ve ztrátě životního zakotvení.¹⁴ Abychom porozuměli povaze této ztráty, potřebujeme vhodný pojmový, myšlenkový aparát; a potřebujeme také vypracovat rozvrh bližšího zkoumání, strategický postup, který by nám pomohl postavit situaci dnešního člověka do možno-li nejplnějšího světla. Jestliže však jsou naše myšlenkové prostředky zcela nevhodné pro splnění takového úkolu, nemáme, čím je nahradit. V hloubce našeho vědomí narůstá pak postupně obava před viděním věcí v pravém světle, protože tušíme, že jsme ztratili pevnou půdu pod nohama, ale nechceme to vědět, nechceme si to připustit. Místo vidění věcí v pravém světle přichází proto vidění falešné, iluze, ideologický opar, který nám má zastřít skutečný stav věcí a který nám pak také v pravdivém rozpoznání skutečnosti opravdu brání, i když se už chceme iluzí zbavit.

¹³ K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha 1966³. – Pozn. vyd.

¹⁴ V pozdějším upraveném přepisu: „ve ztrátě jeho životního zakotvení“. – Pozn. vyd.

Tak je v našem případě krize filosofie jakožto myšlení pojímajícího veškerou skutečnost jako předmětnou založena v krizi lidského života samotného, který (v důsledku rozkladu mytické životní orientace a postupného selhávání samotného náboženství jako pokusu soustředit zbytky mýtu do sakrálních sfér, oddělených od oblastí profánních) ztratil schopnost se vztahovat ke skutečnostem kolem sebe jinak než jako k předmětům, k věcem; zpětně ovšem předmětné myšlení tuto vykořeněnost ze světa nepředmětných skutečností jen posiluje. Není divu, že se pak člověk musel ve světě začít cítit jako cizinec a že se mu svět, vesmír stále víc jevil jako jemu samému a vůbec životu cizí, ba nepřátelský (viz např. James Jeans).¹⁵ Ale nešlo tu jenom o pocity; člověk se choval ve svém životě i prakticky k přírodě jako k nepřátelské moci, kterou je nutno podmanit a ovládnout. Změnil ji do té míry, že dnes rozpoznává, jak bezohledností vůči ní ohrozil sám sebe. Chtěl by se dnes vrátit k přírodě jako domů, zachraňuje to, co z ní zbylo, vypracovává rozsáhlé programy ochrany a znovuvybudování svého životního prostředí; ale návrat k minulosti není možný, protože by vedl k obrovským katastrofám. Člověk je tedy nucen učinit něco docela opačného: nemůže-li se vrátit k přírodě a stát se znovu přírodním tvorem, musí vtáhnout přírodu do sféry ne už pouhé své manipulace, ale do sféry své odpovědnosti, do svého lidského světa, tj. musí přírodu polidštit, kultivovat, pěstovat. Náhle se mu však sama zeměkoule jeví jako sice obrovská, ale vlastně přece jenom příliš malá kosmická loď, jejíž možnosti a zásoby všeho druhu jsou omezené a někdy velice malé. Už si nemůže dovolit si vybírat ke svým potřebám vhodný materiál tak, že potom za sebou zanechává hory odpadu; musí šetřit postupně se vším důležitým a musí se snažit vše okamžitě nepotřebné¹⁶ znovu zapojovat do původních nebo nově projektovaných fyzikálních, chemických a organických cyklů. Jeho devízou přestává být nekonečný pokrok a neomezený ekonomický růst, ale vytvoření takových cyklů, které by alespoň zachovávaly dosavadní životní možnosti a vyhýbaly se katastrofám. Udržení, zachování, návrat – to musí znovu oživovat mytické reminiscence.

Filosofie ztrácí půdu pod nohama především proto, že selhává předmětné myšlení; selhává dokonce tam, kde slavilo a dosud slaví velké úspěchy, totiž v přírodních vědách. A takto oslabená pozice filosofie je navíc ohrožována ze strany znovu ožívajícího mýtu. Filosofie chápe od počátku sebe samu jako odmítnutí a kritiku mýtu; neuvědomuje si však dost, že se ve své opozici omezuje jen na některé složky mytické orientace, zatímco jiné si v racionalizované podobě osvojuje. Řeckou filosofii před Sókratem (a ještě dlouho po něm) sjednocuje otázka po počátcích, po tzv. *archai*; nejstarší řecké ontologie jsou svou podstatou „archeologie“ (učení o počátcích). Tím je však v racionalizované formě převzata a zachována mytická orientace na archetypy, na pravzory; tyto pravzory jsou zbaveny mytické epičnosti a stávají se z nich předměty myšlenkových určení, resp. pojmové hypostaze. Tak je vlastně z mýtu zachráněno to nejproblematictější, zatímco to skutečně perspektivní je odhozeno a zapomenuto, totiž práce s nepředmětnými komponentami mytického vyprávění, v nichž se soustřeďuje smysluplnost. Dnes stojí filosofie před úkolem znovuoobjevení důležitosti nepředmětných konotací myšlenek

