

Náš problém je i nyní týž jako dříve: osvobodit se zařazením do duchovního universa myšlení, schopného nahlédnout do toho, co jest, do živé situace dějinného člověka. Nikoli přikrčováním, přizpůsobováním a přisluhováním tomu, co tvoří okamžitou tvářnost povrchu, nýbrž myšlením, které jde radikálně do hloubi, získá se nahlédnutí do toho, co jest, do jeho smyslu a následkem toho do orientace v chaosu a v bouřích dnešků a zítřků.

Jan Patočka: Pokus o českou
národní filosofii a jeho nezdar.

Jiří Michálek

• SETKÁNÍ

Co říci člověku, který tvrdí, že nic nemá smysl? Domnívá se, že jeho postoj je důsledný, že je to řehole, to nejtěžší, co lze vydržet. Mnozí to sice neříkají přímo, ale jednají podle toho. Co to znamená? Mají-li totiž zdůvodnit své jednání, musí nakonec prohlásit: Vždyť stejně nic nemá smysl, tak co...

Plyne takové tvrzení z dosti hlubokého zamyšlení nad tím, co znamená nic, nad smyslem, který se odmítá a nad tíží, která je pocítována? Je taková skepse, takový nihilismus důsledkem nějaké nevývratné zkušenosti?

Mohu sice říci, že v ničem z toho, co se mi nabízí, nespatřuji smysl, ale jak to vím o tom, co, řekněme předběžně, je skryté, co nenajdu na stránkách novin a příruček, kde vládne ideologická frazeologie? Mám-li pro všechno předem připravenou nálepku s titulem "nemá smysl", pak jsem dogmatik a dogmatismus všeho druhu je právě podstatné ulehčování si.

Lidé ponejvíce žijí na útěku před ne-smyslností vlastní existence. Žijí tak, že se buď rozptylují v zábavách, nebo se soustřeďují na obstarávání, na nějakou jednotlivou činnost, aby se vyhnuli onomu nic, kterému žijí tváří v tvář, které patří k člověku podstatně. Jaké nic? Nic, které se zjevuje

v úzkosti a hluboké nuditě, kdy k nám nic nepromlouvá, nic nám nedává smysl, nic ho nemá. U vědomí vlastní konečnosti, v předběhu ke konci, sužující se o své vlastní bytí, pocítujeme tíži, ono nic před námi vystupuje v silném smyslu slova. Připomínáme zde v hrubé parafrázi Heideggerovy analýzy, neboť chceme dodat: Před nic jsme stavěni různým způsobem a nejrozumnějším způsobem před ním utíkáme. Ale můžeme se v něm, jak se ukazuje, také paradoxním způsobem zabydlet. Zabydlujeme se v něm tak, že se zbavujeme tíže. Toto zabydlení nazývám schéma.

Řekli jsme: zabydlujeme se, a tím se zbavujeme tíže. Fenomén domova patří k základním. Je nějaký rozdíl mezi zabydlením se, které zbavuje tíže, a domovem? Domov je tam, kde cítíme teplo, ochranu, domov je tam, kde jsme vrostali do světa a našli oporu, ochranu před cizotou, která číhá za hradbami. Možná, že útěk před tíží do schémat je výrazem lidské potřeby domova, ale je to domov? Heidegger říká (Brief über den "Humanismus"): Domov tohoto dějinného bydlení je blízkost k bytí. Bezdomoví pochází ze zapomenutosti bytí, z čehož plyne, že pravda bytí je nemyšlena.

Řekněme k tomu: Domov je spojen s láskou. Doma jsme tam, kde panuje láska. Jak láska panuje? Láska nás přivádí do blízkosti bytí. Ten, kdo se zabydluje ve schématech, nemůže dát sebe a přijmout to, nebo toho, kdo k němu přichází. Proč? Protože už před tím přijal schéma, které mu to znemožňuje. V setkání se uskutečňuje přijetí a dání se, setkání je mimo schémata. Schéma je výrazem zapomenutosti na bytí. Teplo a ochrana domova je v přijetí a dání se. Nemá-li dnešní člověk domov, pak proto, že zabydlenost ve schématech jež pocházejí z metafyziky (vědotekniky) mu brání v tom, aby mohl bydlet v blízkosti bytí, resp. láska ve své bytosti je dnes to nejvíce zapomenuté.

Jak je to vůbec s tíží a ulehčením? Hovoříme-li v běžném významu o ulehčování, úlevě, usnačňování, pak tím míníme změnu z nějakého stavu obtížnějšího, tíživého, do stavu, v němž již tíži nepocítujeme. Jakou tíží? Označujeme tím všechno možné počínaje ranním vstáváním, opatřováním potravy atd., až po tíži, kterou je sám život. Také k ulehčení, zbavení se tíže, k jejímu odstranění, může posloužit nejrozumnější. Jednou to mohou být peníze, podruhé změna vlastních předsevzetí, jednou opium, podruhé bůh. Vidíme takové snadno, že tíže může být ulehčením. Lidé si opatřují stále nové obtíže jen proto, aby si ulehčili to, co je tíží nejvíce. Ti, kteří si život takto

ulehčují, připravují si zároveň netušené obtíže, neboť se snaží zbavit se toho, co je jakožto tíže jejich vlastní. Zde nemůžeme nevzpomenout Herakleitových slov, která tak lapidérně vyjadřují rozdíl mezi životem žijícím tíhu vlastní existence a tím životem, který si ulehčuje, který se zbavuje plného vědomí opojením.

(Fr. 77: Duším je rozkoší i smrtí zvládnout. Fr. 117: Opijeli se muž, dává se věst nedospělým chlapcem, potácí se a nepozoruje, kam kráčí, neboť má vlhkou duši. Fr. 118: Suchá duše - nejmučnější a nejlepší.)

Nejtěžší to má ten, kdo neví, jaký má být jeho další krok. Je snad na tom někdo takto? Co říkájí fenomény? Vždycky již jsme v nějakém rozvrhu, který přijímáme a spolurozvrhujeme. Jeme, mluveno s Heideggerem, bytostně tímto vrženým rozvrhem, tímto "odněkud-někam". Ale staneme-li tam, kde k nám už nic nemluví, kde nám nikdo a nic nedává pokyn, pak nám chybí jakékoliv kam.

Jaký je rozdíl mezi schématem a rozvrhem? Čím se od sebe liší? V běžné mluvě obojí často zaměňujeme. Schéma chce tíži spojenou s vržeností eliminovat. Jakou tíží? Obtíž jedinečnosti postavení, které na nás doléhá jako rozvrženost. Hledáme oporu, resp. ji dostáváme do vínku, aby nás uchránila před všepohlcající mocí - neboť rozvrženost si nás žádá celé. Schéma je pokus zrušit vrženost rozvrhu, jímž jsme, a ovládnout to, co jest. Zdánlivá opora schématu je v jeho vyzkoušenosti, tzn. jde o pokus potlačit jedinečnost opakováním, zrušit tíži nenávratnosti, které tak silně ve slově vrženost zaznívá.

Ve vrženosti nemá nic, čím bych se "chránil", kdežto SCHÉMA je právě to, co je (SCHEN, SCHIN) k dispozici. Schéma je rozvrh, který zakrývá vrženost každého rozvrhu a budí tím zdání, je útlakem do zdání.

"Překonání" tíže vrženosti je v jejím vykonání, vystání, přijetí. To znamená přijmout, že pro skutečné setkání, pro lasku, není k dispozici žádné schéma. Rozvrh, ve kterém a kterým jsme, si nás žádá celé, všechny pokusy chtít něco před ním "zachránit", "uchránit", chtít se z něho takřikajíc vysmeknout, vedou ke ztroskotání. Jedině když se dáme, vydáme a nic se nepokusíme skrýt pod pláštěm schématu, může náš pohyb vést k setkání, v němž nenávratnost, jedinečnost vystoupí jako znamení avěta a člověk jako ens cosmologicum.

Patočka hovoří o třech základních pohybech lidského života, v nichž také smysl vystupuje ve třech různých podobách (viz Jan Patočka: Přirozený svět jako filosofický problém, doslov 1970): v přiknutí k druhým, od něhož je nám smysl da-

rován, v obratu k věcem, do nichž je smysl vkládán, a v prolomení, kde se s vlastním smyslem teprve můžeme setkat. Dar smyslu se uskutečňuje jako láska, boj s věcmi a druhými jako sebeláska. Naše tážení se teď obrací k tomu, s čím se můžeme setkat v pohybu prolomení. Je-li to osmyslňující v prvním případě láska a v druhém sebeláska, pak jaká je to zde "láska", která má dát smysl všemu?

To, s čím se většinou setkáváme, jsou lidé a věci. Mnohotvárný pohyb našeho života se uskutečňuje jako setkání. *Pohyb* původně rozumíme ze setkání, jím se pohyb uskutečňuje, naplňuje. Setkání je událost, která se děje v pohybu, pohybem. Pohyb našeho života předpokládá v sobě něco, s čím se lze setkat. S čím se setkáme, nebo se mineme, není určeno. Setkání, u-tkání, do-týkání, říká, že se nás něco týká. Po-týkáme se s tím, s čím jsme se po-tkali, to se nás týká, právě o to nám vždycky nějak jde, to nám "ukazuje", "přikazuje", kudy jít, dává nám směr. To, co se nás netýká, co nám nedává žádný směr, podnět, popud, co nás nijak neváže, nezsvazuje, vůči tomu jsme bez dotyku, s tím se mímáme.

Řekli jsme, že to, s čím se na první pohled většinou stýkáme, jsou lidé, a potom věci. Jak se lidé setkávají? Jak se dotýkají jeden druhého? Jak se rozcházejí a opouštějí? Zmínili jsme se o láce a sebeláce, ale jistě můžeme vyjmenovat řadu různých setkání, která pod tyto souhrnné tituly dokážeme jen těžko zahrnout, a přesto se jedná o setkání, která se nás hluboce dotýkají, ovlivňují náš život a dávají mu tónus. (Podobně s věcmi: Jdoucí krajinou, nebo hledíce na oblohu, můžeme se setkat s něčím, co nazveme krásným, nebo strašným, tajemným, nebo vyzývajícím k spočinutí.)

Běžně se lidé vzájemně soudí, posuzují a odsuzují, důvěřují si a svěřují se. Setkávají se a pak se rozcházejí, pociťují přitom lhostejnost či smutek, nenávisť či prázdno. Odkud se bere souhlas, spoluprást nebo souzení a odsudek? Takovéto srovnávání a vyrovnávání je naplňováním (a to i ve smyslu potlačování) možností, které pohyb činí pohybem a setkání přivádí takřikajíc ke slovu. Každé setkání něco za-

viní. Nevinnost^{ne} patří k lidskému životu. Provinil st je to, před čím většinou utíkáme a vina druhých je to, co odsuzujeme. Před sebou utíkáme a druhé soudíme a jejich vinu jim neodpouštíme. Co je potom odpuštění, které bere vinu na sebe? Je to propuštění toho, s kým se setkáváme, k jeho možnostem, nikoliv tedy zbavení odpovědnosti. Je to vědomí toho, že podstatným rysem každého skutečného setkání je problematicnost. Setkání je problém, je problematické. Výsledek je neurčen, možnosti jsou setkáním otevřeny, přivedeny ke slovu. V setkání se setkáváme jednak se svými možnostmi, jednak s tím, s čím se setkáváme.

Abychom si ulehčili tíži setkání s možnostmi a tíži rozhodnutí, vkládáme mezi sebe a potkávané síť schématu, něčeho hotového, vyzkoušeného, co je k dispozici, čím ono potkávané takřikajíc snadno spoutáme a zbavíme se problematicnosti, jež k setkání patří.

Také mýtus se postupně stal slovem, vyprávěním vloženým mezi člověka a to, s čím se potkal. V tomto smyslu je mýtus ulehčením (jak o tom hovoří Fatočka). A tak bychom mohli mluvit i o vědotechnice a každé ideologii.

Dochází vůbec k takovému setkání, kde před svými možnostmi neutíkáme do schémat, kde to, s čím se setkáváme, necháváme skutečně přijít k sobě v jeho "samostatnosti", v jeho problematicnosti, kde neuháme před propastností a tajemností, a přijímáme riziko, jemuž se vystavujeme?

Pokusíme se ukázat, proč takovému setkání přísluší nejspíše jméno láska. A říkáme zcela předběžně: Významným druhem lásky je FILOSOFIA, které právě náleží titul láska a nikoliv věda. Filosofie není ulehčením, tak jako láska vůbec není ve svém základu ulehčením. Kde nalezneme něco, co by svědčilo pro tak opovržlivé tvrzení?

Platon v Symposiu nazývá lásku touhou (EPITHYMIA), ve Faidru šílenstvím (MANIA). O touze můžeme říci, že je puzením, pohybem k ..., a protože úkonem lásky je podle Platona plození a rození (HÉ GENÁSIS KAI HO TOKOS), není to, co označujeme jako "setkání" nikterak v rozporu s fenomény, které on

spatřil. Ovšem směr touhy je Platonovi předem určen dobrem (štěstím) a nesmrtelností.

Láska je MANIA, šílenost připodobňovaná věštebným úkonům, skrze niž se dostává největších dober, jsou-li nám tato dávana darem božím (Faidros 244); správný směr je pro Platona v přimknutí k bohům. Co je tato šílenost? Platon říká: Τὸν δὲ ὕποθετις ἐκκαλᾷ τὸν εἰόθιτον νομῖον γιγνόμενον, božské odlučování od běžných pravidel (Faidros 265). A to je, domnívám se, zcela v intencích našeho tvrzení, že pravá láska, skutečné setkání, je tam, kde se před vyvstávajícími možnostmi neuchylujeme do schémat...

Jak máme rozumět tomu, když na jiném místě (Symposion 202, 205) mluví Platon o lásce jako ΔΥΝΑΜΙΝ ΕΧΟΝ ΗΕΡΜΕΝΕΥΟΝ ΚΑΙ ΔΙΑΠΟΡΤΗΜΕΥΟΝ ΘΕΟΙΣ ΤΑ ΠΑΡ' ΑΝΘΡΩΠΟΝ, jako o prostředníku mezi bohy a lidmi, jako o něčem středním, co zprostředkuje mezi smrtelným a nesmrtelným, vyplňuje mezeru mezi obojím? Moje domněnka je, že se právě zde poukazuje na krok, který učinilo lidstvo od života v mýtu k filosofii. Neboť v mýtické situaci se lidé s bohy setkávali přímo. Setkání s bohy je to, co osmyslňovalo život lidstva před filosofií. Je patrné, že je nutno rozlišovat mezi mýtem (životem v mýtu) jakožto setkáním s bohy, kdy je v nerozlišenosti mýtická situace a mýtické podání, a mýtem jakožto vyprávěním, které je už vlastní situací mýtu vzdálené, tzn. v naší terminologii, představuje její postupnou schématicizaci. A řekne-li Plátón, že bůh se s člověkem nestýká a všechny styky a rozhovory mezi bohy a lidmi se dějí skrze tohoto daimona (Érota), pak tím ukazuje na rozdíl mezi životem v mýtu a životem ve filosofii. (Proto se také domnívám, že Schelerova úvaha Erkenntnis und Liebe není práva tomu, co je obsaženo v Plátónovi, a celá násilná koncepce řecko-indické lásky proti křesťanské spíše problematiku zatemňuje.)

Když Plátón hovoří o nesmrtelnosti skryté v plození, jež je úkonem lásky, uvádí jen to, co je běžné. Hovoří totiž o nesmrtelnosti, která vzniká z opakování, k němuž dochází obnovením smrtelného v plození. Avšak to přece není žádná

MANIA, žádné odlučování od běžných pravidel. Proto zde dovozujeme z Platóna, že oním plozením, jež je v základu každého setkání, vzniká nesmrtelné v neopakovatelnosti a nikoliv v opakování druhu. A právě tato neopakovatelnost setkání, ona nenávratnost je to, co z něho dělá kosmickou událost. Tak jako jsme si zvykli, že ve schématech, v nichž se většinou odehrává náš život, jsou všichni a všechno nahraditelné, zopakovatelné, tak je také třeba vidět, že za touto běžnou opakovatelností je skryta podstatná neopakovatelnost, nenávratnost, kosmická důsledek.

Jedině když se odloučíme od běžných pravidel, jsme pohotově uskutečnit lásku jako kosmické setkání, jediné tak se rodí nové, původní, a to s rizikem, kterého ve schématech není, s rizikem, v němž - jak viděl Platón - nás může chránit jen bůh. A proto v době, kdy "bůh je mrtev", kdy "bohové odešli", musí člověk podstoupit toto riziko sám, chce-li dosáhnout možnosti, kterou se pro něho v titulu *ens cosmologicum* pokouší "připravit" Eugen Fink.

Ozývá se protest: Je láska mateřská či sebeláska toho, kdo chce být pánem a vládcem světa, "kosmickým setkáním" nebo schématem? Každé setkání může upadnout do schématismu, který potlačí "sílenost" původnosti a veškerou racionalitou a rafinovaností, jež je k dispozici a nabízí se. Stačí však jediný "závan kosmu", a celá "stavba" je pohlcena a nechává své chráněnce bezradnými. A přece: jediné určitý řád, určitá uspořádanost nám umožňuje existovat. Žijeme tak, že se vyznáme, že rozumíme, víme, co máme dělat, popř. se tomu učíme od druhých. Člověk není meteor letící vesmírem, který snad jednoho dne dopadne na nějakou zemi a naplní tím svůj osud. Sílenost, která nás žene do neznáma - vždyť je to opak všech lidských snažení!

Jak to tedy míníme s oním pohybem a setkáním? Pohyb je bytí v možnostech, setkání je setkáním s tím, co jest. V pohybu prolezení vystupuje ze skrytosti ontologické a kosmologické difference. Pohyb není pohybem kulečnickové koule a setkání není srážka dvou takových. Co nám o tom říká láska?

Ten, kdo miluje, vystupuje ze sebe (Scheler), a to na základě setkání. S čím se setkává? S tím, kdo se mu dává. Dává mu to jediné, co skutečně má - sebe. A co získává? To, že je přijat. Je to vzájemné přijetí a oboustranné dání se. Neodávají si rozum, neodávají si těla, nýbrž sebe. Jaké je v tom riziko, jaké nebezpečí! Nikdy nevíme, zda "plodem" takového setkání nebude vlastní záhuba. Je to proto, že každé skutečné setkání má charakter sporu (ve smyslu POLEMOS). Spor a setkání je v určitém smyslu totéž. Ve sporu zaznívá podpora i rozpornost, láska i odmítnutí.

Plodnost sporu lásky spočívá v podržení tajemství. Nenávist je zatemnění temného zdánlivou jasností. Láska je překonání úzkosti ponořením do tajemství setkání. Jak by ale potom vypadal "ordo amoris", který v Schelerově pojetí tvoří jádro řádu světového jakožto božského? Řekněme paradoxně: "Řád" lásky, oproti všem odvozeným schématům, znamená podržení tajemství v uvolnění možností pro setkání, v němž pro nás vystupuje kosmos jako nenávratnost sama. Kdybychom se pak chtěli pokusit říci svými slovy, jak rozumíme oné pohotovosti (die Bereitschaft), o níž mluví filosof jako o úkolu doby, bylo by snad možno vyjádřit to takto: Po setkání lidstva s bohy, po setkání s metafyzikou a vědotechnikou, v prolomení "myšlením a básněním", v pohotovosti k setkání, které jediné nás může zachránit, totiž v odloučení od běžných pravidel vydat plod, který by zlomil vládu toho, co dnes vládne - schématismu, jež ^tMarx^lin Heidegger nazval "Gestell". Zjistěte nejde o tři mechanicky po sobě následující setkání, o nějakou nahodilost, neboť svět je stálou pádou, na níž se vše odehrává; bohové mohou nanejvýš odejít, ale nikoliv odejít ze světa. Říká-li filosof, že jen nějaký bůh nás může zachránit, pak to jistě nemá být návrat starých bohů, ani Boha křesťanů. Možností, které byly naplněny setkáním s bohy a metafyzikou (vědotechnikou), přetrvávají dnes jako schémata. To, s čím se setkáme (nebo nesetkáme) a s čím bychom se snad setkat měli, jak zřejmě nelze vyspekulovat, pro to nejsou kritéria. Myšlením a básněním (v jehož duchu jednáme) se můžeme udržovat v poho-

toivosti, která je jakožto pohyb prolomení stáním v ontologické a kosmologické diferenci, tzn. vystáním difference mezi bytím a jsoucnem a mezi jsoucností věcí a jsoucností světa.

Proč jsme v souvislosti s pohybem prolomení, resp. s pohotovostí k setkání, uvedli Finkem ražený titul kosmologické difference? Proč Fink považuje za nutné, vedle ontologické difference Heideggerovy, upozornit na fundamentální rozdíl světa a nitrosvětských jsoucen? Ve statí Převrácený svět (Eugen Fink: Die verkehrte Welt, ve sborníku Weltaspekte der Philosophie, 1972, věnovaném R. Berlingerovi) tvrdí: "Kde vstupuje do vědomí kosmologická difference světa a nitrosvětského jsoucna jako vzrušující hádanka, může být probuzena výslovná otázka po světě. Tato difference není rozdíl jako je rozdíl mezi dvěma věcmi (Sachen oder Dingen). Co běžně jmenujeme rozdílem, je různost dvou jsoucen, jako je rozdíl mezi Sincou a Kečetem, nebo různost na jednom jsoucím (rozdíl kvalit, např. barvy a tvaru). Svět není věc (Sache) a množství nitrosvětsky jsoucího jiná věc (Ding). Svět není schránka, a věci nejsou žádný pouhý "obsah". Kosmologická difference neznamena rozlišení dvojího rozličného, žádnou logickou vychytralost, žádnou subtilitu. Je to rozdíl, který stále, i když většinou setva vědomě, veskrze ovládá náš pobyt a prostupuje jím jako nesmírná puklina" (str. 43).

Fink se pokouší vyslet svět jinak, než je tomu u historického a existenciálního pojmu světa, které jsou podle něho spjaty s jevením, s "vědomím o něčem", a tak centrovány člověkem v tradičním subjekt-objektovém schématu (viz str. 49 c.d.). Jde mu o svět jako všeobklopující universum, kdy se nevychází z přístupnosti jsoucna pro prožívajícího člověka, kdy poznání je interpretováno jako víceméně náhodná událost ve velkém chodu a uplývání kosmického procesu. A o tom Fink říká (str. 50 c.d.): "Tento pojem světa, který mímí o sobě jsoucí celek, na člověku nezávislou samost (celost), můžeme pojmenovat kosmický pojem světa".

Co si máme počít s tímto pojmem světa? Fink říká, že aporie problému světa neznamena bezvýchodnost, není to nedo-

statek či chybní cest, naopak je zde spíše příliš cest, které ale nevedou ven, nýbrž hlouběji do labirintu (str. 50 c.d.).

Čím je tento pojem světa, který nás tak zaráží? Jak vstupuje do našeho vědomí? Odpovídám: On je zarážkou, která vše vymezuje. Svět je mezi, je to ta krajní mez. Jakou mezí může být všeobjímající universeum? Fink říká: "Tento objímající celek, který všechna místa a všechny asy obemýká, není žádné místo a žádné trvání, žádné strnutí a žádná změna - a přece není za prostorem a časem, nýbrž je právě prostorovější a časovější než všechno, co se vyskytuje ve světě (str. 50 c.d.). Na různých místech uvádí, že svět je půdou vší půdy, na níž se setkáváme s věcmi, a člověk je bytí rozumějící, světu otevřená bytost. Svět je to prázdné a zároveň hádanka, svět veskrze vládne lidské existenci (str. 41 sd. c.d.).

Opakujme otázku: Co si máme počít s tímto pojmem světa, proč jsme jej uvedli v souvislosti s úvahou o pohybu prolomení, resp. s úvahou o setkání? Může snad dát tomuto pohybu směr? Může naší pohotovosti dát hloubku?

Svět je jsoucno, ale nikoliv nitrosvětské. Nelze ho uchopit, představit jako nitrosvětskou věc. Co znamená jeho jsoucnost? Proč neříkáme, že svět je struktura porozumění? Protože svět je zarážka, je to mez, půda vší půdy. Co to znamená? Jeme vržení nejenom do světa určitého porozumění, ale především do světa, který je veškerému porozumění půdou. Myšlení nic jako možného bodu obratu, proměna významuplnosti toho, co je, neznámá, že jde o zrození nového světa z nulového bodu. Svět jako půda vší půdy vymezuje možnosti, které nic uvolňuje. Svět není věc. Věci můžeme zničit, odstranit, nahradit, nebo vytvořit. Svět je, a my k němu přispíváme, ať chceme nebo ne. Kosmologická difference nám ukazuje naši zasaženost, která není ani dílem porozumění, ani není pozměnitelná.

Člověk, na základě určitého porozumění sobě a tomu ostatnímu, obrátil svoji pozornost ke světu a rozhodl se vytvořit nový svět, který by se starým neměl nic společného. Pokusil

se vytrhnout ze své zasazenosti, zapomenout na svět jako půdu, na níž vždy stojí, a chtěl jej podle své myšlenky přetvořit, resp. vytvořit, stvořit svět, svůj svět, který by s tím starým neměl nic společného.

Kosmologická diference říká: svět není věc, svět nelze zničit, svět, ve kterém žije člověk, není světem člověka, člověk není pánem světa, zničit může člověk nanejvýš sebe. Na druhé straně ontologická diference říká, že člověk je bytost rozumějící rozdílu mezi bytím a jsoucím, a to znamená, jak říká Heidegger, že člověk je pastýřem bytí, tím, kdo je chrání, ochraňuje a to znamená: musí podstoupit všechna tomu příslušná nebezpečí. A dodejme: je pastýřem bytí na půdě světa.

Domnívám se, že titul kosmos je to, čím se pokouší Eugen Fink udržet pohotovost dnešního myšlení a básnění. Ten, kdo by se domníval, že pohotovost je čekání, že stání v ontologické a kosmologické diferenci je synonymum pro pasivitu, míjel by se vším, co je v rámci této úvahy řečeno. Pohotovost je čekání, které nečeká, je to stání, které je pohybem.

Naše mluvení o setkání a lásce má pomoci odstranit z cesty schémata, která jsme charakterizovali jako vyloučení tajemství, schémata, k nimž patří i schéma nihilistovo.

Nevylučujeme možnost setkání, které jako láska ve své "šílenosti", jež odvádí od běžných pravidel, uvede dosud neprobuzené možnosti v dotyk s tím, co přijde!

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieser Abhandlung ist, auf die Begrenztheit des geläufigen Nihilismus hinzuweisen, d.h. auf diejenige jeder apriorischen Ablehnung des Sinnes.

Auf dem Hintergrund der ontologischen Differenz Heideggers und Fink's kosmologischer Differenz wird versucht, im Sinn Patočka's Auffassung des menschlichen Lebens als Bewegung, zu zeugen, dass man apriorisch eine sinngebende Begegnung nicht ausschliessen kann. Platon's Liebe (EPITHYMIA, MANIA) ist der Leitfaden für das Verständnis dieser Begegnung.

Zugleich gibt sich der Verfasser eine gewisse Antwort auf die Frage, die Martin Heidegger dem heutigen Denken im Wort "die Bereitschaft" und in der Behauptung, dass "nur noch ein Gott uns retten kann", gestellt hat.

Zdeněk Neubauer

• TRACTATUS DE PECCATO ORIGINALI - O DĚDIČNÉM HŘÍCHU

Jednou o dovolené na venkově mi místní farář položil otázku, jak se srovnává s Boží spravedlností, že máme nevinně trpět za hřích Adamův, a jak se tak nepatrný poklesek našich prarodičů může týkat celého stvoření, když víme, že svět zde byl dávno před člověkem. Jeho představený mu k této problematice poskytl Rahnerův Grundriss des Glaubens, avšak Rahnerovo pojednání těchto otázek ho prý nikterak neuspokojilo.

Následující text vznikl na základě rukopisných poznámek, jimiž jsem se snažil svému příteli, ale především sobě samotnému, zjednat přístup k pochopení těchto velkých symbolů křesťanské víry.

• • •

Všimněme si hned na počátku zvláštní věci: latinský termín pro dědičný hřích nemluví o dědičnosti! "Origo" značí počátek, začátek, zdroj, původ. (Orior = vycházím, pocházím, rodím se, ale i zjevuji se, stávám se viditelným, zřetelným). Najde tedy zde o něco, co se d ě ě í z rodičů na potomstvo, ale o h ř í c h , který je

- a) na počátku ... lidského rodu, či všech hříchů;
- b) původem, zdrojem lidské existence v upadlosti a hříšnosti.

Máme zde 4 pojmy: počátek a zdroj - hříšnost a existence. Počátek, origo, se řekne řecky ARCHÉ, tj. začátek i vláda. Při úvahách o velkých symbolech naší víry je třeba se naučit

důsledně se oprostovat od předsudků moderního, vědeckého myšlení. Toto myšlení redukuje svět na časové řetězce příčin a následků (na tzv. "kauzální nexy"), kdy pouze bezprostředně předcházející souvisí (a určuje) bezprostředně následující. Kdo se však osvobodí od tak úzce a nesmyslně chápaného světa, pochopí, proč staří měli totéž slovo pro počátek i vládu - ARCHÉ, nebo totéž slovo pro počátek, zjevování a zdroj: origo. Vždyť počátek není jen výchozím bodem nějaké řady, v níž se proměňuje a sama sebe ruší, opouští se v "nenávratné minulosti", ale události, dějiny, jímž dal podnět, jej z j e v u j í ; počátek je v nich stále přítomný, určuje další dění, v němž se vždy znovu a znovu, resp. do stále a stále nových podob vtěluje. Tyto nové podoby se s ním vždy konfrontují a jsou jím posuzovány. - Rozumějme dobře: je-li počátek zdrojem a vládou, neznamena to, že jednou pro vždy určil další běh, ale že je s t á l e z d e , s t á l e p ř í t o m e n . Tato stálá přítomnost originality prvotního hříchu je vyjadřována pojmem "dědičnost" (srv. též něm. Erbsünde)! Nejde tedy o předávání č e h o s i z generace na generaci na způsob štafety!

Prvotní hřích je počátkem lidské hříšnosti a lidské existence. To znamená, že tento hřích stojí na počátku humanitatis, vládne člověku a je zdrojem dějin lidstva, je středem a východiskem jsoucna a pochopení každého z nás. - Jak je prvotní hřích zdrojem vši naší hříšnosti, všech našich hříchů, a tak zároveň rámcem, horizontem, uvnitř kterého můžeme veškerou naši hříšnost pochopit? (Mějme na paměti, že orior = stává se zjevným!) To je spíš téma pro meditaci, než pro traktování, a každý to musí na sobě zkusit, prožít. Omezují se proto na několik záchytných bodů:

1) Neposlušnost. Poslušnost souvisí s posloucháním (srv. německé hören, horchen, gehorchen; také latinské obedior = jsem poslušen vzniklo ze slovesa pro slyšení: obaudio). V poslouchání, slyšení já r o z u m í m slovu (slyšet a rozumět je totéž, podobně jako vidět a poznávat!). V tomto porozumění přislouchám smyslu řečeného. Tato přislouchnost v porozumění vede k poslušnosti, neboť je věc s l u š n o s t i

následovat to, čemu jsem porozuměl. N e p o s l u š n o s t je zpronevěra na této základní slušnosti!

2) Podlehnutí pokušení nezemřít smrtí - být jako bohové - vědět, co je dobré a zlé. Vpravdě k a ž d ý náš hřích - od sebemenšího poklesku a selhání až po vědomou vzpouru a totální odmítnutí spásy - je výrazem odpačnutí od sounáležitosti s Bohem, výrazem snahy o sebezajištění (:nezemřete smrtí), výrazem sebeabsolutizace, tj. touhy po dosažení plného bytí, ale ze sebe sama, nezávisle na Bohu (:budete jako bohové), výrazem snahy sám z vlastního rozumu vědět a rozeznávat, "znát dobré a zlé" - rozhodovat o tom přímo, nikoliv dlouhou a pokornou cestou naslouchání Slovu Božímu, cestou úsilí o stále hlubší pochopení jeho smyslu, úsilím o jeho uskutečnění... Nikoliv poznávat, ale z n á t , vědět dobré a zlé. Jak? Podle sudidel, které u Evy rozhodly o pádu: příjemnost a žádostivost (Gen. 3,6). A toto je též kritérium světa: stále "zajišťování potřeb", "zvyšování životní úrovně", "zpříjemňování života" atd. Věda a vzdělání - vše má sloužit tomuto kritériu tělesného a duševního blaha, kritériu slasti. - Proto sahá člověk po ovoci poznání! - Ale b l a h o a s l a s t nejsou totožny s b l a ž e n o s t í a r a d o s t í ! Blaženosti a radosti lze dosáhnout pouze v úsilí, utrpení, v poslušnosti a následování - v příslušnosti k Bohu, tj. v účasti na životě Božím. Žít v Boží slávě znamená účastnit se svou konečností na Jeho nekonečnosti. Naproti tomu "být jako bohové" znamená zabsolutnit svou vlastní konečnost (nahost) a uvěznit se v ní. A to se rovná damnatio - ztracení.

Toto jsou tedy některé podněty k meditaci o tom, že každý náš hřích se nějak podílí na hříchu prvotním tak, že je jeho vyjádřením, - zcela určitým, konkrétním z t v á r n ě - n í m . A zároveň: právě peccatum originale nám dává naši vlastní hříšnost poznat, porozumět jí! Tak počátek, vláda dává bytí i zjevení v porozumění, je početím (conceptio) i pochopením (conceptus = pojem), přitom tušíme, že obojí je nějak t o t ě ž , - a tato totožnost bytí ve zjevování je také to, co lze označit jako d ě d i č n o s t . (Jsem

přesvědčen, že meditace nad 3.kap. Geneze je smysluplnější a účinnější "zpovědním zrcadlem", než nejrozsáhlejší seznamy příkazů a hříchů, které už samy jsou výrazem propadlosti svodu ďáblu, tj. přesvědčení, že víme, co je dobré a zlé... Ale svátost pokání nám má toto teprve dát poznat - ve stále hlubším naslouchání hlasu Božímu). "Dědičnost" však, jak jsme již naznačili, zde znamená daleko víc! Vždyť je to slovo, které užíváme pro naše vlohy, naše celkové určení! Prvotní hřích je origo nejen našich hříchů, ale celé lidské existence, situace, našeho lidství, jež je naším údělem! - Německá klasická filosofie (Herder, Kant, Hegel) dokonce ztotožnila lidský pád a vyhnání z ráje se vznikem člověka (Menschwerden) - s počátkem lidských dějin. Viděla v mýtu Geneze symbol vymezení se člověka z přírody, z jistoty instinktů, ze zajištěné živočišnosti, sounáležitosti se světem a jeho vstup do svobodného starání se o sebe, do uvědomělé přeměny světa prací. Proto tato filosofie hodnotila skutečnost pádu - v rozporu s křesťanskou tradicí - absolutně pozitivně. Poněvadž viděla podstatu člověka v dějinné praxi a v protikladu k přírodě, viděla ve vzpouře člověka a jeho vyhnání z ráje přímo vznik člověka jako takového! - Na tom je jistě kus tradiční, zjevené pravdy. H e r e z í se stává tento názor až zabsolutněním právě tohoto "kusu", této jedné stránky (jako konečně každá hereze - arv. řecké HAIREOMAI = vybírám, volím, přisvojuji si).

Bůh stvořil člověka jako svobodnou, zodpovědnou bytost. K této zodpovědné svobodě náleží právě ono Augustinovo "posse peccare" - moci hřešit, moci se odvrátit.

Vztah Boha a jeho stvoření je partnerský. Toto partnerství je v dějinách spásy několikrát vyjádřeno pojmem s m l o u v a (testamentum, DIATHEKÉ), tedy vzájemná svéprávná společná mluva, dosvědčovaná zodpovědností obou stran, které zde jsou vzájemně kladeny v jednotu (:DIA-TITHÉMI - společně kladu, uspořádávám, vstupuji do společné naladěnosti). Boží tvorové nejsou pasivními mechanickými nástroji, nejsou pouhými výrazy vůle a z vůle jejich "konstruktéra" a

"uživatele", velkého lidového řemeslníka (DÉMIURGOS), ale skutečně ž i v é , svéprávné (autonomní) a svébytné b y - t o s t i , t v o r o v é , kteří jsou sami sebou, zdrojem svého vlastního pohybu, tedy podstatami (wesen = bytost i podstata) tradiční filosofie! Nejsou tedy "jen" výrazem Božího záměru, nebo lépe Boží záměr osvětloval právě k této jejich svébytnosti - v tom byl b o ž í , t v ů r č í , a nikoliv jen lidský, řemešný, konstruktérský. Bůh nic nemá, Bůh jest: a je-li stvoření d a r e m , darem Božím, pak Bůh může dávat jen sebe sama, svou bytost - Bůh tvoří tak, že se - ze své plnosti - v y d á v á . Tomuto sebevydávání Božímu říkáme z j e v e n í (revelatio): Bůh se svým stvořením zjevuje, tj. ukazuje takovým, jakým vskutku j e s t , nikoliv jen projevuje, pouze j e v í ! Být tvorem, existovat, znamená tedy mít účast na božském, na božství Božím. Toto podílnictví znamená ž i v o t , tj. autonomní svébytnost, a zakládá legitimitu všeho táhnutí k plnosti bytí, táhnutí k absolutnu. To se však, jak jsme výše naznačili, může projevit dvojím způsobem. Buď účastí na Božím životě, jež je tvoření - tedy zjevování se v překračování sebe sama, sebe vydávání, sebeobětování, ve svobodné službě sounáležitosti. Nebo se toto táhnutí k absolutnu děje v sebezbožnění, v uzavření se do své konečnosti. K a ž d ý tvor existuje v napětí obou dimenzí: chce být sám sebou, oddělený, odlišený, svébytný, avšak zároveň se snaží touto svébytností, jedinečností vetupovat - tak jako hudební nástroj orchestru - do harmonie celé symfonie stvoření. Andělé, jako čistí duchové, šli buď jednou nebo druhou cestou, a to úplně. Buď cestou služby a zchvály, nebo cestou vzderu a odvrácení - onoho "non serviam!", nebudu sloužit. Protože německý klasický idealismus chápe člověka jako čistého ducha, musel právě v tomto vzderu, v tomto vydělení se z harmonie stvoření vidět samu podstatu člověka, jeho ARCHE - a tedy jeho počátek a vznik.

A opravdu: člověk se v tomto vzderu, v tomto využití možnosti neposlechnout, nenáležet, d e f i n o v a l = omezil se, a tímto sebeomezením a sebevymezením projevil svou své-

bytnost, svou autonomií. Tím též určil běh dalších dějin Božích jakožto dějin s p á s y , jež jsou tak nádherně symbolizovány dějinami vyvolaného národa (do dnešních dnů - nejen starozákonními!) jako napětí odpačnutí, katastrofy a záchrany. Jsou to dějiny soupeřícího partnerství Boha s člověkem: samotné jméno JISRAĚL (= zápasí Bůh) obdržel vyvolený národ proto, "že zápasil knížecky s Bohem a obstál" (Gen. 32, 28). Vidíme, že jak v poslušnosti, tak ve vzdoru odvozuje tvorstvo svou svébytnost ze vztahu k Bohu: partnerství může být založeno jak souhrou, tak soupeřením! Kdyby byl člověk absolutním duchem - čistým rozumem, průhlednou sebereflexí racionality, jak si ho představuje novověká filosofie, byl by padl úplně, tak jako anděl. Avšak člověk je zároveň t ě l e m , tedy světem, přírodou! N i k d y se, jakožto ž i v ý , nemůže od Boha odvrátit úplně, tj. beze zbytku se vydělit z Jeho stvoření, vymanit se z dosahu Jeho daru. Jeho tělesnost sama zakládá tuto sounáležitost. A proto je prvotní hřích člověka nejen sebepotvrzením v nepřítelství, ale je zároveň p á d e m - tragickým z l o m e m jeho přirozenosti. Každý tvor Boží je živým, je d u š í , tj. jednotou duchovního a tělesného, je ž i j í c í m t ě l e m . Avšak pouze člověk pohlíží na své tělo - na svět i na vlastní myšlení - jako na něco vnějšího, cizího, co má, co d ě l á , a nikoliv, jako ostatní živí tvorové, čím především j e s t . Jeho pád spočívá ve ztrátě této původní sounáležitosti, "nejen" tedy sounáležitosti s Bohem a se světem, ale "především" - ač je to totéž - sounáležitosti s a m a s e s e b o u ! Svým poznáním se chce vydělit, stát se soběstačným, ale tím více prohlubuje propast v sobě samotném: čím více chce být duchovním (tj. racionalističtějším, vědecktějším), tím více - ku podivu! - slouží tělu, stává se obětí materialismu, hybridní, absurdní ideologie, jež je d u - c h o v n í m útwarem, který uznává jen svůj opak, hmotu! (I v materialismu, který chce být ontologickým monismem, myšlením, jež uznává jen j e d e n základní princip, se projevuje tato radikální rozpolcenost člověka!)

