

PŘELOŽILA PELUŠKA BENDLOVÁ

Tato kniha vychází u příležitosti
25. výročí úmrtí Gabriela Marcela

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la
publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère
français des Affaires Étrangères, de l'Ambassade de France
en République Tchèque et de l'Institut Français de Prague*

*Tato kniha vychází s pomocí francouzského Ministerstva
zahraničních věcí, Velvyslanectví Francouzské republiky
v České republice a Francouzského institutu v Praze
v rámci podpůrného programu F. X. Šalda*

Děkuji mezinárodní organizaci se sídlem
v Paříži *Présence de Gabriel Marcel* za morální podporu
i za marcelovské publikace, jež mi zaslala.
P. Bendlová

Copyright © Éditions Gallimard 1996
Copyright © Jean-Marie Marcel, 1997
Selection, translation and epilogue © Peluška Bendlová, 1998

ISBN 80-204-0701-4

Myšlenky, které tu rozvinu, jsou nejen obtížné, nýbrž, přesně řečeno, téměř nevyložitelné. Nevalně se hodí k tomu, aby byly prezentovány didakticky. Chtěl bych se proto jakéhokoli didaktismu zdržet. To však ještě není vše: titul jsem zvolil, aniž jsem si předem uvědomil, že může ještě více zkomplikovat již beztak choulostivou situaci. Rozhodl jsem se pro něj hlavně kvůli jeho obecnosti, abych se nevázal na neuvážené specifikace v okamžiku, kdy jsem vlastně ještě nevěděl, na čem budu své téma ilustrovat. Nyní ale mám pocit, že je to titul příliš náročný, který téma zcela nevyčerpává, ba do jisté míry je zavádějící. Někdo by si mohl pomyslet, že zde mám v úmyslu načrtnout obhajobu určitého filosofického hnutí. Ve skutečnosti tomu tak vůbec není. Budu jistě nucen definovat reakci proti oficiální filosofii, avšak třebaže tato reakce bude v nejvyšší míře mou reakcí, nebude ani v nejmenší míře mou vlastní reakcí. Ale téměř současně budu muset odhodit veškerý ostych, který ani není na místě, a budu nucen mluvit výlučně svým jménem, aniž bych byl jakkoli schopen přesvědčit se, do jaké míry by byl ten či onen filosof, s nímž v zásadě sympatizuji, ochoten podepsat to, co zde uvádím. Budete moci dobře pozorovat, jak se čím dál tím bezprostředněji a niterněji angažuji. Někdo v tom může spatřo-

vat svého druhu skandál, nemyslím si ovšem, že by právě podobní duchové mohli být těmi vhodnými, či alespoň chápajícími adepty konkrétní filosofie tak, jak já ji chápu.

Poté co vysvětlím – přiznávám, že způsobem převážně polemickým, eristickým –, co rozumím konkrétní filosofii, nastíním, jaká jsou právě má hlavní stanoviska, a to bude zřejmě tou nejobtížnější částí mého výkladu. Odtud se pak jistými zkratkami pokusím dosáhnout bodu, odkud by bylo možno obsáhnout to, co bych nazval určitými duchovními krajinami. Jeden můj přítel mi řekl, že kniha *Být a mít* mu dala výsostně pocítit cestu, již se ubírá myšlení. A to je pro mne nejdůležitější; obávám se však, že je nesrovnatelně obtížnější dát něco takového pocítit také tehdy, přejdeme-li k formě výkladu. Kdyby se mi to byť jen trochu povedlo, alespoň by nebyl neúspěch, jehož se obávám, absolutním debaklem.

Hned vám může vytanout na mysli první otázka a můžete se mne zeptat: „Domníváte se, že konkrétní filosofie, o níž hovoříte, existovala již dříve? Kde a kdy tomu tak bylo?“ Na tuto otázku nelze dát striktní odpověď. Nebo přesněji: o minulosti tu lze říci jen to, že v některých bodech či okamžicích konkrétní filosofické myšlení proráží na povrch, ale že pokaždé, nebo skoro pokaždé, tíhne k degeneraci, ať již ve scholastice, ať již v řadě devitalizovaných komentářů, jež téměř fatálně vyústily nejen do stavu sterility, ale i oslepení původně skutečně hluboké a nové intuice, kolem níž zprvu tak bujně rašily. Vydávat a znovu nabývat – tato dvě slovesa vyjadřující dva následné, ale navzájem spojené momenty vznikání všeho živého – mají své uplatnění i zde. Vydávání je tu zároveň zužitkováním; dochází tady

však k velmi tajemné věci, že totiž v protikladu k tomu, co se děje v řádu techniky a praxe, v řádu filosofického směřuje zužitkování nějaké myšlenky naopak k jejímu zatemnění, překroucení, degradaci. Tento jev si dovoluji nazvat nebezpečím, jež je vlastní všem „ismům“. Kartesianismus proti Descartovi, kantismus proti Kantovi, bergsonismus proti Bergsonovi – kolik je tu možných námětů pro historika filosofie. Byla by to látka k hlubokým reflexím, do nichž se tu podrobně nemohu pouštět. Chtěl bych jen prostě poznamenat, že má-li mít výraz „konkrétní filosofie“ vůbec nějaký význam, pak je to především ten, že zásadně odmítá „ismy“ a jisté školometství.

Zamyslím-li se nad tím, docházím k závěru, že právě tomuto odmítání odpovídá i sama forma mých filosofických prací. Tato forma se mi vlastně sama vnutila – nemohu po pravdě říci, že bych ji byl zrovna vědomě chtěl. A nejen to, zpočátku, to jest před válkou, jsem měl naopak v úmyslu napsat práci v klasické formě, srovnatelnou ne-li s Hamelinovým *Esejem*, jehož strnule systematický ráz mě vždy odpuzoval, pak alespoň s dílem *Contingence des Lois de la Nature*. Můj *Metafyzický deník* byl zpočátku jen souborem poznámek zapisovaných den po dni, jež měly být v příhodné době zpracovány tak, aby nabyly ústrojně podoby. Je zajímavé, že úměrně s tím, jak se moje myšlení stávalo přesnějším, či spíše jak se plněji zmocňovalo toho, co v něm bylo pozitivního, pocítoval jsem stále výrazněji, jak obtížné je přejít od onoho prvního stadia ke stadiu druhému. To vše pak šlo ruku v ruce i s mou stále kritičtější reflexí, zaměřenou na sám pojem systému. Nemyslím, že bych příliš přeháněl, řeknu-li, že tu sehrál důležitou roli určitý druh stále jasněji formulovaného odporu, který ve mně vzbuzovala myšlenka systému. To však musíme ještě

dále zpřesnit. Oč tu běží, je myšlenka o *mém* systému; jde tedy o vztah, jenž je v tomto výrazu zahrnut, tj. vztah mezi systémem a tím, kdo se považuje za jeho vynálezce a patentovaného vlastníka. Bylo mi stále jasnější, že je nepochybně cosi absurdního ve snaze „zavíčkovat vesmír“ do souboru nějakých formulek navzájem více či méně přesně spojených. Odtud ty až neuvěřitelné rozpaky, které jsem zakoušel vždy, když se mě lidé velmi milí a prodchnutí těmi nejlepšími úmysly ptali na to, co sami označovali: *vaše* filosofie. Domnívám se, že by už sama skutečnost, že se mě snažili uvěznit v jakési ulitě, vytvořené jakoby z mých vlastních výměšků, plně postačovala, aby tato ulita byla pro mne naprosto neobyvatelná. Filosofie se mi proto stále zřetelněji jevila jako hledání. Zde se zbavujeme něčeho, co jsme si přivlastnili, což v rovině dosažených výsledků a nabytého vědění považuji za neúnosné, ba nemyslitelné. Chápu, že mi může být položena otázka, jak je tomu s mým hledáním, s mým bádáním. Moje bádání jako takové je skutečně mým bádáním. A naopak, jakmile uznám, že tyto výzkumy skončily, pak mi už dále náležet nebudou. Již jsem měl možnost připomenout, že „nic na světě se nehodí méně k patentování a k přivlastnění než filosofie“. Filosof je protikladem vlastníka, což neznamená, že nepocituje pokušení činit si nárok na exkluzivitu. Musí ale vědět, co je to pokušení jako takové. Umělec to ostatně musí vědět také, i když v jeho případě jde o poněkud jiný problém.

