

Funda, Otakar Antoň

## **Znavená Evropa - mezi absolutními pravdami a bezbřehým relativismem**

In: Funda, Otakar Antoň; Hohoš, Ladislav; Marcelli,  
Miroslav. *Brněnské přednášky. Il.* 1. vyd. Brno:  
Masarykova univerzita, 1999, pp. 3-34

ISBN 8021021063

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/127776>

Access Date: 28. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk  
University provides access to digitized documents strictly for  
personal use, unless otherwise specified.

---

**MUNI**  
ARTS

Masarykova univerzita  
Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts,  
Masaryk University  
digilib.phil.muni.cz

## Znavená Evropa — mezi absolutními pravdami a bezbřehým relativismem\*

### *Mně blízké důrazy a východiska*

Filosofování — užívám raději slovesného tvaru než substantiva filosofie, abych již tím naznačil, že se stavím do proudu myšlení procesuálního, nikoli substančního — vždy podstupujeme s určitým znaménkem před závorkou. To znaménko před závorkou nelze většinou zcela racionálně zdůvodnit a většinou jsme si ho nenapsali sami. Odkazují v této souvislosti k pozoruhodné knize erlangenského filosofa Waltera Sparna: *Wer schreibt meine Lebensgeschichte*.

Ten příklad v závorce většinou počítáme s jistou metodologickou a logickou konsistencí, a poměrně shodně. To znaménko před závorkou však ovlivňuje výsledek. Můžeme dosti shodně metodologicky postupovat při řešení problémů noetických či ontologických, ale zda máme před závorkou znaménko empirie, analýzy a indukce, či racionální dedukce, zda se orientujeme na jevech či na hledání metafysické podstaty, to jsme nevypočítali v té závorce, to je naše znaménko před závorkou. Zda je pro nás výchozí objektivita světa, ona svébytnost vnějšího světa mimo nás, či zda je klíčem našeho řešení příkladu v závorce antropocentrická orientace na výsostnost našeho myslícího a odpovědnosti schopného subjektu, vykazujícího intersubjektivitu, to je dáno našim, ne zcela bezesbytku vyložitelným a zdůvodnitelným předznamenáním. Proto považuji za potřebné, dříve než přistoupím k dalšímu výkladu, přiznat a předeslat, artikulovat toto své předznamenání.

Dříve ještě než povím, kteří myslitelé a které filosofické tradice jsou pro mé filosofické směřování především směrodatní, rád bych vyznal, že k filosofickému tázání patří pokora. Pokora před skutečností. Před skutečností světa, života a člověka. A pokora před úsilím o postižení této skutečnosti. S tou pokorou pak souvisí, že říká-li někdo něco jinak, než jak to vidím já, není to proto, že by byl blbec, nýbrž protože pro to má své vážné důvody,

---

\* Tuto přednášku autor věnuje Josefu Šmajsovi k šedesátinám. Přednáška je předjímkou knižky *Znavená Evropa umírá*, která vyjde v nakladatelství Karolinum.

protože posunul do popředí jiné důrazy, které vyposlechl jako prvořadé. Vím o této dimenzi filosofické pokory a pokud snad v mém výkladu vyzní něco nepokorně, pak jen proto, že nejobludnější podobou nepokory je stavět na odiv svou vlastní pokoru.

Kdybych se měl filosoficky představit a vyznačit tak své znaménko před závorkou, pak bych zmínil několik filosofických jmen, na kterých se orientuji.

Je to jednak Rudolf Carnap. Je mi blízké jeho odmítnutí metafysiky. Metafysika je pseudoproblém, umělá hra filosoficky kultivované spekulace, ale nejde v ní o skutečné. Skutečné jsou jen jevy. Jevy, to je ta pravá skutečnost a není žádná jiná. Mezi jevy ovšem existuje souvztažnost a tu je třeba filosoficky postihnout a logicky přesně artikulovat. Řeč je třeba ukázat exaktností. Smysluplná je jen věta verifikovatelná. Z těchto blízkých mi Carnapových akcentů především podtrhuji rozpoznání, že skutečnost není ve mně, v mém vidění a v mé interpretaci skutečnosti, ale ve skutečnosti na mě nezávislého vnějšího světa.

Carnap ovšem vykázal celý komplex našeho prožívání světa mimo rámec filosofie, do sféry umění. V tomto bodě považuji za šťastnější, skutečnosti přiměřenější Popperovo rozlišení tří světů. Světem jedna myslí Karl Raimund Popper vnější, na nás nezávislý svět, svět materiální. Světem dvě označuje naši psychiku. A světem tři to, co naše psychika vytváří. Ať již je to kultura materiální, k níž potřebujeme látku ze světa jedna, či kultura duchovní. K ní ovšem patří i naše prožívání světa, které je Popperovi, na rozdíl od Carnapa, legitimním tématem filosofie. Tak je např. citový vztah, prožitek, nálada neméně reálnou skutečností tohoto světa jako hora nebo strom. Je však třeba odlišovat různé řady řeči, v nichž tyto skutečnosti zachycujeme a sdělujeme.

Z Popperova díla je mi pak dále především blízká jeho kritika mesianismu a mučednických křečí. Odkazují zde k jeho známé větě: „Všichni, kteří slibovali nebe, stvořili nakonec peklo.“ Sdílím Popperovu racionálně kritickou střízlivost, nepropadající iluzi jediné správných řešení, ale usilující s trpělivě kritickou věcností a nepatetickou skromností o relativně lepší řešení. Popperův princip falsifikace hypotézy považuji za krok vpřed vůči dosavadní metodě verifikace. Sdílím Popperovu zdrženlivost vůči všem podobám subjektivismu, které nakonec vedou k „relativismu, té zradě intelektuálů na lidstvu a rozumu“.

Na předním místě mezi svými knižními filosofickými učiteli pak uvádím Nicolaie Hartmanna a Alfreda North Whiteheada. Realita je ustavičný proces. Každá skutečnost, každý jev je neopakovatelný originál, událost, fraktál. Veškerá obvyklá filosofická schémata jsou dodatečné, skutečnosti neúměrné, schematizující a zevšeobecňující racionální konstrukce, které nepostihují skutečnost v její mnohotvarosti a dynamice. Poznání je tedy přímý akt participace, nikoli schematizace. Tato participace však není míněna jako protiklad these Maxe Webera o vědě jako metodologické distanci. Nezaujaté zkoumání považuji za možné — i když napětí mezi nezbytností a nemožností nezaujatého zkoumání zůstává stále otevřené. (K tomuto problému se ještě vrátím ve své definici vědy jako přiměřenosti vůči tématu.)

Nejsem však přezíravý ani k důrazům strany opačné. I když dnes nesdílím Husserlovo a Heideggerovo antropocentrické východisko, nejsem hluchý k onomu mocnému pathosu, že je to naše já, které osmysluje naši vrženost do světa a tak nás vykupuje z absurdity, a to i tváří v tvář smrti, kterou každý musíme prožít sami za sebe. Naše vědomé já, naše existence, Da-sein, proměňuje to, co se zde jaksi neutrálně placatí (Seiende), ve smysluplné bytí (Sein). Svět, die Welt, pak není svět kolem nás — přírodověda Heideggera nikdy nezajímala — ale je to ten námi osmyslený, námi do smyslu vykoupený svět. A odtud je pak už jen krůček ke Gadamerovi a jeho východisku, že každá skutečnost je nám dostupná jen spektrem naší interpretace. Proto hermeneutické dění je vždy novým dramatem tvoření světa. I když jsem na cestě svého filosofického směřování zakusil fascinující razanci této filosofické koncepce, zejména v podobě na Heideggera navazujícího R. Bultmanna a G. Ebelinga a celého projektu existenciální interpretace křesťanské víry jako problému hermeneutického, a dodnes jsem v určitých okamžicích schopen si uvědomit mocnou sílu této možnosti, strhující jak dunění Beethovenovy symfonie, stejně tak jako jsem poznal sílu Jaspersova apelu transcendence, jako do lidského života vkračující nepodmíněné a bezpodmínečné výzvy, tedy onu možnost filosofické víry, vydal jsem se po nové a protrpěné filosofické reflexi počátkem osmdesátých let směrem prvním, orientujícím se na svébytnosti vnějšího světa, na exaktnosti jeho zkoumání, a na evoluční pojetí ontologie.

## Co je jisté?

Filosofovat nelze ve vakuu a bez nějakých opěrných bodů. Chceme-li stavět svou malou filosofickou stavbičku, potřebujeme ji o něco opřít, o něco, co považujeme za jisté. Byť tím jistým mělo být zjištění, že vůbec nic není jisté. V navázání na úvodní kapitolu knihy Jaroslava Krejčího: Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář, a v ní zmíněné tři jistoty, uvedu zde čtyři jistoty a pokusím se k nim přičinit z nich plynoucí důsledky.

1. Jisté je, že život končí smrtí. Vše, co vzniká, zaniká. A jak a pokud dosud víme, nikdo z živých prokazatelně smrt nepřekonal a ze smrti se nevrátil. Ergo: Vše, co žijeme, tvoříme, myslíme, říkáme, činíme, činíme v zorném úhlu smrti. Poctivé filosofování je tedy možné jen tváří v tvář smrti. To znamená, že je poměřováno otázkou, zda ve chvíli umírání nás unese to, co jsme říkali, když jsme žili a byli v rozletu myšlení a sil.