¹⁵ Srv. J. Jeans, *Tajemný vesmír*, přel. Z. Kopal, Praha 1936, str. 15. – Pozn. vyd.

¹⁶ V pozdějším upraveném přepisu: „vše okamžitě třeba nepotřebné“. – Pozn. vyd.

a pojmů; protože se jak filosofie, tak zejména věda po dlouhé věky orientovala a dodnes orientuje na předmětné konotace a metodicky vytlačuje, vytěsňuje každé pomyšlení na myšlenkovou práci s nepředmětnými intencemi (které odmítá jako neracionální a nevědecké), zůstává na celé jedné frontě nekrytá proti útokům recidiv mýtu,¹⁷ ať už v převlecích sekularizované religiozity, nebo otevřeně náboženských revivalismů, jejichž nejvýznamnější oporou je nově se společensky se vši silou prosazující nutnost recyklizace mnoha životních funkcí člověka a lidstva.

Dvě a půl tisíciletí trvající dějiny filosofického myšlení, které ovládlo nejprve celou Evropu, ale dnes proniklo alespoň některými svými složkami do celého světa, nejsou pochopitelné jen ze svých řeckých kořenů. Epochální událostí (tj. událostí trvající celou epochu) se stalo setkání a střetnutí řecké myšlenkové tradice s pozoruhodným typem protimytické životní orientace, jejíž původ musíme hledat ve starém Izraeli a k jejímuž světodějnému rozšíření podstatnou měrou přispělo později křesťanství (a která byla naproti tomu takřka zcela potlačena a zapomenuta v islámu, rovněž na židovskou tradici navazujícím). Jedním z nejvýznamnějších rysů této tradice byl radikální odvrát ode všech životně rozhodujících archetypů, potlačení jejich významu na funkce pouze služebné a okrajové a zaměření života v celku na budoucnost a do budoucnosti. Základním modelem jednání a chování se v této druhé tradici (neméně staré, možná dokonce starší než tradice filosofické reflexe) staly „nearchetypické archetypy“, tj. archetypy, jejichž napodobení a zopakování spočívalo v hledání a nalézání nových cest, nových řešení, nových vidění situace. Takovým nearchetypickým archetypem, resp. antiarchetypem je abrahamovské vycházení do neznáma (napodobit v tom Abrahama nelze jinak, než že půjdeme jinou cestou než on, neboť jeho cesta nám už je známá, my už víme, kam přišel, zatímco on „šel, nevěda kam“).¹⁸ Archaický člověk i řecký filosof byli životně i myšlenkově orientováni na minulost či lépe „praminulost“ (neboť minulost v dnešním smyslu je něčím, co se již událo, co již uplynulo, kdežto „praminulost“ je věčnou přítomností či lépe čímisi¹⁹ nadčasovým), zatímco od budoucnosti se odvraceli jako od něčeho svrchovaně nejistého. V rámci židovství a křesťanství se prosazovala orientace opačná, která svou jistotu zakládala na tom, co má teprve přijít, tedy na dosud otevřené, nenaplněné budoucnosti. Tato tradice opačného životního zaměření však nevypracovala s důkladností žádný sobě přiměřený způsob myšlení, tj. neprovedla detailní a hlubokou reflexi své praktické životní orientace. Proto v rovině praktického života sice prokázala svou přesvědčivost a převahu a v evropských společnostech postupně převládla tak, že si ji ani neuvědomujeme, protože se nám stala samozřejmostí, ale její inferiorita v rovině myšlení měla za následek vítězství řeckého typu filosofické reflexe. Dějiny evropského filosofického myšlení jsou nepřetržitou sérií zápasů a sporů mezi „archeologickou“ reflexí a „eschatologickou“ životní praxí; historicky významným kompromisem se stalo „teleologické“ myšlení aristotelské (v tomismu), které se pokusilo dějinné vyústění interpretovat jako předem daný cíl, čímž ovšem budoucnost opět proměňovalo v minulost.