Lze jistě dobře pochopit, že za těchto okolností se *Metafyzický deník* stával stále více nástrojem badatelského hledání, s nímž tvořil jeden celek. Proto jsem tak často psal: „bylo by to třeba prozkoumat, prohloubit, rozvinout“. Je to stejné, jako když výzkumník vyznačuje cestu, po níž máme jít, nebo když explorátor označí

stopu, ve které nemohl pokračovat. Nesnažil jsem se – a pochybuji, že bych to byl kdy udělal – exploatovat sám sebe.

Co tedy znamená filosofovat konkrétně? Naprosto to neznamená vrátit se k empirismu; nejpovedenější zde je, že právě ty v nejvyšší míře neblahé a dehumanizující filosofie jako spencerismus a vše, co je z něj odvozeno, jsou právě situovány na půdě empirismu.

Budeme pravdě mnohem blíže, řekneme-li, že filosofovat znamená filosofovat *hic et nunc*. Chtěl bych přesněji objasnit, co je tím třeba rozumět, a nemohu tak bohužel učinit jinak než polemicky, to jest tak, že se postavím do opozice vůči jisté oficiální filosofii či pseudofilosofii. Především postoj vůči historii filosofie: dnes, či posledních dvacet let jsme svědky, či spíše byli jsme svědky, neboť se už našťestí začíná rýsovat jistý obrat, určité demise filosofie ve prospěch dějin filosofie. Taková demise s sebou přináší dopady, jež jsou nebezpečné i pro samotné dějiny filosofie. K tomu či onomu problému se zpravidla přistupuje tak, že bývá nejprve položena otázka, jak byl řešen v historii v rámci toho či jiného systému; to znamená, že je pojat ve vývoji, jímž prošel. A když se nakonec dospěje – byť třeba s lítostí – k poslední kapitole, respektive k epilogu, a kdy už nezbyvá než odpovědět na fatální otázku: *quid nunc?* – co teď? –, dochází k pokusům daný problém sprovodit ze světa, či proměnit jej v popel. Obraz pece v krematoriu vystihuje dosti trefně mnohá zakončení zmíněného druhu. Bylo by velmi užitečné a zároveň i delikátní podrobit fenomenologické analýze ono *my ostatní*, které se v podobných epilozích dere na povrch se zdánlivou skromností, ve skutečnosti však s krajní nadutostí, která je příznačná pro ty, kteří se dnes honosí vědeckostí.

Nelze tedy popírat, že ideálem pro většinu filosofů tohoto typu (slova filosof tu používám nerad) je jistý druh celkové eliminace problémů. Dostalo se jim dostatečně pocty tím, že byly studovány historicky, je třeba je nahradit tím, co bývá nazýváno pozitivními výzkumy, opírajícími se o konkrétní vědní obory, jako je psychologie či sociologie. Jenže je nutno zjistit, jaký je přesný smysl toho, co takové resorpční pokušení představuje. Pro naši otázku není nic důležitějšího.

Evokujme si nyní kontrolovatelnou oblast, v níž se může rozvíjet práce ve skupinách. Nikdy nebude možno slovy vyjádřit, do jaké míry posedl filosofy obraz továrny haly či laboratoře. Zasloužilo by si to hlubšího prozkoumání. Komplex méněcennosti filosofa vůči vědci – nicméně filosofa, který zradil. Filosof věrný sobě nikdy nevyklízí pole. Vyvstává tu celá řada otázek. Musíme vědět, na čem ta zrada závisí: na slabosti, která vede k renegátství. Ostatně působí tu i řada dalších elementů, počínaje šířením demokratického předsudku (souhlasím se Schelerem, že poslední pohnutkou tohoto fenoménu je patrně komplex méněcennosti). Demokratický pojem toho, co platí. „Já myslím“ je degradováno na myšlení vůbec a myšlení vůbec je degradováno na demokratické „se“.

Filosofie, kterou nazývám konkrétní filosofii, směřuje ve všech těchto bodech k zaujetí přesně opačného postoje.

Nejprve k dějinám filosofie. Filosof jistě musí dějiny filosofie znát, a podle mne téměř v témže smyslu, jako hudební skladatel musí znát harmonii; to znamená ovládat vše, čím je harmonie vybavena, aniž by byl jejím otrokem. Od okamžiku, kdy se stane skladatel jejím otrokem, přestává být tvůrcem, přestává být umělcem.

Podobně filosof, který kapituloval před historií filosofie, není již filosofem. Dodal bych ještě – a to je důležitý rozdíl –, že ten, kdo nějaký filosofický problém nezakusil, kdo se do něj zcela nepohroužil, nemůže nikterak pochopit, co tento problém znamenal pro ty, kdo ho zakoušeli před ním. Z tohoto pohledu si pozice vzájemně vyměňují místa a dějiny filosofie předpokládají filosofii, nikoli naopak.

Zde se však může vyskytnout námitka: jak lze srovnávat filosofa s hudebníkem? Hudebník něco vytváří svou invencí, filosof si činí nárok na porozumění něčemu. Nejsou snad hodnoty, na něž se orientuje umělecká tvorba, a hodnoty, k nimž je zaměřeno filosofické zkoumání, nepřekonatelně odlišné? Je to problém rozsáhlý, jehož se tu mohu jen letmo dotknout. Chtěl bych pouze poukázat na to, že mezi jedním a druhým je přece jen jistá konvergence.

Pokud jde o jednotlivé struktury, existuje tu limitní zóna vynalézání a odhalování, která v žádném případě není zónou zhotovování. „Umělecký génius“ – napsal, nemýlím-li se Paul Valéry –, „působí stejně jako extrémně vysoké teploty, které jsou tak mocné, že rozkládají kombinace atomů a seskupují je do skladby absolutně odlišné a odpovídající jinému typu.“

Nikdo nemůže popřít, že funkce filosofie je podobná, a pochopili to i ti, které lze označit za antipody myšlení, jež jsem nazval konkrétní filosofii, například Bertrand Russell.