2. Jisté je, že všechny podoby odpovědi na tu lidskou otázku, na otázku počátku a cíle světa, počátku a smyslu života, i lidského života, se dosud jeví jako nejisté. A vše nasvědčuje tomu, že není žádný Bůh, že je jen průser světa. Dějiny zatím nikterak nepotvrdily hypothesu Boha. Není tak potvrzena žádná výlučná, jediná, absolutní a jediné správná odpověď na otázku světa, života a člověka. Ergo: Nezodpovězenost je náš lidský úděl, s nímž se musíme naučit žít. Proto je třeba ponechat v platnosti a unést pluralitu odpovědí i hypotéz. To znamená, že neodmyslitelným průvodičem filosofování je tolerance. (K otázce vymezení vztahu plurality a tolerance, co ještě lze a co už nelze tolerovat, se na závěr tohoto výkladu ještě vrátím.)

3. Jisté je, že všechno naše pojetí, všechno naše pochopení světa, života a člověka, zejména naše pochopení té takzvané bytostně lidské otázky, otázky smyslu, je subjektivní, byť tato subjektivita byla podmíněna naším socio-kulturním kontextem a odrážela naši materiální a duchovní kulturu a v některých momentech docházela intersubjektivní shody. Proto ptáme-li se po tom, co platí, ptáme-li se po objektivním, nehledejme to v sobě, ve svém pochopení světa, ale ve světě samém, ve světě mimo nás. Ve světě daných jevů, ve světě faktů, jehož jsme sami nedílnou součástí a jehož svébytnost není odkázána

na naši případnou posedlost otázkou pravdy a smyslu. Ošidná tedy, ba bláhová je otázka po pravdě a po smyslu. To neznamená, že bychom si ji neměli a nemuseli klást. Chceme-li unést své „být ve světě“ musíme svět i sebe v něm nějak pochopit. Patočka by řekl „osmyslit“, musíme si jej nějak interpretovat. Musíme tvořit pravdu a smysl světa, života a sebe samých. Je to jedinečný úkol našeho lidství, tvořit to, co pro nás zde a nyní platí, co má pro nás význam a hodnotu. Tím volíme svou identitu a vykupujeme sebe ze zdání absurdity. Říkám vědomě: ze zdání absurdity. Protože nejsme schopni vnímat kosmos a dějiny celistvě, zdají se nám být absurditou. Kosmos však absurditou není, nýbrž řádem. Řádem mimo ty naše lokální, krátkodobé řády, pravdy a smysly, i mimo naše hodnotící souřadnice takzvaného dobra a zla. Kosmos, svět, dějiny jsou dialektikou dění. Protože tato dialektika toku dění je pro malé lidské individuuum k neunesení, vykupujeme sebe z veletoku dění do svého času, vykupujeme sebe z chronu a tvoříme si své kairy, volíme své pravdy, abychom unesli život, abychom mohli žít. To, že námi tvořené pravdy a námi tvořené smysly jsou provizorní a nejsou celou pravdou kosmu a dějin, neznamená, že by nebyly významné a že bychom je neměli vytvářet. Nežijeme totiž ve vzduchoprázdnu, nežijeme v celku dějin, ale žijeme zde a nyní a v úseku svých dějin. Nežijeme v kosmickém rozměru, nýbrž jen ve svém lidském rozměru. Na druhé straně legitimnost námi vytvářených pravd a námi vytvářených smyslů by neměla zastřít, že nad tím stojí, že nad tím se klene nám sotva uchopitelný řád kosmu a dialektiky dějin. Pověděno s Herakleitem: Malý člověk má svůj malý svět, filosof vidí nezjevný soulad. Sokrates i Platon to je pokus uchopit ten náš malý svět, Herakleitos a stoa hledí za něj k logu kosmu.

Jinými slovy: aby náš život byl žitelný, potřebujeme si tvořit hodnoty, pravdy a smysly, ale to neznamená, že by svět sám o sobě, kosmos sám o sobě nebyl hodnotou, která je průkazná faktem svého jsoucná, a proto ke své skutečnosti a ke své platnosti nepotřebuje taková slova jako pravda nebo smysl.

4. Jisté je, že odpověď na otázku po prazákladu a počátku, odpověď na otázku po arché všeho jsoucná, stejně tak jako odpověď na otázku po telos, po konci, cíli a smyslu, nám uniká. To nevyjádřil jen Kant svými antinomiemi,

ale takto, mám za to, je třeba interpretovat ten slavný Sokratův výrok: „Vím, že nevím“. Sokrates rezignoval na odpověď po počátku a cíli kosmu a obrátil pozornost k malému světu člověka, k malé úsečce lidského příběhu zde, a místo odpovědi na otázku po arché a telos hledal odpověď na otázku, proč není v tom malém úseku našeho lidského žití všechno jedno.

Tváří v tvář tomuto Sokratovu i Kantovu „nevím“ na otázku počátku, cíle a smyslu všeho jsoucna nás lákají dvě pokušení. Pokušení absolutních pravd a pokušení bezbřehého relativismu. Pokušení metafysických jistot, či mystiky a náboženství na straně jedné, nebo pokušení skepse, rezignace a nihilismu na straně druhé. Vůči těmto alternativám se odvažují povědět: tertium datur. Celý následující výklad je pokusem ukázat tuto třetí možnost. Tato třetí možnost, možnost mezi absolutními pravdami a bezbřehým relativismem zní: Unést svou nezodpovězenost a nezbláznit se. Přijmout svou odpovědnost zde a nyní v racionálně kritickém rozhodování mezi relativně lepším a relativně horším, bez pathosu mesianismu a mučednictví. Tato třetí možnost zní: relačnost jako alternativa vůči absolutním pravdám i vůči bezbřehému relativismu. (I k této otázce se v dalším výkladu ještě vrátím.)

### *Soumrak naší civilizace*

Mluvím-li o civilizaci, mám na mysli naši evropskou, a v jistém smyslu dá se říci euro – americkou, či euro – severoamerickou civilizaci, tedy útvar, který bývá někdy označován jako Západ. Tento civilizační komplex stojí na pěti pilířích. Těmi jsou: 1. antika, 2. židovství, 3. křesťanství, 4. osvícenství a z něj se rodící sekulární humanismus, 5. průmyslová revoluce. Nebudu nyní rozebírat tyto komponenty ani jejich transformaci v dalších fázích dějin evropské civilizace. Odkazují zde ke svému pojednání: Sekularizované hodnoty křesťanské tradice v evropské kultuře<sup>1</sup>.

O krizi či zániku civilizace, či dokonce světa se již mluvilo v dějinách mnohokrát. Z jedné takové apokalyptické vize, očekávající skonání světa a příchod božího království, se jako židovská sekta rodilo příští náboženství

---

<sup>1</sup> Funda, A.: *De profundis, Doxai*, Praha, 1997, s. 292–302.

naší civilizace, křesťanství. A když se po nejedné nesnadné peripetii vyrovnalo s tím, že skonání věků nenastalo, a přijalo, že jde vstříc dějinám, propukaly vždy znovu, někdy silněji, někdy méně silně vlny chiliastických vizí. Ať již myslíme na Eirenaia z Lyonu v konci 2. stol., nebo na mnohé blouznivce na přelomu prvního křesťanského tisíciletí, či na Joachima de Fiore ve 12. století, či v Čechách na Miliče z Kroměříže v době vlády Karla IV., či na husitské radikální blouznivce ve století patnáctém, či na století sedmnácté, století třicetileté války, přímo posedlé prococtvími o konci světa, kterým podlehl i Komenský. Pokud byla evropská civilizace křesťanskou, měly tyto vize konce světa podobu náboženskou, později se tato náboženská podoba přestěhovala na okraj sekt ohlašujících bitvu u Armageddon a vize konce dostala podobu sekularizovanou, podobu prognózy konce civilizace bez náboženského happyendu pro vyvolené. I to je téma ve 20. století již několikrát zaznělé. Vzpomeňme jen na ohlas prognóz o „konci Západu“. O krizi civilizace se od doby moderny mluví permanentně. Není to vlastně obehnaná písnička?

Vím, že zde nemohu nabídnout přesvědčivě jednoznačné argumenty. Přec však v mrazivé tušivosti se odvažují říci: Znavená Evropa umírá. Mluvit o smrti neznamená pesimismus či nihilismus. Jde toliko o strážlivě věcné konstatování, že vše, co vzniká, zaniká, a že to platí nejen o jednotlivcích, ale i o civilizacích. To, co zaniká, většinou uspišuje svůj zánik svými zaviněnými nemocemi. Nicméně stejně tak jako člověk, postižený ve vysokém věku jistými neduhy, nepřestane žít jen proto, že ví, že jde vstříc smrti, nechce být řeč o smrti evropské civilizace rezignací.

*Přec však několik argumentů:*

1. Civilizace zaniká tehdy, když ztratila vizi. Antika měla své vize, křesťanská Evropa měla své vize, osvícenství mělo své vize, sekulární humanismus měl své vize, průmyslová revoluce měla své vize. Má naše Evropa — usilující pod hrozbou převahy severoamerického a východoasijského ekonomického



potenciálu o sjednocení — ještě nějakou vizi? Myslím, že ne. Pouhé stoupání konzumního ekonomického blahobytu, ignorujícího hranice růstu, nemůže být a snad ani nechce být vizí.