Tato vyniklost světa a vnitřní rozpolcenost je to, co je s p á s y p o t ř e b n é - pokud si tuto svou situaci uvědomí, pokud se spásu otevře! Toto otevření se spásu však předpokládá,

1. že nahlédnu své bytí v této zlomenosti, mizérii;
2. že věřím, že tato zlomenost není posledním slovem o mně, mou nejhlubší podstatou, že je jen porušením původnější, základnější jednoty.

Toto bytí člověka v uvědomění si vlastní hříšnosti ve víře ve spásu duše (tj. integritu, soudržnost, harmonii) zakládá onu hledanou totožnost lidské h ř í š n o s t i a lidské e x i s t e n c e vůbec, jejichž společný zdroj, origo, je právě peccatum originale. Tuto totožnost vyjádřil sv. Augustin slavnou větou "cum fallor, sum" - když (po)chybuji, jsem. To znamená, že mé plné bytí a zároveň důkaz mé vlastní existence spočívá v uvědomění si mého vlastního chybění (mé hříšnosti) a v uvědomění si mé vlastní konečnosti (v pochybování, zda mé vědění je jisté).

Jak neposlušnost už sama o sobě znamená ztrátu ráje, takže "vyhnání z ráje" není nějakým trestem navíc, ve smyslu Boží odplaty či pomsty, to by bylo lze názorně ukázat na dějinách novověku, jehož věda je opakováním vztažení ruky po ovoci poznání, z neposlušnosti, ze vzpoury a na vlastní pěst. Všichni prožíváme a pociťujeme na sobě, jak tato věda, která slibovala ráj na zemi, prožila postupně zemi v peklo. - Ale to je jiná kapitola, která by nás přivedla poněkud stranou našeho problému. Viděli bychom však, jak z d r o j naší hříšnosti a naší existence - peccatum originale - je stále přítomný, v každé historické epoše, v každém kulturním celku, v každém z nás. Dědičný hřích nezaložil naši existenci jaksi k d y s i , ale zakládá ji stále! (V tom, jak si vzpomínáme, spočívá jeho "dědičnost".) Tento zdroj, hříšný zdroj, zakládá naši existenci skutečně jako existenci, tj. jako svobodné, autonomní vystupování jak ze soudržnosti se světem, tak ale i z nás samotných, z naší partikularity a omezenosti - a tím zakládá zároveň naši otevřenost ke spá-

se (potentia oboedientialis = naše stálá možnost uslyšet a poslechnout!), a tato otevřenost, ve své možnosti, je opět nekonečně víc než naše původní rajská naporušenost. Proto sv. Augustin neváhá mluvit o "šťastné vině", felix culpa! Němečtí idealisté, jak jsme řekli, měli zásadně pravdu, když viděli v symbolu pádu a vyhnání z ráje symbol vzdoru, vynutí se řádu stvoření, zdroj lidské existence, podstatu konkrétního, historického lidství. Tím prvotní hřích skutečně je, ale jen potud, pokud toto lidství není samo sobě smyslem (což je však základní předpoklad všech humanismů), ale naopak, pokud smyslem lidství je jeho potřeba spásy a otevřenost k ní.

Na tomto místě nelze rozebírat v čem spočívá z tohoto hlediska spásné dílo Kristovo: uvedlo by nás to do hlubokých tajemství christologie a soterologie - jádra křesťanství vůbec. Spokojme se zde s aforistickým náznakem, že unio hypostatica zjednala opět možnost jednoty ducha a těla, dovršením tajemné jednoty člověka a Boha, která se děje v naprotím vydání se Boha člověku. Spásné dílo Kristovo vlastně spočívá v naplnění právě těch aspirací člověka na božství, které vedly k jeho pádu (odtud mystická totožnost rajského stromu a kříže v křesťanské symbolice!): Bůh se stává Synem člověka, aby člověk se mohl stát synem Božím. Boží vědění, Boží moudrost (LOGOS) sama se stává těles, strom Poznání se sám stává stromem Života, ke kterému si člověk svým odvrácením zahradil přístup. - Avšak to vše jsou velká tajemství, tak vzdálená každému mluvení, jak bytostně jsou blízká všemu rozjímání...

Po těchto předběžných poznámkách máme snad již připravenu půdu k pochopení našich dvou problémů:

- 1) Proč je prvotní hřích hříchem každého z nás.
- 2) Proč o pádu člověka hovoříme jako o porušení celého stvoření, tedy k o s m u .

1) Adam není prostě nějaký předek, ale č l o v ě k vůbec, vnitřní člověk každého z nás. Je smyslem i tajemstvím naší situace, již lze nejlapidárněji charakterizovat opět se

svatým Augustínem jako "non posse non peccare", nemoci nehřešit, do níž uvrhl člověka lidský pád ze svobody "posse peccare". Vždyť v Adamovi stvořil Bůh člověka vůbec. V Adamovi jsou přítomny všechny možnosti člověka: Adam ve své svobodě některé z nich určil, jiné nenávratně ztratil. - Nenávratně? Tak jako v řádu smysluplného Božího stvoření (na rozdíl od vědecké představy světa, jak jsme viděli) je minulost soupřítomná přítomnosti, (viz náš dvojnásobný rozbor pojmu ANCHÉ), tak také p ř í t o m n o s t u r č u j e a n a p l ň u j e m i n u l o s t ! Je to velké tajemství, - ústřední tajemství dějin Spásy, vyjádřené symbolem sestupu do pekel (descensus ad inferos), odkud dle tradice vyvádí Kristus všechny spravedlivé; tím má být řečeno, že ani nad minulostí nemá ďábel, princip negace, popírání bytí, moci: minulé není ani nejsoucí, ani jednou provždy fatálně dané! Minulé, jak jsme řekli, je přítomné stále. Jak přítomné? Jako jevící se, nabízející se k pochopení a uchopení naší svobodou, a tedy o t a v ř e n é ! P r o t o m o h u v jednom okamžiku celý život ztratit, nebo celý zachránit. Proto mohu svými přímluvami prospět mrtvým, proto oni mohou svými přímluvami prospět nám! Toto communicatio sanctorum - obcování svatých - přes propast sarti a věků neznamená pouze víru v prostorovou (či ideální) koexistenci tohoto a "onoho" světa (také!), ale daleko více a hlouběji prožitek současnosti času, vztahování se časovosti k sobě samotné! Takový prožitek, taková hluboká zkušenost ovšem předpokládá otevření se v poznání! Tam, kde se obracím zády, není má "soupřítomnost vůči celku o sobě a pro sebe" o nic víc platná, než rádiové vlny bez nalaďeného (tj. "rozumějícího") přijímače. (Výraz "nálaďa" s touto metaforou souvisí.) Poznání v Božím, v biblickém smyslu (na rozdíl od poznání objektivní vědy!) znamená p o c h o p e n í v p ř í j e t í , z t o - t o ž n ě n í s e . (Proto užívá Písmo slovesa "poznat"-JADAH - i pro manželský styk!) Pokud je pro mne hřích Adamův prostě faktem, jehož následky nesu, pak je to jen tragická konstatace. Pakliže v pádu Adamově naleznu - jako v zrcadle

- s e b e s a m a , vezmu-li n a s e b e jeho vinu (následuje tak Pána Ježíše), pak získávám svobodu! vládnu nejen nad svými hříchy, ale i nad svou "hříšností" - lidskou přirozeností - a mohu tohoto "starého člověka" pohřbít ve křtu a odít se člověkem novým, (Ef. 4, 24), spaseným, plným milosti, tj. božským (srv. Ř. 13, 14). Vždyť poklesek našich prarodičů nám nebyl zjeven jako pikantní drb, ale propter nostram salutem! A tak sdílení viny prarodičů, které se nám zdá tak "nespravedlivé", je pouze logickým doplňkem ke s d í l e n í z á s l u h (:communio sanctorum - jeť psáno: alter aletius onera portate - Gal. 6,2) a nabídkou Boží spásy. Prvotní hřích se tak vskutku jeví jako ona Augustinova f e l i x c u l p a - šťastná vina, jejíž přijetí otevírá vůbec možnost účasti na spásném díle Kristově!

Moje první otázka v 1.třídě při 1.hodině náboženství zněla, zda Adam a Eva přijdou do nebe, když způsobili tolik zla! Dnes vím, že spása se týká p ř e d e v š í m Adama - a nás v něm. Proto je na starých obrazech malována pod Křížem jeho lebka, na kterou kane Kristova krev! Jen pokud skutečně na sebe vezmeme svůj kříž, své člověčenství, padlou lidskost, můžeme následovat Krista. "Vzít na sebe" pak znamená poznat, porozumět, přijmout za vlastní - tj. být plně, vědomě sami sebou, ne tím, čím si m y s l í m e , že jsme, a za co "můžeme", ale b ý t v p r a v d ě . Vezmeme-li zodpovědnost, pokornou spoluzodpovědnost za vše, budeme se podílet na moci, jež Synu člověka byla dána na nebi i na zemi (Kt. 28, 18). A naopak, nemůžeme-li za nic, bude nám odňata veškerá moc! Vždyť právě tento alibismus je v kořeni našeho vzdoru proti "Boží nespravedlivosti": "Můžeme" za hříchy svého dětství, když jsme už dnes docela jiní? "Můžeme" za okolností, které nás svedly k hříchu? "Můžeme" za naše myšlenky, které nás přece "pouze" napadají, za naši náklonnost, která je "nám" vrozena, za naši slabost, která přece není vinou, za naši naturu - která je nám, jak slovo samo prozrazuje, přirozena? Nakonec "nemůžeme" vůbec za nic, lze se vyhnout ze všeho, za vše mohou okolnosti, poměry, povaha. Ale

vylhat se takto můžeme za jednu - nesmírnou - cenu: že se vzdáme své svobody, své zodpovědnosti, své důstojnosti, považujeme se za hříčku cizích sil, za výsledek náhody a nutnosti. Tím se však zbavujeme možnosti ospravedlnění skrze našeho Pána Ježíše Krista. Vyznám-li však před Bohem a před církví ono "mea culpa!" - má vina, neznamená to jistě, že tvůrcem činu, příčinou poklesku a zanedbání jsem beze zbytku j á , ale že jako svobodná, svéprávná a rozumná bytost za to беру plně odpovědnost, protože se k tomu rozumějším způsobem autenticky vztahuji. Lítost není výrazem slabosti, ale projevem svobody, síly a oprávnění, projevem suverénní důvěry, že v mé značné smýšlení, v METANOIA, lze proměnit - minulý čin samotný!

2) Proč však Písmo a tradice mluví o pádu č l o v ě k a jako o porušení Stvoření vůbec, o prvotním hříchu jako o k o s m i c k é události? Není to směšné, tváří v tvář nepředstavitelné obrovitosti vesmíru a jeho trvání (15-19 miliard let) připisovat nějaké události na naší planetě, někde asi v Mezopotámii (kde třeba pravděpodobně hledat pozemský Eden) asi před osmi tisíci lety, nebo situaci jednoho z nesčetných tvorů této planety, člověka - k o s m i c k ý význam? Zde opět je třeba se oprostít od vědeckého, pouze kvantitativního pojetí jsoucna s jeho idolatrií čísel, snažícího se vše redukovat na "mensura-pondus-gradus" - míru, váhu, stupeň, jak Píkávali staří. Je třeba hledět na KOSMOS jako na smysluplný celek, který je, opět slovy starých, unum-pulchrum-bonum - jeden, krásný, dobrý, jako na oduševnělou b y t o s t , živý šperk (řecky KOSMOS vskutku znamená ozdobu, šperk), jako na to, co je k sobě v z t a ž e n o , a kde právě proto to neviditelné, nepatrné se může stát solí, kvasem, semenem hořčičným, kamenem uhelným. Soupřítomnost prostoru je totožná se soupřítomností času. Vždyť i moderní fyzika učí, že čas je rozměr, který je od prostoru neoddělitelný - časoprostorovost - toť právě kosmos, jenž vzkvátá, expanduje, rozlišuje se ve veškerenstvo. Nezáleží na délkách dob a na kvantech rozprostraněnosti, ale na tom, co se děje

v jádře, v srdci veškerenstva, k němuž se ono, jakožto je d n o , obrací v souměřitelnosti, okolo čeho se jako kolem svého smyslu otáčí, v čem se zhlíží, v čem n a l é z á a v y t v á ř í s v ů j s m y s l . Řecké KOSMOS se přece latinsky řekne u n i v e r s u m , od univertere, k jednomu se obračející. Co je toto je d n o ? Právě jednota, harmonie tohoto dějícího se celku, živé celistvosti, kde duchovní se projevuje svým ztělesněním (zhmotněním), a tento viditelný tvar, uskutečněný v látce, je opět uchopen, pochopen v sebepoznání a opět uskutečněn. (České slovo "vesmír" zdůrazňuje právě tento živý soulad celku, ze slovanského vjes = všechny a mir = pokoj, soulad, harmonie). Tato živá jednota duchovního a tělesného, kde duchovní se projevuje v těle a tělesné je pochopeno ve svém významu, tedy duchovně, tato vědoucí, smysluplná hra smyslu a jevu se nazývá - jak už víme - d u š e (anima, PSÝCHÉ). Nikoliv ovšem ještě duše lidská, ale duše celku, duše vesmíru (PSÝCHÉ TÚ HOLÚ, nebo TÚ KOSMÚ, resp. TÚ PANTOS, jak říkali neoplatonici, tedy anima mundi středověkých hermetiků, kteří ji ztotožňovali s dechem Božím, tedy Duchem svatým, PNEUMA THEŮ, Spiritus sanctus, jenž je proto principem a dárce života - dominus et vivificans, tedy vši oduševnělosti, která je onou ZŮŮ AIŮNIOS - vita aeterna, život věčný apoštolského vyznání, přičemž AIŮN = věk i svět, podobně jako lat. saeculum). Světová duše, anima mundi je jménem této smysluplné soupřítomnosti stvoření: tak jako duše lidská je přítomna v každém údě, a tak v nejnepatrnější části těla člověk jaksi d ě l í c e l ý , podobně je lidská duše součástí duše vesmírné, a tak v každé duši je nějak přítomen celý vesmír. To je základ oné staré představy vzájemné korespondence, odpovídání si makrokosmu a mikrokosmu - duše světa a duše lidské, a toto odpovídání si právě zakládá lidskou odpovědnost za celek, za veškerenstvo, které mu bylo svěřeno v celé své nesmírnosti, stárí, tajemství, nepochopitelnosti a nádhře, jak je to symbolizováno v Písmu v podobě Behemota a Léviathána. A třebaže toto stvoření Boží člověka

nekonečně přesahuje (viz Job, kap. 39-40), člověk se k tomuto stvoření, k bezadné propasti zjevování Božího Tajemství přesto vztahuje, zodpovědně vztahuje, a to tak, že mu dává jména (Gen. 2,20) a že je zachovává (Gen. 6,19), vzbuzuje z hlubin tajemství smysl a řád.

Víme to z dějin mýtů i dějin věd: jak se člověk ke jsoucnu vztahuje, tak se svět, celek jsoucna, člověku jeví. Bytí a zjevování je však jedno a totéž - vždyť Stvoření samo je zjevení Boží. A toto bytí světa se děje ve hře lidského poznávání. Uveďme příklad: kdysi byla hvězdná oblast symbolem stálosti, neproměnnosti, věčnosti, stálosti řádu a zákona, ať už zákona jako božství, jako v antice, nebo zákona Stvořitele, jako ve středověku, nebo zákona přírodního, mechanického, jako tomu bylo v novověké vědě minulých století; nyní jsou nám nebesa jevištěm dramatického, explozivního vývoje veškeranstva, historií plnou proměn, peripetií, mnohostvárností a náhod. A přitom je to stále totéž nebe, k němuž se obrací naše zraky, tentýž vesmír, k němuž se vztahujeme a ke kterému náležíme!

To však neznamená, že jsme se dříve dívali špatně, a teď - třeba díky zdokonaleným přístrojům - se díváme "správně". Díváme se prostě jinak, jinými očima, rozlišujeme jinak, dáváme nová jména. I ty přístroje a vědecké teorie patří k těmto jiným očím, kterými se díváme na přírodu jinak než dříve, protože jí jinak rozumíme, protože jinak chápeme sami sebe. Rozlišovat - rozeznávat smysly, rozumem, jazykem - se řekne latinsky *interlego* - odtud slovo *inteligence*, vlastně *interlegence*, čili vybírání mezi ... např. různými způsoby čtení (*lego* = vybírám i čtu). A toto naše rozlišování, interpretace, je zároveň rozlišením, inteligencí světa. A zase to nesmíme chápat tak, že by zjevování, tedy bytí jsoucna, záviselo pouze na nás, na lidském přístupu a poznání! Vždyť přece lidské poznání a jeho dějinné proměny se naopak řídí tím, co poznáváme, vesmírem, kosmem, který nám jako šperk ukazuje vždy nové fasety své krásy, svého soulaďu, v bohatství hloubky, jejíhož dna se nikdy nedobere-

me. Je to veliké tajemství, tato jednotu mikrokosmu a makrokosmu, které není žádným "apriorním" nebo "přirozeným" nastavením, spočínutím, ale živou, dramatickou, dějinnou souhrou, která se obtížně vyjadřuje slovy. Fyzika to vyjadřuje tak, že měření samo je neoddělitelnou a neodmyslitelnou součástí pozorovaného jevu, psychologie opět konstatuje, že každé vnímání (zrakové, sluchové) je vždy již vnímáním něčeho, tedy porozuměním, a že nelze vnímání a chápání od sebe oddělit, že neexistují nesmyslné "počítky" na straně jedné a jejich skládání a interpretace na straně druhé: každý smysl slovy vjem už má smysl! Ale tyto obtíže ve vyjádření opět vyplývají jen z dříve zmíněného předpokladu objektivní novověké přírodovědy, pro kterou je jsoucno jednou provždy a nezávisle na našem poznání tak a tak, a my pouze konstatujeme, jak se to se jsoucnem "objektivně" má. Pro věřícího, pro toho, kdo je zvyklý naslouchat slovu Božímu, kdo chápe sebe i svět ve světle dějin spásy, by měl být dynamický, dějinný vztah mikrokosmu a makrokosmu naopak něčím samozřejmým, a představa jsoucna, jehož bytí spočívá ve vzájemném partnerství poznávajícího a poznávaného, představa jsoucna, jež z tohoto plodného, oplodňujícího, plodícího poznání vzešla, by se neměla jevit čímsi paradoxním. Poznání v Písmu přece znamená právě vztah vzájemné lásky a zodpovědnosti v naprostém sebeoddání a sebevydání, z něhož to nové má teprve vzejít. Čtenář Písma dále ví, že jeden a týž Bůh, Hospodin, Bůh Abrahámov, Izákov a Jákobův, Stvořitel nebe a země, všeho viditelného a neviditelného, jehož úrady jsou věčné a jehož slova nepominou, tento Bůh může ústy Mojžíšovými nařídit dopodrobna všechny předpisy obřadu obětí, ústy proroků však vyžadovat plnění jejich smyslu, nikoliv jejich vnějších projevů (např. Ps. 50, 18-19, Iz. 1, 11-17 atd., atd.) a konečně ústy svého Syna zrušit oběť, zrušit starou smlouvu vůbec, včetně jejích dvou základních sloupů - soboty a obřizky! Pakliže se po způsobu moderních lidí napohoršíme ("tak co vlastně od nás Bůh chce?") a pakliže se nesnažíme rozlišovat,

co je "skutečně" slovo Boží, či jeho "vlastní" obsah, a co pouze lidský, "historicky podmíněný" příměsek či forma, ale skutečně v pokoře nasloucháme slovu Zjevení, ať již čteme Toru, proroky, evangelia či Pavla, jako zjevení téhož Boha, jenž v nás vzbuzuje bázeň, důvěru a lásku ("horror horroris et tremor amoris", jak říká sv. Augustin ve svých Vyznáních), pak se nutně, i když si to neuvědomujeme, vzdáváme onoho zpuštěného novověkého předsudku objektivitu! Netáčíme se totiž, jak se to ale opravdu, ve skutečnosti, v posledku se světem, s Bohem, a duší "má", ale přijímáme Jeho Slovo jak se vydává našemu porozumění, naší lásce a naší zodpovědnosti. Chápeme Boží zjevení - nejen v Jeho Slově, ale i v jeho Stvoření (kteroužto tajemnou jednotu v události Vtělení v němž "slovo tělem učiněno jest", nám zjevil, jako pravdu svého zjevování, jež je Jeho přítomností mezi námi) jako setkání, dar a výzvu, nikoliv jako informaci, fakt a návod! Vyznáváme přece Boha Živého, jenž je sám Pravda, Život a Cesta, a nikoliv nějakou abstraktní, neměnnou, strnulou metafyzickou entitu! Pravdivost Boží - veracitas Dei - není pro nás, jako pro Descarta, spolehlivou zárukou správnosti našeho poznání, ale zdrojem důvěry v Jeho v ě r n o s t - ve smysluplnost poznávaného jsoucna, ve smysl našeho úsilí, tj. v možnost setkání s Ním v Jeho projevech. A tak i vztah mikrokosmu a makrokosmu je třeba chápat ve světle Božího zjevení, tedy nikoliv jako nějaké mechanické vzájemné "nastavení", k němuž existuje jediná "metoda", jeden návod, jak poznávané měnit v poznatky, ale jako skutečnou živou s m l o u v u , drama vzájemné odpovědnosti a důvěry, k jejímuž dodržení, udržení a dostávání jsme stále, vždy znovu vyzýváni. Celé toto drama se odehrává v Ž i v é s o u - n á l e ž i t o s t i , tedy v médii toho, co jsme nazvali duše, jako základ života a vzájemnosti. Vzhledem k duši pak není nic divného na tom, že celý svět, kosmos, ať jakkoliv velký, starý, mnohotvárný a tajemný, je skutečně plně přítomen v našem poznání a pohyování: "Profunditas est homo et cor eius abyssus" (Ps. 64,7). Svět se nám jeví tak, jak mu

rozumíme, je v nás, celý je v naší duši, tak jako my jsme opět celí ve světě. - Na zeměkouli, která je skutečným bez-rozměrným b o d e m ve srovnání s celým vesmírem, lze tento vesmír shlédnout, dozvídat se o něm jako o c e l - k u : současná kosmologie nepojednává o nějakém jeho neznámém výseku, náhodně daném naším hvězdným resp. galaktickým okolím, sousedstvím, ale popisuje vesmír jako c e l e k , zároveň v jeho prostorových i časových souvislostech. Zachycujeme paprsky, které byly vyslány ze samotného jeho prostoro-časového počátku (tzv. Big Bang - velký třesk), a které k nám nyní "přicházejí" z jeho "okraje", resp. které rýsují, zpřítomňují jeho hranice. Proto je řeč, úvahy a poznatky týkající se velikosti a stáří vesmíru něčím smysluplným. A tak, jak je v jednom bodě, v každém bodě, přítomen zjevující se Celek, tak také v jedné každé duši je nějak přítomno veškerenstvo, jak ve své zjevnosti, tak i skrytosti, ve své pochopitelnosti i ve svém Tajemství (visibilia omnia et invisibilia - vše viditelné i neviditelné). "Duše," říká Aristoteles, "je jaksi přirozeným místem všech věcí" - zde totiž nacházejí sebe sama, svůj smysl.

Tak spočívá bytí veškerenstva v jevení, tj. v zrcadlení se v duši. Především tedy v duši vlastní, v duši vesmírné, tak jako naše bytí spočívá v našem vědomí, tj. vědění sama sebe. Avšak bytí duše veškerenstva spočívá v její přítomnosti, tj. zrazení se v každé duši, v duši každého z nás. Nyní však v této ose smyslu vesmíru (axis mundi), v níž jsoucno veškerenstva má přicházet k sobě v harmonii života smyslu, tj. v jevení, poznání jevícího se a ztělesňování, uskutečňování poznatého, je z l o m , vymknutí, odcizení. Příležitost smysluplné soudržnosti se změnila prvotním hříchem, originální hříšností a upadlostí v nesmyslnou svébytnost, zabsolutizovanou částečnost, sebeuchovávací vytrženost, sebezbožňující konečnost, nicotu touhy po moci, jimiž je padlý člověk. A na tomto místě by mělo započít rozjímání, usilující porozumět tomu, proč hříšnost je kosmickou záležitostí, zlomem v srdci veškerenstva, ranou na Těle

Božím, rozjímání o tom, jak každý z nás je ve své konečnosti zde a nyní zodpovědný za veškerenstvo, za každý okamžik, za věčnost, za Boží království a za spásné dílo Ježíše Krista. Toho Krista, který svou obětí znovu zjednává možnost smíru ducha a těla, Boha a světa, tj. vykoupení, záchranu tohoto smíru, této živé harmonie, již je **ď u š e**, kterou člověk svým pádem ztratil, a tím ztratil **ž i v o t**, život Boží, který, jak On sám svou spásnou obětí zjevil, tj. uskutečnil, nespočívá v sebezáchově a sebeudržování, nýbrž v sebevydání a sebezmaření, v onom mystickém "vyprázdnění" (KENOSIS), - učinění místa, prostoru zjevení veškerenstva "tváří v tvář" (facies in faciem) v plnosti **B o ž í s l á v y**, kde naše sobectví, egoismus a partikularita již nebrání, nepřekázejí, nestíní tomuto bytí ve zjevování, ale samy byly zastíněny (L 1,35) - učinily místo, jeviště tomuto bytí jsoucna ve zjevování, aby tak vpravdě nakonec bylo všechno ve všem.

Toto sebevydání, sebeztracení je vyjádřeno **k ř t e m** - ponořením v Ježíše Krista, jež v nás probouzí příležitost k tomuto Božímu životu "z vody a z ducha", životu, jež se ztrácí sobě, aby se našel ve zjevení veškerenstva, jehož znamení je strom nového Ráje, plodné setkání, protknutí horizontální a vertikální dimenze, země a nebe, vtělení a jeho božského smyslu, v jejich živé, plodné sounáležitosti. Protože spása duše a spása kosmu jsou jedno a totéž.

A p p e n d i x : DE OPINIONE RAHNERIANA CUM ADNOTATIONIBUS CRITICIS

Karl Rahner v knize "Grundkurs des Glaubens" (8. Aufl. Herder 1977) pojednává o dědičném hříchu ve 4. oddílu 3. kapitoly v souvislosti s pochopením člověka jako bytosti radikálně chročené vinou (Der Mensch als Wesen der radikalen Schuldbehaftetheit). Jeho pojetí lze shrnout v následujících tezích:

1. Člověk, jako svobodná bytost, realizuje tuto svobodu vždy

již ve světě, v dané situaci, uvnitř společenství. Tato situovanost je vždy již součástí jeho svobodného jednání, nikoliv jen pouhým materiálem jeho činů. Tato situovanost je utvářena dějinami ostatních svobodně jednajících lidí. Proto je také cizí vina neodmyslitelnou součástí nás samotných a naší svobody. Osobní, privátní jednání jednoho člověka se tak může stát objektivním zlem, spoluurčujícím a omezujícím dobrý úmysl svobodného jednání druhých.

2. Křesťanská zvěst o dědičném hříchu pak znamená, že tato situace zatížení cizí vinou je universální a že jí nelze uniknout. Žádné společenské zřízení, žádná pozemská utopie či ideologie nepřivodí rajský stav nezatížený hříchem.
3. To znamená, že toto zatížení je dějinám lidstva původní (ursprünglich) tj. vlastní celým dějinám, od samotného jejich počátku. Mytická představa o nějakém předávání Adama hříchu na potomstvo, nebo jeho přičítání nám nevrub nemá s křesťanským dogmatem nic společného. K jeho porozumění se dostaneme pouze reflexí nad naší vlastní existenciální situací, zatíženou vinou druhých. R. uvádí příklad koupě banánu, která nás uvádí do souvislosti s vykořisťováním dělníků na banánových plantážích.
4. Adamovo "ne!" je jeho existenciální, svobodný, nezastupitelný, a proto morálně nepřenosný čin. Hovoříme-li o "dědičném hříchu", používáme slova hřích v jiném, pouze analogickém významu, na což by mělo být při katechezi důrazně upozorněno.
5. Biblickou zprávu o pádu prvních lidí nelze proto chápat jako historickou reportáž, ale jako výpověď o obecné situaci člověka pomocí mýtu, který promítá aktuální stav věcí do minulé události. Genesis 3 tedy nemluví o počátku dějin, ale o jejich c í l ě , o bohočlověku Ježíši Kristu.
6. Možnost "ne!" vůči Bohu náleží k sebeinterpretaci lidské svobody. Právě v ní možno vidět zrod člověka z předlidských tvorů, v jejichž jednání ještě tato alternativa dána nebyla.

Ve světle našeho traktátu lze k tomuto Rahnerovu pojetí připojit následující kritické poznámky:

1. Náš traktát se shoduje s R. pojetím potud, že také chápe zprávu Geneze jako symbol naší konkrétní situace.
2. R. pojetí je však příliš úzké: omezuje se na existenciální interpretaci lidské svobody, a to na striktně intelektuální úrovní, a není tak právo celému symbolickému bohatství uvedeného mýtu, ani hloubce dogmatu.
3. Z pojmu "hřích" se vytratilo to nejpodstatnější: vina. Proto také, ve světle tohoto pojetí, není zřejmá nutnost křtu ke spáse, nehledě ke smyslu dogmatu o Immaculata Conceptio (Neposkvrněném Početí). Spokojit se s konstatováním, že se sice říká "dědičný hřích", že však není ani dědičný, ani hříchem, leda analogicky, je mírně řečeno nepoctivá pohodlnost (zcela cizí starším Rahnerovým spisům, o něž se náš traktát dokonce v mnohém opírá!) Náš traktát naopak vidí originalitu a dědičnost Adamova hříchu právě v tom, že veškerou hříšnost zakládá a dává pochopit; dědičný hřích je tedy hříchem v nejvlastnějším slova smyslu - ostatní hříchy jsou na analogické, sed non vice versa!
4. Podobně vyvozuje Rahner "dědičnost", tedy radikálnost, původnost (Ursprünglichkeit) dědičného hříchu z jeho universality; tradice a dogma naopak vykládá universalitu pádu radikalitou hříchu!
5. V důsledku striktně existenciálního pojetí padlosti byla Rahnerem zcela pominuta kosmická dimenze pádu, tedy její ontologická závažnost a závaznost, bez níž se stává hříšnost a podmíněnost svobody sociologickým aspektem a psychickým komplexem tvora člověka, vyžadujícím spíše odborníky než Spasitele! Náš traktát se orientuje především na kosmologickou dimenzi dědičného hříchu.
6. Rahner si protiřečí, když na jedné straně tvrdí, že Adamovo "ne!" je nezastupitelný a nepřenosný čin, a na druhé straně tvrdí, že v Gen 3 nejde o historickou re-

portáš, ale o mýtus! Navíc, nepoukazuje-li tato biblická zpráva k minulosti, ale k budoucnosti, ke Kristu, musel by i tento být m ý t e m , obecným vyjádřením vykoupnosti "lidské situace"!

7. V závěru oddílu "Die Erbsünde" Rehner zaměňuje "posse peccare", bytostnou dimenzi lidské svobody, s "non posse non peccare", což je teprve skutečný důsledek pádu. Tím mu však mizí to nejdůležitější - základní smysl zprávy o pádu člověka, totiž že člověk, jako svobodná, svébytná, zodpovědná bytost, byl původně stvořen n e p o r u š e n a že podstatou člověka je neporušenost, soudržnost, celistvost - jeho duše! Rehner tím vlastně přejímá antropologii německého idealismu (jejímiž jsou existencialisté přímými dědici), jehož pojetí pádu jako antropogeneze jsme se v našem traktátu podrobili kritice.

Člověk - le phénomène humain - zde splývá zcela v duchu Hegela či Marxe se svými dějinami, jež jsou tak zbaveny toho, co z nich činí víc než časovou explikaci vždy již fatálně daného, totiž kontingence! Tím se však ztrácí ze zřetele hlavní movens a vlastní smysl d ě j i n Spásy - totiž vykoupení - znovuzískání ztracené neporušenosti, ontologické jednoty, tedy záchrana, spása duše (ve smyslu našeho traktátu). Nelze hledat cíl dějin v Kristu, nepočínáme-li od Adama. Naděje na paradisium coeleste (nebeský ráj) nemá smysl bez vzpomínky na Eden ...

ZUSAMMENFASSUNG

Wie kann die Schuld Adams uns angerechnet werden? Wie kann man sie sogar als kosmisches Ereignis ansehen? Auf diese Fragen des einfachen Glaubens wird versucht, diesen wichtigen aber heute meistens Übersehenen theologischen Grundsätze philosophisch Rechenschaft zu geben. Eine Hermeneutik dieser Symbole bemüht sich, die ganze Breite und Fülle der biblischen, theologischen und ikonographischen Tradition verständnisvoll zu wahren. Die "Originalität" der ständig gegenwärtige Quell jedes menschlichen Versagens. *der Erbsünde*

wird begriffen als

Im Lichte der Sündfallsymbolik wird die neuzeitliche wissenschaftliche Weltanschauung und ihr Scheitern gedeutet. Als zentrale Erscheinungsform der Erbsünde wird in dieser Hinsicht der "Vorurteil der Objektivität" bezeichnet. Die Behandlung dieser Problematik in Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens" wird einer Kritik unterzogen, die andeutet, dass Rahners Auffassung, als mit der herkömmlichen Deutung des Sündfalls durch deutschen Idealismus behaftet, die symbolische Fülle dieser Bekenntnisse verengt und die Schärfe ihres Ernstes abstumpft.

Jan Patočka

• TECHNICKÁ EPOCHA A OBĚŤ

(Záznam z rozhovoru s prof. J. Patočkou, říjen 1973;
jazykově upraveno, neautorizováno.)

J.P.: Když jsem uvažoval o oběti, měl jsem na mysli přibližně to, co můžeme vidět zvláště u takových lidí, jako jsou tito Rusové (Solženicyn a Sacharov). To jsou lidé, kteří jednájí z platformy "až do konce - a může to přijít kdykoliv". A poslední smysl toho, co dělají, alespoň jak já myslím, je tento: ukázat in concreto, že svoboda je něco negativního, ukázat na pozitivnost toho negativna. Jedině je-li toto člověk s to nahlédnout, a nejen nahlédnout, nýbrž provést to až do konce, tak se může ukázat, že ve světě a v životě existuje něco takového jako rozdíl. Absolutní rozdí, který se snažíme postihnout mezi jsoucny a tím, co jsoucno není a co nad jsoucnem vládne. A toto ne, které je mocnější než bezprostřední ano, to nám ti lidé předvádějí in concreto v nenápadné a nepatetické formě, ale s naprosto jasným a promyšleným zacílením. Jedině za tohoto předpokladu se může ukáz t, že existuje něco takového

jako rozdíl, hierarchie, zásadní předěl. Jinak všechny tzv. hodnoty jsou subjektivní a relativní; ale rozdíl mezi jeoucím a bytím nikoliv. To je rozdíl, který je, který se manifestuje ve dvou základních způsobech bytí, totiž ve způsobu bytí věcí, které jsou lhostejné k tomu, že jsou, a ve způsobu bytí člověka, u kterého tomu tak není. To lidské má ovšem tendenci nivelizovat se na to věčné a jen v docela zvláštních a výjimečných případech se pohybuje k této základní diferencii, která není pouhý fakt, nýbrž nesmírný požadavek na člověka. A tím, co ti Rusové dělají, tím zároveň ukazují, že tu nebháží o nějakou obecnou formuli jako kategorický imperativ, nýbrž o něco, co v konkrétní historické situaci má teprve svou sílu a uplatnění.

Druhá věc, o kterou mi jde, souvisí s dnešní technickou epochou. Je tototíž epocha, v které nás takřikajíc opustila všechna zásvětí a v které člověk hodnotí vše podle měřítka vypočitatelnosti, tzn. také síl, které jsou k dispozici, a vůbec podle hlediska síl. Moc se hodnotí jako síla, mezi mocí a silou se dělá rovnítka. A pozoruhodná věc, kterou pořád nemohu dostat do ruky, ale kde tuším hluboké souvislosti, je, že jsou to lidé této epochy a tohoto zaměření, kteří mají nejbliž k té základní proměně, že zvnitřnění této epochy se rozjiždělo u lidí jako Oppenheimer, že němečtí atomoví vědci se ubránili udělat Hitlerovi atomovou pušku, že Sacharov, který se dal na cestu válečné vědy, se obrátil úplně jiným směrem, kde tedy vězí ten kloub, který jde od toho ryze technického, od pojetí, které vidí jen výpočet, které sice žije z podstaty techniky, ale nevidí ji, k tomu vidět ji - nejen žít z ní, nýbrž prolomit technický svět až k jeho podstatě?

A: Pane profesore, jak to myslíte s tím kategorickým imperativem, vy jste ho tak nějak odsunul?

J.P.: Neodsunul, jen vytýkám určitý rozdíl. Považuji tu Kantovu myšlenku za pokus formalizovat rozdíl mezi bytím a jsoucnem. Ale ten Kantův pokus je zásadně nehistorický, platí pro každého člověka za všech okolností stejně. Kdežto počin dnešních obětujících se je akutně historický, je jen z dnešní situace možný a v ní má teprve svou platnost.

A: Ale oni by to přece mohli dělat s kategorickým imperativem, na jeho základě!?

J.P.: Ano, je to s ním ve shodě, ale on nestačí, aby jim ukázal, co mají dělat. Kant má stále na mysli, že člověk spravedlivý a poctivý je v podstatě za všech okolností stejný, že za všech okolností koná totéž. Figura poctivce, hrdiny spravedlnosti se dá skoro nadčasově vykreslit. Kant nemyslí svou morální teorii nějak historicky, nemíní tím vysvětlit nebo osvětlit jednání historických lidí, ti jsou mu jen příklady obecné struktury. Teprve Hegel přišel s myšlenkou, že dějiny jsou realizací kategorického imperativu, té absolutní morality, jenomže dialektickým způsobem - tak, že i to, co je zlé, je do toho integrováno. To pak tu věc relativizovalo a vedlo k tomu, že v oné hegelovské dependenci, kterou je marxismus, pak ten absolutní ráz úplně vymizel. Úplně ne, marxismus pořád reklamuje, že on je ta absolutní pravda a dobro - to, co reklamoval Hegel - i to, co je relativně zlé, ty špinavé ruce.

Jenže v tom případě absolutní oběti, na kterou tyto lidé jsou, se mi zdá být problém položen jinak. Neběží o celkové osmyslňování dějin, o proces - jak to míní Hegel - ve kterém dobro, absolutní vůle, jak je vyjádřena zákonem praktického rozumu, se realizuje v dějinách takovým způsobem, co je nezbytné k realizaci dobra, jako Mefistofeles u Goetha, jako negativno, které je nezbytné, aby se prosadila dynamika

dobrého, že dobré má vždy nakonec ráz syntézy a překonání omezujícího, že v dějinách nakonec dochází ke smíru a zároveň k vítězství dobra - o takovou metafyziku dějin tu neběží. Ale já si nemyslím, že by ten zvláštní obrat, ke kterému došlo u těchto lidí, kteří jsou vlastními otci a vrcholnými uskutečniteli technické epochy, byl nějak vysvětlitelný z techniky samotné. Již jsme si ukázali, že technické zaměření je slepé vůči všemu, co se nedá objednávat, vypočítávat, transformovat z jedné možné zásoby v druhou, že nic dalšího nevidí. Takže z toho se to vysvětlit nedá. Na technické epoše je v tomto ohledu důležité jenom to, že v ní neexistují žádná zázvěť, žádné tradiční zbytky starých metafyzických pojetí jsoucna a lidskosti, že je to skutečně nemetafyzická epocha, a následkem toho, když tam jednou vystoupí vědomí nebezpečí, v kterém se člověk způsobem svého žití-bytí ocitá, tak že toto vědomí nebezpečí nemůže být čerpáno z oněch tradičních pramenů, že je to něco radikálně odlišného, že právě tady je průkaz toho, čemu Heidegger říká "das Rettende", záchrana.