Za neméně podstatný považuji ještě jiný element, jiný aspekt. Ten, kdo filosofuje *hic et nunc*, je vydán – je-li možno to tak říci – na pospas reálnému; nikdy zcela nepřivykne faktu, že existuje. Existenci nelze oddělit od jistého údivu. A tím se blíží dítěti. Všichni známe děti, které v šesti letech kladly vysoce metafyzické otázky;

obyčejně se však údiv rozptýlí, překvapování vyhasne. Většina nám známých talentovaných filosofů – nebudu nikoho jmenovat – nenese v sobě po něčem takovém ani nejmenší stopu. Zasloužilo by si to ještě další analýzu. Čtenář Piageta nebo Lévy-Bruhla bude spojovat metafyzický údiv s nevím jakou prelogickou mentalitou, jejíž pozůstatky zjistí – nikoli bez melancholie – u některých retardovaných současníků. Bylo by ale záhodno zjistit blíže, z čeho pochází, co vytváří toto přivyknutí na skutečnost, které je považováno za příznak zralého věku. Tedy přivyknutí na skutečnost, ačkoliv zde slovo skutečnost vlastně ani není vhodné. Chápat skutečnost, ať je to v jakémkoli řádu, není možné bez jistého otřesu. A nepochybně z definice samé plyne, že otřes nemůže být pocíťován jinak než přerušovaně. Pouze duch přizpůsobený, nebo spíše usazený v každodennosti není s to již vůbec onen otřes pocíťit, nebo si najde způsob, jak vzpomínku na něj vymazat – zatímco metafyzický duch se nikdy s touto každodenností nesmiřuje a považuje ji za jakýsi spánek. Jde tu o víc než o pouhý rozdíl: je zde absolutní protiklad ve způsobu oceňování.

Sám bych se klonil k tomu, aby se nepřiznávala hodnota opravdu filosofická takovému dílu, kde se nedá rozpoznat to, co bych nazval uštknutím skutečností. Ještě bych dodal, že každá filosofie bohužel téměř vždy dospěje k takovému bodu, od něhož má dialektický nástroj sklon hrát svou roli zcela samostatně, to znamená v prázdnu. Je třeba mít se na pozoru před filosofem, který vynáší soudy, který jako filosof funguje. Protože v lůně své vlastní skutečnosti provádí diskriminaci, která ho mrzáčí a nenapravitelným způsobem narušuje jeho myšlení. Pokud jde o mne, mám za to, že role filosoficky nejživotnějších duchů minulého století – možná že již role Kierkegaardova, ale určitě Schopenhauerova

nebo Nietzscheho – spočívala právě v tom, že přímo či nepřímo upozornili na dialektiku, jejíž zásluhou je filosof nucen překročit sám sebe jako pouhého specialistu (Fachmensch).

Z tohoto hlediska bych řekl, že není konkrétní filosofie bez nepřetržitě obnovovaného, ve vlastním slova smyslu tvůrčího napětí mezi *Já* a hlubinami bytí, v němž a skrze něj jsme. Konkrétní filosofie však není ani bez pokud možno přesné a důkladné reflexe týkající se té nejintenzivněji prožité zkušenosti.

Před chvílí jsem hovořil o *Já*. Podobně jako Le Senne se domnívám, že se nemohu vyhnout použití tohoto slova, které bylo dosud, filosoficky řečeno, tak ponižováno. Nikterak jím ovšem nerozumím nějaký ideální subjekt poznání. *Cogito*, jež je obecně chápáno idealisticky – nevyslovuji se k otázce, zda by mohlo být pojato nějak jinak –, nezdá se mi východiskem nějaké možné metafyziky.

V jedné poznámce v *Být a mít* jsem uvedl: „Vtělení, ústřední danost metafyziky. Vtělení jako situace bytí, které se sobě ukazuje jako vázané na tělo... Fundamentální situace, která přísně vzato nemůže být ani ovládnuta, ani potlačena, ani analyzována“.¹ Není to vlastně fakt, nýbrž je to danost a teprve počínaje touto daností je fakt možný. Zatímco mezi *cogito* a jakýmkoli faktem existuje zřejmě *hiatus*, který nelze nijak zaplnit.

Nepochybně tudíž právě prochází jedna z os mého filosofického hledání, počínaje druhou částí *Metafyzického deníku*; když jsem znovu tento text pročítal, musel jsem s překvapením konstatovat, že už v roce 1928 jsem používal výrazů, kterých o něco později použil ve svém

1 Marcel, G.: *Être et avoir*. Éditions Universitaires, Paris 1991, s. 15.

systému Jaspers. Je to jasná shoda, nicméně shoda založená v samotné povaze filosofie tohoto typu. Není třeba přikládat příliš velký význam pojmům, jako je *situace* nebo *angažovanost*, které se objevují v jedné poznámce z téhož období. Nikdy jsem nepřestával dávat co nejdůrazněji najevo, že filosofii vycházející z *cogito*, to znamená z ne-zasazeného či z ne-osazenosti jakožto aktu, hrozí nebezpečí, že nedosáhne opětného sjednocení s bytím. „Vtělení je danost a jím počínajíc stává se nějaká skutečnost možnou“; není to forma, nelze ani říci, že by to byl čistě a jednoduše vztah. Je to danost, jež je sama sobě neprůhledná. Po pravdě řečeno, kouzlo, kterým *cogito* zapůsobilo na filosofy, spočívá právě v jeho přinejmenším zdánlivé průhlednosti. Vždy bude možno položit otázku, zda ona průhlednost není pouhým *požadavkem* průhlednosti. Myslím, že tu stojíme před dilematem: buď je to jenom iluze – jak bych byl ochoten i sám připustit –, uvnitř *cogito* totiž přetrvává jakýsi temný a nevysvětlitelný element, anebo je-li *cogito* skutečně sobě samému transparentní, pak z něj nikdy jakoukoli logickou operací nic existenciálního nevytěžíme.

Tady se začíná rozvíjet reflexe týkající se neprůhlednosti a podmínek, jež ji určují. Postupně jsem byl dovezen k tezi, nepochybně paradoxní, podle níž je tu vždy *já*, které vrhá stín na sebe samo, a neprůhlednost pochází z toho, co *já* staví mezi sebe a druhého. „Temnota vnějšího světa je funkcí mé vlastní temnoty vůči sobě samému; není žádné vnitřní temnoty světa.“ S touto poznámkou se vzápětí znovu shledáme. Dříve se však vrátíme k jinému exponovanému pojmu, jenž je pro mne dokonce podnětem konkrétní filosofie. Co rozumět oněmi „hlubinami bytí, v němž a jímž *jsme*“?

Řekl bych, že ve středu skutečnosti či lidského údělu

existuje určité nevyčerpatelné konkrétno, k jehož poznání nedochází postupně, po etapách, jež by vytvářely řetězce tak, jak je tomu ve speciální vědní disciplíně. K tomuto nevyčerpatelnému se každý z nás může přiblížit jen tím, co je v něm nedotčeného, nejčistšího. Tady ovšem narážíme na obrovské obtíže. Zkušenost nám totiž ukazuje, že právě ona čistá místa, která jediné mohou přijít do kontaktu s bytím, bývají pokryta vrstvami naplavenin a ztuhlých usazenin. Ty můžeme odstranit jen dlouhou a obtížnou vyklížeč prací, nebo přesněji, očištěním, k němuž dospějeme cestou mučivé askeze. Souběžně s tímto úsilím se kuje i dialektický nástroj tvořící jeden celek s vlastním filosofickým myšlením, které musí mít vždy tento nástroj pod kontrolou. Dotýkáme se tu nejdůležitějšího, ale také nejobtížnějšího bodu, dominujícího nad všemi ostatními. Budu citovat jeden svůj text, který podle mne patří k nejdůležitějším, i když se obávám, že nikoli k nejpřístupnějším, protože nám pomůže obnažit to, co považuji za klíč k metafyzice. Lze chovat důvodné obavy, že u mnohých čtenářů tento text zanechá rozpačitý dojem. Nicméně doufám, že objasnění, která ve svých podstatně zkrácených výňatcích ze své knihy uvedu, pomohou lépe pochopit smysl a význam této velice abstraktní kapitoly:

„Reflexe o otázce *kdo jsem?* a o jejích implikacích. Uvažuji-li o tom, co implikuje globálně položená otázka *kdo jsem?*, uvědomuji si, že znamená toto: co mě opravňuje k tomu, abych tuto otázku rozřešil? A proto: každá odpověď na tuto otázku, která *pochází ode mne*, musí být uvedena v pochybnost.

