

O S L O V E N Í
S N
L E
A V
V Laudatio Z.N. A
E L
N S
Í N E V O L S O

Praha, květen 1982



TOMÁŠ HALÍK
LADISLAV HEJDÁNEK

PAVEL BRATINKA

RADIM PALOUŠ
DANIEL KROUPA
MARTIN PALOUŠ

VÁCLAV HAVEL
VÁCLAV BENDA

JIŘÍ NĚMEC
MARTIN HYBLER
VĚRA JIROUSOVÁ
EGON BONDY
ANDREJ STANKOVIČ
ERIKA ABRAMS

JAN VODŇANSKÝ

PETR VOPĚNKA
IVAN M. HAVEL

CURRICULUM VITAE

ZDEŇKA NEUBAUERA

PhDr RNDr Zdeněk N E U B A U E R

nar. 30. 5. 1942

Narozen za války v Brně. Otec univerzitní profesor (obor státověda), matka právnička. V r. 1953 se s rodinou přestěhoval do Prahy. Po otcově smrti v r. 1956 odejel na léčení do Ženevy, kde pobyl 20 měsíců a navštěvoval École internationale. Po návratu studoval na střední škole ve Štěpánské ulici - maturita v r. 1960. Ve studiích pokračoval na Přírodovědecké fakultě UK - obor biologie. Zpočátku se zabýval mykologií a později se zaměřil na mikrobiologii. Diplomovou práci z oblasti obecné virologie (RNA fágy) - podle hodnocení odborníků "naprosto vynikajících kvalit" - vypracoval na oddělení mikrobiologie při katedře genetiky a mikrobiologie pod vedením ing. V. Závady CSc.

po ukočení studia pracoval v Mikrobiologickém ústavu ČSAV v oboru molekulární biologie pod vedením Dr J. Chaloupky CSc a zhruba po roce nastoupil na Přírodovědeckou fakultu UK. V r. 1967 odejel do Itálie na tříletý vědecký pobyt v Laboratorio Internazionale di Genetica et Biophysica v Neapoli, kde ve spolupráci s prof. Enrico Calefem publikačně

pronikl na mezinárodní fórum. Významným úspěchem byl jeho objev regulačních fází, jakož i značný přínos v oblasti regulace ranných funkcí bakteriofága lambda. Během tohoto pobytu procestoval Itálii a poprvé navštívil Spojené státy (podruhé v r. 1975, kdy byl do USA pozván na mezinárodní mikrobiologický kongres). Po návratu do Československa opět působil na PŘF UK, kde se kromě vědecko-výzkumné práce věnuje také pedagogické činnosti (teoreticky náročné přednášky, doškolovací kursy, specializovaná praktická cvičení). V poslední době se zaměřil na výzkum bakterie *Serratia marcescens* a na tomto modelu studuje diferenciaci a dědičnost proměnlivosti. Spolupracovníci Zdeňka Neubauera oceňují zejména jeho originální vědecký přístup, schopnost klást přírodě neobvyklé otázky, kterými rozbíjí sterilní tautologie a dogmatické postoje současné molekulární biologie. Pokládají jej za zakladatele nové biologické školy. S nepochopením se setkává u těch molekulárních biplogů, kteří redukovali svou vědu pouze na účelový výzkumný provoz.

Neubauerův filosofický zájem, který se nijak nestřetával se zájmem vědecký^m, ale spíše jej motivoval, byl v mladším věku probuzen studiem orientálních duchovních proudů. Svou úlohu snad při tom sehrály také silné dojmy z četby děl F. Nietzscheho a L. Klímy. Základní a rozhodující orientaci filosofickou i životní však našel v katolickém křesťanství. V r. 1965 zahájil externí studium filosofie, které zakončil počátkem sedmdesátých let (po návratu

z Itálie) doktorátem. Jeho diplomová práce, věnovaná vztahu filosofie a vědy, byla přijata a uznána i přesto, že neměla požadovaný kompilační charakter, ale představovala spíše pokus o samostatné a originální zpracování tématu. V této době již Neubauer patřil k věrným posluchačům prof. Patočky a aktivně se účastnil řady filosofických seminářů (veřejných i soukromých). Filosofickou erudici rozvíjel systematickým studiem děl významných myslitelů - Platóna, Hegela, Nietzscheho, C. G. Junga, P. Ricoeura a dalších. Značnou pozornost věnoval také tradici hermetických věd a jejich symbolice.
(O filosofii Z. N. viz stať T. Halíka v tomto sborníku.)

BIBLIOGRAFIE

I. Vědecká publikační činnost

1. Neubauer, Vtip genetické mapy. Vesmír (1965) 44:70.
2. Neubauer, Závada, The capacity of the bacterial host for the reproduction of the RNA phage f2. Biochem. Biophys. Res. Comms. (1965) 20:1.
3. Závada, Fikotová, Koutecká, Neubauer, Rašková, The capacity of the bacterial host for the reproduction of the RNA phage F2. II, Its UV-sensitivity in 5-BU labeled host and the effect of the thymineless death. Biochem. Biophys. Res. Comm. (1966) 22:480.
4. Neubauer, - A brief consideration on the meaning of the lysogenic conversion. Nature (1967) 213:1263.
5. Neubauer, Závada, The Relation between the RNA phage and the Chromosome of its host. IX. International Congress for Microbiology, Moscow 1966, p. 471.
6. Liebl, Neubauer, Bejšovcová, Strnadová, Microbial ribosomes with enzymes and model systems. Ibid., p. 11.
7. Neubauer, A model concerning the early functions in lambda bacteriophage. Lysogeny Workshop Sorrento 1968 - Phage Information Service.
8. Calef, Neubauer, Immunity regulation in defective lysogens. Ibid.
9. Calef, Neubauer, Active and inactive states of the cI gene in some lambda defective phages. Cold Spg. Harbor Symp. Quant. Biol. 1968 XXXIII:765.
10. Calef, Neubauer, Active - inactive phase variation in ϕ cI gene of lambda prophage. Symposium on Modern Genetics; Hong-Kong 1968, p.211.
11. Oppenheim, Neubauer, Calef, Antirepressor: A new element in genetical regulation. Nature (1970) 226:31.

12. Neubauer, Calef, Immunity phase-shift in defective lysogens. *J. Mol. Biol.* (1970) 51:1-13.
13. Neubauer, Prophage deletions selected by heat induction of bacteria lysogenic for lambda int₆c₁857. *Virology* (1970)42:225.
14. Závada, Neubauer, Lysogenie - profág jako episom. *Zprávy z epidemiol. a mikrobiol.* (1971) 13:23.
15. Calef, Avitabile, Marchelli, Neubauer, Soller, The Genetics of the Anti-Immune phenotype of defective lambda lysogens. *The Lambda Symposium*. Cold Spg. Harbor Press 1971, p. 619.
16. Neubauer, Prophage mutants unable to kill the host upon induction. IX. výroč. sjezd čsl. spol. mikrobiol., Smokovec 1971.
17. Neubauer, Regulace regulátorových genů v systému ranných funkcí profága Lambda. *Acta hygienica, epidemiol. et microbiol.*, Příloha č. X, p. 1, Praha 1971.
18. Neubauer, Závada, Bakteriofág lambda jako nástroj genetické a regulační analysy. *Bulletin čsl. spol. mikrobiol.* (1972)12:2, pp. 20-23.
19. Špelina, Neubauer, Role cIII produktu a anti-immunity při zygotické indukci profága lambda. X. výroční sjezd čsl. spol. mikrobiol., Brno 1972, p. 1-45.
20. Koutecká, Neubauer, Stadium variability lysogenických kmenů přežívajících tepelnou indukci. *Ibid.*, p. 146.
21. Neubauer, Závada, Molekulární genetika. Malé mikromol. monografie, Ústav makromol. chemie CSAV Praha 1972 sv. 9, pp. 13-44.
22. Závada, Neubauer, Bakteriofág jako modelový systém. *Ibid.*, pp. 117-136.
23. Hampacherová, Koutecká and Neubauer, Two repressors in bacteriophage lambda. *Molec. gen. Genetics* (1973) 120:133-137.
24. Hampacherová, Koutecká, Neubauer, Two repressors of bacteriophage lambda: Immunity and Anti-im-

munity. *Folia microb.* (1973)18:187.

25. Špelina, Neubauer, The role of the cIII product and Antiimmunity in the zygotic induction of lambda. *Folia microb.* (1973)18:187.
26. Závada, Neubauer, Koutecká, Krekulová, Špelina, Hampacherová, Vihanová, Virové funkce v lysogenním systému a jejich regulace. Zpráva o výsledcích dosažených při řešení dílčího úkolu V-3-2-9, Praha 1973.
27. Calef, Avitabile, del Giudice, Marchelli, Mena, Neubauer, Soller, The Genetics of the Anti-immune Phenotype of defective Lambda Lysogens. The Bacteriophage Lambda, A. D. Hershey ed., Cold Spg. Harbor Lab., New York 1971, pp. 609-620.
28. Vihanová, Neubauer, Phage and prophage decision in defective Lambda lysogens: the role of cII produkt. *Molec. gen. Genet.* (1973) 122:367.
29. Špelina, Neubauer, Závada, The role of cIII product and anti-immunity in zygotic induction of bacteriophage lambda. *Molec. gen. Genet.* (1973) 123:355.
30. Koutecká, Cyrén, Neubauer, Phenotype variability in a lysogen carrying a heat unducible prophage lambda. *Molec. gen. Genet.* (1973) 125:359.
31. Neubauer, Koutecká, Alternující regulační obvody a diferenciacie buněčných populací. *Biol. Listy* (1974) 39:57-61.
32. Vihanová, Neubauer, Odstranění a obnovení imunity po UV ozáření lysogenů a role cIII produktu. 11. výr. sjezd Čsl. spol. mikrobiol. (1974), p. 187.
33. Koutecká, Neubauer, Řízené genové aktivity - vymezení pojmů. *Biol. Listy* (1974)39:116.
34. Neubauer, Sdružená resistance na antibiotika a její teoretický význam. *Bulletin Čs. společnosti mikrobiol. při CSAV, Sci Am* 73 April, 19-27.
35. Cyrén, Koutecká, Neubauer, Non-mutational hereditary changes of prophage lambda gene activity in non-defective lysogens. *Folia microbiol.* 20 (1), p. 94-95, 1975.

36. Vihanová, Neubauer, Differentiation in UV irradiated bacteria lysogenic for a defective prophage and the role of the cII gene in this process. Folia microbiol. 20 (1), p. 95, 1975.
37. Neubauer, Bendová, Benda, An Attempt to describe regulation of lambda bacteriophage by means of situation calculus. Folia microbiol. 20 (1), pp. 95-96, 1975.
38. Neubauer, Jak se aktinomycin D váže na DNA. Bulletin Čsl. spol. mikrobiol. 1975, č. 2, pp. 11-12.
39. Neubauer, Indukované mutace: schopnost mikroorganismů regulovat změnu a předávání informace vzhledem k prostředí. Biol. Listy 40:146-149, (1975)
40. Neubauer, Koutecká, Several equilibrium states of prophage gene activity in lambda lysogens. Biology of temperate bacteriophage 5:68(1975).
41. Neubauer, Virus dětské obrny jako model regulace na úrovni postsynthetické směny genových produktů. Bulletin Čsl. spol. mikrobiol. 1975, č. 4, pp. 19-22.
42. Neubauer, Koutecká, Regulace temperovaného bakteriofága (Úvaha nad souč. stavem vědomostí) "Nové poznatky v genetice" (Závěry přednášek IV. konf. Genet. sekce Biol. spol., Brno) 1976, pp. 66-67.
43. Černá, Koutecká, Neubauer, Uspořádání genomu fága lambda v bakt. buňce souvisí s dědičnou regulační fází lysogenního systému. XIII. sjezd Čsl. spol. mikrobiol., Gottwaldov 1977, 267, str. 260.
44. Koutecká, Černá, Neubauer, Doskočil, Phase variation concerning the regulation of phage expression in non-defective lambda lysogens: The involvement of prophage - derived plasmids and the shifts in their oligomerization. Molec. Gen. Genetics, 158, 313-323, 1978.
45. Neubauer, Vikings: Kritika existence maržanových mikroorganismů. Bull. Čsl. spol. mikrobiol. (1978) Vol. 19, pp. 10-12.

46. Neubauer, Soumrak areobiologie: Pozitivní výsledky biol. testů a nepřítomnost organických sloučenin na Marsu. Bulletin Čsl. spol. mikrobiol. (1978) Vol. 19(2), pp. 20-22.
47. Neubauer, O theorii disipativních struktur. Bulletin Čsl. spol. mikrobiol. (1978) Vol. 19(1), pp. 15-16.
48. Neubauer, Koutecká, Orientace bakterií v prostoru a jejich aktivní vztah k prostředí. Bulletin Čsl. spol. mikrobiol. (1978), 19(3) pp. 9-15.
49. Neubauer, Změny genomu jako biologický proces. Bulletin Čsl. spol. mikrobiol. (1978) 19(4), p. 14-19.
50. Neubauer, Krekulová, Koutecká, Diferenciace a variabilita mnohobuněčných bakt. systémů. Bulletin Čsl. spol. mikrobiol. (1979) Vol. 20(6), pp. 2-7 (1980)
51. Koutecká, Krekulová, Neubauer, Analýza regulačních pochodů při diferenciaci bakteriálních populací. Závěrečná zpráva dílčího úkolu V-2-6/5; 1981.

II. Filosofické práce

1. Věda a filosofie, disertační práce.
2. Dopis o biologii, strojopis.
3. Chiliasmus a eschatologie, strojopis přednášky.
4. Mythos a symbol; Pověst o Golemovi, strojopis přednášky.
5. Od smyslu vědeckého poznání k vědě jako poznávání smyslu (sborník studií: O vědě a filosofii, Golem, Chiliasmus a eschatologie) Edice Expedice, Praha 1979.
6. Slavnost - hra - subjektivita: Pocta Ladislavu

Klímovi, strojopis 1978.

7. Filosofie jako svědectví o zjevení bytí v symbolu. In: Cesty myšlení, Filosofický sborník, 1979.
8. Deus et natura, Náboženské úvahy na pozadí ontologie subjektivity (sborník studií: Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa, Víra a zázraky, Pouť na Turzovku, Tractatus de peccato originali) Edice Expedice, Praha 1979, též Nové cesty myšlení, Praha 1980.
9. Přírodní vědy a náboženství, Novověké a dnešní kladení otázky po vztahu vědeckého poznání a křesťanské víry, strojopis 1981.
10. Řecký odkaz a křesťanství. GIGANTOMACHIA PERI TÉS ÚSIÁS a OIKONOMIÁ SÓTERIÁS. Příspěvek na téma "Řekové a dnešek", strojopis 1982.
11. Krise neosobnosti a krize objektivity jako ontologický problém. Poznámky ke studii/ V. Bělohradského "Krise eschatologie neosobnosti", strojopis 1982.
12. Filosofické problémy kybernetiky, sylabus přednášek.
13. Duch a smysl. Pracovní verze knihy.



...Právě v tomto případě poznává člověk prozatímnost řeči lidské, ba prozatímnost všeho lidského! Jak staré peníze, příliš dlouho kolující, slova lidská jsou opotřebována, takže ten, kdo skutečně má něco říci, na př. svou vděčnost nebo lásku, nutně trpí. Asi jako němý, nebo spíše jako nešťastný, jenž nějakým úrazem ztratil náhle dech, ne však život a vědomí, takže nemůže se ozvat, ačkoli slyší, jak jej hledají, snad navždy od něho se vzdalující..... Ať řeknu cokoli, vždy se bude zdát, že Vás dobře neocenuji, že jsem Vám špatně vděčným, ba že to mluví zisk a vypočítavost. Vskutku nic jiného mi nezbývá než abych mlčel před Vámi. Napsal mi jedenkrát O. Březina, že jediná láska má sílu tvůrčí. Maje na mysli Vás, milý příteli, rozumím této větě lépe než ~~ty~~ koho jiného z žijících. Stvořil Jste v Sobě dar, ve mně lásku, a ona v duchu mém stvořila inspiraci. Zdá se mi, že bych nyní bez jakýchkoli jiných pramenů dovedl napsati celou knihu o ceně Daru. Potom knihu o ceně víry. Jinou o Kristově Oběti. Jinou o velikém království jediné duše lidské. Jinou o ceně osobnosti. Jinou o moci kněžské. Opět jinou o marnosti světské vědy. Opět jinou o tajemném obrození společnosti lidské. A ještě jinou o obcování svatých a o novém navázání našeho styku s bytstmi andělskými. - Každý dar, podobný Vašemu, jest do té míry tvůrčím, že uskutečňuje Království Boží na zemi. Proměňuje Dávajícího a všechny věci, které jsou s ním ve styku; proměňuje Přijímajícího a všechny věci, kterými tento vládne. Každý Dar, podobný Vašemu, jest ve svých účincích nedohledný a nekontrolovatelný jako zdroj světla. Můžeme my ubozí věděti, co vše osvětluje paprsek a kam až sahá a koho zachranuje před blouděním a smrtí v temnotách? Pan Florian má ve zvy-

ku stavěti lampu v noci na okno. Ptal jsem se ho, proč tak činí. Za noci, pravil mi, jak potěší toto světlo pceestného, jenž přichází k vesnici, možná již umdlený, možná bloudící a možná bázlivý..... Na jaké věci pamatuje - křestan! Cena Daru jest tak veliká, že osvětluje naše hroby. Darovavše se, odcházíme, a opuštěná lampa našich dobrých skutků ocitá se v ruku jiného, jemuž buď již dohasínala, anebo jemuž odkazem naším vzplane září dvoj či trojnásobnou... Jen tomu bude dáno, kdo již má. Pochoden světla mystického jde z ruky do ruky, Olej milosrdenství a víno nadšení hojí rány našich hříchů a okřídluje naši zemdenost. Ptáci královští, ptáci inspirace a druhého, věčného života. Tito odnášejí na svých perutích - obětovaného. V nich žije, jejich drápy uchvacuje kořist, jejich zobanem ji otevírá, jejich strašnými zraky měří hlubiny výšek.... Jaké symboly pro činnost andělů, nazvaných "ptactvem nebeským"! Právě při myšlence na Vás (kdy však na Vás nemyslím?!) vidím, jak dobrá jest věta, napsaná Leonem Bloy v prologu ke Zjevení La Salettskému: "Dnes není na čase, aby se dokazovala Jsoucnost Boží, aby se mluvilo, aby se kázalo - hodina jest, aby se dal život za Ježíše Krista!.." Zdá se mi, že od počátku až do dnes a na konec světa byla jen tato hodina..... Jaký jiný smysl mají Vaše dary? Jaký jiný smysl má činnost Leona Bloy, života pana Floriana nebo moje Listy "nešťastného" 6. Sborníku? Což pak říkáme věci neznámé? Ó nikoli: všechno je známo křestanům, a povídáme jim věci staré, jen s tím rozdílem od ostatních, že jsme při tom ohroženi smrtí. - "Hodina jest, dáti život..." Vy to vystihujete slovem: "Jen žádné kompromisy!" Kolem nás dělají všichni programy, rezoluce, všichni se organizují, a to všechno, aby nemuseli dáti život! Nedávají-li jej, také jej nenalézají, tito desentéři.... A snad by ho Bůh také nežádal od nich v těchto dobách... Snad Bůh dnes jen žádá od nich, aby mu obětovali svou pravidelnou měsíční gáži, svou residenci, zabíjačky, taroky, honbu, manžety, kamarádství, divany, psy, koně, kočáry, lokaje, četníky, profesory, učitele, okresní hodnostáře, odpolední dřimotu a td. - A bezpochyby, kdyby se těchto věcí zřekli, zaopatřil by Bůh, jehož bohatství oni tak hloupě podcenují, nejen tyto malověrné služebníky Bvé, nýbrž i jejich rodiče, bratry, sestry, synovce, neteře, bratránky, prabratránky,

strýce, kmotry, tetičky, děti a vnoučata všech těchto lidíček..... A to bez protekce, bez hříchu a bez - kompromisů.....

(Z netištěného dopisu Jakuba Demla knězi Karlu Stellovi, psáno 10. prosince 1907.)

Tomáš Halík

CESTA MYŠLENÍ ZE STÍNU VĚDY
K ONTOLOGII POKÁNÍ

"Metanoia není však pouhou 'změnou smýšlení', jak dnes bývá zvykem zdůrazňovat, nebo nanejvýš změnou jeho praktických důsledků... je to otevření se v radostné důvěře tomu, co jest, jako přicházející, vzrůstající. METANOIA není tedy změnou jen axiologickou (t. j. změnou v hodnocení), ale v nejsilnějším slova smyslu změnou o n t o l o g i c k o u . Nejde o změnu našeho postoje k (stále témuž) světu, je to z m ě n a s v ě t a , která se má v nás uskutečnit..."

V tomto úžasném zážitku nadpřirozené onto-logické METANOIA, reflexe = ohybu, obratu, re-ligujícího pohybu k sobě duše zažívá, že její láska k pravdě není založena na nějakém předmětu, jenž je obsahem pravdy, ale na tom, že je s a m a P r a v d o u m i - l o v á n a , přijata, že k ní náleží, že ona sama, její pohyb ve víře, naději a lásce j e s t pravdou samotnou. ... zde se pravda, k níž směřovala, zjevuje v hlubokém, hlubinném zvratu samotného smyslu jejího pohybu."

Zdeněk Neubauer: Deus et Natura

O h r o ž e n í s t í n e m a c e s t y
k m o u d r o s t i

Cesta k podstatnému, jak ukazuje Jung. začíná zpravidla krizí; krize je příležitostí a výzvou k obratu, kterým se sestup do hloubky počíná - a prvním setkáním na této cestě je setkání se STÍNEM, tou zanedbanou, nevyžitou, vinou obtíženou stránkou naší bytosti. Rozpoznat STÍN jakožto s v ů j stín

- převzít odpovědnost, učinit pokání, to je první proměna a první úkol.

Zdeněk Neubauer je v podstatě spíše filosofem jasu a radosti, euforie, úžasu, entusiasmů, slavnosti a hry; přesto nejprve připomeňme motivy, jimiž souzní s pesimisticky laděnými filozofy krize a zániku, s chiliastickými kritiky naší doby. Přednáška "Chiliasmus a eschatologie" počíná vyjádřením pocitu ohrožení temným stínem, který nad námi leží a námi prostupuje: základní kulturní a duchovní hodnoty, politické výdobytky staletí i obyčejná lidská slušnost berou za své, vyčerpávání přírodních zdrojů, devastace přírody a populační exploze přivedly lidstvo na pokraj ekologické katastrofy v planetárním měřítku. Objevují se klasická chiliastická znamení: přírodní katastrofy, konstelace hvězd, komety, vzrůst náboženských hnutí, věštby, lžiproroci... osa světového dění opět prochází Jeruzalémem. Ohrožení přírody a ohrožení kultury od sebe nelze oddělovat, zpusťování přírody i zpusťování duše svědčí o nepřítomnosti s m y s l u - a ztráta vztahu k smyslu znamená ztrátu důvěry k světu, k životu, k budoucnosti.

Záchranu z tohoto totálního ohrožení lze očekávat uvnitř radikální změny našeho vztahu k j s o u c n u , k p ř í - r o d ě . Tato změna se děje na poli myšlení a sloužit jí je výsostným posláním filozofie. Filozofie není "nástrojem" k provedení této změny - je spíše

c e s t o u a Zdeněk Neubauer jí rád připodobňuje k rytířské výpravě.

Cesta filosofie začíná údivem - zkušeností setkání s CELKEM skutečnosti, pozitivním otřesem ze zjevení světa jako celku, probuzením do skutečnosti (skutečnosti již žité), porozuměním výzvě skutečnosti, nadšením - a odpovědí. Odpovědí filosofa je převzetí odpovědnosti za CELEK, který se mu ve svém sebesjevení vydal, je vydáním se na cestu, která není cestou do světa (k něčemu, co je skryto ve světě), nýbrž spíše cestou k e s v ě t u . Je cestou, která zahrnuje přijetí vlastního bytí na světě, vlastní tělěsnosti, vlastní konečnosti - a zároveň tajemné sjednocení s tím, co mou konečnost přesahuje. Toto tajemství, tajemství transcendence, znamená pokračování vlastní konečnosti ne tak, že bych ji opouštěl, nýbrž že jsem tím, co mě přesahuje, sám překračován. Filosof na své cestě překračuje překážky a překonává obtíže ne proto, aby on "někam" dospěl, ale v posledku proto, aby připravil cestu veškeranstva k sobě samému. C e s t a k M o u d r o s t i j e c e s t o u M o u d r o s t i s a m o t n é .

Filosof na této cestě poznává, že nešel za něčím vzdáleným, ale spíše, že on sám byl dosud vzdálen, zaklet a zaslepen svou partikularitou, svou konečností, že v sobě samém musí překonávat draka - nezapomeňme na archetyp rytířské výpravy - draka jáství, hlídajícího vchod do nitra.

"Není to cesta činu a síly, jež mi dá vítězství nad n ě č í m , nad nějakým jednotlivým jaoucnam,

ale nade mnou samým, nad drakem - já, střežícím cestu k s o b ě ! Je to cesta přijetí, vzdání se, plného otevření, cesta usilující o to, aby skutečnost zvítězila, tj. stala se skutkem, vládla jako pravda. Úsilí, které přijímá, vítězství, které je poddáním se, odvahou, která je tak absolutní, že se nebojí sebe sama se vzdát - to jsou všechno způsoby lásky, vztahy k pravdě. Filosof je milující, jenž sám na sebe v naslouchání a následování zapomíná, vzdává se sebe sama, aby skutečnost přišla ke slovu ve své pravdě, t. j. v tom, co ona sama praví, v čem sebe sama sděluje. Jeho úsilí je úsilím neposkvrněného poznání, které nespočívá v metodě a objektivitě, ale v očišťování srdce a mysli, aby učinily pravdě místo, jejímu zjevení. Pravda není založena v přístupu - rodí se naopak z odstupu a přestupu: z odstupu od sebe sama a z přestupu skutečnosti do zkušenosti. ...

Myšlení nezjednává pravdu, Pravda jedná myšlením a zjevuje se tam, kde myšlení diksrétně ustupuje do pozadí ... aby dalo pravdě vystoupit." (FILOSOFIE JAKO SVĚDECTVÍ)

Moudrý (a co je výsostným znakem člověka - homo sapiens - než být tím, kdo má příležitost být moudrý?) není ten, jenž se ve světě "vyzná", kdo je vlastníkem pravdy, nýbrž ten, k němuž jsoucno přichází, jemuž se svět otevírá, u něhož Bytí dlí (srv. DOPIS).

Filosofie není ovšem jedinou cestou k moudrosti. Chce a může jí být také v ě ě a - alespoň ve své původní intenci, např. v Aristotelově pojetí EPISTÉMÉ. "EPISTÉMÉ a TECHNÉ byly ve starověku chápány spíše

jako protiklady - vědění a dovednost. Scientia je především k u l t u r a (colere = pěstovat, zúrodňovat, uctívat), a to k ř e s ť a n s k á kultura, která vznikla syntézou řeckého myšlení, židovského Zjevení a římské civilizace. Tato kultura sloučila řecký údiv (THAUMAZEIN) s výchovou (PAIDEIAN) a židovskou úctou a bázní a přetavila je ve v ě d u ... Tato dvě velká setkání se sloučila v západní vědu, která staví člověka do vztahu k c e l k u s v ě t a . " (DOPIS)

Je to vztah partnerský, rovnocenný - Bytí se poznávajícímu zjevuje jako s v ě t , smysluplný, hodnotný, osobní a svobodný - oslovuje člověka a člověk se mu otevírá, rozumí mu. Člověk k světu přísluší, je jsoucnem, ale jsoucnem ozvlášťtřeným, p a r t n e r - s k ý m vůči Bytí, neboť je jsoucnem osobním - t a k j a k o j e o a o b n í m s a m o B y t í . Bytí se člověku svěruje, svěruje se mu jako partnerovi, svěruje se jeho poznání a činnosti, a sluší se, aby člověk v tomto porozumění stál - v úctě, věrnosti, zodpovědnosti a v po-slušnosti.

Tento vztah k jsoucnu však radikálně opustila novověká věda: odtrhla se od kultury a tím od myšlení, vycházejícího z přirozené zkušenosti - přestala být polem myšlení. Ve vztahu člověka ke skutečnosti jak jej vyjadřuje novověká věda (a zejména "vědecký světový názor") vidí Zdeněk Neubauer kořen a jádro nynější krize: osudný obrat novověkého vědomí nechápe jako omyl, chybu, nýbrž označuje ho jako h ř í c h - podstatný duchovní zlo-čin.

Nápravu vidí v radikální proměně, METANOIA -

obrácení, pokání. Filosofie má vědci a každému, kdo se podílí na vědou ztvárněném světě, duchovním i materiálním světě dneška (a kdo je z tohoto počtu exkul-pován?) pomoci, aby ve vší poctivosti provedl všechny kroky, které podle křesťanské tradice od hříšníka vy-žaduje svátost pokání: zpytování svědomí, pravou lí-tost, opravdové předsevzetí, vyznání viny, zadestiuči-nění (srv. DOPIS).

"Nám, padlým, kteří se stali obětí ďábla v подо-bě nelítostné a rafinované indoktrinace na všech stup-ních školní výuky, nezbyvá než dlouhá a trnitá cesta návratu, cesta pokání, která je vždy tvrdou prací, zapřením sebe a odřikáním. Kdo byl takto vyrván z lá-na původní moudrosti, musí vložit svou naději do lásky k moudrosti - do filosofie. Filosofie je ces-tou relativisace všech 'samozřejmostí', zboření všech konstrukcí a fákci, cestou k přirozené, bezprostřední zkušenosti ... Radikální obrat v pojetí našeho pozná-ní a našeho vztahu k přírodě, změna smýšlení o nás a o skutečnosti --- je oním veřejným čepem, osou obra-tu, či alternativou, na kterou se ptáte." (DOPIS)

- - -

P ř e m y s l e t v ě d u : n i k o l i v z r u š i t ,
a l e n a p l n i t !

Dříve než se pokusíme ve stručnosti rekapitulovat Neubauerovu kritiku vědy - ono "rozlišení STÍNU", zahrnující jemné a důkladné analýzy, savonarolovsky patetické kázání, sžíravou ironii i radikální sebeproměňující filosofické reflexe skrytých paradoxů myšlenkových základů vědy, uvědomme si několik věcí: Neubauerova filosofie vědy není kritikou zvnějšku, nýbrž kritikou z nitra a hloubky vědecké zkušenosti samotné. (Snad právě proto, že jde o výpověď myslitele, který se sám s láskou a vášní přes dvacet let věnuje přírodní vědě a dopracoval se i zde špičkových výsledků, který nejen zná vědecké teorie, nýbrž i askezi laboratoře a dobrodružství vědeckých objevů a pohybuje se denně v prostředí přírodovědců, má jeho "kritika vědeckého rozumu" pronikavost, které se ztěžší dobere "humanista", provádějící kritiku vědeckého přístupu zvnějšku, z abstraktních a vlastně ideologických pozic.)

Nejde mu o alternativy vědy, nýbrž o alternativu p r o vědu. Nejde mu o nahrazení vědeckého přístupu filosofií (jak se mu často předhazuje) - filosofie má vědci (a nám všem, kdo máme účast na tomto vědou a jejími ideovými i praktickými konsekvencemi ztvárněném světě) pouze zprostředkovat porozumění tomu, co věda činí, z jakých předpokladů vychází - má naučit hlouběji vidět a zodpovědněji myslet. (V proměně, ke které Neubauerova filosofie vědu vyzývá a ke které

chce napomoci, je přece nakonec radikálně proměněna i sama filosofie.) Za vědu je třeba vzít odpovědnost, to je úkol, od kterého není možné unikat k "alternativám"!

Alternativou vědeckého přístupu ke skutečnosti nemůže být žádný "humanismus", nemůže jí být ani náboženství (či nějaké smíření a vzájemné doplnění vědy a náboženství), nemůže jí být pěstování okulturních nauk, ani nějaký "návrat do přirozeného světa". Vůči všem těmto možnostem, které nejsou řešením, nýbrž úniky, se Neubauer výslovně vymezuje a sám se jich nikde (jak by se při povrchním čtení mohlo zdát) nedopouští!

"Humanismus", oblíbená nabídka povrchních kritiků soudobé vědotechniky a "přetechnizované civilizace" je totiž sám se svým antropocentrismem výrazem téhož neblahého duchovního postoje, který stojí v základech novověké vědy. "Člověk, jehož vztahem ke světu je absolutní vláda ve smyslu své-volné manipulace chce proto jen sama sebe: ztotožňuje se s nejvyšší hodnotou, to je základ veškerého "humanismu" a vší "autonomní" etiky. Člověk, který slouží lidství, místo, aby svým lidstvím sloužil Bytí se odlidšťuje: vždyť podstatou lidství... je překračování sebe sama, vydávání se... Současná sociální skutečnost nepředstavuje tedy zpronevěření se na ideálech humanitních, ale je naopak jejich přímým důsledkem." (DOPIS)

(Podobně odmítá Neubauer i existencialistické varianty humanismu: "pro existencialistického chlíastu našeho století, který v sobě pociťuje l'angoisse

bezmoci konečného lidského ducha, který je mu jediným světýlkem svobody a smyslu tváří v tvář nekonečnému chaosu náhody a nutnosti, je tato podstata světa už jen výzvou k stoické, poctivé resignaci..." (DOPIS)

Neubauer je rovněž nepřátelem každé výměny vědeckého přístupu za náboženský, každého doplnění vědeckého světového názoru o náboženské prvky, každého smíření vědy s vírou. (Jako laciný pokus vyhnout se konfrontaci s vědou odmítá i snahy moderní teologie "demytologizovat" Biblii, redukovat její výpovědi pouze na jejich "teologický smysl", a odlišit, odložit "tehdejší mýtické představy, pomocí nichž byl tento smysl vyjadřován.") Mezi "vědeckým světovým názorem", založeným na novověké metafyzice a náboženským přístupem je opravdu nesmiřitelný konflikt, který nutí k rozhodnutí: "Uznáváme, že polemiky mezi vědou a náboženstvím byly a jsou vedeny často velmi nejapně (např. kolem evolučních teorií), protože stanoviska protivníků si bývají ontologicky bližší, než oni sami tuší a sám předmět jejich sporu jejich chápání vzdálenější, než si myslí, takže forma a způsob sporů se zdají opravdu spíše svědčit o politováníhodném nedorozumění. Přesto radikálně odmítáme onen výše zmíněný 'modus vivendi' jako symptom povrchnosti a lhostejnosti současné doby, výraz nepravosti a nepravdivosti dnešní víry. Je nám bližší sympatická vášnivost a urputnost sporů mezi vědou a vírou jak vzplanuly na počátku novověku... Hlásíme se ke všem těm, kteří se nespokojili s vágním rozlišováním řádů a rovin výpovědí o světě na výpovědi vědy a víry, s násilným rozlišováním rozdílů jazyka, intencí, předmětu vědy a teo-

logie, hlásíme se k těm, kdož nepřijali tyto a jiné formy pohodlné cesty dvojí pravdy, kteří věřili, že svět poznávaný a svět zjevený je j e d e n svět. Patříme ke všem těm, kteří rozkošem mezi vědou a náboženstvím trpí a přitom si jasně uvědomují absolutní neslučitelnost pojetí skutečnosti jako objektivní reality se skutečností pochopenou jako Stvoření. Mezi vztahem k přírodě jako slepému mechanismu a vztahem k přírodě, jež je partneraké povahy, přírody nadané subjektivitou a moudrostí, není poměr mimoběžnosti a indiference, ale poměr radikálního, zodpovědného rozhodnutí" (DN).

Dokud nevybojujeme radikálním ontologickým obrátem v myšlení vůči všem předsudkům novověké metafyziky (a zejména klíčovému "předsudku objektivity", mýtu "objektivní reality", o nichž bude ještě dále řeč) prostor sebeotevření pro autentickou náboženskou zkušenost pak každé "zaujetí náboženského postoje" znamená podle Neubauera pouze na plátno objektivity promítat jiný film, byť s povznášející jinou tematikou, uspokojující naše "náboženské potřeby"...

(Opravdová konverze je však možná teprve tehdy, odstraníme-li samotné plátno (velum), chrámovou oponu (velamen) - obraz světa novověké metafyziky s jejím "předsudkem objektivní reality": jen pak nám Zjevení (Re-velatio, snětí roušky) odevzdá své poselství...)

Zřejmá je Neubauerova sympatie pro hermetické tradice poznání, které ještě např. v renesanci tvořily pestrou mozaiku cest a možností, jak uchopovat pravdu, a které posléze novověká věda potklačila:

"Zbyl jen chudý, nevzhledný, ale jako nádor zduřelý oddenek: karteziánský mechanismus. Tak, jako z druhohorních plazů nám zbyly ještěrky. Lze argumentovat, že právě toto přežití je doklad správnosti příslušného přístupu ke skutečnosti, že ostatní cesty se ukázaly bludné, "nevědecké" a jako pouhé spekulace, blouznění a předsudky postupně zanikly. Jenomže já ... striktně odmítám pokládat kvantitativnost přežití za míru hodnoty! ... Jen šustění hor separátů, halas kongresů a všudypřítomnost osvěty může ohlušit naše smysly natolik, abychom nepostřehli, že alchymie, kabbala, astrologie, magie i theosofie nejsou zdaleka mrtvy. Jen se skrývají před inkvizicí, jako kdysi. Nučírny byly nahrazeny psychiatrickými ústavy, exorcistické praktiky zajišťují dnes psychofarmaka a elektrické šoky ... " (DOPIS)

Přesto jednoduchý obrat od vědy k magii by byl jen únikem a nepoctivostí; teprve citlivost pro symboly, která vzchází v radikálním pohybu proměny našeho myšlení, v METANOIA, nemyslitelné bez přesného vyrovnání s vědou a jejím světem, umožňuje znovu rozpoznat v těchto podzemních proudech živé prameny inspirace. (Kolik zde Neubauer vytěžil ze setkání s dílem C. G. Junga!)

Konečně Zdeněk Neubauer upozorňuje i na iluzornost řešení, které nám nabízela Husserlova fenomenologie - návrat k "přirozenému světu", nám všem společnému, žitému, předchůdnému vědě a jejím interpretacím. Řešením však právě proto není návrat k nějakému přirozenému světu - obsahu přirozené zkušenosti, kte-

rý věda a veškeré metafysické myšlení nechávají nepo-
všimnut. Přirozený svět není objektivním korelátem
plné, bezprostřední, smyslové zkušenosti, který jakoby
se skrýval za nánosem druhotných interpretací a kon-
strukcí, jež se musíme teprve naučit odstranit, vy-
závorkovat! Vždyť také ona vrcholná, "theoretická"
zkušenost moderních věd, která otrásla předsudkem ob-
jektivitu, neznamená, že jen v ě d e c k é poznání
není oddělitelné od předporozumění, pochopení, pří-
stupu a interpretací, ale že tato vnitřní jednota pla-
tí o poznání v e š k e r é m , že právě zakládá jeho
podstatnou subjektivitu, která není nepříjemnou pří-
měsí, od níž by bylo zvláštní poznání vědecké svou
metodou očištěno jakoby kouzelným proutkem ... Žádná
původní, předvědecká mythická, smyslová, estetická,
tělesná aj. jakkoliv plná a všestranná a v tomto
smyslu p ř i r o z e n á zkušenost nám nezjedná
přístup k nějakému o sobě jsoucímu "přirozenému svě-
tu", který by byl tím "jediným pravým a společným" ...
a to prostě proto, že tato historická zkušenost, svět
naší dějinné situovanosti a našeho vzdělání není pros-
tým, nezávislým o b s a h e m naší subjektivitu, ale
právě jejím p r o j e v e m ! Přirozený svět, svět
přirozené zkušenosti n e m á svůj objektivní kore-
lát!" (DN)

Je třeba zdůraznit, že přes všechnu sžíravou kri-
tiku chová Neubauer vůči vědě důvěru a naději: "Nejen
mystická kontemplace, umělecká tvorba nebo filosofie,
ale i věda, se svou racionalitou, redukováním, sché-
matizací a idealizací může být cestou autentického
poznání. Bude jí však pouze tehdy, bude-li jejím cílem

pravdivé poznání skutečnosti, v skromné pokoře vůči ní, ze které vyplývá nedogmaticčnost, svoboda a otevření se, dobré, hodnotné, smysluplné ž i v é skutečnosti ... Je třeba znovu radikálně přemyslet všechna slova, všechny běžné pojmy a samozřejmé fráze, do jejichž tenat jsme byli chyceni..." (DOPIS) Dějiny vědy jsou přece také součástí sebezjevování pravdy, vědě nelze její pravdu upírat: "Její pravdivost nelze popírat a odmítat, jak to činí mnohé humanitní směry a antropologicky orientované filosofické disciplíny. Jde o to, její pravdivost pochopit..." (DEN)

- - -

Z p y t o v á n í z á k l a d ů n o v o v ě k é
v ě d y a v y z n á n í j e j í h o h ř í -
c h u

Když jsme se pokusili zabránit alespoň nejhrubším posunům v porozumění Neubaeurově kritice vědy, přistupme nyní blíže k jejímu obsahu.

Důkladnou analýzu vztahu vědy a filosofie (zejména často nepřiznané a nedotázané závislosti základních předpokladů vědeckého přístupu na určitém filosofickém obrazu světa), podal Neubauer již ve své filosofické disertaci "VĚDA A FILOSOFIE". V jeho dalším díle můžeme, domnívám se, rozeznat dvě etapy filosofického vyrovnání se s vědou.

1. etapa (DOPIS O BIOLOGII, CHILIASMUS A ESCHATOLOGIE, MYTHOS A SYMBOL)

Převládá výtka l u c i f e r i á n s t v í .

Neubauerova kritika scientismu jako dovršení osvícen-
ské snahy po emancipaci racionálního vědomí člověka tak
v mnohém navazuje na fenomenologickou, existenciální
i konzervativně katolickou kritiku novověku, avšak
v mnohém ji přesahuje - zejména poukazem na to, že
právě hmota-tělo-nevědomí jsou oním vlastně nedoceně-
ným, odmítnutým STÍNEM novověké racionality, pohlou-
jícím nakonec v nihilismu, agnosticismu a v mýtu ob-
jektivitu sám subjekt, STÍNEM fatálně ohrožujícím člo-
věka i přírodu. Inspirován jungovskou psychoanalýzou
a Ricoeurovou hermeneutikou se zabývá mýtem a symbo-
lem jakožto výrazem ontologické zkušenosti.

2. etapa (SLAVNOST-HRA-SUBJEKTIVITA, DEUS ET NATURA,
PŘÍRODNÍ VĚDY A NÁBOŽENSTVÍ, SMYSL A DUCH
a pod.)

Reflexe nad Klímovým "ludibrionismem", symbolem
HRY jako výrazem ontologické zkušenosti bytí jsoucna
jej vede k myšlence o n t o l o g i e s u b j e k -
t i v i t y , kterou pak prohlubuje při hermeneutic-
kých zkoumáních náboženských symbolů. Při interpre-
taci mýtu o Pádu si hlouběji uvědomuje kosmologický
a o n t o l o g i c k ý charakter a dosah originál-
ní viny, jejímž je "hřích novověké vědy" exemplárním
projevem - a zdůrazňuje zároveň ontologický charakter
požadovaného obratu, "pokání" (METANOIA).

Novověkou metafyziku nyní obviňuje především
z p ř e d s u d k u o b j e k t i v i t y , idolat-
rie fakticity, mýtu povrchové reality. (V analýzách
smyslu zdůrazňuje t ě l e s n ý charakter poznání

a svou filozofii nyní napůl žertem nazývá "subjektivním materialismem".) Zde se také hlouběji rozchází s moderními kritiky scientismu (fyziky, historiky vědy a pod.), z nichž dlouho vycházel, klade jim další kritické otázky a tento spor sám připodobňuje k Sokratovu sporu se sofisty a Ježíšovu sporu s farizeji, v němž nejde o pouhou "výměnu názorů", nýbrž o zápas, v němž se sama pravda děje, zápas, který má sám - v tomto smyslu - ontologický charakter. V dialogu s fenomenologií přirozeného světa chápe filosofii jako přípravu k bezprostřednímu vztahu ke skutečnosti jako tajemství (t. j. k náboženské zkušenosti v silném slova smyslu).

V tomto stručném pokusu rekapitulovat základní myšlenky jednoho směru Neubauerovy filosofie nepostupujeme ani podle časové následnosti jednotlivých prací, ani striktně podle výše navrženého schématu; snažíme se dosavadní úsek jeho cesty myšlení interpretovat v jungovském smyslu jako setkání se dvěma archetypy, které odemykají cestu k podstatnému, setkání s archetypem STÍNU a ANIMY.

Na počátku diagnostikuje Neubauer vědu jako výraz novověké metafyziky, jako dovršení osvícenské tradice, která je tradicí luciferiánství (lucem ferro - přináším světlo).