2. Civilizace zaniká, když ztratila jistý nepsaný konsensus. Konsensus o tom, co se ano a co se ne. Civilizace funguje, když tento konsensus, který nikdy nelze bezzbytku vtěsnat do deklarací, chart či právních norem, je většinou sdílen a nesen. Jakmile se tento konsensus hroutí, hroutí se v civilizaci komunikace a nastává rozklad. (Konsensus znamená, že když si dva domluví, že se sejdou zítra ve čtyři, či že jeden druhému dluh pozítří splatí, že tato komunikace funguje, že oba vycházejí z předpokladu, že to platí.) Ztráta konsensu je nutně ztrátou komunikace. Proto se domnívám, že již nás nemůže zachránit návrat k demokracii. Demokracie je politická forma fungující právě za předpokladu určitého platného a většinou respektovaného konsensu. Je to politická forma pro společnost slušných lidí. Tam kde se rozpadl konsensus, stává se demokracie a pluralita politických stran anachronismem. Demokracie byl dobrý systém pro generaci našich rodičů, pokud ještě ve společnosti převažovala většina slušných lidí, respektující konsensus. Tento konsensus mohl procházet transformacemi a posuny, jakmile se však rozpadá, rozpadá se civilizace.

3. Civilizace zaniká, když náklady potřebné na její udržení v chodu překročí objem zisku její produkce. Když král poslal sdělení pomocí několika heroldů a jednou za čas se sešel zemský sněm čítající několik desítek šlechticů, nebylo to příliš nákladné.

4. Civilizace zaniká, když mechanismy sloužící k udržení jejího fungování v chodu dostoupily takové komplikovanosti, že nejsou opravitelné za provozu. Rolník, když jel na pole a kolečko se mu polámalo, opravil ho na cestě; ještě traktorista to zvládl. Informační systémy jsou ohroženy svou vlastní vyspělostí. Proto nikdy nezánikly civilizace primitivní, ale civilizace vyspělé.

Je možné namítnout, že civilizace vznikaly a zanikaly, proč tedy brát tak tragicky soumrak naší civilizace. Odkazují v této souvislosti k thesi Josefa Šmajse, že jestliže dosud zanikaly civilizace, byly to civilizace regionální. Obvykle při zániku jedné civilizace někde o kousek dál nastupovala civilizace

jiná, která většinou do svého konceptu transformovala mnohé hodnoty civilizace zanikající. V důsledku globálnosti života na naší planetě tento vzorec přestává platit. K této Šmajsově thési dodávám: A je tedy velmi pravděpodobné, že zánik naší civilizace bude mít za následek zánik tvora člověk na planetě Země. A dopovězme: v kosmu se při tom nic nezmění a ani jedno srdce nezachví se jak v jitru orosené květiny.

Sdílím s Josefem Šmajsem a Miroslavem Králem jejich analýzu krize civilizace. Jsem však zdrženlivý k jejich vposledu přec jen naději, že přestrukturováním kultury na kulturu biofilní a proměnou vědy a technologie tak, aby samy sebe vyvedly ze svého sebezničení, se podaří zánik odvrátit.

Pokud jde o globalitu našeho světa, odkazuji k thési Václava Bělohradského, že globálnost je dána atomovou bombou, která činí globální zánik života na planetě Země reálnou možností, dále mezemi růstu, které přivodila sice civilizace euroamerická, ale týkají se celé planety. Globalita je dána též médií, když si každý večer vpustíme do bytu nezvaného hosta a jsme v selektivním sestřihu vržení do mnoha hrůz na planetě Země. A posléze globalitu našeho vnímání podmiňuje skutečnost, že se člověk podíval na planetu Zemi z vesmíru, že ji spatřil v její globálnosti.

Vzhledem k této globalizaci našeho světa si již nemůžeme dovolit pěstovat filosofii jako dříve, kdy jsme mohli ve své malé filosofické, dobře oplocené zahrádce taktovat svá dílčí filosofická témata. Globalizace světa vystavuje filosofii novému a aktualizujícímu nároku, totiž otázce: Jaké odpovědi nabízí filosofie tváří v tvář této skutečnosti. Právě na tuto otázku se pokusím naznačit hledání odpovědi a směřování k odpovědím, s vědomím vši povizornosti, že dnes nalezené musíme jít zítra znovu a jinak hledat.

### *Postmoderna myslí jinak*

Nebudu vést nyní diskusi, zda je či není postmoderna, či zda to je jen přechodné vanutí určité nálady. Povím jen tolik: Jestliže člověk moderny — i když již nesdílel představu nadpřirozeného Boha — potřeboval odpověď na otázku: odkud, k čemu, kam a proč, přijímá člověk postmoderní svou

nezodpovězenost a necítí se při tom být — jako člověk existencialismu — vyzván, aby volbou své existence sebe vykoupil z absurdity. Postmoderní člověk se zde prostě placatí, bez potřeby posledních otázek, bez potřeby odpovědi i otázky smyslu. To je největší filosofický zlom, k němuž v dějinách evropské civilizace došlo. Stavět se k němu negativně a tvrdit, že to bez těch posledních otázek nejde, je sice lákavé, ale je třeba se ptát, zda v tom osvobození od ustavičné posedlosti posledním smyslem není i něco pozitivního, či alespoň impuls, který je možno i pozitivně tvarovat. Už ve čtyřicátých letech napsal německý protestantský teolog D. Bonhoeffer, že u současného člověka může se zvěsti o spasení něco pořídit křesťanský misionář jen tehdy, když toho člověka zatlačí do kouta a dá mu jako boxer dvě rány pod bradu. Ta první je: „seš hříšnej“. Ta druhá: „umřeš“. Pokud se člověk pod těmito dvěma údery zhroutí, má křesťanský misionář vyhráno, může u něho „přistát“ se svou zvěstí o spasení. A Bonhoeffer pověděl, že tento postup, tento „metodismus“, mu připadá nefair a nevkusný a už tehdy položil jako teolog otázku: Co znamená zvěstovat Krista sekulárnímu, nenáboženskému člověku. Dopovězme: Tedy člověku, který na ony údery: „Seš hříšnej a umřeš“, poví: „A co má být“. Tu Bonhoefferovu myšlenku lze transponovat do roviny filosofické. Dosavadní silný proud evropského filosofování se orientoval na otázce smyslu lidského života tváří v tvář smrti. Tematizoval lidskou odpovědnost a lidské selhání. U postmoderního člověka by mohla tato tradice evropského filosofování něco pořídit jen tehdy, pokud by jej zahrnala do kouta a vydělila jej otázkou smrti a posledního smyslu, či jej přinejmenším přesvědčila o smysluplnosti takové otázky. Postmoderní člověk je však jiný v tom, že smysluplnost takové otázky — a v jistém směru i důvodně — nenahlíží.

Jestliže člověk moderny hledal ještě jednu pravdu a potřeboval definovat svou identitu, deklaruje postmoderna pluralitu jako princip. Máme okamžitě sklon se ptát, zda to neskončí v bezbřehém relativismu. Připusťme si však také otázku, zda není pochopitelné, že postmoderní člověk má už dost té naší jedné pravdy, té naší jedné nejvyšší kultury a toho našeho jednoho, jedině správného náboženství. Což ve jménu jednoho pravého náboženství, jedné pravé ideologie a jedné vyšší civilizace nebyly vedeny všechny konfesní, nacionální i koloniální války?

Postmoderní člověk, na rozdíl od moderního člověka, staví prožitek nad racionální analýzu a uvádí tak na společný jmenovatel svého prožívání zcela různorodé fenomény. Okouší z nabídky prožitků, esoterních i sexuálních. A postmoderní žena se už jako Kát'a Kabanova nebude vrhat do řeky, nýbrž poví: „no, a co“.

A posléze postmoderní člověk nemyslí historicky, nezajímá jej historická kontinuita problému. Může se nám to jevit jako kulturní barbarství, ale je třeba se ptát, zda v této oprostěnosti od břemene historismu není i něco pozitivního. Což nebyly všechny podoby nacionalismu syceny historismem? Není tedy na nás, abychom na postmodernu hudovali jako na Sodomu a Gomoru, ona je prostě zde a myslí jinak. Zda je to jen přechodná nálada, či zda bude krystalizovat do určité podoby i filosofická koncepce, je zatím otevřenou otázkou.

Varuji na jedné straně před moralistně kazatelskou negací postmoderny. Postmoderní je náš svět. Utvářet můžeme jen to, co nenegujeme. Na druhé straně se však nedomnívám — i když zcela vágní je takové domnívání — že naše postmoderna by mohla být tvůrcem nových obzorů, pokud by naše civilizace přec jen ještě chvíli měla být na světě.

V čem vidím eventuální alternativu ještě na chvíli prodlouženého obzoru pro naši civilizaci, o tom je následující pojednání.

### *Co říci v krizi Evropy?*

Všechny následující výpovědi mají povahu spíše vyznání než tvrzení, jsou diskutabilní, jsou osobním slovem do situace našeho světa z pozice filosofického tázání, určeného přiznaným znaménkem před závorkou. I když ve svém výkladu neopouštím souřadnice racionální argumentace, jsem si vědom, že přesvědčivost následujících thesí není možné jednoznačně vyargumentovat.

1. Nechme si určit téma filosofování svébytností vnějšího světa.

2. Nepovažujme přírodu, kosmos, jen za neutrální kulisu naší lidské existence. Mají svůj řád. Řád přírody není neutrální, ale kladný.

3. Usilujme o pochopení vědeckosti jako přiměřenosti vůči tématu. Nevzdejme úsilí o co možná nejvíce nezaujaté zkoumání.

4. Odmítejme iracionální fantasmagorie, ale nevzdejme iracionalitu existenciální.

5. Braňme se všem schématickým zjednodušením. Svět a vše, co k němu patří — tedy i život a člověk — je komplexitou komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu.