B: Ale to by pak muselo přijít jenom z té techniky.

J.P.: Z technicky ne - z podstaty techniky! To je zásadní rozdíl. Technika, to je způsob, kterým na základě porozumění jsoucnu jakožto zásobárně sil s věcmi zacházíme. Ale že to porozumění samotné je něco, co nad všemi konkrétními stavy věcí vládne, že je tu něco vládnoucího nad celou vypočitatelnou skutečností, to je podstata techniky, to k ní patří.

Ale co je podstata obětí a jak podstata techniky a podstata obětí spolu souvisejí? Jistěže nějak přes to vědomí ohrožení. Ale tady je problém - vědomí ohrožení není jistě snadné analyzovat. Proč by člověk, který má v rukou tak říkajíc maximální síly, s nimiž lze disponovat, proč by měl počítovat ohrožení? Po

jisté strádá je to jasné: ty akumulované síly jsou ničivé, a běží o existenci člověka atd., o celou existenci lidského rodu. Ale na druhé straně přece to, že ti lidé, ti atomoví fyzikové atd., se těmito věcmi zabývají, je záležitost konec konců také jenom technická, netýkající se podstaty techniky - ne?!

C: Jsou zde přece také nějaké formy toho tradičního vědomí, formy zásvětní apod.

J.P.: A jak to, že ti ruští a američtí vědci si s tím takovou dobu hráli, když ty konsekvence byly jasné: ohrožení lidstva. To se přece dalo vypočítat!

C: Ohrožení od protivníka bylo větší.

J.P.: Ano, ale tím spíše to mysleli ryze technicky - ne?!

A: Třeba ten obrat pochází z nějakého latentního náboženského přesvědčení, křesťanského vědomí, nebo z něčeho podobně tradičního a nereflektovaného.

J.P.: Ale je-li tu takový nějaký zbytek, navázání na cosi z minulosti - představme si jen in concreto, co by to znamenalo: že tito lidé, tak dokonale racionální, najednou podlehli něčemu, co je předsudek.

A: Myslím jen, že se tu konkrétním způsobem uplatnil kategorický imperativ.

J.P.: Běží tu o nejautentičtější formu, v které se ukazuje rozdíl mezi bytím a tím, co nám bytí otvírá. A jde o to, zda je to kategorický imperativ, zda kategorický imperativ je toho neadekvátnějším vyjádřením. To je pouze dobový způsob a nepochybně způsob neadekvátní - svou nehistoričností. Je to historický způsob ve své historické ahistoričnosti. Přece kategorický imperativ je projevem, vyjádřením něčeho

hlubšího, a ne naopak. Je vyjádřením něčeho hlubšího, co se uplatňuje jak v kategorickém imperativu, tak dnes u těchto lidí. A jde o způsob, jakým se to "das Rettende" uplatňuje u dnešních lidí. Jistěže je důležité jít po stopě takové myšlenky jako "my jsme nejrafinovanější výkvět dnešní ratio a jako takoví jsme v situaci, že ohrožujeme samotnou existenci existence"; ale je otázka, je-li to už ten nejvlastnější motiv. V každém případě je nutno jít až na sám kraj, kde se ze samozřejmosti technického světa stane oblučnost, kdy vysvitne, že tady jsme před jakousi propastí, nihil, že nechodíme po zemi, ale vznášíme se ve vzduchu, a tady někde, v tom vznášení ve vzduchu je ten kloub.

A: Když se ten uvědomělý člověk odchodí k oběti, počítá se skončením vlastní existence. Ale když je tedy schopen obětovat vlastní existenci, tak proč se bát konce té existence vůbec?

J.P.: Je důležité, že tu otázku kladete. Oč v tom celém běží, je bytí, a ne jsoucnost. Lidský život je také jedno ze jsoucenných. Jde o výslovný vztah k bytí. Teprve jím vzniká základní rozdíl ve jsoucenném, bez něho, bez jeho uznání se vše nivelizuje. Neběží o život, ale o existenci - o způsob, jak se člověk vztahuje ke své nejvnitřnější podstatě, jestli se jí vzdá nebo ji zachytí. To se zachraňuje v té oběti.

B: Ale odkud se bere oprávnění té oběti?

J.P.: Neběží o oprávnění. Zde se už další otázka po správnosti a nesprávnosti, po nějakém "za co", nekládá. Ryzí oběť je vztah k dobrému, teprve jej zakládá, teprve zakládá půdu pro spravedlnost. To je nejvlastnější smysl toho obrátu. Lidé, kteří do toho obrátu jdou, ti pro nás tento základní rozdíl vytvářejí.

jí, a co můžeme udělat nejlepšího, je toto chápat a v tomto smyslu s nimi jít. Dnešní řeči o vědeckotechnické revoluci, o pátém stavu, o nastupující inteligenci jsou nesmysly, pokud se nechápu v tomto významu. Intelligence má smysl jen vzhledem k tomu, že na krajní mezi toho, co jsme s to vykonat, vzniká situace, v níž někteří lidé jsou schopni nasadit se do krajnosti. Hierarchie, rozdíl vůbec, je rozdíl dvojího způsobu bytí a ten se může ukázat jen tenkrát, když to bytí, jako je naše, nejen funguje ... - v tom případě se ještě neukazuje jako takové, neboť funguje v temné nivelizaci, jako by bylo tím druhým. Žádný jiný způsob pochopení bytí neukazuje vševládnost bytí tak jako toto technické, ale musí být ta technika redukována zpět na svoji podstatu. A v tom případě, když se technika redukuje na svoji podstatu, ukazuje přemo^c bytí nad vším ostatním. To je funkce technického porozumění. Vy jste dával příklady - oběti kamikadzovské, hitlerovští wehrwolfové apod. - to nepovažuji za oběť v pravém smyslu, neboť se neděje v tomto významu, nemá za svůj předmět rozdíl mezi bytím a jsoucnem, neukazuje se v ní, že nekráčíme po zemi, nýbrž že se vznášíme ve vzduchu. Jsou to výměny jednoho jsoucna za druhé; v tomto smyslu se také hovořívá o oběti, ale to není její nejvlastnější, nejvnitřnější smysl.

B: Ale kritérium? Dokud oběť znamenala jen nasažení života, tak to bylo jasné, ale když se teď má rozhodet, co je a co není oběť, pak může dojít ke skersu!!?

J.P.: V tom, co jsme zatím vypracovali, po čem jsme se snažili hmatat, je toho snad dost, aby stačilo k rozlišení vlastní a nevlastní oběti. Nevlastní oběť je oběť jsoucího za jsoucí, tak říkajíc výměna: dívám se na sebe určitým způsobem objektivně, jako na jistou sílu, a přijímám vybití té síly na takový a ta-

kový účet, účel. Kdežto v té oběti vlastní nic takového není, nejde o výměnu, abych já za něco platil. Tanta oběť je jistý výkon, zde není žádný výkon, to je non-výkon, zde běží o to, aby se bytí jako takové ukázalo jako to, co vládne, a pro co jsem ochoten a musím jít až do té krajnosti, kterou mi historická situace diktuje a kterou já přijímám. Na Sacharovovi to vidíte: necouvne, ať mu prokurátor říká cokoliv. Naopak: čím víc mu vyhrožují, tím víc je na koni, to je pro něho podnět. V tom je zvláštní dialektika. Ti, kdo ho ohrožují, jsou odsouzeni k tomu, aby mu nerozuměli - alespoň za určité situace, která nemusí trvat dlouho - a jsou vedeni k tomu, aby ten účinek vystupňovali. Aby vystupňovali ten úžasný dojem, že něco tu vládne nad vším, co se považuje za sílu, moc atd. A co je to vládnuocí? Žádná věc!

Přemýšlím hodně o těch dvou - o tom muži hypermoderním, kterým je Sacharov, a pak o tom tradičním, kterým je Solženicyn. Jeho řeč při Nobelově ceně by vyžadovala zvláštní výklad. Tu řeč považují za neobyčejný výkon, možná lepší než jeho romány. Po literárně technické stránce je mužem devatenáctého století. Pro něj nedošlo ještě k velkým změnám v próze, které znamenal Joyce, Kafka a někteří Američané. Ale ty novely jsou úžasné a ta řeč také - patří k vrcholům světového myšlení a také výrazu. Je pozoruhodné, že tito dva lidé, v jistém smyslu tak odlišní, říkají a dělají totéž. Sacharov - naprostá pometafyzická moderna. Solženicyn - snaží se o kontinuitu s tradicí, je to věřící člověk, také jeho vztah k národu a národům je docela jiný než u Sacharova, vztah mnohem tradičnější, nedotčený liberální skepsí, je v tom něco herderovského, a přes Herdera to jde až k takovým teologickým kořenům. Ale přes ten rozdíl ti dva říkají totéž a to společné, dle mého, je v jejich pojetí oběti.

Solženicynova řeč by měla obsahovat ještě jeden

námět. Zabývá se uměním jakožto orgánem pravdy. To probouzí asociaci na pojetí Heideggerovo, jenže u Solženicyna tento motiv, o kterém Heidegger mluví, se uplatňuje jen na okraji. Bylo by třeba hluboké a dlouhé interpretace, aby došlo k vyjasnění a konfrontaci. Solženicyn má tu zprávenku, že člověk je ve zkušenosti, zkušenost je známkou jeho konečnosti a tato konečnost se projevuje tím, že co není naše zkušenost, je pro nás matné, vzdálené, nemá pro nás význam. Tím interpretuje lhostejnost každého z nás k bolesti a radosti, která se nás přímo netýká. To, že v našem světě se dějí ty nejstrašnější věci, aniž by si jich kdo povšiml, to je ta pečeť konečnosti, která je na každého z nás položena, to je náš dědičný hřích, chceme-li to tak teologicky vyjádřit. Jeho zprávenka o umění, literatuře a básnictví je ta, že skutečné umění má v sobě to, že dovede předávat zkušenost, že je s to dokázat něco, co nic jiného nedokáže, totiž cizí zkušenost učinit naší vlastní, a následkem toho překlenuvat tu strašnou propast, která existuje mezi člověkem a člověkem¹⁾. To nejdůležitější je asi ptát se, kdy je umění skutečným uměním, kdy se mu tohle daří, jaké jsou podmínky, aby toho - jako jednoho ze svých podstatných smyslů - umění dosáhlo. O tom Solženicyn v té řeči nemluví. Ale je zcela zřejmé, že to znamená, že umění tuto funkci může splnit, když se nevyhne té cestě až na samotný kraj možné zkušenosti. Umělec musí jít až do těch krajů, kde třískají blesky a kde přežívá jeden z tisíce. Proto mluví v té řeči ne za sebe, ale za všechny, kteří k tomu kraji zkušenosti směřovali, ale kteří na něj nedošli. Vyžadovalo by to další analýzu: co znamená zkušenost, co znamená jít až na její kraj, kdy vzniká otřesení, v kterém mizí hranice mezi vlastní a cizí zkušeností...

Další otázka: když má dojít ke změně našeho způsobu vidění jsoucná - každý se bude ptát - to se musí

na něčem projevovat, to musí být na něčem vidět! Když kupř. lidé v technickém období začnou vidět věci z hlediska vypočitatelnosti, zásob, sil, které se dají akumulovat, disponovat atd., co vlastně tím hlediskem obětí získáme, jak potom budeme vidět skutečnost, co o ní budeme vědět? To je, myslím, důležitá otázka. Každý, kdo má zdravý rozum, to přirozeně cítí: co z toho budeme mít, jakou konkrétní změnu to v nás provede, čeho se tím má dosáhnout? Na to se nedá v počátcích žádné změny odpovédět plnohodnotným způsobem. Například v situaci, kdy se technické porozumění tvořilo, nikdo nedovedl říci, jak bude jeho skutečnost vypadat. Bacon, když hovořil o regnum hominis, používal biblických slov. Descartes, když mluvil o maitre et possesseur de la nature, ponechal úplně volným, kdo to bude. Jistě nemyslel, společnost, jako je naše. Ale jedna věc se říci dá. Teprve tento způsob je s to nám zase přiblížit něco takového jako myšlenku svobody: že svoboda je něco negativního, že je to odpírání, přemáhání, že lidské není jen požadovat, chtít víc a víc, nýbrž pravý opak. Nač jsme si v technickém údobí navykli - ustavičně požadovat, bít na svoje práva, máme právo vykořisťovat celý svět, a to právě my přítomní bez ohledu na ty budoucí, máme právo disponovat s tím a exploatovat to, co tu akumulovaly miliardy let neuvědomělé a pilné práce sluncí a hvězd - to že máme právo! My se ani po tom právu neptáme - v tom je naše zvláštní pojetí práva. Vyplytvat to na co? Ani sami nevíme. - Tohle, myslím, je jeden z podstatných momentů v tom obratu. Další důsledky by bylo třeba domýšlet. Tane mi na mysli, že lidstvo vchází určitě do etapy, kdy to začíná rozmyšlet, kdy začíná reflektovat éru spořivosti, šetrnosti. Možná že technická epocha, spíše než aby zanikla, se musí přeměnit, nebo lépe: je schopna přeměny. Pro technickou epochu je příznačný také jistý kolektivismus.

mus vědění, práce, nikdo naví jako individuum nic, ví jen společnost, t.j. Kdo ví, jestli takovéto vědomí není a to vést k větší zodpovědnosti vůči budoucnosti, vůči budoucím generacím. Přece je hrozné pomyslení dopustit, aby kvůli našim bezprostředním ani ne zájmům, nýbrž obavám, se v nadozírných rozměrech kompromitovala budoucnost!

ZUSAMMENFASSUNG

Das technische Zeitalter und Opfer

(Ein Gespräch mit Jan Patočka)

Oktober 1973

Professor Patočka bestimmt den Sinn des Opfers in unserem Zeitalter am Beispiel der Tätigkeit Sacharovs und Solženicyns als eine öffentliche Vorführung der ontologischen Differenz zwischen Seiendem und dem Sein. Dieser absolute Anruf an den Menschen erweist im Falle seiner Verwirklichung in einer bestimmten historischen Lage die ihm eigene Stärke und Gültigkeit. Im technischen, d.h. unmetaphysischen Zeitalter nimmt man die ungeheuer werdende Selbstverständlichkeit der technischen Welt unmetaphysisch an. So erscheint im gegenwärtigen Menschen "das Rettende".

Daraus folgt, dass die Intelligenz nur in dem Hinsicht einen Sinn haben kann, dass an der Grenze menschlichen Fähigkeiten eine Situation entsteht, in der einige Leute bereit sind, das Ausserste hinzunehmen. Auf diese Weise zeigt es sich, dass "etwas" über / allem waltet, was sich für Kraft, Gewalt usw. ansieht. So schließt sich dem Menschen unserer Epoche das Wesen der Freiheit auf.

-
- 1/ Úryvek z projevu, jejž napsal A. Solženicyn k příležitosti převzetí Nobelovy ceny za literaturu 1971. Projev byl uveřejněn ve Švédsku 25.8.1972. Přinášíme zde v úplném znění část IV a V.

IV

Člověk byl vždycky tak založen, že jeho světový názor pokud mu nebyl vtisknut hypnózou, jeho motivace, jeho stupnice hodnot, činy a úmysly byly určovány životní zkušeností jeho skupiny. Jedno ruské přísloví říká: Nevěř svému vlastnímu bratru, věř svému šilhavému oku. Je to nejzdravější základ pro pochopení toho, co nás obklopuje, a pro pochopení člověka v tomto prostředí. Ve vzdálených dobách, kdy se ještě náš svět rozprostíral záhadný a neznámý, kdy ještě nebyl protkán spojovacími linkami a nebyl dosud proměněn v jednotnou křehovitě pulsující hroudu, tehdy byli lidé neomylně vedeni svou životní zkušeností na svých izolovaných místech, uvnitř své obce, ve svém společenství a konečně také na svém národním území. Tehdy existovala pro lidské oči možnost vidět a přijmout určitou společnou stupnici hodnot pro to, co je normální a co nepravděpodobné, pro to, kde je stupnice krutosti, zločinu, cti a podvodu. I když roztroušené národy žily velmi různě a jejich společenská hodnocení se mnohdy nápadně lišila právě tak, jako se lišily jejich soustavy měr a vah, tyto odchylky udívovaly pouze řídké cestovatele a dostávaly se do novin jako kuriozity, které neznamenalý nebezpečí pro dosud nejednotné lidstvo.

V posledních desetiletích se však lidstvo stalo nenápadně a náhle jednotným, nadějně a riskantně jednotným, takže poruchy záněty v jedné jeho části se téměř okamžitě rozšířují do částí jiných, kterým však občas chybí proti nim jakákoliv imunita. Lidstvo se stalo jednotným, ale ne tak, jak se dříve vytvářely jednotné obce nebo dokonce národy, nikoli pomocí postupné životní zkušenosti, ne pomocí vlastního oka, které se dobromyslně nazývá šilhavým, dokonce ani ne pomocí jednotného srozumitelného jazyka, ale přes všechny kariéry cestou mezinárodního rádia a tisku. Proti nám se valí lavina událostí, během jedné minuty se celý svět doví o jejich vzniku, ale nějaká měřítka, jimiž bychom hodnotili tyto události a podle nichž bychom posuzovali zvyky a zákony nám cizí částí světa, nám chybí.

Takové měřítka se se zprávou nepodává a ani se nemůže podávat na vlnách éteru a na stránkách tisku. Tato měřítka se příliš dlouho tvořila a zakořeňovala v izolovaném životě jednotlivých zemí a společností, než aby mohla být bleskově sdělena a zažita. V různých oblastech posuzují lidé události podle své vžité vydobyté stupnice hodnot, tvrdošíjně a sebejistě jen podle svých vlastních měřítek, a ne podle nějaké jiné stupnice cizí.

Ve světě existuje když ne mnoho, tak alespoň více takových stupnic. Stupnice pro blízké události a stupnice pro vzdálené, stupnice pro stálé skutečnosti a stupnice pro nové, stupnice pro bohaté a pro chudé. Křiklavé rozdíly hodnocení bijí a řezou do očí; abychom se vyhnuli bolesti, vyhýbáme se všem cizím hlediskům, zaháníme je, jako kdyby šlo

o pomatenost a blud a s přesvědčením posuzujeme celý svět podle své domácí stupnice. Proto nám pak nepřipadá horší, oblučné a nesnesitelné to, co skutečně horší, oblučné a nesnesitelné je, ale to, co je nám bližší. Naproti tomu ono vzdálené, co přímo nehrozí tím, že dnes zasáhne práh našich domovů, to přijímáme i se vším sténáním a výkřiky zničených životů třeba milionů obětí, jako něco konec konců přijatelného a běžného.

Není tomu ani tak dlouho, co na jedné straně světa obětovaly statisíce němých křestanů své životy pro víru v Boha za pronásledování, které si nezažalo s Římským. Na druhé straně světa se vrhá šílenec přes oceán, aby ocelovou pěstí srazil papeže a osvobodil nás tak od náboženství. Podle své stupnice to tak vypočítal pro nás pro všechny.

Co se podle jedné stupnice zdá s odstupem na dálku jako záviděníhodná blahobytná svoboda, to se zblízka podle jiné stupnice pocituje jako obtížné násilí, které nutí k převrácení autobusů. To, o čem se v jedné oblasti sní jako o nezměrném blahobytu, to se jinde bere jako surové vykořisťování, které vyžaduje okamžitou stádku. Různé jsou stupnice pro urážku osobností: jednou zranuje ironický úsměv nebo odmítavé gesto, podruhé se přehlíží i surové násilí jako špatný žert. Různé jsou stupnice pro přírodní katastrofy: záplava s 200 000 obětí na druhé straně světa je méně důležitá než neštěstí v našem místě. Různé jsou stupnice pro tresty za zločiny: podle jedné může být fantazie otřesená a novinové sloupky naplněny hněvem pro měsíční uvěznění nebo vypovězení na venkov nebo pro uvěznění v samovazbě, kde je člověk krmen hermovkami a mlékem. Podle jiného stupně není nic zvláštního trest 25 let vězení a samovazba v cele, jejíž zdi jsou pokryty ledem a v níž je vězen nahý, nebo bláznec pro zdravé, nebo střelení na hranicích do nespočetných nerozumných lidí, kteří z nějakého důvodu chtějí jít svou cestou.

Obzvláště klíčové je srdce při událostech v exotické oblasti, o které se ochromady nic neví, odkud nás nemohou zasáhnout žádné zprávy, pouze pozdní a plaché spekulace několika novinářů.

Za tuto rozpůlčenost, těžkopádnost, neschopnost pochopit cizí tragédii, za to nemůžeme vinít lidský zrak. Člověk je tak již založen. Ale lidstvu namačkanému na jednu jedinou hroudu země hrozí, že tato vzájemná neschopnost pochopit se mu přinese krzký a násilný zánik. Se šesti, čtyřmi a dokonce ani dvěma rozdílnými stupnicemi nemůže existovat jednotný svět, jednotné lidstvo - je rozerváno odlišnostmi v rytmu různosti, ve změnách. Nepřežije na zemi právě tak, jako je života neschopný člověk se dvěma srdci.

V

Kdo však může sjednotit stupnice a jak to má provést? Kdo vytvoří pro lidstvo jednotný hodnotící systém pro zločin a dobré činy, pro nedovolené, jak se dnes rozlišuje? Kdo poučí lidstvo o tom, co opravdu těžké a nesnesitelné je a co, jen proto, že je blízké, škrábe na kůži? A co zaměří hněv ne proti tomu, co je blízké, ale proti tomu, co je hrůzné? Kdo může zprostředkovat takovéto chápání přesahující hranice vlastní lidské zkušenosti? Kdo dokáže vyjasnit těžkopádné tvrdohlavé bytosti vzdálený cizí žal a radost, kdo jí dá pochopení pro omyly a rozměry, které sama nezažila? Zde jsou bezmocné i propaganda i násilí i vědecký důkaz. A přesto existuje takový nástroj. Je to umění, je to literatura. Jen ta má k dispozici tento zázrak: překonat zhoubnou vlastnost člověka, spočívající v tom, že člověk je schopen se učit pouze z vlastní zkušenosti, tak, že cizího májí bez účinku. Umění jde od člověka k člověku a doplňuje jeho příliš krátký pobyt zde na zemi, nese tíhu dlouhé cizí životní zkušenosti se všemi jejími trampotami, barvami a štávy a ztělesňuje zkušenost, kterou udělali jiní a devoluje člověku přisvojit si ji jako svou vlastní.

A dokonce více, mnohem více než to.

Jak země, tak i celé kontinenty nekonečně opakují omyly druhých, dokonce i po staletí, když už se všechno zdá tak názorně jasné. Co určitý národ prožil, promyslel a zavrhl, to náhle jiní objevují jako poslední výkřik módy. Ale také zde platí: jedinou náhradou za zkušenost, kterou jsme sami neudělali, je umění - literatura. Má zázarčnou schopnost zprostředkovat přes všechny rozdíly v řeči, zvyklostech a společenské struktuře, životní zkušenost jednoho velkého národa jinému národu, zkušenost, kterou ten druhý národ nikdy neprožil, těžkou národní zkušenost mnoha desetiletí. Za šťastných okolností může tak být celý národ zachráněn od zbytečné nebo chybné nebo přímo zhoubné cesty a tím zkracuje zákruty lidské historie. Tuto velkou a požehnanou vlastnost umění připomínám dnes z Nobelovy tribuny - literatura chrání spolu s jazykem duši národa.

Ještě v jednom neocenitelném směru zprostředkuje literatura nepopíratelnou zažitou zkušenost, totiž od generace ke generaci. Stává se tak živoucí pamětí národa, národ v ní nese svou uplynulou historii a uchovává ji ve formě, která se nedá ani překroutit, ani vylepšit. Tímto způsobem uchovává literatura spolu s jazykem ducha národa.

V poslední době se stalo moderním mluvit o nivelizaci národů, o rozpuštění národů v kašlubu současné civilizace. Nesouhlasím s tím, ale to by bylo otázkou pro samostatnou diskusi, zde je pouze na místě říci toto: zničení národů by nás neochudilo méně než kdyby všichni lidé si byli podobní

se stejnými obličejí a stejnými charaktery. Národy jsou bohatstvím lidstva, jeho zobecněnými osobnostmi, i ten nejmenší z nich má své zvláštní barvy a nese zvláštní jiskru Božího plánu.

Běda národu, jehož literatura je přerušena mocenským zásahem; to není pouhý zločin proti "svobodě tisku", to je uzamčené srdce národa. Národ pak nepamatuje sám sebe, je zbaven duchovní jednoty a sčkoli mluví zdánlivě společným jazykem, jeho příslušníci si přestávají vzájemně rozumět. Měmé generace žijí a umírají, aniž by mohly vyprávět o sobě samy sobě a svým potomkům.

Když takoví mistři jako Achmatová nebo Zamjatin, kteří byli po celý život za živa zazděni, jsou odsouzeni k tomu, aby až do hrobu tvořili v tichu, aniž by mohli zaslechnout ozvěnu toho, co napsali, pak to není jen osobní tragédie umělce, ale je to tragédie celého národa, jen to nebezpečí pro celý národ.

V určitých případech dokonce pro celé lidstvo: v důsledku takového ticha, takového mlčení, přestáváme rozumět historii jako celku.

Józef Tischner

• FILOSOFIE Z BOLESTI ZROZENÁ

(Odpověď na anketu časopisu Znak "Čím je filosofie, kterou se zabývám"; Znak 11-12/1977, s. 1354-1358.)

Přemýšlím, kde mám hledat onu filosofii, "kterou se zabývám"; zda v publikovaných textech, či ve vlastních snech. Blížší mi jsou sny, ale lidé posuzují podle toho, co mají k dispozici. A k dispozici mají dost málo. Jsem autorem jedné knížky, v níž jsem sbrnul esejistické práce z období více méně dvaceti let. Tamto souboru jsem dal titul: Svět lidské naděje (J. Tischner, Świat ludzkiej nadziei, Kraków 1975, wyd. Znak - pozn.překl.). Mimo to jsem napsal několik desítek dalších článků, které byly publikovány v rozmanitých

periodikách a které se také bezprostředně nebo nepřímo týkají lidské, čili n a š í naděje. Jsou mezi nimi i polemiky: s tomismem, marxismem, spor o to, jakou tvář má současná filosofie. K tomu přistupují ještě práce o speciálních problémech, které však nikoho nezajímají. Aha, ještě šuplík! V šuplíku nějakých třista stran věnovaných axiologické teorii vědomí. S přibývajícímí léty mi tyto stránky připadají stále cizější.

Jsem ale též člověkem snění. Čas od času si "pro sebe sním" o tom, jakou filosofii by u nás dnes bylo třeba skutečně pěstovat, jaké stavět otázky, s kým polemizovat, abychom nestáli na okraji světového filosofického dění. Kdysi jsem věřil, že toto snění je plánování. Dnes vím, že z toho nic nepojde. To, co vzniká, je kompromisem mezi snem a potřebou dané chvíle. Okamžitá potřeba je, jak se doposud ukazovalo, silnější. Podívejme se na potřebu tohoto času.

Přiznám to otevřeně: ve způsobu "mé filosofie" nechaly hluboký vliv podmínky, v jakých jsem doposud žil a pracoval. Podstata této věci je jednoduchá. Už se tak nějak přihodilo, že jsem se nejprve začal učit filosofii a teprve p o t o m jsem se o p r a v d u setkal s č l o v ě k e m . Filosofii jsem začal studovat hlavně na tomismu. Byl to takový tomismus, na jaký jsme tehdy stačili. Nemyslím si, že by to byl špatný tozismus. Pak přišlo setkání s konkrétním člověkem. Stal jsem se duchovním správcem "a právem filosofovat". Přišly rozmluvy s lidmi, setkání, loučení, zповědnice, katecheze, kázání, provázení na hřbitov a ... chvíle kradebné pro studium. Mezitím jsem měl velké štěstí: setkal jsem se s Romanem Ingardenem. Začal jsem pod jeho vedením studovat fenomenologii. Pak zase totéž: zповědnice, kázání, katecheze, doprovod na hřbitov, návštěva u nemocného. Rigórozum jsem skládal v době, kdy jsem poprvé v životě vedl re-kolekce pro studenty.

Jaký byl výsledek těchto setkání?

Byl jím objev, že současný člověk vstoupil do období hluboké krize své naděje. Krize naděje je krizí základů.

Kdysi se lidé ve jménu víry zabíjeli, ve jménu víry v převahu vlastní naděje nad nadějí cizí. Dnes se dusí vlastní beznadějností.

To pro filosofii otevírá zvláštní úkoly, zvláštní pole odpovědnosti. Pro mne to znamenalo duchovní rozchod a tomismem. Tehdy jsem už přednášel filosofii v Seminárii: vrátil jsem se ze zahraničí: O tomto rozchodu bylo třeba vyjádřit se otevřeně. Napsal jsem tehdy "Konec tomistického křesťanství". Teze článku byla prostá: krizi neprožívá křesťanství, ale jedna verze jeho interpretace. Křesťanství je nadále šancí.

Tím jsem si vysloužil, že jsem byl připočten k fenomenologům (jak napsali A. Stepien, M. Gogacz a jiní), zabývajícím se zvláštním způsobem "axiologickými základy křesťanství" (T. Mrówczyński). Ale tyto klasifikace pro mne nejsou tím nejdůležitějším. Nejdůležitější byl n á z e v , který jsem našel pro popis krize.

Nyní by bylo třeba dát odpověď. Ta šla ve dvou směrech a oba dva byly do jisté míry určeny potřebami dne.

První směr: popularizace. V Polsku je potřeba popularizace filosofie neobvykle velká. Lidé chtějí slyšet o rozmanitých "-ismech". A to ne ze snobismu, ale autenticky. Od této potřeby nelze utíkat. Proto eseje o Marcelovi, Heideggerovi, Levinasovi, Ricoeurovi a mnoha jiných. To všechno jako výsledek přednášek, konferencí, seminářů. A při této příležitosti otázka: do kterého "-ismu" počítám sebe? Byl jsem tvrdohlavý. Usmyslel jsem si filosofovat "bez etikety". Fenomenologie je jen metoda. Každý je do jisté míry fenomenologem. Ale metoda, to není žádný "-ismus". Ne všechno na tomto úmyslu však bylo tvrdohlavostí. To je stará pravda: kdo se rozhodl pro filosofování, ten musí opustit klasiky. To neznamená, že se odpoutávám. Já nejlepším vím, za kolik vděčím Schelerovi a Levinasovi. Současně však vím, že když jsem stanul tváří v tvář n a š í krizi naděje, musel jsem slova vymýšlet a vyměřovat samostatně.

Co tedy bylo konečným cílem popularizace? Chtěl jsem přivolat na pomoc mně nejbližší evropské myšlení - pro ochranu naší, polské naděje.

Také mi domlouvali, abych dělal cosi opačného. Říkali mi: je třeba dát se poznat světu, vejít v mezinárodní dialog, ukázat, že též rozumíme hermeneutice, dějinnosti a zjevení tváře (to je Levinas). Pěkný pokus, ale pro mne ne-realizovatelný. V mé povaze je egoismus. Nemám v úmyslu pečovat o naději Němců a ukazovat jim Husserla, ani Francouzů a učit je Bergsona nebo Ricoeura. Sám však nemohu tyto pány neznat. Musím je znát, neboť to může být užitečné při hledání odpovědí na otázky zrozené v této zemi. Egoismus je vždy pramenem omezenosti. Zvolil jsem si, že budu omezeným a tupým filosofem Poláků. Pokouším se pro ně vymýšlet a radit jim. Naštěstí mě příliš neposlouchají, tedy ani moje vina nebude příliš velká.

Druhý směr: hledání východiska z krize naděje. Budu o tom mluvit nejprostěji, když se odvolám na známou skutečnost. Máme v Polsku postavu O. Kolbeho, který - ať kdo chce nebo nechce - je součástí našich nejnovějších dějin. O. Kolbe je někým víc než františkánem, který svůj život obětoval za druhé. Je také živým vtělením naší, polské, někde v naší krvi obsažené, ale nikde úplně nepopsané **f i l o s o f i e č l o v ě k a**.

Zatímco na Západě máme: existencialismus, kybernetiku, odcizení a teorii přístupu k moučníku, skutečnost Kolbeho je absolutně mimo toto všechno. Takové svědectví o člověku, jaké svým činem dal O. Kolbe, nedal žádný směr současné filosofie člověka. Heidegger říká: "člověku v jeho bytí jde o vlastní bytí". Sartre říká: "druhý, to je peklo". Lévi-Strauss říká: "peklo je ve mně". Jiný strukturalista praví: "konec člověka". A my máme: Kolbeho. A kdyby jen Kolbeho! Kolik bylo těch, o nichž nikdo nevěděl.

V tom spočívá náš problém: nedostatek vlastní filosofie člověka jde ruku v ruce s nezvyklou citlivostí vůči

záležitostí člověka. Opravdu jsme nemordovali své krále, neobíjeli raněné, "ve třídě" jsme se sice trochu jako děti bavili, ale ... dokonce i ďábla jsme uměli přimět k tomu, aby přijal úplatu k dobru zavržených. Přesto na našich katedrách a v našich příručkách kralují "-ismy". V tom spočívá náš paradox.

Je jedna výjimka: Antoni Kepiński, lékař-psychiatr. Ten ví o člověku víc než Freud, Heidegger a Levinas. Podle mého přesvědčení je to první polsky cítěná, polsky psaná, a polské dobroty plynoucí a současně univerzálně moudrá, polská filosofie člověka. Náhle jakýsi nezvyklý způsob vysvobozování člověka, zachraňování před světem i sebou samým. Dodejme: dílo rychle rozebrané lidmi a dále zázračně nepřítomné na stránkách posledních prací věnovaných filosofii člověka.

Existuje nějaký polský horizont východis_ka z polské krize naděje? Myslím, že existuje. Ukázal ho Kolbe, ale nepojmenoval jej. Jednoduše udělal to, co udělal. Je však věcí filosofie: p o r o z u m ě t a p o j m e n o v a t. Zde vidím šanci i obtížný úkol.

Víceméně takové bylo moje dosavadní hledání pod heslem: "filosofie bez etikety". A co bude zítra? Otázka se dotýká snů. Vím, že půjdu na další setkání s lidmi, další kázání, další popularizace a bude mě kdesi v hloubi duše trápit myšlenka, že nedělám to, co bych měl dělat. Vždy musím kopat o půl metru jinde, než kde - jak se mi zdá - leží můj poklad. Dokonce se mi teď zdá, že o tom píši zbytečně. Nebylo by lépe pěstovat filosofii, než psát o pěstování filosofie? A snad to tak bude do konce života. Tehdy řeknu: neudělal jsem to, co jsem chtěl udělat, neudělal jsem to, co jsem mohl udělat; neudělal jsem dokonce ani to, co bylo třeba udělat. Co jsem udělal? O tom se vysloví jiní. Ať vymyslí nálepku.

Zdá se mi, že přede vším filosofováním, zvláště u nás, je třeba provést určitý výběr: je třeba z toho, o čem lze přemýšlet, vybrat to, o čem je p o t ř e b a přemýšlet.

A to, o čem je třeba přemýšlet, u nás nepřichází z listů knížky, ale z tváře člověka zneklidněného svým osudem.

Kdysi se filosofie rodila z údivu nad světem, který nás obklopuje (Aristoteles). Potom též z pochybování (Descartes). A nyní na naší zemi se filosofie rodí z bolesti. O "jakosti" filosofie rozhoduje "j a k o s t" lidské bolesti, kterou chce filosofie vyjadřovat, které chce předcházet, pomáhat. Kdo to nevidí, ten se blíží zradě.

Jan Patočka & Petr Rezek

© ROZHOVOR

(Zkrácený a stylisticky upravený přepis magnet.záznamu diskuse, ve kterou přerostla přednáška Na cestě ke kosmologickému založení vědy, přednesená P. Rezke v soukromém kroužku ke konci r. 1975 a věnovaná památce Eugena Finka. Pro nevázání souvislosti uvádíme poslední část výkladu před diskusí.)

Rezek: Jestliže jsem Finka charakterizoval jako myslitele, který se pohybuje v médiu entuziasmu, a tomuto pohybu podporuje vše ostatní (též forma jeho knih o tom svědčí), je možno, soudím, tuto charakteristiku doplnit v dalším aspektu tím, že i vědu Fink chápe jako jistý druh entuziasmu, nebo alespoň jako směřování k němu. Když se totiž táže po motivech vědeckého snažení, zjišťuje, že věda je založena v žádosti člověka po vědění, že je konsekvencí lidské zvědavosti a že je nakonec založena v zájmu o odkrývání skrytého. Pro vědce pak nejsou fakta pouhými fakty, a nečiní tedy z lidí pouhé "faktické bytosti" (Husserl). Finkovy poznámky k motivaci vědeckého počínání se týkají něčeho, co bych nazval přirozený svět vědce. Existuje něco jako život ve vědě a z toho hlediska pak ve vědě neexistují čistá fakta. Z takového pohledu pak plyne nejen zvláštní přístup k vědcům,

ale i zvláštní řešení problému založení věd, jakož i jejich případná reforma.

Srovnání, které bych chtěl nyní učinit, je spíše přípravou pro diskusi. Chci v něm vyjít z konkretizace toho, co Heidegger nazývá *Besinnung der Wissenschaft*. Chci tak učinit také proto, jelikož se v poslední době zabýváme Medardem Bossem a protože bych chtěl učinit malý krůček dál v našich úvahách. Chtěl bych pak navázat na výtěžky, které jsou možné na základě filosofie Finkovy. Vyjděme z Heideggerova diskusního příspěvku na zasedání psychiatrů, kde je rozvedeno na jednom místě to, o čem se hovoří v přednášce *Wissenschaft und Besinnung*. Jestliže se v této přednášce zdůrazňuje, že bytostné určení vědy je stále ve vědě přecházeno a že přitom existuje něco, co nelze ve vědě obejít a co přitom je pro ni předem nepřístupné (*das unumgängliche Unzugängliche*), - v případě psychiatrie je to bytí ve smyslu *Da-Sein*, bytí-tu, v němž se zakládá lidská bytost, pokud existuje - je v diskusním příspěvku důležitá poznámka. Jak totiž může dojít k zamyšlení vědy nad sebou? V onom diskusním příspěvku se říká: "pokud má věda zůstat plodnou" a v další větě: "jestliže nemá věda příliš a prázdně filosofovat". Dostává se nám zde dvou upozornění, jednak, že věda, když překročí svou plodnost, přestane být vědou v pravém smyslu. Přitom existuje možnost, jak si plodnost zachovat, a přece provést onu *Besinnung*. Podle Heideggera musí věda postupovat tak, že ze své vlastní badatelské práce přejde do myšlení - tím je řešeno odkud. Ale současně také tento přechod bude provádět s ohledem na to, co je v myšlení dotazováno - tento ohled ukazuje kam - a když se tento ohled ztrácí ze zřetele, bude věda prázdně filosofovat.

Co to znamená? V případě psychiatrie je dílo Bossovo realizací toho, co říká Heidegger psychiatrům: vědecká *Besinnung* vzniká tak, že se vědec postaví před to, co nelze obejít a co je pro něho prostředky vědy nepřístupné.

Bossova argumentace vůči jiným psychoterapeutickým školám plyne právě z úvahy nad tím, co je to *fruchtbar* -

jiné přístupy mají jinou plodnost než daseinsanalýza ve smyslu curyšské školy. Teprve v rámci, který Boss podává v postavení se před nepřístupné a neobejítelné, je možné vyléčit některé pacienty "neléčitelné" v jiných školách.

Chtěl bych celou věc znázornit daleko jednodušším příkladem, než je dlouhodobá psychoterapie. Volím použití exaktní metody v oboru poradenském. Takovou exaktní metodou je test. Exaktní je proto, jelikož (exigere, exactio - postup římské správy v podmaněných územích, kterým se vymáhalo to, co bylo určeno mírou požadavků; to, co bylo takto určené, bylo exactum) celou situaci vyšetření definuje postupem měření, všechno je ve službách tohoto postupu, jak vyšetřující, tak vyšetřovaný - a jen takto může test fungovat. Graumann ukazuje, že skutečné setkání je uplatněním testu znemožněno. To by ještě naznamenalo mnoho, kdyby to nemělo důsledek pro plodnost. Klient se přichází poradit, očekává, že mu bude řečeno, aby se rozhodl tak nebo onak. Použitím testu je v tomto svém předběžném porozumění jenom utvrzen, protože testovacím postupem je zařazen do nějaké skupiny, celou situaci tak pocituje oprávněně, a pak očekává, že odborník, který tuto skupinu či kategorii zná po všech stránkách, mu sdělí, jaké nejvhodnější chování k ní přísluší. Avšak takto doporučené chování je něčím, co může být klientem pochopeno jako to, co doporučil poradce, jako něco, za co on sám nemusí převzít odpovědnost; i když nabízenou alternativu zvolí, případná zklamání a neúspěchy pak padají na hlavu toho, kdo návrh učinil, totiž poradce. A tak vlastně použití exaktního postupu v tomto případě znemožňuje plodnost poradceva počínání, je zábranou na cestě klienta ke svobodnému převzetí odpovědnosti ze vlastní rozhodnutí. To, co je naznačeno v tomto příkladě, pokud jde o plodnost, je ve velkém problémem reformy vědy, speciálně medicíny a psychoterapie, jak ji navrhuje Boss. Nevím však, zda se mi zatím podařilo vše říci dostatečně jasně ...