Nemohl by mi však tuto odpověď poskytnout někdo jiný? Vzápětí se vynoří námitka: jsem to opravdu já, kdo rozpoznává oprávněnost, s níž mi druhý odpovídá, případně platnost toho, co mi říká? Jaké mám však oprávně-

nění, abych o tom rozhodoval? Mohu se tedy, nemám-li upadnout do protimluvů, odvolat pouze k absolutnímu soudu, který však zároveň bude pro mne niternější než onen můj vlastní soud. Jakmile však pojmu tento soud jako vůči mně *vnější*, pak nutně a znovu vyvstane otázka, nakolik je platný a jak ho mám ocenit. Takto tedy otázka ruší sebe samu jakožto otázku a proměňuje se ve výzvu. Ale možná že v té míře, v jaké si uvědomuji *tuto výzvu jakožto výzvu*, jsem nucen přiznat, že tato výzva je možná jen proto, že v hloubi mne samého je ještě cosi jiného než já sám, cosi ve vztahu ke mně mnohem niternějšího, než jsem já sám, a výzva takto mění své znaménko.

Někdo může namítnout: v prvním významu nemusí mít tato výzva skutečný předmět, ten se může jakoby vytratit do temnot. Ale co tato námitka znamená? Znamená tolik, že jsem žádnou odpověď na tuto otázku nepostřehl, to jest, že „ten jiný neodpověděl“. Zůstávám zde na úrovni konstatování nebo ne-konstatování, ale tím se uzavírám do kruhu problémového – tedy toho, co je umístěno *přede* mnou“.¹

Doplním to ještě jednou úvahou, kterou jsem připravil do tisku o dva měsíce později a která míří stejným směrem: „Nikdy a v žádném případě nelze mít za to, že afirmace vytváří skutečnost toho, co afirmuje. Vztahuje se k tomu následující formule: Afirmuji to, protože *to je*. Tato formule vyjadřuje již ostatně první reflexi, ale v tomto stadiu ono *to je* se jeví jako něco jsoícího vně této afirmace a dříve než ona; zmíněná afirmace se vztahuje k něčemu danému. Nicméně vzniká tu druhá reflexe. Afirmace reflektující sebe samu je přivedena na te-

rén vyhrazený a jakoby zasvěcený onomu *to je*. Od tohoto okamžiku si říkám: ale ono *to je* samo předpokládá afirmaci. Odtud ta regrese, která se zdá nekonečná, ledaže bych uznal, že afirmace sama něco vytváří. Nekladme však na tento moment přílišný důraz. Připusťme jistý druh předchůdného obklíčení mého já bytím; tím *já* tu rozumím afirmující subjekt. Nicméně tento subjekt vstupuje jako prostředník mezi bytí a afirmací; v důsledku toho vyvstal problém, který jsem formuloval ve svých poznámkách z 19. ledna; protože nevyhnutelně přicházím k otázce – jaký je ontologický statut tohoto já ve vztahu k bytí, které toto já obklíčuje. Je v něm snad pohrouženo, nebo je naopak nějakým způsobem ovládá? Jestliže je však ovládá, kdo mu tuto převahu uděluje a co ona převaha přesně znamená?“¹

To se vztahuje k distinkci, která je pro mne ústřední a která se mi dnes jeví jako něco, co bylo předpokládáno ve všech mých filosofických spisech, třebaže jsem ji výslovně formuloval až v říjnu 1932:

„Rozlišení mezi tajemným a problémovým. Problém je něčím, na co narážíme, co nám zahrazuje cestu. Je celý přede mnou. Tajemství je naopak čímsi, v čem jsem angažován, k jehož bytnosti tudíž patří, že není celé přede mnou. Jako by v této sféře ztrácelo rozlišování mezi *ve mně a přede mnou* svůj význam.“²

Z tohoto hlediska se mnohé metafyzické problémy jeví jako *degradované tajemství*. Nejjasnějším příkladem podobné degradace je problém zla tak, jak bývá obvykle nastolován; lidé mají sklon chápat zlo jako vadu ve fungování určitého stroje, kterým by měl být

1 Cit. opus, s. 88.

1 Cit. opus, s. 99.

2 Cit. opus, s. 71.

sám vesmír, jenž by byl zkoumán zvnějšku asi tak, jako když mechanik demontuje porouchaný motocykl. Když takto postupuji, pak sebe nepojímám jen jako člověka napadeného touto chorobou či neduhem, nýbrž jako někoho, kdo stojí vně vesmíru a kdo si činí nárok přebudovat jej alespoň ve svých představách k jeho neporušenosti. Takto zaujímám zcela fiktivní pozici, jež je kompatibilní s mojí skutečnou situací. Jiný příklad nám poskytne to, co se tak nepřiměřeně nazývá problémem svobody. Tajemství jsem definoval jako „problém, který zasahuje do svých vlastních imanentních podmínek možnosti“; ale právě to zasahování je zjevné v případě svobody. Neboť svoboda tkví v samém středu myšlení, které se snaží svobodu pochopit.

Neváhám říci, že je nutno jít ještě dále a přiznat, že sám akt myšlení je tajemstvím, poněvadž myšlení je vlastní varovat se všech objektivních představ, jakéhokoli znázorňování a veškeré symbolizace jako něčeho neadekvátního. Tady je ostatně odpověď na námitku, podle níž ne-problematizovatelné je reálně nemyslitelné. Tato námitka se opírá o postulát, který je nutno odmítnout a který spočívá v tom, že se připouští jistý druh bytostné souměřitelnosti mezi myšlením a objektem.

Ještě než se pokusíme hlouběji proniknout k tomu, co jsme nazvali nevyčerpatelným konkrétním, chtěl bych přičinit ještě jednu předběžnou poznámku.

Veškerá snaha o problematizaci obsahuje nakonec ve svém předpokladu ideu určité zkušenostní kontinuity, která má být zachována. Ale zkušenost, o níž zde běží, byt by byl pojem, který si o ní vytvoříme, sebevědecktější, je ve skutečnosti *mojí* zkušeností, *mým* systémem, je prodloužením, třebaže odlehlým, mých počátečních daností a koneckonců – mého těla. Naproti tomu v tajemství jsem *ex definitione* vtažen do celého „systému

pro mne“, jsem angažován *in concreto* v řádu, který se *ex definitione* nikdy nemůže stát objektem nebo systémem pro mne, nýbrž pouze pro myšlení, které mne překračuje, které mne zahrnuje a s nímž se nemohu ztotožnit ani ve svých představách. Slova jako *zásvětno* (au-delà), *transcendence* zde dostávají svůj pravý smysl. Případá mi, mimochodem, že se v tomto bodě s Le Sennem podstatně rozcházíme.