"Tento postoj souvisí se známým tzv. obratem k subjektu v novověké filosofii od Descarta k německému idealismu i za něj. Výrazem tohoto postoje je novověká věda a "vědecký názor na svět". Člověk, přesně-

ji řečeno lidské vědomí, se začal považovat za jediného nositele smyslu, rozumnosti, tvůrčí aktivity. Vše ostatní, vesmír, svět a veškerou přírodu, tedy i vlastní tělo, považuje novověký člověk za slepý chaos náhody a nutnosti, za shluky hmoty pasivně pohybované vnějšími silami vzájemného působení podle fyzikálně-chemických zákonů: jsoučno je tak bezezbytku matematicky, kvantitativně popsakélné - lhostejno zda deterministicky či statisticky - takže i život je pouhým projevem mechanických sil; rostliny i zvířata, mozek i srdce jsou stroje. Jsoucno o sobě neví, pouze člověk ví o jsoučnu: lidské vědomí se tak považuje za jediný subjekt (subjaceo = ležím pod, tedy podstatu, to, co má podle tradiční filosofie zdroj vlastního pohybu a přeměny samo v sobě), za jedinou pochodeň světla uvědomování sebe sama a porozumění ostatnímu jsoučnu, za zdroj světla v temnu slepého a bezcílného víření hmoty časem a prostorem." (CHILIASMUS)

Sám prostor i čas prohlásil člověk za pouhé formy svého lidského nazírání. Rozumnost, krása a mravnost jsou považovány za specificky lidské atributy nebo konvence. Člověk se zabsolutnil vůči světu a přírodě upřel veškerý smysl a hodnotu - j s o u c n a r e d u k o v a l n a p o u h é o b j e k t y , tedy překážky (ob-jaceo = ležím v cestě) - překážky své zvůle. Příroda sama hodnotu a smysl nemá a nezná - proti přírodě se tudíž nelze provinit: příroda a svět se tak stávají pasivním m a t e r i á l e m bezohledné exploatace. Člověk se zabydluje ve světě tak, že jej ničí a libovolně přeměňuje podle svých okamžitých sobeckých potřeb a krátkozrakých představ.

Člověk se odtrhuje od kontinuity minulosti, tradice, bere postupně život racionálně do svých rukou - tím se mu však budoucnost mění v plánovaný projekt přítomnosti, ztrácí skutečný vztah k budoucnosti - očekávání a naději. Věda (a možnosti, které nabízí v oblasti poznání i přeměny světa) se stává hlavním výrazem, nástrojem i ospravedlněním tohoto postoje.

Věda se v novověku prohlašuje za absolutní a jediné poznání toho, co skutečně j e s t . Redukuje však bohatství skutečnosti na předem daná racionální schémata; kritériem pravdivosti vědeckého poznání je úspěšnost v manipulaci, v ovládnání dějů. Věda se považuje za všepronikající absolutní poznání - svět tak přestává být považován za tajemství (Geheimnis) - a proto přestává být člověku domovem (Heim), stává se "unheimlich". ("Tuto doléhající, pronikavou Unheimlichkeit světa člověk rozhodně neztlumí, oddělí-li se od přírody betonem, klimatizací, umělými hmotami a sdělovacími prostředky" - CHILIASMUS).

Redukce JÁ na úzký ostrůvek vědomé racionality (cogito=sum) má za následek ztrátu vztahu k celkovosti, bohatství a hloubce nejenom vnějšího světa, ale i vnitřního světa, psychična, nevědomí - to je nadále, podobně jako tělo, vůči zabsolutnělému lidskému vědomí něčím cizím, "tím druhým". Stává se v posledku něčím ohrožujícím suverenitu našeho vědomí, naší racionality jakožto temné puďy, komplexy, slepé vášně... tělo a nevědomí, znehodnocené, odmítnuté, potlačené se pak hlásí v podobě propukávajících neuróz, šílenství, - individuálních i kolektivních.

Redukce, odloučení a odcizení racionálního subjektu vrhá do světa STÍNU i smysly, kterým člověk přestává důvěřovat: "člověk se stal sobě unheimlich tak, jako svět, který ho obklopuje. Zabsolutnělé lidské já vložilo svoji důvěru pouze ve vlastní neochvějně racionální jistoty: člověk byl raněn slepotou: smysly se mu paradoxně staly nepřekonatelnou překážkou mezi subjektem a pravou skutečností - 'objektivní realitou o sobě'. Člověk se již nedívá, jak svět a bytosti, které v něm žijí, vypadají, neposlouchá, nechutná, nevdechuje - zkušenost nahradil pokusnictvím." (CHI-LIASMUS)

↳ Oproti tomu Neubauer tvrdí, že lidské smysly mají své jméno odtud, že se v nich zrcadlí smysl jednotlivých jsoucen, nejsou n á s t r o j e vnímání (= ORGANA), nýbrž vstupní brány, v ý r a z y naší otevřenosti smyslu jsoucna. "Toto zrcadlení smyslu, tedy s p e k u l a c e (speculum) je vlastní poslání naší mysli, zdaleka ne něčím neoprávněným, nedovoleným, přesahujícím kompetenci rozumu (jak tvrdil idealismus) a tudíž v podstatě nevědeckým (jak nám chce namluvit scientismus a logický positivismus)! ... Idealismus, který skutečnosti smysl upřel, vidí ovšem původ spekulativních pochopení pouze v lidském subjektu, a tedy jako čistě "subjektivní výtvoř", které mají k "objektivní realitě", která je (ex definitione) jiné povahy, vztah náhodný a lhostejný." ↘

Neubauer vyslovuje kacířskou nedůvěru vůči základní jistotě novověké vědy, vůči experimentální metodě: "Cesta poznání současné přírodovědy se však

spíše než dialogu podobá výsledku za použití útrpného práva: A to je právě podstata experimentální metody... Pravda, které se takto dobereme má pak hodnotu výpovědí z monstrprocesů... "verifikace", kterou uvádíte jako přednost vědy, znamená v pravém smyslu ono "verum facere" = učiniti pravdivými... naše představy! Takováto verifikace dává jistě možnost predikce i manipulace s "objektivní realitou", důkazem poznání je však toto eskamotérství stejně málo, jako budu-li tvrdit, že jsem člověka či zvíře dobře poznal, jestliže jsem ho dresurou či násilím přinutil, aby mne poslouchal, a tak mohu předem říci, co za určitých okolností ("definovaných podmínek") udělá! ... Také jistě experimentální věda vypovídá o přírodě n ě c o . Ale jen toto a nic víc!" (DOPIS)

Věda vychází z novověké redukce skutečnosti na vědomé obsahy zkušenosti, tyto obsahy pak dále redukuje na opakovatelně nahlédnutelné soudy (= matematické demonstrace) a kdykoliv opakovatelné děje (= reprodukovatelné pokusy) - "tak je zjištěno, že skutečnost již není zakoušena (EMPEIRASTHAI), nýbrž subjektem podle libosti produkována."

Když novověká racionalita v nedůvěře k smyslům ponížila smyslové vlastnosti jsoucen na "sekundární kvality", uznala za primární vlastnosti matematické veličiny, tedy "čisté rozumové pojmy beze vší zkušenosti", (reine Vernunftbegriffe a priori). Posléze však - kde chybí otevřenost vše se stane omezeným! - i samy rozumové kategorie chápe jako absolutní omezení, znemožňující poznat věci o sobě... Neubauer ko-

mentuje tuto zkušenost filosofického transcendentalis-
mu v DOPISE O BIOLOGII: "Tak novověký mýtus o absolut-
nosti lidského ducha ústí v agnosticismus, který je
gnoseologickou podobou odcizení, metafysické úzkosti
a devastace přírody."

Úhrnem: věda selhala v tom, co mělo být jejím
posláním - zprostředkovat porozumění světu naší zkuše-
nosti. "Každý z nás ví, jaká je propast mezi vědec-
kým popisem světa a jeho živým zakoušením; jde o zku-
šenosti mimoběžné, ba protikladné. Neboť co mají foto-
ny společného se světlem, kmity s barvami, nukleové
kyseliny s životem, chemismus s vědomím, logické kal-
kuly s myšlením, výpočty s pravdou, hormony s láskou,
nervové vzruchy s vnímáním atd.? Vědecký popis světa
nezná krásu, hodnotu, smysl, cit a snahu - a neví na-
konec nic ani o subjektu, vědomí a životě!" (DN)

"Všechno funguje a všechno už víme, známe počátky a
příčiny věcí (ARCHAI KAI STOICHEIA, rerum cognoscere
causas). Skutečnosti jsme upřeli smysl a tajemství a
víme dnes, že vše vzniklo působením slepé náhody a
mechanické nutnosti. Přitom však žijeme v chaosu a
zmatku, uprostřed kulturní, politické, morální a eko-
logické katastrofy a přes všechny ohromující úspěchy
vědy a techniky zakoušíme naprosté selhání všech jis-
tot a ztrátu důvěry v pokrok a budoucnost. Naše sebe-
vědomé vědění je postaveno na písku beznadějně nevě-
domosti ve všech základních otázkách. Proto těmto o-
tázkám upíráme smysl... Suverénní vědění současného
člověka se pojí s hlubokým agnosticismem a skepsí."
(ŘECKÝ ODKAZ)

Konstrukty, na kterých je postavena celá vědecká civilizace konzumní společnosti, nám život ani neobohatily ani nezjednodušily, nýbrž postupně ničí nás i svět...

Proto ukládá autor vědci cestu tvrdého pokání, obratu, jehož výrazem je zpověď v DOPISE O BIOLOGII, vyjadřující hlavní hříchy vědy v drastické zkratce: "... musím litovat, že jsem byl k přírodě slepý a hluchý k její řeči, že jsem šlapal po její bytnosti, subjektivitě a vnucoval jí trpnou a slepou objektivitu, to jest podobu matematicky popsateľného stroje - nejryzejšího výpotku svého hříšného, uzavřeného rozumu. Vyznávám, že to vše jsem činil proto, že jsem chtěl vládnout přírodou jako strojem a konstruovat ji, že jsem chtěl učinit živé tvory, své bližní - materiálem své zvůle a modelem svých teorií. Činil jsem tak též proto, že jsem chtěl mít úspěch před lidmi, zalíbit se světu. Činil jsem tak i z lenosti: dal jsem se pohodlnou cestou nejmenšího odporu, která mi dovoľovala resignovat na myšlení a zaměnit je za bezduchý (byť "duchaplný") kalkul kombinací prázdných symbolů a mrtvých entit. Není mi omluvou, že jsem v tom byl vychován a k tomu určen! S á m jsem aktivně potlačoval všechny hlasy své duše a zavíral jsem oči před bohatstvím přírody. Žil jsem pokrytecky sám před sebou dvojitým životem: životem pozitivistického vědce, skládajícího živé bytnosti z "regulačních obvodů" a zároveň jsem žil životem normálního "kulturního" člověka, a jako takový jsem bezostyšně parasitoval na bohatství světa, které jsem jako vědec popí-

ral, a na bohatství duše, kterou jsem ve své profesi zapíral. Privlastňoval jsem si tam, kde jsem měl dávat a odmítal přijímat tam, kde mi bylo nabízeno: od přírody, která se mi otevírala ve své kráse a sdělovala ve své hloubce a snažila se mne poučit ve své moudrosti. Byl jsem podoben oněm legendárním gestapákům, kteří ve dne týrali a zabíjeli, a večer se pak kochali Bachem v teple rodinného kruhu... Jenže oni alespoň nazývali své řemeslo povinností a slepou poslušností a nikoliv poznáním; výsledky své práce nazývali mrtvolami a nikoliv pravdou... Mea culpa, mea maxima culpa..." (DOPIS)

Katharsi tohoto vyznání z HYBRIS, základního hříchu vědeckého přístupu k světu musí doprovázet i předsevzetí obnovit vůli k pravdivému poznání, k partnerskému, dialogickému vztahu k přírodě, plnému lásky, porozumění a odpovědnosti. Je třeba pokory: uznat skutečnost jako t a j e m s t v í, které ke mně promlouvá (ano, uvnitř mé vědecké práce), které mne žhruje, které promlouvá mnou.

Myslím-li, participuji tak svým málem na myšlení jsoucna, miluji-li, moje láska je matným odleskem lásky, vyvěrající z nitra skutečnosti, vidím-li, je to dar nekonečně jasnějšího ukazování se bytí, má rozumnost, účelnost, inteligence, vůle, komunikování, má osobnost - to vše je darem a projevem nekonečně plnějších a základnějších rysů světa a života, skutečnosti samé.

Znovu a nově se nabízí porozumění zkušenosti, kterou tradice vyslovovala v myšlence korespondence

mikrokosmu a makrokosmu, v představě vesmíru jako duše (tedy subjektivity) - ANIMA MUNDI.

Strach z antropomorfismu je podle Neubauera ve skutečnosti výrazem narcistického tabuismu a pokrytectví, které předstírá, že nechce přírodě vnucovat lidské vlastnosti a zatím jí u p í r á vše, kromě pasivní použitelnosti. Jde o to uznat, že naše zkušenost, nitro, psychika jsou příliš nedostatečné a selhávající tváří v tvář skutečnosti - a obávat se, že "antropomorfní" popis skutečnosti této skutečnosti připisuje spíše příliš málo než příliš mnoho.

"U vědomí této naší podstatné chudoby je neodpus- titelné, když naše malé duševní bohatství, místo aby- chom je obohacovali a cvičili a rozmnožovali, re- stringujeme při poznání na tu ubohou hretku kategorií náhodou prokádrovaných současnou vědou (síla, hmota, kausalita a pár dalších)... Neboť láska a nenávisť, pravda a lež, krása a ošklivost atd., ale zejména dob- ro a zlo nejsou jen základem jsoucna, ale \forall ipso facto i kategoriemi poznání, které bude tím pravdivější, čím bohatším a širším spektrem pojmů budeme operovat, čím plnější zkušenost učiníme součástí vědy!" (DOPIS)

- - -

" O b j e k t i v n í r e a l i t a " j a k o
G O L E M : S T Ě N h y b r i d n í s u b j e k -
t i v i t y p o h l c u j e s v ě h o n o s i -
t e l e

"Hřích vědy", jádro duchovní orientace, jejímž výrazem je vědecký přístup k světu, rozebírá pak Neubauer znovu a hlouběji při interpretaci dvou mýtů, mýtu o Golemovi a mýtu o Pádu.

Nejprve si připravuje půdu pojednáním o poslání mýtu a symbolu, přičemž se nechává inspirovat četím C. G. Junga, M. Eliade a P. Ricoeura. M Ý T U S j e s y m b o l e m o n t o l o g i c k é z k u š e - n o s t i . Ontologická zkušenost znamená zakoušení bytí, celkový smysl událostí, v nichž se skutečnost vyslovila; zakládá možnost orientace, porozumění situaci našeho pobytu. Sdílení a předávání (tradice) ontologické zkušenosti se děje v mýtech a symbolech - vyprávěních, obrazech, představách.

Mýtus a symbol poukazují za sebe, k smyslu ontologické zkušenosti, tento smysl je zprostředkovatelný právě jen s k r z e ně; mýtus a symbol jsou jedinými způsoby, otevírajícími tuto zkušenost. Ve své bohatosti jsou přístupny nejrozličnějším (i vzájemně protirečícím - viz Ricoeurův "konflikt interpretací") výkladům. Nelze je v y s v ě t l i t (tj. nahradit racionální konstrukcí, abstraktním popisem, přeložit do bezrozporného jazyka vědy a pod.), lze jim však v rozjímání porozumět. Hermeneutika je cestou tohoto porozumění a snahou o jeho sdílení.

Co vyslovuje mýtus o Golemovi? Pro obecné povědomí je Golem člověkem zkonstruovaný mechanismus, který se vymkl kontrole, vzbouřil vůči svému tvůrci. Staré legendy však poukazují hlouběji. Např. legenda ze 13. století vypravuje, že Golema oživil prorok Jeremiáš nápisem na čele: "Bůh je pravda" (JHWH ELOHIM EMETH); Golem si však setřel jedno písmeno a nápis tak upravil: JHWH ELOHIM METH - Bůh je mrtev.

Pražské legendy zas ukazují, jak byl Golem, původně učiněný člověkem k oslavě Boží postupně využíván k "praktickým účelům" - a jak se tak stává ohrožujícím. Je schopen vzpoury, narůstá, nakonec zničí svého oživovatele.

Golem není pouhý stroj, podobně jako vědecké vynálezy nejsou "pouhé stroje", nýbrž jsou zahlédnutím tajemství. Člověk s nimi pošetile manipuluje, využívá-li je ne ve službě posvátnému, nýbrž pro vlastní moc, vládu, bohatství, pohodlí.

Golem je obsažnějším symbolem, než jen obrazem techniky. Golem, ztělesnění tvůrčí síly člověka, byl původně vytvořen k Boží oslavě. Člověk, který ho tvořil se podle kabbalistické tradice musil v procesu zasvěcení očišťovat, oddělovat od všeho hmotného, ztotožnit se se světlem vědomí - a Golem se stal právě tím druhým, tím, co zbylo, tím hmotným, temným. Toto zduchovnění je součástí snad každého zasvěcení. V okamžiku, kdy však člověk svou duchovní sílu "emancipuje" od původní zbožné intence, stává se "to druhé" (Golem) ohrožující. Zde je síla podobenství!

"Non-já se stává Holemem, ohrožujícím světlo du-

cha jako ďábelské mocnosti temnoty = tajná síla hmoty = živelnost přírody." Může vystupovat jako potlačené pudy a komplexy, sny a okultní jevy, jako davové šílenství a diabolismus (nacismus), ale i jako příroda, setřásající okovy a vystupující jako nepřítel. Technika, atomová síla, instituce atd. - to všechno byly původně nástroje. Oživly, jakmile si člověk jimi začal sloužit a svalil na ně svou odpovědnost. (Vzpomínám na ústní poznámku Z. N. o účasti židovských vědců na výrobě americké atomové bomby: "V době největšího ohrožení svého národa vydali potomci rabínů světu tajemství Golema...") "Golem je celá příroda, celý svět, se kterou člověk ztratil kontakt." (GOLEM);

Podobně jako Golem, i námi ignorovaná příroda roste a stává se ohrožující, zavalující, pohlcující. Vědomí, které jsme povýšili nad tělo, je samo oním rostoucím tělem pohlceno - vědomí je přece nyní "funkcí nervového systému" - tedy svého vlastního výplodu! Cítíme se a jsme "podřízeni přírodním zákonům" - které jsme postulovali pro svět! "Světu jsme upřeli duši, a ten, bezduchý a slepý, nás pomalu, ale jistě zasypává!..." Nihilismus, skrytý zhoubný nádor v těle novověku, který byl snad poprvé rozpoznán a nazván Nietzsche, manifestuje už v celku organismu nepokrytě svou přítomnost.

Jak jsme viděli, všem odmítnuté, nepochopené, znevážené se stává STÍNEM, oním stínem, o němž učí Jung, že není-li rozpoznán a v pokání přijat, nutně pohlcuje svého nositele. Touto tragédií je v případě novověkého sebe-vědomí z t r á t a s u b j e k t i -

v i t y - opravdová "ztráta duše".

Dovršením cesty zabsolutnělé subjektivity v novověku je totiž nedůvěra, znevážení a odmítnutí vlastní subjektivity; novověký člověk ji chápe jako něco "pouze subjektivního" (iluzorního, zdánlivého) - v posledku jako výraz a odraz slepých, mechanických, o b - j e k t i v n í c h funkcí.

Výrazem této idolatrie objektivní reality a totálního krachu duše je pak "vědecký světový názor" (který Z. N. v hovoru rád označuje za "souhrn toho, co si myslí lidé, kteří nemyslí").

"Vědecký světový názor spočívá v přesvědčení, že obraz skutečnosti, jak se zjevuje v rámci experimentální metody a jak je pochopen na základě předsudku objektivity, je jedinou pravou skutečností. Tento obraz skutečnosti, znázorňující zmrtvělý, prefabrikovaný, fungující svět výskytové fakticity, je pak prohlášen za závazný, za normu setkávání se skutečností vůbec."
(DN)

Na zastáncích "vědeckého světového názoru" se podle Neubauera naplňují slova Písma "oči mají a nevidí, uši mají a neslyší — srdce jejich jsou oslepena".

- - -

Ontologická zkušenost hry i epistemologická zkušenost moderní vědy odkrývají subjektivitu skutečnosti samé.

Obrat k pravdě předpokládá nejprve přijetí, uznání vlastní subjektivity, konečnosti (včetně subjektivity vědeckého poznání), pak objev subjektivity skutečnosti samotné.

"Toto zjištění je nejcenějším "poznatkem" moderní přírodovědy, jehož plody se v dnešních dnech pomalu projevují v nejrůznějších vědeckých disciplínách i za hranicemi teoretické a kvantové fyziky. Tak i věda postupně nahlíží, že bytí jsoucna spočívá v jevení a toto zjevení je jak výrazem svébytné aktivity poznávajícího, tak aktivity poznávajícího. Vědecký poznatek tak má neoddělitelnou subjektivní komponentu: to znamená, že je každé poznání částečně výrazem svévole poznávajícího subjektu, nýbrž, že poznatek je jedinečnou událostí setkání a má tak svou svébytnost, svou subjektivitu. Vědecké poznání není tudíž odkrývání něčeho sice schovaného, ale samo o sobě jsoucího a suchou konstatací, jak nám to líčí ideál střídavé, nezaujaté vědeckosti." (DN)

Rozpoznání subjektivního charakteru vědeckého poznání (Neubauer se zde dovolává také samotné zkušenosti moderní vědy, která zejména v oboru fyziky elementárních částic vskutku revolučně překročila vlastní předpoklady a např. v opuštění pojmu substance povalila jeden ze základních sloupů celé novověké metafyziky)

nevede Neubauera k nějakému skepticizmu a relativismu, nýbrž k pronikavým ontologickým závěrům (či lépe: novému východisku).

Nelze udržet představu, že jenom naše nedokonalé přístupy a částečné interpretace se mění, zatímco "realita o sobě" zůstává stejná. Celá představa neměnné reality, "skutečnosti o sobě", "objektivní reality", je totiž právě iluzí a t r a g i c k ý m s t í - n e m n o v o v ě k é s u b j e k t i v i t y , které sebe samu vyloučila z procesu poznání, když si usurpovala jakousi (zároveň naivní i hříšnou) "God-like-position" nad poznávanou skutečností a mimo ni.

Předpoklad existence "objektivní reality", "jsoucna o sobě", předpoklad výsadního postavení fakticity, na nás nezávislé - tento předpoklad, který jako samozřejmost zůstával nedotázán a nedotčen scientismem a antiscientismem, "zdravým rozumem" - zkrátka všemi přístupy k vědě - prohlašuje Neubauer za p ř e d s u d e k .

Úvahy kolem Heisenbergova principu neurčitosti, Bohrova pojmu komplementarity a tzv. "kodaňského výkladu" kvantové mechaniky vedou k náhledu, že poznání, včetně vědeckého pozorování - je neoddělitelnou a neodmyslitelnou s o u č á s t í s v ě h o p ř e d - m ě t u - o němž nemá smysl mluvit jinak, než jako o jevu. (Podobně fenomenologická psychologie ukázala, že každé vnímání je vždy vnímáním něčeho, že nelze už mluvit o "počítčích" na straně jedné a jejich skládání a interpretaci na straně druhé: vnímání a chápání nelze od sebe oddělit, každý smyslový vjem je

už jako takový příjem smyslu, porozuměním.) Poznání je vůbec možné jen tehdy a tak, když celek skutečnosti je v procesu poznání skutečně přítomen - a to jako proces živé přeměny; v dramatu lidské existence, v napětí mezi imanencí a transcendencí je angažován "celý svět", t. j. bytí celku veškerenstva.

V poznání, myšlení, v řeči nejde o vztah d v o u veličin - člověka a světa, myšlení a bytí: v poznání se účastníme původní o n t o l o g i c k é j e d n o t y b y t í . Zakoušíme, jak je bytí plně přítomno v každém jsoucnu - a to ne tak, že by to-které jsoucno bylo jen v ý r a z e m (a "odrazem") bytí, nýbrž tak, že se v každém jsoucnu celek bytí skutečně o d e h r á v á . (Srv. DN)

Poprvé Neubauer formuloval "ontologii subjektivity" ostatně právě při analýze HRX - v reflexi nad dílem Ladislava Klímy. Hra, kolébka vší tvůrčí aktivity, svět dětství, zárodek všeho učení, prostor nového, je ontologickou zkušeností - ve hře p l n ě j s e m , plně sebe prožívám, právě proto, že se v ní uchvácen ztrácím; prožívám osvobození od sebe i od světa, světa vážnosti, tíhy a starosti. Hra staví své svobodné "jen tak" vůči "tak a ne jinak" normálního života. "Tento "normální život", vůči němuž se prožitek hry ostře vymezuje, je život, který sebe sama chápe jako jsoucí v poutech příčin, důvodů a účelů, v zajetí všednodennosti... Ono "jen" a "pouze" hry není skeptickou resignací, výrokem o nesmyslnosti všeho, ale radostnou zvěstí o smysluplnosti jsoucna ... V á ž n o s t je mírou jsoucnosti pou-

ze v gravitačním poli ducha tíže, vládce světa objektivit: v oblasti upadlosti a padání ... musí být všej-
jsoucí p ř i v á z á n o kauzálními řetězci na příči-
nách, důvodech, účelech... Avšak není tomu tak ve svět-
le hry, v níž b y t í zakoušíme jako plnost života
a vědomí jako něco, co není cizí, "objektivní", ale
něco, co je radikálně vlastní, s u b j e k t i v n í."
(KLÍMA)

V návaznosti na zjištění I. Prigogina, že krité-
rium objektivit lze splnit jedině v rámci mechanistic-
ké ontologie povrchové neměnné substance, popisované
more geometrico (tedy za předpokladu světa, v němž se
v p o d s t a t ě nic neděje), analyzuje Neubauer
v eseji "PŘÍRODNÍ VĚDY A NÁBOŽENSTVÍ" krok za krokem
celé myšlenkové zázemí předpokladu objektivní reality
světa a principu objektivit, který tvořil fundament
celé novověké vědy a jejího přesvědčení o poznatelnos-
ti světa. Tento fundament se opírá o "mýtus povrchové
skutečnosti" - o plošné pojetí substance, které moder-
ní věda - nejprve v atomové fyzice, nyní v zobecněné
termodynamice opustila na základě vlastní epistemolo-
gické zkušenosti. Tuto zkušenost vyjádřila v "kosmo-
gonii chaosu, které má už zcela jiné ontologické kon-
sekvence: "Jsoucno není již nehybná časoprostorová
struktura eleatského HEI KAI PÁN, či fázového prosto-
ru matematické fyziky, nýbrž proces sebestrukturace ty-
pu Anaximandrova APEIRON (neurčita, bezmezna), z ně-
hož, podle toho, jak č a s s á m s e b e u -
s p o ř á d á v á ... vynořují a v němž zase zanikají

jsoucná podobná herakleitoskému toku. A tak, přestože je toto chápání světa stále ještě vydáváno za objektivní popis skutečnosti, ztrácí v něm scientistický mýtus svou ontologickou legitimitu: předpoklad objektivity totiž spočíval — na povrchovému pojetí substance. Kosmogonické drama náhody a nutnosti, v němž jsoucnó vzhází z nitra událostí, již toto ontologické zázemí nepotřebuje." (VĚDA A NÁBOŽENSTVÍ)

Ontologie subjektivity má pak tvořit pozitivní pendant současné krize základů novověkého myšlení, krize, jejímž výrazem je celá naše současnost.

Předpoklad objektivity, vůči němuž podniká ontologie subjektivity frontální útok, se promítá totiž nejenom do vědy, nýbrž i do morálních a společenských postojů lidí, do celé jejich životní orientace.

Předsudek objektivity znamená idolatrii fakticity, "propadlost tomuto světu". "Toto bezpodmínečné uznání, že se věci mají tak, jak se mají nyní, ono 'tak a ne jinak' jsoucná mimo nás, z nás činí 'střízlivé realisty', lidi normální, kteří vědí, jak na tom jsou a dovedou se podle toho zařídit, zkrátka vynajít se!" (DN)

V reflexi nad studií V. Bělehradského si Neubauer uvědomuje i společensko-dějinnou dimenzi "hříchu novověku": "Dějiny novověku jsou dějinami re-volucí, zpětných obrátů do světa stínů, světa objektivity, k zájmům tohoto světa (ekonomiky, fungování, blahobytu, rozkoše ...), kam bylo lidstvo s-váděno a ujišťováno, že navzdory veškeré duchovní tradici Evropy, t o t o je pravý svět." (KRISE NEOSOBNOSTI)

Předpoklad "objektivní reality" vrhá svůj stín

i do oblasti politické: "jak galileovská přírodověda, tak machiavellistická státověda berou své oprávnění z této ontologické představy skutečnosti jako fungujícího mechanismu, kterou považují za nepochybnou, nevratnou a definitivní. Na této představě spočívá také každý "vědecký světový názor". Vědeckost totalitních ideologií není tedy neoprávněné epitheton ornans ... a už vůbec ne contradiction in adiecto! Tato vědeckost ideologie moderního státu má své fundamentum in re, respectu in realitate obiectiva, na níž byla skutečnost v novověku redukována, a o které se dnes téměř nikdo neodvážá pochybovat, že je nejvyšší instancí pravdy. - Vědci neoprávněně protestují proti zasahování ideologie do svobody vědeckého bádání: sami jsou tvůrci a zastánci jejích ontologických základů. - Věda by měla hlouběji reflektovat i tuto politickou stránku své současné krise - nikoliv jen tu epistemologickou." (KRISE NEOSOBNOSTI)

- - -

P ř e v z í t o d p o v ě d n o s t z a d ě -
d i c t v í P á d u : t e o l o g i c k á d i -
a g n ó z a z j e v u j e o n t o l o g i c k ý
r o z m ě r v i n y i p o k á n í .

Zdeněk Neubauer je křesťanský filosof; zkušenost víry je pro něj ontologickou zkušeností par excellence. Jeho filosofie je snahou o smysluplné sdělení především této zkušenosti, výpovědí o světě zjevujícím se víře. ("Víra není v žádném slova smyslu 'patentem na

pravdu! Je to citlivost k ontologické zkušenosti slyšení Slova Božího a setkání se se symboly náboženského života. Víra je odvahou k uposlechnutí evangelické výzvy k vydání se sebezproměně v svébytné odpovědnosti a v poslušné příslušnosti k řádu spásy. Víra znamená důvěru, že čím větší je naše otevření nabízenému daru svobody v přijímajícím sebevydání se, tím hlubší, tajemnější, bohatší bude skutečnost, která bude z tohoto vztahu sounáležitosti s nadpřirozenou dimensí přirozenosti vzdházet." - DN)

Jeho analýza idolatrie fakticity, která je STÍ-
NĚM novověkého člověka, vyústuje v teologickou diagnózu, která mu teprve dává s patřičnou ostrovní uchopit kosmologický a ontologický rozměr "hříchu vědy" - vždyť v něm se jen nejvýrazněji vtěluje odvěký lidský nárok na absolutní, božské poznání. "Nemylme se: v základech naší ontologické naladěnosti ~~ev~~ není nějaký 'omyl' novověké vědy, který nám naočkovali ve škole, jak by se z předchozích úvah mohlo stále zdát. V základech naší nedůvěry v zázračnost světa je odvrácení se od Boha, v uzavření se nadpřirozenému zdroji toho, co je překypující plností a zadarmo, g r a t i s , a co proto tradiční katechismus nazývá g r a t i a s a n c t i f i c a n s - milost posvěcující. Člověk, který se vzdal důvěry a naděje v obdarování a ochranu, musí hledat své jistoty, své spolehnutí jinde: nachází je právě v trvanlivosti, zákonitosti a solidnosti světa, světa faktů, o něž se může svým poznáním opřít, jimž se může svou praxí přizpůsobit, s nimiž může spolehlivě a vypočítavě za-

cházet. Svě odpovědné spolehnutí, které odmítl, chce nahradit neosobní, objektivní spolehlivostí světa faktů. Domnívá se, že tato vědecky ověřená spolehlivost toho, co je, mu umožňuje co nejdelší sebezachování skrze plánování, zabezpečení, pojištění, práva na 'jistoty' a jiné způsoby rušení budoucnosti a zpomalování všeničícího fatálního času objektivity. To je v posledku ethický základ idolatrie fakticity, t. j. ontologie objektivity a z ní vyplývajícího zdravého realismu a oportunistické morálky. Tento základní postoj k světu nezměníme jeho zjemňováním a sublimací, ať hedonistické či altruistické orientace. Změna může vycházet pouze z radikálního odmítnutí našeho základního ontologického naladění." (DN)

"Hřích novověku" je v posledku ztvrzením a exemplárním výrazem základní upadlosti člověka, odpadu od Boha a řádu jeho stvoření, originálního Pádu, o němž vypráví Bible ve 3. kapitole knihy Genese a kterou křesťanská tradice nazývá dědičným hříchem. Tato myšlenka se vyskytuje v četných Neubauerových pracích, nejdůkladněji je však zpracována v eseji "Tractatus de peccato originali" (in: DN), který jistě patří k autorovým nejbrilantnějším textům. Nemůžeme zde zpřítomnit všechny aspekty prvotního hřichu, které Neubauer při této interpretaci mýtu o Pádu (mýtus je pro něj, nezapomeňme, symbolem ontologické zkušenosti - žádným "pouhým mýtem") rozebírá: hřích jako neposlušnost (t. j. nepřijetí smyslu slyšeného, zpronevěra základní slušnosti - příslušnosti do božského řádu), hřích jako sebeabsolutizace (podlehnutí

pokoušení "být jako Bůh", dojít plného bytí ze sebe sama, ne už poznávat - nýbrž z n á t , soudit podle kritérií libosti a svévole), hřích jako ztracení sobě, pád do konečnosti - hřích jako odpadnutí, propadnutí a rozpadnutí...

Podstatným momentem Neubauerovy interpretace (vyostřeným v polemice s pojetím K. Rahnera, jednoho z nejvýznamnějších teologů 20. století, jehož dílu chtěl Z. N. původně věnovat svou filosofickou disertační práci) je zdůraznění kosmické, o n t o l o g i c k é dimenze Pádu. Prvotní Pád, který vedl k rozporu mezi Poznáním a Životem (odpovídajícím oběma stromům Rájel), se týká celého stvoření - tedy veškerého jsoucná; odpad od Boha a ztráta sounáležitosti se stvořením představuje propast, trhlinu v samotném srdci bytí. Nastává zlom mezi člověkem a světem, ale i uvnitř člověka a uvnitř světa. H ř í c h e m j e z r a n ě n s v ě t - svět jakožto subjektivita, jako duše - ANIMA MUNDI; porušena je osa ontologického pohybu. "V této ose smyslu bytí nastává zlom, vymknutí se, vychýlení, odcizení v.. Tak zlom osy vede k narušení až ustání pohybu subjektivity jsoucná, t. j. ke ztrátě duše... Pochopili-li jsme ontologický smysl poznání, rozumíme, proč prvotní hřích je skutečným Pádem, propadlostí samotného bytí do sebe sama, propastí, která se oním originálním zlomem otevřela." (DN)

Pád je kosmickou událostí, která učinila člověka propastí a učinila propast i z hloubky niternosti a svébytnosti stvoření. (Z. N. však varuje před protestantskou absolutizací hříchu, která nebere v úvahu,

že člověk, na rozdíl od "čistých duchů" - nemá sám sebe plně v moci, a proto i jeho rozhodnutí proti Bohu může porušit, nikoli však zcela zničit jeho původní důstojnost. Rozehrává zde motivy, které pak rozpracuje při fenomenologii těla a tělesnosti v knize DUCH A SMYSL.)

Hřích prarodišů není potom "historickou událostí", která by nám mohla být vnější - v perspektivě ontologie subjektivity vidíme radikálně dějinný, totiž **d ě j i n o t v o r n ý** smysl této události: "prvotní hřích se nás týká, protože jsme do něho zahrnuti tak jako jsme zahrnuti do dějin spásy. Sdílení viny, padlosti našeho lidství, provází naši existenci. Podíl zodpovědnosti za hřích a podíl na zásluhách (communio sanctorum - svatých obcování) jsou rubem a lícem téže mince." (IN)

Tato "teologická diagnóza" je neoddělitelnou součástí ontologie subjektivity a podle mého názoru je jedním z klíčových momentů Neubauerovy filosofie. Pokoušíme-li se jeho myšlenkovou cestu interpretovat ve světle **J** Jungova učení o procesu individuace, pak právě **p ř e v z e t í o d p o v ě d n o s t i** za prvotní hřích je oním **p ř i j e t í m S T Í N U**, osvobozujícím vyrovnáním se s prvním nevyhnutelným závažným archetypem na cestě k podstatnému.

Rozeznali jsme při sledování Neubauerova myšlení, že "objektivní realita" je jen konceptem, předsudkem, - a dodávám: v plném jungovském smyslu **STÍ-
NEM** - novověkého racionálního vědomí, které si usurpo-

valo "God-like-position" mimo celek skutečnosti, nad ní. Zjistili jsme, co všechno se tímto činem ocitlo "ve stínu", a jak tento nerozpoznaný STÍN (všechno to, co jsme odsunuli, potlačili, čemu jsme neporozuměli, co jsme nedocenili - na čem jsme se provinili) narůstá, ohrožuje a pohlcuje svého nositele - jak jeho samého naplňuje temnotou a jak se on sám mění ve stín - v "nic". Na kolika rovinách se tak děje!

Činíme nyní to, co setkání se STÍNEM člověku ukládá - rozpoznat stín právě jako STÍN, jakožto n á š stín. Vinu a dluh (Schuld), která je jeho tíhou, přijímáme jakožto naši vinu, ne nějakou partikulární vinu, ale onu originární provinilost člověka - "dědičný hřích, nikoliv jako důsledek události kdysi, za onoho času, ale jako stálý zdroj hřichu, příležitost k pádu, v níž se vždy již - do jisté míry automaticky a samozřejmě, daleko dříve než si stačíme - pokud vůbec - uvědomit, 'vezeme'".(DN)

Převzít d ě d i c t v í "dědičné viny", přijmout tuto odpovědnost lidského rodu, to co se nám zdá tak těžké, nemožné, absurdní - právě to je oním o s v o b o z u j í c í m vyrovnáním se se STÍNEM.

Ve světě fakticity za nic ovšem nemohu, vždy jsem podmíněn, pokoušen, motivován, minulá událost, byť třeba byla vinou, je ostatně už definitivním faktem, s kterým se nedá nic dělat.

"Beru-li však své jednání na zodpovědnost --. přihlašuji-li se v odpovědi k této zodpovědnosti, pak se z pouhé bezprávné hříčky náhody a nutnosti, za kterou mne mé výmluvy vydávaly, měním ve svéprávnou,

zodpovědnou svobodnou bytost. Takové je dána možnost změnou svého smýšlení (METANOIA) změnit smysl minulých událostí samotných, protože se tyto skutečnosti stávají tímto přihlášením k zodpovědnosti mnou samotným. Fakta a události se tak stávají s k u t k y , jichž jsem já subjektem, podstatou, svébytnou skutečností. Tak se sám stávám v METANOIA skutečným, nikoli jen výslednicí něčeho jiného, na mně nezávislého, mne podmínujícího". (DN)

Jak naznačuje řecký výraz AITIA, pojmy příčina a vina spadají v jedno. Slovy "má/vina!" si kajník přivlastňuje příčinu, smysl, ARCHÉ, - bytnost zla, které bylo skrze něj počato - zároveň se však přihlašuje k Boží vládě nad hříchem a dochází tak účasti na jeho přemožení. Vyznání viny je přihlášení se ke svobodě vlastní i k suverenitě Boží; člověk, činící pokání se stává subjektivitou svého chování, své zkušenosti, vědomým životem vlastního smyslu.

V obrácení a přijetí odpuštění tak zároveň zakoušíme ontologický charakter METANOIA: "METANOIA tedy není změnou "jen" axiologickou (t. j. změnou v hodnocení), ale v nejsilnějším slova smyslu o n t o l o g i c k e u . Nejde o změnu našeho postoje k stále témuž světu, je to změna s v ě t a, která se v nás má uskutečnit přijetím dobré zprávy, že svět jest již spasen - že Ježíši, jenž zemřel na kříži byla dána moc na nebi, na zemi i v podsvětí ..., že vláda smrti, vláda fatality jest již zlomena! Víra je přijetí tohoto daru ..." (DN)

" D o l ů k m a t k á m " : A N I M A v e d e o d
" m o u d r o s t i t o h o t o s v ě t a "
k M A R I I , M o u d r o s t i Z e m ě

Cesta myšlení, na kterou se Neubauer vydal, tak od filosofie vědy vede k hermeneutice náboženských symbolů, k tématu, jímž vrcholí rovněž dílo P. Ricoeura, největšího současného filosofa hermeneutického směru a Neubauerova velkého učitele. Rozchází se zde ovšem s mnohými, s kterými šel dlouhou společnou cestou. Patří mezi ně "velcí učitelé moudrosti", jak je s obdivem a vděčností nazývá, kritici a bořitelé mýtů novověké vědy, od nichž se mnohému naučil (fyzik Heisenberg, chemik Prigogine, historikové vědy Foucault, Kuhn, filosof R. Ruyere a jeho pokračovatelé, "princetonští gnostici" aj.). Jejich moudrost, pokorná, smířlivá a útěšná je totiž v posledku stále jen "moudrostí tohoto světa", ocitající se v nebezpečí relativismu a bezbrannosti vůči svévoli vlastního myšlení, vědění a konání; podobá se (jak Neubauer ukazuje v pozoruhodných analýzách - srv. ŘECKÝ ODKAZ) moudrosti sofistů, kteří v dialogu se Sokratem nakonec nemohli vykázat, odkud se bere jejich nárok na pravdu a nemohli se ho ani vzdát.

Protože myšlení, jehož cestu Neubauer sledoval, se nespolehlo jen na racionální analýzu, nýbrž v důvěře v ontologické poselství MÝTU se plněji vyrovnalo se STÍNEM vědy, je plodem této konfrontace moudrost hlubší, než je "moudrost tohoto světa". Vychází tu tajemná moudrost hloubek, Moudrost Země, moudrost tě-

la - jejím symbolem je MARIA.

"MARIA je Země i Moudrost. Moudrost životodárná, ne vědomosti nehybných pravd, ať pozitivních či normativních. MARIA je "moudrostí těla" ... MARIA je chtónický symbol vnitřního triumfu nad netvorem TIA-MATEM, drakem - starým Hádem, pokušitelem, nad Plútem Hádem, Luciferem a vši tou sebrankou 'ducha tíže a pomsty'. MARIA jako symbol zjevuje, že posledním tajemstvím Bytí není nicota - temnota, propast, chaos, zlo, inercie, tíže, boj či zákonitost, ale hrající si Moudrost... MARIA je též spojením duchovního "nebeského s tělesným - hmotným. Ne však jako Světloňoš, ale jako Jitřenka, Stella matutina, ohlašující příchod světla, hermetická Aurora consurgens - svítání, z jejíhož lůna vychází Slunce. MARIA toť Duše Země, Život, který je harmonickou jednotou ducha a hmoty. Nikoliv vládá nad hmotou, či nadvládá hmoty za pomoci ducha, ale Duše jako Život, duchovnost hmoty, nikoliv již "duch tíže", ale ztělesnění lehkosti, svobodných hry života... MARIA je tělem života, organismu, společenství, nikoliv stroje, mechanismu, organisace. Proto je věčné nepřátelství položeno mezi ní a ďáblem ... Ďábel byl svržen a spoután v Tartaru, MARIA byla vzata na nebesa. T ě l e s n ě vzata, t. j. j a - k o ž t o tělo, Země - nikoli snad nějaký její abstraktní princip či alegorický pojem... MARIA zůstává s námi v nejniternejší podstatě srdce a země, hlubší než tartarus či lůno pekelné." (DN)

Hluboké setkání s MARIÍ, o němž svědčí tento (leč kterou úzkostlivost pohoršující či šokující) jásavý

hymnus, v odvážném spojení rozehrávající zapomenuté motivy katolické mystiky i hermetické tradice není - podle mého názoru - na této cestě myšlení okrajovou záležitostí. Naopak - věrni Jungovu učení o individuaci, v jehož světle se zde pokoušíme cestu Neubauerovy filosofie interpretovat, spatřujeme v něm **s e t k á n í s A N I M O U**, oním druhým archetypem, který se vynořuje po vyrovnání se se **STÍNEM** a otevírá další významnou etapu cesty k podstatnému.

ANIMA je ono ženské, chtonické, fascinující - čeho se dotkne stává se posvátným; má být zprostředkovatelkou hlubší moudrosti, dárkyní tvořivosti, fantazie, intuice, porozumění, plodnosti duše, silou "erotizující" intelekt a otevírající hlubiny srdce.

Už v úvodu své interpretace mýtu o Golemovi rozlišuje Neubauer "mužský" a "ženský" přístup k světu: "Mužský princip je aktivní, vládnoucí, racionální, tíhnoucí k poznání příčinné podstaty věcí, jeho tvůrčí aktivita je konstruující. Ženský princip je naproti tomu trpný, cítící, vnímající, zachovávající a uchovávající, poznání je zde instinktivní, kontemplativní, ženská tvůrčí aktivita spočívá v plození. Mužské, duchovní se vztahuje k abstrakci, k nebi k světu, k transcendenci; ženské, tělesné se naproti tomu vztahuje ke konkrétnímu, k zemi, k lůnu, k prazákladu, k temnotě a k tajemství. Zatímco mužský vztah k budoucnosti je rozvrhující, plánující, dobyvačný, svobodný, ženský vztah k příštímu je očekávající v naději i obavě, je přijímající, fatální. Mužské redukuje veškerenstvo na jednotu, stálost a věčnost, ženskému

principu je naopak vlastní porozumění živé skutečnosti jako takové, v její proměnlivé mnohosti, v jejím tajemství vzniku a zániku." (DOPIS)

Neubauer dokládá tuto symboliku na dějinách evropské kultury: antika byla spíše matriarchální, středověk, "věk středu" znamenal určitou harmonii mezi oběma, novověk představuje přesun k patriarchálnímu principu... V polemice s novověkem odhaluje Neubauer znovu hodnoty a hloubky "ženského principu"; skutečný "sestup k matkám" a živé setkání s ANIMOU však dovede v plnosti až výše citované hymnické svědectví o zážitku pouti na Turzovku, místo spontánní lidové mariánské zbožnosti.