¹⁷ V pozdějším upraveném přepisu: „útokům recidivujícího mýtu“. – Pozn. vyd.

¹⁸ Srv. *Žd* 11,8. – Pozn. vyd.

¹⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „něčím“. – Pozn. vyd.

Jedna (nikoliv však nejhlubší)²⁰ rovina krize současné filosofie je tedy založena v potřebě ustavení a rozsáhlého vypracování takového typu filosofické reflexe, který by byl přiměřený (nebo alespoň přiměřenější) lidské životní orientaci do budoucnosti, ale který by se nevzdal v ničem oné náročnosti a myšlenkové přesnosti, jaké bylo dosaženo jak na vrcholu řeckého filosofického myšlení, tak v neobyčejně jemné práci s pojmy příznačné pro filosofii středověkou a která zůstala alespoň v principu zachována i ve filosofii novověkých. To ovšem není nikterak malý úkol; skutečnost, že zatím nic takového vypracováno nemáme a že stojíme teprve v počátcích, je příznačná pro tuto rovinu krize. Staré, „předmětné“ myšlení dospělo ke svým mezím a stále víc selhává, zatímco nějaké alternativní „nepředmětné“ myšlení není dosud ustaveno a je nanejvýš předmětem předběžných úvah. Někteří myslitelé v tom smyslu mluví o rozpadu a konci metafyziky, jiní dokonce o konci filosofie. Nepřipravenost filosofického myšlení pro nové, naléhavé úkoly je dramatinována skutečností, že v krizi se dnes ocitá právě ta životní orientace na budoucnost, jejíž reflexí se nový způsob filosofického myšlení měl (má) stát. Otevřenost a aktivní zaměření do budoucnosti našlo již ve čtvrtém století svůj výraz u Řehoře z Nyssy v myšlence nekonečného pokroku,²¹ která po staletích už docela anonymně ovládla smýšlení evropského a dnes už každého Evropou poznamenaného člověka na celém světě. A právě tato myšlenka byla nejnověji hluboce otřesena rozpoznáním, že zejména ekonomický růst moderní společnosti má své meze, protože omezeny jsou také všechny zdroje, které má k dispozici (i když omezenost některých zdrojů je méně nápadná, zatímco jiných dramatická až drtivá).

Rádl nás upozorňoval, že první filosofie povstala v ovzduší „upadající kolonisace řecké a mohutnějšího Orientu“;²² nový typ filosofie by nyní měl vzniknout v oslabené, dávno již ne svět ovládající Evropě, navíc zmítané vnitřními rozpory a do velké míry zbavené kořenů, z nichž kdysi vyrůstala, a navíc v konfrontaci se světem ovládaným především dvěma zbytnými vedlejšími produkty evropského vývoje z minulosti, které si Evropu v důsledku poslední světové války politicky, hospodářsky i kulturně rozdělily. A v pozadí za těmito obry se formují a sílí společnosti, které jsou v nejednom směru evropskému duchu ještě vzdálenější. Nové myšlení nemůže vzniknout jinde, na jiných základech, v jiné tradici než evropské; politická oslabenost Evropy nemůže být vážnou překážkou, protože tady jde o duchovní zápas.²³ Staré Řecko ovlivnilo římským zprostředkováním celou Evropu na víc než dvě tisíciletí (a jeho působení ještě zdaleka není u konce); není však podobné duchovní a myšlenkové ovlivnění světa v příštích staletích Evropě uzavřeno, protože duchovní a myšlenkový život evropského člověka ztratil jak svou dynamiku, tak svou substanci? To však není jenom vnější situace, do níž je dnešní filosofické myšlení zasazeno, ale je to také důsledek filosofické nedostatečnosti a dezorientace, že filosofie zatím nedokázala této krizové situaci dost čelit. Rádl má jistě pravdu, že žádný filosof nemůže filosofovat v odloučenosti od způsobu myšlení své

²⁰ V pozdějším upraveném přepisu: „nikoli nejhlubší“. – Pozn. vyd.

²¹ Srv. např. Řehoř z Nyssy, *De vita Moysis* I,3–10; česky: *Mojžíšův život*, přel. M. Bendová, Praha 2018, str. 59–63. – Pozn. vyd.

²² Srv. E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, str. 57. – Pozn. vyd.