6. Proti absolutním pravdám a bezbřehému relativismu postavme relačnost jako třetí alternativu.

7. Není důvod k noetické skepsi, příroda nás neklame.

8. Není důvod k ontologické skepsi, svět není naše představa, ale na nás nezávislá skutečnost.

9. Není důvod k etické skepsi. Hodnota života je v životě samém.

10. Nevzdejme úsilí o vždy nové nalézání balance mezi pluralitou a identitou. Nezpronevěřme se vůči toleranci.

Obraťme na závěr pozornost k těmto deseti bodům, které po mém výkladu na „modrém pondělku“ v květnu 1997 Václav Bělohradský přejně označil jako decem Fundania, což nemusí být překládáno jako deset Fundovin, nýbrž jako deset základních thesí.

1.

Dokud si člověk a civilizace, kterou tvoří, nechávají určit téma svého dotazování a usilování nezpochybněnou objektivitou vnějšího světa, rozvrhuje se člověk čínorodě do budoucnosti a civilizace je do značné míry zdravá. Dekadence se dostaví, když si člověk dá nohy křížem, zpochybní objektivitu vnějšího světa i možnost jeho poznání a utváření a začne se nořit do svého subjektu. Reálný svět zamění za svět svých imaginací a první jakoby neochvějně zdání metafysické jistoty v hlubinném transcendentálním vědomí lidského subjektu a okouzlení vlastním subjektem, kterým osmyslil ten prý sám o sobě jinak bezvýznamný svět, se mu v určitém okamžiku jakoby nepozorovaně posunou k otázce: Má ta posedlost smyslem vůbec nějaký

smysl? Není to jen kultivovaná spekulace mého subjektu? Metafysická skepse nehrozí těm, kteří se neorientují na metafysice, nýbrž těm, kteří se noří do hlubin metafysiky. Jednoho dne se provalí otázka: A je to skutečně tak? Na dně hlubokých metafysických koncepcí se skrývá past subjektivismu.

Východisko z krize civilizace není v lidské subjektivitě, nýbrž ve věcném, exaktním, dělně střízlivém řešení otázek vnějšího světa, tedy v orientaci na problematiku ekologickou a sociálně politickou, s tím, že řešení nenajdeme v sobě, ale v exaktní analýze problému a v metodickém nalézání adekvátních postupů jeho řešení. Jinými slovy, odkazují opět k thesi Josefa Šmajse, že klíč k řešení ekologické krize, a dodejme, i dalších sociálně politických problémů našeho světa, neleží v morálním apelu na lidský subjekt, nýbrž v odborném vřazení mechanismů do systému, jejichž respektování by nebylo závislé na odpovědném či neodpovědném postoji jednotlivých subjektů. To neznamená, že by projekt etické výchovy nebyl nesmírně důležitý. Zachování člověka při životě a zachování života na Zemi však nemůže být odvislé toliko od toho, zda se určití jednotlivci a skupiny budou, podle svého subjektivního uvážení, chovat mravně odpovědně či egoisticky kořistnicky.

2.

Vnější svět, to, co Popper označuje jako svět jedna, tedy příroda, svět, který jsme nevytvořili, a který když zničíme, tak jej nejsme schopni znovu obnovit, není jen kulisou na jejímž pozadí my profilujeme svou lidskou existenci, nýbrž je podmínkou našeho lidského existování. Náš život je jen jednou z forem tohoto světa. Nejsme pány přírody, ale součástí přírody. Tato vřazenost do přírody a jejího řádu nás, zbloudilé ovce, zatoulané v imaginárních údolích metafysiky či vlastní vše osmyslující existence znovu volá k návratu tam, kam patříme, do řádu přírody, který chce být respektován. Jeho respektování není třeba zdůvodňovat odněkud odjinud, např. lidským mravním vědomím. Dignita řádu přírody je v něm samém. Řád kosmu, řád přírody, jakkoli je neosobní — či spíše: proto je skutečně řádem, že je neosobní — není mravně indiferentní, nýbrž faktem svého řádu, své uspořádanosti je kladný,

pokud na něj chceme vznášet svá provizorní, hodnotící měřítka. Příroda si ovšem taková měřítka klást nemusí. Nemusí se ptát, zda je kladná, zda je pravdou, zda má smysl, protože faktem svého jest je pravdou, smyslem a bytím.

Východisko z krize civilizace — aniž bychom ztráceli ze zřetele, že dříve či později vše, co vznikalo, zaniká, a vše živé umírá — tedy spíše než východisko z krize civilizace povězme raději: eventualitu možného dílčího prodloužení života civilizace je třeba koncipovat jako návrat k řádu přírody, jako znovuvrazení kultury do řádu přírody.<sup>2</sup>

### 3.

Celou, jednotnou skutečnost, skutečnost světa, života a člověka je třeba učinit předmětem zkoumání. Chceme-li o světě něco vědět, pak způsob, jak se můžeme něco dovědět, je věda. S orientací na objektivitu vnějšího světa nutně souvisí i orientace na exaktnost a objektivitu poznání. Stavím thesei, že civilizace je dotud zdravá, dokud nevzdala ono napětí mezi nezbytností a neshodností, ba nemožností zcela objektivního poznání. Dokud nevzdala vědecké zaujetí pro nezaujatost. Akcentuji tedy možnost a potřebu nezaujatého zkoumání a defínuji vědeckost nikoli toliko jako exaktnost, ale nad to, jako přiměřenost dotazování vůči studovanému tématu. Vědeckost znamená přivést k řeči, jak dotázané téma samo sobě rozumí.

Nejsem tak ignorantovsky zaslepený, abych nevěděl, že jsou sice otázky, o kterých do jisté míry můžeme mluvit s jistou dávkou nezaujatosti — např. když zjišťujeme, kolik má hmyz nožiček, ale že jsou velmi závažné otázky, o kterých když mluvíme, vypovídáme nedílně a bytostně zároveň o sobě. Např. když mluvíme o lásce, o smrti, či o smyslu života. Ovšem, že jsou otázky, o kterých cokoli když řekneme, vypovídáme zároveň o sobě. Právě toto rozpoznání nás však musí vést k sémantické kázni, abychom rozlišili dva řády řeči. Formuluji je jako: řád řeči tvrzení a řád řeči vyznání. Směšování těchto odlišných řádů řeči je prohřeškem proti vědeckosti, kterou defínuji jako přiměřenost vůči tématu — s tím, že jaký způsob tázání a jaká metoda zkoumání

---

<sup>2</sup> Podrobněji k tomu v knize J. Šmajs: Ohrožená kultura.

jsou tématu přiměřené, je třeba odečíst z tématu samého. A to tak, ne že provedeme epoché generální these světa, ale že provedeme epoché svých přiznaně zaujatých zorných úhlů.

*Exkurs:*

*Dovolím si zde vložit ilustrující exkurs z oboru mně vlastního, z religionistiky, respektive z religionistického studia křesťanství:*

*Poví-li někdo, že Ježíš vstal z mrtvých a jeho hrob byl prázdný a chápe toto vyznání jako výpověď biologicko – supranaturální fakticity, odvážil se tvrdit, a to si jako takové musí nechat libit metodu verifikace. Poví-li však někdo, že Kristus vstal z mrtvých a chápe tuto výpověď jako mýtopoetický výraz vyznání, že to, co Ježíš zpřítomnil a manifestoval, není pohlceno zmarem, ale otevírá všemnu svobodu, budoucnost a naději, pak je toto vyznání třeba vnímat jako vyznání a takto mu naslouchat. Podobně, poví-li někdo, že Ježíš byl vtělený Bůh a chápe to jako ontologicko – substanční výpověď, je to nedoložené a tedy neudržitelné tvrzení. Poví-li však někdo, že výpovědi „Ježíš je vtělený Bůh“ přivádí k řeči vyznání, že Ježíš nežil svůj lidský program, ale manifestoval transcendenci, přesah, který do jeho lidského života vstoupil jako nárok a podmanění, pak je mýtopoetická výpověď „Ježíš je vtělený Bůh“ právě jako mýtopoetická legitimní. Je výrazem vyznání, určitého pochopení Ježíše. Nemůže si však činit nárok platného tvrzení, které by všichni měli přijmout jako obecně platné.*

*Religionista — a podobně každý vědec ve svém oboru, zejména jde-li o obory humanitní — tedy musí bedlivě odlišovat tyto dvě roviny řádu řeči — co je vyznání, co je výpověď nesená existenciálním rozhodnutím, a co je tvrzení, které je třeba verifikovat. Religionistika — koncipovaná religionistou — ovšem nemůže být jen plošně deskriptivní. Když popíše, co ti lidé v kostele dělají, tak jsem o tom, co se tam skutečně děje, neřekl vůbec nic. (Takto jsme my Evropané po řadu desetiletí z pozice evrokřesťanské povýšenosti traktovali exoty přírodních národů, jako bychom popisovali opice a ne sobě rovné lidské bytosti — a takto jsme je také misionářili.) Religionista nemůže ani*



skončit jen u komparativní religionistiky. Musí dělat religionistiku kontextuální. Ale i to nestačí. Jdu ještě o krok dál a razím these dialogické religionistiky. To jest: skrze dialog se studovaným fenoménem přivést k řeči, jak ten fenomén sám sobě rozumí. Např. jak rozumí křesťan své víře v Boha a co ta pro něj v životě znamená, v čem jej nese, jaké obzory pokory a naděje jeho životu otevírá. Religionista musí přivést k řeči, co na tom má hluboce věřící katolík, když se modlí k Panně Marii, a co na tom má protestant, když vyznává ospravedlnění z milosti bez skutků zákona.