Patočka: Kdybych se ještě vrátil k Heideggerovu textu, co

to je "mnoho a prázdňě filosofovat"?

Rezek: To jsem se snažil spojit s větou "pokud má být věda plodná", myslím, že to jde ruku v ruce. V textu je pak řečeno, kdy zůstane plodná. Když však ten uvedený rámec zamyšlení nepodrží, pak bude např. uvažovat, přemýšlet, bude výkonem myšlení, ale toto myšlení nebude pramenit z vnitřních problémů vědy, z její badatelské práce. Přechod do myšlení neporoste z vnitřních problémů vědy. To je jedna možnost, jak se může ve vědě "příliš a prázdňě filosofovat". Je to míněno ve vědě, nikoli snad vůbec.

Fatočka: Když je tedy řečeno "příliš", tak to neznamená "vůbec ne". Když Boss kupř. provádí kritiku karteziánské ontologie, tak určitě filosofuje. Otázka by potom byla, co určuje míru toho, co je žádáno a co pak znamená ono "příliš". Tady v té souvislosti je pak otázka, čím měřit plodnost.

Rezek: V textu stojí, že "přechod od myšlení se děje z vlastní badatelské práce a s ohledem na to, co budeme v myšlení dotazovat". V Bossově případě je tento rámec, "das im Denken Erfragte", zdraví.

Fatočka: "Das im Denken Erfragte" u Heideggera vždy znamená, pokud tomu rozumím, toto: Denken je vždy Denken des Seins. Teď běží o to, že v nějakém smyslu Denken des Seins musí být na Besinnung účastné, ale takovým způsobem, že to musí být přitom zamyšlení vědecké a nikoliv filosofické. Jak je to myšleno a jakým způsobem to koncipovat? V tom je myslím podstatná otázka toho, co znamená filosofické a vědecké zamyšlení.

Rezek: Domnívám se, že v této otázce vždy bude měřeno plodností, totiž tak, jak jsem se to snažil naznačit (Bossovi pacienti vyléčení vlastně na základě "filosofování", anebo i zmíněná situace poradce).

Fatočka: Co bude pak "Übergang ins Denken" v případě vědce?

Vědec se zřejmě musí nějakým způsobem dotýkat ontologie, nějakého myšlení bytí, ale teď je otázka jakého. Také věda se musí zabývat bytím. Proč? Poněvadž vědcevu snahu vždy vyvinuje nějaký rozvrh jsoucna, kterým se zabývá. Vědec tento rozvrh samozřejmě nerozvíjí z hlediska filosofického, to znamená z hlediska myšlení bytí jako takového, nýbrž z hlediska, že je to bytí určitého jsoucna. U Bosse to máme zvláště jasně patrné, poněvadž on sám podává tuto *Besinnung*. Podává napřed karteziánský rozvrh a proti němu svůj. Lépe řečeno: z kladů a nedostatků karteziánského rozvrhu (rozvrhu bytí vzhledem k testovanému případu) vyčítá to, co by mohlo být plodné. Nemyslím, že by to byly jen úspěchy léčebné. Na prvním místě jsou to nové koncepty toho, jak po-
byt (*Dasein*) vlastně funguje, jak vypadá to, co dosavadní psychiatrie neviděla, co zůstává skryto. To je plodnost. Vždy je plodné ve vědě, když někdo přijde s něčím takovým, co zatím nebylo vidět. Když např. přijde nějaký vědec s tím, že galileovské transformace, mechanicky sčítající a odčítající určité parametry, prostě nestačí - a najednou vidí, že to řeší situaci stvořenou Michelsonovým pokusem. To je plodnost. Nebo když někdo objeví něco takového jako jazyk, který v jiném pojetí (např. nominalisticko-pozitivistickém) se jako jazyk, jako entita ztratil.

Razek: Takže plodnost spíše vidíte jako otevření. O příkladech, které nalézáme u Bosse, by se dalo říci, že předpokládají otevření pro nový typ normalnosti, a tím pro nová kritéria plodnosti. Samotná plodnost (ve smyslu léčby) je něčím, co je možno zproblematizovat. Bosse zproblematizoval plodnost terapeutických postupů, které např. odstraňují pouze symptomy.

Patočka: V tomto smyslu máte pravdu. Nová otevřenost pocho-
pitelně zproblematizovává to, co se v předcházejícím onto-
logickém ohledu vidí jakožto jsoucno. A najednou vidíme: ona to ve skutečnosti je jenom periferie symptomu (to, co se do té doby považovalo za centrální).

Rezek: Pak se totiž ukazuje, že v této terapeutické situaci je např. exaktnost ve smyslu přírodovědeckém něčím, co tuto situaci uzavírá.

Patočka: Váš příklad ovšem mnoho předpokládá. Předpokládá už něco takového, co provedl Heidegger - revizi ontologickou, která se obrací směrem k ontice, ke jsoucnu, které má být otevřeno. Vždyť věda má přece toto dělat, proto se mluví o plodnosti. Věda nám přece ve skutečnosti má otvírat jsoucno dál, nežli jsme s to dosáhnout "rukama a nohama".

Rezek: Kení to tedy plodnost ve smyslu např. - jak to chápeme běžně - produkce.

Patočka: A není to také ve smyslu aplikace. Ta je právě v tomto smyslu mnohem základnější. V případě psychiatrie je ale něco docela zvláštního, protože tam je také docela jiný pojem aplikace než v přírodovědě. A toto přece nemůže dělat filosofie, ta přece nemůže říkat vědcům, co mají dělat.

Rezek: A jak se teď filosof může s vědcem domluvit, když ve smyslu *Beginnung* jako by měli totéž téma?

Patočka: V_e smyslu toho ontologického, "Denken". Když myslí, tak vědy myslí bytí, jenomže každý jiným směrem. Ve *Was ist Metaphysik* má Heidegger také výklad o vědě. Jak to tam říká? Máme tam "Einbruch", "Haltung" a "Weltbezug", a těmito třemi věcmi je definována věda. A co rozhoduje o vědeckosti vědy v této přednášce? Že jak pro "Haltung", tak pro "Einbruch" i pro "Weltbezug" rozhoduje, že se dává slovo věcem, věcem a ničemu jinému. Věci samy mají říci, co jsou, mají reprezentovat. Nakonec se potom ukazuje, že to nejde, že věci nemohou samy mluvit, že my jim musíme slovo dát. Proč? Tam, kde běží o jsoucno, které není ve vztahu k bytí, tam jsme to my, kdo toto jsoucno musí do vztahu k bytí uvést, a to předpokládá věda. V duchovědách, kde běží o jsoucno, tam je situace ta, že nám musí v každém případě být jasné, že nemůžeme rekurovat na nějaké absolut-

ní bytí nebo na něco takového, co nepřihlíží k historické situaci člověka.

V každém případě je tedy vztah ke jsoucnu ve vědě a k její otevřenosti, "Einbruch" do jsoucna - to je zájem vědy. A to není zájem filosofie, protože filosofie přece, z Heideggerova hlediska, má svým předmětem nikoliv jsoucno, nýbrž bytí.

Rezek: To je právě u Finka velmi složité, Mám takovou hypotézu: Když Fink objasňuje motivaci vědce, hovoří o tom, jak už věci samy, to, jak se ukazují, podněcují lidskou zvědavost. Věc je pro nás vždy současně známá, důvěrná a zase nás udivuje tím, jak jí ještě neznáme, a takto je vždy znovu probuzena lidská žádost po vědění; každý vědec to zná, žije takto stržen do procesu odkrývání a hledání. Ale existuje také něco takového, jako je skepse vědce, který na konci života zjistí, že nenalezl to, co hledal. V souvislosti s tím, že bytí je tématem filosofie, položil bych otázku, zda není možné řešit situaci vědce, který směřuje ke skepsi a zhroucení, právě tím, co navrhuje Fink, totiž spekulací. Domnívám se - to je ta hypotéza, že některé problémy, metodologické problémy vědy jako by byly řešitelné jedině zamyšlením ve smyslu "Denken" - ne zkoumáním fenoménů nebo věcí - zamyšlením toho druhu, které provádí Fink, zamyšlením nad samotnou fenomenalitou. Fenomenalita fenoménů už není fenomenální problém, fenomenologický badatelský postoj není ještě filosofii, ještě to není otázka po bytí a spekulace právě má pátrat po mýtu bytí, které se nevyskytuje v oblasti fenoménu. Filosofie má prozkoumat za prvé fenomény a za druhé ptát se dál, má se ptát po pohybu bytí, které fenomény ustavuje, uvádí je "zum Stande".

Patočka: To je hrozně těžká a obtížná myšlenka.

Rezek: Fink naznačuje, že např. matematiku a fyziku je možné a smysluplné založit z hlediska jeho pojetí světa, prostoru a času jakožto toho, co je uvolňováno světem. Jestliže by takto měly být založeny vědy, pokud by věda měla

založit sama sebe, musela by provádět *Basinnung*, ve které by se musela ptát dál, ptát se po pohybu bytí, ptát se po zdroji prostoru a času, a teprve tudý by dospěla k založení a teprve tudý by i situace toho, kdo stále v modu "atakdá-le" postupuje od jednoho jsoucná k druhému, neskřeřovala ke skepsi a ke zhroucení.

Patočka: Ale toto by Heidegger právě prohlásil za falešné filosofování ve vědě. Nebylo by to tak? Myslím si toto: to, co tu říká Fink, to je filosofická myšlenka a teď je otázka, jaká je to skepse, o které zde mluvíte vy. Řekněte mi, jaká je skepse vědce na rozdíl od skepse filosofa, to jsou přece dvě různé skepse.

Rezek: Skepsí vědce myslím takovou životní situací, kdy život ve vědě přestává mít pro vědce smysl. Tzn. zvědavost, která byla neustále živena novými a novými tajemstvími, je najednou nasycena. Vědec už není zvědav, jeho zvědavost je ne snad naplněna (Fink říká, že to ani není možné), ale vyhasla.

Patočka: Ale je otázka, zda je toto autentický motiv vědce jako vědce, nebo vědce jako člověka. V jakém smyslu může vyhasnout něco takového jako tato zvědavost na praktickou nekonečnost světa? Kdyby to bylo možno vyčerpat, nebo kdybychom se tedy dostali do toho, čemu říká Hegel "špatná nekonečnost", tak je to pochopitelné. V tomto smyslu je možno filosofovat o něčem takovém, jako je možný konec vědy, v tomto smyslu jistě. Ale zrovna tak je možno filosofovat o podmínkách možnosti toho, aby věda neskončila. Korelativně je to jedno a totéž zkoumání. Jinak ale vědecká skepse existuje, ale jakožto metodická skepse.

Rezek: Metodickou skepsí jsem neměl na mysli. Co to znamená zhroucení smyslu ve vědě?

Patočka: To je možné z takových motivů. Motivace aristotelická (že se jde dál a dál, že člověk má zálibu ve vidění, že

je to vlastně už založeno v názoru a že tento názor chce dál a dál, že má vlastně nekonečný charakter), to je motivace vědy jako vědy, to je vyřlenka velice podstatná a hluboká. A je to předpoklad pro to, o čem jsme před tím uvažovali, totiž pro plodnost. Motiv plodnosti musí být založen v něčem takovém, jako je vznik horizontu, který pořád zve do sebe dál. Věda je tento nekonečný, stále obnovovaný, poněvadž nevyčerpaný a pořád překvapující obsah jsoucna.

Účastník I: Držel bych to, že jsou různé plodnosti - nejenom v různých vědách - a že i skepse může být právě skepsí vůči plodnosti určitého druhu, může negativně otevírat možnosti toho, že vyvstane nějaká nová plodnost. V tomto smyslu může i existovat vyhasnutí zvědavosti, aniž by to znamenalo zhroucení smyslu života ve vědě. Viz plodnost moderní matematiky - vede také ke skepsi (exploze výsledků, pochybujeme, zda jsme na ně vůbec ještě zvědaví).

Patočka: To je ovšem plodnost jenom nominální. To, že máme nějakou novou aplikaci atd., to není to, co chceme. Že se tato situace ve vědě vědy objevuje, že lidé mají výsledky, a přitom se tyto výsledky rovnají nule, a oni si to přitom neuvědomují, -

Rezek: - proto je důležité ono zproblematizování. Musí nastat nějaký zlom, zproblematizování samotné plodnosti.

Patočka: Užil jste slova "zproblematizování plodnosti". Pravděpodobně není možno říci jednou provždy, co plodnost je. Právě v tom myslím, že bude ležet nějaký důležitý problém.

Rezek: A vyhasnutí zájmu - spíše bych to nazval "zhroucení", člověk vidí, že prožil život nadarmo?

Patočka: Rádli jako historik biologie často líčí tuto situaci v jeho vědě, kupř. situaci darwinismu na počátku století. Prosadilo se to a zase se z toho stala špatná ne-

konečnost: aplikovat to na všechno možné - a zájem vyhasl.

Rezek: A otázka je, kdy špatná nekonečnost nepřijde je slovu. To byla také moje původní hypotéza. Mohl bychom se tedy vrátit k tomu "přílišnému filosofování"; chci teď ovšem vycházet z Finka, a nikoliv z Heideggera. Fink na několika místech poukazuje na to, že - když se totiž dopracovává k dvojímu pojmu jevení, jak mají pro nás věci vzezření a jak se objevují samy, totiž když se vyčleňují a vztahují k sobě navzájem a k sobě samotným, k čemuž nepotřebují člověka, to je dvojí pojem jevení, *Vorschein* a *Anschein* - Fink tvrdí, že člověk ví o tom, že věci se ukazují samy, že existuje ještě nějaké jevení, které není pro člověka. A v čem se odehrává věda? V tom, jak se nám věci ve svém vzezření ukazují; ale my víme ještě o něčem dalším, o tom, že věci se vyčleňují navzájem a že nás k tomu nepotřebují. To je jedna Finkova myšlenka, z které lze pro naši otázku něco vytěžit. Možná, že je odpovědí na to, odkud se bere motiv pohybu vědy. Je opravdu tento pohyb imanentní v tom smyslu, že se problém ukáže zase z jiné strany a za ním že je další problém, nebo je toto vše vedeno povědomím, věděním, které nám ze zkušenosti, o tom, že věci jsou o sobě? A potom z hlediska konečné bytosti, která ví o tom, co nemůže zachytit, může vzniknout i situace, kdy se uplatní špatná nekonečnost. Když se toto zamění, když se ztotožní věc sama v sobě s nekonečným postupem bádání.

Patočka: A mohlo by se možné spíše říci, když se to ztotožní s konečností bádání, které ztotožnilo věc se svým okamžitým rozvrhem, a nečká o to, že věc je ve skutečnosti hloubka, která je nevyčerpatelná jakýmkoli takovým rozvrhem. Když je to hloubka sama v sobě, nemůže to být aspektuální.

Rezek: To totiž není hloubka, která je přístupná tomu, jak se nám věc ve svém vzezření dává, nýbrž je to hloubka ve smyslu toho, jak je věc sama v sobě.

Patočka: Toto "vše sama v sobě, které se vyčleňuje" atd. - v určitých oborech je tento motiv naprosto přesvědčivý a evidentní, a to jsou právě obory nekarteziánské, např. biologie. Protože živá bytost je celou svou bytostí tím, co se vydělává a co tvoří svoje vlastní jascuno pro sebe ve smyslu života.

Rezek: Ovšem Fink říká, že vzházení, které má na mysli on, se týká i kamene, i galaxie, všeho; není to totiž otázka vývoje nebo života vůbec jako pohybu, ale platí to o všem, co jest.

Patočka: Jenomže - platí to o/ všem, co jest, ale nevíme, zdali jest atom, zdali jest molekula, víme jenom, že od určitého stupně kupř. jest třeba krystal, ale jak "jest", co jsou ty věci, které jsou takto o sobě? To v těchto oborech nevidím, kdožto u živé bytosti je to jasné. Ale pozor, od určitého stupně. U stromů to také nevidím, u rostliny mnohem tiše nežli u živočichů. Z toho důvodu kupř. přírodní věda u starých, kteří věděli o tomto *Vorschein* a u kterých to hrálo základní úlohu, přírodověda v podstatě začínala u živých bytostí, poněvadž oni měli živly. Ale co je to pro nás, jak to je? Je to něco? Je tedy takový určitý problém pro tyto disciplíny. Problematika *Anschein* a *Vorschein* je o dost složitější, než jak ji rozvíjí Fink. V živelné oblasti a vanorganičnu také je to někde tak, ale my nemůžeme jinak, nežli se k tomu přibližovat nějakými pojmy, které jsou neadekvátní. Stará atomistika byla tohoto typu; to jsou věci, které mají v sobě samotných tvar, který je vyčleňuje, ale to nejde, to je pryč. My máme moderní přírodovědu, která má samé konstruktivní pojmy a *Vorschein* se vůbec ztratil.

Rezek: Jakožto zkušenostní záležitost je tedy *Vorschein* nepřístupný, -

Patočka: - ale nicméně je to moment toho, co vy jste právě nazýval plodností vědy. To je to, co vědu umožňuje, rozvíjí,

dělá ji živou. Když Husserl rozebral matematickou přírodovědu, zbyla špatná nekonečnost.

Účastník I.: Rezkova hypotéza, že víme, že věci jsou o sobě a že dojde k takové záměně, která toto o sobě nahrazuje nekonečností konstrukcí, to je vlastně to, co míní Husserl, když říká, že pro přírodovědce je pravá příroda nekonečností teorií, tzn. že se snaží hloubku věci ztotožnit s nekonečností aproximací.

Patočka: A hlavně s nekonečností aproximací konstruktivních. Jaká je vlastně Husserlova teorie? Ona není tak strašně odlišná od toho, co říká Fink. Proč Husserl tak zdůrazňuje přirozený svět? Poněvadž v přirozeném světě *Vorsehein* je. Husserl říká, že se abstraktní přírodověda snaží konstruovat (jak ona říká) pravý svět, který je matematický, ale ve skutečnosti to nedělá. Ona konstruuje ještě mnohem více. Vždy, když kupř. mluví o atomech v moderním slova smyslu, když se je nějak konkrétně snaží myslet, musí si je myslet přece jenom v nějakém vztahu ke světu naší zkušenosti, zase je musí myslet jako něco, co se vyděluje, zase nějaké tvary - jinak to nejde. Takže ona se sice pořád snaží vytvořit nějaký pravý svět o sobě, ale přirozeného světa se nemůže zbavit.

Rezek: Hovořil jste teď o fundovanosti vědy v přirozeném světě. Pro mne je ale otázka, jak jsem říkal na začátku, zda se filosof s vědcem domluví, když bude takto postupovat. Protože tato formulace, kterou jste právě uvedl, je toho druhu, že pro vědce vůbec nemá ten ráz, který by dovolil, aby se zapojila do jeho zvědavosti, neosloví ho. Moje úvaha se týká jakési "taktiky", jak vůbec vědce oslovit. Možná, že je za tím nějaký hlubší problém. Domnívám se, že ideálně, konstrukce, to nejsou čisté konstrukce, ne však v tom smyslu, že jsou zakotveny v přirozeném světě, nýbrž v tom smyslu, že jsou zakotveny v jakémsi existenciálním držení, že jsou součástí života vědce, součástí přirozeného světa věd-

ce. Když budeme fakt konstruování chápat jako záležitost zvědavosti a zájmu, pak konstrukce sama nebude ideálem, ale součástí života vědce.

Patočka: Položím ještě jednu otázku. Husserl by asi řekl: pochopitelně, vědec není nic jiného, nežli člověk žijící v přirozeném světě, který má speciální zaměstnání. A toto jeho speciální zaměstnání je exaktní předvídání; následkem toho on "vyrábí" tyto ideálie, a ty jsou založeny v přirozeném světě, totiž v tom, že existuje prostor. Prostor je forma už v přirozeném světě daná, do které se všechny věci nějakým způsobem "vejdou". Je to forma jediná v tom smyslu, že je o ní možná apriorní disciplína, idealizace; a všechny idealizace jsou nakonec buď prostorové nebo s prostorem související, a takto rostou z přirozeného světa vědce.

Rezek: A jak to, že z něho může vyrůst? Proč to z něho vůbec vyrůstá? Neboli co je motivem vědeckého pohybu, motivem toho, že se vůbec objeví? Na to vidím odpověď právě ve Finkovi. Je to jenom svobodné rozhodnutí a v novověku znovunavázání na antiku, jak to líčí Husserl?

Patočka: Husserl by řekl, že to má kořeny starší, že geometrizování je právě ten způsob, jak v neproblematickém najít najednou dosud neviděné a problémy. Není to zvláštní, že když Aristoteles hovoří o THAUMAZIN, volí vždy geometrické příklady? Např. ten, kdo nezná geometrii, pro toho ASYMETROS NE DIAMETROS je THAUMASTON, že strana čtverce je nescouměřitelná s úhlopříčkou, a kdo zná geometrii, pro toho by bylo THAUMASTON pravý opak. Tato forma zproblematizování ten se samozřejmostí žitý přirozený svět.

Rezek: Pokusy o založení geometrie v současnosti jsou vedeny také myšlenkou, že nakonec je zakotvena v praktickém počínání.

Patočka: A to je ve shodě s tím, co vykládá Husserl.

Rezek: Ale pořád je tedy přece otázka, proč se zproblematizováá to a to. Jak k tomu vůbec může dojít?

Patočka: To je velmi těžký problém, který tedy ještě nemáme před sebou, který nám vytanul teď: Jak je to možné, že forma, která jediné připouští něco takového jako idealizaci, zproblematizováá svět? Zproblematizováá přirozený svět, ten banální, samozřejmý svět v tom smyslu, že ku.ř. nám říká něco takového, jako je dělitelnost do nekonečna. Zenonská paradoxa a všechny tyto věci, v tom se to přece najednou obrátí. Když přece v běžné zkušenosti něco rozdělím na kusy, tak to zase mohu složit, kdežto jakmile mám geometrické idealizace, tak jsem v kontinuu a jeho paradoxech.

Rezek: Já mířím k tomu, jak je vůbec možné, že někdo zahlédne možnost měřit praktickým způsobem nebo počítat. Logika je založena v rozhooveru, aritmetika v konkrétních čarách, šedných ideálních, broušení plochy je východiskem geometrizování. Jak to, že se tedy vůbec něco takového může objevit? Mířím totiž k tomu, zda to není možné právě na základě toho, co říká Fink o prostoru a času. Že totiž svět vládne, ne že já jsem v přirozeném světě a tam se rozvrhují, nýbrž svět vládne i nade mnou, poněvadž i já, podle Finka, i pobyt ve smyslu Heideggerově, se vyskytuje ve světě, o kterém hovoří on. Provládá to i mnou, i vším ostatním a může mne to tedy v tomto smyslu také oslovit a vyzvat.

Patočka: Ale důležité je také, k čemu mne to vyzve a jakým způsobem to přijmu. To jsou důležité otázky. Jistěže je to svět, který vládne. Ani samozřejmou individuaci předmětů, mezi kterými jsem, ani na druhé straně idealizaci, která mi je rozsypává, jsem si nevymyslel, to jsou dva momenty, ve kterých vládne svět.

Rezek: A Fink říká, že především je tedy ta okolnost, že různé věci jsou samotným světem sjednocovány, a až tam se dá měřit, dělat kroky.

Patočka: To je pravda, ale jakmile sem už vkládáme vědění, pak je to naše odpověď ...

Rezek: ... to je Vorschein, to je to, o čem nemám zkušenost, ale o čem vím.

Patočka: Dokud vím jenom neproblematicky, dokud vím jenom, že to nějak je, tak mě to přirozeně neoslovuje. Mám ten dojem, že mě to oslovuje teprve v té chvíli, kdyto беру на себе, kdy se pro mě začne klást pravda jako problém.

Rezek: A pak musíme jít ještě o krok dál a říci, že už tehdy to o mně platilo, že patřím k těm věcem, které jsou světem sjednoceny. To je potom podmínka zproblematizování. A je to přirozený svět? Je to přirozený svět ve smyslu Husserlově? Anebo je to ten svět, který nám sjednocuje jednotlivá jsoucna?

Patočka: Ve smyslu Husserlově to nemůže být, protože Husserlov svět je nakonec transcendentalisticky pojat.

Rezek: A dá se potom říci, že vědec zabývající se ideálním prostorem vždy vychází ze svého přirozeného zakotvení v prostoru, nebo vychází z tohoto vědění o vládě světa?

Patočka: V čem je tedy podstatný rozdíl? Přece má-li vědec problematizovat, pak musí vědět o něčem takovém, jako je vláda světa v tomto dvojím ohledu: na jedné straně v individualitě a na druhé straně v idealizaci, v možnosti idealizace. Formálnost prostoru, ta přece původně je dána také v určitých věcech. Ve skutečnosti lze nalézt východiště ke vší geometrické idealizaci - existuje snad jenom jeden tvar, od kterého je možné vyjít, a to je přísmka, něco takového, jako je hrana. To, že stromy rostou rovně.

Rezek: Ovšem to nejsou ty ideální tvary.

Patočka: Ano, ale každá idealizace musí z něčeho vyjít. Idealia jsou na konci postupu k limitě a ta musí mít nějaké

východiško.

Rezek: Navrhují, abychom se pokusili o konkretizaci Finkova přínosu vědě, a sice volím problém, jeden ze tří, na kterých bych chtěl ukázat, jak by bylo možné na základě Finka založit vědu, případně vyřešit některé její metodologické problémy. Opět se vrací okolnost, že na základě přirozeného světa ve smyslu Husserlově není možné objasnit intersubjektivitu vědy. Souvisí to s problémem prezentace a původní izolovanosti ego. U Finka takový problém nevzniká.

Patočka: Ano, to je pravda. Fink má Husserla absolvevaného. Víte, ale není jeden Husserl, on kupř. toto ego a prezentaci celkem později překonává, takže je těžko říci, kde je Husserlův přirozený svět. Ale soustředme se na to, jakým způsobem Fink na základě svého pojetí světa problém intersubjektivnosti řeší. Ale jak vlastně vypadá svět u Finka? Finkovo pojetí jsem se snažil představit si konkrétně. Myslím, že v něm je podstatné to, že svět není žádný soubor věcí, ani věc - soubor věcí je zase věc - svět je předchůdný celek, který se nedá z ničeho složit. Když ho nepochopíme jako takovýto předchůdný celek, tak ho nikdy nedostihneme. Existují sice "komponenty", snad by se mohlo říci jakoby podřadné celky, jako je kupř. právě prostor. Prostor má také tento ráz, že se nedá složit, že vždy, když mám zkušenost o prostoru, tak mám zkušenost nějakého celku, ze kterého jenom se dají vydělovat věci, ale ne nějak zpátky skládat. Jak to říkal o prostoru Kant.

Rezek: Fink ovšem na jednom místě říká, že právě prostor takto nechápe. Nechápe ho jako Kant.

Patočka: Samozřejmě, že Fink nechápe prostor jako něco subjektivního, jako formu názoru. Ale je tu společný moment, že prostor je něco, co se nedá složit. Jsou určité stránky celku nebo něco, v čem se celek projevuje nebo vyjadřuje, jako je právě prostor, které mají také tento ráz, že jednotlivosti se z toho vydělují, ale celek se z toho neskládá.

Účastník I: Není takový pojem světa a přece jenom ještě formální? Např. když Husserl řekne horizont, nebo horizont horizontů, zdá se mi to daleko konkrétnější.

Patočka: Finkův pojem světa je objektivní, je to pojem něčeho, co je o sobě, kdežto pojem světa jako horizontu je subjektivní. Pojem světa jako ontologického prostředí významovosti, jak je to u Heideggera, je subjektivní, to jsme my. Kdežto Finkův svět je svět Nietzscheho, je to ten svět, který nad námi vládne a který ve skutečnosti je všechno; nic není myslitelné jinak, nežli ve světě a svět je předpokladem pro všechno. Jenomže my ho můžeme pochopit vždy jenom z hlediska své konečnosti.

Rezek: Prostor a čas jsou momenty světa, říká Fink.

Patočka: Ano, momenty, co to je? To znamená, že je to část, které není celek?

Rezek: Moment není část. Moment je celek z určitého aspektu.

Patočka: Dobře, ale celek jako takový je právě odlišený od aspektů. Část je všechno, co není celek. Husserl odlišuje kusy a momenty jakožto druhy částí (v nauce o celku a části). Jinak neznám určení toho, co je moment.

Rezek: Důležitá je v tomto ohledu tzv. kosmologická difference. Je to rozdíl mezi světem a nitrosvětovým jascnem. Není to rozdíl, který existuje mezi dvěma věcmi, svět není množství věcí. Co je to kosmologický pojem světa? Je to "das an sich seiende Ganze, eine von Menschen unabhängige Alleinheit". A o tomto pojmu světa je možno hovořit jen z hlediska jevení, to je Vorschein. Toto jevení není stávání se předmětem, nýbrž co je jevení v tomto smyslu, je "zum Vorschein kommen des Seienden".

Patočka: "Zám Vorschein", to je odemykání se bytí. V bytí

je ve skutečnosti "zum Vorschein kommen", čili zjevení kosmu jinak nepřístupného. Bytí není něco, co samo - u Heideggera máme temný základ, který patří vždy ke každému Lichtung des Seins, ke každému oproštění bytí, abychom se mohli setkat s jednotlivými věcmi. K tomu je potřeba, aby se bytí jistým způsobem vyčlenilo, aby nás oslovilo jako určitá struktura porozumění, kterým můžeme jít k věcem.

Rezek: Tedy se však hovoří o vyčleňování, které není stávání se předmětem, nýbrž toto vyčleňování se obejde bez člověka. Jiný výraz pro to je pak "vzcházení do světla", "Aufgehen ins Licht", nebo "das Herauskommen" z uchovávající, skrývajících temnoty; pomocí těchto "metafor" je myšleno vystoupení do "Umrisse", tedy do pevného tvaru.

Patočka: A to je to řecké. To, že věci jsou tvar ...

Rezek: Kosmologický pojem světa je pojem celku o sobě, který toto vše dává. Ale svět má momenty. Heideggerův temný základ je podle Finkovy interpretace míněn jenom ve smyslu stínu, který vždy doprovází Lichtung. V článku "Kosmos und Geschichte" Fink říká: to temné, to je moment světa. To znamená, že by to Fink nemínil tak, že by se to dalo myslet nějak vedle sebe, že věc vchází z temného do světlého, nýbrž když by temné bylo momentem světa, tak to vůbec není představitelné podle prostorového modelu vzcházení.

Patočka: A přece jenom je mezi tím temným a světlým výměna, poněvadž člověk se rodí a umírá.

Rezek: A co potom Fink míní tím, že jsou to momenty světa?

Patočka: To, že svět není jenom individuace, není jenom to vzcházení věcí do světa, nýbrž je zároveň jejich pojímání do jednoty.

Rezek: Právě v tomto smyslu, když Fink říká, že jsou to momenty, je vidět, že moment je právě něco, co může být vyme-

zene jen vzhledem k druhému momentu - to platí alespoň pro temné a jasné, pro vzházení a zapadání.

Patočka: Ano, pro toto to platí, ale budou potom takové věci, jako je kupř. prostor, také momentem celku?

Rezek: Podle Finka ano, ale pro pochopení toho je důležité to, v jakém vztahu je to temné a světlé. Je to vlastně v jistém smyslu totéž, jsou to momenty světa. A svět je to, co nad vším v tomto smyslu vládne, když něco vyde, tak ono se to do něho vrací. Takto to pojmut by asi bylo důležité, poněvadž jinak si to člověk představí nějak snadno příměrem: tady je to jasné a tedy je to temné; ale co je to ten svět? Je tím jasným? Ale temné je také momentem světa, to celé je svět. To je tam důležité uchopit.

Patočka: Jasné a temné je na jedné straně individuace a na druhé pojetí do neindividuálna.

Účastník II: To mi připomíná Heideggerovu přednášku Zeit und Sein; začátek je podobný (zkoumání se děje bez ohledu na Dasein). Pak je tam ale podstatná věc, kdy se říká, že aby toto vše mohlo probíhat, je potřeba, aby to člověk nějak vydržoval. Není to žádné upadnutí do subjektivismu, ale neudělá se ten krok, který se dělá tedy, do konstrukce, která už není fenomenálně udržitelná, že se totiž mluví o nějakém světě, a to úplně bez ohledu na člověka, ale na druhé straně se tam mluví o temném a světlém, což už samo o sobě k člověku poukazuje. U Heideggera se to tedy zdá být konsistentní: člověk je ten, který musí být postaven proti podstatnému, aby umožnil koncept světlého a temného, aby se z temna dostávalo něco do světla, musí tedy být Dasein.

Patočka: Ale co když se potom řekne, že právě toto prožívání Dasein, jeho bytí v pravdě, ke kterému také vždy patří bytí v nepravdě ve smyslu Geheimnis, je podmíněno, že k němu patří jako poslední podmínka jeho možnosti porozumění tomu-

to světu, vládě světa. Ovšem řekl bych teď toto: po určité stránce se mi zdá, že Heidegger je pořád v tomto svém způsobu, jak kladé svoje problémy, pořád ještě fenomenolog, kdežto u Finka mám do určité míry pochybnosti. Fink říká: nikoliv fenomény, nýbrž fenomenalita. Tím míní tento nejzákladnější rys světa, který spočívá v napjaté identitě individua a jednoty.

Rezek: Na otázku, proč je vůbec jsoucí a není spíše nic, odpovídá Fink: protože svět vládne.

Patočka: Mně se zdá u Finka příliš schematický celý ten pojem světa, který má strašně málo konkrétního. Když se ale podívám na způsob, jak Heidegger kladé tuto otázku - podívejte se, jak to dělá Husserl, jak to dělá Heidegger a jak Fink. Husserl fenomenologizuje tak, že se snaží převést svět ve smyslu souboru věcí, kterým věříme, na transcendentální subjektivitu, to znamená, na takovou subjektivitu, která nepostrádá předmětu. Naše subjektivita je karteziánská subjektivita, tzn. je to psyché jako doplněk sóma. Transcendentální subjektivita Husserlova je subjektivita, která má vždy předmětný korolát, intencionální život má vždy svou imanentní transcendenci. V tomto rámci jsou samozřejmě možné chromné výzkumy. Co teď dělá Heidegger? Říká: tyto všechny procedury, které mají zkonstruovat nějakou transcendentní imanenci, to jsou skryté kartesianismy, poněvadž to je zase jiná imanence, jiný způsob, jak imanenci zachránit. Ale problém je, jakým způsobem se dostávám k předmětu jeho konkrétním porozuměním. Žádný jiný problém neexistuje, Husserl to vlastně říkal také, jenomže idealisticky. Když pojme lidský život jako to, co rozumí bytí jsoucího těchto konkrétních věcí, to předpokládá, že se toto bytí také nějakým způsobem ukazuje. Heideggerův "vtip" je, jakým způsobem se ukazuje bytí, než že n_a základě času. Je to vlastně stejné jako u Husserla, ale je to hlubší. Porozumění bytí se svým temným pozadím předpokládá právě toto. A tam se vytváří čas neintencionálně, ale tak, že se to přece dá vysledovat,

že se to ukazuje. Tady je zase něco konkrétního, kdežto Fink nám to v podstatě říká velice schematicky a skoro prázdňě - nevím, možná, že v jeho zkoumáních je to jinak, ale jak je to prezentováno v jeho spisech, tak je to trochu schematické. Např. jenom protiklad individuálního a to, že tento protiklad nemá nic subjektivního, nýbrž že to je základ všeho jsoucna, to je myšlenka ohromně smělá, ale neprovedená konkrétně. Mně připadá, že Heidegger se svým způsobem, se svou ontologickou problematikou, je ve skutečnosti magnus parans tohoto všeho, že je ve středu těchto problémů.

Rezek: Snažil jsem se na počátku upozornit, že Finkovy texty opravdu působí naivně nebo povrchně a chtěl jsem se pokusit tento dojem korigovat tím, že jsem volil možnou aplikaci Finka pro vědu. Ovšem teď myslím, že je důležité, odpovědět na to, co jste říkal o schematicnosti. Fink má velice důležitou myšlenku o operativnosti myšlení, např. říká: Husserlovy analýzy jsou z hlediska tématického analýzami pevného předmětu; Husserl zkoumá pevné předměty, nikoliv vzduch, vodopád atd. Médium je v jeho analýzách přítomno pouze netematicky, pouze operativně. A v tom se tak říkajíc pohybuje, tématem to nečiní. To je tady velmi důležité i pro vědu. Hovořil jsem o exaktnosti, kde je celá situace redukována právě na postup, na to, co se koná, ale toto "koná", to je právě to médium, ve kterém se lidé setkávají - to je opět spojnice, jak by šlo z Finkových úvah něco pro vědu využít. Fink říká, že svět lze myslet jen pomocí operativních modelů, jako je válka, boj, práce, láska a hra - nenašli bychom nakonec i u Heideggera, že to také jinak nejde? Heidegger zdůrazňuje milníky - nejsou ale všechny milníky zase jenom takovými operativními modely myšlení? Fink je v tomto smyslu více fenomenologem, jelikož se odvolává nikoliv na operativní modely x myšlení, ale čerpá "přímo ze života" (boj, práce, láska atd.). Není tedy Finkova schematicnost něčím překročitelným? Vždyť přece se

myšlení vždy děje v nějakém médiu. Fink říká, že to jsou operativní modely, pomocí kterých myslíme, aniž by se nám podařilo myslet tyto modely samé. Máme přijmout tuto jeho myšlenku?

Patočka: To je skutečně vážná a pozoruhodná věc. Mně to není úplně jasné. Finkova myšlenka je v podstatě ta, že jsme v takové hoře a do této hory můžeme dělat tunely. Naše poznávání je tvoření těchto tunelů, kterými může projít světlo. Ale kdybychom zavešli všeobecné světlo, tak je po hoře a nebude potřeba ani tunelů. Každá světlost se potřebuje opřít o něco opačného, temného. Operační pojmy jsou ty, pomocí kterých myslíme, a tématické jsou ty, které myslíme. Pomocí tematických myslíme věci. Tematické předměty mohou být jasné, operativní už méně jasné. Ale jak to vlastně je s poměrem k netematicčnosti a tematiky? Tady je přece potřebí nějakého fenomenologického ujasnění a to mně tam chybí.

Rezek: V tom smyslu, jak tady potom Fink hovoří o operativních modelech, tak to už pak není problém tématického a netématického, protože tvrdí, že tyto modely se nemohou stát tématem, říká: "ontologicko-kosmologickou vášní války, práce, lásky a hry nelze získat bezprostředně z pouhé fenomenologické analýzy existenciálních fenoménů". To znamená, že když je učiníme tématickými ve fenomenologickém smyslu, tak to, co pomocí nich můžeme získat, když je používáme operativně, nezískáme. Fink říká: "Symbolika světa neleží před námi, ukazuje mimo sebe". To znamená, že to je médium nebo něco takového. A možná médium, do které jsme zasazeni, na které se nikdy nemůžeme podívat. A když to uděláme, tak ztrácíme mediálnost tohoto média, tedy to, na co poukazuje.

Patočka: A čím je toto vykázáno, čím je tato téze podepřena?

Rezek: Pokusme se to zkonkretizovat. Operativních modelů

je více, domníváme se, že bezesný spánek, který je Finkem a Heideggerem analyzován v "Heraklitovi", je také takovým operativním modelem. A tam by tato analýza byla hotová, kdybychom si to chtěli takto usnadnit.

Patočka: Ale žádný filosof tohoto operativního modelu nepoužíval, ale kupř. války nebo hry velmi často.

Razek: A je potom tématem hra? Museli bychom říci konkrétně u koho.

Patočka: U Herakleita a u Nietzscheho je použito hry jako operativního modelu pro celek světa.

Razek: A lze říci, že je tam tématem hra?