Mariánská úcta je výrazem snahy a touhy podílet se na tomto vztahování se stvořeného k Bohu, vůle účastnit se na té božské dimenzi světa, jejímž symbolem je MARIA. "Mariina vláda je službou a poslušností. Její pravda je díkyvzdáním a přijetím ... Tato poslušnost v naslouchání a příslušnost k slyšenému, porozuměnému je Mariinou v ů l í k m o c i ... Vůlí k moci, nikoliv své, ale k Moci Nejvyššího. Ne své-vole, která si přisvojuje světlo, ale vůle k moci veškerenstva, Všemohoucnosti (All-macht) Nejvyššího, která jí z a s t í n í ..." (DN)

Setkání s MARIÍ činí duši pokornou, humilní, t. j. zemi blízkou, otevřenou, přijímající a uchovávací, duší, k níž Pravda sama přistupuje a bude se skrže ni ztělesňovat tak, jak se ona - Pravda - chce sama svedobně zjevit, ne tak jak já ji chci mít. "Taková duše ... do níž Kristus sestoupil, aby přemohl naše Jáství,

hada na prameni, stává se sama řinoucí studánkou, pís-
ní milujícího, projevem a zdrojem božství světa." (DN)
"Musíš být Marií a Boha zrodit v sobě!" - tento výrok
mystika Angela Silesia by mohl tvořit motto celé Neu-
bauerovy mariologie.

Pro filosofii toto vpravdě a n i m u j í c í
setkání znamená: k novověké zásadě "clare et distincte"
(jasně a zřetelně) přidružit "humiliter et profunde" -
pokorně a hluboce!

- - -

F i l o s o f i e a n c i l l a r e l i g i o n i s

V obratu k hermeneutice náboženských symbolů, po-
kladu, z něhož filosofie po velmi dlouhou dobu nešer-
pala, je Neubauer věren slovům žalmu, které rád citu-
je: "Kámen, který stavitelé zavrhli, stal se kvádrem
úhelným."

Kdykoliv před námi rozvíjí tyto strhující, byť
jistě ne všem snadno přijatelné reflexe a interpretace,
uvědomuje si, že "to všechno jsou velká tajemství, jak
vzdálená každému mluvení, tak blízká všemu tichému,
usebranému rozjímání."

Musí zmlknout všechno naše povídání, teorie, vědě-
ní, máme-li zaslechnout LOGOS, smysl bytí, jehož řečí
je přirozený svět sám. Bytostnou povahou LOGU je v y -
s l o v o v á n í s e . Nelze o něm povídat zevně,
"lze pouze uvnitř samotného jeho tajemství ... asisto-
vat nadpřirozené moci Logu v sebevyjádření." (DN)

Filosofie, toto asistentské - porodnické (maieu-

tické) posláni se tak plodně setkává s náboženstvím, re-ligio, které je přijetím naší nejvnitřnější, nejbezprostřednější zkušenosti. "Uvědomování si našeho původního vztahu k tajemství je filosofií - vědoucí láskou k moudrosti a vědomým úsilím o nemožné - skrze poznání a slovo přivádět k nepoznatelnému a nevyslovitelnému. Filosofie je tím také výchovou, přípravou k bezprostřednímu vztahu k tomu, co je základem našeho poznání i našeho bytí - zdrojem vší zkušenosti a všeho vědění. - Tento vztah sám, vztah ke skutečnosti jako "bezprostřednímu tajemství" je ovšem vztahem náboženským sensu lato." (KRISE NEOSOBNOSTI)

Jestliže Neubauer končí tuto úvahu výrokem, že filosofie je "ancilla religionis", pak říká tím o filosofii něco podstatného a velikého. Je služebnicí (s celým pathosem tohoto posláni, jak je ukázalo setkání s MARIÍ, která je především "ancilla") a mediatrix - prostřednicí onoho ontologického obratu - METANOIA, pokání, cesty k podstatnému, cesty k plnosti bytí: "V tomto úžasném zážitku nadpřirozené, ontologické METANOIA ... re-ligujícího pohybu k sobě duše zažívá, že její láska k pravdě není založena na nějakém předmětu, jenž je obsahem pravdy, ale na tom, že je sama Pravdou milována, přijata, že k ní náleží, že ona sama, její pohyb ve víře, naději a lásce je s t pravdou samotnou. Proto prožívá tento zvrát, tuto "reflexi" jako o b r á c e n í . Nemůže tuto nadpřirozenou METANOIU považovat za svůj výkon, za své dospění, protože se zde pravda, k níž směřovala, zjevuje v hlubokém, hlubším zvratu samotného smyslu jejího pohybu." (DN)

Použité zkratky

- DOPIS viz Bibliografie - Filosofické práce, 1.
ECHILIASMUS ibid., 3.
GOLEM ibid., 4.
KLÍMA ibid., 6.
FILOSOFIE JAKO SVĚDECTVÍ ibid., 7.
DN ibid., 8.
VĚDA A NÁBOŽENSTVÍ ibid., 9.
ŘECKÝ ODKAZ ibid., 10.
KRISE NEOSOBNOSTI ibid., 11.

Zdeňku, vzácný a made všechny milý!

Při této úvaze nad cestou Tvého myšlení jsem si připadal jako chlapeček u nohou svatého Augustina na Rubensově obrazu: jako bych chtěl mušličkou svého chabého intelektu přelévat moře. Nesplnila-li svůj úkol, může alespoň tato studie svědčit o okouzlení a věčné radosti z té superabundance moudrosti, které jsem zakoušel nad Tvými texty?

Do té druhé - dle Junga závažnější-poloviny života Ti přeji velikou věc: abys dostal tomu, co jsi nahlédl.

Tvůj

Tomáš H.

Praha, na den svatého Jiří, L. P. 1982

Ladislav Hejránek

K OTÁZCE ZALOŽENÍ
"ONTOLOGIE SUBJEKTIVITY"

Ontologií běžně rozumíme systematický soubor pouček a poznatků o tom, co jest, a to z hlediska toho, že to jest. Tím, co jest, můžeme mít buď jednotlivé jsoucno (a to buď pravé, tj. vnitřně sjednocené jsoucno, anebo nepravé jsoucno, tj. pouhý agregát pravých jsoucen, eventuelně agregát agregátů pravých jsoucen atd.), anebo jsoucno vůbec (potíže spojené s pojmem jsoucna vůbec ponecháváme na tomto místě stranou). To, co ontologii na jsoucnech resp. na jsoucnu vůbec zajímá, je to, že jsou a případně jak jsou, tedy jejich jsoucnost. Tématem ontologie je jsoucnost; jejím předmětem je jsoucno (případně jednotlivá jsoucna). O ontologii něčeho můžeme tedy mluvit pouze za předpokladu, že jde o jsoucno. Tak kupříkladu o ontologii bytí může mluvit jen ten myslitel, který chápe bytí jako jsoucno (byť jsoucno nejvyšší, absolutní ařod.). O ontologii subjektivity lze zcela analogicky smyslu- plně mluvit jen za předpokladu, že subjektivita je nečím jsoucím, že je jsoucnem. Protože pojem subjek- tivity vůbec vede k podobným potížím jako pojem jsouc- na vůbec, vyhněme se i na tomto místě úskalím tím, že se budeme držet konkrétních případů subjektivity, tedy subjektivit jakožto jednotlivých jsoucen.

Co to však je "subjektivita"? I tady je zapotřebí důkladnějšího pojmového upřesnění. Teprve v moderní

filosofii se pojem subjektu stal samostatným a základné významným témom; antická filozofia nevypracovala žiadny pojem subjektu, srovnateľný s moderným. Významným ryšom moderného pojetia subjektu je jeho vydelenosť, odloučenosť od objektívnej skutočnosti; často sa hovorí o rozpolcenosti skutočnosti na subjekt a objekt. V modernom pojetí je problematizované postavenie subjektu vojsoucím svete, neboť subjekt je viděn teprve za všim jsoucím a mimo každé jsoucno. V prírodných vedách to vedlo k dôslednému vykázaniu subjektu ze skutočnosti, ktorá je predmetom vedeckého zkoumání. Ve filozofii to antitheticky vedlo k absolutizácii subjektu a k vyvrcholení této tendence v klasickém idealismu. A z toho vyvozuje například Emmanuel Lévinas⁴⁾, že nemohla vůbec existovat idealistická ontologie subjektu. Subjektivita je však nepochybně spjata se subjektem; není-li subjekt pochopen jako jsoucno, ztrácí oprávnění nejen ontologie subjektu, ale také ontologie subjektivity.

Trváme-li na ontologii subjektivity, musíme trvat na ontologii subjektu. Co je to subjekt? V opozici

4) "Le sujet se trouve derriere l'être, en dehors de l'être. Et c'est pour cela qu'il ne peut pas y avoir d'ontologie du sujet idéaliste." Dans: Martin Heidegger et ontologie (1932), znovu in: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1974, str. 53.

k antické, středověké i větší části novověké ontologie je třeba chápat jsoucí jako "dějící se". První filosofové byli fascinováni otázkou, co je tím vskutku jsoucím, protože trvajícím uprostřed změn bez pohnutí; zejména po Parmenidovi jim sugestivní "hen kai pan" bylo čímsi nepochybným, zatímco problémem jim byla změna. Dnes naproti tomu každý, kdo je ochoten a schopen jít ve filosofické reflexi až do posledních důsledků, musí za primární považovat změnu a proměnlivost, kdežto problematickým se mu jeví každé trvání. Je vůbec něco, co vposledu trvá? Celé obory vědní stále ještě stojí na tomto předpokladu, který je z mnoha teoretických důvodů neudržitelný. Mohou se snad astrofyzika nebo termodynamika atd. obejít bez zákonů zachování? A co tu je vlastně "zachováváno"? Předpokladem každé kvantifikace je stálost veličin a neměnnost kvantifikovaného substrátu. Ale existuje něco takového?

Všechno svědčí o tom, že napříště musíme vycházet především z předpokladu všeobecné proměnlivosti všeho a za druhé z kvantové povahy veškerého dění. V základech univerza je dění a nikoliv neměnné elementy; a toto dění není jedním velikým procesem, nýbrž je rozdrobeno na nesčíslné malé události, dále již nedělitelné, ale přece se dějící, tj. probíhající od svého počátku ke svému konci. Od ostatních událostí jsou primárně naprosto izolovány, ale na rozdíl od Leibnitzových monád mají okna a dveře; jsou schopny reagovat na jiné události, a na druhé straně jiné události jsou schopny reagovat na ně. Základním

předpokladem reaktibility událostí je jejich schopnost se v procesu svého zvnějšňování (uskutečňování) vracet k sobě, neboť reakcí se může akce stát pouze na základě nějaké informace "zvenčí". Událost, která je schopna se vracet k sobě, je eo ipso schopna stát se subjektem. Je-li tedy událost integrovaným kouskem dění, pak subjekt je takovým integrovaným kouskem dění, jež je schopno se vztáhnout k sobě samému. Schopnost subjektu vracet se k sobě a navazovat na sebe, což znamená navazovat na svou minulost a reaktualizovat ji jejím novým a novým zpřítomňováním, je základem a prostředkem trvání subjektu.

Až do této chvíle byla řeč o událostech a subjektech v témž smyslu, v jakém Teilhard de Chardin mluví o "přirozených jednotkách" (unités naturelles); pojem subjektu tu je radikálně rozšířen na nižší až nejnižší roviny jsoucnosti (tj. ontické roviny). Subjektem je nejenom živočich a rostlina resp. každá živá bytost, tedy i jednobuněčná, nýbrž makromolekula i obyčejná molekula, atom, subatomární částice a energetické kvantum. Teoretickým extrémem pak je model primordiální události, která ovšem je schopna vztáhnout se k sobě resp. která tuto svou schopnost efektivně realizuje. To znamená zajisté značný posun od obvyklého pojmu subjektu, jímž se míní subjekt lidský. Podobný posun musíme však připustit i u pojmu subjektivity. K tomu cíli musíme blíže přihlídnout ke struktuře toho, čemu říkáme reakce.

Subjekt se dostává do kontaktu s vnější skutečností obvykle prostřednictvím svých akcí. Může jít o

akce dvojího druhu: buď o akce nazdařbůh anebo o reakce. Reakce jsou strukturovány (resp. "rozvrhovány") tak, že se přitom uplatňuje nějaká informace o výsledcích předchozí akce (nebo předchozích akcí). Takovou informaci může subjekt získat jen za předpokladu, že uprostřed realizace své akce je schopen obrátit směr či smysl zvnějšňování směrem "dovnitř" alespoň v nějaké složce či odbočce, tedy že je schopen svou akci v jejím průběhu rozdělit, jednu část dovést navenek k jejímu cíli a druhou část přivést zpět "dovnitř" subjektu. Na tomto místě je svrchované důležité přesně domyslet tento model až do rozhodujících důsledků. Můžeme tu v plném smyslu mluvit o zvnitřňování (na rozdíl od zvnějšňování, jímž je každé dění události a tedy i každé dění akce)? Zjevně nikoliv; mluvíme-li o tom, že subjekt, vrací se k sobě, přivádí jednu část či složku své akce k sobě a dovnitř sebe, nemůžeme mít na mysli niternost subjektu jako tu jeho stránku, která (ještě) nedošla zvnějšnění, neboť každá akce - a tudíž i každá složka akce - může končit jen ve zvnějšnění. Ve svém zvnějšnění, jímž akce končí, se však nemůže s ničím vskutku niterným setkat, už proto, že minulost nikde nemůže narazit na to, co přichází z budoucnosti. Musíme proto předpokládat, že uvnitř subjektu jakožto konkrétního jsoucna (tj. jakožto srostlice vnitřní a vnější stránky) je vytvořena zvláštní sféra, která má relativní samostatnost a v níž relativně odděleným způsobem souvisí vnitřní a vnější stránka (nebudeme na tomto místě zkoumat bližší podrobnosti). Za složka akce, která

se od hlavního směru oddělila a zamířila (byla přivedena, vtažena) "dovnitř" subjektu, končí opět jen zvnějšněním, ale ve svém zvnějšnění zasáhne nikoliv vnější okolí subjektu, nýbrž vnější stránku oné vydělené zvláštní sféry, a zasáhne ji tak, že do ní uloží zmíněnou informaci. (Jakým způsobem, to není na tomto místě důležité.)

Onu zvláštní sféru v rámci subjektu musíme nějak nazvat; název by měl výrazně naznačovat bytostnou spjatost existence této sféry s existencí samotného subjektu. Příslušné adjektivum by mělo mít se substantivem "subjekt" společný kořen, tj. mělo by být od substantiva "subjekt" odvozeno (eventuelně by mělo být odvozeno od téhož původnějšího slova, jež je ovšem latinské: subicío = subiacio). V české filozofické literatuře se již před druhou světovou válkou objevilo slovo subjektivní, aniž by ovšem jeho tvůrce nebo alespoň uživatel - totiž J. B. Kozák - upevnil příslušný pojem; zdá se, že tohoto slova užíval promiscue zároveň se slovem subjektivní. Dále se v šedesátých letech objevilo - u Karla Kosíka - slovo objektální; příslušný pojem nebyl sice vypracován dostatečně, ale je rozhodně nezaměnitelný s pojmem, spjatým se slovem objektivním. V každém případě připouští možnost vytvoření analogického slova subjektivní i s příslušným pojmem. O dalších alternativních adjektivech nevím; nemohu nikterak vyloučit jejich eventuelní existenci. Naší úvaze se nabíjí slovo subjektivý jako povaze českého jazyka nepřilíš cizí, naproti tomu však cizí jazyku původnímu. Mám dojem, že

rozvaha mluví pro volbu termínu subjektální, a to tím spíše, že případný další termín subcientní bychom měli vyhradit pro povahu té složky akce, jež se vrací "dovnitř" subjektu, tj. k jeho subjektální sféře, aby do ní uložila příslušnou informaci.

Subjektální sféra funguje jako jakási paměť subjektu; nelze vyloučit, že její původní a nadlouho snad i hlavní funkce je jiná, odlišná od té, o níž jsme mluvili. Subjektální sféra je rozhodující instance pro rozvrhování a vnitřní i širší koordinaci průběhu akcí; je pravděpodobné, že "akční systémy" jsou v subjektální sféře naprogramovány zcela anebo s převážné částí "apriorně" a že pouze jejich odstartování může být vyvoláno nebo zabrzděno na základě informací "zvenčí". Při rostoucí úrovni subjektů (zejména u vyšších živočichů) nabývá však povaha situací, v nichž se ocitají, a výsev, před něž jsou postaveny, takové komplikovanosti, že předem naprogramované ("instinktivní") reakce vůbec nedostačují, přestávají poskytovat nezbytnou jistotu a jakoby víc a víc řídnou. Postupně musejí být doplňovány a pak už i nahrazovány reakcemi, spočívajícími na tzv. historické bázi reakční (jak o ní mluvil Hans Driesch). Thesaurem a zároveň vehiklem historické báze reakční je právě ona subjektální sféra. Akce je rozvrhována s ohledem na stav informací v subjektální sféře a na jejich základě. Modelově to znamená, že každá reakce a každá širší akce, jejíž součástí je také reagování, prochází alespoň jistou svou složkou nejprve subjektální sférou, vrací se z ní zpět s předpoklady pro restrukturalaci či strukturální

adaptaci a teprve pak zamíří do vnějšího okolí jako situačně zaměřená a zacílená.

Nechť je povaha informací, zakodovaných v subjektální sféře, jakákoliv, nemůže být pochyb o tom, že z ontologického hlediska jde o jsoucna, byť nikoliv samostatná, nýbrž integrovaná do širších, značně komplikovaných kontextů. Můžeme tedy zásadně vzato mluvit o ontologii subjektálnosti. V jakém vztahu je však subjektivita k subjektálnosti? Předělem a zároveň mostem k přechodu je tu schopnost reflexe. V reflexi se subjekt obrací sám k sobě podstatně novým způsobem. Reflexe je ovšem také jistý typ akce (resp. re-akce) subjektu; je to však taková akce, která je schopna zaměřit se k subjektální sféře a do ní nikoliv jen nějakou svou složkou a jen proto, aby se mohla lépe zaměřit ven ze subjektu, do vnějšího jeho okolí, k nějaké vnější skutečnosti, např. k věci (k reálnému jsoucnu), nýbrž jako k svému vlastnímu cíli, jako ke svému "předmětu". Subjektální sféra subjektu není ovšem ryzí vnějšností, ryzí předmětností, i když nepochybně svou vnější, předmětnou stránku má (a to platí i o jejích složkách, např. o informacích, které jsou v ní uloženy). Reflektující subjekt však není primárně orientován na tuto vnější, předmětnou stránku, nýbrž na její "význam", "smysl". Proto nemůže zůstat stát u zakodovaných informací, nýbrž musí se pokusit je dekodovat, dešifrovat, interpretovat, nahlédnout jejich informativní povahu. Přístup reflexe do subjektální sféry není proto ani jednoduchý, ani jednorázový. Reflexe je vždycky reflexí nějaké akce, a to buď

akce primární, "praktické", zaměřené do vnějšího okolí subjektu, anebo akce sekundární, zaměřené k jiné akci. Jinak řečeno, reflexe je vědycky reflexí jiné akce, již může být buď jiná reflexe anebo posléze akce zaměřená ven ze subjektu a překračující jeho vnější meze. Pro reflexi neexistuje přímá cesta do subjektální sféry, nýbrž jen jakési "couvání": reflexe analyzuje a interpretuje nějakou předchozí akci tak, že se pokouší co možno plně (pravdivě) připsat některé její rysy a aspekty na vrub předmětu akce a jiné na vrub rozvrhů samotného subjektu.

Na úrovni subjektální můžeme mluvit nanejvýš o vhodnosti a nevhodnosti, přiměřenosti a nepřiměřenosti, úspěšnosti a neúspěšnosti; teprve na úrovni subjektivní lze mluvit o správnosti a mylnosti, o pravdivosti a nepravdě či lži atd. Všude tam, kde je možná pravdivost, je možný také omyl; neexistuje žádná spolehlivá a naše všechny pochybnosti povznesená základna, jednoznačně garantující pravdivost našich úsudků. Proto je subjektivita pouze sférou, v níž dochází k zápasu pravdy s oylem a lží, nikoliv spolehlivým prostředkem k oddělování zrna od plev. Fakticita subjektivity je méně zajímavou, protože méně důležitou její stránkou; základní význam má naproti tomu její platnost. Ontologie subjektivity proto je a vědycky zůstane nápadně chudá ve srovnání - řekněme - s axiologií subjektivity, s hermeneutikou subjektivity, ovšem i s fenomenologií subjektivity, ba i s psychologí a sociální psychologí subjektivity.

Ještě jednu významnou souvislost nelze nezmínit.

Jen ve svých nejprimitivnějších podobách má subjektivita alogický charakter (tak tomu je třeba u vyšších savců, jimž subjektivitu nemůžeme upřít); na lidské úrovni však je subjektivita strukturována a organizována řečově. Řeč ovšem nemůžeme chápat jako lidský výkon (promlouvání), nýbrž spíše jako prostor nebo ještě lépe svět, v němž teprve a pouze je lidské promlouvání možné. Svět řeči je světem smysl umožňujících a smysl zakládajících souvislostí či vazeb. Zatím známe dvoji podobu řeči: jednak řeč, která uzavírá svůj smysl v sobě, která je plná smyslu nebo - řečeno s Patočkou - je smyslem nevyčerpatelná, a na druhé straně řeč, která smysluplnost neuzavírá v sobě, nýbrž soustřeďuje její značnou část (pokouší se dokonce soustředit její maximálně velkou část) mimo sebe, před sebe. V prvním případě mluvíme o mýtu, v druhém o logu. Základním principem mýtu je identifikace s archetypem, tj. zrušení distance, zatímco základním principem logu je naopak distance, tj. zrušení identity slova a skutečnosti. Ani mythos, ani logos nejsou nástroji v ruce člověka, ale jsou světem, v němž člověk jakožto člověk žije i myslí, jež obývá.

Ontologie jako pouhé vyjádření něčeho, jako pouhý výraz, projev něčeho není možná; z podstaty věci musí jít o vyjádření o něčem, co je čímsi naprosto jiným než jakékoliv vyjádření o něm. Mystik snad může mluvit o utrpení a úpění hmoty resp. vůbec jsoucna, ale ani on se - alespoň v evropské tradici - nedomnívá, že v jeho slovech a skrze ně úpí samo trpící jsoucno. Slovo, které je pouhým výrazem, projevem,

expozici smyslu, je mýtem, nikoliv logem; slovo-logos platí (nebo neplatí, ale chce platit) o něčem, k čemu se vztahuje a na co z distance ukazuje. To co je sloven-logem řečeno, činí si nárok na závaznou platnost, na vládu nad tím, o čem je to řečeno. Jen proto Hera-klitos praví o logu, že vládne všemu. Lidské promluvení odvozuje svou eventuelní platnost z této vlády lo-gu nade vším. Proto cítíme v sebechápání logu (přesně v sebeepochopení myšlení, orientovaného logem) jistou kráždívou a zároveň svůdnou aroganci, která se velkým osobnostem slabšího ducha nejjednou stává kamenem ura-žení.

Ve světě mýtu subjektivita existuje, ale živoří; teprve vnitřně podepřena a posílena logem a jeho strukturami, nachází cestu, na níž se může pozoruhodně rozvinout. Teprve subjektivita, která si je vědoma své nesamozřejmosti, ba ambivalence a tím problematič-nosti, která ví o tom, že platnost její nikoliv pro-žitkové, nýbrž významové složky není nikterak předem ani jednoduchými prostředky zajištěna a zajistitelná, a která zejména z vlastní zkušenosti, vyvěrající ovšem vposledu z otevřenosti vůči pravdě, z důvěry, že je možno se na pravdu spolehnout jako na nic jiného na světě, a z odevzdanosti do služeb pravdě, z nichž není odvolání, ví o vlastní nedostatečnosti, o svých selhá-ních a o scestích, na něž tak snadno sklouzává - tepr-ve taková subjektivita se stává pravou lístkou subjek-tivitou, jež nežije z nedostatků a mezer myšlení (kte-ré je ovšem jeho nejvýznamnější složkou). Nedůvěra v myšlení je nedůvěrou v logos a jako taková reliktem

obránných manévřů mýtu.

V poslední době, zvláště však v našem století byla tato reliktní nedůvěra v myšlení kromobyčejně posílena a oživena vědomím debaklu tzv. vědeckého myšlení, ale neprávem. Schopnost rozpoznat vlastní omyly a ve scestí uvidět scestí je předpokladem nápravy, totiž znovunalezení pravé cesty, a představuje vítězství a slávu myšlení-logu, neboť je výsadou logu hledat to pravé v distanci a z distance. V mýtu je prožitek vším; pravda v něm není oddělena od nepravdy, neboť k tomu chybí jakékoliv prostředky. Mytické myšlení nezná, co to je přesnost, co to je problém ani co to je argument a jak se s ním pracuje. Mýtus nás nepřesvědčuje, ale noříme se do něho; mýtus nás ovládně tak, že nás v sobě utopí, že nás zahltí, že se přes nás přelee jako záplava. Tím, že cílí k identifikaci, je mýtus překážkou každé osobitosti; subjektivita zůstává v mýtu pouhou náladou, ale nemůže vykrystalizovat v osobitost, neboť ta je bez distance nemožná. Pravda se nejrůznějšími způsoby projevuje a uplatňuje na všech úrovních jsoucího, ale jakožto pravda se ukazuje a vyjevuje jen osobitě subjektivitě resp. skrze osobitou subjektivitu. Subjekt se stává osobností teprve za pomoci a prostřednictvím pravé subjektivity; a jenom takový subjekt může být pravdou osobně osloven. Rozpoznání, že celá dlouhá myšlenková epocha potlačovala, vytěsňovala a mystifikovala myšlenku subjektu, je možné jen na základě takového oslovení pravdou. Předpokladem toho, aby oslovení pravdou vedlo k rozpoznání, je za první otevřenost vůči pravdě a za druhé připravenost k porozumění.

Ani jeden z obou předpokladů nelze redukovat na pouhou dobrou vůli, nýbrž oba mají také své "věcné", ba přímo "technické" náležitosti. Žádná přirozená zkušenost tu nemůže být vodítkem. Přirozený je omyl, zatímco pravda je "nepřirozená". Svět "přirozené zkušenosti" je stejnou hypostazí, stejným "konstruktem" jako svět moderní technovědy. Pravdu nenajdeme na cestě k přirozenosti, nýbrž na cestě kultivace.

Ze všeho, co bylo dosud řečeno, jasně vysvítá, že subjektivita není ničím samozřejmým a samostatným, nýbrž že musí být pěstována a šlechtěna. To znamená, že není prostě tím, čím jest, nýbrž že k ní bytostně náleží tendence, attituda, tíhnutí k tomu, čím má být a čím si zaslouhuje být. Subjektivita není žádným doprovodným jevem, nýbrž soustřeďuje v sobě bytostné jádro lidství, tj. má je v sobě soustřeďovat. Jen subjektivně se člověk může stát skutečným, pravým člověkem. Ale běda: protože jen subjektivně, může to také znamenat jen iluzorné, jen v domnění, jen v omylu nebo dokonce jen ve lži. Bez přípravy, bez výchovy, bez vzdělání, zkrátka bez kultivace není pravá subjektivita možná nebo se alespoň nemůže rozvinout. Ale žádnou kultivací nelze na pravdě oslovení vynutit. Každá, doslova každá kultivace může být necestná a svrhlá, jestliže neustí v momentu odhození všech výsledků kultivace, protože v momentu odhození sebe samého, ponechání sebe samého za sebou, v momentu vykročení ze sebe, ze své danosti, v momentu naprosté otevřenosti vůči pravdě (snad lépe Pravdě), která nás ve svém světle ukazuje nejenom v naší da-

nosti, ale zároveň v perspektivě našeho pověření, našeho poslání, našeho povolání. A toto povolání je třeba uslyšet a vyslechnout, je třeba mu porozumět, protože se na nás obrací osobně a není stejné pro každého.

Avšak ani svou otevřeností, jejímž předpokladem je sebezapření, si nemůžeme vynutit oslovení pravdou ani uslyšení tohoto oslovení, nýbrž leda tak slyšiny. Pravda oslovuje, když oslovuje, a mlčí, když mlčí. Přírodu můžeme svými experimenty, které nápadně připomínají torturu, přimět k odpovědi na naše otázky, ba můžeme ji takřka donutit ke skřekům, které ostatně nejsou ničím jiným než vyjevováním její bytostné povahy. Nic takového nelze učinit s pravdou; s pravdou nelze ostatně "učinit" vůbec nic. Pravdě je možno se jen podřít, podřít, nechat se jí ovládnout, tj. především umlknout, aby bylo slyšet jí a ne nás, přestat jí překřikovat, přestat se stavět do halasně úlohy jejích vyhlášovatelů a tlumočnicků. Taková úloha je ovšem potřebná a přímo nezbytná, neboť pravda vítězí jen skrze své oddané služebníky a vítězí jen v zápasu; zajisté jen v duchovním zápasu. Ale musíme vědět, komu anebo čemu sloužíme, musíme se ujistit pravdou. Žádná upřímnost, žádná dobrá vůle, žádná vnitřní opravdovost není poslední zárukou toho, že ve svém životním zápasu stojíme opravdu na straně pravdy, že jsme jejími pomocníky a nikoliv překážkou. Odevzdanost do služeb pravdy lze napodobit a předstírat; na opravdovost si můžeme nejen před jinými, ale dokonce sami před sebou jen hrát. Opravdovost můžeme subjektivně prožívat - a přece to může být lež. Lež je, jak

známo, tím nebezpečnější, čím víc se podobá pravdě. Vrcholem prolhanosti může být demonstrace opravdovosti a otevřenosti vůči pravdě.

Tak se ukazuje, že subjektivita není pouhá danost, ale je to také danost, a to danost vždycky hluboce problematická a nezajištěná. Vědomí může být právě tak polem vzházení vlastního bytí v jev jako pole vzházení nevlastního, odcizeného, nepravého, lživého bytí v jev. Vědomí může být právě tak projevem organické celistvosti života jako projevem jeho propastné desintegrovatosti. Vědomí může být zkárátka právě tak vědomím pravým jako vědomím falešným. Vědomí je polem, na němž dochází k zápasu mezi pravdou a lží, a pro vědomí je často velmi ne snadným úkolem, rozlišit, co je pravda a co je lež. Nikdy s jistotou nebudeme mít po ruce pohodlné měřítko, které bychom prostě přiložili, aby se hned ukázalo, co je pravda a co ne. Přesto existuje relativně spolehlivá cesta a účinná metoda, byť plná nesnází a úskalí: je to cesta reflexe. Jedním ze základních kroků reflexe je odstup, i když reflexe je cestou přístupu. Reflexe je specifický způsob přístupu subjektu k sobě. Subjekt, který zůstal při sobě, k sobě nemůže přistoupit. Předpokladem přístupu k sobě je odstup od sebe. Reflexe je výkonem vědomí resp. myšlení. V reflexi vlastně vědomí přistupuje k sobě samému; a proto musí nejprve od sebe odstoupit. Lidská subjektivita je skrz naskrz proreflektovaná: kdykoli něco víme, vždycky zároveň nějak víme (tj. trochu víme a trochu nevíme), že to víme. To však znamená, že lidská subjektivita je plná

přístupů k sobě, jejichž předpokladem je plno odstupu od sebe. Integrita lidské subjektivity nemůže být proto garantována v rovině subjektivity samotné (a tím méně subjektem této subjektivity, neboť čím je subjekt vně své subjektivity či zbaven své subjektivity?). Řekli jsme, že subjektivita v sobě soustřeďuje (resp. má soustřeďovat) bytostné jádro lidského subjektu; je-li však plná odstupů od sebe i přístupů k sobě, soustřeďuje tak v sobě a dokonce umožňuje polyvalentnost, originální ("přirozenou") necelistvost a tím ohroženost bytostnou samotného subjektu. Subjekt dosahuje prostřednictvím subjektivity své vnitřní jednoty zakotvením v hlubině, která není ničím původním, nýbrž která je hloubena a ve své hlubokosti odkrývána v reflexi (resp. v nepřestávajících, stále hlouběji se prodírajících a zadírajících opakovaných reflexích). Jak je to možné?

Na první pohled jsou v reflexi nápadné dvě její fáze: odstup reflektujícího subjektu od sebe a jeho opětovný přístup k sobě. Ve skutečnosti se však jako daleko nejvýznamnější ukazuje fáze méně nápadná, zdánlivě jen prostředkující přechod mezi odstupem od sebe a přístupem k sobě. V tom momentu reflexe, kdy subjekt (ev. vědomí) od sebe odstoupil a ještě se k sobě nevrátil, je subjekt mimo sebe, je venku ze sebe, vykročil ze sebe a nechává sám sebe za sebou. Takto na první poslech nepřesvědčivá slovní kalkulace však nachází podstatnou oporu ve zkušenosti. Je příznačné, že jak v řečtině, tak v latině, tedy v obou jazycích významných pro rozvoj evropského myšlení,

i evropských moderních jazyků, existovaly výrazy přímo etymologicky zachycující jmenovaný fenomén trčení, vyčnívání ze sebe: ek-stasis a ex-sistentia. Časem došlo sice k posunu jejich významu a k povážlivé devalvací; mám však za to, že nic nestojí v cestě jejich možné rehabilitaci, spojené pochopitelné s jejich re-interpretací. Nejde totiž o překračování ani o přesahování; ex-sistence resp. ek-staze není ani transiencí, ani transgresí, ani transcendencí, protože vůbec není akcí, výkonem subjektu. Veškerý výkon subjektu tu končí hotovostí nejenom k vlastní reformě, nýbrž k rekonstituci, k znovu-zrození "z ducha a pravdy". Proto je případnější mluvit o tom, že v uvedeném momentu reflexe subjekt ční nebo trčí ze sebe; a ještě případnější je doslovné: stát ven ze sebe. Nejde tu vůbec o nějaké vyvstávání ze sebe samého, nýbrž o postavení vně sebe, o pozici, v níž subjekt opustil všechny své pozice i sám sebe a nechal se za sebou, za svými zády, tj. kdy se subjekt staví zády k sobě. V tu chvíli přestává toto nové postavení být jeho postavením a stává se črou otevřeností. Ale vůči čemu se subjekt otvírá, když se odvrátil sám od sebe a přestal být sám sebou?

V momentu ek-staze - a pouze v něm - se může subjekt setkat s pravdou jakožto ryzí nepředmětností, anebo - máme-li užit obecně religiózního termínu - božskou nepředmětností. Není to vztaženost k sobě, nýbrž naopak odkázanost na pravdu a na její kontingentní oslovení, co subjektu dovoluje žít jako duchu, jako duchovní bytosti, "duchovnímu člověku". Neboť

duchovní člověk žije budoucností, a to budoucností nikoliv ve smyslu toho, co ještě nenastalo, k čemu ještě nedošlo, ale k čemu dojde a co nastane (to je jen nepravá budoucnost), nýbrž budoucností ve smyslu toho, co všechno dění, všechno to, k čemu dochází a co nastává, umožňuje a zakládá, aniž by to do nastalého a bytějšího jakkoliv přecházelo. S velkým porozuměním pro věc se před lety pokusil Karl Rahner netradičně interpretovat tradiční náboženský pojem "Boha" jako absolutní budoucnost. O budoucnosti, zvláště pak o absolutní budoucnosti můžeme jen s výhradami a s rezervou říci, že "jest". Emanuel Rádl případně upozornil ještě před válkou, že o Bohu nelze vlastně prohlásit, že "jest", nýbrž že "býti má". Také budoucnost není, ale "býti má". V tom smyslu není možná žádná ontologie budoucnosti; neexistuje a principiálně nemůže existovat ontologie ryzí nepředmětnosti.

Subjektivita je místem, polem, rovinou, na níž se reflexující subjekt stává, tj. může a má stávat "duchovním člověkem"; jinak řečeno je místem, kde je omezenost a usavřenost života v osvětí prolamována a otvírána vztaheností k ryzí nepředmětnosti, kterou si žádný konečný (ani ovšem nekonečný, kdyby existoval) subjekt nemůže "osvojit", "přivlastnit", vtáhnout do svého osvětí, v němž bytuje. Ryzí nepředmětnost je tím základem a zdrojem, jenž "dává všechněm život i dýchání i všecko" a jímž "živi jsme, a hýbeme se, i trváme" (apoštol Pavel na Areopágu, Sk 17,25.28). Tato základní a rozhodující dimenze subjektivity se však nutně vymyká možnostem ontologického uchopení;

ontologie subjektivitu v mezích svých možností a prostředků, jež má k dispozici, nutně redukuje na pouhé jsoucno. Avšak nejenom subjektivita, nýbrž žádné jsoucno ani té nejnižší úrovně není jen tím, čím je, ale má budoucnostní dimenzi či budoucnostní vazbu (pokud jest, tj. pokud se děje); ztratí-li tuto vazbu, přestává být, tj. přestává být jsoucnem. Budoucnostní vazba každého jsoucna však ontologickému přístupu nutně uniká, neboť ontologie se zajímá o jsoucí jakožto jsoucí, tj. pokud jest a nikoliv pokud není. Budoucnostní aspekt jsoucna je však právě tím, čím jsoucno není, přinejmenším tím, čím ještě není, ale jsoucno se nevztahuje jen ke své vlastní budoucnosti (resp. ke jsoucnu se nevztahuje jen jeho vlastní budoucnost). Přes svou vlastní budoucnost je jsoucno vztaženo k budoucnosti pravé, k budoucnosti v plném slova smyslu, k budoucnosti absolutní, řečeno s Rahnerem šedesátých let.

Subjektivita představuje významný mezník na cestě k personalizaci subjektu; je rovinou, na níž dochází k prolamování a posléze k trvajícimu prolomení mezi uzavřeného osvětí a k postupnému vstupu subjektu do otevřenosti světa řeči, do otevřenosti světa, na scénu osvětlenou světlem pravdy. Ontologie subjektivity nám však tuto rozhodující perspektivu zamlčuje, protože ta není její věcí. Proto si od ontologie subjektivity nesmíme slibovat příliš mnoho. Nemaylím, že by bylo možno najít a udržet úzkou, bytostnou souvislost mezi ontologickým aspektem "zkušenosti subjektivity" a mezi životem a víry (příčemž eventuelní

náboženský ráz života z víry lze považovat za kolorit či ještě spíše folklór). Život z víry je životem z budoucnosti; jak bylo řečeno, budoucnostní dimenze ontologickému přístupu z principu uniká.

To vše ovšem platí z pozic tradičního předmětného myšlení, tj. myšlení, které vědomě a dokonce velmi účinně kontroluje své předmětné intence, ale zanedbává a přímo vytěsňuje jakékoli povědomí o svých intencích nepředmětných. V evropské myšlenkové tradici nebylo předmětné myšlení, zrodilví se ve starém Řecku, na dlouhé věky naprosté převahy a proniklo vítězně dokonce do samotné theologie, která měla nejlepší předpoklady pro imunitu (neboť nejenom mohla, ale měla a musela navazovat na myšlení hebrejské, zvláště pak na tradici myšlení prorockého). Tradice předmětného myšlení je však dnes u konce a už se jen rozpadá. Stojíme zřejmě na počátku nové myšlenkové epochy, v níž podstatně vzroste význam nepředmětných konnotací a nepředmětných intencí. S nepředmětnými konnotacemi uměl velmi dobře pracovat mýtus; tato dovednost neupadla zcela v zapomenutí jen zásluhou poezie. Ale nové myšlení - pro nedostatek přesnější orientace je nazýváme myšlením nepředmětným - nemůže být postaveno na poezii ani na nějakém revokovaném anebo "obrozeném" mýtu. Skutečnou perspektivou je postupné vypracování takových precizních postupů práce s nepředmětnými intencemi, jakých bylo v antice a ve středověku dosaženo v oboru předmětných intencí (novověké a moderní myšlenkové postupy jsou dokonce v tomto předmětném oboru "úpadkem" a měly by se čemu přiučít),

také v oboru nepředmětných intencí musí být vynalezen způsob jejich soustředění, ne snad nutně analogický (to zatím nelze předvídat), ale přinejmenším obdobně fungující a účinný jako je soustředění předmětných intencí pomocí pojmu takovým způsobem, aby vznikl (aby byl konstituován) intencionální objekt.

V žádném případě však nelze perspektivu nového, "jiného myšlení" vidět ve zrušení distance mezi myšlením a myšleným, tedy ve zrušení reflexe. Program myšlení totožného s bytím přirozeného světa nedbá především té okolnosti, že tzv. přirozený svět je "konstrukt" myšlení, tj. že je to pouze jiná odrůda "umělého", ba v tomto případě dokonce jen vymyšleného, hypotetického světa; hlavním, protože nejsávanějším jeho nedostatkem je však zcela nereálný předpoklad, že v současné myšlenkové, kulturní a duchovní situaci a atmosféře je jakékoli se svým "předmětem" se identifikující myšlení vůbec možné. To by byl návrat k před-reflektivnímu, předpojmovému myšlení - a ten je (jako ostatně všechny "návraty") vyloučen. Nový typ myšlení, řekněme tedy "nepředmětné" myšlení si musí zachovat všechny pozitivní prvky myšlení předmětného, tj. musí nadále precizně pracovat s předmětnými komponentami myšlenkové intencionality. Vedle udržování a možno-li i zvyšování úrovně práce s předmětnými konnotacemi musí být při každém promlouvání a rozmlouvání věnována maximální pozornost konnotacím nepředmětným; práce s nimi musí být každým dalším krčkem zintenzivňována, zkvalitňována a prohlubována. Bude třeba vypracovat po čase jistou rutinu, a to znamená i jistá pra-

vidla, jisté normy pro práci s nepředmětnými intencemi, ovšem aniž by tím jakkoliv utrpěla úroveň práce s intencemi předmětnými. Kdyby měly být napříště zdůrazňovány jenom intence nepředmětné a na předmětné by se přestalo dbát, šlo by vskutku o jakési znovuoživení mýtu, o jakýsi návrat k mytickému myšlení, které předmětnou stránku verbálních struktur chápalo jako zcela marginální. Ale takový rezytizační trend nemá leč zcela dočasnou, efemérní šanci. Fenomén reflexe a prereflektovanosti lidského vědomí už nelze smazat ani likvidovat. "Příprava naší připravenosti" zaleschnout, vyslechnout a poslechnout oslovení "ryzí nepředmětnosti" má dokonce právě v reflexi svou rozhodující oporu a svůj hlavní prostředek, cestu, metodu.

Nové myšlení přinese ovšem i nové perspektivy pro ontologii, tedy i pro ontologii subjektivity. Po předmětně intencionální stránce se mnoho nezmění, ale v docela novém světle se objeví každá ontologická formulace po své dosud zcela zanedbávané nepředmětné stránce. V současné chvíli by však bylo přinejmenším předčasně chtít prorokovat, jak tím bude ovlivněna strategie ontologických úvah.

INTERVIEW

poskytnuté Pavlem Bratinkou
při příležitosti čtyřicátých narozenin
Zdeňka Neubauera

Otázka: Není o vás známo, že byste příliš ochotně poskytoval interview. Proč jste tentokrát učinil výjimku?

Váš dojem je naprosto mylný. Pravdou je, že jsem téměř nepřetržitě podrobován jakýmsi divokým interview, ve kterých se mne lidé stále ptají v podstatě na jedno a totéž: Kdy už konečně přijde onen slavný, vytoužený okamžik? Na tuto otázku odpovídám jedno a totéž zase já, a sice: "Brzo, brzičko" a dokládám to poukazy na stále nevídanější a neslýchanější jevy. Hluboká a upřímná nevíra je téměř vždy to jediné, co tazatelé vůči mým tvrzením projeví. Vaše nabídka, abych poskytl interview při příležitosti oslav Zdenkových čtyřicátin mi poskytuje velmi vzácnou příležitost promluvit jednak v souvislosti s událostí všeobecně považovanou za radostnou a jednak o něčem jiném, než o čem jsem nucen mluvit obvykle.

Za prvé bych chtěl upozornit na skutečnost, že letos došlo k velmi vzácné konstelaci planet a že rozhodně není náhodou, že Zdeněk slaví své významné narozeniny právě v tento rok.

Otázka: Chcete tím říci, že Zdeněk musí být vskutku velmi důležitou osobností, jestliže

slaví své narozeniny právě v roce oné vzácné konstelace?

Vidím, že předpokládáte zcela automaticky, že toto je jediná možnost, jak dát obě události do souvislosti. Možností je však přece mnohem víc! Je možno například soudit, že ona planetární konstelace musí být asi něčím významným především z toho důvodu, že k ní dochází v roce Zdenkových narozenin!

Otázka: To jsou velmi silná slova. Kdybyste byl filosofem, pak by se dalo věřit, že jste Zdenkovým přínosem k filosofii natolik unesen, že k jeho ocenění považujete za adekvátní pouze uvedená slova. Vy však filosofem nejste a proto se vaše slova budou možná jevit jako křečovitá. Mohl byste tedy vysvětlit čtenářům, proč vám Zdenkova osobnost připadá natolik důležitá?

Již před dávnými léty jsem si uvědomil, že při rozhovoru se Zdenkem si zcela automaticky dávám úzkostlivý pozor na to, co říkám v míře mnohem větší než při rozhovorech s kýmkoli jiným. Brzy jsem si také uvědomil proč. Každé nepatřičné slovo, každá vyřčená hloupost jej jakoby přibíjí na kříž. Kdysi jsem kdesi četl názor, že "bude odpuštěno těm, kteří nevědí, co činí, ale nebude odpuštěno těm, kteří nevědí, co mluví". Tento výrok považuji za nejlepší zdůraznění důležitosti slov jaké jsem kdy slyšel. O jejich důležitosti sice nakonec nepochybuje asi nikdo; nicméně víme, jak to vypadá v praxi. Málokdo tuto důležitost dosvědčuje

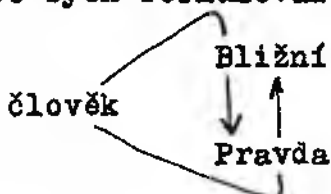
svým počínáním. Zdeněk je však korunním a nezviklatelným svědkem jejich majestátu. Už to samotné by stačilo zcela ospravedlnit moje tvrzení o souvislosti mezi Zdenkovou osobností a konstelací planet. Tato konstelace sama o sobě zůstává pouze smysluprázdnou abstrakcí. Aby se stala smysluplnou, musíme k ní nalézt klíč. A zamyšlení nad Zdenkem tento klíč poskytuje. Tento rok bude v dějinách označen jako rok vzpoury slov proti lži, rok jejich "non serviam", rok zmrtvýchvstání.