Můžete namítnout, že religionista, který se dívá zvenčí, to nemůže nikdy pochopit. Ovšem. Do jisté míry, zejména z počátku svého studia, chodí kolem některých dimenzí jako kolem zakletého zámku. Já však říkám, že religionista, i když sám není „věřící“ — (pokud ovšem ve svém předchozím období věřícím byl, má obzvláštní výhodu) — ale tedy: i religionista, který nikdy nebyl a není „věřící“, je díky lidské psychické schopnosti komunikace a vcítování i obecně lidské schopnosti mysliti si Boha schopen odkrývat, „co na tom ten věřící vyznavač má“, co se s ním v jeho nitru odehrává. Je tedy religionista povinen nikoli popisovat vnější projevy a úkony určitého náboženství, ale přivádět k řeči, jak to které náboženství samo sobě rozumí. To je stále otevřený úkol. Není na něj recept ani hotový návod. Je to ustavičně otevřené dobrodružství pokorného naslouchání a bytostného tázání.

Kdyby však měli mít pravdu ti, kteří negují možnost nezaujatého zkoumání, pak bych se musel zeptat: Jestliže tedy vše, co traktujeme, traktujeme zaujatě, a podstatu věci chápeme, jen když sami jsme kladně zaujati na pozici uvnitř, proč tedy mluvíme o potřebě nezaujatého soudnictví a nezaujaté žurnalistiky? Jestliže není možné nezaujatě „z pozice pozorovatele“ přivést adekvátně k řeči téma samotné, pak by určitou historickou epochu mohl adekvátně traktovat jen ten, kdo je pro ni zcela nadšen. Např. o husitství by nemohl nic adekvátně říci, kdo není (anochronicky) nadšený pro husitství. A vyostřeno ad absurdum: O fašismu či komunismu by nemohl nic adekvátně povědět ten, kdo sám tyto ideologie nesdílí a neprožívá.

Jde mi tedy o to, že popisovat zvenčí neznámá jen popisovat vnější projevy, nýbrž že traktovat určitý fenomén z pozice nezaujatého pozorovatele znamená vynaložit maximální úsilí na „popsání“ — teď ve smyslu vypsání,

*postižení a sdělení vnitřních obsahů tohoto fenoménu. A toto postižení vnitřních obsahů je možné i tomu, kdo tyto obsahy sám nevyznává, nesdílí, neprožívá. Umožňuje mu to jeho lidská schopnost komunikace a vcítování se do druhého člověka, analogie prožívání těch základních poloh lidského bytí: polohy tázání po smyslu, polohy naděje, polohy ztroskotání, polohy vlastního selhání, polohy odpuštění a přijetí na milost, polohy umírání, atd. Tolik tedy exkurs z diskuse o nezaujaté religionistice.*

Není žádný recept, jak dokonale vybalancovat nemožnost a potřebu nezaujatého přístupu. Ale vědeckost spočívá právě v tom, že toto úsilí nevzdává, že stále stojí v tomto obrovském napětí a že ustavičně chytá omyly a sama sebe sebekriticky přistihuje při své nedostatečné metodologické distanci, a tím sebe ustavičně koriguje. Vzdát toto úsilí znamená buď propadnout sebeklamu, že jsme absolutně objektivní. (Mezi absolutností a absurditou je jen krůček.) Nebo proklamovat neproblematicky zaujatost jako legitimní, a tím dát zelenou cestě, která končí v pasti subjektivismu a relativismu a je „zradou intelektuálů na lidstvu a rozumu“ (Popper).

Definuji-li vědeckost jako přiměřenost, pak tím myslím, že vědec si musí tématem samým nechat určit metodu zkoumání. Ze studovaného tématu musí odečíst, které otázky jsou tématu adekvátní, na které otázky je studované téma schopno odpovědět. Z tématu samého musí odečíst, který řád řeči je adekvátní, který koresponduje s dotazovaným tématem, aby pak v sémantické ukázněnosti v tomto rozpoznáném řádu řeči referoval o dosažených poznacích. Jednoduše řečeno: Aby nesměšoval řeč poezie a řeč exaktně ověřitelných faktů. ( Povi-li mládenec své dívce, že je jeho kytička, tak jí přece neřekl, že je tulipán.)

Právě k tomuto bodu mého výkladu položil Václav Bělohradský na „modrém pondělku“ tu kardinální otázku: „Usiluješ celým svým výkladem o objektivitu, o překonání subjektivity, není však právě ono rozpoznávání, co je tomu kterému tématu adekvátní způsob dotazování, nakonec ponecháno napospas naší subjektivitě?“ Odpovídám: Tak se to může jevit. Skutečně není žádný objektivní návod, jak objektivně rozpoznat, která metoda dotazování

a traktování tématu je tématu adekvátní. Jistě je zde ve hře náš subjekt, který to rozpoznává. To, oč mi jde, je však právě to, že se s tím nespokojíme. Že tu svou přiznanou subjektivitu budeme ustavičně podřizovat kontrole samotným tématem, že ji budeme ustavičně vystavovat kritice, volat k odpovědnosti na základě metodologicky exaktních postupů. Jiné a snazší řešení není. Recept, který by tento problém jednoznačně vyřešil, není. Proto však je poznání, vědecké poznání, ustavičně tím velkým dobrodružstvím, tím velkým dramatem — dramatem nikdy neskončeného úsilí o eliminaci vlastní subjektivity, i když ji nikdy nelze úplně vyeliminovat. Proto při všem důrazu na exaktnost vědy je věda vposledu „uměním“, jednorázově geniálním postižením adekvátní metody. T. G. Masaryk měl na to hezkou prűpovídku: „Chce to fištrál“.

#### 4.

Mnoho jevů, které dříve byly prezentovány jako iracionální, se podařilo racionálně objasnit. Skutečností není ovšem jen svět vnějších jevů, ale skutečností je i svět našich prožitků a představ. Říká-li paní Skočdopolová, že v popelnici straší, je tato její představa stejně reálnou skutečností jako ta popelnice. Na rozdíl od té popelnice však lze tuto představu falsifikovat, či lze přinejmenším zjistit, že se dosud nikomu jinému ta popelnice jako strašící neprojevila. Tím však ona představa nepřestala být reálnou skutečností v tom smyslu, že je představou, kterou paní Skočdopolová skutečně má a nikým si ji nedá vymluvit.

Postmoderní tanečky na hraně iracionality, virtuální reality, duchovedy či okultismu, tajuplna, zůsvětna a nadpřirozeného duchovna jsou markantním projevem civilizační dekadence. Když umírala antika, rozbujela se mystéria.

Za legitimní a pro ozdravění civilizace nezbytnou považují toliko iracionalitu existenciální. Tím myslím, že se někdo rozhodne navzdory všem racionálním kalkulacím učinit něco nadějného a pozitivního, i když mu mnozí snůšejí racionální argumenty, že to nemá cenu. Takový počin je iracionálním rozhodnutím pro naději. Je jakýmsi „svatým a přece“ (Thorton Wilder). To však neznamená, že by nás tento pathos naděje zbavoval povinnosti střízlivě reálného zvážení situace ve vší její celistvosti, víceznačnosti a složitosti.

A. Schweitzer, když mluví o etické mystice, čímž myslí právě onu existenciální iracionalitu rozhodnutí pro naději, rozlišuje mezi naivitou, kterou si nemůžeme dovolit, a naivitou, které se musíme odvážit. Nemůžeme si dovolit naivitu, která by pathosem nadšení a vizionářsko – heroickou fantastikou chtěla přeskočit povinnost odborné znalosti, střízlivě kritické, racionální analýzy, a emotivním vzruchem by chtěla překlenout nezbytnost trpělivé, postupné práce. Že se však při řešení určité situace nakonec rozhodneme zkusit to ještě jednou, není vpsledu toliko výsledkem racionálně exaktních analýz. Takové rozhodnutí je aktem etické mystiky, je existenciálním rozhodnutím, je existenciální iracionalitou, které se musíme odvážit. Bez oněch existenciálně iracionálních střepků naděje je sotva eventualita exodu z krize civilizace myslitelná.

To, co mám na mysli, když mluvím o existenciální iracionalitě, lze vyjádřit termínem transcendence. Transcendenci myslíme ten rozměr lidského života, který do lidského života vstupuje jako výzva, jako přesah lidských daností a mohutností. Je to výzva nepodmíněná a bezpodmínečná. Není podmíněna ani naším zájmem na odměně, ani není podmíněna autoritou, které se musíme podřídit, pokud si nechceme velice zkomplikovat život. A zároveň je to výzva, která se hlásí ke slovu s bezodkladnou naléhavostí jako bezpodmínečná. Jdi a učiň! Na rozdíl od teologů a nábožensky orientovaných filosofů však nepovažují tento přesah, tuto transcendenci za něco, co není z nás, nýbrž považují ji za výtvar našeho lidského vědomí. My jsme tuto transcendenci vytvořili, pak jsme ji postulovali nad sebe, abychom ji nechali platit nad sebou. Proto Bůh, jako výtvar lidského vědomí, je jedním z nejzávažnějších a nejvýznamnějších lidských výtvarů. Člověk vytvořil Boha jako šifru pro onen bezpodmínečný a nepodmíněný nárok a zůstal při tom klečet na kolenou, neboť nazřel, že v okamžiku, kdyby tento nárok vzal do svých vinami zmazaných rukou, že by jej zlikvidoval.

5.