Budeme-li se nyní zabývat bytím pojatým jako nevyčerpatelné konkrétní, musíme si především povšimnout, že toto bytí nemůže, přesně vzato, být funkcí nějaké danosti, že nemůže být konstatováno, nýbrž pouze uznáno, a byl bych v pokušení dokonce říci spíše uvítáno než uznáno, kdyby to filosofovu uchu neznělo tak nežvykle.

Danost je pro nás svou přirozenou povahou vždy něčím inventarizovatelným, něčím, s čím po uplatnění jisté procedury můžeme skoncovat výpočtem: nepochybně tu je *implicite* obsažena myšlenka, že toto kompositum vděčí za své ustavení sčítání nebo kladení vedle sebe a že já musím být schopen myšlenkově reprodukovat onen proces, pomocí něhož se sčítání a kladení vedle sebe odehrálo ve skutečnosti. Nicméně podobné účtnictví je očividně určitým druhem manipulace, která mi dovoluje ovládat něco, co mohu v této míře pokládat za inertní; a nikdo jistě nepopře, že takovéto ovládání je morálně spjato s jistým potěšením.

Jak jsem však v tomto případě mohl napsat: „To, co lze inventarizovat, je místem pro beznaděj“? To je pro mne velmi důležitá poznámka, protože zde vidím kořen toho, co bych nazval tragédií vlastnění. Uvedený paradox lze vysvětlit z faktu, že tato moc, toto ovládání, svou povahou neomezené, byly aplikovány na cosi, co je v mnoha směrech přesahuje. Kdybych se měl uchýlit

k nějaké názorné konkretizaci, nazval bych to snad dojmem z děsivého převisu, balkonu nad zející prázdnotou. Odvolal bych se tu na některé zcela konkrétní zkušenosti, jež mohou někomu zprvu připadat až triviální.

Od jisté doby pobývám v jednom místě, jehož zdroje bohatství se mi zpočátku zdály nevyčerpatelné. Postupně jsem prošel všemi cestami, viděl jsem všechny místní „kuriozity“, a najednou se mne počíná zmocňovat určitý druh netrpělivosti, nudy, znechucení. Cítím se jako ve vězení. Místo, kde pobývám, bylo pro mne pouze podnětem k tomu, abych nahromadil jistou kolekci zkušeností, které je třeba učinit, a tyto zkušenosti byly učiněny. Nemohu také dosáhnout toho, aby pro můj duchovní stav měl porozumění někdo, kdo v tomto místě bydlí už léta, kdo se účastní místního života ve všem, co je naopak nevyčísitelné, a co tudíž nelze vyčerpat. Je zcela jasné, že mezi tímto člověkem a tímto místem, tímto krajem, se vytvořil určitý živý vztah, který bych snad nazval tvůrčí výměnou. Naproti tomu z mé strany nic takového není; já jsem sem přišel pouze proto, abych tu rozhajlil to, co mám, své jmění, o několik sběratelských „kousků“.

Jsem si vědom, že jde o pouhé schéma, ale přisuzuji mu důležitost tím spíše, že v životě, což konstatuji s politováním, mám příliš často sklon k tomu, abych se choval jako sběratel. Proč je tomu tak? Odkud ta dychtivost? Je jisté, že u kořenů podobné dychtivosti je především vědomí času, který miji, vědomí nenávratnosti; život je krátký, je třeba k němu přidat ještě to a ještě ono. Ale když uvažuji zároveň o tom, jakou hodnotu může mít toto hromadění, zdá se mi taková hodnota směšná. Jakou váhu má to, co bych mohl poznat, nebo čeho bych se mohl zmocnit, v poměru k tomu, co nikdy neužiji a co si nikdy nepřisvojím? A tady na mne

znovu číhá beznaděj, řekl bych, že mne přímo obkličuje; i tentokrát je to vězení.

Kdybychom se tomuto příkladu mohli věnovat hlouběji, museli bychom si uvědomit, že tam, kde zasahuje tvůrčí výměna spolu s tím, co v sobě obsahuje ze zakořeněnosti v reálnu, ztrácí slovo *danost* svůj smysl, a tím také je překročena problémová sféra. Možná že se tato poslední zmíněná spojitost mezi tím, co je dané, a tím, co je problémové, vyjeví nebo jasněji vynikne na jiném příkladě, který se bude tentokrát vztahovat ke zkušenosti druhých.

Je jisté, že mohu zkoumat určitou osobu jako nějaký minerál, z něhož budu moci vytěžit jistý malý díl užitečného kovu. Zbytek bude pak pro mne jen odpad, který odhodím. To, co zde hraje roli, je kritérium zájmu. Toto slovo však nemusí být nutně chápáno v přísně utilitárním smyslu. Nejružnější ankety a interview ovšem přispěly k tomu, že se ujalo neopodstatněné mínění, podle něhož má nějaká bytost svou cenu jen do té míry, nakolik je „interesantní“.

Zde stojí v samém středu právě ono sbírání. Zřídil jsem v sobě a ze sebe jistý druh knihovny či muzea, do něhož je třeba vřadit zajímavé elementy, které jsem schopen vytěžit z rozmluvy s někým druhým. Jde o rozmluvu, v níž nic nedávám, nic neposkytuji, snad až na to, co je nutné k tomu, abych vyvolal žádané odpovědi. Tím je řečeno, že můj partner v rozhovoru tu vůbec není považován za bytost; po pravdě není ani někým druhým, neboť já sám nevystupuji v tomto fiktivním a neživotném vztahu jako bytost, jako někdo reálný.

„Druhý jakožto druhý existuje pro mne pouze natolik, nakolik jsem vůči němu otevřen, otevřen jsem však vůči němu jen potud, pokud přestanu tvořit se sebou samým jistý druh kruhu, do něhož bych určitým způsobem za-

sadil druhého, či spíše jeho pojem. Neboť ve vztahu k tomuto kruhu se druhý stává pojmem druhého a pojem druhého není již druhým jako takovým. Je to druhý jakožto druhý vztažený ke mně, jako rozložený na součásti, jako rozčlánkováný nebo rozčlánkovávaný.¹

Ale od okamžiku, kdy je navázána komunikace mezi druhým a mnou, přecházíme z jednoho světa do světa jiného. Vynořujeme se v pásmu, v němž nejsme jen jedním *mezi mnohými* a kde transcendence přibírá aspekt lásky. Kategorie daného je tu překročena: „nikdy dosti, vždy více a vždy blíže“. Těmito jednoduchými větami je naprosto věrně vyjádřena změna perspektivy, kterou se snažím evokovat; je to ostatně jen změna částečná. Přesto však je tu jistý význam, v němž mně „ty“ bylo dáno – a v důsledku toho zůstáváme v rámci problémového se vším, co v sobě může zahrnout nejistého, s jeho pochybnostmi i s možnou závistí – stav degradace, který spočívá v tom, že „ty“ není zachováno jako „ty“. V jistém smyslu jím ale ani být nemůže (je třeba číst například *Zmizelou Albertinu* ve světle souvislostí mezi daným a problémovým. U Prousta se „ty“ okamžitě obrátí v „on“. Avšak imanentní struktura zkušenosti takovouto přeměnu neúprosně favorizuje). Nepřítomnost a smrt zde hrají zásadní roli.