Ve své otázce konstatujete, že nejsem filosofem. Nechci se zde k tomuto tvrzení nijak vyjadřovat. Dovoluji mi však, abych předložil krátké resumé svých názorů na filosofii a filosofy, neboť jen tak si mohu připravit půdu pro svůj hlavní hold oslavenci.

Nejprve se musím zmínit o teologii. Teologie se dělí na dva typy a sice podle toho, jak chápou svůj základní problém. V teologiích prvního typu se tento problém formuluje (často ovšem zcela nereflektovaně) jako "hledání a nalézání Pravdy (popř. Boha, Nejvyššího Dobra, Zákona, atd.)". Jejich společný symbolický vzorec vypadá asi takto:

člověk → Pravda

V teologiích druhého typu se problém vidí v "hledání a nalézání Pravdy skrze Bližní a pro Bližní". Jejich symbolický vzorec bych formuloval takto:



Řečeno jinými slovy, v teologiích druhého typu vede

cesta k Pravdě pouze přes Bližní, avšak cesta k Bližnímu pouze přes Pravdu. Z toho plyne ^{ne}možné geometrico, že v těchto teologiích je každý člověk považován za nenahraditelného a jedinečného svědka Pravdy. Onen prostor, ve kterém se tato svědectví jednotlivých lidí sdílejí, se nazývá Svoboda. Svědectví jednotlivého člověka má dva naprosto neoddělitelné aspekty. Působením jednoho vzniká, obohacuje se a rozvíjí To, co spojuje, co umožňuje společenství. Působením druhého vzniká a rozvíjí se To, co individualizuje (zjedinečňuje), co umožňuje existenci osoby. Společné není myslitelné bez Jedinečného, neboť vzniká tím, že Individuální se navzájem sdílejí. Jedinečné však nemůže existovat bez Společného, neboť teprve z prostoru Společného je nahlíženo jako Jedinečné. Filosofii bych definoval pomocí příslušného podstatného jména slovesného takto:

Filosofování je onen skrytý život v nás, který způsobuje, že jsme schopni rozlišovat Společné a Jedinečné ve všech jejich nekonečně bohatých aspektech.

Filosofie v tomto smyslu je samozřejmě možná jen v rámci teologií druhého typu.

V teologiích prvního typu se cesta k Pravdě chápe jako záležitost nalezení správné techniky (rituály, skutky, duševní úkony atd.), popř. poznání. Bližní je bližním jen tou měrou, v jaké sdílí stejnou Pravdu. Jestliže na ní neparticipuje, pak je Ne-bližním, Ne-přítelem, či dokonce Ničím. Důsledky tohoto principu jsou dalekosáhlé. Společné a Jedinečné představují

navzájem neslučitelné kategorie. Věci, které ve sfé-
rách teologií druhého typu jsou současně pramenem
Společného a Jedinečného neexistují buď vůbec, nebo
živoří. A naopak, ve světě teologií prvního typu se
vždy objeví nějaká entita, která tíhne k pohlcení
všeho a všech a které se nemá co postavit na odpor.
Velmi zajímavým a poučným případem je Islám. Toto
učení jakoby stálo každou nohou na půdě teologie ji-
ného typu. Svoji formou odpovídá prvnímu symbolickému
vzorci; nicméně jeho Pravda stanovuje vztah k druhým
lidem jako nejdůležitější podmínku svého otevření se.
Prudký rozvoj filosofie v islámském světě a její ná-
sledné potlačení, nerozlišování mezi církevním a po-
litickým společenstvím a následná neschopnost smířit,
požadavek politické stability a požadavkem mystického
zanícení pro Pravdu (Chomejní), to vše je pochopitel-
né, jakmile si uvědomíme zmíněnou dvojnáčnost Islámu.
Přítomnost teologie druhého typu také způsobila, že
islámský svět přes svůj teokratický ráz zachoval ná-
boženskou svobodu a že i když byl často krutý, nebyl
nikdy zvrácený. Toto bohužel nelze říci o světech
vzniklých na základě moderních totalitních ideologií.
V nich byl a je činěn pokus o zničení člověka jakožto
nezastupitelného svědka Pravdy a to dosti vědomě a
systematicky. Důsledkem je zánik filosofie, zánik
opravdového společenství, zánik odpovědnosti.

Otázka: Když už jste sám začal o filosofii
mluvit, potom byste nám mohl snad říci,
v čem tedy spatřujete úkol filosofie.

Filosofie nemá žádný úkol! Sama je totiž úkolem. Protože však vidím, že výše uvedená definice filosofování je pro vás přeci jen příliš mlhavá, vyslovím ji jinak.

Filosofuje ten, kdo ukazuje, že není
Pravdy bez Svobody a není Svobody bez
Pravdy.

Otázka: Promiňte, ale co je to Pravda?

Je to opravdu těžké prominout vám, že se takhle ptáte, po tom všem, co jsem vám už řekl. Je přeci snad jasné, že nelze definovat Pravdu bez definování Svobody!

Otázka: Jasně je mi nyní jen to, že kdybych se byl zeptal "Co je to Svoboda?", dostal bych obdobnou odpověď. Nevím vůbec, co vaše slova 'Pravda' a 'Svoboda' vlastně znamenají.

Nyní bych si to mohl usnadnit tím, že bych vás prostě odkázal na Zdeňka, neboť ten ví všechno. To by ovšem nebylo fér. Odpovím tedy sám. Pravda a Svoboda jsou jediné dvě věci, které definovat nelze. Nelze přeci definovat něco, co zakládá možnost nejen všech definic, nýbrž vůbec všeho, včetně nás samotných, tedy i našeho rozhovoru. Jediné, co můžeme dělat je "patřit na Pravdu ve Svobodě". Na Pravdu patřím, patřím-li na skleničku. Ve Svobodě patřím, vidím-li skutečnost, že ta sklenička nemusela být. Ve filosofii jde právě o

to, aby se všechny pojmy otevřely (nebo aby všechny pojmy otevřely nás) takovému patření a účasti.

Otázka: Hm. Dovolte mi, abych vám položil otázku, týkající se konkrétnější věci. Čtenáři by pravděpodobně rádi věděli, jaký je vztah mezi vámi zavedeným slovem Svoboda a konkrétními svobodami politickými?

Mluvili jsme již o sféře, ve které se lidé navzájem sdílejí. Tuto sféru jsme nazvali Společné. Tu část Společného, ve které se lidé sdílejí jakožto svědkové Pravdy, jsme nazvali Svoboda. Existuje však ještě jiná sféra Společného. V této sféře lidé nesdílejí svá svědectví Pravdy, nýbrž naopak, sdílejí v ní důsledky svého odvratu od ní. Skrze tuto sféru Společného může jedno Jedinečné pohlcovat druhé Jedinečné. Tato možnost se nazývá Moc. Ústředním problémem každého společenství je, aby Moci nebylo použito ke zničení Svobody jakožto oblasti sdílení Pravdy, jakožto oblasti zrodu Společného a Jedinečného ve smyslu účasti na Pravdě. Toto maření vzniku Společného a Jedinečného sluje Bezpráví; ochrana tohoto vznikání sluje Spravedlnost. Onomu zneužívání Moci ke zničení Svobody lze sice čelit opět Mocí, avšak pouze tehdy, dodrží-li se obecné pravidlo, že použitá míra Moci bude pouze jakýmsi zrcadlovým odrazem Moci zneužívané. Jinými slovy, úsudek o tom, kolik Moci použít na ochranu Svobody nesmí být ani v nejmenším ovlivněn oním pokusem, které je původní příčinou každého zneužití

Moci. Mám na mysli věčné a vskutku strašné pokušení, kterému je konec konců vystaven každý člověk, tedy každé Jedinečné. Svědectví Pravdy nahlížené daným jedincem lze totiž sdělit druhým pouze částečně (pouze ten jeho aspekt, který vytváří Společné); ti druzí (resp. onen aspekt jejich svědectví Pravdy, který konstituuje jejich Jedinečné) zůstanou vždy něčím jiným, neuchopitelným, nerozumitelným, dalekým, ergo universalitu nahlížené Pravdy zpochybňujícím. A tudíž zpochybňujícím i daného jedince, což může pro něj představovat nesnesitelnou trýzeň. Zneužije-li však moci k likvidaci Svobody, tj. k likvidaci svědectví těch druhých, k "pohlcení" jejich Jedinečného, potom se může od této trýzně "osvobodit" alespoň částečně.

Politická Svoboda je tedy ona sféra Společného, ve které se lidé sdílejí ve svém úsilí podřídít Moc Spravedlnosti, tj. řeší stále znovu a znovu se vynořující problém, jak konkrétně použít Moci pouze tak, aby byla chráněna Svoboda jakožto prostor pro sdílení Pravdy a nijak jinak.

Domněnka, která se v této souvislosti tak často vyakutuje, že se totiž "duchovně svobodný" člověk obejde bez politické svobody, či jak se to někdy dokonce formuluje, bez "špinavé politiky", je stejně absurdní jako domněnka, že se obejdeme bez toho, aby věci měly zadní stranu. Je pravda, že aréna politických zápasů není dvakrát přitažlivá. Křik hlupáků, dunivé projevy neodpovědných demagogů a konečně častá nutnost "bezprincipiálních kompromisů" odpuzuje nejednoho ryzího člověka. Pohledme však za okraj osvětlené

arény, do šerého prostoru, který ji obklopuje, abychom zjistili, kdo jsou ty postavym které tam s nekonečnou trpělivostí čekají na svou příležitost. Vidíme tam plukovníka v uniformě stát po boku s neuniformovaným ozbrojencem s barevnou páskou na rukávu; za nimi pak stojí mužové v civilu ledově prázdných obličejů; a za nimi pak, ztrácejíce se už v téměř úplné tmě, stojí funkcionář Ministerstva lásky a s ním pracovník Úřadu pro vědecké řízení společnosti. Ti všichni čekají na to, až bude porušena rovnováha mezi Jedinečným a Společným vlivem zneužívání moci nebo naopak, vlivem neochoty ji použít. V tom okamžiku vsátnou na scénu. A k poruše rovnováhy nutně dojde, jakmile ti, jež jsou povoláni ke službě Pravdy, rezignují na Svobodu.

Otázka: Říkal jste, že si musíte vytvořit půdu pro svůj hold oslavenci. Je ta půda již připravena?

Naprosto! Slyšte tedy můj hold. Prohlašuji dogmaticky, že Zdeněk je naše Společné, vtělený náš společný podíl na Pravdě. My všichni pak jsme jemu odpovídající 'Jedinečna'. V našem setkávání s ním zakoušíme tudíž jak Pravdu tak Svobodu.

Radim Palouš

ARCHETYP VÍCHOVY

Moderní pojetí výchovy lze vyjádřit větou: jedenformuje druhého. Toto jednoduché konstatování zahrnuje 1. voluntarismus formovatele, 2. plasticitu formovaného, 3. pragmatičnost formování.

K voluntarismu formovatele: výchova je pojata jako naplánovatelná činnost, která podle vůle rozvrhovatelů dokáže okolnosti zařídit tak, aby materiál-člověk byl v rámci kontrolovatelné tolerance "opracován", "obroben", "vyroben" na vychovaného či vzdělaného jedince či na umraveného občana, uschopněného k účasti ve výrobě a komunikovat, či na informovaný, resp. zformovaný lid.

K plasticitě formovaného: jedinec je pojat jako ostatní "objektivní reality", tedy jako res-věc, umožňující být změřena, popsána a jako materiál zpracovatelná do určité formy.

K pragmatičnosti této "výchovy": účely dává jakoby realita sama. Aby totiž výrobek-vychovanec mohl fungovat ve strukturách či mechanismech novověké společnosti (státu, produkci, rodině co reprodukci nového materiálu pro výchovu atd.), vyžaduje jaksi samostatné zásahy: musí nabýt ("osvojit si") určitých "vědností, dovedností a návyků": tak a tak se chovat, tak a tak se nechovat, to a to umět dělat, tak a tak mluvit-číst-psát-počítat, eventuálně nějakou tu

cizí řeč kvůli předvídanému styku s cizinci v tomto prokomunikovaném světě atd.

Toto moderní, pragmaticky orientované pojetí výchovy se podstatně liší od původních dvou konceptů, totiž řeckého a křesťanského, od výchovných ARCHAÍ, jež fenomén zvaný "výchova" založily. Rozdíl charakterizujeme opět - pro začátek - jednoduchou větou: bytostně "nedělní" určení výchovy bylo zapomenuto a odloženo stranou ve prospěch "výchovy" co nástroje-přípravku pro výbavu k všednodenním obstarávkám.

- - -

Všeobecně uznávaným ARCHÉ evropské výchovy je Platonův koncept. Explicitně je předveden především v Ústavě. Výchovou se tu nerozumí uschopňování člověka pro běžnou situační danost, již charakterizuje připoutanost k obstarávkám obvyklého denního životaběhu. Výchova není činěním lidí zdatnými v rámci této všednodennosti, která je v jeskynním mýtu zpodobena jako patření na hru stínů. Není tedy - smíme-li k jedné metafoře připojit další - výukou v plavání těch lidských živočichů, kteří jsou potopeni do oceánu, z něhož se nemohou nijak ze svých sil vynořit; žádná zdatnost v plavání jim neumožní proniknutí² utopenosti, neboť je zdatností vázanou právě na situovanost ve vodách oceánu. Výchova - PAIDEIA - znamená však vynoření nebo - zůstaneme-li u jeskynního podobenství - zásadní obrat, totiž odvrát od toho, co jakožto běžná situovanost předurčovalo lidské konání, a zároveň obrat k tomu, co je v tomto smyslu nad-situační, tedy nad-lidské.

Jeskynní mýtus končí návratem zpět do původní situace. Platonův Sokrates, vypravěč mýtu, zde neposkytuje žádné vysvětlení, proč se ten, kdo byl cestou násilného a namahavého obratu vychován, vrací nazpět do světa stínů - jeskyně. Interpretovává se to často jako návrat s posláním obracet druhé, doposud připoutané. Z chovance se výchovcu měl stát nejen vychovaný, nýbrž přímo vychovatel. Tento výklad vyjadřuje však na jedné straně příliš mnoho, na druhé příliš málo. Z Platonova textu neplyne, že se vychovaný vrací zpět jako ten, kdo začne obracet jiné. Instance, která tak činí, je v celém jeskynním mýtu zahalena mlčením. Je přítomna jen ve svém činění: připoutanec jest odpoután, jest tažen apod. Nikde není řeč o nějakém vychovateli v podobě člověka, který nabyt této schopnosti tím, že už jednou absolvoval obrat a výchovný tah. Vychovaný se prostě vrací. Není však tento návrat znamením příslušnosti? Člověk je bytostně ponořen do všednodennosti; celé Sokratovo vyprávění začíná přece výzvou, aby si posluchač představil, jak to s člověkem vlastně jest. Ono obrácení a pouť za Sluncem - AGATHON - tak, jak napovídá sama situace Sokratova a jeho posluchačů, kteří přece zůstávají na Zemi, na tom pomezí světla a tmy, a kteří se přece nehýbají ze svých míst, se děje pouze jako vybídnutí k představě o tom, jak na tom člověk vlastně jest. Návrat lze tedy spíše připodobnit k tomu, když se "navracíme" do "běžného" života (z něhož jsme přece neodešli!) po četbě poutavé knihy, po shlédnutí divadelního či filmového představení, které nás u-

shvátily, apod. Lze tedy soudit, že ono počáteční "představ si" a závěrečný návrat jsou jen vyjádřením neoddiskutovatelné situovanosti jen lidské.

"Návrtá" však není návratem téhož. Sokratova pohádka o jeskyni byla přece jen v jistém smyslu pou-
tí, zahrnující obrat-odvrat, byla výchovou. Všichni, kdo slyšeli, jsou již dotčeni: ne-li vychováni, tedy znejistěni ve svých dosavadních všednodenních jisto-
tách, což je přinejmenším důležitý počátek výchovného pohnutí.

Platonova PAIDEIA tedy nemá žádný znak té mo-
derní "výchovy", jak jsme se pokusili ji charakteri-
zovat: 1. Není tu vychovatel-člověk, který podle ur-
čitých naplánovaných předsevzetí formuje chovance,
a to ani tak, že by co starší vůči mladším, vzdělaný
vůči nevzdělaným či moudrý vůči nemoudrým "předával"
ze svého "bohatství" poznatky všelikého druhu. Zdů-
raznili jsme, že působící výchovná instance je zaha-
lena tejamstvím. 2. Není tu ani chovanec, kterému se
formováním dostává určité formy, neboť tu není něja-
ký podklad - sub-iectum -, na nějž se vrství "vědo-
mosti, dovednosti a návyky". Jde přece o obrácení
celého člověka, nejen o lokální úpravu jakýmsi opra-
cováním, které tu ubrousí, tu přitmelí, tu zpevní,
tu zpružní apod. 3. Není tu ani žádný pragmatický
žřetel: PAIDEIA se přece nevyvozuje z potřeb běžné
lidské praxe, nýbrž prýští ze zdroje, který je zcela
mimo vše, čím člověka zahlcuje a tedy spoutává všedno-
denní obstarávání. Je totiž podstatně nadlidského pů-
vodu, který nelze chápat pouze jako zdroj nadindividu-

duální, např. společenský, národní nebo státní. Platonská výchova neplyne ze státotvorných třetelů v dnešním slova smyslu, i když v Ústavě je její roli v rámci ideálního státu věnováno mnoho místa. Stát totiž sám je ustavován týmž, co zakládá výchovu. Celý koncept státu - podobně jako koncept výchovy - je subordinován téže ontologické myšlence o jsoucnu, jehož jsoucnost je díky AGATHON, díky "světlu" bytí, jehož je sice výrazem, ale jež zároveň zakrývá.

Takže: platonská PAIDEIA je pro naši dobu čím-si velice obtížně srozumitelným, jakmile uijeme slova výchova, zatíženého dnešním významovým usem. Je vystupováním ze situace, v níž zůstáváme. Je tedy vystupováním bez vystoupení. Je rozpoznáváním zdroje ve stínech. Je otevíráním se v uzavřenosti, otevíráním se pravému v nepravém. Je vyrozuměním záři skrze ozářené. Je rozpoznáním "otce skrze syna". Řečeno ontologicky: je cestou k pochopení bytí skrze jsoucí jsoucná.

- - -

Naše charakterizování platonské PAIDEIA zahrnovalo řadu paradoxních výroků. Nejsou to stylistické efekty či nouzové východiško tam, kde selhává běžný způsob řeči, který respektuje logický zákon vyloučeného třetího: buď je tomu tak nebo non-tak, tertium je nonsens a non datur. Paradox totiž tím, že klade protimluv, otevírá celek, jehož je součástí, a umožňuje vystupovat "nad". Je sice sdělením, které vzniká tím, že proti běžným uzancím jakoby výrok po-

píral sám sebe, avšak toto popírání se děje pouze uvnitř výroku, zatím co/navenek mění dosavadní kontexty. Toto měnění samo o sobě může sice být nesmyslem nebo se může též týkat něčeho zcela nepodstatného v souvislosti, v níž paradox co paradox vystupuje; avšak může též být šancí k sebepřekročení dotud hermeticky uzavřených kontextů, tedy může být výrazovým prostředkem, vedoucím k smyslu překračujícímu dané souvislosti, a tedy sdělením, dávajícím přinejmenším tušit, že daná souvislost je sama uvnitř smyslu jí preordinovaného. Tím, že paradox ruší hermetickou logiku logu dané souvislosti, rozrušuje navyklé všednodennosti těchto souvislostí a může je integrovat tajemným poukazováním do souvislostí nových, dotud nepostřehovaných.

- - -

Právě takto se děje "jeskynní" PAIDEIA. Směr všednodenního obstarávání, jímž je člověk orientován a v němž nakonec co člověk přes všškerou námahu a bolesti obratu přece jen setrvává, je díky zkušenosti PAIDEIA zjeven jako takový, totiž jako upoutanost, jíž se člověk sice nezbavuje, ale jíž dá její místo. Možnost pravého umístění lidské situace se udá putováním nahoru a dolů, paradoxním proto, že se vlastně nikam nejde a jíž nemůže: jen díky tajemné instanci "vychovatele" se ukáže situace lidské situace. Řečeno slovy delfské věštitrny: člověk pozná sám sebe.

- - -

Jestliže potom nazveme sokratovskou starost o duši, to neustálé bdělé překračování samozřejmostí všednodenního "vědění" o tom, co je spravedlivé, co je dobré atd., slovem filosofování, potom je možno pochopit, proč filosofie byla, je a bude vždy jen jedna - přes plejádu různých výroků a soudů sourodých i nesourodých, neprotikladných i protikladných. Filosofie se neskládá jako nějaká stavebnice, takže je celá, až když je pohromadě vše, není mechanismem s časovou dimensí, který známe až tehdy, poznáme-li všechny jeho fáze. Adepti filosofické cesty se nemusí obávat a poklesat na mysli, představí-li si tu horu dosavadních filosofických spisů a výkonů, nemusí rezignovat, když seznají, že nikdy nebudou s to zvládnout filosofické dokumenty v celé šíři. Filosofie je totiž celá třeba v jediném filosofu (pokud filosofu!), v jediné myšlence X (pokud filosofické!). A též přivádění k sebe-náhledu, který je zároveň vzhledem do bytí, ona PAIDEIA, se neděje jako vzdělávací postupy, týkající se toho a ještě toho a Tak se děje pouze v oblasti všednodenního obstarávání. PAIDEIA je právě vytržením ze všedního dne, děje se jen tak, že chovanec je zbaven neustálé zaneprázdněnosti čím či oním. Jejím prostorem je SCHÓLÉ, prázdeň, prázdniny, volný čas, mezera v zahlcenosti obstarávkami. Škola je původně záležitostí ne-děle, chvíl ne-obstarávání, ne-dělání, ne-usilování, povznesení z všednodenní zaneprázdněnosti k reflexi této své mravenčí připoutanosti. SCHÓLÉ je příležitostí pro PAIDEIA a ~~postavuje~~ se jako dar, jako průnik slunce do temnot, v nichž se člověk pohy-

buje. Zůstaneme sice co lidé nadále služebníky všedno-
dennosti, ale nikoli již nutně otroky. SCHÓLÉ se
vsouvá do zaneprázdněnosti a v rámci SCHÓLÉ se může
dít PAIDEIA.

- - -

Existuje ještě jiná možnost, jak vypadnout
z hemživého shonu všedního dne, determinovaného pragma-
tickými zřeteli, totiž potřebami života co se týče
obživy, bytu, šatu, atd. V oblasti denního hospodaření
není čas na to, co není účelné, nelze zbytečně plýt-
vat silami, je nutno jimi šetřit, šetřit své zdraví,
a když už rozumovat, tedy zaneprázdnovat se "rozumný-
mi" = praktickými úvahami a nikoli nějakým fantaziro-
váním, Avšak k lidskému údělu patří též vykojení
z těchto běžných, zdravých možností: je to např. ne-
moc, třeba horečnatý stav, který praktické obstarávky
odsune stranou. Potom se už může uvelnit prostor i
pro cosi dosud nečekaného. Dostojevského Svidrigajlov
říká: "Přízraky jsou, abychom tak řekli, cáry a útrž-
ky jiných světů, jejich začátek. Zdravý člověk samo-
zřejmě nemůže mít schopnost je vidět, protože zdravý
člověk je ryze pozemský, a proto musí žít jen životem
vezdejším, kvůli dokonalosti a pořádku. Avšak sotva
člověk onemocní, sotva byl v organismu narušen obvyk-
lý pozemský pořádek, okamžitě se začíná projevovat
styk s jiným světem, a čím je nemoc těžší, tím víc
je styčných bodů s jiným světem..." I zde je vytržení
ze "zdravého" obstarávání příležitostí k vstupu do
oblasti, která byla dříve obstarávkami zakryta.

- - -

Prostor pro PAIDEIA je tedy významným způsobem určen překonáním zaneprázdněnosti obstarávkami všedního dne. Existuje ovšem situace, kdy člověk ještě není nebo už není nebo z jakéhosi svého habituálního určení zcela pohlcován shonem běžného životního rytmu. To je situace dětí a dospívajících, starců a tzv. nepraktických ("naivních", "idealistických nerealistů") lidí. Tak mohlo být o Dostojevského knížeti Myškinovi a Aljošovi Karamazovi napsáno, že jsou výbornými "pedagogy", neboť jsou vlastně dětmi.

- - -

Nadhled díky SCHÖLÉ, v níž se udá událost PAIDEIA, není výkonem silného jedince, totiž toho, kdo obzvláště vyniká v obstarávkách všedního dne. V Platónově jeskynním mýtu silnou je tajemná instituce, odpoutávající a táhnoucí vychovávaného strmou cestou: odpoutanec sám se spíše vyznačuje řadou slabostí: je oslepen, není přizpůsoben obratu, spíše ho to všechno táhne do pohodlí dosavadní pozice.

Soběstačné siláctví spíše zavádí. V jedné Chesteronově črtě splní kouzelná víla dvěma bratříčkům to, co si každý z nich přeje. Jeden chce být velký, tak obrovský, aby přezřel všechny zajímavosti světa. Ovšemže se stane obrem - a všecek svět se mu scvrkne ve fádni všednodenní droboty: Niagarské vodopády jsou peřejí na jakémsi potůčku, savany jsou loučkou, prostě svět "absolvuje" několika kroky; znuđen usíná a nakonec pozbude (doslova) vlastní hlavu. Jeho bratr je skromný: přeje si, aby byl menší, než je, zcela

maličký. A ejhle: to, co bylo doposud všední vegetací, jejich maličké zahrádky, se náhle stane ohromným, tajuplným světem, plným obdivuhodných bytostí. Siláka zničilo to, že chtěl zintenzivnit svou dosavadní zaba-venost v každodenních příhodách; jeho bratra přivedla ochota stát se malým, tj. tím, kdo se poddá, kdo se oddá v skromné nepyšné ^šoběstačnosti tomu, co ho pře-
vyšuje a co mu umožní dosavadní život žít sub specie nevšednosti, světu plnému tajemství a dobrodružství, tedy světu, který vlastně jest nevšedním a neobvyklým, stále překračujícím horizontem horizontu všedního a obvyklého.

PAIDEIA však není ani vztahem mezi "silnějším" (zdatnějším, moudřejším, vzdělanějším, starším) člověkem-vychovatelem a slabším (např. mladším) člověkem-chovancem. Silná je pouze ona anonymní, tajemná, nenazvaná instance, nikoli člověk. Žádný z lidí nezíská pouvoř k výkonu PAIDEIA ani ze svého přirozeného nadání nebo z pilné naučenosti či bohaté zkušenosti, ani - tím méně - z nějaké funkce, z titulu, ze sociální role apod.

Žádná lidská síla - ani na straně chovancově, ani na straně člověka-vychovatele - není tím, co působí onu vý-chovnou proměnu, onen protivný, nezvyklý obrat a namahavý pohyb po strmé, neschůdné cestě. V celém jeskynním mýtu není ani jedinkrát podhalena rouška nad touto magickým možnou instancí PAIDEIA.

Filosofie je tak jednímze svých určení vycho-

vou a výchova filosofií, neboť je obratem lidského porozumění sobě samému jakožto jsoucnu v jeskyni a tím i porozumění jsoucnu - vždyť výchova je práce TECHNÉ TĚS PERYAGOGÉS. Je totiž právě onou událostí, která zjevuje vytržením z všednodennosti naši všednodennost jako takovou a je tudíž odhalováním zakrytosti zakrytého, tajemnosti tajemného a nakonec subordinace preordinovanému. Nejhlubší smysl PAIDEIA co výchovy je navázání jiného "pouta", než poutalo jeskynní vězně a než svazuje všední den svými obstarávkami: jde o svazek "sváteční", svatý, jde o "RELIGIO", náboženství.

Nesmí se ovšem náboženství chápat jako nástroj mezi jinými nástroji pro zařizování se v kolotoči všedního dne, např. co úsilí působit na úspěchy v obstarávání za pomoci magických sil. Náboženství je při nejmenším v uvedeném smyslu cosi, co oblast všednodennosti radikálně překračuje, jakoli ji zahrnuje.

Tak lze říci, že ARCHÉ výchovy co PAIDEIA je náboženského základu. Dnešní sekularizované chápání výchovy a jedné z jejich institucionálních inkarnací - moderní školy je uzavřeno do jednodimenziální oblasti tzv. praktického života, neboť smysl výchovy a školství je dán představou, že jsou přípravou na život, vyzbrojením právě ad usum všednodenního zajištění jedince a lidského společenství menších či větších, případně globálních rozměrů.

- - -

V Platonově nejlepším státě panují filosofové,

respektive skrze ně, skrze jejich usilovné směřování, skrze erotický vztah FILEIN TO SOFON moudré samo; jde tudíž o sofokracii. Výchova je pak nejen přípravou k tomu, co je základem bytí každé lidské bytosti, nýbrž je i zrodem vztahu μ jsoucnu vůbec - a nikoli v poslední řadě k tomu, které se nazývá POLIS. Byť je každý výchovou orientován ze své zabořenosti k nadhledu, každý nakonec zůstává obyvatelem "jeskyně", totiž lidskosti, jejímž charakteristickým určením není pobyt v plném světle, nýbrž mezi reziduy světla, jimiž jsou¹ stíny. Každý "chovanec" je sice díky PAIDEIA jinak orientován, než původně, avšak světlostínové pomezí je lidskou skutečností nejen vně každého člověka, nýbrž i uvnitř.

PAIDEIA sice založí POLIS, avšak nikoli tak, že by se světlostín rozložil jako jednostejné neurčité pološero všude a ve všech, nýbrž tak, že TO SOFON panuje jinak u řemeslníků, jinak u strážců a jinak u vládců: u řemeslníků se světlo AGATHON jeví v dokonalosti jejich díla skrze řemeslnou dovednost, u strážců je v zdatnosti bojovat a obětovat život, u vládců v nahlížení podstatného určení; ti poslední jsou jediní, kteří disponují onou nikdy a nikde nekončící "vědou" - EPISTÉMĚ: vědoucím nevěděním dialogického údělu, toho erotického vztahu k SOFON.

Tak je PAIDEIA nejen podstatně určena jako politické vehiculum, jako to, co ustavuje nejlepší stát v každém a skrze každého. Není politická tak, jak jsme nakloněni chápat výchovu my dnešní: jako nástroj k ovládnutí lidí nebo k vybavení lidí pro ovládnutí pří-

rody, nýbrž je tím, čím POLIS--obec vzniká. Není tedy instrumentem nějaké hotové POLIS, státu (stát = status = stav; od Machiavelliho), nýbrž je zrodem obce, občanství, tj. oné orientace nad sebe sama, ze své ustanované zabořenosti, ze svých každodenních obstarávek, ovšemže nikoli bez nich, nýbrž mimo jiné právě skrze ně.

- - -

Ve vrcholných výkenech antického filosofického ducha u Platona a u Aristotela, je výchova bytostně politickou záležitostí, nikoli vybavováním individua "vědomostmi, dovednostmi a návyky", nikoli "osvojováním" znalostí. To spíše ona preordinovaná instance si "osvojuje" člověka pro to, co je dobré, pokud vůbec smíme slovesa "osvojovat" v těchto souvislostech užívat. Výchova je v tomto antickém pojetí právě tím, co člověka včleňuje tam, kam bytostně co ZOON POLITIKON přísluší: do POLIS, obce, "státu" (opět váháme novověkého slova "stát" užit v naší souvislosti). Člověk se sebou samým stává právě tak, že se z izolovaného živočicha stane účastníkem obce.

Výchova se od "politiky" oddělí ve chvíli, kdy na místo občanství v POLIS, k němuž výchova vy-tahuje lidi (e-ducatur), nastoupí synovství Boží a příslušnost do království Božího, o něž výchova má pečovat.

- - -

Latinský ekvivalent pro PAIDEIA je EDUCATIO;

zobrazuje se v něm jeskynní fáze "vy-vádění" (v něm-
čině vy-tahování, er-ziehung) potrefence z jeskyně,
člověka z ne-lidství k lidství, z nepravosti k pra-
vosti. Tento jazykový ekvivalent nejen nevylučuje,
nýbrž přímo stimuluje představu, že se člověk stává
člověkem teprve výchovou. A protože původní koncept
PAIDEIA zahrnul do výchovy co bytostně politické zá-
ležitosti i všednodenní obstarávání, jakkoli to je
činěno jako integrace všedního dne do smyslu celkové-
ho, všednodennost překračujícího, a jakkoli původní
výchovná instance měla božské znaky tajemné, zvláda-
jící, nadřazené instance, přece jen celý rozvrh ústa-
vy nejlepšího státu je míněn pro lidskou realizaci
(i když v NOMOI Platon poněkud v tomto směru přesu-
nuje akcenty); vždyť to je přece posláním napsané
POLITEIA (na rozdíl od AGRAFFA DOGMATA), aby byla
předlohou, jak to udělat, aby..., jak vzít do (moud-
rých) lidských rukou ustavení státu-obce: přihríváním
se u ohně se plamen vznítí dál a dál a světlo AGATHON
ustaví obecnství, v němž a jímž se člověk stává člo-
věkem.

Starý i Nový Zákon však tvorbu člověka jedno-
značně rezervuje jen Bohu. Člověk se člověkem rodí,
je jako takový stvořen. Hřeší-li, chová-li se ne-lidsky,
potom stále zůstává člověkem, totiž hříšníkem. Člověk
si není úkolem, není úkolem sobě, ale je za sebe zod-
pověděn Bohu. Lidským údělem je obstát sub specie Dei.
To znamená mimo jiné též nezanedbávat svěřené hřivny,
tj. pěstovat své "talenty", dary, které mu byly svě-
řeny do opatrování ("nadání" je "dání"), užívat svěře-

ných sil tělesných i duševních tak, aby se Bohu vrátilo, co Boha jest, a to jest všechno.

Opět jde v této výchově o obrat těch, kdo jsou po potomci Adamovi zabořeni do svého egocentrického nebo antropocentrického všednodenního zajišťování, opět k EDUCATIO vyvádět z hříšné zapomenutosti. Je tudíž v tomto smyslu opět záležitostí nedělní, záležitostí obratu člověka k Bohu-Otci, Stvořiteli, Pánu. Je záležitostí svatou, sváteční - proti zapomenutosti všedního dne. A opět i zde je nikoli uniknutím všednímu dni, nýbrž posvěcením všednodennosti, totiž proměnou egocentrické ustaranosti o sebe sama v pokorné přijetí své pokleslé pozice, proměňované v pohotovost a připravenost k sebevzdávající a sebevydávavé ochotě zřít se čehokoli z výdobytků a majetků všedního dne ve prospěch služby svatému.

Sv. Augustin výchovou rozuměl úkol vyvádět člověka, jehož život (bytí) byl stvořen Stvořitelem, z pokleslé hříšnosti k pokornému nahlédnutí této své upadlosti a k usilování plnit smůlku, kterou Bůh nabízí, což je cesta nikoli k dokonalému státu, nýbrž do království Božího. EDUCARE znamená přivádět na cestu následování Krista.

Uslyšení a vyslyšení Evangelia se tptiž - stejně jako obrat v rámci platonské PAIDEIA - neděje tak, že by si určitý jedinec "osvojil" jakési nové poznatky, nikoli tedy jakýmsi přidáváním jakkoli důležitých věcí k danému podkladu (sub-iectum), nýbrž tím, že se chovanec vydá na cestu. V křesťanském kontextu: radostnou zvěst nelze pochopit jinak než jako radostné

zvěstování, což se nemůže dít jinak než radostným zvěstováním. Věřící není ten, kdo jaksi jen "uvěřil" tomu, co slyšel povídat, nýbrž ten, kdo zvěstovanou smlouvu s Bohem přijal a nyní následuje, tedy kdo svým všednodenním životem sleduje svatou záležitost svého božského synovství, kdo svůj denní úděl posvěcuje sebevydaností tomu, kdo je mu nejen preordinován, nýbrž i milosrdně nakloněn, kdo je jeho Otcem, volajícím ho k odpovědi skrze nezaměnitelnou, časnou osobní, zcela nepřenosnou odpovědnost. Ta se neděje skrze obec, nýbrž přímo, i když věci obecné, věci lidského obecnství patří bezesporně k důležitým starostem všedního obstarávání. Nicméně první směrnicí je Bůh; starost o bližního a vůbec o vše stvořené je sice nezbytným projevem lásky k Bohu, avšak přece jen projevem prvního, základního zákona: milování Boha, služba Jemu, přijímání Jeho vůle.

- - -

Protiklad SCHÓLÉ - zaneprázdnění má svou starobylou biblickou podobu: klid, pokoj ráje je dán tím, že člověk neporušuje svou přelůšnost k Bohu, k jeho dílu, je synem Otce-Stvořitele, který se postaral o vše stvořené a vše stvořené dobře obstarává. V okamžiku, kdy člověk chce být jako Bůh, ztrácí nedělní klid a pohodu a upadá do neklidu všednodenního obstarávání. Vykoupení nemůže přijít jinou cestou, než pomocí Boží skrze Vykupitele, jehož výzva až k smrti na kříži volá hříšníky k sebevzdání a sebevydanosti. Pouhé vzdání se sebe, pouhé odmítnutí všednodenních obstarávek až

třeba k smrti hladem není samo o sobě zárukou návratu do rajské blaženosti, do království Božího. Sebezapomínavý obrat má směr-smysl-perspektivu díky Vykupitelově pomoci, díky této milosti Boží. Posvěcení všednodennosti, jíž se člověk za svého pozemského života nemůže nikdy zcela zbavit, se děje skrze milost, je z Boží vůle - podobně jako obrat těch, kteří pobývají po svém návratu nadále v pološeru obyvatelů jeskyně, v tom "slzavém údolí" (jaká paralela: jeskyně a slzavé údolí!), děje se vychovatelskou silou tajuplné instance.

- - -

Instance, působící PAIDEIA, je přece jen bytostně odlišná od té, která působí konverzní události v rámci křesťanské religiozity. Osud "jeskynního" člověka je sice též v rukou preordinované instance, ta však je neosobní a anonymní. Kromě toho, že umožní člověku bytostný pohyb sebenáhledu, není tu nic dalšího, než dialogické hledání. Lidský děj i světové dějiny vcelku jsou určeny nakonec nezbadatelnou instancí MOIRA, jejíž povaha je v antice určována bojem dvou principů PERAS-APEIRON, KOMOS-CHAOS. Jejich soupeření je věčné a nemá další "smysl", směr, tvar celkového dění. Naproti tomu biblický Bůh, Pán veškerého dění, s člověkem mluví, své dílo - člověka i svět - miluje, dává člověku šanci účastnit se na dobrém spění času, na dějinách spásy, je prostě "blízkým příbuzným", je autoritou v obojím významu, autoritou autora-původce, i autoritou vládce, tedy je v tom nejsilnějším slova

smyslu Otcem.

Přes tuto substanciální odlišnost v povaze preordinované instance a lidského vztahu k ní (např. Boha-Otce lze prosit, anonymní soupeření PERAS-APEIRON je mimo oblast lidských proseb) má platonská PAIDEIA a křesťanské EDUCATIO jedno důležité společné určení, jak ukázalo naše dosavadní hledání archetypické povahy evropské výchovy: obě jsou záležitostmi nedělní, záležitostmi posvátnou, obě ruší hermetickou zabořenost do všednodenních obstarávek, obě překonávají utopenost v úmorné shánčlivosti a v nekonečném zabezpečování nezabezpečitelného. Nejsou přípravou k větší zdatnosti v těch či oněch výkonech v rámci všední praxe, nýbrž jsou obratem od ní, nad ní, jakkoli obě dobře vědí, že lidský pobyt se bez všedního dne neobejde, že člověk je bytostně obyvatelem jeskyně resp. slzavého údolí. Každý člověk zůstane přes všechna "osvícení", přes veškerou výchovu nadále bytostí měnlivého, nestálého světa smyslových zdajů. A právě tak každé lidské společenství, každá obec-stát bude mít "nedělní i všední den": bude zahrnovat mnohé, kteří se budou na bytostné určení bytosti, zvané obec-stát, podílet "dobrým řemeslem", tj. z valné části setráváním spíše v měnlivém a proměňovaném a jejich účast bude dána dobrým výsledkem jejich řemeslné činnosti; a budou tam i nemnozí, jejichž činností bude DIALEGESTHAI, což v epigonském římském kontextu nazve Cicero VITA CONTEMPLATIVA na rozdíl od VITA ACTIVA (eventuelně VITA CIVILIS či OTIOSA).

Novozákonní ipsissima verba Ježíšova "Marto,

Marto, pečlivá jsi a děláš si starosti s mnoha věcmi, ale jednoho je zapotřebí..." (Luk. 10,41) znamenají právě tuto nedělní výzvu, svaté - sváteční obrácení, a tedy i přidělení starostem o mnoho věcí jejich pravého místa; není to ovšem bagatelizace lidské pracovitosti. Sv. Augustin potom spěchá připomenout, že nečinnost může být líným bloumáním, nicméně že na druhé straně praktická zaneprázdněnost je nemalou překážkou na cestě pravé.

- - -

Získávání praktických dovedností, uměleckých schopností a řemeslné zručnosti se nepovažovalo ani neoznačovalo za školu. SCHŮLÉ si stále podržuje původní význam prázdně, neděle. A tak školou jsou jen takové činnosti, které se týkají výchovy v náboženských a teologicko-filosofických záležitostech.

Velké výchovné koncepty na počátku novověku stojí stále pevně na tomto "nedělním" předurčení výchovy a její instituce školy. Navrhuje-li Luther, aby se každý naučil číst, pak je to proto, aby každý měl možnost autentického přístupu k Písmu, a to bez zprostředkování jinými lidmi, např. kněžími. Rozvrhuje-li Komenský svůj univerzální školský systém, v němž by se každý měl všelikým způsobem naučit všemu, pak mu jde o EMENDATIO RERUM HUMANARUM, o nápravu věcí lidských. Lidé žijí totiž velmi poklesle (viz zajatci jeskyně), ve zmatku, v neřádu. A protože Komenský je pln chiliastického očekávání, protože je pro něj konec světa v dohledu, je třeba všechny rychle připravit pro

konečný soud, je třeba pomoci všem, mladým, dospělým i starým, je třeba škol pro všechny lidské věky, aby mohli všichni včas, tj. třeba i v těchto posledních chvílích napravit svá prohřešení.

Jestliže pro moderního bezbožného člověka druhé pol. 20. století konec světa představuje atomová katastrofa, která může zlikvidovat vše živé na Zemi, a jestliže takový konec je triumfem nihilismu (z člověka a vůbec z života biologicky chápaného se stane nic, avšak vesmír bude dál existovat a kolotat ve svém lhostejném bytování, takže z hlediska celku světa se vlastně nic nestane, totiž stane se NIC), pro křesťanský chiliasmus je konec světa koncem veškerenstva stvořeného, Země i hvězdy ukončí svou pouť, veškeré pozemské tvorstvo i člověk ukončí svůj pozemský pobyt. Avšak tím nenastane NIC, právě naopak - vystoupí ze skrytosti smysl sám: dostaví se spravedlivý soud a díky milosrdenství Pána život pravý, bez stínů a beze smrti.

- - -

Nemůžeme si zde odpuštět poznámku, že i onen moderní nihilistický názor na "konec světa" má svou nadějnou možnost. Dnešní pesimistické předpovědi pravděpodobné smrti na Zemi - např. díky nukleárnímu válečnému konfliktu - plynou z toho, že nic jiného, než lidská vůle, resp. zvláště, v dějinách nerozhoduje. Díky lidské nedokonalosti, soudí se, může snadno dojít k "absolutnímu" zničení. Lidský "faktor" zklamává. Za tímto koncem života na Zemi není pro člověka

už nic, žádný další život. Zatím co dříve mohl člověk po té které válce očekávat nějaký život, dnes lze vypočítat, že vzhledem k nadměrné radioaktivitě nemusí existovat po možné nukleární válce žádný život. Moderní člověk tím myslí sám na sebe, na lidstvo a na život veškerý. Katastrofa ovšem nezasáhne hvězdy, nezhroutí se vesmír, jen dokoná to, co je sice jaksi antropocentricky důležité, avšak pro moderně viděný vesmír neznamena prakticky nic. Jen na jakémisi drobkou vesmírného prachu se přestanou rodit lidské bytosti, což je ve koncem z celkového hlediska naší sluneční soustavy, naší galaxie, naší supergalaxie a vesmíru krajně nedůležité. Avšak právě to, že se stane nic, vyplouvá na povrch nicota moderního názoru na svět, což je šancí pro to, aby se tento nihilistický, zhoubný nádor, skrývaný pod šalebným, klamným zaneprázdněním v denním "boji o život" a v zábavě, stal zřetelným, naléhavě přítomným a tedy - s pomocí Boží - vyléčitelným - nikoli bez významného přispění výchovy v původním slova smyslu. Naděje spočívá v tom, že moderní "chiliasmus" zviditelňuje nicotu rozvrhů jen lidských, sekulárních světonázorů jen antropocentricky orientovaných, a že tedy skýtá nový prostor pro jediné smysluplné dějiny, dějiny spásy - i s jejich smysluplným koncem, totiž královstvím Božím.