Realita jako dynamický proces, skutečnost jako soubor jevů je komplexitou komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu. Kdybyste se mne zeptali, v čem je můj vklad do filosofické diskuse, pověděl bych těchto pět

„K“. Komplexita komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu. To znamená, že všechna obvyklá, dosavadní filosofická schémata, v nichž jsme navyklí myslet, jako např. subjekt – objekt, bytí – jevy, empirie – dedukce, látka – forma, obsah – forma, teorie – praxe, rozum – cit – vůle, atd. jsou našimi dodatečnými berličkami, kterými se pokoušíme postihnout skutečnost, postihnout ji jako statickou. Skutečnost však je nepřeborným celistvým útvarem, je komplexitou. Ta komplexita je tvořena nezměrným množstvím jednotlivých a většinou zcela neopakovatelně originálních komponent. Tyto komponenty jsou propojeny neproniknutelným předivem souvztažností, nacházejí se v nezměrné komplementaritě. A to vše je situováno do určitého kontextu, který sám je v dynamickém pohybu, tedy v ustavičné proměně, ale zároveň zachovává určitou kontinuitu. Jak bláhové bylo by tedy se domnívat, že jsme již poznali a zmapovali skutečnost. A má-li otázka po smyslu vůbec nějaký smysl, tedy jedině v tom smyslu, že nás odkazuje k tomu, že skutečnost jako komplexita komplementarity komponent stojí v určitém kontextu a v určité kontinuitě. Vědeckost pak znamená nedopustit se demagogie, nezredukovat tuto komplexitu komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu do statických schémat, definic a vzorečků. Východiskem z krize civilizace může proto být jen eliminace všech paušalizujících, schematizujících a demagogických řešení.

Na tomto místě očekávám vaši otázku, jak je možné, že při všem důrazu na objektivní verifikaci faktů, na pozitivní exaktnost, najednou užívám takových obrátů jako: nepřeborný útvar, nezměrné množství komponent, neproniknutelné předivo souvztažností?

To, že apeluji na metodologickou distanci, na úsilí o objektivitu, na nezaujaté zkoumání, neznamená, že při všem ocenění důrazů klasického pozitivismu bych si nebyl vědom zjednodušujících schematizací, kterých se pozitivismus dopustil. Vím o úskalích pozitivismu. Jde mi však o to, že slabiny pozitivismu není přiměřeně překonávat negací pozitivismu a antropocentrickou orientací na subjekt, nýbrž ještě přísnějším pozitivismem. Exaktně přísným především vůči sobě samému. Volám pozitivismus k větší pozitivitě, k větší exaktnosti a k větší metodické přiměřenosti vůči tématu. To, že skutečná

věda ví o neprobádaném, že ví o nezachytitelném, nepřeborném, nezměrném a neproniknutelném, však ani v nejmenším neznamená, že by se zde otevíral prostor iracionálnímu, duchovědnému nadpřirozenu, aby s patřičnou dávkou sebejistoty vyplnilo mezery exaktního nevědění.

Odmítám antiscentismus. Ze slepé uličky, do které nás i sebe samu zavedla nejednou ne dost kritická a především ne dostatečně sebekritická věda, nás nemůže vyvést antiscentismus, ale mnohem hlubší a exaktnější vědeckost. Zda k tomu ovšem bude mít ještě příležitost, to je ta otevřená otázka. Osobně se domnívám, že spíše už ne, že naše civilizace skončí dříve, než by se mohla transformovat a přestrukturovat.

6.

Mezi Skyllou absolutních pravd a Charybdou bezbřehého relativismu pluje znavená Evropa. Nemá však svou Kirké, která by dala dobrou radu: Přivázat ty, kteří jsou u kormidla, k ráhnu a veslařům nalít do uší vosk. Absolutní pravdy jsou nabízeny jako záchrana před bezbřehým relativismem. A bezbřehý relativismus je uvolněnou reakcí na systémy absolutních pravd. Obojí znamená ztroskotání a záhubu. Eventualita možného východiska z úžiny zániku spočívá v otázce, zda je ještě třetí možnost. Jiná než absolutní pravdy a jiná než bezbřehý relativismus. Myslím, že je, i když nemám příliš naděje, že se nám podaří ji ještě uchopit a realizovat. Ta třetí možnost se jmenuje relačnost.

Relačnost znamená být v relaci, být v adekvátní, situaci přiměřené vztaženosti. Nejednodušit onu komplexitu komponent, nesáhnout k demagogii absolutních pravd, ani nepropadnout relativismu, nýbrž nevzdat ono nesnadné, stále nehotové, stále otevřené hledání co nejvíce přiměřených řešení. Nevzdat tu sisyfovskou námahu, která nepřestává usilovat, i když nikdy nedosáhne. Z různých mytologických modelů odpovědí na tu lidskou otázku (Prométheus – práce a vzdor, Dionýsos – požitek, Narcis – rezignace, Kristus – shůry darované vykoupení) jeví se mi odpověď mýtu o Sisyfovi nejvěrohodnější. Lze sice s odkazem k původní verzi říci: On to nevzdá, protože mu nic jiného

nezbývá. Můžeme však v jisté transformaci dopovědět: Nechceme-li zahynout, pak nám nic jiného nezbývá, než to nevzdat. Nevzdat pozitivní úsilí, i když nikdy nedosáhneme cíle, i když nikdy nedojdeme konce, i když nikdy nespočineme na vrcholu, i když nikdy nebude dosažen konečný stav, i když nikdy nenastane ráj. Nepřestat trhat plevel, i když stále poroste. Nevzdat ono ustavičné řešení těch těžkých problémů našeho světa (Popper), i když nikdy nezvolíme absolutně dobré a absolutně správné řešení. A hledat co nejvíce přiměřená řešení, řešení, která by odpovídala relaci, která by byla v relaci vůči vši komplexitě komplementarity komponent i vůči kontextu a kontinuitě řešeného jevu.

Civilizace je životaschopná, dokud stojí v tomto dynamickém pnutí relačnosti. Rozklad a zánik nastává, když toto napětí — tuto chůzi po laně nad propastí (Nietzsche) — už neunes a vrhne se do propasti. Do propasti absolutních pravd nebo do propasti bezbřehého relativismu.

Na otázku, co je problému a jeho situaci odpovídající relace, není žádná statická odpověď. Tu odpověď je třeba ustavičně, trpělivě, racionálně a odborně sestavovat a ustavičně korigovat právě v relaci vůči relacím řešeného problému.

7.

Jsme však schopni poznat skutečnost? Neklamou nás naše smysly, či neklame nás naším apriori určená naše dedukce? Odkazují zde k celým dějinám filosofické diskuse kolem noetické skepse. Téma zůstává stále otevřené. Snad jen dvě věci lze k němu na okraj poznamenat:

a) Schematizace poznání na empiricko – induktivní či racionálně – deduktivní, na první ideje smyslových vjemů a ty pak rozumem zpracované v ideje složené, a obojí ještě dělené na primární a sekundární, či na apriori nazíracích forem, to vše jsou schémata, která zpětně analyzují poznání jako statický akt a nechápou poznání jako dynamický proces, jako dynamickou komplexitu všech komponent té veličiny, kterou označujeme jako naše vědomí. Poznání je dynamická událost participace.

b) Jak už pověděl Empedokles — a jeho geniální překonání noetické skepse zdá se být dodnes nepřekonané — příroda nás, živé tvory, kteří jsou její nedílnou součástí, vybavila takovými strukturami vnímání a takovými relacemi recepce vnímaného, že není důvod k zásadní noetické skepsi. Jinými slovy: Příroda nás uzpůsobila tak, abychom ji vnímali takovou, jaká je.

To neznamená, že bychom směli polevit v ustavičné bdělosti a v ustavičném korigování svých poznávacích přístupů, způsobů a metod. Není však důvod, abychom bezbřezě zrelativizovali hranice a možnosti našeho poznání a propadli naprosté noetické skepsi. Rozklad civilizace začíná většinou noetickou skepsí, a noetická skepse má za následek skepsi ontologickou a skepse ontologická ústí do skepse etické.

Dovolím si říci lapidárně: „Příroda si nešlape na rozum“, jak věděl jeden významný proud antické filosofické tradice. Logos kosmu koresponduje lidskému logu a obráceně. Proto je možné, abychom svým lidským logem (nyní ve smyslu rozum, i když nús je víc než pouhé ratio) adekvátně participovali na logu kosmu a tak odkrývali svým vnímáním a následnou recepcí vnímaného, svým vědomím, uspořádanost (logos) kosmu adekvátně. Jinými slovy: Objektivita není iluze, objektivita není fikcí. Ze slepičího vejce se nelíhne house — a to je schopen rozpoznat i rozum slepičí, že koza není pes.

Jak mi při posledním setkání jen v náznaku pověděl Josef Šmajš, zdá se, že to, co jmenujeme „zdravým lidským rozumem“, je tou rozhodující dovolávanou autoritou v krizových situacích. To, k čemu se v takových situacích odborníci odvolávají, je nakonec, „že to dá zdravý lidský rozum“. Podle Šmajše jakoby v genomu biologické informace byla zakódována schopnost odkrývání adekvátních náhledů a řešení.

8.

Svět — kosmos, příroda, to, co jsme nevytvořili a co když zničíme, nikdy neobnovíme, svět, k němuž nedílně patříme, jehož jsme součástí, není naší představou, ale na nás vposledu nezávislou skutečností nejskutečnější.



Závisí na nás snad v tom smyslu, že jej svým dílem zkázy můžeme podstatně deformovat a ohrozit. Byl však před námi a je myslitelný bez nás. Je tím jsoucně jsoucím, tím to ontos ón, tou skutečností nejskutečnější.