Patočka: Když je ho užito jako operativního pojmu, tak tématem nemůže být, ale v jistém smyslu tam hra nějak zároveň tematizována být nemusí. Když mluví Heraklit o světě (AION), tzn. o celém tom spatiu, ve kterém se všechno odehrává, je to PAIS PAIZON, dítě, které si hraje, sází kamínky. Něco je tedy viděno skrze něco. Ale toto "skrze něco" není tak čistě atématické.

Razek: Jestliže žiji skrze něco, tak to není nic, je to něco, co se mnou souvisí, ale je to právě jako médium, skrze které se ozve něco jiného. Nejde o to, že se to nemůže stát tématem, ale v myšlení světa to tématem není. Fink říká, že když se to tématem stane, tak v tom svět nevidíme. Svět spatříme, jedině když nám to bude médiem, operativně použitým modelem.

Patočka: Jak se tyto dvě věci k sobě mají? Pořád v tom trochu vidím Husserla. Toto "skrze něco. spatřovat něco jiného". Pochopitelně, že toto "skrze co spatřuji", jakmile bude tematizováno, stane se předmětem a neukáže to, co je skrze ně vidět. To je staré husserlovské schéma. Je naprosto jasná věc, že takto se myslí, že nemyslíme tak, jak kázalo 17.stol.;

definovat každý pojem, celý proces zpředmětnit, to nejde. Ale je otázka, zda to je jenom záležitost historického charakteru našeho poznatkového procesu, toho, že nemůžeme nikde dojít absolutního základu, toho, co je krachem Musserlova pokusu, anebo zda běží zase o nějakou absolutní výlukou. S uhlasím s tím, že nikde nemáme absolutum inconcussum, že na nějaký absolutní základ nemůžeme rekurovat. Ale je teď otázka: při tomto vztahu tematického a operativního - je to naprostá výluka, že by vždy bylo nutné nakonec udělat absolutní předěl mezi tím, co je tematické, a tím, co je operativní, anebo zda je to jenom záležitost toho, že všechno naše úsilí o proniknutí do světa má historický charakter, že je vždy podmíněno, jak to říká Heidegger, tím, jak se bytí rozsvětluje? Na jedné straně se nám otevírá svět vědy a techniky, a na druhé straně se nám zavírá svět božského a posvátného.

Účastník II: A nelze říci, že by se tyto dvě možnosti nevylučovaly? Že by to bylo zároveň?

Patočka: Fakticky to tak je, ale faktičnost nevylučuje, že tematizujeme určité operativní pojmy, že to, co na jedné straně je operativní, se také na druhé straně může stát tématem a že tedy operativnost můžeme také prosvětlit, že tedy není absolutní předěl.

Rezek: Takže pokud by bylo pravda, že tato výlučnost naplatí, tak by potom výtka schematičnosti vůči Finkovi byla asi oprávněná, protože Fink pomocí operativních modelů se znovu a znovu ve všech svých knihách vrací k problému světa, aniž by operativní modely byly vyšleny. U Finka je skutečně jenom jeden problém, stále se vracějící přes různé operativní modely. Jednou přes problém Alles und Nichts, podruhé přes prostor a čas, smrt, hra atd. Ovšem nečerpá tento problém operativních pojmů svůj smysl z něčeho hlubšího, totiž zase z nějaké prapřítuovenosti, jak jste o tom teď hovořil v souvislosti s dějinností, že vždy, aby se nám něco otevřelo,

musíme již nějakou otevřenost držet v otevřenosti? To znamená, že vždy už jsme aktivní a v jakémsi původním operování, které se týká nějakého tématu, něčeho konkrétního, nějakého fenoménu, ale tento fenomén se nám otevře vždy jediné díky našemu držení otevřenosti.

Patočka: Svět, který věříme, že to jsou věci, je vlastně nitrosvětským jsoucnem a předpokládá svět, pomocí kterého věříme, a to je ten svět, o kterém mluví Heidegger, svět, který je vlastně rozvrhem významnosti. To, s čím se setkáváme, dostává zde svůj význam, svět řemeslníka, svět studenta, svět úředníka atd. Tento svět zvýznamňující se samozřejmě nějak vztahuje k obsahu světa, takže by se mohlo říci, že nitrosvětské jsoucno je přitom tématem. Nitrosvětské jsoucno znamená to, čím se právě zabývám. Ale při tom všem je tady netematické právě to, pomocí čeho jsoucnu rozumím. To, že rozumím jsoucnu jakožto něčemu přítomnému, když se zabývám přítomnou věcí, je netematické. Že třeba skutečnost je vnímanost, to je netematické. Kde se toto od-
bývá? To je také něco, co se tady od-
bývá, jakési dění, a sice primárnější, základnější. A na základě čeho to je? Ne na základě témat, ne na základě zaměřenosti na, nýbrž právě na základě nezaměřenosti. Že se toto odehrává v časovém horizontu, to je důležitá věc; že takový horizont je něco podstatně jiného, nežli směřování k předmětům. Čas jako takový je jiná dimenze, než je dimenze směřování. Tady je skutečně nějaký základní rozdíl tématu a netematického, a to netematické je přitom důležitější a základnější, poněvadž pomocí toho teprve něco takového, jako tematizace tematického je vůbec možné. A tady to konkrétně máme hmatat. Analýza toho netematického - jak ona se vlastně odehrává? Není možné jen tak jednoduše říci, že je to zase nějak dáno v reflexi. Poněvadž co je to reflexe? Reflexe přece není, jak se říká v německém idealismu, coincidence subjektu s objektem, poněvadž každá reflexe předpokládá časový horizont. Když reflektuji, musím vědět, že něco dělám, a

to má vždy nějakou retenci, protenci atd. To znamená, že běžná reflexe vždy předpokládá před sebou nereflektovanou činnost. Kdežto v tomto případě tu žádná taková činnost není. Jak si to tedy vlastně můžeme uvědomit? Jak k tomu může dojít, to je problém. Ledaže by se mohlo říci, že existují "činnosti negativní", že existuje něco takového, jako zapominání, de-prezentace, de-realizace atd. a k tomu že se soustředíme.

Rezek: Tak zapominání ovšem pojímá Fink. Podle něho je právě otázkou, zda vzpomínka je to, co má být odvozeno z původního vjemu v originále.

Patočka: Ale to je také myšlenka, jak víte, Heideggerova. Časovost každodennosti se časuje jakožto Vergessenheit. Je tam Gegenwärtigung a je tam Vergessenheit naproti Wiederholung a Vorlaufen.

Rezek: Ovšem podle Finka je zapominání nakonec pak zase fundováno tím Vorschein. To, co je obvykle chápáno jako privace, zbavenost, je najednou něčím pozitivním, zapačáním. Není to oslabení toho, co bylo. A na tomto základě, myslím, by bylo možné vybušovat nebo fundovat psychologii, kdyby se podařilo tuto kosmickou koncepci Finkovu udržet. Všechny záležitosti vzpomínání atd. by pak bylo možno pojmut nějak méně sporně.

Patočka: Je to v každém případě neobyčejně zajímavá koncepce - vedle Husserla a Heideggera je to třetí možná koncepce. Ovšem řekl bych, že je doopravdy spekulativní, ale přesto by mohlo jednou dojít ve vědě k takové situaci, kde by otevřela nějakou cestu. Ale zatím ve vědě nikde takovou příležitost nevidím. Jako Boss viděl příležitost v psychiatrii rozvinout analýzu Dasein, a rozbouřit tím dosavadní špatný ontologický karteziánský rozvrh a ukázat tím najednou nové aspekty toho, čemu se dosud říkalo psychický život, a ukázat najednou, že něco takového jako psychologie neexistuje, že je součástí antropologie a že antropologie je antro-

pologie existence, že tělo je součástí existence a nikoliv paralelní fenomén, to jsou všechno ohromná nahlédnutí. Viz problém "Fruchtbarkeit", jak jste citoval Heideggera.

Rezek: Možnost a nový přístup k reformě vědy vidím právě přes osobní angažovanost, kterou rezebírá Fink, totiž přes zvědavost, přes zhroucení života ve vědě, jak jsme tady o tom hovořili. Tehdy je možné přijít s koncepcí, která to postaví na nohy. Vybral jsem si tři problémy, kde by Fink mohl být plodný: první je problém intersubjektivit, kde se totiž ukazuje, že jsme nesení světem, jak jsme o něm hovořili, o kterém víme, a můj svět je potom zase jenom v rámci světa. To znamená, že jednotlivcům předchází Gemeinschaft der Verteilung, že jsme v tom, jak svět sdílíme a dělíme spolu, a tím je zaručeno naše společenství, vzházíme z téhož. A o tomto faktu víme, je původním východiskem intersubjektivit. Tak by byla možná odpověď na jeden základní problém metodologie věd.

Druhý problém je založení logiky a matematiky, které by nebyly pochopeny jako disciplíny formální, jako týkající se formální struktury jsoucna, nýbrž jako odlesk celku světa v nitrosvětakém jsoucnu. Např. počítání předpokládá vyjít od nějaké jednoty, od něčeho nevypočítaného, a toto konečné, tento konečný souhrn je v jistém smyslu odrazem (Abbild) nekonečného a nespočítaného. Je-li matematika založena na počítání, předpokládá to, co je ještě nespočítané. Můžeme sice vyjít od konečného nespočítaného, ale i to je v jistém smyslu odrazem nekonečného a nespočítatelného. To znamená vyložit tyto přírodovědecké disciplíny v takto pojatém světě.

Třetí problém týče se jednoty věd. Vlastně jsme o tom již hovořili, když jsme se zabývali tím, jak jednotlivé předměty souvisí, jak je vůbec možné je spatřit. V článku o jednotě věd hovoří Fink o "prazákoně bytí, pravdy a světa", říká, že "bytí propouští ze sebe ^{ne} mnohost jsoucna a nepřestává je držet pohromadě. Pravda ze sebe propouští mnohost vět

a odporujících si tezí, a přece je pravda jedna. Svět obsahuje v sobě nadozírnou plnost jednotlivých věcí a přece tuto mnohost drží pohromadě."

Kdy se vůbec může tato úvaha uplatnit? Myslím si, že jak jsem již naznačoval, jsou tu zase možné úvahy z hlediska Finka, z hlediska motivů vědeckého počínání. Jak by k tomu mohlo dojít, to jsem již naznačil: když se tyto problémy ve vědách objeví, tehdy je příležitost s tímto konceptem přijít.

Patočka: Řekl bych ještě něco více. Tento Finkův přístup je vlastně takový hyperstrukturalismus. Mohlo by se říci, že je to takový totalitarismus ve vědě. Všechno je pojato z hlediska celku, který se nemůže redukovat na části, a kde části se jenom vyčleňují z celku, a přitom toto vyčleňování má zvláštní "dialektický" charakter, -

Rezek: - a dospět k tomu znamená zabývat se samotnou fenomenalitou, totiž ne zkoumat jednotlivá jevucna, ale samo to, co se v těchto strukturách objevuje, a to je svět.

Patočka: Fenomenalita, to jsou ony dva módy Vorschein a Anschein?

Rezek: Myslím, že to znamená i spatřit vládu světa v kamenní (jakožto prostor a čas). Pro vědu by to konkrétně znamenalo toto. A je to, co jsem naznačil, právě ono "přílišné filosofování", anebo je teprve tudy možné získat smyslnost vědy?

Patočka: Kupříkladu Finkovy úvahy, které jsou v Nachdenkliches ..., se týkají problémů kontinua, a myslím, že v tomto ohledu příliš přesvědčivě nejsou. Ale je možné, že se to ukáže jinde. Způsob, jakým Fink vytěžuje zenonská paradoxa, v sobě nic zvláště pozoruhodného neobsahuje. Je tam sice pořád zdůrazňováno, že v sebemenším intervalu je vždy reprezentován celek, ale to je přece dost laciná věc. Je ale

možné, že Fink má tuto myšlenku mnohem propracovanější, považoval bych to za jisté, poněvadž tady je to jenom z hlediska jistého řeckého filosofématu. Zabývá se vlastně myšlenkou, že svět, o kterém staří věděli, kosmos jako předchůdný, že upadl do zapomnutí, a tato filosofémata jsou jen na doklad toho, že o tom věděli.

Z toho, co kolega Rezek předvedl, vidíme, jak je to skutečně zajímavá a hluboká filosofie, je to pro nás zisk, a i pro Finka, který je ve filosofii přítomnosti odsunut. Je krásné, že jsme na to mohli dnes vzpomenout.

Rezek: Ještě bych se chtěl zmínit o svých setkáních s Finkem. Dříve než jsem se za studií fenomenologií vážně zabýval, četl jsem Finkovy studie o fenomenologii, kde je zdůrazněno, že fenomenologie je první filosofie, tedy zkoumání jeoucího, pokud jest. Toto tvrzení mi odkrylo hlubokou motivaci fenomenologie, která je v aplikacích (např. v psychologii) zakryta. Ke druhému setkání došlo, když jsem se zabýval metodologickými problémy psychologie, popisem. Tak jsem se dostal k Finkovu článku o operativních pojmech. A třetí setkání probíhá teď, když jsem na základě studia Strause dospěl ke vztažnosti k temnému základu, který není uchopitelný z jasu nebo logu. To ve Finkovi všechno také je. Pokaždé šlo spíše o setkání než studium. Finka jsem dnes chtěl obhajovat proto, jelikož se domnívám, že v jistém smyslu, pokud jde o vědy, je fenomenologie možná jenom tak, jak to dělá Fink. Výzkumy druhých fenomenologů mohou sice fascinovat, ale neosloví tímto způsobem, jako Fink - Finkova naivnost umožňuje získat kontakt a předvedení operativního modelu, to je otevření a překonání naivnosti. Není to metodické, je to schematické, ale je to přece slibný vstup.

Patočka: Dalo by se možná ještě říci, že Fink osprevedlnuje do jisté míry vědcův postup mimo princip všech principů, mimo princip názoru, postup konstruktivní, o kterém Husserl nechce nic vědět, Heidegger o něm také nic neříká, poněvadž

se vědou nezabývá.

Rezek: Fink má k vědě jakožto provozu blíže než Heidegger.

Patočka: To je dvojsmyslné tvrzení. Mít blízko k vědě znamená na jedné straně možnost sám provozovat vědu a na druhé straně rozumět vědě.

Rezek: Mním to tak: brát na vědu ohled - ve smyslu *Besinnung*. Na třech příkladech, které jsem uvedl, je myslím vidět, že Fink má přímo co říci dejme tomu pro metodologii věd. Jak třeba řešit problém jednoty vědy podle Heideggera? Nebo problém intersubjektivit?

Patočka: Pro Heideggera to není problém, intersubjektivita je pro něho dána tím *Mitsein* a *Miteinandersein*, ale problém tím skutečně není vyřešen, poněvadž *Mitsein* znamená jenom určitý charakter lidské existence, ale je otázka, zda intersubjektivita se na to redukuje. Intersubjektivita je možná právě to, jak říká Fink, vydělování, společné vydělování, to znamená něco mezi subjekty. A to je dost velký problém, mnozí si kladou tuto otázku, zda-li východiště lidských vztahů je problém druhého já anebo něčeho mezi - něco takového jako je dialog, který tvoří prostředí, ve kterém se mohou různá já stýkat. To je dnes velice aktuální problém.

ZUSAMMENFASSUNG

Jan Patočka, Petr Rezek: Ein Gespräch (Zum Gedächtnis von
Eugen Fink)

Dieser Gespräch ist ein durchgesehener Text einer Diskussion zwischen Jan Patočka und Petr Rezek, in die sich ein Vortrag von O.Rezek über die kosmologische Verfassung der Wissenschaft verwandelte.

Die Grundbegriffe der Philosophie Finks werden auf der Grundlage der Texten von Fink, zumeist der, die sich mit der Wissenschaft befassen (mit der Frage der Einheit der

Wissenschaften, der Begründung von Logik, Mathematik und der Intersubjektivität, die Fink durch seine Konzeption der Welt löst (durchgeleuchtet, und dazu werden Beispiele aus der Psychotherapie aufgestellt. Die Finkschen Begriffe von Welt, Vorschein und Anschein erlauben die Naivität von Wissenschaftlern aus dem kosmologischen Hinsicht her als eine berechnigte Naivität anzuschauen und erschliessen damit neue Möglichkeiten für Besinnung der Wissenschaften.

Eugen Fink

© KRITIKA METAFYZIKY SVĚTLA

(Překlad závěrečných pasáží práce E.F. "Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, s. 297 - 327.)

Abychom vymezili to, co je v našem vztahu k Platónovi a Aristotelovi problematické, k tomu v žádném případě nestačí "obecná" reflexe historické podmíněnosti veškerého porozumění. Náš vztah k zakladatelům metafyziky je napjatější než kdykoli předtím nejen proto, že jsme epigony, že jsme vázáni a zároveň i oddělováni dlouhou tradicí, nýbrž proto, že žijeme v období hroutící se metafyziky. Metafyzika však nekončí proto, že jsme se stali "bezvěrci", "bohem" opuštěnými", naprosto nekončí jako zpustošený chrám, rozpadající se v trosky, nekončí jako mohutný strom, jejž zlomí bouře, protože je uvnitř zpuchřelý; napotápí se jako loď. Metafyzika může končit pouze jakožto proměna lidského porozumění bytí; může končit pouze tehdy, jestliže tím zároveň počíná nový způsob myšlení. Myšlenkový věk končí jen v červácích nového zakoušení bytí. Jen ohlašuje-li se taková základní zkušenost, může snad naše konfrontace s Platónem a Aristotelem dosáhnout hlubších dimenzí, v nichž se nám problém, který svou odpovědí zakryl, stane opět možnou otázkou.

kou. Především však jsme závislí na tradici; v přítomnosti stojíme na konci dlouhé dějinné cesty, na níž se nejen rozvíjely a produktivně přetvářely platónské a aristotelské myšlenky, ale která je ve značnější míře historií úpadku. O dějinách uvažujeme zpravidla příliš pozitivně, pojímáme je jako vývoj a rozvíjení počátečních zárodků, vidíme v dějinách cestu pokroku a vzestupu, diferenciace a obohacování. Jistěže je v dějinném chodu množství fenoménů, které hovoří pro takové projekty; a bylo by omylem, kdybychom je chtěli přehlížet jen proto, že "optimistické" pojetí dějin dnes vyšlo z módy. V dějinách však nepůsobí pouze pozhledná moc času, která dává uzrát, dějiny nejsou cestou "Hór, jež všechno přinášejí", v dějinách působí též rozrušující a ničivá moc času, jeho korumpující nebytí. To, co původně vstupuje na světlo dějinného dne, zářící v počáteční plnosti svého bytí, ztrácí se tím víc, čím déle působí - spotřebovává se. Platí to nejen pro dějinné postavy, jako např. pro Aristotelova chovance; během několika málo let se sice Alexandr stal pánem světové říše, avšak z hrdinného makedonského mladíka se změnil v orientálního despotu. Platí to ještě daleko spíše o velkých životních motivech zakládajících dějiny, o náboženstvích a filosofiích. Kdysi velké myšlenky se zvrhávají v trivialitu "samozřejmého". To, co Platón a Aristoteles vydobyli neslýchanou myšlenkovou prací, co mysleli a určili jako stavbu věcí, jako bytí přítomné ve všech věcech, jako kosmos a jako bytostné určení a úlohu člověka, tyto myšlenky po celé věky utvářely kostru lidského výkladu bytí; přitom však se nezadržitelně rozmělnovaly.

Již alexandránská epocha řectví přinesla vulgarizaci filosofie. A k tomu ještě přistoupila zcela jiné pojetí vědění a bytí, jež s sebou přinesla křesťanská víra. Od Platóna a Aristotela nás dělí nejen zplošťovací proces dvaceti tří staletí, nýbrž i dva tisíce let křesťanského výkladu pohanské filosofie. Tato křesťanská interpretace neznamená však prostě převahu cizích prvků a zfalšování;

spíše se již přímo u oněch myslitelů, kteří přivedli metafyziku až k samému vrcholu, vyskytují dvojznačnosti, které výklad v duchu křesťanského víry vlastně umožnily. Platón a Aristoteles jsou v jistém smyslu "teology". Zde musíme položit naši otázku po tom, co je v jejich myšlení problematického. Viděli jsme, jak silně se u obou myslitelů prolíná problém PAIDEIA a všeobecný problém bytí. Problém výchovy není jen antropologickou záležitostí; nelze pohlížet jen na člověka a z něho samotného vysuzovat, jak by se měl utvářet; člověk je daleko spíše pojat jako živá bytost, určená ve svém bytí neskrytostí (ALÉTHEIA) jsoucí v celku. Jen pro svůj vztah k bezměrnému a děsivému veškerenstvu, jen v otevřenosti a prolomenosti k němu, není člověk konečnou věcí, spočívající a tkvící ve své konečnosti, nýbrž, paradoxně, konečnou věcí, která je svobodná. Tato nestanovenost však neznamená, že by byl s to v této nezakotvené nerozhodnosti setrvávat; je v nouzi veškeré svobody: musí volit; a vlastní volba neznamená dát přednost nějaké věci před jinými věcmi, nýbrž je volbou pojetí života, které zakládá styl budoucích voleb v jednotlivých případech. Člověk se ustavuje - avšak tím způsobem, že odpovídá. Viděli jsme, že u Platóna a Aristotela byla dílenze odpovídání pojata jako vztah k bytí. Jednotlivec odpovídá řádu POLIS, POLIS však odpovídá bytí. Proto je pojetí PAIDEIA nejúžeji spojeno s interpretací bytí; PAIDEIA je myšlena z principiálního ontologického horizontu.

Avšak odtud plyne u obou myslitelů velice pozoruhodný důsledek. Oba stojí na půdě řeckého pojetí člověka jako politické bytosti. POLIS je životním polem, není něčím, pro co se člověk rozhodne, nebo odkud se může vzdálit. Zároveň však nejvyšší lidská možnost je v jistém smyslu nadpolitická. Opravdu spravedlivý stát je pro Platóna ona POLIS, do níž se filosofové navracejí, vzdávající se dočasně svého blaženého života; a analogická koncepce stojí též za Aristotelovým rozdílem mezi BIOS POLITIKOS a BIOS THEORETIKOS. Člověk již neodpovídá bytí nejvyšším myslitelským způsobem

v prostoru POLIS? POLIS lze sice pravým způsobem pořádat jen na základě onoho nadpolitického života, ale POLIS sama již není cílem nejvyššího způsobu žití. U Platóna jsou lidé setrvávající v obci objektem výchovy, předmětem přísných výchovných opatření; PAIDEIA je zde "bez EPISTÉMÉ"; teprve jako výchova filosofů se děje "s EPISTÉMÉ", totiž s posledním náhledem.

U Aristotela se politická a nadpolitická existence rozlišuje vzhledem k FRONÉSIS a SOFIA a tento rozdíl je nakonec pojat jako rozdíl života jen lidského a života nadlidského. Myslitel se v jistém smyslu rovná bohu, myšlení čisté THEORIA je ATHANATHISSIN, je smrtelným způsobem "nesmrtelné". Filosofové, pokud nemusejí nést břímě vlády, se zdají být přesazeni, jak praví Platón, již za svého života na ostrovy blaženosti a Aristoteles nazývá BIOS THEORETIKOS čímsi božským. V myšlení, a tudíž v nejvlastnějším vztahu k bytí, je člověk u božského. Bytí je božské par excellence.

Avšak pochopili jsme již tuto problematiku, řekneme-li, že Platón a Aristoteles zbožšťují bytí, že je opatřují nejvyššími atributy - že berou z lidového náboženství velká oslavná slova, aby pojmenovali téměř nevyslovitelné a aby vyjádřili jeho nekonečný význam? Je to jakási "nevinná záležitost" filosofů, činí-li z bytí boha? Je totožné to, co uctívá zbožný cit, a to, co postřehuje čisté myšlení? Je náboženství k filosofii, jak mnil Hegel, v téže poměru, jako "představa" k "pojmu"? Bylo-li by tomu tak, pak by veškerý teologický způsob vyjadřování znamenal, jen filosofickou koncepci nižšímu stupni lidských schopností. Avšak je tomu tak u Platóna a Aristotela? Je zde bytí nazýváno božským z toho důvodu, že myslitelé vědí o božském původněji a méně znatvořeně - protože jsou s to postřehovat je bez fantasmat? Užívá-li Platón pojmu AGATHON, jež všem ideám propůjčuje existenci a postřehnutelnost a prostřednictvím idejí potom všem smyslovým věcem jasucnost a viditelnost, vyjadřuje tak čistou formou ontologického pojmu, co je vpravdě

božské - nebo to znamená, že se tu bytí bez dalšího zkoumání vsunuje do pojetí boha? Není tedy tento způsob vyjadřování zálučný? Nehledě na otázku, zda a kde se zde eventuálně skrývá blasfémie, zda v oslovení bytí jakožto božského, nebo bohů jakožto bytí - následkem teologické formy ontologie dochází k podstatnému kosmickému zúžení pojmu bytí: redukuje se na jeden moment světa nebo na jednu nitrosvětskou oblast.

Zdá se nám, že to nalézáme jak u Platóna, tak u Aristotela. Jejich výroky o THEON pojímáme nejen jako koncesi "představě" lidového náboženství. Řecký bůh se stává modelem určité fixace porozumění bytí. Božské, uskutečněné v rozličných podobách olympského náboženství, vymezuje tak říkajíc horní oblast světa, oblast svatého, dokonalého, stálého a nesmrtelného. Pod ní v hloubce bydlí řád smrtelných lidí. A zde u nás, PAR'HEMIN, zde v zemi lidí víří pomíjivé věci; s námi sdílí rostlina a zvíře úděl krátkodobého pobytu na světle; zde u nás se propadají všechny věci v chodu času; zde může něco stoupat jen tehdy, jestliže něco jiného klesá; jen tehdy může něčeho přibývat, když něčeho jiného ubývá; zde jsou život a smrt nerozlučně spřátnány. V platónské ontologii, jejímž velkým symbolem je podobeníství o jeskyni, nalézáme také tak říkajíc horní oblast, NOETOS TOPOS, světelnou říši idejí, shromážděných pod sluncem AGATHON; IDA je silnějším bytím, je ONTOS ON. Smyslová věc je však bytím prožraným nicotou, slabým a křehkým; a pole smyslových věcí je tou spodní oblastí, chmurnou, zatuchlou, chabě osvětlenou jeskyní. A veškerá PAIDEIA jakožto filosofická lidská cesta k bytí je vzestupem z původní situace vzhůru, je zvrácením a naprostým obrácením. Člověk je stržen tahem bytí, kterýv něm žije jako tušení, touha a neuspokojenost a zneklidňuje jej, až nakonec na nejvyšším stupni PAIDEIA patří na nepomíjivé. Výchova jasně směřuje k stálému a setrvávejícímu. Tyto základní pozice platónského myšlení působí i u Aristotela, i když oblastí pohybovaného a pomíjivého přiznává vyšší status než Platón. To má svůj důvod jak v Aristotelově výkladu

pojmu IDEA, tak v jeho pronikavé interpretaci pohybu. V THEORIA je myslící u toho, co vždy jest, u toho, co ve svých počátcích nemůže být jinak. Bohu příbuzná blaženost lidské eudaimonie spočívá ve vzhledu do božského-nutného.

Tato velká dvojznačnost zakladatelů metafyziky tkví v jejich teologickém zvýznamnění bytí, které není nikde provedeno s rozhodnou jednoznačností; i když Aristoteles nazývá svou metafyziku EPISTĚMĚ THEOLOGIKĚ, znamená to především jen to, že je vědění o tom, co nejvíce jest, o TIMIOTATON ON. Avšak to, že se vůbec platónsko-aristotelské myšlení pohybuje v oné zšeřelé dvojznačnosti ontologie a teologie, není, jak soudíme, nikterak náhodné. Patří to k bytestnému určení metafyziky, neboť od samého počátku dává přednost jednomu momentu světa. Platón a Aristoteles však nejsou slepí vůči druhé straně světa, vědí o HETERA FYSIS TÓN ONTÓN. U Platóna vystupuje HETERA FYSIS TÓN ONTÓN jako CHÓRA ve svém temném základě, u Aristotela jako PRÓTĚ HYLĚ. Avšak téměř vždy se tato druhá strana určuje jako něco neuchopitelného, jako něco, nač lze usuzovat jen v odvratu od zformovaného a spatřitelného jsoucna jako na původní materiál veškerého formování - a co, protože bytím se rozumí zformovanost, vlastně ani "není", a dostává tedy negativní příděch. Na tuto problematiku CHÓRA jsme poukazovali z různých stran v pojednání o Platónovi. To, co se nám na platónsko-aristotelské metafyzice ukazuje hodným otázky, není onen v pozadí podržovaný pojem o sobě beztvarého, nýbrž spíše ontologický spád. Tím míníme stupňování a gradualitu bytí. Nejvýše ční vlastní, nejpravdivější bytí, totiž AGATHON, a odtud spadá dlouhá cesta zprostředkování bytí k stále křehčím, nicotnějším podobám. Spád tvoří dráhu, po níž se pohybuje naše myšlení; je usilováním k vyššímu a silnějšímu bytí a opuštěním nicotného a zděnlivého. Podstata a jev, dění a bytí, věčnost a čas, myšlení a smyslovest: tato opozita vytvářejí entitetický vztahový prostor, v němž se pohybuje metafyzika - a tvoří teologický horizont metafyzického problému bytí. Smyslové, časné, dějící a jevící se získávají povahu nebožského, ba přímo protibožského. PAIDEIA se stává

cestou po zlaté stopě boží, stává se "imitatio". Člověk si rozumí jako smrtelná podoba nesmrtelného boha. Výchova tak získá určující zaměření k zabsolutizovanému, světelně myšlenému bytí, vybavenému božskými predikáty, zatímco druhá stránka světa klesá do temnot nebytostného a nicotného. Pokud se však ve filosofii operuje jakýmsi "spádem", aniž by se zvláště a výslovně vzal v potaz protikladný moment, odkud se pohyb spádu určuje, je nasnadě tendence k zbožštění bytí. Tím x je však vždy dáno pojetí PAIDEIA, podle něhož se člověk ustavuje tím, že se správným způsobem připodobní jsoucím, myšlenému jako vzor. Zde to však neznamena přiměřenost nějaké konečné věci, ať je jí člověk, nebo bůh v omezené podobě. U Platóna je pravá výchova myšlena ze vztahu lidského života k bytí - avšak to, co zde platí jako bytí, je ono světelné bytí ideje. Přiměřenost ideji, podílnictví na ní, jak jen je to smrtelně bytosti možno, je smyslem veškeré výchovy. Ta dochází cíle v existenční možnosti filosofa; on je dokonce "mimo POLIS".

Proč se však musí navrátit zpět? Proč musí ten, kdo patřil na pravzory spravedlnosti opět dolů, do říše stínů a poučovat tam vězněné o tom, co vpravdě jest? Proč musí zřizovat stát? Proč nemůže setrvávat na ostrovech blaženosti v nahlížení idejí? Pro to Platón nedává žádné uspokojivé vysvětlení. A něco podobného platí i pro Aristotelovu tezi, že pravá eudaimonie spočívá v THEORIA, nikoli ve PRONÉSIS. Proč by pak neměli všichni lidé usilovat o to, aby byli blažení v THEORIA? Proto snad, že všichni toho nejsou schopni, protože jim na to nestačí duchovní síly? Platón i Aristoteles počítají s temným lidským sklonem, který člověka táhne právě jiným směrem; vědí, že pokud existují lidé, bude existovat i nerozumný život. Avšak rozhodující otázkou je, zda nerozumné je pouze slepou temnotou pudu, chťice. Je třeba držet antropologickou koncepci, podle níž jsme zvířetem, které má nadto v malém rozsahu podíl na rozumu kosmu? Vztahujeme se ke světu jen pokud, pokud jsme "rozumní"? Nebo má snad člověk vztah ke světu i jinými, temnějšími

mi způsoby svého chování? Je tak jisté, že svět není ničím jiným než oblastí výšin nejsilnějšího a nejvlastnějšího bytí a dimenzí pádu? Je vůbec ontologický spád tou pravou základní strukturou světa? Zde ohlašujeme nejhlubší skepsi. Nemůžeme ji nicméně žádným způsobem opodstatnit. Připojujeme však alespoň k onomu základnímu předpokladu platónsko-aristotelské metafyziky, nejtěsněji souvisejícímu s její teologickou formulací, povážlivý otazník. Dějiny metafyziky jsou do znané míry dějinami úpadku; to je dokumentováno v neposlední řadě tím, že teologická povaha vyniká stále výrazněji - až k absolutní Hegelově ontoteologii. Co bylo u Platóna a Aristotela ještě otevřenou dvojznačností, stává se nakonec grandiózním pokusem o smíření filosofie a křesťanství. To, co je na pováženou v teologické podobě metafyzického myšlení, netkví v tom, že se bozi povyšují na symbol bytí, nebo že struktury bytí se povyšují na bohy. Nebezpečí takového myšlení je v kosmické jednostrannosti. Jen jeden světový moment, světlo, rozum, individuace, se dostává do zorného úhlu myšlení. Avšak moc, z níž všichni přicházíme a do níž se všichni propadáme - z níž povstávají a do níž se navracejí všechny věci - tuto noc PAN, jednoho nedělitelného základu bytí, který je v pozadí každého zjednotlivění a jenž každé zjednotlivění nese, tuto noc se již myšlení myslet nesnaží. Tento světový moment je zbaven hodnoty a ontologickým spádem odyt jako jakási nízká a nevlastní, nicotná dimenze. Bude to však snad jednou úloha budoucnosti, učinit tuto nicotné hodným myšlení. A potom by se snad mohla moudrost tragédie a demétrievského mystéria, opovrhovaná Platónem a vypuzená z jeho státu, vykazat jako temné vědění o noci bytí. Den a noc jsou tím, čím jsou, ve svém vstřícném vztahování. Rozum je myšlen příliš zkrátka, jestliže se nepojímá ve svém sporu s protikladným světovým momentem; a totéž platí pro prazáklad, v němž je vše jedním. Člověk třeba není jen rozumovou bytostí usilující k jasu, jež se chce dostat z nicotné hříčky toho, co se před ní objevuje, domů k bytostnému určení a která hoří touhou po

silnějším bytí idejí; třeba je i tvorem temné, mateřské země, zakořeněným v její FYSIS, zrozeným v jejích proudech; potom by PAIDEIA, má-li být založena na plném vztahu lidské existence k světu, nebyla jen jednostranným usilovným tahem ke světlu, nýbrž spíše vypjatou vstřícnou vztážeností světla a noci bytí, - čistým smírem sporu světových protiv v člověku. A potom by se dalo porozumět hlouběji a původněji, než to bylo možné v horizontu "ontologického spádu", proč i myslitel, který spatřil slunce říše idejí, musí znovu dolů do zemní jeskyně (Platón) a jak je SOFIA nerozlučně spjata s FRONESIS (Aristoteles).

x x x

Platónova a Aristotelova metafyzika výchovy - vytrysklá ze stejného tvůrčího zřídla jako jejich filosofická nauka o bytí a jako jejich filosoficky myšlená politika - se nám při pokusu o porozumění stala pochybnou a problematickou vzhledem ke třem předpokladům. Jsou to ovšem "předpoklady", které nebyly jako takové výslovně formulovány, - a které určují myšlenkové pochody spíše jako nevyjádřené operativní modely. Je to za prvé teologická orientace a teologický způsob vyjadřování. Jistěže Platón ani Aristoteles nepřijímají mýtus beze změn, jejich pojem boha nespadá v jedno s lidovou ani básnickou představou boha. "Idea dobra" a "nehybný hybatel" nejsou jinými jmény pro Dia. Avšak ona nesmírná přednost, kterou teologický způsob vyjadřování nabízel vzniku metafyziky, tkvěla v předem daném rozčlenění veškerenstva, v topologii věcí, v uspořádanosti určované směrodatným "nejvyšším jsoucím", bohem. Světu bylo možno porozumět jako architektuře. Jsoucno vystupuje stupňovitě, stupeň za stupněm výš a výš až k vrcholu veškerého bytí. Taková stupňovitá architektura má oporu ve fenoménu, jestliže jsou věci pořádány podle stupně jejich rozumové schopnosti. To, co má víc rozumu nebo více vědění o vlastním rozumu, tedy více sebevědomí, to též přísluší vyšší úrovni.

Říše lidí je "nad" říší živočišnou, rostlinnou, nerostnou. Člověk je vyšší úrovně - protože je "rozumnější" než kámen a strom a haď. Je však též silnější co do bytí, je "skutečnější" než ony? To přece naprosto nelze tvrdit. Rozdíly ve vědomí a vědění nelze přece jen tak jednoduše ztotožňovat s rozdíly v úrovni bytí jsoucího. Všechny věci, s nimiž se setkáváme ve své zkušenosti, nejsou více či méně skutečné než my sami. Jsou právě tak jako my časnými věcmi, které vznikají, setrvávají, mění se a zanikají. Ve všech je "bytí" a "nic" v úzkém a vzájemně vzdorném svazku, mají hranice v prostoru a čase, přibývají a mizí, a stárnou, pokud trvají, "rozumný" člověk zrovna tak jako "nerozumné" zvíře. Úroveň a zvláštní postavení člověka lze též vidět v tom, že je nositel pravdy, že nemá jen praktickou znalost svého okolí, že spíše usiluje o to, aby zpřítomnil totalitu všech jsoucen. Avšak bytost, jež ve fenomenálním smyslu nejvíce ví, jež má nejvystupňovanější sebevědomí, a jež usiluje o to, aby existovala v pravdě celku, není přece nejsilnější a nej-mocnější z přírodních tvorů, nýbrž je křehká a vydaná tisíc-
cerému ohrožení. Ve fenoménu neexistuje žádný paralelismus vědění, pravdy a bytí tak, že by vyšší úroveň vědění a vyšší úroveň pravdy znamenala i vyšší úroveň bytí. Co však není takto "dáno", to právě obsahuje mýtická víra v bohy; v bohu je sjednocena nejvyšší úroveň sebevědomého vědění, pravdy a síly bytí. V mytologické představě, transcendující fenomény našli zakladatelé metafyziky myšlenkový model pro své "zásvětí"; nekonstruovali z "čista jasna" - nebo v nejlepším případě konstruovali z jasu světelných nebes nače vším se klenoucích, pod nimiž je shromážděno vše, co jest: živly a z nich smíšené jednotlivé neživé i živé věci. Nebeský oheň, slunce, projasňuje a udržuje svět, odměřuje roční období, propůjčuje obrys, určitost všemu ozvláštněnému a zjednotli-
venému, skýtá růst a zdar nivám i lidským obydlím. Světlo se stalo operativní metaforou metafyziky, která odvozuje své myšlenkové nástroje z říše fenoménů, aby ji transcendovala.

Díky tomu, že metafyzické konstrukci koincidence toho, co je nejvýše sebevědomé, pravdivé a bytostně silné, otevřel cestu již mýtus, zůstává zahaleno i to, co je na ní troufalé, povážlivé, "zásvětní".

Druhým předpokladem platónsko-aristotelské metafyziky, který se nám zproblematizoval, je jednostranné, přílišné zdůraznění a přecenění "tvaru", zformovaného, individualizovaného jsoucna. Momentu "určení" setím dostává přednostního ontologického postavení. Jsoucno se stává pochopitelným, "inteligibilním", jestliže se myšlenkově převede na konstituci utvářející formy a formované látky. To přemáhající a proto i přemocné je ideující tvar, jenž koná svoje dílo na nepoddačné a z podstaty sformování látky, svazuje chaotické vlnění pralátky, podřazuje dění bytí, podrobuje to, co je o sobě neuměřené, pořádkující moci míry. Vládne-li světu idea nebo ÚSIA vtiskující tvar, je to totéž, co vítězství olympiádu nad titány, nebo lépe: máme tu co činit s filosofickou pravdou, jež byla dosud skryta v mytologických představách.