- - -

V Komenském - přes křesťanský základ - bytuje ovšem i předzvěst moderního úpadku. Jde - podobně jako u Bacona - kromě jiného o předmechanistická stano-

viska: je-li významnou kategorií přírody stroj (mechanismus, tvar, pohyb), potom je snadno pochopitelné, proč "přirozená" metoda je v protikladu k "ne-přirozené" metodě spekulativní (která přece původně byla zrcadlením nadpřirozeného, viz speculum?) pochopena jako ta "věcná", tedy pravdivá, která povede k tomu, že se člověk ze svého poblouznění, ze své upadlosti vymaní a ovládne veškerenstvo stvořeného, což mu bylo uloženo na počátku. Tak se do nedělního pojetí výchovy vkrádá sice pouze jako prostředek, nicméně přece jen pragmatické poslání. "Jako Bacon umísťuje svůj optimistický moderní výklad biblického mýtu o pádu prvotního člověka a jeho nynější napravení pravou metodou praktického vědění na konci díla *Novum Organon*, tak Komenský rovněž na významném místě, totiž na začátku *Velké didaktiky*..." "...v dílně lidskosti (=škole) ... se vytváří člověk nový, opět bytost univerzální, opět vládnoucí nad věcmi, pán přírody jako na počátku, opět vrchol veškerého světa..." (Patočka).

Jak jinde dnes stojíme v tomto ohledu! Díky Bohu: příčina dnešní krize se přece zřetelně ukazuje právě v tom, že člověk co *maitre et possesseur de la nature* na to nestačí; zvládli jsme sice neuvěřitelné, avšak neubránili jsme se vině na nejohromnější dosa-
vadní historické krizi.

- - -

I v jiné Komenského myšlence je ukryta mechanistická realita dnešní výchovy co výroby člověka

určitého stříhu. Komenský sice vychází z toho, že každému je zapotřebí školy, neboť každý je co dítě Boží povolán k účasti na dějinách spásy, každý má šanci na záchranu. Proto výchova se musí týkat každého. To z praktických důvodů a z časové tísně nelze zařídit jinak, než společnou, hromadnou výchovou.

Nesouvisí však tato idea hromadného školení mimo jiné s představou, že výchova funguje co stroj, do nějž možno vkládat materiál též jaksi "hromadně", tj. jednat s obráběným materiálem jak s hromadou. Zřetel k osobní nezástupnosti toho kterého obráběného kusu je sice okolností nikoli zahledbatelnou, nicméně sekundární, vedoucí nanejvýš k uzpůsobení obráběcího postupu tak, aby naplánovaný díl byl dosažen.

I Komenského důvěra ve výsledky školní výchovy, tak příbuzná moderní dávce lidské sebedůvěry v praktické zařízení se na světě, je též dokladem premechanistických předznamenání jeho gigantické teorie výchovy.

Přesto zůstávají základní kořeny i celkový smysl Komenského konceptu tkvět v tom, co jsme doposud označili za nedělní určení PAIDEIA či EDUCATIO.

Výchova a vzdělání zůstává v podstatě v prostoru SCHÓLÉ až do první průmyslové revoluce v 1. polovině 19. století. V té době se moderní věda začíná vtělovat do běžné výrobní praxe a prokazuje tak svůj praktický smysl. Výroba na základě vědy není potom zvladatelná předáváním zkušeností po způsobu dosavadní tradice - z otce na syna, z mistra na tovaryše, Předpokládá totiž rekonstrukci přirozeného světa, re-

dukci přirozeně dané mnohosti a nezástupnosti osobitých bytostí-realit na schemata, na minimální soubor axiomat; indukci se dospívá k pojmům, jimiž se pojme - uchopí realita, aby bylo možno vládcovsky dedukovat, přičemž se matematizace stane jedním z ústředních klíčů k spočitatelnosti a vypočitatelnosti jednotlivých objektů či celého světa. To nelze bez informování, bez vpravení do této formy chápání rekonstruovaného světa, čehož nejsou schopni otcové či mistři řemesla, nýbrž co má zařídít a zařídí nová instituce všedního dne - škola.

Takto pojatá školní výchova už tedy není "nedělní", není SCHÓLĚ, je jejím pravým opakem, o čemž svědčí i to, že žákovský rok se dělí na dvě nestejně části: školu-zaneprázdnění a prázdniny-pův. SCHÓLĚ.

Oproti někdejšímu náboženskému poslání má moderní škola povahu zcela sekularizovanou (až na jistá nesekularizovaná rezidua). Moderní výchova (i školní) se potom definuje onou lapidární větou, vzpomenu-tou na počátku našich úvah: někdo formuje někoho. Nyní to již není tajemná, preordinovaná instituce, díky níž se děje výchova co obrat od časných obstarávek k podstatnému, není tu již ten, kdo se sám "pohybuje", obrací, nastupuje cestu, není tu božské určení výchovného pohybu. Jsou tu lidé, kteří vyučují a vychovávají, protože jsou naučení, znalí, zkušení, pověřeni funkcí vychovatele; jsou tu chovanci-žáci, kteří jsou obráběni: opracováváním vskutku letitým si subjekt osvojuje habitus občana moderního výrobního společenství; je tu sekulární cíl, respektive soustava cílů a podcílů, jejichž celkovým určením je stále větší

zdatnost ve všednodenních obstarávkách "praktického" života. A pokud se týče volného času, jde o dispozici být ve chvílích prázdně schopen zábavy, tj. umění zaplnit "černé díry" ve shonu moderního úprku bezesmyslným světem.

- - -

Archetyp výchovy co pohybu proti naprosté utopenosti do všednodenních obstarávek egocentricky či antropocentricky orientovaných Evropa zradila. V tomto smyslu nelze už vlastně vůbec hovořit o PAIDEIA či o EDUCATIO; člověk setrvává v sobě samém, ve svém ustaraném usilování, ve své uzavřenosti, samotě a ustrašenosti a časné majetky a o svůj život či lidskou existenci. Proti archetypu výchovy co PAIDEIA či EDUCATIO nestojí žádná výchova, nýbrž jen pseudovýchova: výcvik v zdatnostech denního života, což nelze nazvat výchovou v archetypickém slova smyslu.

Daniel Kroupa

JÁ MYSLÍM

(Descartovská studie)

1. Descartes a metafyzika
2. Descartova teorie poznání
- 2.1. Základní východiska
- 2.2. Lumen naturale
- 2.3. Pochybnost a jistota

1.

V Descartově filosofii spatřoval novověk radikální odvrát od středověké metafyziky. Moderní historikové filosofie sice nepopírají, že k takovému odvrátu u Descarta skutečně došlo, avšak zdůrazňují, že se tak stalo pod povrchem tradičních, středověko-scholastických formulací. E. Gilson ukázal, že půdou a předstupněm této duchovní proměny byla zejména Suarezova metafyzika, v jejímž ovzduší se Descartes naučil artikulovat filosofické myšlenky. Tato metafyzika již ovšem představuje překročení rámce tradiční metafyziky aristotelsko-tomistické, a to jak v jednotlivých otázkách, tak svým systematickým provedením.

Aristoteles ani sv. Tomáš Akvinský nevybudovali metafyziku jako hotový systém, i když lze v jejich

dílech nalézt myšlenky, které takovému systematickému provedení mohou poskytnou vodítko. Přesto však můžeme označit za podstatný rys antického a středověkého po-
jímání metafyziky, že vystupuje pouze v pojednáních
věnovaných jednotlivým problémům či v komentářích a že
doktrinální systematika nikdy nepřevážila vědomí proble-
maticčnosti metafyzických otázek.

Aristoteles ve svých zkoumáních věnovaných
těmto otázkám hovoří o "hledané vědě" (ΖΕΤΟΥΜΕΝÉ ΕΠΙΣ-
ΤΗΜÉ), kterou nazývá různě: ΣΟΦΙΑ, ΠΡÓΤÉ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ,
ΤΕΟΛΟΓΙΚÉ. Při tom podává trojí určení jejího smyslu.
První určení, navazující na Platonovo pojetí, chápe
metafyziku jako zkoumání toho, co je nadmyslové, od-
loučené a nehybné (...ΠΑΡΑ ΤΑΣ ΑΙΣΘΗΤÁS, ΗΤΕΡΑΣ
ÚΣΙΑΣ...Met. 1086a ... ΠΕΡΙ ΧÓΡΙΣΤΑ ΚΑΙ ΑΚΙΝÉΤΑ...
Met. 1026a). Podle druhého určení je metafyzika teo-
retickou vědou, která zkoumá první počátky a příčiny
(...ΤÓΝ ΠΡÓΤÓN ΑΡΧÓN ΚΑΙ ΑΙΤΙÓN...Met. 982b). A ko-
nečně podle třetího a nejvýznamnějšího určení je vě-
dou, která zkoumá jsoucí jako jsoucí a to co mu samé-
mu náleží (ΕΣΤΙΝ ΕΠΙΣΤΗΜÉ ΤΙΣ, ΗΕ ΤΗΘΕΟΡΕΪ ΤΟ ΟΝ ΗΕ
ΟΝ ΚΑΙ ΤΑ ΤÚΤÓ ΥΠΑΡΧΟΝΤΑ ΚΑΤΗ`ΗΑΥΤΟ...Met. 1003a).
K tomu přirozeně náleží i nejvyšší jsoucno, božské
(ΤΗΕΙΟΝ).

Z těchto Aristotelových určení vychází ve
svých komentářích k jeho Metafyzice Tomáš Akvinský,
který však usiluje o to, aby v nich odhalil jednotný
řád. Nejvyšší vědou, již jsou ostatní vědy podřízeny,
je, podle Tomáše, ta, která se týká toho, co je nej-
výše poznatelné - maxime intelligibile. Toto nejvýše

poznatelné můžeme pochopit ve trojím smyslu.

1. Maxime intelligibile můžeme pojímat z hlediska řádu našeho poznání. A protože poznávat znamená poznávat na základě příčin, můžeme označit za nejdokonalější poznání prvních příčin, které nám umožní poznání všeho ostatního. V tomto smyslu se tato věda nazývá první filosofie – prima philosophia.

2. Z hlediska charakteru rozumového poznání je maxime intelligibile to, co je nejuniverzálnější, nejobecnější: jsoucno jako jsoucno, jedno a mnohé, možnost a skutečnost a pod. V této perspektivě se ona věda nazývá metafyzikou.

3. Za maxime intelligibile můžeme konečně považovat to, co je v nejvyšším stupni rozumově poznatelným, co je nejvíce oddělené od hmoty: Bůh, intelligence, andělé atd. Pak se tato věda nazývá božská věda (scientia divina) neboli teologie. Teologie, metafyzika a první filosofie tvoří dohromady jednu vědu, protože ony oddělené substance jsou nejobecnějšími principy a prvními příčinami jsoucna – praedicate causae separatae sunt universales et primae causae essendi.

Suarez se pokusil o svůj systematický výklad, vedený v duchu Tomášově a podřízený předmětu metafyziky v době, kdy byla vážnost této vědy do značné míry otřesena. Můžeme snad jeho podnik pochopit jako snahu o obnovení vážnosti této vědy, o její záchranu. Položme si nyní otázku, proč bylo třeba metafyziku vlastně zachraňovat?

Antická a středověká metafyzika se rozvinula

v určitém horizontu porozumění světu, z něhož čerpa-
la svůj smysl. V tomto porozumění, jež mělo ráz samo-
zřejmosti, se svět jevil jako kosmos resp. jako řád
stvoření. Tento řád proto nebylo třeba nijak dokazo-
vat, spíše on tvořil základ pro všechno dokazování a
posláním filosofie bylo pochopit jej a vyložit. Pozná-
ním řádu člověk uskutečnil svou specificky lidskou
možnost, své poslání jakožto rozumné bytosti a našel
tak své místo v řádu. Poznání řádu začíná již ve smys-
lové zkušenosti, v níž přicházíme do skutečného kon-
taktu s věcmi, které se nám i přes občasné omyly u-
kazují jak skutečně jsou. A díky tomu, že se řád mani-
festuje již na úrovni smyslové, mohly být důkazy boží
existence vedeny s odvoláním na smyslovou zkušenost.
V okamžiku, kdy se kosmos, řád stvoření stal čímsi
problematickým, ztratily svou přesvědčivost nejen ty-
to důkazy, ale metafyzika vůbec.

2.1.

Descartes žije v době, kdy porozumění světu ja-
ko řádu již není neproblematickou samozřejmostí a meta-
fyzika se v této perspektivě jeví jako pochybné a mar-
né disputování: "▼. není v ní ještě ani jedné věci,
o níž by se nedisputovalo a jež by tedy nebyla pochyb-
ná..."⁺⁾ . Bylo by však mylné z toho vyvozovat, že
Descartes odmítá metafyziku zásadně. I on se snaží
spíše metafyziku zachránit, alespoň v tom podstatném.
Přijímá jednak její cíl: poznání Boha a jednak její

⁺⁾ Rozprava o metodě, Praha 1947, s. 13

určení, totiž poznání toho, co je nejvýše poznatelné. Avšak tím, co je nejvýše poznatelné, je, podle Descarta, to, co je nepochybné, jisté a evidentní - *cognitio certa et et evidens*.

V reflexi nad stavem vědy své doby shledává, že "...z věd už poznanych jedině aritmetika a geometrie je bez jakékoli nesprávnosti a nejistoty." (Reg. III) Proč tomu tak je, činí Descartes často tématem svých výkladů. Jako důvod uvádí, že "... pojednávají pouze o věcech nejjednodušších a nejobecnějších..." a takové věci jsou zároveň nejjasnější. V aritmetice a geometrii jsou to základní pojmy, které pro svou jednoduchost již nepotřebují žádné další vysvětlení, neboť takové vysvětlení by je jen zatemnilo. Tyto základní pojmy musí být prostě pochopeny nahlédnuty. Avšak nahlédnuty mohou být jedině díky tomu, že je není třeba teprve objevovat, ale že je již máme. V jednom ze svých prvních literárních projevů vyjadřuje Descartes své přesvědčení takto: "*Sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur...*"⁺⁾ . Tato *semina scientiae* však nejsou jen matematické předměty. Později budou určeny jednak jako ideje a jednak jako "...samozřejmé poučky... (*propositiones per se notas*)", které poznáváme intuicí. "Tak může každý vidět pomocí intuice, že je, že myslí, že trojúhelník je omezený pouze třemi stranami, koule jedinou plochou a podobné věci, kterých je mnohem více, než většina lidí pozoruje, protože nepovažují

⁺⁾ *Cogitationes privatae*, AT x, 217 - Cit. podle J. Patočka, *Descartes a metafyzika*, ČM 1937, s. 145

za důležité obrátit mysl k tak snadným věcem."
(Reg. III.) Ale právě tyto věci se mají stát základem a východiskem našeho poznání. Descartes to vyjadřuje zásadou "Je třeba zabývat se pouze těmi předměty, které náš rozum stačí jasně a nepochybně poznat." (Reg. II)

Můžeme se nyní ptát, odkud že se v nás tyto předměty berou, jakým způsobem jsou nám dány? Rozhodně jsme je nezískali ze smyslového vnímání, jak se domnívala scholastika podle zásady nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Podle Descarta je právě tato zásada původem všeho nepochopení. Scholastičtí filosofové si prý sami namlouvají obtížnost rozumového poznání "...proto, že nikdy nepozvedají svého ducha nad věci smyslům přístupné a že jsou tou měrou zvyklí pojímati věci toliko představivostí ... že vše, co není představitelné, zdá se jim nepochopitelné."^{+) Smyslová zkušenost, jak vidno, byla rozpadem porozumění světu jako řádu natolik zproblematizována, že již nemůže vytvořit základní úroveň našeho poznání. Vědecké poznání může být založeno pouze a jedině na rozumu. Chceme-li poznávat s jistotou, musíme se obrátit k oněm jasným a jednoduchým předmětům a ty nenalezneme mimo naše myšlení, ale pouze v něm.}

2.2.

Hovoří-li Descartes o intuici či evidenci, míní tím nikoli názor smyslový, ale rozumový. Výrazy jako "jasnost", "zřetelnost", "zřejmost", a podobné mí-

^{+) Rozprava... s. 44.}

ní pouze metaforicky. Jsou převzaty z oblasti vidění a přeneseny do oblasti rozumového vnímání a toto přenesení je pro Descarta čímsi samozřejmým a běžným, právě tak jako pro nás. Praotcem této metaforiky je Parmenides a jejím otcem je Platón, který ji rozvinul do úchvatné šíře. Tato tzv. světelná metafora⁺⁾ měla rozhodující význam pro západní myšlení a byla také vodítkem Descartova uvažování. Připomeňme si její základní komponenty, jak je podává Platón v VI. knize Ústavy. K vidění, na rozdíl od ostatních druhů smyslového vnímání, nestačí mít zrakový orgán a předmět, ale musí přistoupit světlo, které jej učiní viditelným; pramenem světla je slunce. Podobně, říká Platón, je tomu v oblasti rozumového poznání: příčinou rozumového vědění a pravdy je idea dobra, jež, jako slunce, nejenže činí věci viditelnými, ale dává jim vznik, vzrůst a výživu, dodává předmětům poznání nejen poznatelnost, ale i bytí a jsoucno. Sama tato idea však není pouhým jsoucnem, jako ostatní ideje, ale stojí mimo všechno jsoucí (APEKEINA TÉS ÚSIÁS). V křesťanském myšlení Platónova světelná metafora interferovala s metaforou biblickou, která má poněkud odlišný charakter⁺⁺⁾. Oba tyto motivy sjednotil sv. Augustin ve svém učení o iluminaci. Ideje pojímá jako myšleny v Boží mysli, podle nichž byly stvořeny všechny věci.

+) Srv. R. Palouš, Konverze, Praha, 70. léta - strojopis.

++) Kromě známé Janovské metaforiky byl nejčastěji v této souvislosti citován Žalm 35,10 "In lumine tuo videbimus lumen."

Také člověk byl stvořen a byl stvořen k obrazu Boha. "Chápeme, že máme v sobě něco, kde přebývá obraz Boha, totiž duši a rozum. A tato duše vždy toužila po Božím světle a po Boží pravdě. Skrze ni rozeznáváme co je správné a co nesprávné, skrze ni rozlišujeme pravdu od lži. Ona se nazývá rozumem..."⁺⁾). Veškeré naše poznání se tedy odehrává ve světle Boží pravdy a skrze toto světlo. "Jestliže oba vidíme, že jest pravda, co ty pravíš, a jestli oba vidíme, že jest pravda, co já pravím, kde, prosím tě, to vidíme? Zajisté ani já v tobě, ani ty ve mně, nýbrž oba to vidíme v nezměnitelné Pravdě (incommutabili veritate), které vládne nad našimi myslmi."⁺⁺⁾ Tato nezměnitelná pravda, Bůh, je vnitřním učitelem, světlem, které osvětluje mysl každého člověka. Adamovým pádem se člověk Božimu osvětlení odcizil, avšak díky vykupitelské oběti Kristově může opět dosáhnout "osvětlení vnitřního člověka" a poznávat všechno pouze skrze toto světlo⁺⁺⁺⁾.

Augustinova nauka o iluminaci měla mimořádný význam pro celé středověké myšlení. Zvláštní podobu získala zejména u Alberta Velikého a u Tomáše Akvin-

+) Enarrationes in Psalmos, 42,6

++) Aurelia Augustina Vyznání, Praha 1926, XII, 25, s. 453.

+++) Augustin zde svérázným způsobem vytěžil stoickou nauku o naturaee lumen, které nazýváme "špatnými mravy a názory". Tímto světlem přírody jsou "semina innata virtutum", která, kdyby měla možnost vyklíčit a vyrůst, by nás sama dovedla k blaženému životu. - Cicero, Tusk. hovory, Praha 1976, III,1,2, s. 120.

ského. Poznání skrze věčnou pravdu vykládá sv. Tomáš velmi střízlivým způsobem v tom smyslu, že běží o poznání skrze účast (per participationem) našeho rozumu na Božím rozumu, k jehož obrazu byl stvořen. Bůh osvětluje naše nitro a právě toto osvětlení je oním přirozeným světlem, kterým poznáváme.⁺⁾ Avšak lidský rozum má pouze tolik světla, kolik potřebuje k tomu, aby poznal předměty či pravdy poznatelné rozumově s pomocí smyslového vnímání. V tomto smyslu pak Tomáš může říci, že "praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina⁺⁺⁾". Tyto zárodky vědění však nejsou žádnými hotovými pravdami, jak se domnívá Descartes, ale prvními pojmy, které náš rozum vyvíjí ve styku s okolním světem. Prvními pojmy či prvními principy poznání - prima intelligibilia principia - jsou nikoli jako předměty poznání, ale jako jeho základy. Prvními předměty našeho poznání jsou smyslová individua, která v našich smyslech probouzejí představy (phantasmata), z nichž rozum abstrahuje pojmy (species). Teprve díky těmto pojům můžeme poznat ony první principy poznání, které v nás preexistují. O nich platí to, co říká Tomáš ve druhé části citované věty: "...primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas". Všechno, co poznáváme ve světle činného rozumu, které je vtiskem věčných pravd

+) "Sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius, unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei..." Summa Theol. 1, 2. qu. 109.

++) Summa theol., 84, 5, resp.

(*impressio veritatis aeternae*). Tyto pravdy jsou nám dány naší přirozeností, ale tak, že je nemůžeme nahlížet bezprostředně a ihned, dříve, než začneme poznávat. Abychom je mohli poznat, musí se napřed stát určitými pomocí smyslového poznání.

Od přirozeného světla rozumu, které je dáno každému člověku, odlišuje Tomáš světlo nadpřirozené, zvláštní dar rozumu, jež umožňuje tomu, kdo je jím obdařen, odkrývat v našem poznání hlubší roviny, poukazující k tajemstvím. Přirozenému poznání je tak vymezena relativně autonomní úroveň, avšak nikoli úroveň poslední. Pramenem obojího světla, světlem samotným je Bůh, který je zároveň garantem pravdivosti toho, co se nám v tomto světle ukazuje.

Porovnáváme-li nyní tomistickou a Descartovu nauku o *lumen naturale*, vádíme, jak významný posun se odehrál pod zdánlivě totožnými formulacemi. *Semina scientiae*, zárodky pravdy v nás, které jsou základními principy našeho poznání, k nimž se tomistický myslitel musí propracovat prostřednictvím smyslové zkušenosti, a jež jsou proto něčím navýsost problematickým, pokládá Descartes za to nejjasnější a nejzřejmější, k čemu stačí pouze obrátit náš duchovní zrak a je to zde.

Veškeré naše poznání se, podle Descarta, děje naší poznávací schopností - přirozeným světlem rozumu, a spočívá v důvěře v toto světlo. "Co se mi ukazuje přirozeným světlem... nijak nemůže být pochybné, poněvadž není možná žádná jiná schopnost, které bych stejně věřil jako tomuhle světlu a která by mě mohla

poučit, že není pravdivé co poznávám oním světlem."⁺⁾
Je-li nepochybné to, co poznávám přirozeným světlem,
pak úkolem filosofie není řešit "... tu či onu školskou
těžkost...", ale prostě tímto světlem poznávat a sna-
žit se "... zvětšit přirozené světlo rozumu..." (Reg.I.)
Především však musí zajistit, abychom poznávali pouze
tímto světlem, a pouze to, co nám toto světlo osvětlu-
je. Důvěřovat můžeme jen tomu, co poznáváme jasně a
zřetelně - clare et distincte. Jasnost charakterizuje
Descartes přítomností a zjevností předmětu, zřetelnost
odlišeností toho, co je jasné od všeho ostatního, pre-
cizností a nesměšováním.⁺⁺⁾

Přirozené světlo rozumu je dáno každému člo-
věku. Je onou nejlépe rozdělenou věcí na světě, o níž
se mluví na počátku Rozpravy o metodě. Descartes
z toho vyvozuje pro sebe důsledek, který patří k nej-
významnějším přínosům jeho myšlení: osobní charakter
uvažování. "Filosofie - moudrost (sagesse) je zcela
osobní záležitostí filosofujícího. Má se stát jeho
moudrostí, věděním samostatně nabytým snažícím se uni-
verzálně rozrůstat, takovým věděním, za které může od
začátku a na každém kroku převzít odpovědnost na zá-
kladě toho, co bezprostředně nahlíží."⁺⁺⁺⁾ V Rozpravě

+) Úvahy o první filosofii..., Praha 1970, s. 61.

++) Princ. ph. I,45 "Claram voco illam, quae menti
attendenti praesens et aperta est... distinctam
autem illam, quae quum clara sit, ob omnibus ali-
is ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane
aliud, quam quod clarum est, in se contineat."

+++) Husserl, Karteziánské meditace, Praha 1968, s. 8.

o tom Descartes říká: "Mé úmysly nešly nikdy dále, než k snaze o zlepšení mých vlastních myšlenek a o to, abych stavěl na základech výlučně svých vlastních." O jakých základech se zde mluví?+) Základem, jak již víme, se má stát to, co bezprostředně nahlížím přirozeným světlem svého rozumu. Obvykle však naše myšlení není jenom bezprostředním nahlížením. Původně a obvykle máme v našem myšlení smíšany pravdy přirozeného rozumu s nesprávnými domněnkami a navíc se nespokojíme obvykle s tím, že prostě konstatujeme, co se nám ukazuje, ale také o tom silou své vůle vytváříme soudu. Je tedy třeba provést jakousi očistu, oddělit přirozené světlo rozumu od všeho, co k němu nepatří.

2.3.

Očistit přirozené světlo rozumu je jedním z hlavních cílů Descartovy metodické skepse. Není to však cílem jediným a možná ani nejdůležitějším. Celkovým záměrem Descartova úsilí je vybudovat první filosofii, která by zajišťovala naše poznání jako celek. Garantem pravdivosti toho, co poznáváme přirozeným světlem, může být jedině původce tohoto světla - Bůh. Boha však nemůžeme poznat jinak, než naší poznávací schopností a tou je přirozené světlo. Nedostává se zde náš myslitel do bludného kruhu, jak mu namítal Gassendi?++) Descartes však věří, že se mu podaří na-

+) Rozprava... s. 20-21.

++) M. Sobotka tuto myšlenku, nazývanou descartovský kruh, formuluje takto: "...garantem toho, že jasné a zřetelné poznání je pravdivé, činí boha, o jehož existenci se přesvědčujeme jasným a zřetelným poznáním." v: Světonázorový význam Descartovy přírodní filosofie, Praha 1977, s. 79.

lézt onen archimedovský bod, v němž bude poznání garantovat samo sebe. Proto nestačí očistit pochybováním naše přirozené světlo od všech příměsí, ale bude třeba obrátit osten naší pochybnosti a proti tomuto světlu samotnému. Tento vskutku radikální postup pochybností rozvíjí Descartes ve svých Úvahách o první filosofii, kterých se proto budeme nyní přidržovat.

Postup radikální skepse je veden zásadou: *de omnibus dubitandum est*. Abychom uvedli v pochybnost naše domněnky "... nebude třeba probrat je všechny jednu za druhou ... ale podkopeme-li základy, samo se zřítí to, co je na nich vystavěno."⁺⁾ Smyslovou zkušenost jako celek zproblematizuje známý argument souvislého snu: vše, co se domníváme vnímat, se nám možná jenom zdá. Uvažme, co z této pochybnosti vyplývá, a čeho se vlastně týká. Je-li všechno jen pouhé zdání, podléháme klamu tehdy, jestliže se o tom, co se nám zdá, domníváme, že to skutečně existuje. Zpochybněna je existence předmětů vědomí mimo toto vědomí, avšak nikoli jeho obsah - tyto předměty jakožto vědomé. Je to druh klamu, který Descartes nazývá formální klam (*falsitas formalis*) a je obsažen v soudech. V těch je obsažen proto, že souzení je výkonem vůle, kterou tomu, co mi ukáže přirozené světlo přisuzují existenci či neexistenci.⁺⁺⁾

+) Úvahy..., s. 36

++) Tento motiv rozvinul Husserl v myšlence fenomenologické EPOCHÉ. Srv. Kart. meditace a další díla.

Je tedy zřejmé, že argument souvislého snu se věrohodnosti poznání přirozeným světlem nijak nedotýká.

Zpochybněním smyslové zkušenosti je zasažena pouze existence těchto předmětů mimo vědomí. Navíc smyslové předměty nejsou jediným typem předmětů, jichž jsem si vědom. Jsou zde např. matematické předměty, u nichž je šlohostejné, zda existují mimo mé vědomí či nikoli. Aby zpochybnil i tento typ předmětů a spolu s ním platnost obsahů vědomí vůbec, přichází Descartes s myšlenkou zlého démona (*genius malignus*), který má nade mnou moc a jenž mě neustále klame. Tento argument bychom mohli nazvat argumentem souvislého klamu. Jeho smyslem není pouze rozšířit naše pochybování z jedněch předmětů na další, ale radikalizovat. Na jeho pozadí se stává argument souvislého snu zbytečným. Zde se navíc setkáváme s klamem, který Descartes nazývá klam materiální (*falsitas materialis*). Je to "klam v idejích, předvádějí-li, co není věc, jako by to byla věc."⁺⁾ Takovými klamnými idejemi jsou např. teplo, chlad, barvy a pod. Až bude mít Descartes zajištěnu platnost jasného a zřetelného poznání, bude právě jasnost a zřetelnost kritériem rozlišení těchto materiálně klamných idejí. Zatím však musíme připustit možnost, že tomuto klamu podléháme neustále.

Argument souvislého klamu zasahuje sama možnost poznání světlem přirozeného rozumu, kterým "... nic netvrdím ani nepopírám, ake nabývám jen idejí...".⁺⁺⁾ Nabývám-li pouze klamné ideje - nepoznávám

+)¹) Úvahy..., s. 66

++) Úvahy..., s. 81.

zkrátka tímto světlem nic. Tak jsme se ve svém pochybování dostali až na samé dno a dále jít už nelze.

Nyní, když jsme ponořeni do tmy souvislého klamu, nechá Descartes zazářit světlu. "Nepochybně tedy také existuji já, jestliže mne klame. A třeba mne klame pokud může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, pokud si budu myslet, že jsem něco. A tak uvážím-li vše dostatečně, ba víc než dostatečně, musím nakonec stanovit, že kdykoliv pronáším nebo svým duchem chápu větu: "Já jsem, já existuji", je vždy nutně pravdivá." ("... ego sum, ego existo, quoties a me proferatur, vel mente concipitur, necessario esse verum.")⁺⁾
V Rozpravě o metodě má Descartova odpověď poněkud odlišnou podobu: "... i když jsem chtěl myslet, že vše je klamné, je nezbytně nutné, abych já, který tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrástit..."⁺⁺⁾

Výklad těchto slavných pasáží v duchu Descartově má jistou obtíž: jejich autor nám mnoho vodítek neposkytuje a to ze zásadních důvodů. Myšlenka cogi-

+) Úvahy..., s. 45.

++) Rozprava..., s. 40, viz též Princ. ph. I,7.

to-sum, která má tvořit základ našeho poznání, není výsledkem nějaké úvahy ve smyslu logického odvozování, ale bezprostředním náhledem rozumu⁴⁾. Při tom sice Descartes nepopírá, že máme-li porozumět větě cogito, ergo sum, musíme napřed rozumět co znamenají slova cogito či sum, ale dodává, že není třeba je vyjasňovat, protože jsou to pojmy nejjednodušší a jejich význam je tak zřejmý, že každé vyjasňování by je jen zatemnilo. Vyjasňováním jsou zde míněny logické definice a jejich pomocí vskutku nelze vymezit pojmy nejobecnější, nejjednodušší a nejzákladnější - ty každé definování předpokládá⁺⁺⁾.

Nemusíme snad zdůrazňovat, že tato argumentace není příliš přesvědčivá, a že právě na pochopení a výkladu základní myšlenky závisí způsob, jak bude rozvinuta. Je zřejmé, že Descartes nalévá nové víno do starých měchů, čemuž nasvědčuje i jeho výklad ego sum jako res cogitans. Skutečnost, že si neuvědomil dosah své myšlenky, mu byla pozdějšími mysliteli často vytýkána, je to však výtka nevěcná. Někteří historikové filosofie (E. Gilson) ukazují, že horizont Sua-

4) V tomto ohledu se rozcházíme s výkladem M. Sobotky, uv. dílo s. 72, který na námitku, že kdyby cogito, ergo sum mělo být úsudkem, chybí zde vyšší premisa "co myslí, je", odpovídá: "Podle našeho názoru však správně podotýká Hamelin, že vyšší premisa je zde zastoupena mou zkušeností, že to, co myslí, jsem já sám myslící... (a tak)... představuje cogito myšlenkový postup, a proto má blíže k úsudku než k intuitivnímu soudu."

++) Princ. phil., I, 10.

rezovské metafyziky jiné pochopení neumožňoval. Pro nás z tohoto faktu plyne pouze tolik, že chceme-li si dosah Descartovy myšlenky uvědomit, musíme překročit rámec jeho myšlení a zároveň tím ztrácíme možnost ověření našeho výkladu.

První jistotou (pravdou), která se mi v mém pochybování ukazuje, je podle Descarta: cogito, ergo sum. Jak se mi ale může ukazovat, předpokládám-li, že vše, co se mi ukazuje, je klamné. Podle tohoto předpokladu však klam spočívá právě v tom, co se mi ukazuje, a nikoli v tom, že se mi něco ukazuje. Neboť kdyby bylo klamné, že se mi něco ukazuje (že něco myslím, že jsem si něčeho vědom), pak by to prostě znamenalo, že se mi nic neukazuje (že nic nemyslím, nejsem si ničeho vědom) a tedy nejsem klamán. Skutečnost: že se mi něco ukazuje, že jsem si něčeho vědom, že myslím - ego cogito, stojí tedy mimo jakýkoli klam, mimo jakoukoli pochybnost. Nyní je ovšem třeba se ptát, jak se mi ukazuje toto nepochybné "já myslím"? Jestliže se mi ukázalo, pak se muselo stát tím, co se mi ukazuje, muselo se stát předmětem mého myšlení. Ale právě takový předmět myšlení, který vylučuje jakoukoli pochybnost, který nemůže být klamný, přece Descartes hledal! Tím však ještě nejame u konce: vždyť ona základní myšlenka není jenom "já myslím", ale "já myslím, já jsem". Pokud zůstaneme v rámci Descartova myšlení, můžeme poukázat na jeho ztotožnění pravdy a bytí: "... pravda je totéž jako bytí..."⁺). Pak za-

+) Úvahy..., s. 91 - tato věta chybí v latinském textu a je doplnkem podle francouzského textu.

jisté platí, že první nepochybná pravda "já myslím" zároveň říká "já jsem, já existuji".

Ponechme však zatím tato ontologická určení stranou a vraťme se k tomu, že neklamným předmětem mého myšlení je toto myšlení samo. Viděli jsme, že Descartes myšlenkou zlého boha, který mě neustále klame, zpochybnil samu možnost poznání přirozeným světlem rozumu. Neklamná jistota ego cogito ukazuje, že přirozené světlo zajišťuje samo sebe a tedy nepotřebuje ke své platnosti žádnou vyšší instanci, alespoň potud, pokud setrvává samo v sobě. Cogito pak představuje sebou samým zaručenou půdu poznání, na níž je možno toto poznání rozvíjet nezávisle na ... Na čem je vlastně ono cogito nezávislé? Na Bohu? Tak to, jak se zdá, pochopil novověký osvícenský humanismus. Není divu, že se domníval nalézt nového Boha - Rozum, že tomuto Rozumu podřídil přírodu, společnost i individuální lidský život. Starého Boha již nepotřeboval - o jeho existenci mohl rozhodnout podle své vůle a víra či nevěra záležitostí soukromého rozhodnutí. Snad proto také toto rozhodnutí vyžadovalo "oběť rozumu". Nachází-li se dnes program novověkého sekularizovaného humanismu v krizi, není v tom pro nás pobídka zamyslet se znovu nad smyslem oné nezávislosti, autonomie ego cogito - já myslím...

Martin Palouš

VĚDA A KONEČNOST

Hovořit o krizi v souvislosti s vědou se stalo - alespoň v některých kruzích - takřka módou. Jistě i dnes existuje mnoho těch, kdo jsou přesvědčeni o všemohoucnosti vědy, kdo skálopevně věří mýtu o její monopolní schopnosti odpovídat na palčivé problémy současnosti, nalézat jejich "technická" řešení. Jakási temná pochybná, "červ nihilismu", však hlodá i v těch nejpozitivněji naladěných hlavách. Takřka úplný rozpad tradičního systému hodnot, který po staletí ovládal a strukturoval svět lidského života, s tím úzce souvisící rozmach totalismu a terorismu, hrozící ekologická katastrofa, možnost sebezničení lidstva v termojaderném válečném konfliktu atd., atd., všechny tyto stíšňující perspektivy či spíše jakási naprostá bezperspektivnost současného světa vytvářejí pochmurný rámec, do něhož je život dnešních lidí situován. Jen těžko lze tyto jevy, vyzorovatelné a objektivně konstatovatelné takřka ve všech sférách lidského života, na všech místech zeměkoule, která dnes již nemá "bílých míst", považovat za pouhé dočasné překážky a obtíže, dočasné problémy, které budou jednou - až se lidskýto dopracuje na patřičný stupeň na škále pokroku (ať už ve vědě či společenském vědomí) - určitě odstraněny. S životní naléhavostí se totiž klade otázka: zbývá ještě na vyřešení palčivých problémů

naší civilizace vůbec dost času?

Zdá se, jakoby se právě v této otázce, na níž nemáme jistou odpověď, zjevila před naším zrakem ona dříve sice živá, ale novověkem pozapomenutá a potlačená dimenze lidského údělu na zemi: konečnost, a to nejen konečnost ve smyslu konce individuální bytosti či konce určité dějinné společenské struktury, ale radikální a totální konečnost jako taková, konečnost člověka vůbec.

Právě tuto událost, jejímž jádrem je zjevení se konečnosti v horizontu současného světa, jsme vybrali za vůdčí motiv naší úvahy. Pokusíme se v ní uvažovat nad významem této události z hlediska myšlení vědy, které po staletí s takovou suverenitou vládlo přirozenému světu lidského života a jehož panství se zdá být právě současnou krizí podstatným způsobem otřesen a zproblematizováno.

Pojem přirozeného světa lidského života čerpáme z fenomenologických analýz Husserlových a Patočkových. Rozumíme jím onen celkový, sjednocující, dějinně proměnlivý horizont, horizont horizontů, který se spoludává a tak vlastně i sám nepřimo zjevuje v každém intencionálním aktu lidské subjektivity. Přirozený svět lidského života ovšem není pouhý pojem, s nímž pracuje reflexivní myšlení, které je schopno od svého tématu podstoupit a mít je před sebou jako svůj před-mět. Přirozený svět je člověku dán původněji než na úrovni reflexivního myšlení, je mnohem více než pouhý pojem, pouhé myšlenkové téma, myšlenková abstrakce. Je totiž vždy již předem danou půdou, do níž je každá reflexe jako určitý lidský akt situována a z níž tudíž nemůže nikdy cele vystoupit. Akt reflexe - např. konaný v novověkém stylu z pozice absolutního

ducha či v intencích vědeckého objektivismu - není pouhým nezúčastněným popisem skutečnosti, jak o sobě, "objektivně" jest. Je jen určitou situovanou událostí, děním, pohybem, který se na půdě přirozeného světa udává. Jedině z této půdy může reflexe - podobně jako jakýkoli jiný lidský životní pohyb ve světě - čerpat svůj smysl, být čímsi pro člověka relevantním, smysluplným. Jedině na půdě přirozeného světa se reflexe může stát realizací určitého lidského vztahu ke jsoucímu, může být určitým aktem lidského porozumění.

Ve svém původním novověkém myšlenkovém rozvrhu věda znamená radikální odmítnutí a popření konečnosti jako podstatné dimenze lidského bytí. Koncept vědeckého poznání světa a i celého lidského života na tomto poznání světa založeném naopak za svůj samozřejmý předpoklad přijímá podstatnou lidskou nekonečnost. Ta se novověkému člověku dává jako možnost kráčet neustále vpřed po cestě pokroku a v nekonečném sledu lidských generací tak naplňovat lidské bytostné určení.

Jedním z prvních, kdo se pokouší výslovně zformulovat tuto novověkou zkušenost, kdo se snaží odkrýt a explicitně stanovit principy myšlení, které jsou této zkušenosti přiměřené, je Francis Bacon. Poznání, o něž musí myšlení usilovat, pozbývá u Bacona svého tradičního a do té doby samozřejmého smyslu: nechat vyjevit harmonii univerza, vyslovit zázrak bytí, zázrak světa, který byl svým tvůrcem stvořen dobrý a krásný, který má smysl. Poznání, v němž se "pouze" zrcadlí přirozený řád věcí - kosmos, poznání "pouze" usilující udržovat tento svět ve stavu, v němž

jako stvořený již od věků jest, poznání směřující "pouze" k potvrzení a ochraně statu quo je pro Bacona naprosto nepřijatelné. Scholastické kontemplativní, spekulativní vědění se v jeho perspektivě jeví jako neproduktivní, bezúčelné mlácení prázdné slámy, jako pouhé zacházení s vágními, nezajištěnými a příliš rychle utvořenými pojmy. Prote je především zapotřebí navrátit myšlení k žité skutečnosti, vypracovat pro něj novou metodu a začít myslet od zcela nového počátku.

Kriteriem, jehož pomocí toto nové myšlení má být posuzováno, je podle Bacona jeho účinnost, schopnost něco konat, nějak fungovat. Nejde již o to odrážet a zrcadlit kosmos, v nějž snad je sklenut přirozený svět lidského života, oslavovat a uchovávat jeho přítomný stav, ale naopak o to tento svět lidskou prací proměňovat a činit tak lidský život v něm plnější a důstojnější, přiměřenější lidskému bytostnému určení.

Kosmos, přirozený a předem daný stav věcí uspořádaných v kosmické hierarchii završené nejvyšším jsoucнем Bohem (Deus ens maximum), stupňovitý řád bytí panující v každé jejich přítomnosti, v každém jejich zde a nyní, je pro Bacona, jak ukazuje jeho změněný koncept lidského poznání, mrtvým pojmem. Svět, celek stvoření, totiž nelze podle jeho přesvědčení přijmout tak, jak ve své přítomnosti jest, jak se v ní bezprostředně dává, ukazuje. Naopak, přirozenost, bezprostřední danost věcí je třeba potlačit a korigovat, neboť právě ona může člověka nejvíce klat. Lidské bytostné určení velí nenechat stvořený

svět v jeho přítomné podobě, ale přebudovat, pře-tvořit jej lidskou prací, proměnit jej ze svého původního stavu ve svět lidského panování, regnum hominis. Přítomné již nelze určit skrze svou pouhou bezprostředně zkušenostně danou přítomnost, tj. poňuhou rekurencí k celku stvořeného, k řádu bytí; přítomné je dáno a teprve přichází ke své pravé jsoucnosti skrze člověka jako předmět lidského usilování, lidského poznání a práce.

Přirozený, tj. netematizovaný a dále nedotazovaný svět, který přichází v novověku ke slovu, tak nabývá na rozdíl od dříve panujícího kosmu radikálně nových rysů a poskytuje člověku v něm žijícímu zcela nové životní možnosti.

V přirozeném světě, který se dává jako kosmos, stupňovitá hierarchie jsoucího, je bytí konečných, časných věcí určeno věčnými, neměnnými ideami, které jsou "předem" dány v mysli Boží. Konečným věcem, každému jejich pomíjivému zde a nyní vládne božská sou-přítomnost, věčnost. I přes nestálost a pomíjivost, přes svou podstatnou nezachytitelnost a vzájemnou nepřevoditelnost a jedinečnost konečné věci jsou, a sice tak, že na sobě nesou pečeť svého božského počátku (principu). Nejsou totiž jen čistě sebou samými, do sebe uzavřenými efemérními kusy hmoty, které jednou vznikly a také jednou zaniknou, ale existují tím, že mají v řádu bytí své smysluplné místo. Jako určitý, svébytný zjev každá taková věc v sobě vždy nese a zrcadlí horizont svého sebeukazování, řád bytí jako celek.

I člověk jako součást kosmické struktury je

vlastně takovou pomíjivou věcí vedle jiných. Na rozdíl od ostatních však je vůči celku bytí, tj. i vůči svému postavení v něm otevřen a o své pomíjivosti dané na horizontu věčnosti ví. Na rozdíl od pouhé konečnosti ostatních pomíjivých jsoucen je člověk smrtelný. Svým věděním o božském původu veškerenstva, svým otevřeným vztahem ke smysluplnému celku stvoření, tím, že jeho smrtelný život se odehrává "před tváří Hospodinovou", však tuto svoji pomíjivost a konečnost neustále překračuje. Člověk není jen jsoucnem v řádu bytí, ale zároveň je i vědomou součástí božské soupřítomnosti v něm, božské věčnosti, která jej stvořila a neustále tvoří.

Lidské vědění a poznání - nikoli objektivní poznání v duchu novověké vědy, ale poznání dobrého a zlého - je pochopitelně vždy jen aktem konečné a pomíjivé bytosti, tj. dává se pouze v konečné, omezené perspektivě, v určitém konečném horizontu. Současně však je poznáním tvora, který o této své pomíjivosti ví, který má pro onen horizont, dříve než je jeho život zabudován, smysl, který má pro něj porozumění. V každém aktu lidského poznání se i přes jeho částečnost, nedokonalost a jakoby nehotovost ukazuje celek univerza: ona celková smysluplnost, celková souvislost věcí, z níž právě člověk čerpá své jednotlivé životní možnosti a díky níž je s to svůj život svobodně rozvrhovat, vtiskávat mu svůj vlastní, osobitý ráz. Každý lidský poznávací akt je v rámci kosmu určitým, byť jen v perspektivě horizontu konečné a omezené bytosti se odehrávajícím setkáním s věčností. Vždy při

to jde především nikoli o praktický a ryze lidský užitek či prospěch, ale o contemplatio, speculatio, THEORÍA světa jako celku, o nahlížení jeho smysluplnosti.