Nejde proto o rezignaci na ontologické téma. Je však třeba koncipovat ontologii nově, adekvátně tomu, co jest. Jestliže Platon a všichni jeho dědicové onou jsoucně jsoucí skutečností deklarovali svět idejí, jakýchsi apriorních idealit, zdá se, že v kritériu světu odpovídající ontologie by mohla mít tato Platonova konstrukce význam jen v tom smyslu, pokud bychom pochopili ideje jako genetické informace. Pro prioritu idejí jako duchovních idealit však není žádné opodstatnění. Jsou myslitelné, kteří pro samo duchovno zapomněli na hovno, t.j. že bez výměny látkové není žádná idea.

Nesdílím platonskou tradici, aniž bych jí chtěl upřít její vážnost a impozantní krásu a sílu. Ideje jestvují tím, že platí. Pravda je dána. Poznat pravdu znamená odkrýt to, co jest. Objevování je jen odkrývání toho, co jest. Odpovědi, které ještě neznáme, jsou. Jen jsme je ještě nenazřeli. O tom, co je dobro, nelze hlasovat v parlamentu. Kdo by se nezachvěl až do morku kostí nad podmanivou velkolepostí této koncepce. Svět jevů, svět skutečně jsoucí je však u Platona degradován toliko na nedůležitý, filosoficky irelevantní svět pomíjivosti. Jako skutečné je deklarováno nehybné bytí idealit. „Je to nejkrásnější z lidských iluzí“, poznamenal si tužkou na okraj, když dokončil překlad Platonova díla, jeho český překladatel a přední znalec, František Novotný.

Odmítnutí metafysiky a odmítnutí ontologie platonského typu však nemůže a nesmí znamenat odmítnutí ontologie vůbec. Jde však o ontologii novou, usilující o co nejvyšší míru adekvátnosti vůči tomu, co jest. Takovou se z dosud známé nabídky řešení zdá být evoluční ontologie A. N. Whiteheada a N. Hartmanna, na niž u nás navazuje a dále ji zejména v ekologickém referenčním rámci rozvíjí Josef Šmajš.

Každá civilizace, dokonce každá civilizační epocha, potřebuje mít ontologii. Nikoli však ontologii metafysických konstrukcí, nýbrž ontologii ustavičně poměřovanou na tom, co vskutku jest, a co jest faktem svého jestvování samo evidentní, a jako evidentní se samo dává. A člověk, ona procesem přírody vytvořená její součást, je od přírody nadán schopností tuto evidenci adekvátně evidovat.

Civilizace není možná bez vědomí etických hodnot a jejich respektování. Bez vědomí toho, co se dělá a co se nedělá. Již nejstarší civilizace na úsvitu dějin formulovaly jako etický princip dodnes nepřekonané pravidlo: co nechceš, aby ti druzí činili, nečiň ty jim.

Záhy jsme však svědky různorodých pokusů podbudovat etiku náboženským nebo filosofickým zdůvodněním. Jsme svědky úsilí najít garanci toho, co platí. Ať již má být tou garancí Bůh a jeho v Zákonu zjevená vůle, nebo mravní zákon ve mně, platný jako vnitřní božský hlas (Sokrates), či platný jako hvězdné nebe nade mnou (Kant), či normy garantované bytím idejí (Platon), či intersubjektivní transcendentální vědomí, které nazírá nezadatelné hodnoty, jež se — i přes eventuality jejich dočasného potlačení — znovu vynořují na univerzálním horizontu dějin (Patočka). Anebo na druhé straně zaznamenáváme snahy o zdůvodnění etiky jako naší pragmatické konvence zjištěním, že jsme si navzájem sice vlky, ale že je nakonec rozumné uzavřít dohodu, že se nebudeme kousat (Hobbes a další podoby konstruktivismu a konceptualismu). Všechna tato zdůvodnění etiky jsou sociokulturně a regionálně podmíněna. Jsou podmíněna určitým náboženstvím, nebo určitou, dílčí filosofickou koncepcí. Uprostřed globálnosti našeho světa však stojíme před otázkou: Existuje etická norma (Hans Küng řekne světový ethos), která by nebyla spojena s určitým regionálně a sociokulturně parciálním zdůvodněním a úsem? Domnívám se, že ano. Tou hodnotou, tou normou každou ostatní normu normující je život sám. Život je hodnota sine qua non. Bez faktu života bychom nevedli žádné úsilí o zakotvení etiky. Hodnota života je v životě samém. Hodnota života nezačíná teprve otázkou po jeho spiritualitě, čím život naplníš, co z něj uděláš, ale život jako takový faktem svého života je hodnotou. Že život je kladný, není třeba zdůvodňovat argumentací, která by užívala argumentů, ležících vně života, jako je tomu v případě všech jiných zdůvodnění etiky. A dokonce i ty kultury, které jsou nakloněny povědět, že život je utrpení, by bez faktu být při životě nemohly usilovat o dosažení nirvány.

Hodnota života je z pouhého faktu života nejpádnějším argumentem vůči všem podobám etické skepse. Proto vše, co život a jeho kvalitu podporuje a rozvíjí, je etické, a opačně. I když můžeme vést rozmanitou diskusi co je tou kvalitou života, důležité je, že nezbytnou podmínkou kvality života je život jako takový. Ten největší přirozený, přírodní zázrak všech zázraků, ten jediný skutečný a dostačující zázrak, jehož tajemství nám stále zůstává skryto „jakoby za zrakem“ (P. Klinecký). Jedno však víme s naprostou jistotou, že život jsme si nedali, život nás zrodil, ne my jsme zrodili život. A s naprostou jistotou víme i to druhé: Žádný ukončený život — zemřelý či zabítý — se nikomu z lidí (ani z bohů, protože nejsou) nepodařilo probudit znovu k životu. Zdá se jako velmi pravděpodobné, že ani v budoucnu — ani genetickému inženýrství, konstruujícímu opakovaného pseudojedince — se nemůže podařit bez živé tkáně samostatně zkonstruovat život. Zdá se, že tato výsostná, nejvyšší a vše podmiňující hodnota, život sám, je tou naší skutečnou lidskou hranicí. Je oním kategorickým: Nezabiješ! Je tou mezí, která si nenechá líbit své překročení. Je tou mezí, za jejíž překročení se platí smrtí. A protože se zde dotýkáme nedotknutelnosti, chcete-li svatosti života, dovolte mi užít k vyjádření této dimenze té řeči, která odpradáвна byla užívána k vyjádření hlubokých dimenzí a nepřekročitelných rozhraní a tabu, řeči náboženské, řeči mytické: Život je boží, život je božský. Obě ta náboženská slova vyjadřují, že mluvíme o něčem, co nás přesahuje.

Teprve na tomto místě, když jsem podtrhl, že hodnota života je v životě samém, je možné říci, že tím není zrušena otázka: čím život naplníš, co z něj uděláš? Ta Dostojevského otázka: „Člověk se nají, ale co dál?“ nepozbývá na závažnosti. Avšak že život není jen bios, že život je také dzóé, můžeme povědět teprve tehdy, když jsme s nesmlouvavou určitostí zjednali platnost té základní a veškerou etiku univerzálně zakládající výpovědi, že hodnota života (bios) je v životě samém. A proto úsilí o zachování života, života ve smyslu bios, je ústředním naplněním života, života ve smyslu dzóé, života naplněného a osmysleného.

Uprostřed situce globálního světa si již nemůžeme dovolit definovat jen svou osobní a svou civilizační identitu. Svou identitu jsme až dosud definovali v jistém sebevymezení vůči jiným identitám a v nejednom důsledku proti druhým identitám. Globalizace světa nás učí, ale i nutí povýšit pluralitu na princip. (Proto postmoderna není dekadence.) Žijeme uprostřed plurality různých identit, sociálních, kulturních, náboženských, filosofických, civilizačních. A případné směřování k planetární identitě by teoreticky mohlo být vystaveno relativizaci jinoplanetárními identitami. Otázka naší civilizační krize proto zní: Jak vybalancovat identitu a pluralitu, aby to nebyl balanc cvičených opic, ale nově odhalená, hluboká, naše lidská identita. V podtextu je zároveň otázka po hranicích a mezích tolerance.

Nejsme myslitelní bez určité, sobě vlastní identity. Skrze svou identitu interpretujeme své dějiny i tvoříme své nejnovější dějiny a nalézáme v nich svou integritu. To, že jsme se narodili do kontinuity určité identity a že jsme v tomto kontextu profilovali svou identitu, však neznamená, že by nebyly stejně oprávněné, stejně důvodné a stejně závažné identity jiné. My však nemůžeme být identičtí ve všech identitách zároveň, nemůžeme být identičtí v různých kontextech zároveň. K identitě patří, že jsme identičtí jen ve své identitě. To nás však neopravňuje k negaci jiných identit. Svou identitu žijeme, jiné identity tolerujeme. Nová podoba naší planetární identity spočívá v plném uznání plurality jiných identit, aniž bychom vyprázdnili svou sociokulturní identitu.

Běžný úzus tolerance je poplatný době osvícenství a tolerančnímu patentu. Tolerance tehdy znamenala: svou identitu považuji za vyšší, správnou a jiným identitám nadřazenou. Tvoji identitu považuji za méně hodnotnou, mylnou, ale nebudu ji likvidovat, dopřeji jí toleranci, budu ji trpět. To byla tolerance z pozice síly, i když byla obrovským výdobytkem proti hranicím pro kacíře. Tolerance z pozice síly však nemůže být principem civilizace, která by chtěla ještě chvíli být při životě. Proč ne? Protože tolerance z pozice síly sice jiné civilizační identity nehubí, ale omezuje jejich prostor a tak znemožňuje jejich

další růst a rozvinutí. Tolerance z pozice síly nemůže být identitou člověka v éře globálního planetárního myšlení. Je tedy třeba přehodnotit výměr tolerance. Tolerance už nemůže znamenat: Tvůj přístup považuji za méněcenný, ale budu jej trpět někde na vykázaném okraji naší civilizované vesnice, nýbrž nová podoba tolerance zní: Přiznávám tvé identitě plnou dignitu. Považuji ji za rovnocennou své identitě. Protože však já jsem vstoupil do jiného dějinného kontextu a v jiném kontextu žiji, zastávám a profiluji svou identitu. Chápu ji však jen jako jednu komponentu v pluralitě rovnocenných identit. Jen takto pojatá tolerance je skutečně tolerancí a umožňuje koexistenci.