Někdo může být udiven, kolik místa věnuji ve všech svých dílech smrti, sebevraždě, zradě. Zdůrazňuji, že tomu nebude věnováno nikdy dost místa a že každá filosofie, která se bude snažit těmito záležitostem vyhnout, nebo je nějak chytrácky zakrýt, dopustí se nejhorší možné zrady; bude ostatně nevyhnutelně potrestána v tom smyslu, že ztratí půdu pod nohama, mohu-li se vyjádřit jazykem horolezců. Toto srovnání by mohlo být dove-

deno velmi daleko, musíme si však povšimnout i jednoho zásadního rozdílu. Zatímco pro horolezce je závrať absolutní překážkou, nejsem dalek tomu, abych řekl, že závrať je pozitivní podmínkou každého metafyzického myšlení, hodného toho jména. Jistěže: určité vědomí prázdna, určitá přitažlivost prázdna jsou snad nutné k tomu, aby afirmace bytí v jeho plnosti mohla nabrat náležitý rozměr.

Nepřítomnost a smrt jsou v *Být a mít* i v *Ontologickém tajemství* pojaty jako zkoušky. Pojem zkoušky zde má zásadní význam, který bych tu chtěl upřesnit tím spíše, že se v hlásání jistého náboženství vyskytoval sklon jej možná nechtěně setřít. Le Senne se znovu vrátil k otázce zkoušky v díle *Překážka a hodnota*. Myslím, že s ním do značné míry souhlasím, ale nejsem si jist, zda od tohoto souhlasu můžeme dojít ke shodě. Nebudu tady vycházet z nějaké definice, která by měla být spíše cílovým bodem. Dávám slovu zkouška *grosso modo* význam, jaký má v takových výrazech jako „vystavit nějaké dílo, nějaký cit zkoušce času“. Budu zde postupovat tak, jak mám ve zvyku, totiž analyzovat případ co možná nejkonkrétnější. Dva mladí lidé se milují, ale nejsou si jisti stálostí citu, který prožívají. Po pravdě řečeno tuto nejistotu vesměs prezentuje spíše jejich okolí, ale o to zde ani tak nejde. Rozhodnou se (nebo někdo rozhodne místo nich), že stráví nějaký čas vzdálení jeden od druhého, aby čas a odloučení mohly naplnit svou funkci: pokud jejich láska v této zkoušce obstojí, učiní závěr – nebo ten závěr učiní někdo za ně –, že mohou nikoli nerozumně uzavřít manželství. Čas a odloučení tu nejsou překážkami, něčím, co klade odpor; spíše je tohoto odporu využito, je mu přiznána vlastnost odrazového můstku, a právě tato vlastnost umožní to, co lze nazvat vnitřní konfrontací. Cit dvou mladých lidí se sám

1 Cit. opus, s. 75.

o sobě zrodil v absolutnu; ale zasáhla tu reflexe (ať již reflexe oněch dvou nebo jejich rodičů), aby onomu absolutnu přiznala znamení hypotetičnosti: nemýlíte se? Nemýlíme se my všichni, pokud jde o kvalitu a *skutečnou* sílu tohoto citu? *Skutečnou* – zdůrazněme toto slovo. Otázka skutečnosti, která se tu mísí dohromady s otázkou autenticity, byla položena; a dát odpověď na tuto otázku umožní právě zkouška. Nedejme se obloudit slovy: čas stejně jako odloučení samy o sobě nesoudí, ani nerozhodují. Ale vrhnou světlo na vědomí, které umožní, aby se vyznalo v sobě samém. Mladí se setkají po roce a mohou potvrdit, že...

Mám za to, že analýza nám tu dovolí velice rychle postoupit kupředu. Bezprostřední zkušenost odmítáme na bázi zkoušky; jde o odmítnutí zkušenosti přinejmenším hypotetické, opakuji: jistěže se mi zdá, že jsem zcela ponořen do toho, co pociťuji v tomto okamžiku. Může to však být jen klamné zdání a já nejsem schopen to rozhodnout. Povede se mi alespoň natolik se odpoutat od mého bezprostředního pocitu, abych si mohl položit otázku? Vlastní funkcí zkoušky bude umožnit reflektující úsudek, který dovolí ocenit ve vztahu ke skutečnosti hodnotu bezprostřední afirmace vyslovené na počátku. Avšak současně třeba poznamenat – a to má pro mne základní význam –, že všechno zde je funkcí svobody a jenom svobody. Je podstatné, že zkouška nemusí být uznána za zkoušku. Dost možná, že naši dva mladí lidé, ať již ze svéhlavosti nebo z pouhé zahleděnosti do sebe, si odmítnou přiznat, že jejich cit neobstál, prohlásí, že se nic nezměnilo a že se vezmou, ať si každý říká, co chce.

Zde jsme ještě v rovině, kde fakta jsou poměrně jednoduchá. Na příkladu, který jsem právě analyzoval, můžeme totiž stanovit čas trvání i reálnou opravdovost,

aniž bychom se mýlili. Zkouška času dovolí rozpoznat, zda cit byl, nebo nebyl *trvalý*.

To je však možno i neomezeně prohlubovat. Chceme-li ideu zkoušky aplikovat na utrpení či smrt, přistupujme k tomu nové okolnosti. Zde je na místě zachovávat veškerou obezřetnost a já vytýkám jistým beztaktným a vtíravým apologetům, že ji nedodržují. Vezměme třeba nemocného, jenž je po celá léta odsouzen k nehybnosti a nevidí na konci svého utrpení nic jiného než smrt. A tu k němu přichází nějaký kněz a s těmi nejlepšími úmysly na světě mu říká: „Děkujte Bohu za milost, kterou vám udělil. Vaše utrpení byla na vás seslána proto, aby vám byla dána příležitost zasloužit si nebeskou blaženost.“ Lze mít vážné obavy, že takto podaná ujištění probudí u nemocného jen ducha vzpoury a odporu. Zapomeňme na okamžik, že jde o „někoho jiného“. Vžijme se do vědomí nemocného: Co to je za Boha, který mne mučí v mém vlastním zájmu? – Jakým právem? A vy, Otče, co vás opravňuje, abyste sloužil jako prostředník Bohu tak krutému a licoměrnému? Vy tak nemůžete činit, protože si moje utrpení nedovedete vůbec představit už proto, že to není vaše utrpení – a vy byste měl proto právo říkat mi taková slova jen tehdy, kdybyste trpěl jako já, kdybyste trpěl se mnou...