Třetí předpoklad je důsledek prvních dvou: svět, celková skutečnost je nejen stacionární architekturou nižšího a vyššího jsoucna a nejen statickým vzájemným poměrem látky a formy, nýbrž se též zavádí světový pohyb, který z vyššího jsoucna vede na nižší úroveň bytí a který znamená zbavenost "absolutna", jeho sebezkoněnění, jeho vylití do světa jevů, tak jako světlo slunce, tohoto symbolu platónského AGATHON, vniká sprostředkovanou a pokleslou formou jeskynního ohně do zemské štěrbiny a vytváří stíny na jeskynní stěně. Nesmírný kosmický význam filosofie tkví pak v tom, že obrací upadající, klesající proudění bytí. Filosofie není jen "obrácením" duše člověka, tedy jako PAIDEIA se realizujícím odvrácením od smyslového a přivracením k nadsmyslovému, nýbrž je zpětným obrácením bytí samého, jeho návratem z jevu do jeho bytostného určení. Filosof reprezentuje více než jen nejvyšší lidskou možnost, je místem peripetie bytí, v reflexi filosofie reflektuje prázeklad všech věcí, v ní se původ obrací nazpátek k sobě samému. Tento myšlenkový motiv se výrazně

uplatňuje v metafyzických systémech Plotina a Hegela, je však obsažen již v samotném počátku metafyziky. Neobjasněn zde zůstává důvod, proč ono prajedno, HEN, "absolutno" vůbec "ze sebe vychází", proč nesetrvává v blažené, jednoduché sebeidentitě, v nekonečném požitku sebe sama, - proč se vrhá do "světa" dění, nestálosti, boje všech věcí, do pole pomíjivosti a stravujícího času. Problém by bylo možno formulovat teologicky otázkou: proč bůh stvořil svět, proč mu nestačilo existovat ve věčném monologu a s trvat v plnosti své bytosti? Musel mít ubohé svědky své velkoleposti, potřeboval nějaké cizí vědomí nebo snad cizí svobodu, aby mohl svou moc užívat jako přemoc? Klást při myšlení o bohu takovou otázku se zdá být příliš nízké, příliš lidské. Ovšem je tomu tak, jen pokud tuto otázku bereme "psychologicky". Je však míněna ontologicky. Odkud se bere puze k tomu, aby ono svaté, vyrovnané, nejvyšší jsoucí, bez nedostatku a strádání, se vrhlo do kataraktu konečnosti? Jak vůbec vzniká nicotné, jak vzniká nižší co do bytí? Jak upadá bytí do času? "Crux" všech idealistických ontologií je, že pro to nenacházejí žádný důvod. I když tyto ontologie prohlásí za vlastní "bytí" ideu, ducha, rozum, a oddělí je od smyslového, dějícího se a pomíjivého, i když žijí v samolibém přesvědčení, že jsou vlastníky pravdy bytostného určení, přesto se nemohou naprosto odloučit od "fenoménů", nemohou zcela "nechat za sebou" to znehodnocené, to bytostně méně jsoucí smyslového světa; jsou zatěžovány vysvětlováním, čím tedy vlastně tato nicotná a upadlá sféra pouhých "jevů" má být, odkud se bere a jak se vůbec mohla zprvu zdát skutečností a pravdou. Jestliže proniká k pravdivější a bytostnější představě bytí, pak přece musí být s to vydat počet z pravdivého ontologického základu "nepravdivému jevu", pak musí nebo by musela v absolutnu samém odhalit motiv, jenž toto sebezkončení způsobuje. Zde však zůstává idealistická ontologie dlužna odpověď - s výjimkou Hegela, který v pojmu absolutna myslí sjednoceně bytí a nic, nejvíce jsoucí jakožto v sobě "rozdvoužené", rezervané negativitou a znovu se ustavující z rozdvo-

jení jakožto "identita identity a neidentity".

Naše skepse míří na tyto tři krátce vyložené předpoklady platónsko-aristotelské metafyziky - a na jejich důsledky pro PAIDEIA a politiku. Ohlášené skepse, nedůvěřivé výhrady a podezření, to není ještě konfrontace, to není ještě filosofická kritika. Je to však první krok. Žijeme s téměř nevědomou samozřejmostí v okruhu představ metafyzické tradice, byť i ovládla a určovala naše veškeré myšlenky o výchově a vzdělání nelegitimním a zploštělým způsobem. Pokoušíme-li se "distancovat" od idealistických ontologických předpokladů platónsko-aristotelské metafyziky, potom to neznamená, že odmítáme se štítí výchovného projektu s problémem bytí, neznamená to, že chceme pošetile "emancipovat" pedagogiku od filosofie. Na tomto poli jsou staří myslitelé nedostižnými mistry, zde zůstávají učiteli a vychovateli všech, kdo uvažují o výchově a vzdělání. Jejich problematika výchovy dosahuje úrovně paradigmatu především třemi charakteristickými rysy. Nejprve je třeba uvést vztah člověka ke světu. Metafyzikální myslitelé pochopili, že člověk není jsoucnem, které si rozumí a vykládá se samo ze sebe, jež by bylo možno zkoumat v rámci nějaké uzavřené disciplíny, např. antropologie, a na základě zjištěných údajů je určovat. Člověk je bytost, která sama určuje, která má logos, eslovuje a pojmenovává věci, rozlišuje způsoby bytí a oblasti věcí, které si rozumí jakožto tomu, kdo rozumí všemu, co jest; člověk potřebuje formuli světa, aby si vyložil svou existenci, je na světě jako světový subjekt - je jsoucí jako existující porozumění bytí. Člověk není v kosmu jen jako všechny ostatní konečné věci, ale je na světě tak, že se ke světu vztahuje. Člověk a svět se k sobě navzájem nemají jako dvě oddělené, více nebo méně podobné věci. K lidství člověka patří rozumějící pobyt na světě - a k světu samotnému patří jeho kontrakce v člověku. Platón a Aristoteles ve svém učení o PAIDEIA na tento zvláštní vztah lidské existence ke světu vždy poukazovali. Druhým významným momentem jejich filosofie výchovy bylo nahlédnutí, že vztah existence

ke světu není prostě "tu", není k dispozici jako předem daný vztah, že člověk se kosmu nepodobá jako dítě otci nebo matce, že onen soulad mezi člověkem a světem je třeba teprve vykonat, uskutečnit. Platón tuto úlohu pojal jako vědomé zobrazení kosmického rozumu v zemi lidí, v ustavení jednotlivcovy duše a v ústavě obce, a člověka pochopil jako bytost, kterou je třeba pojmut jako podobenství kosmu. Aristoteles pak ve své nauce o FRONÉSIS definoval se spekulativní hloubkou a pojmovou pregnantností element svobody, jímž člověk odpovídá světu. A konečně se u obou myslitelů rozvíjí kosmologicko-ontologicky orientovaná a zakotvená PAIDEIA principiálně v horizontu koexistence. Výchova je státní výchovou, týká se jednotlivce v životním poli POLIS. "Politická výchova" není žádným zvláštním druhem výchovy vedle jiných, je základním rysem výchovy vůbec. U Aristotela by se asi daly vytušit první náběhy individuální výchovy, které jednotlivce, určitou jedinečnou osobu, má za nezávislou na začlenění lidského života do státu. Výchova v jeho "nejlepší" státě však přece jen směřuje k tomu, aby umožnila ve státě takový způsob života, který již není uzavřen v státu, nýbrž je v podobě filosofie myslícím patřením na to, co vědy jest. Aristotelsky koncipovaný filosof není individuum bez vztahů, není "osobností", jeho možnost svobodně existovat je dána státem, ovšemže nejlepším; filosof potřebuje i při šťastném myslitelském životě, při BIOS THEÓRETİKOS, přátele. Ne nadarmo pojednává o přátelství celá jedna kniha Etiky Nikomachovy.

Patří k zvláštnostem chodu dějin, že myšlenky, na něž pohlížíme se skepsí, "působily" daleko silněji než tematika kosmologického a koexistenciálního horizontu veškeré výchovy. Tradice západní vzdělanosti hovoří "metafyzickým" jazykem, i když často zploštěle. "Idealismus", původně určitý způsob kladení bytí, se již dávno zvrhl v ctnostné smýšlení, v noblesní životní styl, v obětavou moralitu. Kdo podřizuje své osobní zájmy společenským povinnostem, kdo se nežene jen za užítkem, ziskem, zábavou, kdo usiluje o "vyšší hodno-

ty", koho určují a vedou ideály, ten je označován za "idealistu". Škála je obšírná, zahrnuje bezpočetné formy a podoby lidské existence, má své vrcholy v postavách "hrdiny", "mudrce", "světce", "génia", jenž je mluvčím, heroldem nadlidských sil. Každému je známo ono vulgární užívání slova "idealismus", kdy tento výraz znamená takřka totéž, co "odeizení světa". Morální idealismus hraje nanejvýš významnou roli pro porozumění výchovatelskému zaměstnání, a to jak všeobecnému praktickému výkladu, tak vědecké pedagogice. Otnost výchovy spočívá v úsilí realizovat lidský život v pohledu k ideálnímu souhvězdím norem a mravního zákona vůbec. Kdekdo tu disponuje bohatě diferencovaným slovníkem. Každý zná a ovládá onu povznášející mluvu vulgárního idealismu, jež proniká a prostupuje pedagogické písemnictví. To buďť řečeno bez jakékoli ironie. Co zůstává pozoruhodným na morálním patosu, jehož se "používá" ve všech výchovných zařízeních, je ona svérázná "samožřejmost", pohybující se mezi naivitou a reflexí. V primitivních společnostech, jako jsou hordy, kmeny a rody, stojí nad jednotlivcem požadavek společného čuha; jednotlivci zbývá buď podrobení, nebo vypuzení z životních svazků. To, co skýtají obyčeje a tradice, se rozumí "samo sebou" a nestrpí žádný odpor, žádné vyvádění individua z mravu. Situace člověka je zcela jiná po průchodu fází radikální reflexe - situace po základních rozhodnutích metafyzické filosofie. I když onen let prapůvodních myslitelů k výšinám již neurčuje všadní dny člověka, stopy jejich myšlení stále ještě působí. Načrtli tak říkájící cesty, koleje a dráhy porozumění bytí a interpretace existence, jimiž se ještě i dnes myslí, oceňuje, hodnotí a "idealizuje", byť to již nebylo v módu původnosti. Reflektování původního platónsko-aristotelského idealismu působí v trivializované formě a skýtá morálně pedagogickému rozumování bohatou pojmovou artikulaci. Enormní propracovanost metafyzického porozumění bytí a světa a příslušného pojmu politické výchovy nalézá dosud pozdní odlesk v slovníku pedagogické literatury. Soudí-li Nietzsche, že

svody asketického ideálu tkví i u jemných a citlivých duchů v tom, že to byl doposud "jediny ideál", potom lze dodat, že idealistický ideál byl snad doposud jediným filosoficky propracovaným, pojmově z hlediska bytí exponovaným ideálem. Jako metafyzika našla v mýtu topologii, kterou mohla dostavět a jinak vyložit, tak morální filosofie naší západní historie našla v ontologických vymezeních Platóna a Aristotela připravené pole, na němž se usídlila. Že při tom byly otevřené problémy převedeny na masivní antitéz, že se s rozdílem HORATOS a NOÉTOS TOPOS, říše smyslových věcí a říše idejí, zacházelo jako s rozdílem dvou prostorově oddělených polí, že se lidská bytost rozštěpila v ušlechtilou duchovní část a v neušlechtilou, polobzvířecí a v těle uvězněnou pudovou část, že se cílové zaměření morálky a morální výchovy interpretovalo jako zbavení smyslovosti a zduchovnění, jako usilování o stálé, neměnné a božské - to přivádí idealistický ideál do blízkosti ideálu asketického, a připravuje tak znovu pochopení křesťanské. Pojmový aparát metafyziky světla je prvním pojmoslovím, které výchovu myslí filosoficky a spoluurčuje též dějinný proces zplošťování pojetí výchovy filosofů u obou metafyzických filosofů výchovy. Jestliže je pravda, že tradiční pojem vzdělání a výchovy je v naší epoše otřesen jako nikdy dříve, že je stržen do víru proměny všech věcí člověka, že se lámou institucionální pořádky, že morálka ztrácí svou závaznou a zavazující moc, že "se zanechávají nejvyšší hodnoty" (abychom použili Nietzscheovy formule pro evropský nihilismus, jenž je osudem světa), to vše není je proces dezorientace, ztrácení cesty a bloudění, je to přelom v lidském porozumění bytí, přelom ve vztahu lidské existence ke světu. Jmenovat některé symptomy této krize je poměrně snadné. Nejprve se počne explozivně projevovat egalitářský princip francouzské filosofie. Strukturou společenských systémů, zbudovaných na různých úrovních a na "stavech", na principech elity a na nibilitě krve a ducha, otřesou nárazy světových revolucí - proletářské, třetího světa, barevné. Lidstvo již nehledá

realizaci svého bytostného určení nikdy nedaného, v nejlepším případě pouze "uloženého", převážně v nazírání toho, co vědy jest - tj. ne již v prázdni, ne již v onom "otium cum dignitate", v oné "klidné hladině duše", kde unikají veškeré bouře pudů, kde je utlumen a zmírněn neklid krve, kde můžeme zapomenout, že jsme nuzní, že nás prochvívá touha a strach. Lidstvo naší doby charakter zuje činné sebe-uskutečňování, racionálně vědecké plánování a vzestup panování po způsobu nositele a uskutečňovatele produktivních sil. Přece však to jsou jen znamení, symptomy změny porozumění bytí.

Tuto změnu samotnou však nelze pojmenovat a označit tak jednoduše jako ony symptomy, které ji ohlašují. Není prostě tu jako nějaký konstatovatelný stav, jako nějaké historické datum. Je až příliš snadné, jestliže se pouze vytyčí protikladný postoj k "idealismu", kterému se vyčte, že přehlíží různé jevy. "Obrácení idealismu" ještě nevede z dosahu jeho moci. V horizontu filosofie, která za pravé bytostné určení všech věcí dosadila ducha, logos, a veškeré pojmové úsilí vynaložila na to, aby ve jsoucnu samém vykážala pojem, aby zničila smyslové zdání a mínění smyslů o bytí, aby odkryla vlastní noétickou povahu věcí, je fenomén tělesnosti, inkarnované existence bezesporu podceněn a podhodnocen. Podceněno a podhodnoceno je zřejmě vše, co by se mohlo označit jako "příroda v člověku" a co kontrastuje rozumu, jazyku, svobodě a osobnosti. I když se v rámci ontologického uvažování a oceňování použijí temné fenomény pohlednosti, odpuzující od sebe pojem, fenomény rodové jednoty a piety elementární rodiny jakožto "identity" živých a mrtvých a i když se odtud odvodí důsledky pro výchovné působení a pro pojem výchovy, mnoho se tím ještě nezíská. Konec konců najde o to, "rozšířit" klasickou ontologii plátónsko-aristotelského původu začleněním do posud nezvládnutých fenoménů, které nelze odsunout do říše živočišné a které je třeba poznat a vyložit v jejich specifické "lidskosti". Jde spíše o to, polemit nové dráhy, nové cesty po-

rozumění bytí, pochopit svět nikoliv jako uspořádanou strukturu panování rozumu, nýbrž jako zuřící válku, v níž nic není definitivní. Zdá se to být prázdným programem, jakýmsi nově tónovaným slovním radikalisem. A jestliže se ke všemu uváží ona obrovská práce, kterou uskutečnila tisíciletí filosofie ve stopách Platónových a Aristotelových, dale by se asi souhlasit s Whiteheadovým úsudkem, že západní filosofie je ve svých dějinách jen řadou parafrázujících poznámek k Platónovým textům. Nemáme však na mysli jen subjektivní vyznání, jestliže jsme se vyznali z nejhlubší skepse vůči teologii, vůči jednostranné přednosti "světla" a "rozumu", tedy vůči principiální orientovanosti na individuaci věcí a vůči spádu bytí od nejvýše jsoucího až po nejnepatrnější. Tato skepse mří proti základním rozhodnutím původní metafyziky. Tato metafyzika sice při své honbě za bytím, při své erotické žádostivosti po tom, co se v lesku krásna skrývá jako jeho pravda, ve svém boji - v zápase gigantů o jsoucno, při své "dihairetické" rozčleňovací práci, při své ironicky vzletné pojmové hře je pamětliva své vlastní lidské konečnosti, které se vlastně projevuje tím, že ona metafyzika svým hledáním, toužením, bojem, prací a hrou pronásleduje platný pojem bytí; a přece ve svém předběžném rozvrhu cílí ke směrodatnému jsoucnu, z jehož bytí je vyloučeno veškeré nic, vypuzeno veškeré zdání, zahnáno všechno dění, mří na absolutno, jež moci času nepodléhá. Nejvyšší "jsoucno", vybavené nejvyššími ontologickými predikáty, je zároveň myšleno jako nejvyšší myšlení samo, jako rozum pořádající svět, rozum, který nezná stínů, nezná zákalu. Nás pak zneklidňuje otázka, zda takové bytí, osvobozené od nicoty, zdání a časného dění, má vůbec nějaký postižitelný smysl, zda se při tom nepopírají všechny momenty skutečnosti. A vskutku, ontologický idealismus nezůstává nikdy stát u čisté identity se sebou samým, u ideje dobra (IDEA TŮ AGATŮ), vyňaté ze sféry nicoty, zdání a dění, a výslovně usiluje o to, aby pochopil, jak tato idea panuje nad sférami, které jsou mimo ni. Odkud se však tyto sféry berou, přece neexistují jen v lids-

kém pomýlení a domněnkách a nemizí před filosofií jako noční strašidlo? Konečnými věcmi, k nimž patříme i my lidé, pohybují rozličné protiklady. Tuhé je protivou kapalného a plynného, tvrdé protivou měkkého, těžké protivou lehkého, teplé protivou chladného a tyto protiklady neustále přecházejí jeden v druhý, navzájem se popírají a přechodně se vyrovnávají. Světu panují duslismy. Metafyzický rozvrh bytí odkazuje tento svár a přitahování ontických protikladů na povrch, do pole jevů a vypuzuje je z bytostného určení věcí, z pravdy a sebepochopení "nejvyššího jsoucna". Metafyzika je svým původem "monistická" - a proto musí, třebaže to zní paradoxně, rozštěpit skutečnost světa na "svět jevů", jenž stojí před námi a jímž pohybují polární napětí a kontrasty, a na svět pravdivého a vlastního bytí; musí rozevřít propast mezi fenomény a "zásvětím". Jestliže se duch, rozum vyhlásí za "absolutno", pak sice máme jednoznačnou výpověď o tom, co jest "bytí", ale zároveň se pak u fenoménů naskytá leccos, co nemá charakter ani ducha, ani rozumu. Pak vyvstává úkol, vykázat duchovní povahu také v hlubině toho, co se ve fenoménu dává jinak, a zároveň odůvodnit, proč se to dává jinak. Něco podobného platí též pro "materialistickou" filosofii, která "idealismus" pouze obrací.

Zcela jiná problémová situace by se otevřela, kdyby skutečnost světa přestala být interpretována "monisticky", jako architektura vrcholící v "summum ens", které jediné vyplňuje celý a platný smysl bytí a o němž my smrtelníci, zajatci času, hovoříme jako o čemsi naprosto nezčasovém, "věčném", jako o bytnosti prosté všeho dění, zdání a nicoty; kdyby se především pochopilo, že bytí a nic patří k sobě jako život a smrt, že bytí a zdání se kosmicky snoubí jako v lidské hře, že bytí a časné dění se v universu pronikají jako práce a boj dětí země. Svět by potom nebyl nepochopitelným spádem, byl by dějištěm války zuřící ve všech věcech, byl by popravištěm plným smrti a zániku, byl by též "svatebním prstenem prstenů", koloběhem "věčného návratu téhož", byl by trnítem rolí práce a jevištěm oslavné hry. Pro svět

v pohybu protikladů platí Hérakleitův výrok: ΜΟΔΟΣ ΑΝΟ ΚΑΤΟ ΜΙΑ ΚΑΙ ΜΥΤΕ, "cesta vzhůru je jedná a táž". Nejde nám však o to, zaklínat se vizí světa, která je starší než Platónova a Aristotelova metafyzika, nýbrž jen o to, vytvořit si odstup od příliš "samozřejmé" tradice vzdělanosti, která má svůj původ v metafyzice, a tak si ji "odcizit". Bylo by zapotřebí podniknout pokus o ontologickou výpověď o smrti, lásce, práci, boji a hře nejen tak, aby byl sesazen iluzorní subjekt čistě kontemplativního poznávání světa a uznán skutečný, působící člověk, ale spíše by bylo třeba otevřít a rozkrýt problematiku vztahu k mrtvým, erotu, techniky, politiky a umění jakožto samostatných cest porozumění bytí a pojmu světa. K tomu máme ještě daleko. Že se dnes vychovatelství ocitá v krizi a že tradiční západní představy o vzdělání tváří v tvář skutečnostem technického věku zklamávají, to ještě mnoho neznamená. Platóna a Aristotela jsme ještě zdaleka "nepřekonali".

x x x

Základní orientace platónsko-aristotelského výkladu bytí na podkladě světového fenoménu světla a na něm založeného členění jsoucna podle obrysu a tvárnosti, podle jednotlivosti a druhové či rodové obecnosti, podle oslovitelnosti v rámci modálních představ možného, skutečného a nutného bytí, utváří již po mnohá staletí základní rys lidského porozumění bytí, a tím předpoklad a pole filosofie. Světlo umožňuje zjevování, třpyt, přináší jasnost a světlost, dává vystoupit ostrým konturám tvarů, vzhledů a podob, zdůrazňuje hranice jednotlivých věcí, propůjčuje jim svébytnost a pevnou samostatnost. Světlo vyjasňuje též souvislost věcí, pole, v němž se pospolu vyskytují, ukazuje souvislý základ, z něhož vyčnívají, zemskou říši, kterou pokrývají a překrývají a které neméně patří - jako kámen skále, jako skála krajině, jako krajina cel mu kontinentu, jako kontinent zemské kůře,

atd. Světlo ve svém všezahrnujícím jasu "rozkládá" a shromažďuje to, co je ostře oddělené. To nejsou "fyzikální" výroky o světle, nýbrž charakteristiky fenomenální situace, v níž my, rozumějící lidé, žijeme a v níž nahlížíme, poznáváme a chápeme. Protože světlo rozděluje i spojuje, chrání i shromažďuje, předkládá věci jako jednotlivé a určité, můžeme tyto věci "určovat", oslovovat jmény a pojmenovávat též jejich vztahy - "vyslovovat" jsoucno četrnými způsoby. Ve světle září nejen samotné věci, ale i jejich "podobnosti" a "rozdílnosti", stupně jejich spřízněnosti, které zachycujeme pomocí jmen druhových a rodových. Ve světle probíhají události týkající se tak či onak určených věcných obsahů; v něm spočívá země, proudí voda, vane vítr, plane a září oheň - ve světle spatřujeme tisíce pohyby konečných věcí, jejich vznikání, nabývání, ubývání, proměnu a rozpad. Světlem ozářený obzor skýtá též struktury, vzhledem k nimž rozumíme bytí a dění a zdání věcí a které vyjadřujeme pojmovými vztahy. Ve světlem ozářené krajině našeho pobývání ve světě se setkáváme s předměty, na něž pohlížíme, o nichž uvažujeme, jimž se dívíme a vůči nimž jsme jakožto pohlížející a uvažující "naproti"; v kuželu světla vystupují proti sobě a po sobě "subjekt" a "objekt" v intencionálním sepětí.

Toto vše bylo již mnohokrát pojmenováno jako fenomenální báze myšlenkových modelů, jimiž se platónské spekulace snažila překročit, "transcendovat", právě oblast jevících se věcí směrem k ideám co do bytí silnějším. Co se týče označení světelné oblasti, je možná zapotřebí ještě něco připojit. "V ní" se odehrává a udržuje "distancované" porozumění poznávajícího já ve vztahu k poznávaným věcem. Světlo rozevírá prostorové a časové pole, kde se odehrává lidské porozumění jsoucnu a zakoušení předmětných věcí, osvětlené ontologickým porozuměním. Světlo určuje celkový stav - a je především situačním modelem lidského pobývání na světle. Jako situační model je obsáhlejší než některé jiné modely, podle nichž myslíme vznikání jsoucna: model

TECHNÉ, GENESIS a podobně. Okrsek světliny se - podle pozemského fenoménu - bezmezně ztrácí v dálavě otevřených nebes, avšak omezují jej masivní, pevná, těžká, neprůhledná země, na níž stojí osvětlené a viditelné věci. Jako světla, je i země "elementem", ne však takovým, jenž by byl v sobě analogicky otevřen prostoru a analogicky pohyblivý pro "poznávací subjekt", který v něm vězí. Abychom to, co máme na mysli, drasticky zvýraznili, můžeme za to, že vesmír sestává pouze a jediné ze země, jen z pevné, kompaktní, všude související "látky" bez dutin: pak by poznávající subjekt, do ní ponořený, byl s to se svého okolí nanejvýš "dotýkat", taktilně je ohledávat, avšak nebyl by schopen zaujímat měnlivý odstup vůči tématu svého poznání; byl by bez flexibility různých poznávacích stanovisek, neměl by žádné perspektivy, žádné originální věci, ani jejich stíny a obrazy. Nebo ještě jinak: kdyby vesmír sestával pouze ze vzduchu či z ohně a kdyby země jakožto nosná a sílu světla lámající moc nebyla neprůhlednou překážkou elementárnímu prostředí propustnosti a průsvitu, pak by poznávající bytost, jež zde pobývá, byla bez pevných, výrazných vztažných bodů, nemohla by se opírat o předměty, které kladou odpor. A téměř stejný by byl svět sám vody, který by sice skýtal prostor pohybům poznávajícího subjektu, avšak od ničeho k ničemu. Tyto "fikce" ukazují zjednodušeným způsobem důležitý základní rys světla, popřípadě světliny, spočívající na temném, uzavřeném podkladu, jenž svým povrchem vstupuje do jasné oblasti světla, kde se ovšem zjevuje jako neprojasněná, uzavřená půda. Soustředíme-li se na světlinu jako na situační model lidského pobývání na světě - pobývání člověka rozumějího bytí - musíme zdůraznit: ke světlu, pokud má osvětlovat, osvětlovat, vyjevovat, náleží vstřícný živel neprůhledného, uzavřeného, zemitého, jenž na svém povrchu "vrhá stíny" vyčnívajících věcí a vyvýšení. Nitro země náleží ve stínu. Stín je zvláštní způsob, jak jsou věci osvětleny, jak "kladou odpor" šířícímu se jasnému slunečnímu centru, jak mu stojí v cestě; stíny existují ve světelném poli, ovšem

na jeho pomezí, utvářeném zemí a jejími výčnělky. V protikladu k elementárním pralátkám, jako je země, voda a vzduch, se světlo zdá být nejspíše živlem do prostoru se rozepínající dálavy, dálavy v níž je mnoho prostředkujících stupňů blízkosti a vzdálenosti, v níž jsou možné "stíny" a "obrazy" zrcadlení a celý řetěz prostředecností. Tím světlo může být jen v souvislosti s ostatními živly, které pevněji a těsněji obklopují a "utiskují" věci, jež se v nich vyskytují - jako vzduch ptáky, voda ryby a hlína krtky. Pevnější a těsnější světové živly jsou pro nás očiividně podobenstvím obklopení poznávajícího subjektu jsoucnem, kterým on sám není a s nímž přece těsně a neodlučně souvisí. Světlo je místem větších odstupů mezi já a předmětem; vzduch a voda stojí do jisté míry mezi otevřeností světelného prostoru a bezprostřední dotýkavou blízkostí země. I když se světlo a země zdají být "extrémy" z toho hlediska, jakým způsobem jakožto živelná prostředí věci obklopují, totiž světlo tím, že vystavuje otevřenosti, a země tím, že skrývá a uzavírá, musíme je nicméně uchopit a poznat v jejich sepětí a prolínání, a to dříve, než je nahlédneme jako podobenství, metafory, jako analogické myšlenkové modely lidského pobývání na světě. Člověk též "vězí" v oblasti světla, sice jinak, nikoli však zcela jinak než v masivnějších živlech, z nichž se fyzicky skládá a v jejich společenství tráví svůj život. Nikdy a nikde není člověk čistým poznávacím subjektem, který by byl prost jakéhokoli elementárního prostředí, jakéhokoli elementárního obklíčení, který by byl nezávislý na situovanosti svých předmětů ve světě; i člověk je vždy zasazen do krajiny, v níž se střetává s věcmi a bližními, vždy je nitrosvětsky "situován". Platónská vize světa příliš zdůrazňuje a přehání světelný moment, klade příliš silný důraz na distanci mezi poznáváním a poznávaným - a ve stupňovitém spádu od slunečního světla přes světlo hvězd a světlo "ohně v jeskyni" až k chabé, nepřesné a méněhodnotné hře stínů, jež "zajatci" pokládají za pravdu a skutečnost, získává rozhodující ontologické distinkce. Spekulativní identita světla a bytí vede k rozumovému pojetí světa a lidské exis-

tence.

Aristoteles sleduje v esmostatných obměnách platónskou stopu a tím, že dává přednost THEORIA před PRAXIS, usměrňuje metafyzické porozumění bytí k rozumu, k tomu, jak rozum prozařuje stavbou jednotlivých konečných věcí a strukturou nebes. Metafyzické vypracování a udlčení porozumění bytí se již u svých zakladatelů poněkud uvolňuje působením "modelů", které nenáleží pouze čistému vidění v čirém světle, ale jejichž fenomenální bázi jsou také jiná nekontemplativní lidská stanoviska. Tak například práce není vlastním tématem filosofie. Filosofie totiž patří k prázdní, ke krásnému způsobu života svobodného a zdatného muže, je převážně přemítáním o ctnosti, o jsoucnu v celku a o jsoucnu jako takovém, o TIMIOTATA, o nejdůstojnějších věcech ve vesmíru, o bozích, a je tedy teologií. Veškeré panování v zemi lidí je třeba připodobnit světovému panství NÚS a je to téma vskutku královské, pokud zakladatelé metafyziky považovali za nejpovolanějšího ke "království" ve svém nejlepším státě filosofa, protože nejlépe rozumí světu. Překvapí a udiví nás, že Platón a Aristoteles se sice tematicky táží po ctnosti, kosmu, jsoucnu a po mohutnosti bytí, avšak při rozpracování problémů mnohokrát používají technické modely. Podobně jako mistr uskutečňuje své dílo, tak i NÚS, světový duch, realizuje na vyšší úrovni stavbu kosmu - jako násilnou konstrukci, která vzdoruje ničivé moci času a jež krásou a trvalostí nasmírně předstihuje všechna konečná, malá lidská díla. Velková ~~xxxxxxx~~ situace, určená metafyzickým porozuměním bytí, se však převážně interpretuje světelným podobenstvím, i když se tu a tam sáhne zpět po jiných metaforách a podobenstvích bytí. Světlo vytváří fundamentální situační model. Teprve uvnitř tohoto modelu vystupují další modely světa a věci, modely technické či generativní, modely války nebo hry. Byl by to velký kritický úkol, vypracovat rozdíl modelu věci a modelu světa, rozdíl, jenž se v spekulativních rozvrzích západní metafyziky často přehlíží nebo nivelizuje. Avšak ještě daleko důležitější, více

rozhodující a závažnější by musel být pokus zproblematizovat ústřední model světa "světliny", vyhledávat implikace, vyposlechnout skryté předpoklady, poznat sepětí světelného média s jinými elementárními médii a opřít se jednostranným výkladem, které bez odporu opanovaly celá staletí. K zproblematizování myslitelských základů tradice však nestačí, budeme-li stále jen usilovat o to, abychom logický, na LOGOS orientovaný způsob myšlení, postavený na přísném rozlučujícím a spojujícím elementu řeči, "doplňovali" a zdokonalovali "iracionálními" způsoby porozumění a použitím modelů, které nepocházejí z "vita ex contemplativa", nýbrž ze světa činu, z oblasti lásky, nebo i ze vztahu k mrtvým. Interpretace skutečností, kterou si operativním zacházením s představami o bytí, vzatými z oblasti lásky, práce, hry, kultu mrtvých nebo války pořizuje logické myšlení samo, neznamená ještě, že se otevřely "nové", popřípadě ladem ležící cesty porozumění. Zproblematizujeme-li základní model metafyzické tradice, budeme-li chovat nedůvěru a podezření k "hanebnému optimistickému" světovému názoru, tím ještě ze zakletí této tradice neunikneme. Avšak problém bytí a náš vztah ke světu se poněkud přilostrí, nebudeme-li již "apriori předpokládat", že skutečné je rozumné, že universum je architektura vystupující od nižších vrstev až na nejvyšší úroveň k jakémusi "diamantovému hrotu", který všechno drží pohromadě a suverénně je pojímá v jedno; nebudeme-li nadále předpokládat, že to, co nejvíce jest, se má k oněm "stupňům bytí" pod sebou, jako se má zářící slunce k ostatním zářícím světlům, jimž propůjčuje svůj svit, či posléze k věcem osvětlovaným, nevyznačujícím se žádnou vlastní světelnou silou, k věcem temným a nehodnotným, které se v nejlepším případě udržují ještě v jakémisi stínu, uchovávající si alespoň ztlumenou a sniženou viditelnost, či přímo splývají se zemí, jež svou uzavřeností, tj. svou bytostnou "nesvětelností" představuje už jen pouhý konec světelného prostoru. Operativním zacházením a modely pro věc a svět, osvozenými ze sféry práce a boje nebo lásky a smrti nebo

hry, lze dojít až na hranici dosavadního a zaběhaného, pojmově artikulovaného porozumění bytí. Avšak uvedená pole mezilidských vztahů koexistence nemají stejnou strukturu. Práce a boj patří jistým způsobem k sobě, pohybují se v rozdílech a ostrých konfliktech. Při práci se člověk vymyká z instinktivního vedení přírody, počíná svůj život produkovat tím, že produkuje potraviny, už nesbírá jen, co nalezne, nýbrž činně proměňuje přírodní divočinu a dobývá z ní látky, které potřebuje ke stavbě obydlí, k zhotovení šatu, k výrobě nářadí všeho druhu, nástrojů a zbraní, ozdob a okras. V boji soupeří skupiny lidí s nepřátelskými skupinami, rody a národy o život a životní prostor, o statky - nebo prostě o přežití. V boji se tyto skupiny navzájem negují, důsivě rozlišujíce mezi "přítelem" a "nepřítelem". Práce a boj jsou prosyceny žíravým louhem ustavičných rozluk a rozdílů, rozervávají se, rozdvojují, přemáhají a páchají násilí. To, jak lidský, "zkušenostně vázaný rozum" (Verstand) uskutečňuje své osobité dílo, se často porovnává s prací nebo válečným bojem - a je v tom daleko víc než pouhé podobenství. Tento rozum nejprve zdolává chaotickou skutečnost, vytyčuje dělící čáry a spojuje stejnorodá, shrnuje to, co je rozčleněno do tříd, určuje podle stupně obecnosti podřazenost a nadřazenost jsoucen; "racuje" v džungli toho, co dosud není určeno, urovnává pole, vytyčuje hranice, rozděluje. Anebo bojuje s mlhovitou nedourčeností věcí, postupuje proti ní, obkličuje ji, útočí na ni ze všech stran, vrhá na ni pojmové sítě, natahuje ji na skřípec experimentů, uzavírá ji do klecí strojů. K charakteristice scientistního chování člověka vůči věcem používají vědy četné polemické kategorie, válečné pojmy. Lze se domnívat, že nejenom zkušenostně vázaný rozum, "pracuje a bojuje", ale že v práci a v boji člověka jsou zahrnuty též momenty, vlastní horizonty a možnosti porozumění, spočívající převážně v diferencii v jinobytí a cizím bytí, v rozdílech mezi tím, kdo rozumí, a věcí, popřípadě protivníkem, jímž rozumí. Oproti tomu láska a pietní vztah k mrtvým ne-

rozděluje a netrhá, nevyhání do tvrdé reality protikladů; spíše usiluje o znepodstatnění rozdílnosti, o "zrušení" rozděleného, sjednocení a uemíření "rozdvojeného". Láska přemostňuje pohlavní oddělení a jednotlivost individuí, pieta kultu mrtvých sjednocuje ty, kteří prodlévají v "pozemském dni", se zesnulými v bezedném pochopení pro totožnost jediného života, proudícího mnoha dočasnými nádobami; kult překlenuje nejhlubší propast, propast mezi životem a smrtí.

Ve filosofii se doposud nejvyšší poznávání "rozumu" (Vernunft) výslovně ohlašuje předetavami a pojmy, jež pocházejí z oblasti lásky a pietního vztahu k mrtvým. Rozum (Vernunft) ruší rozluky a fixní rozdíly, jež zavedl rozum zkušenostně vázaný (Verstand), překonává vytyčování hranic, značkování, rozdělování se všemi jejich protiklady, xxxxx^x rozum shromažďuje do jednoho jednotného pohybovaného celku, v němž se rozdíly právě tak ruší, jako obnoveně artikulují. Rozum se interpretuje jako ono porozumění bytí, jež zároveň člení a sjednocuje, jež shrnuje mnohost struktur bytí, kategorií, v jednu cestu evoluce a involuce. Je myšlením harmonie protikladů, kde to, co usiluje o sebe, se udržuje pohromadě právě svým napětím - "jako u luku a lyry" (Hérakleitos) ^{x/}. V rozumovém pohledu na svět - pokud jej neformulujeme Hegelovým spekulativním jazykem - by mohly zaznít tóny závěrečných slov Hölderlinova "Hyperiona": "Jako roztržka milenců jsou disonance světa. Smír je uprostřed sváru a vše oddělené se znovu shledává. V srdci se cévy dělí a obracejí a vše jest jediným, věčným, žhnoucím životem ... ^{xx/}

x/ "Nechápu, jak neshodné spolu souhlasí: zpět obrácený souhlas jako u luku a lyry." Hérakleitos, zl. 54 z Hippolyta. (Pozn. překl.)

xx/ "Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles ... "

Rozum není nejvyšší láskou k bytí, i lidská láska s sebou nese jistý "amyl", jisté porozumění světu - a též památka zemřelých je mlčenlivým srozuměním přes hranice viditelného horizontu a jevů. Myšlenkové modely z oblasti lidské ko-existence se ještě nestaly nosnými, jestliže byly pojaty do filosofického jazyka jako metafory, jako víceméně nezávazná podobnoství bytí. Jde jediné o to, zda při nazírání a při užívání jazyka rozumíme jen jsoucnu, zda myslíme v přísném a jistém pojmovém aparátu výlučně jasně a jednoznačně, či zda jsme celou svou konkrétní existencí vetkáni do bytí a jemu otevření, jsme-li živou bytostí, která mluví, ale též pracuje a bojuje, miluje a uctívá a ve hře získává pozoruhodnou dimenzi výkladu skutečného přímo v médiu zdání.