Posléze se o slovo hlásí otázka: A kde jsou meze a hranice tolerance? Znamená to, že všechny lidské přístupy, koncepce, pozice si mohou nárokovat, že chtějí být tolerovány? I takové, které jako svůj program deklarují netoleranci? O svobodě přece může být řeč vždy jen tak, že mluvíme o hranicích a mezích svobody.

Při odpovědi na tuto otázku odkazují k předchozímu bodu, v němž jsem jako základní etickou normu vymezil hodnotu života jako takového. Promítnuto do diskuse o toleranci to znamená: Tolerovány — ve smyslu přiznání plné relevance — mohou být ty názory, přístupy a postoje, které „chtějí žít a nechávají druhé žít“ (J. Poláková). Tolerovány nemohou být názory, přístupy a postoje, které znevažují, ohrožují a zejména které likvidují život jako takový, t.j. které negují život jiných živých tvorů.

Při řešení otázky hranic a mezi tolerance se často užívá vymezení: toleranci jen tolerantním. Protože ovšem tolerance, jako jeden z nejkrásnějších květů evropské kultury, vykvetlý v osvícenství, té mimořádně ušlechtilé a významné době našeho evropanství, musí mít na víc, než její odpůrci, lze přiznat i toleranci netolerantním, pokud jejich program neohrožuje hodnotu života. Přiznání tolerance netolerantním je projevem duchovní a mravní síly identity, která do svého obsahu zahrnula toleranci. Pokud něco či někoho chceme utvářet, nemůžeme mu vyhlásit negaci. Tolerance, a to i jednostranná, vytváří prostor komunikaci.

Filosofovat v zorném úhlu smrti není pesimismus, ale jasnozřivě střízlivý realismus. Vše, co vzniká, zaniká. Smrt — nikoli fikce věčného života — činí smysluplné směřování k cíli relevantní. Smrt jako řád jsoucna se netýká jen individuí, ale i civilizací i živočišných druhů. Většinou je uspišena zavinenými chorobami. K tomu, abychom zahynuli jako mravenci, když je posype DDT — my se ovšem posypeme sami — stačí, že budeme pokračovat ve způsobu dosavadního života a myšlení.<sup>3</sup>

Odedávna byli myslitelé, kteří uvažovali o možnosti, že by lidský rod mohl zachránit team aristokratů ducha, těch, kteří nazřeli, jak to má být, nebo těch, kteří mají odbornou znalost. Tyto iluzorní vize o filosofech či vědcích, kteří svět zachrání, produkovala nejen filosofická tradice platonská, ale i pozitivistická. Najdeme je nejen u Platona či Komenského, ale též u F. Bacona a A. Comta. Nás však nezachrání ani politici, ani vědci, ani slušní lidé. Zde přejímám тези M. Machovce z knihy „Filosofie tváří v tvář zániku“. Politikové demokratických systémů nás nemohou zachránit, protože v rámci rivality stran musí hlásat program stále většího spotřebního rozvoje. Vědci mají vědění, ale ne možnosti něco měnit. Navíc vědět neznamená samo sebou činit. A činit ještě neznamená úspěšně dosáhnout globálního efektu. A slušní lidé jsou bezvýznamní a bezmocní. Říkají: musí to udělat „oni“ – „ti, co jsme zvolili, ti, co rozhodují“. Navíc pak i eventuálně mobilizované veřejné mínění trpí nekompetencí.

Předkládám velmi nepopulární тези: Odvrátit zánik tvora člověk na planetě Země by mohl toliko humanitně totalitní systém s centrálně plánovanou a řízenou ekonomikou i ekologií a se systémem tvrdých represí proti jednotlivcům i státním celkům, kteří by tento celoplanetární program záchrany nerespektovali. To se ovšem nemůže podařit, protože každý totalitní systém se z principu musí zvrhnout, protože si odřízne kritiku a volnou soutěž idejí. A tak místo nového, lepšího řádu zbude jen totalitní diktatura a nářek

<sup>3</sup> M. Machovec: *Filosofie tváří v tvář zániku*, s. 13.

ukřivděných. Variantu nástupu ekologicko – ekonomické diktatury jako nástroje k oddálení katastrofy však nelze zcela vyloučit, je dokonce pravděpodobná.

K tomu pak přistupuje ještě další faktor. Pokud by Evropa chtěla ještě o chvíli prodloužit své přežití, bude třeba zastavit stěhování národů, které, až se dá plně do pohybu, bude při zániku Evropy významným činitelem. Zatím se na nomádská tažení vydávají převážně bohatí z bohatých zemí. V byznysu turistického průmyslu utíkají před prázdnotou do prázdnoty, byli všude a při tom nikde a přispívají k ekologické devastaci planety. Do pohybu se však dávají masy národů méně bohatých — ať již je jejich ekonomická katastrofa namnoze zaviněna jejich vlastní destrukcí, morálním i organizačním rozkladem — i národů výslovně hladových. Přicházejí k prostřeným stolům, které nepřipravovaly, nezajímá je kulturní tradice zemí, do kterých přicházejí, jsou samy kulturně vykořeněny a hledají jen ekonomický prospěch. Jejich nástup dá do pohybu lavinu kulturního, ekonomického a ekologického plundrování Evropy. S jejich pohybem souvisí takový vzestup kriminality, že jen totalitní systém může být sto na přechodnou ještě chvíli tomuto nárůstu zločinnosti postavit hráz. Stejně tak jen humanitně totalitní systém by eventuálně na přechodnou dobu mohl řešit spravedlivější celoplanetární ekonomické přerozdělení a zavedení celoplanetárních ekologických opatření a represí. I když eventualita varianty krátkodobě přechodného nástupu totality není před příchodem konce vyloučena, není to způsob, který by mohl zánik odvrátit. Nutně se iluze humanitně totalitního systému zvrhne v diktaturu násilí. Ostatně ve starých blouzniveckých vizích náboženských apokalyps nastupuje před příchodem konce na chvíli ještě satanské běsnění.

Spoléhat nelze ani na člověkovu mravní vědomí, nelze spoléhat na člověka jako tvora rozumného, či člověka jako bytost mravně odpovědnou, protože lidský tvor je ambivalentní, je nejen rozumný, nejen mravně odpovědný, ale je právě tak bestii. Není tedy východisko. Zánik je naší perspektivou.

Znavená Evropa umírá, a hlouček intelektuálů za sebou zanechává výkřik do prázdna, stopu odvrácenou od nicoty.

To není rezignace. O rezignaci je možné mluvit tam, kde před člověkem stále ještě leží dvě alternativy, alternativa zachování života a alternativa zániku. Dokud trvá tato situace, dokud je ještě poslední střípek důvodné naděje pro zachování života, filosofie rezignovat nesmí, jinak prohrála sebe samu. Takovým pokusem o opak rezignace je v tomto textu kapitola: Co říci v krizi Evropy. Co však zbývá tam, kde již není alternativa, kde již nelze volit mezi rezignací a aktivitou pozitivní naděje, kde se stalo evidentním, že zánik nastává, že není budoucnost a není naděje, a to nejen pro člověka jako jednotlivce, ale pro člověka jako tvora na planetě Země. V takové situaci ti, kteří si ještě uchovali myšlení a vědomí hodnot a nepatří k plundrujícím dvounohým gaunerům, hledají útěchu ve vznešeném umírání. Někteří ji nacházejí v náboženství, v naději vykoupení, která je podrží ve smrti a které jim bude dáno po smrti. Bůh, osobní živý Pán, Pán světa a dějin, za hranicí všech možností lidských představ a řeči, se jim stal tou skutečností nejskutečnější, identitou první příčiny a posledního smyslu, jistotou spočinutí. Někteří nacházejí útěchu v odchodu do ústraní posledních zbytků oáz přírody, aby se rozloučili s krásou, která umírá. A někteří — spojení s odchodem do torza posledních zbytků krvácející přírody zde není vyloučeno — nacházejí útěchu ve filosofii.

Tuto útěchu nabízí ta filosofie, kterou jsem na začátku označil jako antropocentrickou a subjektivní. Filosofie, která tematisuje člověkovu vrženost do absurdity s jedinou jistotou, jistotou smrti, ve které nás nikdo nemůže zastoupit. Co zbývá? Zbývá vznešené gesto lidského subjektu. Zbývá patetická víra v platnost hodnot, navzdory, že se všude kolem hodnoty hroutí. Zbývá filosofická existence, která způsobem svého existování uprostřed absurdity vykupuje sama sebe z absurdity a skrze své pochopení světa, skrze své vědomí nezadatelných hodnot, vykupuje svět do světa svého konstruovaného smyslu. A v přesvědčení, že svět mého jazyka je světem mého světa, artikuluje svůj



odkaz, odkaz nepodmíněných a bezpodmínečně platných hodnot, v patetickém „bez ohledů“, že už není nikdo, kromě malého hloučku filosoficky spřízněných duší, koho by zajímal. Labuť zpívá, umírajíc.