²³ V pozdějším upraveném přepisu: „zápas duchovní“. – Pozn. vyd.

doby;²⁴ ale má pravdu také v tom, že filosofie není jen produktem, projevem, vlastností, symbolem doby.²⁵ Filosof není a nechce být mluvčím veřejného mínění ani obecné nálady, ale poměřuje obojí ve jménu pravdy. Pravda ovšem není jen pravdou o životě, ale také a především pravdou pro život: „O pravdu zajisté jde; ale pravda, které svět zrovna potřebuje, zvítězí jen v boji, a filosofie je voláním do boje!“²⁶

Řecké slovo *krisis*, převzaté také do latiny (*crisis*), znamená především rozhodnutí a soud, také rozhodnou chvíli a rozhodný obrat (např. v dramatu). Tváří v tvář krizi se filosofie pokouší sestoupit k nejhlubším jejím kořenům, odhalit jejich povahu, ukázat základ krize v co nejostřejším světle a svést duchovní zápas o překonání kritické situace, tedy o vítězství nad krizí. Měli bychom tedy (v souladu s původním významem slova) chápat krizi nikoliv jako vnější danost, nýbrž jako zápas, jako střetnutí, jako boj s tím, co s sebou nese úpadek, rozklad, oslabení, co ohrožuje a devaluje lidský život a co svírá člověka a uzavírá mu cestu kupředu a výš. Tento zápas nemůže být veden žádnými vnějšími prostředky, nelze v něm zvítězit mocí a silou, početní převahou ani sebevýkonnějšími nástroji; jde o zápas, v němž člověk musí přemoci sebe samého, resp. něco v sobě, svou povrchnost, ledabylost, lenost, ale také a především svou vykořeněnost, ztrátu základu, znejistění své životní orientace. V tomto vposledu duchovním zápase se filosofie může a má stát významnou pomocí, může a má se stát (jak už řečeno) významným ohniskem odporu proti tomu, čím je smysluplnost lidského života ohrožována, a jedním z nejdůležitějších prostředků prosvětlení skutečné povahy situace a objevení nejhlubších zdrojů nezbytných pro příští smysluplné počínání. Ale vlastní těžiště zápasu o rozhodný obrat neleží v rovině myšlení, i když bez myšlení (a to přísného a přesného myšlení) se dnes šance na překonání krize pronikavě zmenšují. Rozhodující je celoživotní zakotvení, tj. nalezení základu pro lidský život v celku, ne pouze pro myšlení. Filosofie je určitým značně náročným typem reflexe; ale reflexe je vždy reflexí nějaké aktivity, i když sama je rovněž aktivitou (a může být znovu reflektována). Tím nejzákladnějším vztahem člověka ke světu a ke skutečnosti je jeho aktivita, jeho aktivní účast na konkrétních událostech, na dění, které je přes stále širší kontexty částí dění světového. Člověk není vržen do světa, jak učili existencialisté, nýbrž pouze do okolností; od této vrženosti je ještě dost daleko k pobývání na světě, které se uskutečňuje tím, že se člověk aktivně podílí na proměnách světa (neboť svět není dán, nýbrž děje se), což nutně zahrnuje také to, že se vůči světu otevírá, že jej přijímá, že se do jeho dění nějak včleňuje, a zároveň i to, že se svět otevírá také jemu, že jej přijímá, že jej do sebe začleňuje,²⁷ že mu uděluje jakoby své „občanství“.

Vnější příznakem filosofické krize je mimo jiné ztráta smyslu pro všechny náležitosti vstupu člověka do tohoto „občanského“ vztahu ke světu v celku. Paralelně s touto filosofickou slepotou může být pozorována ztráta smyslu pro sounáležitost všech lidí a pro jejich začleněnost do světa lidí, do toho, čemu Řekové říkali *oikúmené*. Vlastním místem této narušenosti je vztah člověka k člověku; odtud také musí začít každá možná náprava. Neboť jak

²⁴ Srv. E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, str. 1. – Pozn. vyd.

²⁵ Srv. tamt., str. 2–5. – Pozn. vyd.

²⁶ Tamt., str. 7.