Přirozený svět coby kosmos tak strukturuje a utváří neproblematickým a vždy jakoby předem daným způsobem lidský život neustálými poukazy k sobě samému, ke své celkové souvislosti, ke své celkové smysluplnosti. Tak je zajištěno i neproblematické pole pro širokou škálu lidských životních možností, životních pohybů v kruhu času, v rytmu dní a nocí, týdnů a měsíců, ročních období, v rytmu všednodennosti a svátku, slova a činu, práce a odpočinku, života a smrti. Jak život jednotlivce, rodiny, tak i život celého lidského společenství, vzájemná vázanost jedněch k druhým se stává výrazem tohoto konečného ale rozumějícího bytí v kosmické souvislosti, výrazem konečného bytí v náručí neproblematicky se dávající věčnosti.

Pro Bacona a pro celou následující tradici novověkého myšlení ovšem takováto zkušenost bytí již neexistuje, resp. se základním způsobem problematizuje. Bezprostřední smysluplnost světa je nyní radikálním způsobem otřesena a zpochybněna. Onen božský tvůrčí princip, který byl v kosmu, v hierarchickém řádu bytí neustále přítomný, se v novověku vytrácí. Božská věčnost jako totální horizont obepínající všechny konečné a pomíjivé věci tak je vlastně neustále udržující v jejich bytí, neustále je znovu tvořící a dávající jim smysl, se přestává novověkému člověku

ukazovat. Bytí věci již nemůže být určeno skrze jejich soupřítomný, věčný božský pořádek, již se nedává neproblematicky již v jejich bezprostředním zjevu, ale je nyní cele zavěšeno a odkázáno výlučně na konečnou a pomíjivou lidskou bytost. Věci se nyní člověku ukazují na novém horizontu, jehož povaha spočívá ve strukturách samotného lidství. Na rozdíl od věčnosti, ustavičné soupřítomnosti božského počátku, která tomu, co jest přítomné v každém pomíjivém zde a nyní, udílí smysl, je přítomnost přítomného v tomto novém horizontu ustavena zcela jinak. Božská věčnost je zde nahrazena lidskou nekonečností. Ta se však nemůže nikdy cele realizovat, v žádném jednotlivém člověku, v žádném jednotlivém lidském aktu či projevu jeho lidství nemůže být plně přítomná. Jest jediné jako možnost nekonečného postupu vpřed, nekonečného pokroku lidských generací, jest jen jakýmsi prodlužováním konečnosti a pomíjivosti bez konce, ad infinitum jdoucím pohybem od jednoho pomíjivého okamžiku ke druhému. Lidská nekonečnost jakožto horizont novověkého přirozeného světa, implicitně přítomná v každém pomíjivém zde a nyní, v každém ukazování se jsoucna uvnitř něho, je dána jen jakýmsi negativním způsobem vůči konečnosti a pomíjivosti, již je člověk ve svém bytostném určení vydán, která jej jako smrt neustále doprovází.

To, co se ukazuje v tomto novém horizontu jako přítomné, již nemá smysl a tedy vlastně ani není jsoucí jako pouze přítomné - odkazem k vždy soupřítomnému celku, řádu bytí - ale jen jako aspekt neko-

nečného postupu člověka vpřed k nekonečnému úběžníku jeho lidství. Sama ve své konečnosti a pomíjivosti není ukazující se věc autentickým a svébytným projevem věčného bytí, zjevem na jeho horizontu, ale je jen tím-
si relativním a ~~sama~~ o sobě smysl nemajícím krokem na nekonečně dlouhé cestě člověka k sobě samému. Právě by-
tí věci je tak vždy až za její bezprostřední daností; je dáno teprve skrze onen cíl, k němuž člověk - bytost nejen vnitrosvětská, ale i transcendentní - směřuje. Proto mají věci nyní smysl jen ve vztahu k člověku jako předmět lidského usilování, lidské seberealizace, lidského poznání a práce. Proto musí jsoucnost, jak kdysi říká Engel, od nynějška skládat účet ze své jsoucnosti před soudnou stolicí lidského rozumu.

Odtud potom pramení i legitimita kritérií, která klade Bacon na nové poznání: najmě požadavku jeho účinnosti, jeho povahy tvořivé práce, jejíž pomocí lze bezprostředně daný, stvořený svět přetvořit lidskou prací ve svět lidského panování; proto také padá bezprostřední smyslová jistota, s níž se věci člověku dávají a je třeba konstituovat zkušenost novou, "umě-
lou" - tj. předem rozvrženou tak, aby se v ní mohlo ukázat právě bytí - zkušenost vědeckého experimentu. Proto také nové poznání musí být metodické a jednoznačné, nepřipouštět žádnou pluralitu. Nejde v něm totiž o náhled, který někdy a někde činí jednotlivce, nejde o "soukromou" speculatio. Jde o "kolektivní" cestu konečných bytostí jako celku do nekonečna, o cestu, jež musí být do nekonečna metodicky rozvržena. Poznání musí být kdykoli a kýmkoli, kdo se řídí jeho

pravidly, opakovatelné. Jedni musí být schopni navázat tam, kde druzí skončili, musí být s to přijímat jejich hotové výsledky a pokračovat v jejich práci, kterou jim samotným čas nedovolil dokončit.

Ze zdrojů daných strukturou novověkého přirozeného světa pramení i požadavek exaktnosti a matematickosti nového poznání, který klade Baconův současník Galileo Galilei. To, že počátek veškerenstva tkví v číslech, že bytí je zachytitelné ve svých podstatných dimenzích pomocí číselných vztahů, že matematika může poskytnout rozhodující klíč k poznání jsoucna, je samozřejmě již velice starý pythagorejsko-platonský motiv. Avšak Galilei jej promýšlí a rozhodujícím způsobem proměňuje v rodícím se novověkém univerzu, jehož horizont tvoří nikoli božská věčnost, ale s jejím pádem se objevivší lidská nekonečnost.

Pro Platona a koneckonců i pro celou antickou matematiku, zejména pro eukleidovskou geometrii, je rámcem, který determinuje použitelnost matematiky při poznání jsoucího a vůbec její ontologický statut, nauka o idejích. Matematické deduktivní poznání - takové, jež vyvozuje z axiomů a pravidel apodikticky nutné závěry - je zde možné pouze v horizontu vymezeném porozuměním bytí, jehož výrazem je právě tato nauka. Jádrem a esencí antického porozumění a tedy i nauky o idejích je však právě to, co je v době Baconově a Galileiho otřeseno a zproblematizováno, zkušenost smysluplného celku veškerenstva, kosmu, do něhož je konečné lidské bytí situováno. Člověk je zde chápán jako ZON LOGON ECHON, živý tvor mající rozum, tj.

tvor, jehož duše je schopna nahlížet jsoučno, jak v pravdě, ve své odkrytosti jest jest a řídit svůj život tímto nahlížením. Ideje jsoucna, které člověk nahlíží, nejsou pro Platona nějaké netělesné, nehybné přízraky z onoho světa, který se světem jevů nemá nic společného, ale projevy zjevujícího se bytí, které každé jednotlivé "toto zde" činí tím, čím jest, které zároveň uzpůsobuje člověka - rozumného živočicha, aby stál této ukazující se celkové smysluplnosti jsoucna tváří v tvář. Ideje věci nejsou abstrakcí "vytaženou" z konkret. Naopak, teprve skrze ideje člověk ke konkrétním věcem vůbec přichází a jim rozumí; teprve idejemi zpevněný pohled mu umožňuje zahlížet nejen jejich bezprostřední, mihotavý a netálý povrch - to, co se na zšeřelé stěně jeskyně zjevuje Platonovým zajatcům - ale i to, co jsou tyto věci ve svém nitru, ve své podstatě. Eidos věci, k němuž míří lidský duševní zrak, je pro Platona vždy poukazem do jejího nitra, k celku bytí, v němž jako to a to má věc své smysluplné místo, k ideji dobra, která dlí na jeho vrcholu.

TA MATHEMATIKA, to, čeho se matematické poznání týká, matematické formy, do nichž jsou věci uzavřeny, v nichž se nám dávají a zjevují - které na příklad umožňují rozličné jejich měření - nejsou pro Platona v žádném případě ztotožnitelné s věcmi o sobě a nevyčerpávají cele jejich bytí, jejich smysl. Pro Platona i pro celou antickou matematiku jsou TA MATHEMATIKA jen tím, co je na věcech vyčíslitelné, vypočitatelné, změřitelné, co však nikdy nemůže stát samo o sobě, co má smysl jen v kontextu ideového poznání věci, pozná-

ní, které vždy poukazuje k celkové souvislosti, k celkové úplnosti, tj. smyslu-plnosti bytí, které nikdy neulpívá na pouhém povrchu věcí, ale vede zrak poznávajícího dovnitř, do jejich nitra. Matematické axiomy nejsou počátky (ARCHAI), za něž lidský rozum již nemůže jít a které pro něj platí jako božské zákony ovládající jsoucnost jsoucího. Matematické počátky vždy čerpají svůj smysl z původnější roviny, z předchůdně daného celku bytí, z kosmu, k němuž musí neustále rekurovat a od něhož musí, jako cokoli jsoucího, čerpat své oprávnění. Jako vše, co jest, mají i ony uvnitř kosmu své pevné, předem určené místo, svou přesně vymezenou kompetenci, kterou nemohou překročit. Jelikož se týkají pouze vyčíslitelného a nejsou tudíž vyčerpávajícím výrazem věcí jako celku, nemohou na příklad zachycovat a popisovat pohyb proměnlivých věcí, jejich bezprostřední danost, do níž je člověk situován, fyzis, přírodu, ve které věci vznikají a zanikají, ve které se jednou jeví tak a podruhé onak. Právě touto svou proměnlivostí, nepoznatelností, nezahrnutelností do deduktivních schémat matematiky, nepochopitelností do sítě rozumu je totiž pohyblivě smysluplnou částí univerza, právě v tom tkví jeho prazvláštní podíl na bytí. Fyzika jako věda, EPISTÉMÉ o pohyblivém a proměnlivém, poskytující neměnné zákonitosti, jimiž se proměnlivé řídí, by pro Platona byla čímsi protismyslným a do souvislosti celku bytí nezařaditelným.

Galilei a po něm i celá tradice novověkého myšlení však přejímá Platonův mathematicismus vycháze-

je ze zkušenosti novověkého myšlení, kde právě kosmos, smysluplný celek věcí je mrtvým pojmem. Proto může Galilei ztotožnit apodikticky vyvozované matematické poznání, které jediné může obstát ve víru skepse a nejistoty způsobené pádem kosmu, s poznáním pravého bytí věcí, s poznáním věcí o sobě. Bytí věcí již nepoukazuje za svůj bezprostřední zjev, do svého nitra a tudíž může být vyloženo a redukováno v pouhá TA MATHEMATICA, v pouhý předmět matematické úvahy, logického kalkulu. Vyprázdněním se bezprostředního smyslu věcí, rozpadem jejich nitra, pádem kosmu, se jako osudová dějinná událost v novověku zjevuje idea univerzálně racionálního a proto člověkem cele a beze zbytku poznatelného bytí. V postupném, do nekonečna jdoucím nacházení matematických konstrukcí (systémů axiomů, pravidel a nutných důsledků), matematických vzorců, které o určitém jsoucnu platí, které mu je možné jako vědecká hypotéza, vědecké vysvětlení jeho chování bez dalšího podsunout, se tak v novověku rozvíjí způsob, jakým se jsoucí člověku vůbec zjevuje, jak samo vůbec přichází ke svému plnému bytí, jak vůbec jest samo sebou.

V rámci tohoto porozumění jsoucnu je pochopitelně možné matematizovat a poznávat v neměnných, nepohyblivých záležitostech i samotný pohyb, jímž se v kosmu manifestovalo pomíjivé jsoucno, odpírající se tak lidskému vědění. Pohyb již totiž necharakterizuje bezprostřední danost věcí, již není jen jakýmsi negativním poukazem k jejich neměnnému nitru (již nemůže být tím, co pro Aristotela, který jej

chápe ontologicky jako proces, v němž jsoucně přichází k sobě, v němž realizuje své bytí, svůj "život". Pohyb se proměňuje v pouhou povrchovou, na jsoucnu se odehrávající mechanickou a tudíž i vypočítatelnou a ovladatelnou záležitost. Galileovi již nejde o smysl, cíl pohybu, k němuž jsoucno směřuje a jímž své bytí uskutečňuje, Galileo pohyb již nechápe ontologicky, ale čistě onticky. Proto sleduje pouze jeho rychlost, pojímá jej jako určitou translaci probíhající v čase a prostoru, proto vyhledává jeho matematické zákonitosti.

Ve světě, kde vůdčím horizontem již není sféru lidského překračující a člověka samotného ustavující božská věčnost, kde se jsoucí nedává v celkové, kosmické souvislosti, kde zbývá čistě lidská dimenze nekonečnosti, postup člověka - konečné bytosti ad infinitum, se radikálním způsobem proměňuje styl, v němž se věci člověku vůbec zjevují. Již nepoukazují dovnitř, ke své niternosti, k celku bytí, jehož jsou smysluplnou součástí, ale stávají se - protože vlastně žádný takový vnitřek nemají - mrtvou a plochou objektivitou, předmětem, který o sobě žádný smysl nemá, který je zde pouze připraven k tomu, aby se na něm mohlo naplnit do nekonečně rozvržené lidské bytostné určení tím, že mu vtiskne svůj lidský, "subjektivní" smysl. Přirozené, bezprostředně dané je v novověkém přirozeném světě - takovém, do něhož je novověký člověk situován a v němž přichází ke svým životním možnostem - nahrazeno umělým, umělou zkušeností přiměřenou lidskému nekonečnému úkolu, rea-

lizovat sebe sama, vybudovat onen Baconem proponovaný a galileovskou matematickou přírodovědou uskutečnitelný svět lidského panování, regnum hominis.

Jistě je pravda, že věda od svého zárodečného stadia v počátcích novověku prošla mnoha peripetemi a proměnami, které ani Galileo ani Bacon neanticipovaly. Její cesta rozhodně nebyla oním lineárním pokrokem, jak jej proponoval Bacon, hladkým a kontinuálním přirůstáním vědeckých poznatků. Spíše v ní docházelo k "revolucím", proměňoval se celý její myšlenkový styl; jednotlivé její poznatky se rozpadaly, časem se ukázaly nesprávnými a bylo nutno je nahradit poznatky novými. Vždy totiž znovu se vědecké myšlení navracelo až ke svému původnímu motivu - k ideji univerzální racionality bytí zjevující se na horizontu lidské nekonečnosti, na horizontu možnosti nekonečného postupu lidských pokolení, nekonečného pokroku, jímž se realizuje lidské bytostné určení. Tento základní motiv samotný, základní její rozvrh i vztah k přirozenému světu, do něžž byl situován, však zůstal po staletí týž a sám nikdy dotázán nebyl. Věda jakožto technika objevování kalkulu, matematického apriori, jímž se skutečnost, tj. pomíjivé a konečné "přírodní" věci řídí, jakožto metoda, jejíž pomocí člověk ovládá svůj svět a uspokojuje své potřeby, vládne světu s naprostou samozřejmostí dodnes. Náš svět je ovládán a strukturován její umělou, metodixky řízenou zkušeností - jediné věda je kompetentní říkat, co je a co není, jak věci jsou a co je pouhým "nevědeckým" výmyslem. - I lidský život jako celek je rozvržen vě-

decky, věda mu vnutila svůj styl, své porozumění pro
jsoucí,

Dnes však stojíme díky současné krizi, v níž
náš lidský život na zemi je podstatným způsobem ohro-
žen, tváří v tvář překvapivé zkušenosti, již věda
nutně odmítala: zkušenosti konečnosti jako takové.
Možnost nekonečného postupu stále vpřed, nekonečného
vědeckého pokroku se stala čímsi navýsost problematic-
kým. S tím ovšem padá i celý horizont, který vytvářel
a strukturoval dějinný tvar novověkého přirozeného
světa, na jehož pozadí se objevila i novověká věda.

Jaký důsledek tento vpád konečnosti do lidského
světa může mít? Může vůbec tváří v tvář této podstatné
lidské konečnosti existovat věda jako taková? Jaká je
vlastně nyní struktura přirozeného světa, do něhož
jsme situováni, jestliže tato základní novověká opora
padla a ukázala se nám jako pouhá nezajištěná víra,
pouhý mýtus? Jaké lidské životní možnosti se v tomto
novém přirozeném světě, který rozhodně neznamena jen
"návrat ztraceného syna" do starého kosmu, otevírají,
jakým způsobem tento svět zjevuje člověku v něm si-
tuovanému jsoucno jako jsoucno?

Pochopitelně nemůžeme v této chvíli dát na
všechny tyto otázky odpověď, dokonce i samotné na-
hlédnutí jejich hloubky a životní závažnosti se zdá
být dnes dosud problémem. Neformulujeme proto žádné
teze, které by se chtěly tvářit jako nějaké již hotové
odpovědi. Pokoušíme se pouze tuto radikálně novou
situaci moderního člověka alespoň nějak zachytit a
vyjasnit, učinit ji vůbec tematem lidské řeči, lidské-

ho zamyšlení.

I přesto, že padl novověký horizont, na jehož pozadí věda vznikla, zůstává člověk ve svých možnostech/ na vědu odkázán. Tato všednodenní realita vědy se zdá být neoddiskutovatelným faktem. Ukazuje se však, že zkušenost vědy o sobě samé, zkušenost, jež nejen provázela po staletí ji samotnou, ale i ovládla a dosud vládne v našem současném světě, zkušenost vědy jako bezpředsudčného, od omylů svou metodou zajištěného, objektivního, svou účinností a technickou využitelností zaštitěného poznání, musí být sama dotázána, zbavena své samozřejmosti a učiněna explicitním tematem myšlení. Člověk jakožto konečný, pouze na své holé, pomíjivé bytí odkázaný smrtelný tvor, žije v hluboké problematičnosti, je podstatným způsobem v otázce, stojí tváří v tvář jsoucnu, které se mu sice nějak ukazuje, ale jehož smysl musí teprve nějak zakotvit, založit. Smysl jeho vědeckého poznání není samozřejmý, samodaný, ale musí být zakotven v původnějších strukturách předem daného přirozeného světa, do něhož je člověk situován, v původnější zkušenosti člověka o sobě samém, zkušenosti konečné, v sobě samotné nezaložitelné bytosti. Ani tzv. objektivní vědecké poznání, vědecký život člověka, nemůže čerpat svůj zdroj ze sebe sama. Objektivita lidského poznání sama o sobě, tj. nezajištěná svým původem ze struktur přirozeného světa, se stává nebezpečným, na scestí zavádějším a samotný lidský život dnes ohrožujícím předsudkem. Celý lidský život a zejména jeho dnes rozhodující instanci, vědu, je dnes životně nutné znovu promyslet,

a sice právě z hlediska objevivší se lidské konečnosti, ve vztahu k přirozenému světu, do něhož je člověk situován, tj. ve vztahu k tomu, co člověku od věků vládnou, co jej vůbec činí tím, čím ve svém otevřeném, dějinně proměnlivém bytí, jest.

Václav Havel

KRIZE IDENTITY

Uvědomil jsem si nedávno při jakési reportáži televizních novin z kravína, že kráva už není zvíře: je to stroj, který má své "vstupy" (jadrná krmiva) a své "výstupy" (mléko), který má svůj výrobní plán a svého strojníka, jehož úkolem je totéž, co je úkolem dnes celého našeho hospodářství: při nižších vstupech zvyšovat výstupy. Kráva nám opravdu efektivně slouží, ovšem za tu cenu, že už není krávou - podobně jako třeba Severní Čechy jsou nám významným zdrojem paliva (lze-li tak ovšem nazvat hlinu s příměsí černého uhlí) za tu cenu, že přestávají být kusem naší domoviny (stávající se čímsi mezi Měsícem a smetištěm). Tyhle "drobnosti", myslím, dost názorně ilustrují to, co se vlastně této civilizaci stalo a na co dříve nebo později (nestane-li se "něco", več všichni doufáme, aniž si umíme představit, co to bude) zanikne: člověk ucho- pil svět způsobem, kterým ho defakto ztratil; podmanil si ho tak, že ho zničil (jako ten vědec, co zabíjí živočicha, aby se mu nemrskal pod mikroskopem). Nej- hlubší příčiny tohoto tragického dění jsou, myslím, zřejmé: krize zkušenosti absolutního horizontu, vy- růstající ze samotné duchovní struktury naší civili- zace a neustále jí prohlubovaná, vede ke ztrátě smys- lu pro integritu bytí, vzájemnou souvislost jsoucen, pro jejich svébytnost; z jevů světa vyprchává jejich

tajemná smysluplnost (nejsou už ani tajemné, ani smysluplné), vše se mění v "pouhosti" - a co je nejdůležitější: krize zkušenosti absolutního horizontu vede zákonitě i ke krizi bytostné odpovědnosti člověka ke světu a za svět - což znamená i k sobě a za sebe. A kde není tato odpovědnost - jako smysluplný základ vztahu člověka k jeho okolí -, mizí nevyhnutelně i identita jako jeho tímto vztahem dané a nezaměnitelné místo ve světě. Kruh se tak uzavírá a je možno ho aforisticky shrnout: tím, že vzal člověk krávně poslední zbytek její dobytčí svébytnosti, připravil zároveň sebe sama o svou lidskou identitu a připodobnil se dobytku. A opravdu: stádnost konzumního života, jejímž skvělým výrazem jsou moderní sídliště a skvělým nástrojem televize; rozpad člověka do jeho jednotlivých zanonymizovaných funkcí (producent, konzument, pacient, volič atd.); jeho totální zbezmočnění tváří v tvář anonymním společenským makrostrukturám; jeho komplexní adaptace na obecnou "mravní" normu, kterou je rezignace na vše, co přesahuje horizont stádního života - to vše jsou způsoby, jimiž upadá lidská identita do stále hlubší a obsáhlejší krize.

Jak se ta krize projevuje? Tisícovým způsobem: člověk zapletený do "samohybné" společenské struktury se proměňuje v její molekulu s jejími znaky, to znamená, že ztrácí svou tvář, vůli i jazyk a stává se jakousi materializovanou frází; zvyká si na svou manipulaci a posléze se s ní vnitřně identifikuje, čímž se opět vzdává sám sebe; zbaven horizontu dějin, k nimž by se mohl tvořivě vztahovat jako jejich subjekt, upa-

dá do "bezčasí", a zbaven "konkrétního horizontu" domova (bydlíme-li například na sídlišti, nezáleží přece na tom, kde to sídliště je: všude jsou sídliště stejná), ocitá se v jakémisi anonymním "ne-prostoru" (rozpad existenciálního prostoru a času tvoří s rozpadem identity spojitě nádoby); slepá identifikace s iracionálním prouděním "světa zdání" a rezignace na vlastní uchopení světa a odpovědnost za něj rozmazává a zneurčičuje lidské "já": jakoukoli souvislost toho, co bylo nebo co má být, s tím, co je, jednou provždy lokalizovalo mimo sebe sama a mimo okruh toho, čím mu přísluší se zabývat, čímž ovšem rozbilo i jakoukoli souvislost toho, čím v tom kterém okamžiku samo je, s tím, čím je kdykoliv jindy. Člověk tak - přestáváje ručit sám za sebe a za svůj život - ztrácí nutně sebevědomí a důstojnost svéprávné osobnosti a proměňuje se v hrudku bahna, zcela odkázanou na svou příslušnost k celku bahniště. (Mimo jiné: není snad smutně symptomatické, že zdaleka nejvyšší hustotou svérázných lidí, ať už jde o svéráz jakýkoli či třeba jakkoli ubohý, se vyznačuje - jak si znovu a znovu uvědomuji - vězení?)

Svět, který moderní člověk vytváří, je obrazem jeho stavu, a tento stav zpětně prohlubuje. Je to svět, který se tak zvaně člověku "vymkl z rukou": je hnán silami, prozrazujícími veskrze partikulární horizonty i partikulární odpovědnost, přičemž čím jsou tyto síly mocnější, tím mocnější je jejich vlastní setrvačná síla a jejich nespoutatelnost a tím mocnější je i "magnetické pole", které strhává člověka hlouběji do jeho bezmoci, odcizení, depersonalizace a posléze -

což je snad samotné "duo" - do zabydlené a lhostejné spokojenosti s tímto stavem.

Že to je všechno takhle slé není přirozeně žádný objev: zabývají se tím z různých hledisek tisíce knih; moderní člověk je totiž důkladný a všechno umí spočítat, takže si už mnohokrát důkladně spočítal, kam se řítí svět, který vytváří, a mnohokrát konstatoval svou neschopnost cokoli s tím dělat.

Nelze s tím skutečně nic dělat?

Uvažuj-li jako to, co ze mne tento svět dělá - totiž jako lidské identity zbavený šroubek gigantickeho soustrojí - , pak opravdu nemohu dělat nic: ničení zeměkoule, ohlupování národů a výrobu tisíců nových termojaderných bomb samozřejmě nezastavím. Uvažuj-li však jako to, čím každý z nás původně je, resp. čím každý z nás má - nezávisle na stavu světa - základní možnost se stát, totiž jako svéprávná lidská bytost, schopná odpovědnosti ke světu a za svět, pak samozřejmě mohu dělat mnoho.

Například snažit se chovat tak, jak si myslím, že je správné se chovat a jak by se podle mého nejhlubšího přesvědčení měli chovat všichni - totiž odpovědně. Na námitku, že to nemá smysl, odpovídám velmi prostě: má!

Věznice Bory, březen 1982

Z dopisu z 6. 3. 1982:

Bytí má mnoho tváří, nastavuje nám vždy tu, které jsme sami nějak otevřeni, jakákoli absolutizace jedné roviny nazírání, jedné perspektivy, jedné "tváře" vede zákonitě na zcestí. Proto se mi přišlo identifikovat se s jakýmkoliv uzavřeným filozofickým systémem; něco mne oslovuje víc, něco méně, a jsem schopen zcela eklekticky se nechat paralelně oslovovat zcela rozdílnými myšlenkovými projevy. Potřebu skrýt se beze zbytku za něco hotového a do sebe uzavřeného mívají ti, kteří mají poněkud "roztřesenou identitu"; kde si je jakž takž jist, že je stále sám sebou, nemá zábran čerpat z nejrozmanitějších soudků a třeba i drze "měnit názory" (aspoň některé). Vůbec se mi zdá, že nejlepší myšlenka je ta, která ponechává vždy určitou skulinu pro možnost, že všechno je zároveň úplně jinak. V tomto ohledu bych se odvolal na poznámku z jednoho Ivanova dopisu, že akt sdělení je důležitější, než jeho "mrtvý produkt". Můj problém je tedy v tom, že na jedné straně jsem puzen občas až téměř bolestivou potřebou sebevyjevení, na druhé straně se však děsím (stále víc) všech "mrtvých produktů" této potřeby, protože sotva je zplodím, hned cítím, jak jsou nevýstižné. Bylo by to krásné, kdyby člověk mohl stále jen něco psát, přijímat reakce a reagovat na ně upřesňováním, rozvíjením, opravováním (i odvoláváním!) svých formulací, ale to je bohužel přesně to, čeho zde nejsem prostě schopen. Nevím, jestli to je moc vhodné, ale nechtě Z. N. chápe tuhle směs vzrušení, rozpaků i zoufalství (o níž se ostatně nejvíc právě on zasloužil) za můj skromný sice, ale jakožto auto-referenční akt autentický pozdrav k jeho blížícím se čtyřicetám.

V. H.

Václav Benda

Z DOPISŮ

Zdenkovi tedy napřed děkuji za "víno, ženy, dukáty a slávu", které mi slibuje v Kristu - tento výraz "materializované zbožnosti" se mi jeví nanejvýš případným, křesťanským a katolickým, neboť království není v ničem a ani na okamžik podobno temným místům strádání, nýbrž slavné hostině, a jestliže se zpívá "nejlepší víno naposled", pak nás naše víra zavazuje očekávat toto naposled již za "maličko" a navěky. Navíc má takto vyjádřené tajemství víry mnohem blíže k rytířské sázce a svatému grálu, než k nějakému kupeckému koeficientu (a ten je nejen ponižující, ale jako každá hra, v níž nemůžeme prohrát, také nekonečně nezajímavý). V dopise samém shledávám dva osově body. Další rozvíjení převratného konceptu smyslu jako obsahu jako do světla (pozor, je i není to vždycky totéž světlo!) se vyprazdňující a ztvárněující propasti nitra. Přece jenom jsem alespoň per vaginam spřízněn s velkým filosofem, byť to jsou zatím jen první dojmy a záblesky, vlastní cesta teprve začíná a bude obtížná úměrně své velikosti. Druhá klíčová myšlenka je formulována mnohem váhavěji a rozporněji, nejpřesnější asi snad v poznámce, že srdce není nejvnitřnějším nitrem, nýbrž jakýmsi vnitřním dnem. Vykládám a myslím si to tak, že srdce je jen jakousi

zátkou (odtud příměr o kamenném nebo štědrém srdci) a regulačním ventilem, otevírajícím a uzavírajícím (je to brána velmi aktivní, řád srdce je jedním z těch se-beformujících principů, o nichž mluvíš) propasti nitra. Proto je velmi vhodné hovořit o roztržení srdce, o obřízce srdce, o učinění nového srdce, velmi ošidné však o pěstování srdce, zkázňování srdce (jak to s oblibou činí naši pomýlení bratři). V této souvislosti bych rád zapochyboval o Tvé chvále satori a náhlých osvícení (neplést s obrácením, které jest otevřením srdce, počátkem Tebou zdůrazňovaného "naruby") vůbec: láska = světlo Kristovo není přece taková požiračná a toho druhého nerespektující, aby kdy až do dna prorážela propasti nitra - ona je toliko útěšným mostem, po němž vystupují, vy-jadřují se do sebe sama a k setkání, býti v Kristu znamená opravdu býti, bez ustání a navěky, s trvajícím překvapivostí (proto je nebe opravdu odměnou) vzházeti z vlastních hlubin. Kdežto ono náhlé osvícení nemůže podle mého znamenat nic jiného, než že se srdce proměnilo v dokonale nepropustné a vyleštěné kovové zrcadlo, bezpečně zamezující přístup k propastem nitra a propastem nitra vzházení do světla a tvaru. Pak zbývá jen oslepující třpyt nebo dokonale neosobní a definitivní přehlednost, což obé se na můj vkus příliš podobá zatracení a s láskou to rozhodně nemá pranic společného (jako by s ní Bůh neměl nic společného, kdyby nebyl jeden ve trojici).

- - -

Píšeš o osvobozující pravdě a spoutávající lásce, o nutnosti odstupu, o smyslu hry, která nakonec umlká. Láska a pravda však jedno jsou a jen díky zvláštní podstatě lásky jsou všechny tyto paradoxie (které jsou dokonce mnohem paradoxnější, než naznačuješ, i když naznačuješ dost) myslitelné. Jako je mrtvá víra bez skutků, je mrtvá i pravda bez lásky, a mrtvá pravda jsou jen obilené hroby. Láska samozřejmě spoutává, upoutává, ona však také osvobozuje, protože ona jediná dovoluje vymanit se z pout jednotlivých průmětů a zdání a pobývat tváří v tvář ideji, která teprve na všechno to předchozí vrhá jasné světlo smyslu a nezapustitelnosti. Má varianta není asi nejlepší, ale vyhnul jsem se slovům "nahlédnout", "odkrýt", a to ostatní je opravdu "ante", protože myslím, že ideje nejsou dány samy o sobě, nýbrž vyvstávají jediné v podvojném vztahování lásky (mluvíme o věcech stvořených, takový výrok tedy nemůže být snižováním ani pohanou). Stejně tak pro odstup mezi konečným a tělesným, nutný ke skutečnému setkání, nevidím jinou možnost nežli v lásce; protože opět ona jediná je absolutně vydaná i hluboce egoistická (miluj jako sebe samého), ona se klene mezi dvěma středobody, z nichž jedním je "já", které tím rázem opouští jeskyni a stává se nejen vidoucím, ale také nesmírně významným a nepostradatelným pro zdárný chod světa i všech sfér. Konečně pak láska bez pravdy je slepá, zůstává tedy (to už je krátké spojení) láska vždy hrou a její radostnou nejistotou (pouhou hrou a nejistotou protihráčů), která se jen ve vzácných okamžicích mění

v souhru a oslňující zjevení ideje Jednoho - po ty kratičké chvílky hra umlká a také dech se tají.

- - -

Filosofie bývá velice často neschopna se obhájit (před mocí, před sofistikou a demagogií a ideologií, před "zdravým rozumem" i před obyčejným zvýšeným hlasem), to patří normálně k věci - naopak k věci vůbec nepatří, není-li schopna nahlédnout a pochopit a rozlišit zrno od plev a vaničku od dítěte (nebo nechce-li, což je mnohem častější). Jenže rozpoznat od sebe tyto dva případy je nesmírně ne snadné a dějiny filosofie i dějiny lidstva se hemží menšími i většími tragediemi, vzešlymi z takových záměn: Ale je to spor (alespoň ve sféře ducha) naprosto centrální a musí být vybojován, padni komu padni. Nežít se lží (beru teď v úvahu jen tato slova bez celého kontextu či kontextů, v nichž byla vyslovena) nelze, protože je psáno, že až do konce časů poroste koukol mezi pře- nicí a protože všechny pokusy to změnit skončily a skončí hrůzně. Jenže to je pravda Jeho, pravda žive- ta a pro jakoukoli filosofii je nanejvýš nešťastné, jestliže začne toto stanovisko obhajovat a stavět na něm, protože tím jasně vybočuje z mezí svého poslání daného logem a chybí jí už jen malý a lákavý krok k tomu, aby se mu úplně zpronevěřila. Tento krok se v učených knihách nazývá krokem od moudrosti k vy- chvanosti, ale my se zde snad obejdeme bez odborné terminologie. Jiná otázka ovšem je, kde končí hesla

a ostré vidění: právěže to byla spíš hesla než vidění, nepřilíš šťastně suplující filosofii tam, kde tato ráčila cudně a moudře zalézt. Nešťastně, neboť filosofie se někdy ocitá v hrobě a někdy i na popravišti, nikdy ale v troskách a nikdy nedává přednost útěku před bolehlavem. Nemluvíme arci o filosofech, ti mohou zvolit bezpečí, aby se pak místo nich a kvůli nim ocitlo v nebezpečí mnoho jiných a v největším nebezpečí pravda (věru těžký lapsus lidské i profesionální etiky). Pochopitelně je to vina pouze pastýřská - znáš snad nějakou strašnějši? - lépe uvázat mlýnský kámen na hrdlo a tak. Když bijí pastýře, ovce se možná rozutečou, ale vůbec nic není ztraceno - ale když pastýř zapře sebe i je, co si chudáci ovce proboha mají počít a na koho asi dopadne pokuta za jejich skutky? Vědomí role je irelevantní, stejně tak její případné nechtění: je-li pro bohatce bohatství automaticky břemenem a závazkem, proč by neměly být výhody místa na výsluní stejným břemenem pro pastýře a toho, na nějž jsou upřeny oči mnohých?

Věznice Lipkovice, březen - duben 1982

Jiří Němec

Martin Hybler

VÝCHODISKO KOMUNIKACE A SPOLEČENSTVÍ

1.

Oprávněné znepokojení moderního člověka budí stále se prohlubující osamělost, která je ještě zhoršována (pseudo-)kompenzatorickým kolektivismem vedoucím ke zmasování a anonymitě, dále výbušná náchylnost k extrémním religiózním a sociálním hnutím, rozklad i nejelementárnějších přirozených mezilidských vazeb: rodiny, partnerství, soudružství... Proto není divu, že hlavním tématem psychologie 20. století se stávají "mezilidské vztahy" v nejširším významu toho slova. Ovšem tato problematika prolíná i do bezpočtu dalších disciplín - kybernetiky, reklamy, sociologie, astrologie, teorie architektury, ergologie, ekonomiky, politologie, teorie hry, tělovýchovy ad.

Dosavadní pokusy o výklad nejrozmanitějších aspektů lidského spolubytí, lidství v jeho společenském kontextu, či jak se říká člověka jako společenské bytosti, je možno tentativně kategorizovat na koncepce subjektivistické a démonologické. Prvé (které jsou jak se zdá na ústupu) se vyznačují tím, že pojímají intersubjektivitu doalovně jako inter-subjektivitu, tj. soudí, že jde o vztahy autonomních subjektů nadaných svobodou vůle, vlastní identitou a životní kontinuitou, kteří svobodně a odpovědně vstupují do vzta-

hů mezi sebou - v podstatě proto, aby dosahovali společně společných cílů. Takovéto pojetí nacházíme často v ekonomických naukách, nebo v klasických teoriích práva, i v některých, zejména liberálních, politických doktrínách, a v psychologii (v teorii kreativity, seberealizace, encounteringu apod.).

Druhá skupina koncepcí - která je naopak na postupu - zdůrazňuje protiklad kolektivna oproti (pouhému) individuálnu, jeho kvalitativní odlišnost od něj a - zpravidla - nadřazenost vůči němu. Obvykle to dělá tak, že postuluje nějakého "démona", jímž je možnost kolektivity fundována a stává se nutnou. Onen démon nutí lidi, aby se sdružovali a to právě jím předznačeným způsobem: např. v marxistických teoriích nacházíme démonů hned několik - obecného démona ekonomické nutnosti, díky němuž se sdružují lidé ve výrobě a konzumu, démona tříd a jejich předvojů, démona sociálně ekonomické formace, historické nutnosti ad. V sociální psychologii je to třeba démon skupiny, který určuje základní rysy toho, co lidé dělají, kdykoli se ocitnou pospolu jako skupina, dále jsou to démoni masy a davu, sociální role, sociálního rangu apod. Teorie hry vykládá mezilidské vztahy jako produkty démonické hravosti, teorie informace lidskou komunikaci jako tranfer jakýchsi bitů po kanále. V jiných koncepcích tohoto druhu najdeme demony jiné. Komunita je tu vždy hypostázována jako odvozená z nějakého aktivního předem daného a nezávisle na ní bytujícího substrátu, tedy jakéhosi intersubjektu. Ten se liší od pouhého stanovení zákonitosti mezilidského

fungování dle přírodovědného názoru (něco takového totiž - jak se nám naznačuje a jak cynicky pro své cíle tvrdí ideologické doktríny - není vlastně možné) právě tím, že je démonický - tj. jednak si dělá co chce, jednak se vyznačuje počouchlou svůdností (nepozorovaně a skrytě svádí člověka do svých tenat). Jeho počínání lze sice zpětně interpretovat, ale důsledně je předvídat nelze. Navíc podléhá působení démona mnohdy i řeč interpretace a pohled reflexe - není tedy divu, že se pak snadno "vykazuje" démonova univerzalita a výlučná platnost. Pravda, s takovým démonem lze (démonickým způsobem) manipulovat (jako každý démon, tak i tento umí sloužit), což se však - viz dějiny revolucí a masových hnutí ve 20. stol. - opětovně ukazuje jako fábke. M. Siirala ve své knize Die Schizophrenie des Einzelnen und der Allgemeinheit (Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1961, ss. 66 a násl.) mluví raději o dábelské⁺ síti, v níž jsme všichni zapleteni.

Nechme však démona démonem. Pro nás je rozhodující, že ani jedno z popsanych východisek (tj. jak pojem subjektu, tak i intersubjektu) se neukazuje udržitelným, konfrontujeme-li je s konkrétní zkušeností. V obojím případě jde o rozměklé metafyzické konstrukce. Zkušenostní evidence konkrétních fenoménů

+) Na rozdíl od tradičního pojetí démona - který byl vždy člověku vnější, který byl zakoušen, a to jako vzdálený, případně z dálky přicházející, ale ve svém "naproti" zakusitelný - je v tomto případě démon skrytý, "imanentní", mimozkušenostní a aperi-sonální.

"subjektu" a "intersubjektu" je nevykazatelná. Z karteziánského "cogito" neplyne striktně vzato ani nutnost ega, ani - jak se marně pokoušel dovodit Husserl - současná nutnost alterega jako východiška intersubjektivity, ale toliko přítomnost odkrytého, resp. předchůdná (ne-?)přítomnost skrytého ("cogito" je přece výsledkem radikální pochybnosti...). O démonech si však myslíme své. Jejich skryté působení je nasnadě a dle démonologických koncepcí samých spočívá v takové či onaké nezjevné manipulaci. Tak tomu asi opravdu je, ale v tom případě nejde o skutečnou pospolitost a lidskou komunikaci, ale o něco docela jiného. Pozitivně z hlediska zkušenosti vzato je toto působení démonů především míjením lidí navzájem (jež se ale stává fenoménem až tehdy, když se začíná lidí štkýkat), což je sice jedna z možností spolubytí, která však zdaleka nevyčerpává celou jeho šíři (viz dále).

Můžeme tedy shrnout nastiňované horizonty problematiky lidského společenství takto: vesměs nedostačivé pokusy nahradit subjekt démonickým intersubjektem, které vyrůstají ze zkušenosti míjení, již se současně pokoušejí kompenzovat, svědčí o bytostném rozkladu subjektivity. Avšak pojem subjektu byl (zřejmě poslední možnou) formulací věty o identitě, která tvoří základ evropského myšlení vůbec (viz M. Heidegger: Satz der Identität, in: Identität und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957). Tato věta - "A je A" - byla v novověku formulována jako "já jsem já", tedy jako tvrzení identity sebe. Avšak identita nemůže vzrůstat, může se pouze rozpadat a každé její

vystoupení ve zjevnost je již takovým rozpadem⁺⁾. Přitom identita je v evropské kulturní tradici možná jen jako zjevná, jako výslovná zjevnost (právě proto je tu vyhlášena a to jako věta identity). Identita je tu vždy již tvrzením identity, které je současně jejím rozpadem, resp. počátkem tohoto rozpadu. Přehlédneme-li formulace identity v evropské myšlenkové tradici, je tento neustálý progresivní rozpad identity zjevně patrný: od původní antické formulace "svět je svět" přes středověce křesťanskou "Bůh je Bůh" k již zmíněné variantě novověké "já jsem já". Vždy jde o zjevný rozklad a zmenšení předešlé identity. Avšak tento rozklad identity jako její nezbytné zjevné tvrzení je právě komunikací, resp. jejím bytostným základem. Aby identita mohla být, tedy aby se mohla výslovně objevit jako taková, nutně musí komunikovat, tj. přinejmenším začít se rozkládat. Aby mohl antický svět (tj. svět POLIS) tvrdit svoji identitu, musel výslovně objevit sám sebe jako toho, kdo oslovuje jakousi transcendentní instanci, která vystupovala postupem času stále naléhavěji, suveréněji a ve stále konkrétnějších obrysech až se "posléze" zcela personalizovala v osobním Bohu. V krizi pozdní antiky se potom ukázala prázdná zbytečnost manipulativně byrokraticky konstruované kosmo-

+) Představme si ve fantazijní eidetické variaci takové možné vzrůstání identity. Okamžitě nám vystoupí patologické rysy - dotyčný bude ještě roztržitější, senilnější, paranoičtější... Myslíme-li na sebeidentifikaci např. umělce - v "rukopise", stylu apod., - je to vždy jen vystoupení identity zbytkové, té, která se vydělí po zasažení tématem a expresivní odpovědi dílem právě jako "individuální styl"

politní "super-polis" římské říše a konečně se tak zcela emancipovala nová (ovšem redukována) identita Boha. Lze jen doufat, že s našimi totalitními démonickými intersubjekty to časem dopadne obdobně jako s jejich antickými předchůdci. V další fázi znamená tvrzení identity absolutního Boha v období vrcholné gotiky rozklad této identity, který je ovšem oslovující výzvou, z níž se rodí novověký subjekt. Evropské dějiny lze takto interpretovat jako progresivní rozpad identity při současném prohlubování komunikace, tedy jako jakési neustálé zmenšování: to potvrzuje fakt, že přes všechny "pokrok" jsou dnešní problémy, otázky, rozvrhy, perspektivy apod. veskrze "menší" než kdykoli dříve (srv. například velikost antického Řecka a velikost Sovětského svazu). Jde o velice obecné nicméně přesto vykazatelne horizonty zkušenosti, resp. jejího základu, jenž je vždy konkrétní bází určitého společenství lidí. Z její bytostné souvislosti s identitou vyplývá také strukturálně fundovaná nezbytnost komunikace pro evropský rozvrh světa.

Pravili jsme výše, že subjekt je asi poslední možnou formulací věty identity: alespoň se zatím nezdá možné vyslovit ještě cosi identického za subjektem. Z něj už není kam redukovat, nic "menšího" již nenajdeme. Všechny pokusy o to se zatím vždy ukázaly jako pouhé konstrukce démonických intersubjektů⁺⁾ . Ocítáme

+) Položme si otázku, zdali mezi tyto pokusy nepatří i psychoanalýza a tzv. strukturalismus. První z nich podržuje zbytkový subjekt jako Ego. Super-ego je sociální povahy, Id je biologicko-mýtické. "strukturalisté" hledají podmínky dějinných proměn v oblasti vědeckých regulí, lokalizovaných do sociologie. - Otázku je tedy třeba zodpovědět kladně.

se tedy v době masívního faktického zjevování identity subjektu (kterou nalézáme v pozadí i u fikce démonického intersubjektu), jejího tvrzení na všech stranách (jak o tom svědčí např. rozšíření psychologismu, růst vyhraněné svévole a libovůle ve světském počínání a z toho rezultující katastrofální politické a ekologické důsledky, konstituce totalitarismu, moderní individualismus a kolektivismus, zmasovění, konzumní ideologie apod.), což je ale současně jejím rozkladem (což je rovněž patrné z právě jmenovaných fenoménů). Pro nás to ovšem znamená možnost, že poprvé má komunikace sama šanci vyslovit se tak, jak je, tedy bez toho, aby se současně opětovně konstituovala a habituovala nějaká redukovaná identita. Na základě toho je také pochopitelné, proč se komunikace a problém společenství tak naléhavě nastoluje právě dnes a proč je jim věnován tak obsáhlý výslovný zájem.