Výklad porozumění světu a výklad vícedimenzionálního pojmu bytí ve vztahu k jasným cestám a temným cestám porozumění nemůžeme poskytnout v závěru jednoho "zpovědajství" o metafyzice výchovy u Platóna a Aristotela; naším záměrem bylo pouze předvést model světa na základě světliny, tento převládající model západní myšlenkové tradice, a sice s důrazem na jeho problematičnost; chtěli jsme však také zároveň vzbudit nedůvěřivé podezření vůči unáhlenému "kontrastování", které "iracionalizuje" svět běžným, dávno známým způsobem. Mnoho se nezíská, připustí-li se, že "mezi nebem a zemí je více věcí, než se naši školní moudrosti vůbec sní", jestliže se nepokusíme myslet, co jsou "nebe" a "země" jako kosmické prasíky. Lze též uznat, že v extazích vzrušené obrazivosti a v hlubinách citu vznikají jakási tušení, tušení možného vztahu lidské existence, která rozumí bytí, ke světu - tušení, jež "jsou hlubší, než myslil den". Avšak musíme odmítnout slepou a bezvýchoďnou "zpíťtou tézi", jestliže na sebe nevezme námahu pojmu a nekriticky stanoví znamení, SÉMATA, aniž by o nich podala poučení. Právě tehdy, až si uvědomíme hranici, kterou vyslovuje přirovnání bytí ke světlu, individuální sféře, jevu, bude snad možné porozumět světové symbolice velkého umění, mýtu, náboženství, pokud je lidského původu, jako dešifrovací úloze filosofie. Platónova a Aris-

totelova filosofie, jež založila jejich politiku a PAIDEIA vzdělávající člověka, nebyla myšlením o přírodním základě, pudech, alogických vášních, o "nerozumném", jež je zapotřebí v jednotlivci, v POLIS, v kosmu podrobit panství principu rozumu; byla též myšlením z vášně, myšlením inkarnovaného a naladěného rozumu, byla FILIA, zběsilým chťičem ulovit pravdivé, byla FILIA k SOFON, k jedině moudrému. V úporné, střízlivé a nanejvýš stěsnané pasáži osmé knihy Etiky Nikomachovy Aristoteles hovoří o přátelství. Není to jedno téma zkoumání vedle jiných, je to životní základ, z něhož vychází samo filosofování, je to smysl pro život a svět, smysl, jenž v rozhovoru přátel usmožňuje a nese dorozumění o jsoucnu. Přátelství je, jak se rozvádí úvodem, ctností nebo čímsi, co k ctnosti patří; je něčím, co je životu nejn nutnější. To nás může uvést v údiv: stěží si představíme, přátelství jako jednu z položek katalogu ctností; naproti tomu si lze představit velmi snadno život bez přátel, osamělý život myslitele. Přátelství je krásným způsobem oživená koexistenční dimenze lidství vůbec. Nikdo by podle Aristotela nemohl být bez přátel, ani kdyby měl všechny ostatní statky. Být bez přátel - to je nejhorší způsob bezradnosti; nikdo svůj život neunes sám, v každé lidské hrudi žije bezprostřední touha po sdělení, po spolubytí s druhými, po rozhovoru s nimi. Existence je sice vždy jen a jen má, není však soľipsisticky uzavřena. Podle Aristotela je přátelství potřebné pro mladé i staré, důležité pro státy, někdy ještě důležitější než spravedlnost. Avšak přesto se přátelství, ona krásná a dobrá základní naladěnost každého lidského životního uskupení, ocitá v názorovém sporu. Je sporné, zda přátelství předpokládá rovnost přátel či spíše jejich rozdílnost, překlenuvanou vzájemným doplňováním; dále, zda existuje jeden nebo mnoho druhů přátelství, totiž jednak mezi lidmi stejné úrovně a jednak takévé, v němž vzájemný vztah není rovnovážný (jako např. přátelství mezi otcem a synem). Aristoteles vychází, podobně jako při analýze EPISTÉMÉ, ze struktury jsoucna, jež zůstá-

vá neměnné ve svém stavu, jež se nemůže chovat jinak"; začíná tedy otázkou, co je vlastně ve FILIA milováno, přesněji hodno lásky (FILETON). Lze se domnívat, že na otázku je snadná odpověď: prostě se vyjmenuje řada milováníhodných věcí. Avšak taková odpověď nepostačuje. Lze se přece mýlit i v tom, co pokládáme za hodno lásky, i když v pravdě usilujeme jediné o to, co je lásky hodno. Jde o podobnou situaci, jaká je nám známa z Aristotela již odjinud, totiž že všichni lidé dychtí po blaženosti, avšak přesto se často moří výkladem EUDAIMONIA. Podobně je tomu s FILETON, s předmětem přátelství. Milováníhodné je prospěšné, příjemné, dobré. Ze zaměření na tyto cíle lidského usilování také vyplývá stupňovitě přátelství. Bližního lze milovat, být mu přítelem proto, že nám je užitečný. Pak jej v přesném slova smyslu vůbec nemilujeme pro něho samotného, nýbrž spíše milujeme sebe, a jeho milujeme, pokud nám způsobuje něco výhodného. Láska (nyní v širším slova smyslu jako náchyllost vůbec, FILESIS) - FILIA je do jisté míry reflektována, že ke mně samotnému směřuje oklikou přes druhého, je pochybením, protože člověka vůbec neuvádí v pravý vztah k bližnímu. Být někomu přítelem kvůli užitku znamená: spotřebovávat bližního pro sebe jako prostředek. Kde motivem přátelství není to, co přináší užitek, CHRESIMON, nýbrž HEDY, otevře se určitý kontakt, který má povahu k bližnímu, tranzitivně se realizuje vztah k druhému - a zpravidla je též tím druhým, bližním, přijat a opětován. Avšak taková přátelství, spočívající na tělesných půvabech, na vzájemném zalíbení, nemají dlouhého trvání, pokud právě krása, mládí apod. rychle uvadají. FILIA daleko spíše vytváří platnější, pravější, bytostnější přátelství na základě vzájemného vztahu lidí, kteří si navzájem kvůli sobě a kvůli druhému přejí dobré a vzájemně to o sobě vědí, jsou si svou náklonností jisti a svůj vlastní obraz vidí očima přítele a naopak. Jednotlivcova existence není uzavřena, nýbrž je pro sebe, a též pro sebe skrze milovaného druhého, který mě vždy miluje takového, jaký jsem. Vzájemné spolubytí se potom děje neustále

rozehranou hrou, předáváním náklonností sem a tam. V Aristotelově stupnici přátelství nejvýše stojí přátelství mezi těmi, kteří usilují o nejvyšší dobro, mezi filosofujícími. Takové přátelství není samo v sobě uvězněno jako u těch, kteří přitele milují pro užitek, není pouhou neupřímnou sebeláskou, která postupuje oklikou; na druhé straně ke konečnému cíli nedospívá ani setkáním s bližním a opětovanou náklonností druhého; je láskou, která spolu s druhým miluje konečným a smrtelným způsobem nelidské a božské, vždy jsoucí; miluje spolu s jiným smrtelníkem, spolumiluje a jde pospolu s jeho nejvyšším existenčním vzepětím. Pro tento druh přátelství, spočívající na nejušlechtlejším lidském úsilí, je podle Aristotela zapotřebí vést život pokud možno co nejpospolitější. Co příroda poskytla jako pohlavní náklonnost, co muži umožňuje být přítelem ženě a naopak, a nutká při tom k trvalé formě spoluzití, to tkví ještě silněji a mocněji v duších těch, kteří usilují, i když lidsky chabě, o způsob bytí nesmrtelných bohů, to je uloženo v duších přátel moudrosti. Jejich přátelství je v touze po pravdivém též pravdivé, vlastní přátelství. Přátelství mnohonásobně a mnoha formami prozvučuje pospolitý život lidí v úzkých a širokých kruzích, avšak^{nej} častěji se vyskytuje v nevlastních formách a jen velmi zřídka, v čisté bytostné formě přátelství filosofů. Mohutná píseň přátelství, již Aristoteles dává zaznít v osmé knize Etiky Nikomachovy, je právě příklonem metafyzického myslitele k sympatetickému elementu životních svazků, jakými byly platónská Akademie a Peripatos; tedy nejen živá koexistence, nýbrž současně i myšlené, do vědomí pozdvížené životní základy lidí, kteří se milovali, avšak milovali se veskrze myslitelsky a milující usměrňovali myšlení k tomu, co nejvíce jest.

Jestliže jsme snad, pokoušejíce se myšlenkově sledovat platónskou a aristotelickou metafyziku výchovy, dospěli k příliš četným pochybám a k příliš mnoha nevyřešeným otáz-

kém a jestliže jsme vyslovili domněnku o gigantické "jednostrannosti", vzešlé z nepřátelství k tragédii a k eleusinským mystériím, "jednostrannosti" porozumění světu a "světelně" orientovaného pojmosloví prvních metafyziků, potom musíme uniknout v obdivu a ostýchavém respektu před jimi radikálně žitou koexistencí přátel v ustavičném a nepřetržitém rozhovoru o bytí.

(překl. redakce)

Urbinius

⊕ ROZCHOD DVOU MYSLITELŮ

(referát a úvaha)

I

Rozhovor, který poskytl Martin Heidegger časopisu Spiegel (vyšel zde 31.5.1976), vzbudil velký ohlas a otevřel řadu otázek. Nejprve bych chtěl referovat o úvaze Karla Schuhamanna Zu Heideggers Spiegel - Gespräch über Husserl (Zeitschrift für philosophische Forschung, 1978, Heft 4, s. 591 - 612), ve které je podrobněji analyzována historie vztahu Heideggera k Husserlovi, a to jako odpověď na některé Heideggerovy výroky v rozhovoru.

Soustředíme se na výklad, který se vztahuje k této části rozhovoru: "S.: Byl jste žákem svého židovského předchůdce na filozofické katedře freiburgské univerzity, Edmunda Husserla. Doporučil vás fakultě jako svého nástupce na místo řádného profesora. Váš vztah k němu nemohl být prost vědeckosti. H.: Znáte přece v nování v Sein und Zeit.

S: Přirozeně. Později však přece jen došlo k jistému zkale-
ní Vašich vztahů. Můžete a chcete nám říci, odkud se vzalo?
H: Naše difference ve věcném ohledu se přirostřovaly. Počát-
kem třicátých let zděchoval Husserl veřejně s Maxem Schele-
rem a se mnou s takovou zřetelností, že nebylo možno si
přát větší. Co Husserla přimělo, aby se tak veřejně distan-
coval od mého myšlení, se mi nepodařilo dozvědět. S: Při
jaké příležitosti k tomu došlo? H: Husserl mluvil ke studen-
tům v berlínském Sportovním paláci. Erich Mühsam o tom re-
feroval v jednom velkém berlínském listě."

K. Schuhmann líčí vztah obou myslitelů od jeho počátku
takto: k prvním osobním kontaktům došlo poté, kdy Husserl
nastoupil v dubnu 1916 ve Freiburgu po Rickertovi. Heidegger
byl v té době již habilitován. Dva semestry působili na uni-
verzitě vedle sebe, pak byl Heidegger povolán do vojenské
služby. Intenzivní vztahy počínají až v letech 1919 a 1920,
kdy Husserl uvádí Heideggera do fenomenologického "vidění".
V roce 1919 se stal Heidegger na Husserlův návrh asistentem
Filosofického semináře I, což vedlo k zlepšení jeho hmotné-
ho postavení a umožnilo mu intenzivněji se věnovat filosofii.
Heidegger začal být také činný ve Freiburgské fenomenologic-
ké společnosti a zúčastňoval se sobotních diskusí v Husser-
lově domě. Husserl sám viděl v Heideggerovi především vyni-
kajícího, přímo nejhodnotnějšího spolupracovníka ve věci
fenomenologie (viz listek J. Daubertovi z 10. srpna 1919 a
dopis P. Natorpovi z 11. února 1920; zde je na místě připom-
nout, že K. Schuhmann vděčí za dovolení citovat z doposud
neuveřejněných Husserlových dopisů a manuskriptů prof.
S. Ijsselingovi, řediteli Husserlova Archivu v Lovani).
Heidegger sám popsal tuto fázi vztahu k Husserlovi výstižně
v práci Zur Sache des Denkens, kde říká, že si "seit 1919
selbst lehrend-lernend in der Nähe Husserls das phänomeno-
logische Sehen einübte" (1959, s. 86).

Asi na konci roku 1920 nebo na počátku 1921 dochází
v Heideggerově vývoji k posunu v souvislosti s obnoveným
přiklonem k Aristotelovi? (k tomu blíže viz Úvaha). Heideg-

ger sám o tom napsal: "Tak jsem byl uveden na cestu otázky po bytí, osvícen fenomenologickým postojem, a znovu a jinak než předtím znepokojen otázkami, které vycházely z Brentanovy disertace" (Zur Sache des Denkens, s. 87). Protože však i nadále bylo jeho snahou - především ve vztahu k Husserlovi - osvojovat si transcendentální fenomenologii, Husserl nic nepozoroval a vzhledem ke své "téměř náboženské důvěřivosti" (F. Kaufmann) či "naivní myslí" (K. Löwith) tento posun snad ani vnímat nechtěl. Dorion Cairns (Conversations with Husserl and Fink, 1976, s. 9) uvádí, že ještě před rokem 1929 Husserl často Heideggerovi říkal: Ty a já jsme fenomenologie.

Zatímco Husserl pracoval (v r. 1919 a později) na systematických tématech - příroda a duše, úvod do transcendentální logiky a filosofie - Heidegger se věnoval převážně autorům jako Aristoteles, sv. Pavel, Augustin, Luther, Kierkegaard, Dilthey atd. "Učení u Husserla se dělo formou postupného nácviku fenomenologického vidění, které s sebou neslo nutnost upustit od neprevěřeného užívání filosofických znalostí, nedovolovalo však ani uvádět v rozhovoru autoritu velkých myslitelů. Leč tím méně jsem se mohl odloučit od Aristotela a ostatních řeckých myslitelů, čím zřejměji mi rostoucí zběhlost ve fenomenologickém vidění oplodňovala výklad Aristotelových spisů" (Zur Sache ... s. 86). Tyto rozdíly v tématech znamenaly pro Husserla, že se Heidegger sice zabývá jinými problémy, ale že jimi je nevidí v podstatě jinak než on sám (F. Kaufmann, in: Edmund Husserl 1859 - 1959, s. 41). Heidegger platil za toho, kdo fenomenologickou metodu úspěšně aplikuje na dějiny filosofie. Heidegger sám ovšem počítal to, že se Husserl vzdal snahy "vstoupit do rozhovoru s autoritou velkých myslitelů", jako základní nedostatek fenomenologické pozice: "Dějinnost myšlení mu (tj. Husserlovi) zůstala zcela cizí." (Heideggerův dopis z dubna 1962, viz W. Richardson, Heidegger, 1963). "Cestu otázky po bytí" nastoupil Heidegger v Sein und Zeit - podle H. Spiegelberga pracoval na rozvrhu

tohoto díla od roku 1922, jiné prameny uvádějí rok 1923. Odlišná orientace našla ovšem své vyjádření již v přednáškách. Existuje o tom celá řada svědectví tehdejších posluchačů. Tak například F. Kaufmann nadneseně píše, že Heidegger činil vše, "aby podminoval Mistrovo učení a jeho prestiž", L. Landgrebe zaznamenával v letním semestru kritické poznámky, které Heidegger "v narážkách" věnoval Husserlově fenomenologii, taktéž R. Ingarden, A. Gurwitsch a další.

Protože Heidegger sám byl vůči Husserlovi ohledně svého vlastního myšlenkového vývoje "recht unbestimmt oder schweigsam" (Husserlův dopis A. Pfänderovi ze 6. ledna 1931), dovídal se Mistr o rostoucích diferencích právě od oněch posluchačů. Sám však, pln důvěry v Heideggera jakožto svého nástupce a myšlenkového dědice, pokládal tyto difference za něco, co se týká pouze stylu a tematiky, didakticko-pedagogické oblasti. Příčiny pak spatřoval v tom, že nebylo ještě zcela dokončeno Heideggerovo fenomenologické "školení". V roce 1931 přiznává Husserl Pfänderovi: "Podotýkám ještě, že jsem byl dosti často varován: Heideggerova fenomenologie je něco úplně jiného, než moje." Přesto se až do roku 1927 Husserlův názor nezměnil.

Na počátku roku 1926 pomáhal Husserl krátce Heideggerovi s korekturami jeho knihy *Sein und Zeit* a 8. dubna téhož roku, v den 57. Husserlových narozenin, předal mu Heidegger své věnování. Kniha vyšla v únoru 1927. Ohlas, který vzbudila, přiměl Husserla k jejímu podrobnějšímu studiu (březen, duben 1927). Ozvaly se pochybnosti: "... nejdříve jsem důvěřoval jeho výslovnému ujištění, že je pokračovatelem mých výzkumů ... Popíral, že by se vzdal mé transcendentální fenomenologie a odkazoval mne na budoucí druhý díl" (dopis Pfänderovi z ledna 1931). Podle Ingardena si však byl Husserl již na podzim roku 1927 jasně vědom věcných rozdílů mezi svým stanoviskem a hlavní tendencí *Sein und Zeit* (Briefe und Roman Ingarden, Den Haag 1968, s. 163). V říjnu téhož roku požádal Husserl Heideggera o spolupráci na hesle

o fenomenologii pro Encyklopédia Britannica. Pokus o spolupráci se nezdařil - Husserl v posledním zpracování nevzal Heideggerovy poznámky v úvahu. V dopise R. Ingardenovi z 26. prosince 1927 napsal, že již věří, že Heidegger nepochopil celý smysl metody fenomenologické redukce. Protože však Heidegger opět vyjádřil snahu propracovat se - podle Husserlových slov - k "pochopení mé univerzální intence" a protože Husserl doufal, že Heidegger musí v budoucnosti podlehnout "tlaku" fenomenologických evidencí, nedošlo mezi nimi k rozchoďu. Naopak - v listopadu 1927 požádal Husserl u badenského ministerstva o emeritaci a doporučil jako svého nástupce Heideggera. 8. února 1928 na toto doporučení fakulta unico loco navrhla Heideggera za řádného profesora. Místo nastoupil v říjnu 1928. Husserl.: "Naše styky po nástupu na místo trvaly asi dva měsíce, poté byly ve větší laskavosti pryč. Vyhnul se tím nejjednodušším způsobem každé možnosti vědeckého rozhovoru" (dopis Pfänderovi z 6. ledna 1931).

Ve svém rozhovoru pro Spiegel má Heidegger pravdu, když říká, že difference mezi ním a Husserlem se přirostly, nemá ji však, když uvádí, že Husserl s ním veřejně zúčtoval počátkem třicátých let, a že se mu nepodařilo se dozvědět události, které se staly v roce 1929.

24. července toho roku měl totiž Heidegger ve Freiburgu svou nástupní profesorskou řeč pod názvem Was ist Metaphysik? O Husserlovi ani o fenomenologii se zde již nemluví; Heidegger sám označil tuto přednášku jako "rozchod s fenomenologií" (O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, s. 79). Husserl plně pochopil význam této přednášky, a proto se hned poté věnoval intenzivnímu studiu Heideggerových prací, "um zu einer nüchtern-endgültigen Stellung zu Heideggerschen Philosophie zu kommen" (dopis Pfänderovi). Dospěl k názoru, že se řadu let mýlil. "Došel jsem k závěru, že nemohu dílo zařadit do rámce mé fenomenologie a že je také musím bohužel odmítnout naprosto a zcela metodicky a v podstatném také věcně" (dopis Ingardenovi z 2. prosince

1929). "Došel jsem k zarmocujícímu výsledku, že filosoficky nemám co činit s touto Heideggerovou hlubokostí, s touto geniální nevědeckostí ... Všichni ostatní to už dávno viděli, jen já ne" (dopis Pfänderovi). Husserl své závěry Heideggerovi sdělil - a tím byl jejich vědecký kontakt zcela a definitivně u konce. Zbývá ještě zmínit, že "zděťování" provedl Husserl ve skutečnosti v roce 1930, a to v doslovu ke svým Idejím (Nachwort zu meinen Ideen ..., in Husserliana V, s. 138-162), kde aniž jmenoval, kritizoval Heideggera.

O jakém zděťování tedy Heidegger mluví? Jde o Husserlovu přednášku z roku 1931. Jmenovala se Fenomenologie a antropologie a Husserl ji pronesl 10. června v Berlíně pro berlínskou Kantovskou společnost. Nikoli ovšem ve Sportovním paláci před studenty, jak říká Heidegger, nýbrž ve velkém auditoriu Berlínské univerzity před celou tehdejší vzdělanou společností, před profesory, diplomaty, ministry atd. Heidegger byl zřejmě všestranně špatně informován o této přednášce. Čerpal totiž z žurnalisticky plechého článku Heinricha Mühsama (nikoli Ericha - to byl básník a anarchista), který vyšel v Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung; o jeho úrovni svědčí již název článku: Svět byl uzavřen. Avšak ani ve velkém článku dr. Baumgardta, který vyšel v Berliner Tagblatt, není možné najít ony informace, o kterých mluví Heidegger.

Myšlenkové vedení Husserlovy přednášky bylo pozitivní. Šlo o stručné uvedení do transcendentální filosofie, které vycházelo od Descarta. Husserlovým úmyslem bylo, jak sám na konci řekl, ukázat cestu fenomenologie od naivity každodenního přirozeného života a filosofie starého stylu (Descartes) k absolutnímu transcendentálnímu poznání jsoucna vůbec, a tím vyznačit transcendentální filosofii přinejmenším jako ideu. Základem mu byl protiklad mezi objektivismem a transcendentálním subjektivismem, přičemž jako současnou zvláštní formu objektivismu označil antropologismus. Řekl, že se v posledním desetiletí projevuje v mladší filozofické gene-

raci Německa rychle rostoucí příklon k filozofické antropologii. Zvláště filosofie života W. Diltheye vykonává zde silný vliv - podle Husserlových slov také tzv. fenomenologické hnutí bylo touto tendencí dotčeno. Pravý základ filozofie má prý ležet v člověku samém, a sice "in einer Wesenslehre konkretweltlichen Dasein". Husserl zde naproti tomu poukazuje na principiální rozdíl mezi antropologií a transcendentálním, který stojí naše "všemi historickými podobami filosofie a antropologie, případně psychologie". Husserl sice jmenoval ve své přednášce jen Diltheye, je však zřejmé, že šlo také o Schelera a Heideggera. Husserl četl při přípravě přednášky knihu G. Mische Lebensphilosophie und Phänomenologie, a proto byly jeho poznámky zaměřeny především proti Diltheyovi - na Schelera a Heideggera pak pohlížel jak na ty myslitele, kteří dále rozvádějí Diltheyovy motivy. Stejně tak je věc postavena ve výše zmíněném Husserlově doslovu, kde se hovoří o "do popředí se deroucí filozofii života", která je reprezentována především dvěma proudy: novou antropologií (zjevně Scheler) a filozofií existence (zjevně Heidegger).

Je zřejmé, že Heidegger podal svůj vztah k Husserlovi v rozhovoru značně zkresleně. Zajímavé je, že zde neotavřel hlouběji ani jeden z filozofických problémů, kterých je v tomto vztahu celá řada. Pokusíme se proto základní z nich - otázku po bytí - alespoň zčásti osvětlit v následující úvaze.

II.

Posun v Heideggerově vývoji nastává v souvislosti s vypracováním otázky po bytí. Jak k tomu došlo? Heidegger sám k tomu učinil řadu poukazů. K posunu došlo především v souvislosti se studiem Aristotela a prostřednictvím významné interpretace Aristotela v práci F. Brentana: "S otázkou po bytí jsem se setkal ... v posledních letech na gymnáziu, přesněji v létě 1907, v disertaci Franze Brentana,

Husserlova učitele. Je nazvána: O rozmanitém významu jsoucna podle Aristotela a pochází z roku 1862." (Unterwegs zur Sprache, 1971, s. 92). Heidegger zde dále připomíná slova, která si tehdy vepsal do této knihy: Můj první průvodce řeckou filosofií v gymnaziálních letech, a cituje Hölderlinovu strofu: ... Denn Wie du anfiengst, wirst du bleiben. Později poukazuje Heidegger na Brentanovu práci a význam studia Aristotela v stati Moje cesta do fenomenologie: "Brentanova disertace ... byla však od roku 1907 operou a průvodcem mých prvních nemotorných pokusů proniknout do filosofie. Dosti neurčitě jsem byl zaujat úvahou: Mluví-li se o jsoucnu v rozmanitém významu, který z nich je pak význam vůdčí a základní? Co znamená bytí? (Zur Sache des Denkens, 1969, s. 81) Heidegger zde také hovoří o tom, že na otázky, které vzbudila Brentanova kniha, mu Husserlova Logická zkoumání (a další práce) neposkytla odpověď, a proto se, zvláště po roce 1916, znovu obrací k Aristotelovi, a k výkladu jeho spisů. "Nemohl jsem ovšem ještě dohlédnout, jaké rozhodující následky měl obnovený příklon k Aristotelovi přinést." (tamtéž, s. 86). Je nyní cílem naší úvahy zkonkretizovat onu cestu, na které byl Heidegger přiveden k otázce po bytí a poukázat na některé problémy, které se tu objevují. Vycházíme při tom nejprve z Brentanovy práce samé.

Franz Brentano, žák Trendelenburga, byl významným znalcem a interpretem Aristotela a věnoval své hlavní síly výkladu aristoteléské ontologie. Disertace O rozmanitém významu jsoucna podle Aristotela byla jeho prvním uveřejněným dílem. Jako motto má známou Aristotelovu větu: TO ON LEGETAI POLLACHÓS a pojednává o jazykově logické mnohovýznamnosti slova "být" a o ontologické mnohotvárnosti jsoucna u Aristotela; její způsob tázání je tedy logický a ontologický současně. Brentano zde nejprve uvádí rozlišení významů jsoucna z Metafyziky: "Ale jsoucno, jež se označuje jako jsoucno prostě, vypovídá se v mnoha významech. Jedno je ve významu jsoucna nahodilého, mimotného, druhé ve význa-

mu jsoucna jako pravdivého a proti tomu nejsoucna jako nepřavdivého; mimoto jsou jednotlivé způsoby kategorií, např. co jest to, jakost, kolikost, místo, doba, a jestliže se ještě něco jiného tak označuje. Dále sem náleží ještě jsoucno v možnosti a ve skutečnosti." (Metafyzika, Praha 1946, s. 168). Těmito skupinami významů se pak Brentano zabývá v jednotlivých kapitolách své práce, přičemž významy jsoucna podle figur kategorií považuje za nejvýznamnější. V páté kapitole, ve které se touto skupinou zabývá, je jeho myšlenkový postup zhruba následující: vychází z diskuse o významu kategorií a vyzdvihuje tři názory, jež se shodují v tom, že kategorie nejsou pouhá subjektivně platná určení. První názor nepovažuje kategorie za reálné pojmy, nýbrž za nástroje či hlediska, podle kterých jsou pojmy klasifikovány. Např. Brandis: kategorie samy nejsou bezprostředně predikáty, nýbrž označují jen místo pro určité predikáty; nebo Strümpel: jsou to druhy predikace, nikoli predikáty. Druhý názor označuje kategorie za pojmy, a sice ve vztahu k soudu, tedy za predikáty. Kategorie jsou obecnými predikáty, jejichž dělení nepochází z reálného pozorování, ze skutečnosti, nýbrž z rozdílnosti gramatických vztahů, přičemž tyto vztahy jsou předpokladem (např. Trendelenburg). Třetí názor souhlasí s druhým, že kategorie nejsou pouhými nástroji pojmů, popírá však, že by se jednalo o pouhé predikáty, a že by tabule kategorií byla rozvržena jen z hlediska logických a gramatických vztahů. Kategorie jsou různé nejvyšší pojmy, významy, ve kterých vyslovujeme pojem jsoucnosti - TO ON. Potvrzují to Aristotelova slova o kategoriích: "Neboť kolikrát se vypovídají, tolikrát označují bytí čili že něco jest." (Metafyzika s. 138). Kategorie prý slouží k orientaci v oblasti zkušenostně daného, jsou to nejvyšší rody jsoucna, jeho obecná určení.

Brentano, který se přiklání snad nejvíce k třetímu názoru (spíše však usiluje o určitou syntézu), uvádí, že kategorie nepocházejí jen ze "skládajícího" myšlení (KATÉGORIA = KATAFASIS), nýbrž že jsou to jednoduché pojmy,

jímž není nadřazen pojem predikátu, nýbrž pojem jsoucna; nedělí se tedy podle predikátů, nýbrž podle jsoucna. Byl to sám Aristoteles, který položil otázku po jednotě jsoucna, po jednotě mnohotvárného, kategoriálními strukturami poznávaného jsoucna, když napsal: "ΤΟ ΔΕ ΟΝ ΛΕΓΕΤΑΙ ΜΕΝ ΠΟΛΛΑΧΟΣ, ΑΛΛΑ ΠΡΟΣ ΗΕΝ ΚΑΙ ΜΙΑΝ ΤΙΝΑ ΦΥΣΙΝ. Ο jsoucnu se mluví v mnoha významech, ale vždy ve vztahu k jednomu a k jedné podstatnosti ..." (Metafyzika, s. 96). Brentano se tedy pokouší objasnit, jak se má ON ke kategoriím. Ve všech kategoriích je vyslovováno ON, přičemž toto ON, i když HOMÓNY-MON (lat. *aequivocum*), není jen náhodnou stejností jména, není to slovo s různými významy, které nemají spolu nic společného. Kategorie nedělí ON ani jako synonymní pojem. ON není podle Aristotela rodem (druhem) věcí, nýbrž dělí se podle významů. Brentano chápe ON jako neurčitý výraz, který teprve kategoriemi získává určitost. Rozlišením dvou typů homonym - náhodně homonymní a homonymní podle analogie - dochází Brentano k tomu, že ON není ani čisté homonymum, ani synonymum, nýbrž že jeho jednota je jednotou analogie. Rozeznáváme dvojí analogii: analogii proporcionality a analogii stejného termínu (lat.: *analogie proportionalitatis* a *analogia attributionis*). V prvním případě jde o tentýž vztah mezi různým a ve druhém o různý vztah k jednomu. Příklad pro druhou analogii: všechno, co nazýváme zdravým - zdravá procházka, zdravá barva obličeje (*primum analogatum*) a to je zdraví toho, jenž může být také nemocen. Jako se zdravím má se to podle Brentana také s ON a s jeho vztahem ke kategoriím - je v nich analogické. Všechny kategorie se vztahují k tomu, co je prvotně jsoucí, k ÚSIA, přesněji k PRÓTĚ ÚSIA, a rozdělují se podle způsobu tohoto vztahu.

Typické pro Brentanovo myšlení, které má výrazné scholastické rysy, je úsilí, řešit problém jednoty jsoucna systematicky, deduktivním způsobem - odvozováním kategorií. Řekli jsme, že všechny kategorie se vztahují nutným způsobem k bytí substance. Jejich rozdělení pojednává Brentano nakonec "ahora dolů" - uvádí je nejprve na dva principy:

ON KATH'HAUTÓ (ÚSIA, substantia) a ON KATA SYMBEBSKÓS (accidens), jimž je pouhé ON, jsoucno vůbec, nadřazeno; a odtud Brentano kráčí zpět, z jednoty bytí dedukuje, odvozuje kategoriální ~~nam~~ mnohost a mnohost skutečných jsoucn.

Naše stručná rekapitulace Brentanovy práce měla nás přivést nejprve k bližšímu pochopení toho, jak v ní položené otázky uvedly Heideggera na cestu otázky po bytí. Je nyní zřejmé, že to bylo ontologicky zaměřené Brentanovo úsilí o uchopení a předvedení jednoty jsoucna prostřednictvím analýzy kategorií, úsilí o určité řešení aristotelského problému jednoty bytí vzhledem k rozmanitosti věcně obsažených kategorií. Heidegger se dal nesporně vést Brentanovou prací i v řadě konkrétních přístupů, na druhé straně však položené otázky promýšlel a domýšlel jinak a v podstatném přímo opačně. Mohlo by se říci, že otázku po jednotě jsoucna "obrací" Heidegger v otázku po bytí. Jakým způsobem? Odpověď nám může poskytnout například Úvod k přednášce Co je metafyzika? Heidegger zde podle známé definice Aristotelovy říká, že metafyzika myslí jsou jako jsoucí (ON HÉ ON), - že však nemyslí bytí (bytí samo, bytí jako bytí na rozdíl od jsoucna). Myslí bytí jenom tak, že si představuje jsoucí jako jsoucí - představování samo však vděčí za tento pohled světlu bytí, přičemž toto světlo samo se již do jeho zorného pole nedostává. Řeč metafyziky se prý vůbec od jejích počátků pohybuje v průběžném zaměňování jsoucna a bytí. "Její obsahem je LOGOS (výpověď) o ON (jsoucno). Později titul ontologie charakterizuje její bytnost ... Metafyzika se pohybuje v oblasti onoho ON HÉ ON ... Tímto způsobem staví si metafyzika všude před sebe jsoucí jako takové v celku, jsoucnost jsoucího (ÚSIA onoho ON). Metafyzika si však představuje jsoucnost jsoucího dvojím způsobem: jednak jako celek jsoucího jako takového ve smyslu jeho nejobecnějších rysů (ON KATHOLÚ, AKROTATON, THEION). Neskyrtost jsoucího jako takového se dopracovala výslovného formulování v této dvojitosti v metafyzice Aristotelově ..." (Wegmarken, 1967, s. 207) Heidegger se tedy neptá po vztahu onoho ON ke kategoriím, protože takové tážení zůstává v oblasti apofezického

pojetí pravdy (podle něhož se pravda nachází jín v soudech, afirmativních nebo negativních), nýbrž dotazuje se na základě hlouběji pochopené řecké ALÉTHEIA: "... co se právě v tomto ON, nakolik se toto stalo neskrytým, již také ~~xx~~ skrylo ... co se tedy tímto ON, tímto slovem "jsoucí" vlastně říká. Otázka po ON byla tudíž v myšlení znovu obnovena, avšak tato obnova neopakuje prostě tuto platónsko-aristotelevskou otázku, nýbrž sestupuje svým tážením k tomu, co se v tomto ON skrývá." (tamtéž, s. 209). Jelikož Heidegger myslí bytí z času (čas je "rodným jménem pravdy bytí"), o ono řecké slovo "být" (EINAI) zakouší tímto způsobem: "Ono EINAI říká: přítomnit. Bytínost tohoto přítomnění se ukryla hluboko do počátečního jména bytí. Nám však nyní říká EINAI a ÚSIA jako PARÚSIA a APÚSIA především toto: v přítomnění vládne skryta a nemyšlena přítomnost a trvání, bytuje v ní čas. Bytí jako takové je tudíž neskryté na základě času." (tamtéž, s. 205). Na jiném místě říká Heidegger: "Další popud k rozvinutí otázky po bytí vyšel z nahlédnutí, že Řekové myslí bytí ve spojení s alétheia, tzn. s neskrytostí jakožto přítomněním." (Heidegger, O porozumění času, in: Phänomenologie, lebendig oder tot?) Odtud tedy označuje Heidegger ÚSIA jako jedno z prvních "metafyzických jmen bytí". Tímto způsobem bychom mohli dále rozvádět Heideggerovo vypracování otázky po bytí. To však není naším cílem. Naše úvaha je pouze - a to chceme zdůraznit - historicko-filosofické povahy. Nechce analyzovat Heideggerovu ontologickou diferenci, nýbrž prozkoumat pouze a jedině některé okolnosti vzniku otázky po bytí u Heideggera, přičemž se nechává vést jeho výslovnými pdkazy a poukazy a tyto zkoumá.

Viděli jsme již, že Heidegger uvádí vznik otázky po bytí do jednoznačné souvislosti s výkladem Aristotelevy filosofie. Také v úvodu k Sein und Zeit, ve kterém se vytyčuje a zdůvodňuje otázka po bytí, můžeme číst: " 'Všeobecnost' bytí překračuje všechnu všeobecnost rodů. 'Bytí' je podle označení středověké ontologie 'transcendens'. Jednotu tohoto transcendentálního 'všeobecná' oproti rozmanitosti věcně

obsažených nejvyšších roduvých pojmů poznal již Aristoteles jako jednotu analogie. Tímto odhalením postavil Aristoteles při vší vázanosti na Platónovo kladení ontologické otázky problém bytí na zásadně novou bázi." (Sein und Zeit, 1967, s. 3). A zde pak chceme začít klást naše otázky: postavil skutečně Aristoteles jednotou analogie problém bytí na zásadně novou bázi? Směřuje vůbec Aristotelova definice první filosofie (Jest druh vědy, která zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží) k problému bytí jsoucna, k otázce po bytí na rozdíl od jsoucna? Je pravdivý Heideggerův výklad této otázky např. v jeho přednášce Logika z r. 1928, ve které říká: zkoumat jsoucno jako jsoucno neznamena zkoumat jednotlivé jsoucno, to či ono, ani všechno jsoucno dohromady, nýbrž to, co činí jsoucno jsoucnem, tj. bytí? Aristoteles prý neříká, co bytí jest, nýbrž ukazuje směr tazání - otázku po bytí - kterou musí filosofie rozvíjet jako svůj nejvlastnější problém. "Zároveň však mluví Aristoteles o vlastní filosofii jako o THEOLOGIKÉ (FILOSOFIA). Ta se vztahuje na AITIA TOIS FANEROIS TÓN THEIÓN ... nejprůběžnější věda musí být vědou o tom Nejprůběžnějším: o Prvním. TO THEION míní: jsoucno vůbec - nebo: ... to přemocné. Filosofie jako první filosofie má tedy dvojitý charakter, je vědou o bytí a vědou o přemocném." (Gesamtausgabe, Band 26, s. 13). Jak se to však má skutečně u Aristotela s onou "dvojitostí" jeho první filosofie, jejímž předmětem je podle Heideggera na jedné straně to všeobecné a na druhé straně to nejvyšší? Heideggerovo řešení oné "dvojitosti" je známé: "Toto ontoteologické bytostné jádro filosofie ve vlastním smyslu (PRÓTÉ FILOSOFIA) musí být ovšem zakotveno ve způsobu, jakým se jí ON, totiž jako ON, dostavuje do otevřeného pole." (Wegmarken, s. 205). My se však musíme ptát: v čem je skutečně zakotvena ona ontoteologická podstata metafyziky? A konečně: směruje vůbec Aristotelova věta TO DE ON LEGETAI MEN POILACHÓS, ALLA PROS HEN KAI MIAN TINA FYSIN k bytí jsoucna, k otázce po bytí jako bytí? Míří PROS HEN k nejvyššímu jsoucnu, nebo k bytí na rozdíl od jsoucna?

Spor o to, zda Aristoteles pojímá metafyziku jako "obecnou ontologii", která pozoruje každé jsoucné z hlediska toho, že "jest", nebo jako "teologiku", jež zkoumá jen způsoby bytí věčné substance, je jedním z klíčových interpretačních sporů okolo aristotelské filosofie, Aristoteles sám určuje metafyziku takto: "Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucné jako jsoucné a to, co mu o sobě náleží. Tato věda není totožná s žádnou tzv. vědou zvláštní. Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá si z něho vybere určitou část a zkoumá určení, jež jí náleží, jako např. vědy matematické." (Met., s. 96) Po staletí převažoval ontologický výklad Aristotela, i když ontologie jako pojem vznikla teprve v době Ch. Wolffa a je typickým myšlenkovým způsobem racionální školní metafyziky té doby. Ta dělila metafyziku na *metaphysica generalis*, obecnou metafyziku, a *metaphysica specialis*, jež se dělila na teologii, kosmologii a psychologii, přičemž právě obecná metafyzika dostala název ontologie. Obecné zde bylo chápáno jako to, co je všem třem oblastem metafyziky *specialis* (Bohu, světu a duši) společné, co je všeobecné. Aristoteles však nechápal svou první filosofii jako *metaphysica generalis*. Nazýval ji božskou vědou: "... předně božskou vědou jest ta, kterou má především Bůh, potom ta, jež jedná o věcech božských. A to oboje přísluší jenom této vědě." (tamtéž, s. 99) Obecné (KATHOLÚ) pak nemyslel jako to všeobecné, co je všemu jsoucímu společné, nepojednával o "nejobecnějších rysech jsoucné, nýbrž obecné chápal především jako totalitu (celek), která je nadě všemi částmi a která je první. Aristoteles nikdy nedělil první filosofii na ontologii a teologii, nezkoumal "dvojí" - jednou jsoucné, podruhé to božské. Není tomu tak, že první filosofie je teologií, protože je ontologií (Heidegger v *Identität und Differenz*), nýbrž naopak: je ontologií, protože je teologikou. První filosofie je "všeobecná, protože je první; KATHOLÚ HÚTOS HOTI PRÓTÉ" (Met., s. 168). Věda o jsoucnu jako jsoucnu není tedy ontologií ve smyslu obecné vědy o jsoucnu, nýbrž je jakožto věda o božském jsoucnu také vědou o celku jsoucné.

Kdyby nebyla první filosofie teologickou, byla by podle Aristotela pouze fyzikou. Kdyby nebylo prvního nejvyššího a božského jsoucna, které je tu pro sebe sama a nehybné, tedy určitého jsoucna - filosofie se vyznačuje tím, že mluví o jsoucnu se vši určitostí - nebyla by možná první filosofie a věda vůbec.

Zásluhou "teologických" interpretů Aristotela byla zdůrazněna přednost ÚSIA AKINÉTOS, božské nehybné substance, v přístupu k předmětu metafyziky a odmítnuto veškeré abstraktně obecné pojetí ON HÉ ON. Na druhé straně tyto interpreti často (např. R. Merlan nebo J. Owens) nikoli zcela právem odmítají u Aristotela pojem bytí vůbec anebo jej zcela redukují na ÚSIA či AKINÉTOS ÚSIA. Pojem bytí (TO EINAI, TO ON) má u Aristotela své místo, protože jsou jím popisovány vztahy mezi ONTA. Aristotelická bádání jednoznačně prokázala, že Aristoteles nezná žádné tážení po bytí, které by nevýdůstilo v ÚSIA, do THEOLOGIKÉ. ÚSIA má centrální místo v první filosofii, protože je časově i ontologicky první. Je to nejvyšší, nejplnější jsoucno, které je měřítkem všeho bytí, je jeho pravzorem. Připomeňme si pak v této souvislosti Heideggerova slova o tom, jak byl zaujat otázkou: mluví-li se o jsoucnu v rozmanitém významu, který z nich je pak význam vůdčí a základní? Co znamená bytí? - a na druhé straně Aristotelova slova: "Poněvadž se však o jsoucnu mluví v tolika významech, jest zřejmé jeho prvním významem, co jest věc, čímž se označuje podstata (ÚSIA)" a dále: "... otázka, co jest jsoucno, neznámá nic jiného, než otázku, co jest podstata" (Met., s. 173 a 174). Tím bychom chtěli předběžně vyznačit naši hypotézu, že se totiž Heidegger nesetkal s otázkou po bytí u Aristotela (či lépe řečeno - jelikož metafyzika si nikdy výslovně otázku po bytí podle Heideggera nepostavila - že Aristotelevo tážení nesměřuje k bytí), nýbrž se tuto otázku měl Heidegger "v sobě", že je to "jeho" otázka.