Pokusil bych se nyní objasnit situaci z hlediska toho, co jsem nazval konkrétní filosofií. Především je dlužno překonat onu zevnějšíst; filosof by tu měl natolik hluboce sympatizovat s nemocným, až by *se stal* nemocným; je zapotřebí, aby druhý naslouchal jeho slovům tak, jako by vyvěrala z nejzazší hlubiny jeho vědomí. Myšlení tu může na sebe vzít jen formu výlučně osobní – formu meditace. Po pravdě řečeno – já se mohu svému utrpení prostě a jednoduše poddat, mohu s ním splynout, a právě to je hrozné pokušení. Ve svém utrpení,

prohlášeném za absolutní non-sens, se mohu dokonce i zabydlet. Ale stejně jako je pro mne mé utrpení středem světa, tak i tento svět soustředěný kolem non-sensu se sám stává absolutním non-sensem. Nejde tu pouze o abstraktní možnost, nýbrž o pokušení, jež je v jistých okamžicích téměř neodolatelné, a ať už je sféra, v níž se moje konání může odehrávat, jakkoli omezena, zůstává skutečností, že zejména tuto afirmaci univerzálního non-sensu mám prodloužit, rozšířit, verifikovat a potvrdit, a dále pak přispět k tomu, aby byla vnucena těm, kteří na ni hned nepřistoupili. Aktivně zvyšovat podíl non-sensu ve světě je jistě v mé moci. Musíme jít ještě dále a přiznat, že svět toto odsouzení připouští, že na ně přistupuje, že je v jistém smyslu vyzývá, a to v té míře, v jaké se zdá být opodstatněné. Není to však fatální důsledek této situace, která je mojí situací? To tvrdit nemohu. Zdá se, že jakási volba, i když poněkud nezřetelná, mi přece jen zůstala. Nikdo mě jistě nemůže přinutit, abych dal svému utrpení nějaký smysl, nelze mě *naučit* tomu, že má nějaký smysl; toto tzv. poučování se vždy vystavuje nebezpečí, že ve mně vyvolá – jak jsme na to shora poukázali – nejničivější duchovní odpor. Ale já sám, ze svého vlastního nitra, se mohu snažit tento význam buď uznat, nebo vytvořit. Užívám tu nerozlišeně slov „smysl“ a „význam“, které v daném případě koincidují. Zde musím nejprve pochopit jednu věc: já nemohu s nějakou naprosto nepochybnou jistotou konstatovat, že moje utrpení nemá žádný význam. Smysl něčeho není tím, co se konstatuje, a absence smyslu proto rovněž ne; smysl se tvoří aktem naší mysli. Říci, že moje utrpení nemá smysl, znamená, že odmítám připustit, že by v něm vůbec nějaký smysl mohl být. Hluběji posouzeno, my takto vlastně rezignujeme tam, kde by snad mohlo ve mně jistě tvoření započít. To se stane poněkud

jasnější, vezmu-li v úvahu situaci, v níž se svým utrpením stojím před druhými. Utrpení může být pro mne příležitostí, abych se buď zatvrdil, abych se stáhl do sebe, anebo abych se naopak otevřel vůči jiným utrpením, která jsem si předtím nedovedl představit. Tady jasně vidíme, co to znamená zkouška. To, oč běží, je tvořivá interpretace. Já se mohu – ještě jednou – zdržet, abych pojímal utrpení jako zkoušku či abych podrobil svou opravdovost zkoušce utrpení; ano, to mohu. Ale za jakou cenu? Nedejme se ošálit slovy. Tímto odmítnutím stvrzuji sám sebe, ale s jakými atributy? Udržuji se jako čisté ohnisko nároků tváří v tvář absurdnímu a krutému světu. Reflexe mi ale ukazuje, že absurdní je moje vlastní situace. Každý nárok předpokládá, že je tu nějaké útočiště, na něž se obrací. Tady je ale jakékoli útočiště nemyslitelné, a tím i nárok zaniká, podobně jako vyhlašná protest někoho, kdo si myslí, že k někomu mluví, a nakonec zjišťuje, že je sám.

Zde někdo může proti mně vznést námitku. Vytkne mi, že zkouška může být takto pojata jen za extrémních okolností, a to tehdy, kdy jsem nucen a vyzýván, abych si položil otázku, kým jsem. A zde máme konkrétní ilustraci dialektiky, kterou jsem definoval na počátku svého výkladu. Cožpak se náš život neodvíjí v normálních, průměrných okolnostech, které se nevyznačují oněmi ostrými rysy?

Na to je především třeba říci – a my se nespokojíme jen s touto odpovědí –, že přísně vzato protiklad mezi normálními okolnostmi a okolnostmi extrémními je ve světle reflexe neudržitelný. Takovou extrémní okolností *par excellence* je bezprostřední blízkost smrti, a nikdo z nás si nemůže být jist, zda jeho smrt není právě teď hrozivě nablízku. Jestliže – jak lze připustit – hledisko filosofie spadá vjedno s hlediskem člověka zcela probu-

zeného, pak je dovoleno myslet si, že by měl svět být pojímán ve světle této hrozby, neboť normálním stavem je stav extrémní. A přece je to nepochybně pouze část pravdy a jakoby jedna její strana. Neméně pravdivá a možná ještě důležitější je teze, že bychom měli v každém okamžiku žít a pracovat tak, jako bychom měli před sebou celou věčnost. Je v tom antinomie, kterou by bylo snadné objasnit a která se vztahuje k tajemné relaci mezi mým bytím a mým životem. Chtěl bych tu povědět pár slov o jedné z nejvýznamnějších a nejskrytějších souvislostí, které jsem se pokoušel osvětlit ve své knize.

Ten, kdo dává život za nějakou věc, dává ho s vědomím, že dává všechno, že přináší *totální* oběť; třebaže však jde na jistou smrt, jeho čin není sebevraždou: metafyzicky řečeno, mezi faktem obětování života a faktem sebezabití je celá propast. Proč? Zde je právě nutno zavést pojmy disponibility a indisponibility. Ten, kdo dává svůj život, dává bezpochyby vše, ale pro něco, co považuje za něco víc, čemu připisuje větší hodnotu. Dává svůj život k dispozici této vyšší skutečnosti. Dovídá až ke krajní mezi disponibilitu, která je vyjádřena faktem, že se obětuje pro nějakou bytost, pro nějakou věc. A tímto způsobem dokazuje, že – smím-li se odvážit to tak nazvat – situuje své bytí nad svůj život. Není a ani nemůže být obětí bez naděje, a naděje je zakotvena ontologicky. Sebevražda je naopak založena na negaci. Existuje-li nějaké zvolání vystihující sebevrahův záměr, pak je to slovo: dost! Zabít se – to znamená ne-li stát se indisponibilním na základě zcela vědomého rozhodnutí, pak v každé případě nestarat se o to, abych zůstal disponibilním pro druhé. Sebevražda je bytostně odmítnutím, je to demise. Oběť je bytostně přilnutím a všechny profánní kritiky asketismu nedoceňovaly právě tuto jeho stránku, a tím se míjely cílem.

Tyto poznámky jsou dozajista fenomenologické. Otevírají však cestu k hyperfenomenologické reflexi, která je vlastní metafyzikou. Ať již ten, kdo se obětuje, věří či nevěří v život věčný, koná, jako by v něj věřil. Naproti tomu ten, kdo spáchá sebevraždu, koná, jako by v něj nevěřil. Ale filosof se zde nemůže spokojit s použitím formule „jakoby“. Ať již Vaihinger svou filosofii „jakoby“ myslel cokoli, je jakákoli filosofie tohoto „jakoby“ vnitřně kontradiktorní. Každá autentická filosofie je aktivní negací onoho „jakoby“. A zde nám může posloužit jedna předběžná úvaha.

O nějakém člověku se nemohu hůře dovědět, zač stojí a čím je, než seznámím-li se s jeho názory. Vyslovované názory tu nemají sebebemenší závažnost, a kdyby bylo více času, ukázal bych to s velkým potěšením, podrobně a s patřičnými závěry zejména v politice. Vystává otázka, zda naproti tomu ateistická nebo indiferentní zdůvodnění, která nevěřící dává nebo chce dát své oběti, nedokazují právě pravdu toho všeho, co nevěřící popírá. Připomeňme si Proustův text v *Uvězněné*, který tu zkráceně cituji: „Všechny ty povinnosti, jež nejsou sankcionovány v přítomném životě, zdají se náležet do světa odlišného... světa, jenž je naprosto jiný než náš. Tento odlišný svět opouštíme, abychom se narodili na této naší zemi, než se do něj možná zase navrátíme, abychom znovu ožili pod vládou oněch neznámých zákonů, jichž jsme byli poslušni, protože jsme v sobě nosili poučení o nich, aniž bychom věděli, kdo je načrtl... Takto tedy myšlenka, že Bergotte nezemřel navždy, není tak nepravděpodobná.“ Zde je jedna z těch platónských intuicí – v Proustově díle tak vzácných –, jež jsou nesouladné s jeho základním tenorem.