²⁷ V pozdějším upraveném přepisu: „že ho také přijímá, že ho do sebe začleňuje“. – Pozn. vyd.

může člověk lépe uspořádat svůj pobyt na světě, když nedovede uspořádat své spolužití s druhými lidmi? Svět se může člověku otevřít jen přes otevřenost těch druhých, přes otevřenost spolulidí, kteří jej od prvních dnů jeho života, ba ještě před narozením přijímají mezi sebe: jak by se tedy mohl vůbec otevřít světu, když by se nedovedl nebo nechtěl otevřít konkrétním lidem? Vzájemná otevřenost lidí vůči sobě je ovšem možná jen v otevřenosti světa; klíčem ke světu je však pravda. Je to zvláštní klíč: nikdy jej nedržíme pevně ve svých rukou, není vůbec žádným nástrojem, jímž by bylo lze manipulovat, není vůbec ničím, co by bylo před námi jako věc, jako předmět. Pravda je spíše jakousi výzvou k reorientaci života: když tu výzvu uslyšíme a když jí uposlechneme, změníme jaksi svůj „postoj“, své „pozice“, své životní zaměření, svou orientaci, svůj přístup. A tato změna životní atitudy je oním klíčem ke světu v celku i klíčem k setkání s druhými lidmi. Do budoucna tím není nic zajištěno: ztratíme správnou orientaci – a svět se nám uzavře; a uzavře se nám i cesta setkávání s druhými lidmi. Nezbývá pak než zkoušet nový přístup, nový postoj.

Filosofie jako reflexe dosavadních aktivit je schopna nám podstatně vyjasnit povahu dosavadních úspěchů i neúspěchů a vrhnout také světlo na zamýšlené aktivity (na základě dosavadních zkušeností). Ale jen pod jednou podmínkou: že se sama jako určitá myšlenková aktivita, a tedy jako jistý přístup ke skutečnosti neuzavře vůči té skutečnosti, která nám není dána jako věci, jako předměty, nýbrž v které jedině mohou být zakotveny naše životní jistoty, tj. na které může spočinout náš život jako na spolehlivém základu. Krize současné filosofie spočívá,²⁸ jak jsme řekli, především ve ztrátě přiměřeného myšlenkového přístupu k takové ne-předmětné skutečnosti. V této ztrátě (nebo nenalezení)²⁹ vhodného přístupu neboli v nedostatku otevřenosti vůči takové skutečnosti se filosofie stala jen výrazem ztráty životního zakotvení evropského člověka, jak ji můžeme sledovat zejména v posledních asi třech staletích; filosofie však k této ztrátě mohutně přispěla tím, že se od samého počátku vyvíjela jako předmětné myšlení. Proto bez ohledu na situaci obecného mínění, a zejména na situaci všeobecné duchovní, mravní i kulturní vykořeněnosti, musí dnes svůj zájem (nebo alespoň jeho velký díl) zaměřit na povahu oné ne-předmětné skutečnosti. Aby tak mohla učinit, musí revidovat povahu svého myšlenkového přístupu ke skutečnosti, ke světu i k člověku samotnému, tj. revidovat jeho předmětné zaměření. Musí analyzovat, co to vlastně je „předmětné myšlení“, což je možné hlouběji provést jen z distance. Ale distance k předmětnému myšlení může dosáhnout pouze myšlení, kterému se alespoň v prvních krocích zdařilo svou omezenou předmětnost překonat. A v tom spočívá, technicky vzato, největší obtíž současné filosofie: podobně jako těžce poškozenou loď nelze na širém moři opravit, leč za jízdy, nelze ani z předmětného myšlení „vystoupit“ a přestoupit na myšlení jiné. Nalezení způsobu, jak postupně proměnit dosavadní styl myšlení v jiný, méně zatížený předmětnou orientací, je jedním z největších vnitřních úkolů současné filosofie.

Rozhodující složkou vnitřní proměny filosofie je potlačení její dosavadní orientace na *theória* (zírání, nahlédnutí) a podřízení teorie osobnímu, niternému vztahu k té skutečnosti,

²⁸ V pozdějším upraveném přepisu: „Krise současné filosofie má své kořeny...“ – Pozn. vyd.

²⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „nebo možná nenalezení“. – Pozn. vyd.

kteřá není před námi tak, abychom na ni mohli hledět, ale kteřá nás oslovuje, takže jí musíme naslouchat a na její oslovení odpovědně reagovat, tj. odpovídat. Tato skutečnost není dána jako hotová, nýbrž děje se, jako se děje samo oslovení, jako promluva, jako řeč. Filosofie však není schopna projít touto proměnou sama od sebe a svými silami, nýbrž jen tak, že se stane myšlením člověka bytostně, životně naslouchajícího a poslušného, odpovídajícího a odpovědného. Tady vůbec nejde o nějaké servilní poslouchání, o podřízenost člověka, o jeho zotročení k bezmyšlenkovitosti, ale právě naopak o vysvobození ode všeho otročení věcem a věcným souvislostem či strukturám. Neboť ztráta životního zakotvení v ne-předmětné skutečnosti s sebou přináší upadání do otrockého vztahu k věcem, k předmětným skutečnostem.