Hlavní místo v naší interpretaci Heideggerova vztahu k Aristotelovi má výklad již výše citovaných Aristotelových

slov: TO DE ON LEGETAI MEN POLLACHÓS, AILA PROS HEN KAI
MIAN TINA FYSIN.

Viděli jsme již, že Brentanův výklad Aristotela se soustředil k tomuto problému a že byl také určující pro Heideggerovo rozvážení otázky po bytí. Heidegger dokonce říká, že jednotou analogie postavil Aristoteles "problém bytí na zásadně novou bázi". Znamená však ono PROS HEN vyznačení otázky po bytí? Na tuto otázku se nyní pokusíme odpovědět, opíraje se při tom o novější aristotelelé bá-
dání (např. Colle, Reale, Happ).

Řada autorů mluví v souvislosti s výše citovaným místem ze 4. knihy Metafyziky o jednotě analogie, o analogii bytí (analogia entis) a tímto způsobem vykládají výrok PROS HEN. ANALOGIA a PROS HEN jsou však u Aristotela dvě zcela různé věci. Výrok "pros hen" byl pochopen jako analogie teprve novoplatónskými komentátory Aristotela a ve středověku žil dále jako "analogia multorum ad unum". Tak jej chápal také Brentano (o jehož scholastických rysech nemůže být pochyby), ale i Heidegger.

Aristoteles sám dělil všechna homonyma na homonyma v užším smyslu (TA APO TYCHÉS HOMÓNÝMA), na homonyma "pros hen" (a s tím spojené ty vztahy, jejichž články tvoří strukturu určité řady - EFEXÉS) a konečně na TO ANALOGIA HEN, které je vždy analogií proporcionality. Analogie je vztah mezi dvěma články na stejné úrovni, tedy horizontální vztah, a "pros hen" je naproti tomu, jak dále bude zřejmé, vždy vztah vertikální, vztah nadřazeného k podřazenému, sekundárně jsoucího k primárně jsoucímu. PROS HEN je vlastní výtvar Aristotelův, který vznikl původním přepracováním akademické systematiky. Vlastními pojmy "pros hen" jsou ON (jsoucno) a HEN (jedno). U homonym v užším smyslu se jedná o náhodnou koincidenci, zatímco u vztahu "pros hen" o smysluplnou souvislost, ve které přednostní článek, to, k čemu se podřazené věci "pros hen" vztahují, není nějak "mimo", je transcendentální, ale v jistém smyslu i imanentní. Fenomény, které se koncentrují okolo onoho základního fenoménu, závisejí na něm jako na svém principium essendi et cognoscendi (Krämer). Principium essendi znamená, že výrok "pros

hen" je současně strukturou bytí "pros hen", že "pros hen" není jen z jazyka odvozený vztah, nýbrž že se řídí podle struktury jsoucna. Jedním z klíčů k pochopení vztahu "pros hen" je definice (LOGOS). V tomto vztahu je předřazen ten článek, v jehož definici nevstupuje žádný z jiných článků, zatímco naopak, předřazený článek je přítomen v definicích všech podřazených článků, Aristoteles zde myslel především na vztah substance a akcencí - jen o substanti existuje vlastní definice, zatímco akcencie mohou být definovány jen prostřednictvím vztahu "pros hen" k substanti. To také odlišuje tento vztah od "náhodných" homonymií.

Tak Aristoteles překonává mnohovýznamovost bytí v jeho kategoriální rozmanitosti vztahem "pros hen". Existuje však ještě další mnohovýznamovost "bytí", kterou podle slov H. Happa Aristoteles nikde netematizuje, která však tvoří úhelny problém jeho metafyziky - trojstupňovitost podstat (ÚSIAI). Aristoteles je dělí na pomíjející AISTHÉTA, hvězdy a nehybného hybatele. Tyto tři druhy podstat se rozlišují ve svém způsobu bytí tak silně, že jim "bytí" musí náležet ve zcela různém smyslu. Aristoteles zde vytváří souvislost mezi těmito stupni bytí svou teleologií, která vrcholí v nehybném hybateli jakožto v nejvyšším účelu. Pro vědu o bytí se pak zde objevuje ještě další idea, která svým způsobem doplňuje vztah "pros hen". Jde o ideu řady - ΕΡΕΞΕΣ. Se vztahem "pros hen" má společné to, že její články stojí ve vztahu "dříve" a "později", že se vztahují k prvnímu článku a jsou na něm závislé. Rozdíl spočívá v tom, že u vztahu "pros hen" podřazené články mezi sebou vytvářejí náhodný řád, že každý článek je bezprostředně vztažen k prvnímu, kdežto u trojstupňovitosti vytvářejí také závislé články mezi sebou řád "dříve" a "později", takže celek tvoří striktně uspořádanou "řadu". Aristoteles o tom mluví takto: "... i když jsoucno nebo jedno není ve všem totéž ani odloučené, a to asi není, přece má jednak vztah k jednomu, jednak jest v souvislosti s těmi vztahy." (Met., s. 101) Jelikož řecký originál zní: ... ΤΑ ΜΕΝ ΠΡΟΣ ΗΕΝ ΤΑ ΔΕ ΤΟ

ΕΦΕΞΕΣ, měl by správný český překlad být takto: ... přece má jednak vztah k jednomu, jednak tvoří řadovitou posloupnost. ΕΦΕΞΕΣ je hierarchicky uspořádaná řada, ve které každý podřazený článek závisí na nadřazeném a všechny na prvním, přičemž tento první je jejich "principem". Proto může být věda o ÚSIA AKINÉTOS předřazena (ΠΡΟΤΕΡΑ) před všechny ostatní vědy - je proto "první filosofií", a "obecná je proto, že je první". Předřazený článek řady má charakter KATHOLÚ: kdo zkoumá božskou substanci (tj. provozuje THEOLOGIKÉ), eo ipso zkoumá celé bytí (provozuje tedy "obecnou ontologii"). A v tom podle našeho názoru spočívá skutečně z Aristotela samého pochopená "ontoteologická podstata jeho metafyziky".

ΠΡΟΣ ΗΕΝ a ΕΦΕΞΕΣ mají mimořádný význam pro osvětlení ontologické struktury Aristotelovy metafyziky. Řada, v níž hraje podstatnou úlohu teleologie, je charakterizována vzestupem, usilováním k nejvyššímu účelu, vzestupem od méně dokonalých a plných stupňů bytí k dokonalejším a plnějším. Proto je věda o prvním článku současně vědou o veškerém jsoucnu (KATHOLÚ TO ΠΡΟΤΕΡΑΝ ΕΙΝΑΙ) - k prvnímu článku jakožto "principu" se stupňovitě vztahují veškerá jsoucna. Rovnost priority bytí a obecnosti tak spočívá na principu řady; první článek je "obecný" proto, že je principem bytí (ΑΡΧΗ) pro všechny podřazené články. Řada má pak ještě něco navíc oproti libovolné teleologické stupňovitosti: je vyznačena určitým "společným" charakteristickým rysem (např. státní forma v řadě ΠΟΛΙΤΕΙΑΙ), který je nejplnějším způsobem ztělesněn v prvním článku, v jakési kvintesenci celé řady.

První článek je proto třeba vidět jako cíl cesty poznání vedoucí k principu, cesty "pros hen" od akcidencií k substanci a poté řadou (ΕΦΕΞΕΣ) k nehybnému hybateli, první substanci - ÚSIA KAT' ΕΞΟΧΗΝ. Ontologická struktura má tak smysl výhradně vzhledem k teologice, do níž ústí.

Přejdeme nyní k další otázce: jaký má skutečný smysl Aristotelovo ΟΝ ΗΕ ΟΝ? Úkol první filosofie zkoumat všech-

na jsoucna z aspektu, že jsou (ON HÉ ON či TA ONTA THEORÉSAI HÉ ONTA), interpertuje Heidegger tak, že se ptá: co činí jsoucno jsoucnem, tj. "co je"bytí? Naše zkoumání (v návaznosti na H.Happa) postupuje od analýzy výroku samého: co znamená HÉ, co ON₁ a co ON₂? HÉ znamená aspekt, ze kterého je možné něco pozorovat a vědecky zkoumat (THEOREIN). Tak například mohou být věci zkoumány HÉ KINÚMENA a podobně. Předmět, na který se zkoumání zaměřuje, je "materiální objekt" (ON₁) a hledisko, ze kterého je zkoumán, je "formální objekt" (ON₂). Hledisko či aspekt, který zkoumající axiomatickým aktem (NOÉISIS) vyzvedává, není něco, co může libovolně najít či zvolit, nýbrž je to vždy něco existujícího, v předmětu samém, něco "objektivně" daného. "Formální objekt" neznamena pak prosté opakování "materiálního objektu", nýbrž přináší určitou redukci na něco podstatného, hlavního, nezměnitelného, obecného: ON₂ znamená zvláštní, význačné bytí. Co toto význačné bytí konkrétně znamená, kam tedy pozorování HÉ ON vede, víme již ze vztahu "pros hen" (a EFEXÉS) - všechno "akcidenciální" jsoucno je vztaženo k substanti, substance dále k božské substanti. Vztah "pros hen" představuje vzestup poznání (cesta KAT'AFAIRESIS, kterou Happ označuje nikoli jako abstrakci, nýbrž jako "subtrakci") od nepodstatného, podmíněného, a kontingentního k božskému. Zkoumat jsoucno (či jsoucna) jako jsoucno (či jsoucna) znamená tedy u Aristotela jediné toto: vzestup "pros hen" k božskému.

HÉ ON spojuje jednotlivé jsoucno s jeho bytostným určením, vztahuje je k ÚSIA (či přímo nejvyšší ÚSIA). První filozofie tak každé jsoucno "uvádí" v jeho základ a teprve u AKINÉTOS ÚSIA pak spadají "formální" a "materiální" objekt v jedno. Nehybný badatel je cílem cesty poznání, není však jejím jediným objektem, protože tato cesta vede vždy "zdola nahoru", a nikoli obráceně.

Výklady ON HÉ ON jsou pochopitelně různé v akcentu, který jednotliví interpreti kladou v ontologickém nebo teologickém směru. Tak např. Owens, který říká, že metafyzika, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno, totiž ÚSIA, nemá svým před-

mátem pojem bytí, a není tudíž vůbec ontologií. V určitém směru je to správné, protože Aristoteles nemá skutečně nic společného s moderním "abstraktním" či "prázdným" pojmem bytí. Jeho metoda abstrakce je cestou uvádění do oblasti "zakládajícího". Na druhé straně je u Aristotela určité "učení o bytí", které se nevyčerpává plně v učení o božské substanti. Všechno jeou no je vzhledem k něčemu jednotnému a zakládajícímu, vzhledem k ÚSIA (či nejvyšší ÚSIA), která jako pravzor a měřítko všeho bytí má v Aristotelově filozofii zcela prioritní postavení. To však neznamená, že by tato filosofie byla jen jakousi "úsiologií" - je také "ontologií", protože vztahy "pros hen", nejvyšší protiklady HEN a PLÉTHOS (jedno a mnohost), věta o sporu atd., jsou ontologickými charakteristikami, které postihují vztahy mezi jeoucy, strukturu jeouca. První filosofie zkoumá jeouca z aspektu jejich "bytí", vztahuje se k nejvyšším vrstvám bytí, k "pramenu" bytí. Věda o ON HÉ ON je tak spojena nejužším způsobem s vědou o ÚSIA či ÚSIA AKINÉTOS. Na vrcholu hierarchické struktury bytí stojí totiž nehybný hybatel, v němž je veškeré bytí založeno.

Názor, že v Aristotelově Metafyzice jsou sjednoceny teologika, ontologie, úsiologie a aitiologie v jednu vědu, by bylo možné fakticky prokázat ještě mnohem hlouběji a konkrétněji, avšak pro naši úvahu, která si položila za cíl objasnit neadekvátnost Heideggerova vztahu k Aristotelovi in puncto otázky po bytí, může dosavadní výklad postačit. Pokusili jsme se v něm prokázat, že se Heidegger nemohl setkat u Aristotela s otázkou po bytí jeouca ve smyslu ontologické difference a že v podstatě opomenul skutečné jádro Aristotelovy filosofie. Otázka po bytí je podle náku našeho názoru výhradně otázkou Heideggerova myšlení samého.

"... byla z jeho přátel první, s níž se setkal. Starostlivá otázka, kterou jí položil, mu dovovala čísti hluboko v jejích očích. Našel v nich toho muže, kterého tam hledal a vášnivě ho sevřel."
(George Meredith: Sobec, Praha 1926, s.40)

Jan Patočka

• VZPOMÍNKY NA HUSSERLA

(Přeloženo z něm. originálu "Erinnerungen an Husserl"; předmluva ke sborníku Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka, vyd. Walter Biemel a Husserlův archiv v Lovani; nakl. Martinus Nijhoff, Haag)

Přátelé mne často prosili, abych zapsal své vzpomínky na ta léta mládí, v nichž mi bylo dopřáno setkat se s několika velkými postavami fenomenologie; neboť už tu zbývá jen málo těch, kteří byť jen na pokraji, přece však ve fyzické blízkosti původců spoluprožívali tuto poslední velkou dobu filosofie, kdy se tak, jako v Akademii nebo Lyceu, pracovalo s největším úsilím a s jedinečným vědomím odpovědnosti, jak to vyžaduje historický úkol.

Poprvé jsem Husserla viděl v Paříži v roce 1929. Poslouchal jsem tehdy jako stipendista na Sorbonně přednášku profesora Lalanda o logice, která se konala od 5 do 6 hodin odpoledne, pokud si vzpomínám. Jednou přednášející řekl, že dnes musíme dříve skončit, neboť v této místnosti bude přednášet profesor Husserl z Freiburgu. Nato většina posluchačů opustila sál, já jsem však zůstal s chvějícím se srdcem - neboť jsem už dlouho v Husserlovi viděl svého filosofa, navštěvoval Gurvitchovy mimořádné přednášky o nejnovější německé filosofii na pařížské univerzitě a navázal styk s profesorem Koyré, o němž jsem věděl, že je Husserlův žák, a který měl právě obhajovat svoji velkou tezi o Jakobu Böhmovi. Tak jsem zažil počátek "Karteziánských meditací", které Husserl rozvrhl a zamýšlel jako systematické představení fenomenologické problematiky vcelku - bohužel v podobě příliš nahuštěné a přeplněné, než aby se hodila pro přednášku. A přece z této přednášky a z přednášejícího vycházelo něco,

co podporovalo porozumění, co vtahovalo do myšlenkových pochodů, byť sebe neobvyklejších. Člověk pociťoval naléhavou nutnost nového položení základu, přeorientování dějinné hloubky - a zároveň viděl před sebou filosofa, který nereferuje a nekomentuje, nýbrž sedí ve své dílně jako by byl sám a zápasí se svými problémy, nestaraje se o svět a o lidi. Úspěch byl veliký, i když se tehdejší sorbonnští mistři jako Brunschvicg, Bréhier a Gilson neobjevili - patrně z jazykových důvodů, jak mi později Koyré vysvětlil. Ale vidím ještě v duchu, jak po skončení přednášky starý Šestov vyskočil ke katedře a nadšeně blahopřál tomu, kterého tak často kritizoval ...

O pár dní později jsem uviděl Husserla znovu při Koyréově obhajobě. Ještě dnes ho vidím sestupovat po stupních Amphithéâtre Louis Liard, kde se v doprovodu své ženy Malviny a několika přátel chystal jako prostý divák účastnit triumfu svého bývalého žáka. Dole byl však uctivě vítán a požádán, aby přijal místo na podiu jury. Bylo mu tehdy právě sedmdesát, působil velmi statným dojmem, neměl ještě ten subtilní fyzický vzhled, který ukazují pozdější snímky, ale jedinečná důstojnost jeho postoje a jeho pohybů se vryla hluboce do paměti.

O tři roky později, když jsem složil univerzitní zkoušky a rozhodl se věnovat se dále filosofii, přivedlo mne Humboldtovo stipendium do Berlína a do Freiburgu. V Berlíně na přelomu roku 1932 a 33 jsem zažil ten čarodějnický kotel, v němž už byl počátek konce Evropy a zároveň tragický obrat v osudu fenomenologie a tolika fenomenologů. Když jsem se v letním semestru roku 1933 objevil ve Freiburgu, měl už Husserl za sebou první zklamání a první ponížení. Byl jsem k němu uveden doporučujícím dopisem nadace a brzy jsem obdržel pozvání. Když jsem se dostavil, přišel mi sám otevřít a přijal mne s dojemnou vřelostí. Nepamatuji si už přesně, co všechno mi říkal, ale jedno se mi vrylo hluboce: "Konečně! Už jsem měl žáky ze všech koutů světa, ale aby ke mně přišel krajan - to se ještě nestalo."

Zavedl mne dovnitř, vyslechl moji žádost a potom řekl: "Pokud ke mně přicházíte nezkažen filosofickými naukami a bez duchovních klatek na oči, chcete-li se opravdu naučit vidět, pak vás tu srdečně vítám. Pan dr. Fink si s vámi promluví, abychom věděli, co pro vás především přichází v úvahu." Pak jsem byl ještě pozván na odpolední čaj a propuštěn. Při čaji jsem se poprvé setkal s Eugenem Finkem, který byl tehdy Husserlovým vědeckým asistentem a který mne okamžitě zaujal svým ušlechtilým, zduchovnělým zjevem. Byl stejně přátelský jako Husserl sám a o jeho neporevnatelném filosofickém nadání jsem se měl brzy přesvědčit. Mimo Finka tam byl ještě jeden Japonec a jeden Čínan, kteří s ním už zřejmě byli ve vědeckém styku. Fink také později jednou charakterizoval jejich duchovní zvláštnost, jména mi však po tolika letech vypadla. Mluvili jsme přirozeně o fenomenologii a jejím duchovním poslání - to bylo Husserlovo oblíbené téma, šlo-li o "světový pojem fenomenologie". Vzpomínám si, jak najednou řekl: "My jsme tu přece sami nepřátelé." Ukázal na mne a na Finka. "Nepřátelé." Na Číňana a Japonce: "Nepřátelé." "A nadě všemi - fenomenologie."

Fink si mne pak pozval k sobě a podal o mně patrně ne nepříznivou zprávu, protože dostal pokyn, aby se mému fenomenologickému vyučování intenzivně věnoval, což také velmi svědomitě činil. Zároveň jsem studoval husserlovské texty v doporučeném pořadí a skoro denně chodil konzultovat s Finkem. Občas jsem chodil na "filosofické procházky", které Husserl s Finkem dělali denně a při nichž prohovořovali běžné pracovní výsledky.

Patřilo ke zvláštnostem těchto rozhovorů, že tu člověka hned považovali za partnera v nejvážnějším slova smyslu - jistěže méně zkušeného, ale právě proto skýtajícího pole pro možné přesvědčování. Těšili se na námítky a poznámky, a když nepřicházely, domýšleli si je sami ze zámlk a zaváhání. A z míst, s níž si člověk nevěděl rady, okamžitě naskakovala nová problematika, otevřená novým tázáním, kterou člověk předtím ani netušil.

Husserl a Fink se tehdy zabývali především problematikou fenomenologické redukce jakožto klíčem k fenomenologickému transcendentálnímu idealismu. Finkovým záměrem bylo interpretovat tento idealismus jako křesťvinný a zdůraznit analogie s německým idealismem, v němž se výborně vyznal, kdežto Husserl sám nikdy nepřestal vyzvedat význam anglického empirismu, jemuž vděčil za velkou část svého vzdělání. Oba společně však neustále zdůrazňovali, že se je třeba věnovat nějakému konkrétnímu dílčímu problému a teprve odtud se učit rozumět všeobecnému významu fenomenologické metody - to jsem v plném obsahu pochopil až mnohem později. Co u Finka neobyčejně imponovalo, bylo jeho umění se ptát, které jakoby nebylo nikdy u konce. Podobnost s Heideggerovým způsobem nebylo možno přehlédnout a Fink se s tímto myslitelem zřejmě stále netematicky střetával.

Husserl při každé příležitosti zdůrazňoval neslučitelnost svého pohledu s Heideggerovým. Varoval, že každý pokus o syntézu musí ztroskotat, a/ poukazoval na ty mladé lidi, kteří se o to znovu a znovu pokoušeli a pokaždé se dostali do slepé uličky. Možná, že mu Fink zůstal věren právě tím, že když se pokusil přistoupit k problémům velkých totalit - prostoru, času, světa - z hlediska celkovosti, opustil cesty transcendentálně reflexivní fenomenologie nadobro. Jednou se Husserl dokonce pokusil dát mi na vybranou mezi návštěvou Heideggerových přednášek a mými konzultacemi u něho a u Finka. S porozuměním však přijal můj poukaz na povinnosti stipendisty a nechal to být. Na mne ostatně udělala velkolepá problematika Husserlova bádání takový dojem, že mi nezbývalo mnoho času ani energie, abych se do Heideggerova zapracoval.

Heideggera Husserl nikdy nezlehčoval, nýbrž mluvil o něm sice kriticky, ale s uznáním jeho geniálního nadání. Nadání bylo pro něho ovšem spíše závazkem než hodnotou pro sebe. Vždyť sám byl také neustále obklopen vysoce nadanými lidmi - příklad za všechny byl právě Fink. Jednou vyprávěl, jak přišel Fink poprvé na přednášku; všiml si studenta,

který poslouchá a nedělá si jedinou poznámku. Když se to opakovalo, pomyslel si, jaký to asi bude pěkný výsledek u zkoušky. Když k ní došlo, přednášel Fink všechno, jako by to četl z knihy. Člověk nechtě pomyslí na to, že Platón označoval dokonalou paměť za první podmínku filosofického ingenia.

Student málokdy vidí v učiteli, kterého uctívá, člověka s jeho starostmi, bolestmi, lidskými těžkostmi. Ti dva filosofové tam žili způsobem, který byl tehdy pro mne novinkou. Zdálo se, že se nestarají o tísnivou politickou skutečnost, která je obklopovala a nolens volens určovala jejich osudy. Měli xx svůj úkol a pro něj žili jen tím usilovněji; poskytli mi tehdy první příklad toho, jak se mimo hlasitou oficialitu přes všechno může dařit duchovnímu životu v pravém smyslu. Nenspadlo mne tehdy přemýšlet o starostech, které na Husserla doléhaly a souvisely s osudem jeho díla, té obrovské a mravenčí práce každého dne a každé hodiny, a nevěděl jsem ještě, že se mne tyto starosti jednoho dne dotknou blíže.

Když jsem se s Husserlem loučil, odkázal mne pro mé další vzdělávání na svého bývalého asistenta Ludwiga Landgrebe, který se tehdy právě ucházel o docenturu na německé univerzitě v Praze u prof. J. Krause, a který by mi jako dlouholetý spolupracovník dovedl ve všech problémech transcendentální fenomenologie výtečně poradit. Potom se však v Praze stalo ještě něco víc - profesor Emil Utitz se vrátil z Halle do své staré vlasti, muž širokého obzoru s jemným citem pro duchovní možnosti a prvotřídní organizátor. Bývalý žák Brentanův neměl pro transcendentální pochození, tím víc však zdůrazňoval u Husserla jeho konkrétně analytickou stránku a pojal velký plán učinit Prahu střediskem fenomenologických studií. Po vzoru tehdy už světově známého Pražského lingvistického kroužku měl vzniknout také filosofický kroužek, zčásti s týmiž členy a v jistém kontaktu s ním. A tak k mým týždenním soukromým filosofickým rozhovorům s Landgrebem, který jako učitel prokazoval nemenší sho-

vívavost a snášlivost, než předtím Fink, a s nímž jsme hovořili převážně o husserlovských problémech, brzy po založení Cercle philosophique de Prague pour les recherches de l'entendement humain v roce 1934, na němž se podíleli profesori obou filosofických fakult, Utitz a J.E. Kozák, přistoupila ještě veřejná zasedání kroužku s programem daleko méně exkluzivním.

Z průkopnických prací Elmara Hohensteina dnes víme, za co všechno vděčili pražští lingvisté Husserlovým "Logickým zkoumáním", zprostředkovaným asi především tím nejgeniálnějším z nich, totiž Romanem Jacobsonem. Ale ne u všech to bylo stejně zřejmé, z Čechů nejvíc u Jana Mukařovského. Patří k tolika možnostem tehdejší duchovní Prahy, které zůstaly nevyužity, že tyto souběžnosti nebyly soustavně pěstovány. Landgrebe, který se habilitoval prací o problémech filosofie jazyka u A. Martyho, byl ovšem činný i v lingvistickém kroužku a Mukařovský se účastnil našich zasedání. Ale tehdejší hlavní město bylo různých počinů a vztahů tak plno, že bylo sotva možné všechny důkladně využít. Byla tu škola Brentanova, sice v podivuhodně ^{skvrně} ztvárně podobě, nicméně však pokračující v tradici, z níž vznikala nauka o intencionalitě vědomí u Husserla. A byli tu i méně dogmatictí zastánci této linie, Kafkovi přátelé Brod a Weltsch, kteří byli pro analytickou práci mnohem otevřenější. Vůči zástupcům Vídeňského kroužku se zachovával jistý odstup, nicméně - byli zde, zastoupeni především Frankem a Cernapem, a u některých lingvistů a filosofů vykazovali svůj vliv. "Čistá právní nauka" ("Reine Rechtslehre") Kelsena a Weyra měla sice s fenomenologií málo společného, nicméně Kelsen mluvil o Husserlovi s respektem, a v kroužku se objevoval. Možnost kontaktu se nabízela i s psychology Lindworského školy. Shrnuje to všechno, zamýšlel Utitz vybudovat na základě širce pojaté fenomenologické nauky ve stylu "Logických zkoumáním" duchovědnou společnost, která by poskytovala prostor pro individuální, a přitom měla dostatek vlastního charakteru, aby se i navenek mohla dostatečně ostře vymezit.

Příležitost k založení poskytl pražský filosofický kongres v roce 1934. Organizoval ho známý český filosof a historik biologických teorií E. Rádl, duch nanejvýš osobitý, jehož osobnost nám studentům ze všech zdejších učitelů imponovala nejvíce a jehož význam v poměru zpět ještě vzrůstá. Tento nevšední životní filosof a kritický žák Masarykův pojímal filosofii jako mravně metafyzickou analýzu aktuálních problémů lidstva a pojal myšlenku, seskupit kongres kolem problému krize demokracie.

Tento velký záměr se nezdařil. Pozvání sovětští filosofové se nedostavili, Němci vyslali Hellpacha, Heysaha a podobné, kteří nebyli neutrální jako N. Hartmannovi žádnou protiváhou, francouzský "obhájce" demokracie senátor Barthélemy se později odhalil jako protidemokrat - není divu, že k němu byli Italové tak zdvořilí. A tak se to, co mělo být původně vedlejší, stalo hlavním, kongres se stal prvním sevrženým vystoupením Vídeňského kroužku, který na porážce současných vitalistů (Driesch byl sám přítomen) demonstroval své protimetafyzické teze. Nechtě však na základní záměr Rádlův přece jen došlo: právě v tomto vystoupení neoficiálních vedle oficiálních, v tomto zápase myšlenky, která se nestará o vypočítavé politické úkoly, se demokratický prvek konkrétně ztělesnil. K tomu náležel i Husserlův dopis kongresu, kde se naráželo na světské poslání fenomenologie - zřejmě jedna z předzvěstí problematiky "Krisis". Tehdy se v Praze objevily i významné osobnosti z Polska: Ingarden na kongresu zkřížil meč s neopozitivisty a já jsem měl tehdy poprvé příležitost slyšet tohoto velmi jemného analytika a kritika husserlovského transcendentalismu a také s ním hovořit. - To všechno bylo aktuálním podnětem k založení kroužku, přistupoval však ještě jeden velký motiv, který postřehl Utitz se svým bystrozrakem pro to, co je nezbytné: učinit velkou starost Husserlovu, starost o jeho vědeckou pozůstatost, jednou z hlavních úloh a legitimací kroužku. Profesor Kozák, který byl poslancem československého parlamentu, se postaral o skromný, ale pro začátek postačující fond, a za-

čaly se kout plány na sběr existujícího materiálu a jeho zajišťování v opisech ze stenogramů. Zároveň vznikla i myšlenka pozvat Husserla k přednáškám do Prahy. Působil jsem jako český sekretář kroužku (německým sekretářem byl mladý pedagog z filosofické fakulty, docent Kurt Grube) a s nadšením jsem přijal Husserlovo pozvání, abych ho o Vánocích 1934 ve Freiburgu navštívil.

Husserlovy starosti o osud jeho usilovné vědecké práce byly už starého data. Původně asi souvisely s tím, jak ve fenomenologii nabýval převahu Heideggerův směr. K tomu se po roce 1933 přidružily až příliš dobře podložené obavy politické. Husserl se ve své zemi stal "vnitřním emigrantem" a nemohl počítat s otevřenou podporou ze strany veřejnosti. Pražský kroužek a Československo nebyly sice za těchto okolností příliš mocným spojencem, přece však paprskem světla ve tmě, která se zdála být beznadějná. Zakoušet velké filosofické i lidské poslání jako stále oživující impuls k práci, a zároveň musek pro tuto práci na sebe brát osud láhve vržené do moře - to bylo po léta jeho stálou starostí. Tehdy se na to pohlíželo spíš jako na abnormitu a výjimku a nikoho ještě nenapadlo, že by tento osud mohl být předjímáním toho, co bude (kromě velikosti poslání) údělem lidí ducha na nedohlednou dobu ve velké části Evropy a nepřímo na celém světě. Všichni se cítili poměrně bezpečni, Německo bylo tehdy ještě izolováno a mravní slabost rozhodujících politických kruhů západní Evropy - včetně našich - nevyšla ještě najevo tak otevřeně, jako o pár let později. A tak se zdálo, že můžeme ještě chovat naděje a kout plány. V této náladě člověk rád přeslechl hlasy emigrantů, kteří přinášeli zprávy o obrovském vyzbrojování hitlerovského režimu, jako můj berlínský přítel J. Klein, který cestou do Ameriky přednášel v roce 1934 v Praze o dějinách algebry.

Husserlova pouta ke staré vlasti byla slabá, ale byl tu jeden motiv velké intenzity: jeho vztah k osobnosti Masarykově. Za mého vánočního pobytu ve Freiburgu 1934 byla

o Masarykovi často řeč. Husserl rád vzpomínal na společně strávený studijní rok v Lipsku, na to, jak se stýkali u Göhringů, na lipskou filosofickou společnost - i na to, že právě Masaryk ho očkázal do Vídně k Brentanovi. Husserl věděl, co udělal Masaryk pro Brentanův archiv a zřejmě k němu upínal jisté naděje. "Filosoficky mnoho neznamenal, ale jako mravní osobnost je jedinečný", to byl jeho názor. Vzpomínal si také na to, že Brentano o Masarykovi říkal, že se mezi jeho žáky nejvíce zajímá o praktické důsledky filosofických doktrín.

Na Štědrý večer jsem dostal od Husserla jedinečný dárek. Na první pohled nenápadný světle hnědý kus dřeva ukázal se při bližším přihlédnutí být jednoduchým pultem na knihu při studiu. Byl to stojánek na knihu, který Masaryk, když odjížděl z Lipska, nechal mladému matematikovi se zájmem o filosofii, a který tento člověk do konce sedmdesátých let stále ještě uchovával u sebe ve věrné vzpomínce. Tak jsem se stal dědicem velké "tardice", již jsem se nikdy necítil dosti hoďen. Když se Husserl dozvěděl, že jsem dosud neměl příležitost hovořit s tehdejšími prezidentem republiky, dal mi s sebou také osobní dopis, který jsem mu měl odevzdat. Bohužel bezvysledně, protože brzy v roce 1935 Masaryk onemocněl, dopis jsem odevzdal na zámku v Lánech tajemníkovi a byl sice přijat se všemi poctami jako doručitel, na návštěvu však už nebylo pomýšlení. Podobně se pak vedlo i Husserlovi za jeho pražské návštěvy.

Byl tu zase i Eugen Fink a hovořilo se podobně jako před rokem. Vánoce byly tak mírné, že kolem zámku začínaly kvést forsythie a filosofické procházka se protáhla až do blízkosti St. Ottilien. Byl tam také Hans Lassner z Vídně, který udělal mnoho pěkných anekdot s Husserlem, které se pak dostaly do oběhu. Tehdy jsme dohodli Husserlovo přednáškové turné do Prahy a do Vídně.

V květnu přednášel Husserl ve Vídni a v listopadu v Praze na pozvání kroužku - byl to vrchol činnosti i existence kroužku. Velký myslitel přijel přednášet, tak jako

předtím do Vídně, o palčivé problematice přítomnosti, ale ještě hlouběji a originálněji, neboť zde bylo poprvé všechno vystavěno na problému přirozeného světa, který jsme přeskočili. Za krizí vědy, která propuká přes všechny úspěchy, je vidět vyvstávající krizi rozumu a lidstva; krize osvícenství, která se po staletí prohlubuje, nemůže být překonána odvratem od rozumu, nýbrž dosažením dosud netušeného stupně vědy a rozumu. Jaký to byl kontrast proti pařížským přednáškám, kde se koncepce rozvíjela v čistém empyreu nově budované myšlenky, kdežto zde volá k obrácení hlas, který přinesl poselství filosofů lidstvu v krajním ohrožení. Husserl měl jednu přednášku na německé filosofické fakultě, jednu na české, k tomu improvizoval v Utitzově semináři a přednášel Čechům v lingvistickém kroužku, kde byl Roman Jacobson vlastně hostitelem. Člověk si mohl připomenout starou scénu, kde se říkalo "nepřátelé - ale nad nimi je fenomenologie". Úspěch byl zase veliký, dojem z Husserlovy osobnosti a z osamělé energie jeho myšlení velkolepý. Nikdy předtím a nikdy potom nezažilo naše auditorium maximum takové události, nikdy nebylo u nás slyšet taková slova, nikdy nebyl dotek ducha filosofie bezprostřednější.

^z
Přátelé husserlovské filosofie přijeli tehdy z Vídně do Prahy, aby si ho poslechli a podíleli se na starostech o myslitele a jeho dílo. Fritz Kaufmann a Alfred Schütz měli rozhovory s Husserlem a chovali až příliš ctižádostivé plány na možné přesídlení. Teprve teď nastal pravý čas pro práci na stenogramech. Landgrebe odjel do Freiburgu, aby tam společně s Finkem a Husserlem sestavil přehled a materiály přivezl do Prahy. Na něm spočívalo největší břemeno - i později, když se "Zkušenost a úsudek" připravoval k tisku. Kroužek zahájil cyklus přednášek o bytostném určení ducha, který vyšel v bělehradském emigrantském časopise "Philosophia", stejně jako první díl "Krisis". Všichni předem připravovali společné vystoupení na plánovaném Descartově kongresu 1957 v Paříži.

Mezi námi a kongresem ležel tehdy ještě temný rok 1936 s obsazením Porýní, se zvratem politické situace v důsledku znovuvyzbrojení Německa a se španělskou válkou. Od té doby všichni cítili, že se včetně Ananké otáčí v protisměru. V zemi panovala krize a rostlo politické napětí. Naděje však stále ještě byla a pracovalo se usilovně. Za svého pobytu v Praze na mne Husserl naléhal, abych se habilitoval. Práce na husserlovské téma, totiž na téma přirozeného světa, byla hotova 1936. Také další etapy habilitace se v roce 1937 rozvíjely normálně.

Co nepokračovalo normálně, byl život našeho kroužku. Jednoho dne nás opustili všichni Němci, kteří nebyli židovského původu a neměli židovské příbuzné. I předsednictvo muselo být obnoveno. Vnější tlak na republiku se už projevoval i na tak zdánlivě nepatrném poli.

Vystoupení kroužku v Paříži nebyl právě brilantní úspěch, nicméně to bylo vlastně první mezinárodní vystoupení fenomenologizující skupiny, první fenomenologické symposium. Z Paříže s její nejistou atmosférou, kterou navenek charakterizovala desorganizovaná světová výstava, jsem jel do Freiburgu navštívit Husserla a podat mu zprávu. Netušil jsem ještě, že se mi tu naskytla poslední příležitost s ním hovořit.

Už před kongresem došlo k chmurným ztrátám: Masaryk zemřel, Rádí se zhroutil. Teď jsem však sledoval i Husserla, člověka, který měl odvahu k neúprosné jasnosti, v neméně chmurné náladě. Věděl o hrozné nepříznivé situaci a nedělal si žádné iluze. Československý sen pro něho skončil, životní dílo opět vydáno úplné temnotě a pro zemi samu neviděl také žádnou naději. Mluvil ovšem taktně a opatrně, ale byl to docela jiný tón, než na jaký jsme byli zvyklí u nás, diktovaný chladně odvažujícím porozuměním situaci. Nic nepředvídal, jistě ne to, jak hanebně věci dopadly, ale při všech eventualitách to pro filosofickou práci vyhlíželo zoufale. Mezitím však nezbyvalo nic jiného, než pokračovat. Poslední den mého pobytu, když jsem telefonoval, dozvěděl jsem se od

paní Malviny, že uklouzl v koupelně a způsobil si vážné zranění. Saluvená návštěva se už nemohla uskutečnit. Byl to úraz, z něhož se vyvinul osudný zánět pohrudnice; z toho se už Husserl neuzdravil. - Na zpáteční cestě k českým hranicím bylo všude vidět vojsko, množství motorizovaných útvarů. Zůstal ušetřen toho, aby zažil připojení Rakouska, a fortiori katastrofu Československa.

Ze zprávy sestry A. Jaegerschmidtové víme, jak těžký byl jeho konec, jednak pro fyzické bolesti, jednak starostmi o ohrožené životní dílo. Ale Eugen Fink vyprávěl, jak jednoho dne byla dosažena hranice, kdy se zcela odvrátil od této nejtěžší, protože nejduchevnější pozemské starosti a celý pohled obrátil na druhou stranu. To mu přineslo úlevu. Snad se lze domnívat, že toto osvobození k smrti bylo jakýmsi odpoutáním.

Eugen Fink se s ním loučil nad hrobem. Mně bylo tehdy na půl roku svěřeno vydávání filosofického časopisu Česká mysl a tam jsem ještě mohl vydat překlad jeho řeči. Kroužek také uspořádal pamětní večer na mistra fenomenologie, při němž mluvil Landgrebe a já. Tehdy se právě přestěhovalo z Vratislavi do Prahy nakladatelství Marcus, které bylo ochotno převzít vydávání spisů kroužku. Brožura s pamětními řečmi byla prvním svazkem našich publikací. Druhý bylo Landgrebovo vydání "Zkušenosti a úsudku". Kniha vyšla krátce před okupací Prahy Hitlerovskými oddíly a byla pak až na několik málo exemplářů zabavena a poslána do stoupy. Jeden exemplář jsem mohl po válce poskytnout Landgrebovi pro nové vydání.

Konec, rozpuštění kroužku a zastavení jeho činnosti zde už nebudu popisovat. To je jiná kapitola: odloučení od přátel, osamělost. Chmurnému obrazu však dodejme i trochu jasnější tóny. Brzy po Mnichově se objevil v Praze zachránce, s nímž nikdo nepočítal, s nímž Husserl sám nemohl počítat, protože ho nikdy neviděl. O tomto muži se dá bez přeháňání říci, že celý život věnoval, ba obětoval, Husserlově věci: Herman Leo Van Breda. On sám už vylíčil,

jak zachránil Husserlovo životní dílo, ve skutečnosti však udělal ještě mnohem víc: pozval do Lovaně Finka a Landgreba, zorganizoval práci Husserlova archivu, získával nové a nové spolupracovníky, už během války zpřístupnil Husserlovy myšlenky francouzským a jiným myslitelům, a největším osobním rizikem poskytoval po celou dobu války ochranu paní Malvině - zachránil Husserla pro poválečnou dobu a zpřístupnil jeho dílo filosofickému světu. Převzal i naše starosti a dovedl do cíle podnik, a nikdo by si asi žádná instituce bez jeho vlastní obětavosti a svědomitosti nebyla poradila. Poválečná situace u nás nějakému vydávání Husserla nejen nepřála, ale prostě je neumožňovala.