Tato hyperfenomenologická reflexe je možná proto, že zde vcházíme do pásma metaproblémového. Hledis-

ka, jež jsem uvedl v *Být a mít* o věrnosti, o víře a o naději, budou zcela nepochopitelná, pokud nebude úplně pochopena distinkce mezi „problémem“ a „tajemstvím“. Jeden můj přítel, filosof, mi o této knížce řekl: „Je to četba více vzrušující a více zneklidňující než *Metafyzický deník*, zdá se mi to však méně pozitivní.“ Ponechám stranou emocionální stránku věci – to mi jistě nepřísluší posuzovat. Mohu však říci, že jestliže někdo nepochopil, že tato kniha je nanejvýš pozitivní, unikají mu věci zcela zásadní. Vlastně už předem vím, jak mi na to takoví lidé odpovědí. To mi alespoň poskytne příležitost vysvětlit, pokud jen lze, jeden obzvláště delikátní moment. Namítnou mi: „Tato kniha je pozitivní natolik, nakolik je zjevné, že pochází od katolíka. Ale ti, kteří nesdílejí vaši víru, budou vaší reflexí přitlačeni ke zdi, kterou nebudou schopni zdolat. V tomto smyslu měl váš přítel pravdu. A celkem vzato, tím znepokojujícím problémem, který tu vyvstává a na nějž narazí i čtenáři vaší knihy, bude vztah mezi filosofií konkrétní a filosofií křesťanskou. Nepřechází se snad nepozorovaně od jedné ke druhé? Jak by však bylo něco takového možné, aniž bychom se dopustili sofismatu? A kromě toho: neimplikovalo by to z křesťanského hlediska jistý druh racionalizace a naturalizace nadpřirozeného? Ale i samo použití termínu ‚tajemství‘ může být zavádějící.“

Je to otázka, která by zasloužila sama o sobě širšího výkladu. Mohu tu na ni odpovědět pouze velmi obecně.

Především jsou tu dvě evidentní věci.

Jisto je, že adept konkrétní filosofie – tak, jak já ji rozumím – nemusí být nutně křesťan. Nebylo by ani přesné říci, že by se musel nacházet na cestě, která by ho měla přivést ke křesťanství. Myslím zcela naopak, že křesťanský filosof, schopný hloubat ve scholastických

formulích, jimiž je příliš často živen, nalezl by téměř nutně základní danosti toho, co jsem nazval konkrétní filosofií (zatímco tam zcela jistě nenajde idealismus Brunschvicgův a bezpochyby ani Hamelinův). Ale to jsou odpovědi stále ještě dosti vnějškové.

Na prvním místě bych uvedl, že alespoň tak, jak já to vidím, konkrétní filosofie nemůže být, byť třeba i jen nevědomě, *magnetizována* křesťanskými danostmi. A myslím, že by to nemělo budit pohoršení. Pro křesťana existuje bytostná shoda mezi křesťanstvím a lidskou přirozeností. Takto čím více pronikáme do hlubin lidské přirozenosti, tím více se umísťujeme na ose velkých křesťanských pravd. Lze mi namítnout: toto říkáte jako křesťan, nikoli jako filosof. Zde mohu pouze připomenout to, co jsem řekl na začátku: filosof, který se omezuje jen na to, aby myslel jako filosof, se ocitne mimo zkušenost, v infrahumánní oblasti; filosofie je však povznesením zkušenosti, nikoli její kastrací.

Pokud jde o dvojznačnost slova tajemství, odpověděl bych jen toto: na jedné straně se mi zdá pro rozum stísnující přiznat, že tajemství víry se navrstvila na svět, jenž je ve svém celku problematizovatelný, a tím zbavený svého ontologického rozměru, na svět, kterým by mohl rozum prostoupit stejně, jako světlo prochází krystalem. Naproti tomu se mi zdá nikoli sice rozumovou, ale rozumnou myšlenka, že tento svět je zakořeněn v bytí, a že tedy ve všech směrech transcenduje lokalizované problémy, jejichž rovněž lokalizované řešení dovoluje, aby byla do věcí zaváděna technika. Hovořil jsem o vtělení ve smyslu čistě filosofickém. Toto vtělení, moje i vaše vtělení, se má k jinému Vtělení, k dogmatu o Vtělení, tak, jako se mají tajemství filosofická k tajemstvím zjevným.

„Poznání ontologického tajemství, což je pro mne určitá třeť celé metafyziky, je opravdu možné jen díky jakémusi plodivému vyzařování samotného zjevení, které se může dokonale vytvářet i v nitru duše, jíž je každé pozitivní náboženství cizí. Toto poznání, k němuž dochází prostřednictvím jakési vyšší modality lidské zkušenosti, není na druhé straně nikterak spojeno s příklonem k nějakému určitému náboženství. Nicméně tomu, kdo se pozvedl až k tomuto poznání, je dovoleno vytušit možnost zjevení docela jinak než tomu, kdo nepřekročiv hranice problémového nedosáhl bodu, z něhož může být tajemství bytí zahlédnuto a proklamováno. Taková filosofie proto nezadržitelně spěje k setkání se světlem, jež na ni doléhá, jehož utajenou stimulaci a jakoby palčivé předznamenání zakouší v hlubinách svého nitra.“¹

K problému, k němuž se budou vztahovat mé následující vývody, jsem byl poprvé přiveden, pokud si dobře vzpomínám, když jsem se zamýšlel nad vzájemnými vztahy mezi míněním a vírou. To, že jsem v titulu použil termínu fenomenologie, a nikoli psychologie, bylo záměrné; nejsem si totiž nikterak jist, že by tolerance byla v nějaké míře skutečností psychologickou, a brzy vysvitne proč. Shledáváme, že tolerance má své místo v pohraniční zóně a jakoby na recipročním předělu mezi citem a postojem či chováním. *Jevíme se jako tolerantní*; tento výraz je tu velmi významný; nevím, zda *jsme* tolerantní; věřím, že jsme tolerantní v tom či onom. Později si vysvětlíme, co je tím myšleno.

Nejprve si položíme otázku, čeho se tolerance týká. Je bezpochyby zjevné, že se projevujeme jako tolerantní *ve vztahu k...* Není vůbec jisté, zda tím, že – mohu-li to tak nazvat – ideu tolerance absolutizujeme, ji zároveň neničíme, nebo ji přinejmenším od základu nepřeměňujeme v něco jiného. Tolerance se všeobecně týká projevu či vyjádření víry nebo mínění. Lze připustit, že míří k víře samé a k mínění samému, nicméně míří k nim prostřednictvím jejich projevů, a ne k nim jako takovým: víra a mínění jako takové – až na některé mezní případy – nejsou předmětem sporu a obecně

¹ Marcel, G.: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Éd. Nauwelaerts, Louvain, Paris 1967, s. 91.