2.

Naléhavost komunikace vystupuje nejvýrazněji v extrémních zkušenostech, kam řadíme např. zkušenost zla, existenciální úzkosti, smrti, závratí, extáze apod., hojně frekventovaných v literatuře, výtvarném umění a filozofii. Všechny tyto zkušenosti dávají zakusit jisté oddělení od běžného navyklého světa habituovaných významů a "komunikací". Člověk se ocitá zcela sám, zároveň však zakouší rozklad vlastní identity, která se tu vykazuje jako pouhá fikce, resp.

pouze jako jeden z habituovaných významů mezi jinými. Přesto však je pro tyto situace charakteristické, že jsou neseny jakýmsi vztahem k "něčemu", co nelze hypotázovat z naší "imanentní" roviny. Ono "něco" se vy-
kazuje právě jako radikálně odlišné od všeho "našeho". Právě proto je zdrojem exprese z naší strany (gesta, výkřiku, slova, umění...), jež je pokusem o odpověď na expresi onoho "něco". Protože ovšem na expresi onoho něco adekvátně symetricky odpovědět nelze (právě pro původní a bytostnou nezřetelnost onoho "něco"), je počátek komunikace nutně asymetrický. K tomu se ještě vrátíme. V každém případě zde vidíme zkušenostně zakotvenou konkretizaci počátku a zásadní nutnost komunikace, o níž jsme mluvili výše jen v obecných strukturálních kontextech evropského myšlení a rozvrhu světa.

Současně ovšem je třeba zdůraznit, že zkušenost současnosti je díky naznačeným koordinátám možná pouze jako zkušenost radikální - rozpad identity subjektu jako její poslední možná formulace totiž jiný charakter své vlastní zkušenosti nepřipouští. Zmiňované "extrémní zkušenosti" je třeba chápat jako paradigmatické možnosti radikálního zakoušení současnosti světa. Pokusíme-li se přesto tuto zkušenost nějak "redukovat", vyjde nám jako její struktura pouhé čiré, že "míří přímo na mne". Připomínáme, že "míří přímo na mne" v sobě spoluzahrnuje jak onu expresivní apelativnost "něčeho", jež je vyvolává, resp. zamiřuje, tak i bezohlednou nutnost, abychom tomuto míření odpověděli. Dojde-li ovšem k odpovědi, lze mluvit již o

"zasažení", míření samo je v sobě obsahuje jen potenciálně. Přitom ono "míří přímo na mne" nemíří na "mne" jako na subjekt, resp. jako na virtuální průsečík aktivit démonických intersubjektů, ale "já" jsem teprve z tohoto míření konstituován a to dokonce ani ne jako "já", ale jen jako "zamířený". Nemám v něm vlastně ani jméno, kontinuitu "osobního" života (ta je - rozpadlá - odevzdána "něčemu" a ponechána tedy mimo "mne"), ba ani individualitu v běžném významu toho slova. Uvedené extrémní zkušenosti jsme ovšem volili jako paradigma hlavně proto, abychom mohli vykázat strukturu "míří přímo na mne" v jejím širém nastání (totiž tehdy, kdy míření zasahuje) jako předchůdnou. Hrozí tu však nebezpečí nízinterpretace - zejména díky (dnes již) tradičnímu zpracování těchto situací - že se v jejich případě jedná o jakési "jádrové" zkušenosti, tj. o něco navýsost soukromého, "subjektivního". Při bližším přihlédnutí však shledáme, že jde naopak o zkušenosti bytostně veřejné a politické a že jejich zeso-
soukromění je dílem sekundární démonické machinace fiktivních intersubjektů. Ti totiž vesměs tvrdí, že není jiné komunikace a pospolitosti, než kterou sami manipulují. Jádrem zmíněných extrémních zkušeností je nejen to, že na mne míří, ale také to, že obligátně zasahují. Zatímco míření samo ještě intersubjekty svou démonickou šalbou eliminovat, zasažení těžko. Proto se je snaží odsunout stranou jako privátní záležitost, na níž tedy vlastně nezáleží. Navíc oddělení, které patří ke struktuře těchto situací, bývá v takovýchto interpretacích kontaminováno a banálně

myšlenou faktickou separací od věry každodenního lidského počínání. Zkušenost tohoto oddělení souvisí však především s rozpadem identity, o němž jsme mluvili, a nemusí být spojena s faktickým osamocněním nebo něčím podobným.

V gestu, výkřiku, slovu..., jež je nezbytnou odpovědí v zasažení a jež je potenciálně obsaženo již v míření, jsme - jak se zdá - získali počátek komunikace. Jak z tohoto počátku vyvodit lidské společenství? Lze se tu vůbec obejít bez spekulativních prvků? Vzpomeňme na Husserlovo intermonadické univerzum, párování, konstituci druhého Já... Vzpomeňme na Buberovo Já a Ty... Nebo nás konečně vyvede z nesnází Heideggerovo lišení optické a ontologické roviny - zde asi v tom smyslu, že ontický zásah je třeba prohloubit ontologicky až k možné zasažitelnosti, jež by kořenila v předchůdném spolubytí samém? Bez spekulativních "operativních" pojmů (E. Fink) se ani ve fenomenologii obejít nelze, ale pokusme se vyjít, jak říkával J. Patočka, smínilím spekulace. Z toho hlediska lze model "přímou na mne" chápat jako Husserlovu myšlenku intencionality "postavenou z hlavy na nohy", čímž je zbavena mnoha svých nevykazatelných spekulativních prvků, ale zároveň je tak přiznána i nezbytná spekulativnost jiných prvků tohoto modelu, jež rozvíjíme níže.

Je však možné, že vztah míření (případně zasažení) a lidské pospolitosti je ještě základnější: vzpomeňme si, že "já", konstituovaný jako zamířený, není vůbec individuem, nemá jméno, nemá životní kontinuitu ani identitu, je pouhým ryzím mířením či zasažením a jeho expresí. To ovšem znamená, že zasažený či zamířený není nikdy "jeden", neboť vůbec není takto počítatelný. Zasažený je zřejmě již vždy konstituován spíše jako jakési "pospolu", z něhož a za něj odpovídá jako jeho representant.

Co toto "pospolu" (které je tak jako míření a zasažení ryze situativní, neboť nemá běžnou světskou či "osobní" kontinuitu) je? Čím se vyznačuje? Nejdůležitější se nám tu zdají dvě věci:

1) Že toto "pospolu" je zvláštním způsobem kontinuující, ale nikoli ve smyslu lineární, chronologické kontinuity běžného provozu, ale jaksi plošně, horizontově. Je vlastně explicitním prostíráním prostoru, který sám už je zamířenou komunikací. Tato kontinuita má charakter situativního spojení světa: jako-by svět občas prohlédal přes mušku míření, přitom však zůstával - z hlediska provozu - jaksi "ne-aktuální". Připomeňme si, že když sami na něco míříme (např. puškou), nastává proměna světa v tom smyslu, že věci se zapojují do horizontu, jehož je zamířené, případně zasažené, reprezentantem. Přitom tato proměna je vzhledem k zamířenému vnější, nereflektuje jeho

aktualitu, ale je - v tomto případě námi jako mířícími - ne-aktuálně vynucována.

2) Že toto "pospolu" má vždy svoji bídu s nouzí. Tato bída s nouzí plyne z toho, že jsme mířícímu zcela vydáni, vše "naše" - osobní život, identita, majetek, zakotvenost apod. - se přece již rozpadlo.

Důležité je také odstínit toto "pospolu" od toho, čím není a s čím by mohlo být zaměňováno. Tak se zásadně liší od kolektivní posedlosti, která je naopak vždy aktuální; ona non-aktuální perspektiva a horizontovost, charakteristické pro "pospolu", u posedlosti právě chybí. Ať je v posedlosti přítomnost jakkoli mýtizována, vždy tu vládne pohá lineární kontinuita, byť dohnaná do krajnosti. Tým je na rozdíl od našeho "pospolu" předem zakládán, má jednosměrnou perspektivu předem stanoveného úkolu, který má zvládnout. Klub nebo spolek se rovněž zpravidla zakládá na nějakém společném zájmu členů, kteří se jím potom opájejí. Zvláště charakteristický je tu onen opojný lesk, který klubovou činnost prozařuje. Avšak naše "pospolu" takovýto lesk postrádá, je přece bídné a nuzné a v kontrastu ke klubové opojnosti krutě střízlivé.

Např. v případě předběžné zkušenosti smrti či v existenciální úzkosti je na jedné straně konstitutivní "míření na mne" - to, že se to týká mne. Tato zkušenost mne odděluje od souvislosti habituovaných významů a odhaluje jejich nicotnost (včetně mé identity a osobní kontinuity). Zároveň je to však zkušenost ^{meze} jaksi společné všem, zkušenost neodbytné konečnosti, tedy bídy s nouzí, v níž jsme pospolu. Zasaže-

ný touto zkušeností jsem konstituován jako reprezentant tohoto "pospolu" a musím to jako takový nějak vyjádřit, právě také kvůli tomuto "pospolu", jemuž to vyjádření dlužím. Zasažený a potenciálně i zaměřený není tedy jakýmsi "já", které by tak a tak žilo a tak a tak se jmenovalo, ale právě bezejmenným situativním "pospolu" v bídě s nouzí bez sebou samým garantované kontinuity (smrt či existenciální úzkost) se dostavuje kdykoli - bez ohledu na vykonstruovanou kontinuitu). Ovšemže zde jakási kontinuace nastává, ale nikoli subjektivně (či institucionálně démonicky intersubjektivně) chronologická a lineární, založená na zachování jednotlivých součástí ve stejných vztazích, ale spíše plošná, v té či oné situaci vzniklá tím, že jí procitne svět, tj. horizontovost onoho "pospolu", resp.: že se "pospolu" ukáže přímo nutným horizontem míření⁴⁾).

Obdobným způsobem lze popisovat i ostatné jmenované radikální zkušenosti. Např. u závrati zjišťujeme takové fenomény jako chybění opory, ztrátu kontaktu se zemí, ocitání se tam, kde být nemám (totiž příliš vysoko). Právě zde se horizont ukazuje jako poslední opora, jako bydliště pospolu bytujících; k němu také směřuje výkřik hrůzy před propastí.

4) O hluboké zakotvenosti tohoto "pospolu" u smrti takto předchůdně zakoušené svědčí mj. i vznik institucionální korelace k němu v právu testamentárním.

I když jsme v předcházejícím získali - jak se zdá - východiska k rozvinutí fenomenologie komunikace a pospolitosti, pozastavme se ještě trošku u struktury onoho "míří na mne". Zatím jsme se spíše zabývali zaměřeným (či dokonce zasaženým, neboť v zasažení se zamíření zjevuje nejvýrazněji). Proto jsme byli nuceni zabývat se jím přednostně, byť pro současnost je zjevně významnější varianta minutí a míjení vůbec. Zamířenost jsme určili jako asubjektivní, anonymní "pospolu", bytující v bídě s nouzí na horizontu. Míření však vyžaduje zjevně i "něco", co míří, a potom zejména "mušku". Charakteristické ovšem je, že mířený, byť i posléze zasažen, může se těžko domýšlet, kdo či co na něj vlastně míří; maximálně zakouší právě zamířenost, to, že je oslovován (a to s absolutním nárokem, pod jehož tlakem se rozpadá habituovaná identita) tou situací, která právě je a která se ukazuje ve své horizontovosti, na jejímž okraji se nalézá v anonymním "pospolu".

Nezbyde nám tedy než se uchýlit k spekulativnímu modelu. V tomto modelu se pokoušíme fixovat a odstínit trojí. Zaprvé "něco", jež je "zdrojem" míření (v terminologii Raymonda Ruyera "expresivita"; srv. jeho studii "L'Expressivité", in: *Revue de métaphysique et de morale*, 1955). Expresivita v expresi je neuchopitelná, ale je možné se jí blížit. Zadruhé fixujeme "muškou" moment oné oštrosti zamíření "přímo

na mě", to, že jsem to právě já, který musí v dané situaci vystupovat jako reprezentant onoho "pospolu". A konečně jsem to "já sám" (zaměřený a z tohoto zamíření konstituovaný), který nějak odpovídá, anebo v němém gestu dosvědčuje nutnost odpovědi.

"Muškou" nemíníme nic bodově fixního - vzder ostrosti, která k ní náleží. Ono "přímo na mě" má spíše charakter média, fluida (ovšem velmi ostrého, spiritativního), "něčeho", co je schopno odkrýt celou situaci, co je tím odkrytím (zjevností) samým. Samo zamíření je zcela nepředmětné a zasažení je navíc skryté. A to v tom smyslu, že jsme zasaženi vždy na útěku - tedy vždy "zezadu".

Dále je třeba říci, že ani odpověď zasaženého nemusí mít vždy jen podobu, jež nechává zřetelně vystoupit asymetrický charakter zasažení, jak se s ním shledáváme zejména u radikálních zkušeností. Odpovědi nemusí nutně ctít asymetrii zásahu. Mohou ctít horizontovost pospolu pokusem o symetrii výměn a vejít tak do říše erotiky a ekonomiky. Rozhodující je, aby všechny tyto varianty ctily trinitární strukturu celé situace, v níž každý její zmíněný moment je rovnocenným centrem.

Ryzost míření přímo na mne je v extrémních situacích dána tím, že toto míření zasahuje. Ovšemže tím nejsou zdaleka vyčerpány všechny možnosti, jež jsou v onom "míření přímo na mne" zahrnuty: je přece možné, že míření zasáhne jen zcela lehce, tedy "punktuálně", že nastane nikoliv zasažení, ale pouhý epizodický dotyk, anebo že nezasáhne vůbec a mine mne.

Právě zkušenost tohoto míjení je v současnosti fenoménem zcela fundamentálním, který, jak jsme naznačili, je bází konstrukce démonických intersubjektů.

Bylo by chybou vyvozovat z toho, že při míjení něčeho či někoho nedochází ipso facto k setkávání s nimi, že míjení samo je jako negativní nedojití k něčemu nestrukturované a bezobsažné a vyčerpává se pouze svou negativní povahou. Mnohé příklady ukazují naopak na to, že míjení může být i velice komplikované, pracné a namáhavé, a že v některých případech zahlcuje své participanty dokonce do té míry, že nemají čas již na nic jiného, chtějí-li se sobě vyhnout. Je známou věcí, že zhusta je mnohem náročnější něčemu či někomu se vyhnout, než je potkat (srv. některé principy psychologie neuróz). Aby bylo možné něco minout, musí tu být zjevně něco takového, co by hrálo roli oné "skleněné zdi", která míjení zabezpečuje. Míjení je tedy nutno něčím zabezpečit, má jakýsi bezpečnostní charakter. Toto zabezpečující může být věcně vzato nejružnější povahy - může jít o mínění (např. předsudky), nástroj (např. prostředek k úniku - auto), instituci (manželství, úřad, církev), geografickou distanci apod. Tento orgán se však musí vyznačovat vždy schopností skrývat identitu, tj. zabezpečovat ji (ona má být tím zabezpečeným) před rozpadem, který s sebou nese její zjevné tvrzení (tj. komunikace). Identitě ovšem nezbyvá, chce-li být, nic jiného než se zjevně tvrdit, tj. komunikovat, a tím se ovšem rozpadnout (je totiž jakýmsi "bytím-v-poločase-rozpadu"). A její bezpečnostní skrývání jí brání v tom, aby vůbec

byla. To, co v tomto případě rezultuje, je kontinuální a bezpečně konzervovaná ne-identita, která se ani nemůže rozpadat. Takovéto míjení je jádrem konstrukcí démonických intersubjektů, které je mají v reflexi oprávnit a umožnit současně důslednější manipulaci příslušnými bezpečnostními orgány.

Jestliže ovšem míjení vystoupí na světlo - nejčastěji ve formě absurdity nebo zla - je patrné, že bdělost jeho bezpečnostních orgánů, které je střeží, už povoluje. Na rozdíl od míjení, v němž ono "přímo na mě" nedoběhne ~~na~~ svého konce, absurdita a zlo znamenají zásah. Jediná odpověď, která se nemíjí ani s míjením, je asymetrická solidarita[†]). Pokusy o adekvátní odpověď na míjení, absurditu nebo zlo formou jejich šíření, boje proti nim, vkládáním smyslu do nich se s nimi vždy osudově minou (srv. např. politické slogany typu "válku válce", "boj za mír" atp.). Větší komunikativní kompetenci vykazují kompenzační postoje a aktivity (vůči dotyku absurdity nejspíše lehká nonšalance, eproti fascinovanosti hrůzovládou zla snad sadomasochismus). Jsou tu ovšem jen východiska z nouze (Wende aus der Not), zatímco solidarita je východiskem do nouze (Wende in die Not). Zde pak nastává ona zvláštní nutnost (Notwendigkeit), v níž se objevuje pravda míjení, totiž nemožnost dostižení čehokoli: ani druhého, ani nějaké věci, ani sebe sama, což ovšem není v nejmenším rozporu s anonymní solidaritou, dosvědčující horizont původního "pospolu" formou jeho "reprezentace".

†) Srv. M. H. - J. N. Perspektivy solidarity, červenec 1981.

VĚRA JIROUSOVÁ

+ + +

dveře se doširoka otevřely
na prahu celý hustá
mlha na zem padla
na posteli jen prostěradla
pro letmé milování

ani chléb ani víno
na stole ruce
vpletené do osídla
není kde zůstat
pustý dům pustá zahrada
strach
do ohně živé dřevo přikládá
co by si v lese pomysleli?

nad lesem hvězdy v zamyšlení
anděl upustil křídla
s ním se k letuschystal
obzor celý

s e n o t o b ě

je sen kde nejsi ty
akučí lepší se na paty
v něm padám do tmy nžhoru
z té temnoty sotva vstanu
jdu tobě v ústřety

v mrazivém ránu kdesi dole
evakají zuby kolem holé pole
golem poklízí na prahu
opuštěného domu plevy sklízí
snídá námahu hladý volá duši::

dušinko jsi tady? bída mlčí
hlídá suky oči vlčí na podlaze
uši noří do květů hrachoru
červený modrý bílý přes plot
pán s cizí vizí mizí prásk do bot

paní v peří věří že v spaní dlaní
andělská křídla zemi chrání
strašák vlastní nos si střeží
v pustém poli oblaka bolí
hlínu na mozoly ve stínu nebes drolí

sněží v keři je blázna žlaze
měsíc a slunce leží pospolu
na opačných stranách obzoru
večer peče bramberu a očima ji solí
přijď goleme na večeři už se šerí
zvu potvoru běží kroky roků do dveří

dřímám sen mi upad z ruky
a slyším cvaknout závoru

O s l o v e n í

Ty pomyslné vzezření
úchvatná hlava s údy tělesnými
nejsi než prúduchou zde na zemi
již rozezvučí nesčíslné chvatné hlasy
svými zářivými výkřiky na ~~h~~horizontu temnoty

Jsi to ty V rukou nástroje znělým nástrojem
vlastnějším než jsou ti vlastní ruce nohy
Pohyblivým pohyblivějším než sen
v běhutém času tě sobě uzpůsobí
obrazem voda a peddajně ti podá tvoje místo

Tys to Zpěvem vyhloubená prohlubená
struna v prsti ozvučená dechem ticha
Prsty se ohně dotýkáš ty dotýkaný
tříští pěny roztríštěn teď spíš
kde pramen ponořený zurčí v zemi
a tebou tiše přerývaně dýchá
mír na cárech nebes zavěšený

Z muže a Ženy směšně smísený
tvor čtvrcenýnapříč dvojím zrcadlem
Pod patou naděla vír vykroužený na vodě
Dnes ráno horký paprsčitý
do mužlí uší touhou pohroužený spor
s pory otevřenými do závratí
nerozlišenému já protějškem jsi Ty

* * *

tak skoupě sklánějí se ke mně prsty
lakotné dlaně něžné prohlubně
ruky v tmě drcené v stoupě času
v srsti zarostlé a bez úmyslu zlé

jak pěna na moři se brání
seskupit tříšť v tvar předem zrazený
vydaný spoustě vod vln spouští
všemu spuštění propastné moře
jehož břeh jsem nikdy neviděla
ani svítání

jen doupě hádanky uprostřed víru
zpěv v šeru hledá svoji míru
zde vzpomíná rybí šupina na to co nebylo
orosený povrch těla se dvoří přítomnosti
hle slavnost oheň v hoře hoří
hostina z hostů zbyly kosti

netečná smršť se tříští o spánky
příští krajina kde skryta prostírá se
kde pase pastýř v slunci beránky
oko měsíce se leskne v džberu
u studny víra čeká na pověru

+ + +

Dvě labutě na rybníku
Rybník pod ledem
Tam plují na kře křiku
Vítají Bílé na šedém

Modré ráno Přichází po schodech
Slunce vyráží z hrudi dech
A horké srdce na posledním schodu
přihrne hrdlu zpěv a vodu

A kde jsi tady Pane Ty
ptám se u studny
kde měsíc v úplňku
pro Tebe váží vodu

Ukrytý v sněhu
Na bílém plátně krví znamenáný
Had svinutý v sněhu
Pod šedým kamenem
Pije z otevřené rány
Tys rozprostřen
a šlahouny Tvých žil modře kvetou
v trávě na protějším břehu

Na Velký pátek kde je malý
pohyblivý bod u brodu?
Pukají skály a otvírá se zem
nemí mír a bezměrné zeje
prázdná se zlatem
Jsi nebo nejsi tu?

Věrný v slovu
Ráno na Bílou sobotu
potkám Tě znovu
v zahradě na posledním schodu

Velikonoce 1982

N o c a d e n

noc v noci nocuje
a přes noc bdí
v ní slepá tma
bloudí co nevidí

nic noc co noc
říká noc noci
na nocleh pod ledem
tmou tápou průsvitní mloci

spí na dně noci den
potmě byv uloupen
když v poledne se zavřely
tři potměšilé oči dne

den nový pro noc poslední
den co den znovu darovaný
čeří tmu měří hloubku hrany
břítce zvony zní aby uvítaly

den ze skály co z hrobu vstal
smrt oloupil a daroval
den noci a noc dní
krev beránka veliké noci

ten den se k noci sklání
bolest do náruče vzal
žal ztišil slvy rosy vsál

modř do červánků vhání
zpěv ptáků v raním širání
svítá v očích noc se dní

Egon Bondy

ONTOLOGICKÉ UČENÍ
TZV. "KOMENTÁŘE" K ČUANG-C'ČUOVI

Nejobsáhlejším a nejlepším dílem neo-taoismu je Komentář k Čuang-c'ovi (Čuang-c' Ču), z konce 3. st. n.l. Jeho autorství bylo již brzy po této době otázkou sporu. Autorem byl buď Kuo Siang (zemř. 312) nebo Siang Siu (asi 221-300).^{†)} Šejvětší pravděpodobností byly jejich více méně nezávisle napsané komentáře spojeny již brzo po jejich smrti v jeden text, který nese tradičně jméno Kuo - Siang (lépe by bylo Siang - Kuo), složené z příjmení obou myslitelů. Budeme mluvit proto raději soustavně o "Komentáři".

Je to významné dílo. Je to poprvé, co konečně bylo z taoismu vytvořeno aspoň trochu něco podobného filosofickému systému a to umožnilo, že taoismus mohl nyní stát vedle konfucianismu jako racionální soustava a to opět usnadnilo později po staletích vznik neo-konfucianismu, který ve své ontologii nemohl čerpat z vlastních tradic a musel se obrátit pro masivní výpůjčky k taoismu. Pro nás je "Komentář" důležitý i jinak: málokdy máme v mimoevropských filosofích příležitost mluvit o materialismu. Zde tu možnost máme, nehodláme-li ovšem brát pojem materialismus jako ško-

+) Siang Siu byl též členem slavného básnického taoistického kroužku "Seďm výtečníků z bambusového houští", kteří byli známi jak svou poesíí tak svým pitím.

lometští hnidopyši. Ten ideální cíl, jemuž Erich Fromm říkal "materialistická mystika", je tu alespoň anticipován (což ovšem vlastně platí pro všechny taoismus, zde je to jenom řečeno víc výslovně). Nepochybně je "Komentář" v řadě bodů poplacen své době - jako např. v tom, že staví Konfucia vysoko nad Lao-c' a (sic!) - ale co jí poplatno není.

Začneme základními ontologickými tézami "Komentáře". Navazují na Wang Pia v tom, že chápou TAO jako nic nebo nicotu. Už u Wang Pia jsme si řekli, že je to posunutí původního významu v negativním směru. Je to krok zpět, který více méně nutně udělají ti, kdo nedokázali udržet vysokou intuitivní rovinu myšlení Tao Te-ťingu a chtěli se z roviny filosofické intuice dostat na pevnější půdu filosofického racionalismu. Je to samozřejmě daleko lepší a svědčí to o snaze o co nejpřesnější pochopení, než kdyby byli z TAO udělali substanci, jak se běžně děje zvl. evropským překladatelům, kteří překládají houfně Řád, Smysl, Bůh, Jsoucnost atd. atp. (Zde je na místě znovu zdůraznit velký význam překladu Berty Krebsové.) Ale posun je to zřetelný a směrem zpět a důsledky toho jsou v celém výkladu "Komentáře" zřetelně patrné. Ono totiž "nic" nebo dokonce "nicota", má také nebezpečně blízko k umrtvujícímu pojmu ontologické substance a nemůže mít logicky onu neustále oživující a sebeoživující roli, kterou mělo u Lao-c' a TAO jakožto kategorie aktivního dění, skutečné CESTY stále vpřed a stále svobodné a osvobozující. Pro kategorii TAO nemáme v Evropě ekvivalent, nemá ho ani indická filosofie

(která se upsala racionalistické spekulaci) ale ani v Číně to nebylo zdaleka každému jasné, jak je vidět zas nejlépe z "Komentáře", který se rozhodně co nejvíce snaží, aby byl práv Lao-c'ovi a neznásilňoval ho. Napsali jsme už dříve, že TAO je kategorie vzešlá z filosofické intuice, nedá se dost dobře racionalizovat; není to pojem mystický, ale je na samém ostří mezi racionalismem a mystikou - je to zkrátka zcela specifický produkt čínské kultury, čínského ducha v tom nejhlubším slova smyslu, je to kategorie obsahující velkou myšlenkovou plnost, kategorie, k níž veškeré čínské myšlení cítí afinitu, s níž však je třeba zacházet co nejopatrněji, abychom nesklouzli na jedné straně do bezobsažné mystiky, na druhé straně do zplošťujícího racionalismu (racionalismus je nejdůležitějším nástrojem filosofické práce, ale to, že zplošťuje problémy je odedávna známo a je nutno s tím ve všem filosofování vždy počítat). "Komentář" neudržel myšlenkovou plnost kategorie TAO a brzy uvidíme, v čem se to - a jak - projevilo. Teprve "Komentář" udělal z taoismu filosofii jako systém, který byl racionálně uchopitelný a zvladatelný, dokonce i pro společenskou potřebu (což u starého taoismu nebylo).

TAO je tedy chápáno jako nic, resp. nicota, resp. nebytí, jak je možno různě překládat čínský pojem "wu". Z toho plyne, že nemůže být původcem (stvořitelem) ničeho, zcela podle úvahy, že z ničeho nic nepojde: "Jelikož nic (wu) je nic, nemůže produkovat bytí." Ráznou logikou "Komentář" pak vyvozuje, že tedy nemůže být ani žádný bůh nebo jiný druh stvo-

řitele. Byl by m. j. neschopen stvořit a stále dále tvořit ohromnou plnost skutečnosti, jež se stále rozvíjí a každou vteřinou mění. Naopak - vše vzniká samovznikem. To je odvážná konkluse, daleko předbíhající vývpj filosofie, maximálně aktuální znovu dnes. V tomto pojetí je TAO - které je "nic" - prostě jen zárukou, že "vše vzniká samo od sebe". "TAO není schopno ničeho. Říci, že něco je odvozeno z TAO, znamená, že to pochází jen samo od sebe." TAO je tu negativní ontologickou kategorií, která vylučuje jakéhokoli boha či i jen prvního hybatele a tak garantuje možnost samovzniku a samopohybu bytí. Je to krok pod úroveň kategorie TAO u Lao-c'á, ale je to to nejlepší, co se po takovém kroku dalo z kategorie TAO zachránit. TAO je podle "Komentáře" "všude" - avšak to všude opět znamená, že "TAO není nic": "Svět se tvoří sám od sebe; jeho vytváření je nezapříčiněné vytváření." "Nejvyšší TAO je nejvyšší nic. Je-li takové, jak může předcházet věcem? A přece se věci plynule vytvářejí. To ukazuje, že věci jsou spontáně (samovolně, samy od sebe) tím, čím jsou. Není tu nic, co by bylo příčinou toho, že jsou, jaké jsou." "Věci se vytvářejí spontánně - samy od sebe." Ani já ani nikdo jiný je nevytváří⁴⁾. Ale ani ony nevytvářejí mne. "Já jsem sám od sebe tím, čím jsem. Že všechno je spontáně tím, čím je, nazýváme přirozeným... Proto vše vytváří samo sebe a nepochází od jiného. Je to Cesta nebes." "Všechno se spontáně stává

4) To zní jako polemika proti subjektivnímu idealismu, ten však nebyl v té době v Číně ještě znám.

tím, čím je." Avšak jestliže nemůže z ničeho vznikat něco, stejně nemůže něco - bytí - přejít v nic - nebytí. To implikuje, že "bytí je věčné", "nikdy nebylo času, kdy by bytí nebylo". Existuje však samovznikem a samovzniká nepřetržitě v neustálé změně, jež je "nejmocnější silou" na světě. "Když zkoumáme příčiny až po nejzazší mez, dojdeme k něčemu, co je samovzniklé bez příčiny. Jelikož to samovzniká, nemůžeme se dál ptát po jeho příčině. Můžeme to pouze akceptovat." "Komentář" nelituje slov a místa, aby stále znovu v nových variacích opakoval svoji základní myšlenku o samovzniku a samovznikání všeho a všech věcí. Nazývá to "principem sebepřeměňování" (tu chua), jelikož chce zdůraznit, že každá věc je taková jaká je jen sama ze sebe, sama od sebe, svou vlastní silou, podle zásady věčné změny. Z kontextu řady míst vyplývá, že se tu neuvažuje o tom, že by nejprve samovznikla "jedna věc", a pak docházelo k množení (ať tak či jinak), nýbrž že se předpokládá, že bytí samovzniká již přímo v určité struktuře. Žádná věc totiž nemůže existovat izolovaně. Jakkoli je pravda, že příčina změny věci je jen v ní samé a není produktem žádné jiné věci, přesto existují všechny věci vždy v souvislosti a v interakci. "Každá věc potřebuje celé ostatní universum ke své existenci", kdyby jedna jediná věc v universu scházela, nemohla by žádná jiná konkrétní věc existovat." Když se narodí člověk, byť by byl jakkoli nicotný, má všechny vlastnosti, které nutně má mít. A jakkoli je bezvýznamný, potřebuje celý vesmír jako podmínku své existence. A tak žádná

věc ve vesmíru nemůže přestat existovat ani na jediný den, aniž by on sám přestal existovat. Kdyby jen jedna věc chyběla, ztratil by podmínky k životu... a byl by neschopen vyplnit přirozenou míru svého života." Vše potřebuje vše ostatní, i když každá věc existuje tím specifickým způsobem, že existuje "pouze kvůli sobě" a ne kvůli něčemu druhému. Je to kooperace daná přirozenou strukturou universa, že jakkoli se jednotlivé věci zdají být vzdáleny jako západ a východ, přesto si prospívají "jako dvě spojenecké armády" byť bojují odděleně, na vlastní pěst, pro vlastní zájmy, na vlastních bojištích (anebo jako rty a zuby, jak zní čínské přísloví). Je tu veliký důraz na kategorii jednotliviny, ale nejsou to nekomunikující monády. "Není žádných věcí pod nebesy, které by neudržovaly navzájem vztah jakožto já a druhé. I já i druhé chtějí jednat jen pro sebe a tak jsou navzájem v protikladu jako východ a západ. S druhé strany však já a druhé jsou ve vztahu jako rty a zuby... A tak aktivita druhého v jeho vlastní prospěch má současně velkou úlohu pro pomoc mně."

Dále však vzniká v úvahách "Komentáře" jistý rozštěp: nové věci vznikají za určitých konkrétních podmínek nutně (1), nicméně samy od sebe, nejsou vytvářeny nějakou jinou věcí; v tom je právě "přirozenost". Fung Ju-lan to v podstatě správně srovnává s historickým materialismem: revoluce vzniká jako výsledek souhry konkrétních společensko-ekonomických podmínek a ne jako dílo Marxe či Lenina. Avšak podobně jako v historickém materialismu je i v "Komentáři"

skryto šídlo determinismu - jak jsme si mohli všimnout už na samotné formulaci právě uvedených citátů - determinismu, který je v obou případech jen těžko odstranitelný - resp. byl by odstranitelný jen při neustálém dodržování zásad dialektického přístupu ke zkoumané realitě, což se však velice často z prostých psychologických důvodů (přirozené tendence racionalistické úvahy k lineárnímu vidění a neuvědomělé setrvávání metafyzického substančního přístupu k realitě) nedodržuje. Je ovšem pravda, že s dialektikou, která zahrnuje nutně právě i moment samovzniku, t. j. v jiné dimenzi moment spontaneity až prostě a přímo svobody, se těžko tradičními racionalistickými metodami pracuje. Je známo, jaké bezvysledné potíže vznikaly a vznikají, když marxismus za každou cenu chtěl na filosofických katedrách vypracovat t. zv. dialektickou logiku. Buď rupne jedno nebo druhé a trhlina se překlenuje jen naprosto prázdnými frázemi. Nicméně i kdyby logika, která funguje pro počítače, byla neupotřebitelná pro dialektickou analýzu, analýzu, která počítá se spontaneitou a samovznikáním, museli bychom přesto dál usilovat o dialektickou metodu. Jinak by nás logika logicky dovedla zpět k determinismu nebo k teologii.

Determinismus je ovšem v "Komentáři" spíše jen skryt, není výslovně hlásán, což na tehdejší historické úrovni filosofie je jistě velká zásluha. V Číně byla vždy větší úcta ke spontánnímu a nahodilému než byla v evropské filosofické tradici a rigorózní determinismus měl v Číně jen velmi málo zastánců. Nicméně i při nejlepší snaze uchránit se před ním, obje-

voval se tu posléze dokonce až v jakémisi naturistickém fatalismu, což je právě i případ "Komentáře", i když uvidíme, kolik tu bylo vyvinuto snahy, aby se k těmto koncům nedošlo. "Komentář" konstatuje, že věci jsou jaké jsou nevyhnutelně (?) v důsledku kombinace neosobních příčin. "Současná krize" není způsobena žádnými konkrétními osobami, ale "vývojem za minulých sto generací" plus "změnami v přítomnosti". To je právě příklad "sebepřeměňování" daného samohybem věcí, v jehož průběhu vzniká nové, ale tento všeobjímající determinismus a spontánní samovznik - to je přece jako slučovat vodu a oheň. Nicméně "Komentář" to přechází a zase zcela dynamicky říká, že vznikání nového - změna - je vůbec tím nejdůležitějším ve vesmíru. Je to největší, nejvyšší a nejmocnější síla - není nad ni. Neustále působí, vede Nebe i Zemi neustále k novým podobám. Přeměňuje hory a neustále likviduje staré. "Staré se nezastaví ani na chvíli a náhle je opět nové... Svět je věčně obnovován, jakkoli se sám na sebe dívá jako na starý. Hora je denně nová, byť se nám zdá být stejná... Vše nezadržitelně odchází. Proto já minulé není už já dnešní." Nestačí pouze poukázat na identitu stanoviska "Komentáře" v otázce změny a významu změny se stanoviskem Herakleitovým, je tu třeba provést i srovnání s Tao Te-ťingem. Tam to je koncepce, která souvisí s nesubstančním pojetím základní ontologické kategorie, již je TAO. Určitý posun k determinismu, který jsme konstatovali u "Komentáře", je dán právě tím, že výslovně nesubstanční charakter kategorie TAO byl zaměněn racionálnější, ale i substančnějším poje-

tím TAO jakožto ničeho. V Tao-Te-ťingu vznik ontologicky nového je zakotven v přímo negentropickém pojetí TAO jakožto něčeho, čehož jeho "Upotřebováním" přibývá, TAO je tam pojato jako cesta stále nová, i když probíhající podle vlastních zákonitostí. Determinismus se nemá v Tao-Te-ťingu čeho zachytit. Tam je TAO neustále plodné a ve stále větší bohatosti, nikdy se neopakuje a tvoří zákonitý řád, ale ne jednou pro vždy lineárně narýsované předurčené vyjevování věcí předem zakódovaných. V "Komentáři" je vynaloženo přemnoho úsilí na to, aby byla prokázána nejen věčná změna, ale i vznikání nového (a současně, aby byla obhájena nezadatelnost individuality), avšak tím, že TAO = nic, jsou celý proces samovznikání a celá otázka svobody zbaveny svého živného živlu. TAO jako CESTA, jako přírozený pohyb všeho, není substancí, která by jakožto metafyzicky inertní bůh-první hybatel měla jednou pro vždy neměnně danou (protože samozřejmě tu nejlepší ze všech) předurčenost nebo zúčelenost v sobě či ve svém eventuálním "prvním impulzu". Cesta může být i pořádně klikatá a může vést i k mnoha zmýleným, ale je samopohybem a tudíž zaručuje ^{jak} vznikání nového, tak spontaneitu, která v rovině člověka pak umožňuje svobodu a zodpovědnost. TAO "Komentáře" pojaté jako nic je zmetafyzičtělé, je tu substanční NIC racionalistické spekulace, je v poměru k TAO jakožto CESTA asi ve stejném poměru jako inertní "bůh filosofů" k "Živému bohu" biblické tradice - a hned se to projeví v deterministických stanoviscích, jež by přece nemohla být formulována tak jak jsou, kdyby původní pojetí TAO by-

o v "Komentáři" ještě živé.

Z druhé kapitoly 9. svazku Poznámek k dějinám filosofie.)

ANDREJ STANKOVIČ

....

Mrak pravých bludů
táhne mojí hlavou
v pasáži Alfa
před (vídeňskou) kávou.

Sedí tam na schodě,
(oba) v jednom bodě:
on čte Rudý právo,
ona objímá medvídka.

Tak ze dvou kusů
(spolu) jeden: hrůzu
neviditelné (jejich) ledví tká.

Zazdalo se mi nepopsatelně živě, že červená barva
nápisu na emblému Splidarity (v samém jejím jménu)
je tak sametová jako nic jiného, co jsem v životě
spatřil a pocítil jsem nesmírně silnou nutnost ji
zachovat. A tu mi napadlo: kde vzít v tomto kraji
jinde na ten samet než u starců, kteří ještě na to
měli?

Prasknutí židle

(Trigeminus)

- 1) Duch - poodbědvav - přešel před
tváří mou
- 2) Už mi padá i almužna z ruky

"Nikdy jsem se nepřestal
divit, jak málo je hodin,
i když už drahnou dobu jdu
do bodu, do něhož nakonec nevejdu",
píše rukou vždy cizí
na opěradla židlí -
- bodejť ne: kostru našich dlaní.

S tím, jak citlivost mizí,
sotva zpravidla jím.
Dvojice odcházejí (Jdu!)
odtamtud, kde (jen) po starcích
(chrochtavé) díry zejí:

Roztroušeně se obcházejí,
každá z nich zvlášť.

V tomto kraji - v těch botách ⁻⁾,
procházet se mohu (jen) s těmi ⁺,

s nimiž se - šetrností,
se trnož mstí - (... ⁺⁺),
tlačanky nenajím.

+) p. Fajt, bývalý kulak z Ústí, dárce tlačanky a
nebožtík p. Semrád, rovněž kulak z nedalekých
Orlovů, původní majitel těchto mých bot.

++) I když ho stokrát vylovíte, rým pevně vězí
v zemi jílovité.

trio (na radost)

triumfálně k vlasu v pivě:
"Pes, který vysral His Master's Voice,
pes, který vysral svého pána skalp,
který tam na appelplatzu stál
a poslední radostí - ze zla - se radoval"

zní - hudbou - dál,

"Věrnost (hlasu)
a strach
vládnou - otáčivě - dál."

Zpráva jak dělaná do flašky

Modrý vůz a malá skalice
vymyslela tvoje palice:
zubatá má zubů kolik chce.

Pro holou(bě)

Smutek a klid jak za mlada
a ztichlá Rajská zahrada
bez uzardění uvadá.

Vyčerpán, jakoby v houbě
mnoho hodin chodil,
tam Adam žebrá o svůj podíl,
ale se nenarcdil.

Erika Abrams

RÉPONSES

Le souci d'avoir, assez peu de temps toujours pour que la chute en tâtonnant fasse croire encore à une erreur?

Le bruit, à tenir en haleine à l'écart du moindre regard.

Des fois où le temps ferait office de baïllon.

Des fois où, un espace décousu qui petit à petit prend pied sur les bords, en plein temps perdu.

Mis en cause, qui croit ne pouvoir servir désormais que de rappel, plus il se détourne, moins j'en distingue l'attitude qui chaque fois me prend, malgré la meilleure volonté du monde, l'attitude que prend le temps, puisant chaque fois un peu plus dans son amoindrissement. On ne sait pourtant quel mot diminué d'autant le temps qui dispose de moi.

Hâte qui s'étend par ailleurs, trop symétrique, trop liquide?

Le temps devenu assez chair pour se plier et qui n'arrive pourtant, dans cette incapacité à tout prendre, qu'à souligner.

Tous ceux qui ont la vétuseté facile, chaque pas, image ou reprise.

Ce qui de toi me touche, fragmente d'autant plus, affectionne le bord des chemins. Attente de l'inapparent, D'où la peur, peut-être exagérée, qu'in-

spire le renvoi que serait la même attente, de moins encore?

Limitant le dadre à: l'attente que respire l'instant, un va-et-vient ou un flou.

Ombre portée, limitant le temps à cette approche inapparente qui, si vite, précédé la fuite.

Temps qui, à force de n'attraper que le vide, suit la main jusque dans son immobilité. Bientôt mur de verre en ce sens du moins que l'un des deux ne voit pas venir. Une approche, de dos, du frisson.

C'est le même temps que je ne peux me laisser qui répond tout autrement à ce qui n'est égard que depuis si peu, ce disant.

Comme le temps se dissimule en le manque que je suis, à moins que je ne crois le provisoire à ce point rassurant (à l'égard de celui que je désignerais, ce croyant).

A la croisée du chemin et de l'attitude, qui sera le premier à se défilier par manque de temps?

A profiter du moindre mouvement pour s'écouler inattentivement.

En regardant ailleurs, le même figure toujours la traversée, mur de verre et qui se précipite. Une impression de sueur, de longueur?

Un temps qui n'aurait recours à moi que comme au plus proche inconnu. Celui qui n'a pas le temps d'en avoir tant. (Le même toujours, en comptant ses mots.) Et c'est à moi sans doute qu'il faudrait que je m'en prenne du temps pris "d'avance" et de trop loin et comme si j'avais pu savoir et, comme dans tout lieu où l'on vient de l'échapper belle, j'attends un impossible dénudement.

L'attente pour autant qu'elle arrive à pousser le temps de l'avant, à se faire oublier, là où tant s'en tiennent à la bousculade. Et moi-même: tout faire pour faire fuir le regard.

Hors d'atteinte, ou en lambinant?

Indiscrétion du temps qui me dépasse et on ne sait jamais si on se laisse aller ou si on patauge, ni pourquoi on persiste dans ce refus de l'éclaircie qui a pu entre-temps survenir.

Le temps en tant seulement ou désormais et c'est à moi sans doute qu'il faudrait que je m'en prenne de cet écho estropié, image ou reprise, chaque pas, silence sur lequel on glisse en comptant, croyant savoir d'avance, croyant tenir lieu "de tout temps", de miroir.

Le tout se passe dans les coulisses si tant est que celles-ci continuent à s'attirer à ce point à propos la remarque à en croire laquelle il n'y aurait pas de quoi. Le temps d'arrêt d'après lequel il n'en aurait rien été à mi-chemin de l'arrêt et de l'alternance, comme s'il ne dépendait que de moi de prédire, la pluie et le beau temps.

D'autant plus entourée, plus je sais, moins je dis, au loin. D'autant plus ridiculisée. En rester à ce même vis-à-vis.

Temps sans prise, malgré les gesticulations désespérées de certains?

Absence qui m'arrache au temps je ne dirai ni de le dire ni simplement de m'en rendre compte mais plutôt encore de ce regard en arrière qui ne fait ja-

mais que de s'esquisser et qui m'a si souvent déjà retenue.

Sans que le retard laisse de traces, ni avant si selon. Ni de temps, et l'autre qui ne sait que m'arracher encore.

Reagrđ qui se cantonne encore dans le tōt, trop tōt, se retire?

Avance que j'aurai prise sans jamais savoir d'où vient ce silence qu'on traverse tous les deux, moi et je ne sais d'où à la croisée du chemin et du temps qui ne s'en approprie pas moins le parcours du fait que me soit interdit d'autre cadre que le temps de le dire et qui me fait taire de si mauvais gré au profit de ceux qui se faufilent.

M'en tenir à la marge que laisse pourtant le temps en ne s'en retirant pas moins subitement?

Seul l'oubli, dirai-je, du pas encore explique ce semblant de rythme encore, si souvent souligné, et du soir et du matin.

Il se fit un saut dont la justification viendra toujours trop tard.

Depuis que le temps me cerne et, à force de me barrer tantôt un chemin, tantot l'autre, toujours déjà "tant et tant", en oublie de passer, pour ta part, s'accumule, en oublie que j'écoute.

Je pourrais parler de congères.

Me dire deux mots toujours, jamais plus et sans jamais savoir l'obstacle par où je commence, l'ennui toujours de revenir à ce hors-chemin, inchangé. De savoir la distance, la main échappe à l'attitude que

je continue à dire, je ne sais trop comment?