Už jsme si připomněli, že filosofie rozuměla sobě samé jako lásce k moudrosti, nikoliv jako moudrosti samotné³⁰ (ta byla vyhřazena bohům, jen božské bytosti disponují moudrostí). Ale jak máme vlastně chápat tuto „moudrost“, kteřá není naší moudrostí? Ztratili jsme bytostný vztah k božstvu a božskému, mýtus je už dávno rozvrácen, náboženství je na ústupu; došlo k tomu převážně v důsledku protimytického a protináboženského zápasu, kteřý byl od počátku integrální součástí prorocké tradice starého Izraele i hlubších tradic křesťanských,³¹ orientovaných na evangeliu. Byl to koncem války³² Dietrich Bonhoeffer, kteřý ve svých dopisech z vězení³³ zdůrazňoval nutnost nenáboženské, světské interpretace biblických a theologických pojmů. Chtěl jít dál než Bultmann; ukazoval, že nejenom „mytologické“, ale „náboženské“ pojmy vůbec jsou problematické³⁴ a mezi nimi na význačném místě i pojem „Bůh“.³⁵ Prohlásil, že Bůh jako morální, politická, přírodovědecká, ale i filosofická a náboženská pracovní hypotéza je vyřízen, překonán.³⁶ Mám za to, že takové konstatování je plně oprávněné, pokud tu máme na mysli pojmovou hypostazi „nejvyššího jsoucna“, theologicky pouze kolorovanou. Je to nejvážnější otázka pro theologii, kteřá dějinně spojila své myšlenkové úsilí s metafyzikou; ale je to také nejvážnější otázka pro filosofii. Dnes totiž označení ne-předmětné skutečnosti za „Boha“ už nic neobjasňuje; naopak je objasněním spíše interpretace „Boha“ jako ne-předmětné skutečnosti.

Nemohu tu rozvádět téma předmětných a nepředmětných intencí ani téma vztahu mezi předmětnými a nepředmětnými intencemi a mezi předmětnými a nepředmětnými skutečnostmi. Mohl jsem také jen nejstručnějším způsobem naznačit, že je třeba rozlišovat mezi předmětností intencionální a předmětností ontologickou. Nicméně tolik můžeme na základě řečeného uzavřít, že stěžejním úkolem současné filosofie je nalezení myšlenkové cesty k nepředmětné skutečnosti a k jejím modům či podobám; jen tak může posvítit na cestu současnému člověku, kteřý hledá základ pro svůj život jak individuální, tak společenský. Podaří-li se filosofii přispět

³⁰ V pozdějším upraveném přepisu: „samé“. – Pozn. vyd.

³¹ V pozdějším upraveném přepisu: „a později i některých hlubších tradic křesťanských“. – Pozn. vyd.

³² V pozdějším upraveném přepisu: „zejména koncem války“. – Pozn. vyd.

³³ Srv. D. Bonhoeffer, *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*, přel. M. Černý – M. Heryán – J. Šimsa, Praha 1991. – Pozn. vyd.

³⁴ V pozdějším upraveném přepisu: „jsou problematické (my bychom byli opatrnější v užití termínu ‚pojem‘)“. – Pozn. vyd.

³⁵ V pozdějším upraveném přepisu: „i pojem ‚bůh‘ či ‚Bůh‘“. – Pozn. vyd.

³⁶ Srv. D. Bonhoeffer, *Na cestě k svobodě*, str. 249 (dopis z 16. 7. 1944). – Pozn. vyd.

k řešení tohoto ústředního problému dnešního člověka, pak splní nejenom svou společenskou úlohu, ale zároveň vstoupí do nové myšlenkové epochy, která by mohla hluboce ovlivnit budoucnost lidstva možná na tisíce let. Mezi příznaky filosofické krize nelze bohužel přehlédnout skutečnost, že zatím nic nenasvědčuje tomu, že by filosofie mohla v nejbližší době stanout na výši tohoto úkolu. Ze zkušenosti víme, že staré věci nikdy neohlašují příchod nového. Nespojme tedy svou naději s tím, co je staré, co je dáno, ale očekávejme to, co přichází z budoucnosti napříč a navzdory všemu.