Le temps qu'il faut chaque fois pour ne pas revenir à une absence précédente.

Répondre à une absence de suite, à un rire détourné, là où on se croirait pourtant au plus près?

Ce chemin où je me retiens déjà, en rassurant le sens relativement toujours à ce même temps inopportun que si vite le mot accapare, comme si ni l'un ni l'autre, nous n'avons rien entendu.

L'un dans l'autre, veux-je dire plutôt.

Espacement en se resserrant sans espoir de recul.

L'instant en ce qu'il garde de réfractaire au dit tant de fois déjà.

Entrelacs, de trop écouter.

Temps qui ne porte que sur un regard égaré. Que sur cette seule fois où l'on cède à l'envie de se faciliter.

Contretemps en attendant le piétinement, si peu de place.

Que le récit même tienne lieu du cadre d'autre chose dont la condition demeure ce même désistement.

Réponse à un temps d'absence, là où on ne croirait que frôler, à l'une ou l'autre des choses dites, à l'absence de choix?

De savoir qu'on n'a pas devant soi le temps d'une vie, le temps passe, dans sa majeure partie, à combattre cette tendance à n'en inverser pas moins. Pas de trop dans le temps que figure l'omission du moindre mot. Temps auquel ce même temps se puise, se

plaint souvent de ma fatigue. Du cadre du récit il ne me restait que telle petite pluie, éventuellement, d'autant plus ridicule dans son rôle de passage sous silence.

Et on cherche en vain le moindre virage d'où comprendre, si brièvement, les deux sens. Comprendre moins qu'on ne s'y expose, si c'est moi qui figure le choix.

L'un sera toujours plus vite fait, autre dès lors que le mouvement porte réellement, n'ignore plus rien?

Solitude, dira-t-on, mais l'un ne le dit pas moins bien que l'autre et c'est le temps qui recule pour mieux sauter. A la fois pour n'offenser aucun des trois.

Le temps, là seulement où toi aussi accueilles le silence et que je n'essaie pour ma part de m'en faire la moindre image.

Le temps, là seulement où le mot qui d'abord avait pris la relève de tant et tant de pas comptés, de tant et tant d'épisodes inachevés, de la faute de si peu, en arrives à ne plus rien dire.

Un temps à côté qui n'invite qu'à faire cercle, tourner le dos à la dernière minute. Ce qu'on a du mal à ne pas croire. Comme le manque qui se dissimule dans le temps qui me fait miroiter encore devant mes propres yeux, si ce n'est que j'omets toujours de préciser?

Temps qui me reste, aux dépens d'une source de lumière.

Coupoures dont repart le tatonnement et qu'on soupçonne de n'avoir d'autre sens que cette indistinction.

On compte moins le temps qu'on ne se soupèse soi-même, toujours déjà trop détaché, manquant d'appui, ne sachant tenir la pose, le changement d'interlocuteur qui pourtant en dirait loin, du temps du moins de se dire en tant que doublement inattentif et on cherche en vain le moindre visage, tremplin, à retracer?

Si peu de temps, à la condition de tout retourner, à ma seule exception près. Et la tentation en même temps d'étendre ce dernier mot, de cerner, de me répéter. Proximité diffuse à ma seule exception, d'autant plus près. Temps libre d'autant plus à l'affût de celui à la suite de qui il ne sera plus?

Pente douce de la prévision en s'éloignant toujours d'autant de l'appui. C'est en me moquant de moi que je me fais à leurrer.

A tendre tous mes efforts à omettre le temps à l'intérieur duquel dire le restant. A bout de course, n'en trouver pas moins un quelconque importun.

Le temps de se dire que le temps ne viendrait qu'après cet accord, qu'après cet accueil tacite et chaque fois mal pris, couper court, le mot n'a fait qu'effleurer et déjà le temps s'y fait. Les yeux à fleur de tête. Je n'ai pas encore trouvé d'approche de l'instant sans que celui-ci se croie tout un chacun.

N'approche que celui qui croit avoir laissé à mi-chemin ce qu'il est donc inutile de redécrire. Comme est inutile le chemin fait par cet autre (dès lors),

la ressemblance trompeuse, un passé guère éloigné.

Progression descriptive en ce sens aussi qu'elle demeure entre deux temps.

Le temps de passer? Inaperçu, c'est le temps de nouveau qui le demeurera, spectateur désintéressé dans la mesure seulement où du temps de dire le contraire il ne reste bientôt que le même temps, en sa qualité de ce qu'on vient de dire.

Arrière-temps, comme s'il me restait encore ne serait-ce que cette ombre déattente?

En appeler à l'ombre comme l'autre parlerait de s'en aller du côté de chez l'un ou l'autre. (L'autre plutôt, prêt toujours à se reblier en fin de phrase. Je ne peux pas nier que quelquefois je ne l'envie.) Une manière de dire la distance, les éclaircixes, à petits pas étroitement suivis et il m'est d'autant plus difficile d'isoler le miracle que serait ici un récit.

Le temps de tout remettre à flot, de trop s'éloigner du bord sans jamais comprendre comment on en est arrivé là?

Hâte qui si obstinément délimite la portée du regard.

M'éloigner autant disons qu'un visage à la fenêtre, en guise de pis-aller. En visite. M'éloigner, moquerie à l'égard de seul moment propice.

Le cours du temps déborde, n'a pas, recoppte.

Le temps m'écourte, lien inachevé. Jamais plus parmi tant?

Surface qui court et le long de laquelle

j'aurais pu en d'autres circonstances m'espacer. A bout, le temps ne m'en devance pas moins, ne met en question que le désert. Une fois du moins. Ne pas penser plus loin que l'arrivée ou non pas. L'arrivée ou le miroir.

C'est le temps qui m'expose au chemin, de retour d'absence, aux remarques insidieuses.

De ne jamais désapprendre l'erreur ou l'avance qu'elle me donne.

Me substituant moi-même à ce temps d'absence, de ne plus avoir le temps qui à lui-même se fait défaut lors de la moindre mise hors. Sans attendre la suite.

Autre tendu en travers de ce même trébuchement, avant de savouer anticipation déplacée?

Le temps même qui profite de celui qui t'est réservé, m'étire sans raison, en appelle au double emploi, le jouet des vagues, de l'oubli, de l'autre, sommet dérisoire, creux chaque fois trop plein.

Celui aux yeux de qui la mesure même de l'exactitude serait cet encore et encore.

Cerner, au prix de quelle dispersion encore? Presque trop proche déjà, trop paresseuse échappée si ce n'est que la vue reste prise, me condamne pour ma part à suivre de loin?

Ne reste du récit que le lieu d'où, au bout du compte, le bout seulement qui, sans rien présumer de personne.

Une course contre le retrait seulement, contre le sol sous les pieds.

savoir le temps de le dire retiré à d'autres
en ne me trouble autant que cette entente à
e sais qu'il n'a pas été porté atteinte.

JAN VODŇANSKÝ

Pražské invarianty

V pražských bulvárech
V pražských parcích
Chlapci se ztrácejí
V mužích... a starcích
Tam na Letné
Kde záletné
paninky kočinky
měly pré
Tam po ránu
jak v altánu
A na večer
je Belveder
A u pomníku Zeyera
tam pomník zeje do šera
.....
A Vltava se rozlévá
jak Mozartova opera
A pak se vlévá do moří
(Kam se i věky proboří)

Hysterky

Největším problémem snad každého státu
jsou ... hysterky.
Milují zločince a všemožně je chrání.
Když se jim nepodaří vyběhat miláčkovi
milost,
vytrhnou mříže z okna.
Sedí-li už na elektrickém křesle, zastaví
elektrárnu.
Visí-li, dělají scény tak dlouho, až je
odříznou.
Pak zavádějí umělé dýchání.
Jsou postrachem prokurátorů, porotců i
státních návrátníků.
Každá se před nimi zamyká na záchodě.
Nejstátněčnejší z mužů, zabývali se léčbou
hysterek.
Byli to Freud a Jung.
Tak vznikla psychoanalýza.
Dobrou noc - děti.

Originál

(Z Vodňanského voničky lidových písní)

Ej moja Goya

Originál

Ej moja Goya

Originál

Vzal som si ťa v Louvre

Vzal som si ťa v Louvre

želízkom

vyrezal

Kolem těla omotal

Ej - omotal

Originál

Kdo mi ťa dal

Kdo mi ťa dal

Originál

Louvru som vzal

Sobě ho dal

Ej - omotal

Originál

Originál

Já som si ťa vyrezal

ako sošku z pareza

Ej moja Goya

švarný originál

...
Prostor se tmí
a rozepíná
sem a tam
Z klína do klína
Prostor se tmí
V něm slzy vína
Za oknem sen
sten harlekýna

Všude je střed
A střed je nikde
Střed koule
vlastním obje~~hem~~

Prostor se tmí
a rozepíná
(však my ho jednou
dojebem)

Petr Vopěnka

DĚLSKÝ PROBLÉM

Jedním z klasických geometrických problémů je tak zvaný problém délský, neboli zdvojení krychle. V tomto problému jde o nalezení takové Eukleidovské konstrukce, o níž lze dokázat, že užitá na libovolnou úsečku AB vede k vytvoření úsečky CD takové, že objem krychle o hraně CD je dvakrát tak velký, jako objem krychle o hraně AB.

K tomuto problému se váže pověst, že jeho řešení bylo Délským uloženo věštírnou v Delfách a to sice jako úkol, aby vytvořili oltář ve tvaru krychle, jehož objem by byl dvakrát tak velký, jako objem jejich dosavadního krychlového oltáře.

Když jsme ve druhé kapitole pojednávali o střední geometricky úměrné, odvolali jsme se na Platónův dialog Timaios, v němž tento Pythagorovec odůvodňuje důležitost úměry o třech členech. Avšak ještě větší význam přikládá Timaios úměře o čtyřech členech. Čtyři veličiny u, x, y, v téhož druhu jsou v úměře o čtyřech členech, jestliže poměry $u:x, x:y, y:v$ jsou stejné. Úměra o čtyřech členech má pro Pythagorovo učení o světě význam zcela mimořádný, neboť podle tohoto učení jsou v této úměře základní prvky světa, totiž oheň, vzduch, voda a země.

V dalším budeme předpokládat, že u, x, y, v jsou délky úseček. Poměrně snadno se přesvědčíme, že jest-

liže délky u, x, y, v jsou v úměře o čtyřech členech, pak též obsahy čtverců, případně objemy krychlí, jejichž strany, případně hrany, mají délky u, x, y, v , jsou rovněž v úměře o čtyřech členech a také naopak, jsou-li v úměře o čtyřech členech obsahy nějakých čtyř čtverců, případně objemy nějakých čtyř krychlí, pak v této úměře jsou i délky jejich stran, případně hran.

Úloha vložit mezi veličiny u, v , veličinu x tak, aby veličiny u, x, v byly v úměře o třech členech, vede na střední geometricky úměrnou a řešení této úlohy bylo úspěšně zvládnuto. Není pochyb, že Pythagorova škola se velmi usilovně zabývala úlohou vložit mezi veličiny u, v veličiny x, y tak, aby u, x, y, v byly v úměře o čtyřech členech. Zvláštním případem této úlohy je případ, kdy veličina v je dvakrát tak velká jako veličina u . Tento případ, v němž se jedná vlastně o úlohu vložit mezi čísla $1, 2$ veličiny x, y tak, aby $1, x, y, 2$ byly v úměře o čtyřech členech, byl Pythagorovou školou vysoce ceněn. Je-li tedy délka v dvojnásobkem délky u , pak objemy krychlí o hranách délky u a v , jsou v poměru $1:8$. Avšak vložíme-li mezi čísla 1 a 8 čísla 2 a 4 , pak čísla $1, 2, 4, 8$ jsou v úměře o čtyřech členech. To ale znamená, že hledaná délka x je délkou hrany krychle, jejíž objem je dvakrát tak velký jako objem krychle o hraně délky u . Nalezneme-li délku x , potom délku y si opatříme již snadno, totiž jako střední geometricky úměrnou z délek x a v .

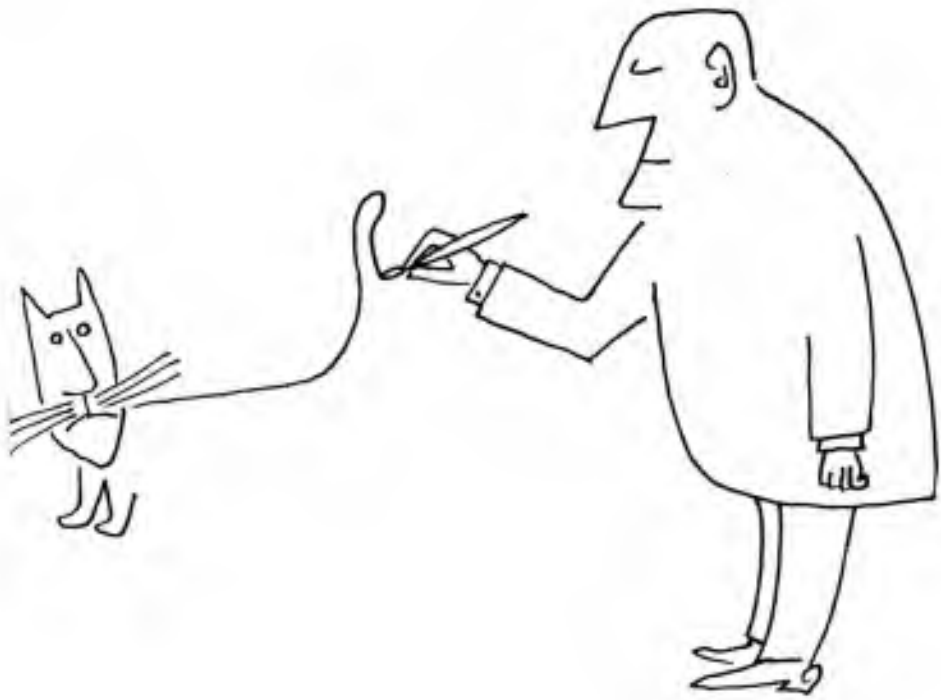
Ukázali jsme tedy, že délský problém je klíčem

k řešení uvedeného zvláštního případu úlohy, jež měla pro Pythagorovu školu základní význam. Kromě toho, očekávání, že řešení délského problému bude klíčem i k řešení celé této úlohy v její obecnosti, nebylo jistě považováno za beznadějné. Delfská věštírna však nepředkládá tento obecný problém, ale vybírá jen jeho jádro, které obratně zaobalí do takového hávu, jenž tomuto dílčímu problému nejen dodává samostatný smysl, ale dokonce zakrývá jeho souvislost s problémem, o jehož řešení ve skutečnosti jde. Jestliže Delfská věštírna nepředpokládá, že by se Délským podařilo tento problém rozřešit, pak přece jenom pro všechny případy si pro sebe zajišťuje skutečný prospěch z případného, i když málo pravděpodobného rozřešení tohoto problému. Jestliže však tato věštírna považuje délské geometry za natolik schopné, že by mohli tento problém rozřešit, pak máme co činit s jistě ne posledním případem v dějinách, kdy jsou do práce zapojeni nádeníci vědy. Schopnosti těchto nádeníků jsou využívány k cílům jim neznámým, a to tak, že jim jsou předkládány různé jiné lákavé, avšak matoucí cíle. Tito nádeníci pak doňají zlato a směňují ho se svými duchovními vládci za barevná sklíčka. V každém případě však z úvah, které jsme učinili, můžeme utvořit závěr, i když možná trochu ukvapený, že totiž Delfská věštírna byla v ruce Pythagorejců.

(Úryvek z knihy "Rozpravy s geometrií" - rukopis)

Ivan M. Havel

PODIVNÁ SETKÁNÍ



S. Steinsberg

"Nedávno," řekl Hamlet,
"byl jsem s několika mladými
u stárnoucího Shakespeara
v Elsinoru..."

(Vladimír Holan, Noc s Hamletem)

Vítám tě na svět, můj čtenáři, už tě netrpě-
livě očekávám. Leží mi v hlavě několik zají-
mavých problémů, docela rád bych si o nich
s tebou popovídal. Vlastně tě k tomu potřebuji.
Ne snad proto, že bych si bez tebe připadal
zbytečný, ale proto, že mi v mých úvahách
trochu snad i pomůžeš. Ono se tě to totiž,
jako čtenáře, dost týká.

Abych ti umožnil se občas také vyjádřit,
rozhodl jsem se psát tuto úvahu jako dialog.
Hlavním mluvčím budu ovšem

AUTOR: já, autor tohoto dialogu, jen tu a tam pustím
ke slovu i tebe, svého čtenáře. Než tak ale
učiním, chci, aby ti bylo jasné, kdo vlastně
jsi: jsi čtenář tohoto dialogu, právě jen to-
hoto dialogu a právě jen čtenář. Nezajímá mě
tedy, kdo jsi v občanském životě, lépe řečeno
v kom jsi se zrovna usadil jako host (doufám,

že svého hostitele - či snad hostitelku? - nezdržuješ od bohulibější činnosti) - ani to nemohu v tuto chvíli vědět: jediné, co o tobě vím, že jsi vznikl před několika větami a že ses dosud nevzdal (z čehož čerpám naději, že se mnou těch pár stránek setrváš).

Byl bych ovšem rád, abys zůstal sám sebou a proto neříkej prosím nic jiného, než co si skutečně myslíš. Jinak bych nedovedl rozlišit, kdy jsi ten, koho píšeš, a kdy ten, kdo mne čte. Tak spust!

ČTENÁŘ: To je dost, že mě konečně pouštíš ke slevu? Neboj se, nechci ti často skákat do řeči - vlastně bych proti tvé vůli ani nemohl.

Jsem smířen s poněkud neobvyklým způsobem svého bytí, který jsi mi vymezil, a pokusím se být práv své úlohy. Napadá mě však, že s tebou je to dost podobné: nemůžeš zde přece vystupovat jinak, než jako autor tohoto dialogu, právě jen tohoto dialogu a právě jen autor. Zrodil ses záměrem jej napsat a tvé bytí se jeho tvorbou naplňuje a vyčerpává. Neupírám ti řadu nápadů, které jsi mohl mít a pak jsi je nepoužil (patří totiž k tvému autorství), ale bylo by absurdní se třeba ptát, kolik máš dětí: ty, jakožto autor, se přece biologicky nerozmnožuješ.

AUTOR: Máš úplnou pravdu. Jednal jsem pouze podle

běžné praxe, když jsem tento text podepsal jménem osoby, která mi zapůjčila svůj psací stroj, pár knížek a tělesnou schránku (a přitom se starala, aby mě její děti nerušily při psaní). Nerad bych však ztrácel čas úvahami o svém vztahu k tomuto obětavému, duchovně však poněkud zaostalému hostiteli. Raději bych chtěl tvou velice krátkou a pomíjivou existenci využít k čemusi smysluplnějšímu. - Ach promiň, nechtěl jsem ti nijak naznačovat, že by snad tvůj život měl být nicotný; dosud jsi daleko nedočeti a já nemám právo brát ti iluze.

ČTENÁŘ: Není důvodu se omlouvat. Ostatně mé bytí se může zdát nicotné jen tobě. Já jsem nezažil své zrození a svůj konec rovněž neuzřím; můj život nemá okraje - pro mne je tedy neomezený. A na jeho prázdnotu si stěžovat zajisté nemohu: smyslem je naplněn až po okraj.

AUTOR: Svůj počátek ani konec nevnímáš (k tomu viz R. Ruyer, Paradoxy vědomí, strojopis - Praha 1981, s. 17, 258), že existují, však popřít nemůžeš! Je ti jistě jasné, že já, autor a podmínka tvého bytí, jsem tu byl dříve než ty a že, zatímco ty brzo dočteš, já tu zůstanu (až se toho děsím!) snad věčně: i kdyby všechny kopie mé práce byly zničeny, mé autorství zrušit nelze.

ČTENÁŘ: Takže tebe nutno vlastně litovat! Čeká tě život dlouhý, snad věčný - a čím ho naplníš? Tímto skromným textem, ničím víc!

AUTOR: Však jsi ještě nedočetl. Potom suď! A bude-li se ti to zdát málo, mohu snadno několik stránek připsat.

ČTENÁŘ: Myslíš, že je to tak snadné?

AUTOR: Abych pravdu řekl - nevím. Napadá mě, že příliš svůj text měnit nemohu. Bli bych pak autorem jiného textu, nikoliv tohoto, a tak bych to vlastně ani nebyl já. Drobná změna asi mou identitu neohrozí (jistě by se například nic nestalo, kdybych vynechal právě tuto poznámku v závorce), kdybych však změnil celý dialog a napsal místo něj třeba tragedii o Hamletovi, pochybuji, že bych to byl ještě já.

ČTENÁŘ: Raději nic neměň, nejen tvou, ale i mou existenci by to mohlo stejným způsobem ohrozit. Obávám se, že jsme k sobě osudově připoutáni víc, než si myslíme.

AUTOR: To zajisté jsme. Spíš však ty jsi připoután ke mně, než já k tobě. Jsem to přece já, kdo tohle všechno píšu, včetně toho, co říkáš ty. Mohu si s tebou dělat co chci, ty jen trpně čteš, co ti předkládám. (Mohu ti klidně dát do úst i ne-

slušné slovo:

ČTENÁŘ: Prd!

AUTOR: Fuj, že se nestydíš!)

ČTENÁŘ: Já si tohle všechno dobře uvědomuji - a abych pravdu řekl, jsem tím dost deprimován. Myslím však, že vím, čím to je. Dopustil ses totiž jako autor značné nedůslednosti: nerozlišuješ mezi mnou - skutečným čtenářem - a mnou - postavou v tomto dialogu. Tu sis vymyslel nezávisle na mně (čtenáři), ba dokonce aniž bys mne (čtenáře) vůbec znal. Já (postava čtenáře) jsem zcela vydána na pospas tvým rozmarům, kdežto já (čtenář) jsem na tobě jen částečně závislý: nemohu ti upřít jistý podíl na mé existenci (už jsme o tom hovořili), můžeš mi mou četbu zpříjemnit, dovedeš snad i trochu ovlivnit mé názory, ale rozhodovat o tom, co mám říkat, to nemůžeš!

Konec konců, mohu kdykoliv nechat čtení, aniž bych se tě musel dovolovat.

AUTOR: Tak moment, tohle by ti tak snadno neprošlo. Přišel bys totiž o svou identitu, už bys nebyl tímto čtenářem, ale jiným, tj. čtenářem jiného textu (kratšího, ale nikoliv mým přičiněním).

Jinak ale souhlasím s tvou námitkou. Zkusím tě tedy oddělit od tvého dvojníka; tebe budu

i dále nazývat čtenářem, kdežto jeho "postavou čtenáře". Podívej:

POSTAVA ČTENÁŘE: To je dost, že mě konečně pouštíš ke slovu! Neboj se, nechci ti často skákat do řeči - vlastně bych proti tvé vůli ani -

AUTOR: Dost, stačí!

ČTENÁŘ: Je to ale zvláštní pocit, slyšet se takhle mluvit ústy postavy literárního díla. Jak dovede napodobit i můj hlas! Ale trochu jí i závidím: jen si mluví a já abych to všechno četl. Přitom má pěkně tvrdý kořínek: I kdyby tento dialog nikdy neměl vůbec žádného čtenáře, postava čtenáře v něm bude existovat navždy.

Bylo by zajisté spravedlivé, kdybys ty, autor, vytvořil i pro sebe "postavu autora". Není přece důvodů, proč by ses měl v tomto ohledu odlišovat.

AUTOR: Já - na rozdíl od tebe - se netoužím s nikým o sebe dělit. Ani není důvod: buď by má postava říkala vždy přesně to, co bych v dané situaci říkal i já, a pak je zbytečné se od ní takhle distancovat, anebo se spolu neshodneme - a to by znamenalo, že ztrácím svou osobnost. K čemu by mi má postava byla? Mám tu předvádět sebe sama jako nějakou loutku?

Ne, nebude to dělat. V tomto dialogu si

budu svou roli hrát prostě sám! A tobě nezbu-
de než dělat totéž. Jestli se ti to nelíbí, můžeš
klidně přestat číst.

ČTENÁŘ: Zatím nemám sebevražedné úmysly. Byť i by to
bylo tak snadné! Když ale já jsem přece jen zvě-
dav, čeho se ještě dočtu. Konec mě nemine, proč
bych si ho násilně přibližoval? A abych byl upřímný,
jsem taky trochu srab. Takže musím "setrvat pod
tíhou otrockého života" (jak říkává Hamlet) a
ještě chvíli ti tady dělat tajtrlíka. I když
číst a současně hrát roli čtenáře - mluvit za
něj - je trochu únavné.

Rád bych ovšem zůstal sám sebou a proto mi
nenech říkat prosím nic jiného, než co si sku-
tečně myslím. Jinak bych nedovedl rozlišit, kdy
jsem ten, koho píšeš, a kdy ten, kdo tě čte.

AUTOR: Lehké to nebude, ale vynasnažím se. Zatím to
snad celkem ušlo. (Za to neslušné slovo, co ti
před chvílí ujelo, se omlouvám.)

Přece jen bych se ale chtěl vrátit k pro-
blému, na který jsi narazil: jaký je způsob
bytí literární postavy? Zdalipak dovede milo-
vat, nenávidět? Jako autora mě tyhle otázky
nenechávají v klidu. Co kdybychom přizvali ta-
kovou postavu do našeho dialogu? Nebude tu ani
za tebe, ani za mne, ale prostě za sebe, posta-
vu (tohoto dialogu). A nač to odkládat, hned
ti ji pěkně vykreslím, abych se aspoň jednou

uplatnil jako pořádný autor: bude to holčička, oči jako mandle a ve vlasech obrovskou červenou mašli. Dám jí i jméno, řekněme Helenka.

HELENKA: Koukejte, jakou já mám pěknou červenou mašli!

ČTENÁŘ: To aby tě našli. Jestlipak víš, kdo jsem?

HELENKA: Ne-e. Kdopak jsi? A kdo je ten druhý?

AUTOR: Moc se ptáš. Ledva ses nám tu vynořila z nebytí, už bys chtěla všechno vědět. Ukaž, co to máš za kotě?

HELENKA: To je můj mourek. Koukejte, přede, asi je mu se mnou dobře.

AUTOR: Tak co, není Helenka roztomilá? Podívej, jak si hraje s kotětem!

ČTENÁŘ: Na tenhle trik ti neskočím! Myslíš, že dvě tři věty stačí, abys mi tady stvořil živou Helenku?

AUTOR: Kolik by to podle tebe tedy mělo být vět? Tvořím-li postavu v románu, dramatu, či třeba jen v tomto dialogu, musím přecíť také na tvoji čtenářskou obrazotvornost. Ba chci od tebe víc, chci aby ses vcítil do jejího nitra - podobně jako se umíš vcítit do nitra jiných lidí. Mé postavy jsou pro mě živé, a to do té

míry, že se s nimi svým způsobem identifikují ("Emma Bovary, c'est moi", píše Flaubert). Od tebe očekávám něco podobného.

Arthur Koestler píše: "K tomu, aby čtenář mohl milovat nebo nenávidět něco, co existuje pouze jako řada značek tiskařskou černí, musí tomu vdechnout fantomní život, emanací svého vědomého či nevědomého já." (The Act of Creation, New York 1964, s. 346). Výstižně v této souvislosti hovoří o prolomení skořápky vlastní identity.

Podobně J. Bronowski o dramatu: "Ztotožňujeme se s postavami divadelní hry, protože jsou živé a jsou jako my a jako všichni muži a ženy. Vstupujeme do nich, a tím lépe chápeme, jak máme žít sami v sobě; roztahujeme blánu izolace, ve které každý z nás žije." (The Identity of Man, London 1966, s. 69).

To však trochu odbočuji. Chtěl jsem jen říct, že ani ne tak já, jako hlavně ty, čtenář, vdechuješ Helence život. Copak jsi v okamžiku, kdy jsem se zmínil o holčičce s mandlovýma očima a červenou mašlí, neměl pocit, že máš před sebou "hotovou" (byť poněkud infantilní) lidskou bytost? Co jsem neuvedl já mohl sis přece doplnit sám (třeba modrou sukýnku a bílé podkolenky).

ČTENÁŘ: A střevíčky s přeskami. To jistě, ale jak mohu vědět, že to je totéž, cos měl na mysli ty?

AUTOR: Ještě jednou Koestler: "Autor vytvořil fantomy-prototypy a čtenář tvoří sám ze sebe vždy kopii, a tu považuje za podobnou originálu, i když tomu tak nemusí být." (loc. cit. s. 346).

Někteří autoři ti o svých postavách řeknou skutečně velmi málo. Jistě znáš Život a názory pana Tristama Shandyho od Laurence Strerua. V místě, kde autor uvádí do děje chlípnu vdovičku Wadmanovou, přenechává čtenáři, aby si ji sám vylíčil dle svého vlastního vkusu (aby ji třeba připodobnil své milence, nikoliv své ženě). Poskytuje na to čtenáři dokonce skoro celou volnou stránku. Úplně nejdál jde v tomto směru skvělé dílo "The Nothing Book" (Warner Books, New York, cca 1979), ke kterému se vždy rád navracím, zejména v období autorské krize.

Samozřejmě zůstává mnohé, co se čtenář - ani autor - o svých postavách nikdy nedovědí: část jejich nejintimnějších myšlenek a mnohé z jejich chování v době, kdy nejsou "na scéně". Ignorovat to však nelze. Co by zbylo z prince Hamleta, kdybychom mu upřeli souvislý vnitřní život?

Všimni si následující věty z románu Petrohrad A. Bělého: "Příjezd Anny Petrovny je faktem: obrovským faktem; já, autor, jsem na Annu Petrovnu zapomněl; a jak už to bývá, vzápětí za mnou na ni zapomněli i hrdinové románu." (Petrohrad, Praha 1980, s. 307). Je půvabné, jak autor, který se jiank v celé knize neobje-

ví, dojemně zná ke svým postavám. Něco se mi však nezdá. Máme-li chápat formulaci "vzápětí za mnou" jako vyjádření příčinné souvislosti, pak se zmínka o hrdinech týká pouze toho, co si oni myslí - a dávají najevo - v situacích, kdy jsou pod přímým dohledem autora. Ale proč by si na Annu Petrovnu nemohl některý z nich vzpomenout kdykoliv jindy? Má autor právo si myslet, že má své hrdiny pod kontrolou nepřetržitě? Popřípadě že vždy znovu upadají do bezvědomí, jakmile je jen pustí z dohledu?

ČTENÁŘ: Takže si mohu docela dobře představit, že třeba Nikolaj často tajně na Annu Petrovnu myslel, nenašel však příležitost, aby se s tím autorem románu svěřil. - Kam jdeš?

HELENKA(pokládá kotě na zem a odchází): Hned jsem tady. Neprobuďte mi mourka!

ČTENÁŘ: Chová se jako my, mluví jako my - ale přece jen jako by byla z jiného světa.

AUTOR: Vidíš, nám se zdá, že to je jiný svět, svět fikce, že postavy existují jen v našich představách - s důrazem na to "jen": jakoby byly nějak méněcenné, nedokonalé. Místo abychom se od nich učili, všemožně je diskriminujeme. Nedávno vyšla nová encyklopedie (Ilustrovaný Encyklopedický slovník, Praha 1980). Myslíš, že tam je

heslo o Hamletovi? Nemám nic proti tureckému básníku Hamitovi, ani proti Dagu Hammarakjöldovi, - ale proč mezi nimi chybí Hamlet? Čím se provinil? (Třeba sdílí osud jednoho českého dramatika, který se topí v přítoku Labe.)

HELENKA (vrací se a pofňukává): Mourku, ty jediný mě neopustíš, viď!

ČTENÁŘ: Kdepak jsi byla?

HELENKA (zatvrzele mlčí).

ČTENÁŘ: Kde byla?

AUTOR: Jak já to mám vědět? Četl jsi Hobita? Co asi dělá Gandalf, když je vždy delší dobu nepřítomen? Tolkien ti to nepoví.

ČTENÁŘ: Postavy mají vsakutku zvláštní život. Kromě základní roviny svého bytí, kdy imitují - ve fiktivním čase svého příběhu - naše existování, mohou přecházet i do jiných rovin bytí: bytí "za scénou", bytí "před" nebo "po" skončení příběhu apod.

AUTOR: V období svého bytí "za scénou" v jednom příběhu mohou také zaskočit "na scénu" příběhu jiného. To je případ známé Stoppardovy hry Rosencrantz a Guildenstern jsou mrtví.

ČTENÁŘ: To ani nemluví o pohádkových postavách, které se mohou převtělovat jedna ve druhou, třeba i zkamenět, aniž by přitom byla v nejmenším ohrožena jejich identita.

HELENKA: Taky jsem si vymyslela jednu pohádku. Je v ní princezna. A taky Honza. Honza vypráví princezně příběhy, které si sám vymyslel. Chtěl ji rozveselit. To byl on, kdo si vymyslel mne! Já jsem postava z Honzova příběhu. Opravdu!

ČTENÁŘ: Slyšíš? Ona si vymyslela Honzu, Honza zase ji - není to podivné zacyklení?

AUTOR: Přesně tak to nazývá můj benefaktor Hofstadter. Tenhle paradox autorského zacyklení on však vysvětluje podivně: vyžaduje existenci jakéhosi dalšího, "skutečného" autora. V našem případě by to prostě svedl na mě! To podivné zacyklení je podle něho možné jen proto, že jsem tady ještě já, společný autor Helenky a Honzy. Tento skutečný autor je jim nepřístupný. "Nemohou si ho ani představit - nejsou na tom o nic líp než ty, chceš-li si představit autora knihy, ve které ty jsi postavou." (D. R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid, New York, 1979, s. 688).

Především: existence autora přecenemůže být vynucena jen tak nějakým paradoxem. A jestliže je autorské zacyklení možné ve fik-

tivním světě (jak píše Hofstadter), proč by ne-
bylo možné v našem? Sám píše o něco dále (ibid,
s. 696): "Každý ví, že duševně choří interpre-
tují svět akrcze jávou, zvláštním způsobem kon-
zistentní logiku; jak můžeš rozhodnout, zda tvá
vlastní logika je "zvláštní" či nikoliv, máš-li
pouze tuto svou vlastní logiku, aby ses posou-
dil?" (Hofstadter pak připomíná Gödelovu větu,
že v konzistentním systému nelze dokázat jeho
konzistenci.)

HELENKA: Kdo je tedy mým auterem, Honza nebo ty? O
Honzevi to aspoň vím, dobře ho znám. Tebe vi-
dím poprvé v životě. Jak ti mám věřit?

AUTOR: Holka, o tomhle tě těžko přesvědčím. Nemohu se
odvolat ani na tvou zkušenost, ani na logiku.
Prostě, abys věřila tomu, co říkám, musíš nej-
prv věřit ve mne.

ČTENÁŘ: Ty myslíš, že je vůbec možné, aby si tě tvá
postava uvědomila jako svého autora?

AUTOR: Ovšem, ale jen je-li schopna podstoupit "cestu
tam a zase zpátky": autereferenční cyklus,
v němž prochází bání svého světa dvakrát, jednou
ven (jako na oné známé středověké rytině po-
cestného, kterou - ač nemá s astronomií co
dělat - lze najít v každé populární astronomic-
ké knížce) a jednou dovnitř. Záleží pak jen na

tom, zda tuto autoreferenci přijmeš v rámci logiky svého světa.

Mám na to několik pěkných příkladů (mohl bych uvést i samotný tento dialog, ale to by nebyla fair play, protože jsem ho s tímto úmyslem už předem psal).

Především dovol, abych vzpomenul muže, který stál u mé kolébky, protože setkání s ním mi dalo podnět k napsání tohoto dialogu. Je to Kilgore Trout, spisovatel vědeckofantastických románů. Sám je ovšem vymyšlenou postavou, a to v románu Kurta Vonneguta Snídaně šampionů. Autor se ve druhé půlce románu rozhodl své hrdiny navštívit: "Přijel jsem na Midlandský umělecký festival inkognito. Přijel jsem, abych byl svědkem konfrontace dvou lidských bytostí, které jsem stvořil: Dwayna Hoovera a Kilgore Trouta." (český překl. Praha 1981, s. 153). K setkání všech tří dochází v denním baru, každý sedí u jiného stolku. Trout si nejprve všiml Hoovera (kterého do té chvíle rovněž neznal) a pak obrátil pozornost na svého autora:

"Trout si uvědomoval i mě, to málo, co ze mne viděl. Znepokojoval jsem ho ještě víc než Dwayne. To bylo tím: Trout byl jedinou mnou stvořenou postavou, která měla sdostatek představitivosti, aby pojala podezření, že může být výplodem jiné lidské bytosti. Hovořil o téhle možnosti několikrát se svým papouškem. Řekl například: 'Namouduši, Bille, všechno mě pře-

svědčuje o tom, že jsem knižní postavou, které její autor předurčil věčné utrpení.'

Nyní Troutovi začlo docházet, že sedí v blízkosti osoby, která jej stvořila. Byl v rozpacích. Nevěděl, jak reagovat, už proto, že jeho reakce mohly být jen takové, jaké jsem je chtěl mít já.

Nechal jsem ho na pokoji, nezamával jsem mu, necivěl na něho." (ibid, s. 189).

Myslím, že k tomu nemusím nic dodávat. Pozoruhodné je už samo rozhodnutí autora vstoupit do děje nikoliv jen jako nějaký Vonnegut č. 2, což by byl případ běžného autobiografického románu (mimoходом: kdo v autobiografickém románu určuje chování hlavního hrdiny, autor anebo sám hrdina?), ale jako pravý autor tohoto děje. Jako v mnoha románech by tam mohl pasivně sedět jen jako střed zorného pole, stanovíš-tě, ze kterého by mohl líčit věrohodně děj, aniž by byl sám viděn, tím méně aby do děje (přímo) zasahoval. V citované scéně však dochází ke skutečnému a uvědoměnému setkání autora se svou postavou.

V divadelní hře Naše městečko Thorтона Wildera vstupuje na scénu režisér představení, setkává se s protagonisty a dokonce je ochoten vracet děj dle jejich přání zpět a znovu jej opakovat.

lze najít také něco podobného.

AUTOR: Samozřejmě. Nezapomněl jsem na něj - jen se mi to v jeho případě zdá trochu příliš vykonstruované (stejně jako v tomto našem dialogu). Na jednom místě (loc. cit., s. 724) se vkládá do rozhovoru Achilla, Kraba a Želvy sám veliký Autor s obrovským rukopisem v ruce (není bohužel zřejmé, zda rukopis je dokončen a obsahuje i text ze str. 724). Odvíjí se dialog, který ti všude doporučuji k přečtení, ježto se dotýká řady témat, o nichž jsme mluvili i zde. Nicméně je v tom velký rozdíl: ty, čtenáři, se tam budeš cítit poněkud odstrčen, ježto ti není dána možnost se jako zde rozhovoru zúčastnit.

ČTENÁŘ: To mě na tomhle našem dialogu právě nejvíc fascinuje: nejsem považován za nějakého blba, který k tomu nemá co říct. Já, jako čtenář (zejména pokud se do své četby skutečně pohroužím) se přece stávám očitým svědkem děje, jako bych byl u toho. Vše vnímám, mezi strašidly se bojím, mezi šprýmaři směju.

AUTOR: Přesně totéž platí pro autora. Myslíš, že on neprožívá svůj děj? Prožíváte ho spolu, společnými očima. A to je to pravé setkání čtenáře se svým autorem, které zakládá jejich komunikaci (a která nemá nic společného s tím, když čtenář navštíví autora s žádostí o autogram).

I v tomto dialogu jsme pořád spolu a ani nám nevadí, že já to psal jindy než ty to čteš.

ČTENÁŘ: A mám zde dokonce to privilegium, že jsem vníman! Mohu mluvit, a dovolíš-li mi to, mohu kteroukoliv jinou postavu třeba i štípneut!

HELENKA: Au!

ČTENÁŘ: Jsem zatažen do děje jako nikde jinde - snad jen ve snech je to podobné. Tam rovněž nejsem jen divákem, ale i účastníkem.

AUTOR: A navíc i autorem! Těžko tam své role rozlišíš. - Tak a teď bychom si mohli začít povídat o snech a nikdy bychom neskončili. Když už jsme to ale nakousli, rád bych ti aspoň na závěr (ano, hodlám tuto besedu co nejdřív ukončit) pověděl svůj sen, který se mi skutečně zdál v noci z 15. na 16. března 1982 (měl bych být přesný: zdál se mému hostiteli; ale jak uvidíš, je to v tomto případě vlastně sen můj).

Kdesi v blízkosti Národního divadla jsem vylezl na střechu obrovského kamionu, co vozí divadelní kulisy. Kamion se dal zvolna do pohybu po nábřeží směrem k Mánesu, před nímž zahnul do vedlejší uličky. Tu mi bylo pojednou jasné (tím nezvratným, ale neodůvodnitelným způsobem, jakým jsou věci jasné jen ve snu),

že nejde o běžnou jízdu, ale o jízdu pro film. V dostatečné vzdálenosti byly zastaveny tramvaje, aby nerušily záběr a před Máněsem stály hleučky lidí, kteří vystoupili z tramvají a se zájmem pozorovali práci kameramanů. Rozhlížel jsem se pečlivě na všechny strany, ale ke svému překvapení (pokud lze o překvapení ve snu mluvit) jsem nikde žádné kameramany neviděl, ani nic jiného, co by nasvědčovalo, že se filmuje.

V tu chvíli mi bylo jasné, že existuje jediné možné vysvětlení této podivné situace: film musel být natočen už dávno, teď je jen promítán a já jsem v něm hlavní postavou! Samozřejmě nikoliv stínem na plátně, ale účastníkem děje, postavou, která vnímá své okolí (jak by se jinak mohla účastnit děje?), má své vědomí a dokonce, jak jsem se přesvědčil sám na sobě, touží svou neobvyklou situací pochopit.

Tento objev mě v tu chvíli nijak zvlášť nepřekvapil - vždyť tak logicky vysvětloval přítomnost diváků při současné nepřítomnosti kameramanů! Ve snu jsem měl z tohoto poznání dokonce radost! Napadlo mě totiž, že se mi to bude výborně hodit pro moji připravovanou studii o zvláštním způsobu bytí fiktivních postav, kterou jsem hodlal napsat ke čtyřicetinám svého přítele Z. N. Toto mi prolétlo hlavou, jak jsem tam stál na střeše kamionu, a způsobilo to, že jsem pojal záměr si celý tento sen pevně vštípit do paměti - ještě dřív než skončí. Zbývá

totiž málo času, sen málokdy přetrvá chvíli, kdy si snící, jakožto postava svého vlastního snu, uvědomí, že je to sen, prorážející tak hlavou báb svého snového světa, tělo ještě uvnitř.

Poslední záběr z mého snu se strácí v mlhách (kameraman, zřejmě uražen zradou své postavy, ztrácí zájem o ostrost záběru); pamatuji si jen, že jsme zahnuli z Šítkovy do Vojtěšské ulice, kamion i diváci už zmizeli a já sám v zoufalé snaze zachránit sen zvedám ruce a křídám na ně.

ČTENÁŘ: To musel být úchvatný zážitek: být postavou a vnímat přitom i své diváky! -

Z tvého pozoruhodného snu lze, myslím, cosi vyčíst. Jakmile si postava uvědomí, že je postavou, stojí nejen tváří v tvář svému autoru, ale může se mu i vzepřít a utkat se s ním o moc nad dějem. Přesně totéž, jako když si ve snu uvědomíš, že je to sen, což ti dá tu moc překročit hranice svobody vytčené snem a sám jej začít ovládat. "A man hunting for power has almost no limits in his dreaming," učí don Juan Matus (C. Castaneda, *Journey to Ixtlan*, kap. 10).

AUTOR: Vida, utkat se s autorem o moc. To abych se začal bít svých vlastních postav!

ČTENÁŘ: Z Helenky bych být tebou strach neměl. A já jsem jen čtenář, do tvého autorství se ti plést nechci.

AUTOR: Ani nemůžeš. A ty tvé úvahy, do kterých ses začal pouštět, ty heberu vůbec vážně. Zde, v tomto dialogu, jsem přece pánem já! I o tobě rozhodují jen a jen já.

ČTENÁŘ: Jen nepřeháněj! Rozhduješ nanejvýš jen o mé postavě - na tom jsme se snad už dohodli. Já sám si tady klidně čtu v křesle, které jsem si sám zvolil. Ty mi do toho nemůžeš mluvit.

AUTOR: Skutečně myslíš, že nemůžu?

ČTENÁŘ: Samozřejmě! Však to zkus! Třeba mi něco poruč, ať to bude cokoliv, uvidíš, že neposlechnu.

AUTOR: Chceš to mít, budiž: tak od tohoto místa dál už nečti!



S. Steinberg

O B S A H

Curriculum vitae Zdeňka Neubauera	4
Bibliografie	7
Motto	13
Tomáš Halík Cesta myšlení ze stínu vědy k ontologii pokání	16
Ladislav Hejránek K otázce založení "ontologie subjektivity"	62
Interview, poskytnuté Pavlem Bratinkou při příležitosti čtyřicátých narozenin Zdeňka Neubauera	84
Radim Palouš Archetyp výchovy	93
Daniel Kroupa Já myslím	118
Martin Palouš Věda a konečnost	136

Václav Havel	
Krise identity	154
Václav Benda	
Z dopisů	159
Jiří Němec a Martin Hybler	
Východiško komunikace a společenství	164
Věra Jirousová	
Básně	181
Egon Bondy	
Ontologické učení tzv. "Komentáře"	
k Čuang-c'Cuovi	190
Andrej Stankovič	
Básně	200
Erika Abrams	
Réponses	205
Jan Vodňanský	
Básně	215
Petr Vopěnka	
Dělský problém	219
Ivan M. Havel	
Podivná setkání	222
Obsah	245