

Revue Trivium

číslo 1/2016

Vydává Josef Štogr

www.revuetrivium.cz

Trivium - místo, kde tři cesty se stýkají, trojcestí, veřejná ulice
(in Slovník latinsko-český, sestavil Xaver B. Pelikán)

Trivium - doslova „trojcestí“, ve středověkých školách pojmenování pro gramatiku, rétoriku a logiku jako nižší stupeň sedmera svobodných umění; později (v 18. století) též označení pro čtení, psaní a počítání na elementárních školách
(in Malý encyklopedický slovník, Academia)

Triviální - všední, otřepaný, sprostý, k základní škole se vztahující
(podle Slovník cizích slov, prof. Vilém Pech)

Trivium - internetový časopis, který je pro některé čtenáře místem, kde se cesty stýkají a má charakter veřejného prostoru, pro jiné snaha ukázat základy myšlení a schopnosti formulovat, a je tu také otevřena možnost výkladu pro ty, kteří budou chápat tento časopis jako cosi nízkého.

Redakční komentář

Po necelém roce znovu vychází Revue Trivium. Z pochopitelných důvodů jsem nechtěl, aby se tento časopis stal přehlídkou článků na téma „co se to zas v Římě děje“ – neodpovídalo by to jeho zaměření, ale jen těžko by bylo možné tomu zabránit. Papeži Františkovi a pokusům o interpretace jeho názorů jsem se ale věnoval jinde*).

Také jsem si kladl zásadní otázku, zdali neřeším především problém svůj:

V něčem je to jistě problém můj. Po Benediktovi, který mi byl v mnoha ohledech blízký, se zdá, jako by se vše zvrátilo ve svůj protiklad. Jistě je v tom něco mé vlastní ambice, a dělalo by mi dobře, kdyby mi „doba dávala za pravdu“, ale kdo ví, jak to je a zdali mi doba za pravdu nedává. Jako přiměřené mi tedy připadá příliš se nezabývat tím, co František dělá a píše, a zajímat se „o své“, přijmout to vše, co se děje s pokorou člověka, který nemusí „vědět jak to je“. Mimo jiné to je odkaz Benedikta XVI.: nemít vše pod kontrolou, jen se tázat – pravými otázkami v pravý čas.

Z tohoto důvodu obsahuje toto číslo pouze jeden článek přímo se týkající papeže a to reakce na interpretace Františkovy role podle M. Glasera. Jinak se toto číslo Revue Trivium zaměřuje spíše na představení rozsáhlejších autorských výkladových textů vzniklých v poslední době resp. jejich částí. Text o knize Štěstí a vůle k dobru se snaží překonat „jednoduchá“ a hlavně zastaralá schémata používaná v oblasti etiky a vytvořit širší interpretační rámec, ve kterém lze alespoň částečně porozumět aktuálnímu dění a nárokům na nás kladeným. Text o vertikále, horizontále a temnotě vznikl pro účely přednášky na kolokviu Stavební fakulty ČVUT, je obhajobou a výkladem metafyzických (meta-kulturních) daností. Vzhledem k jeho rozsáhlosti uvádíme jen jeho obecný úvod a odkaz na celý text. Text o vědě a technice je reakcí na knihu J. Ratzingera „Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur“, resp. na její úvod z pera Marcella Pery a byl napsaný pro Možnost. Článek Obraz je pak interpretací přínosu V. Flussera k porozumění obrazu a v jistém smyslu na předchozí článek navazuje.

Celkově jde v tomto čísle o zřetelný a cílený odklon od kritických článků, zaměřených na časopiseckou a knižní produkci na české „teologické scéně“ směrem k vytváření vlastních

interpretačních rámců. S roční přestávkou nutně přišlo i jisté přehodnocení významu a nasměrování vlastní práce.

Z postu šéfredaktora revue Psalterium odešel po několika letech Jiří Kub a tomu je věnovaný poslední článek tohoto čísla.

Pozn. *) V mezičase jsem věnoval tomuto tématu celé číslo časopisu Možnost 125, (<http://moznost.info/moznost/moznost-125-jaro-leto-2015> a řadu článků v jiných časopisech nebo příležitostných textů. Například Benedikt XVI. se nebojí označovat věci pravými jmény a volá k odpovědnosti (napsáno pro časopis Psalterium), Ztráta dobrého života (Možnost 125, článek o Františkově encyklice), Papež multikulti a čekání na Karla (psáno pro Korunu Českou). Do čeho vstoupil František (Možnost 125), Jak rozumět Františkovi (Možnost 125), Trefit to podstatné (Možnost 126), Nový Humanismus (dosud nepublikováno) a další.

O co se snaží Milan Glaser?

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=23039>

Osoby: Milan Glaser, Benedikt XVI., papež František

Anotace:

Jsou tu popsány dvě skupiny těch, kdo Františkovi nemohou rozumět. První jsou „liberálové“, kteří hledají změnu u jiných a sami jsou přesvědčeni, že jsou nositeli této změny. Druzí jsou konzervativci, kteří popírají změnu vůbec. Ale v čem se ti a oni podle Glasera mýlí? Liberálové se prý mýlí, když si myslí, že František jde „víceméně“ jejich stopou, a konzervativci se prý mýlí, když si myslí že František je radikální reformátor, tedy v jejich očích spíše de-formátor.

Milan Glaser v závěru „své“ interpretace Františka píše: *„Důraz, který by v magisteriu papeže Františka bylo možné označit za nejzásadnější, lze tlumočit jako něžnou výzvu k heroickému svědectví víry, které se česky nazývá mučednictví“*. Proč interpretuje Glaser papežovy výzvy k milosrdenství jako výzvy k mučednictví? Vždyť toto slovo u Františka téměř nenajdeme? Je to možné jedině v kontextu světa, který je na hranici propadu do bezmezného násilí.

Za pozornost stojí i jiná věta závěru Glaserova článku: *„To všechno a určitě ještě mnoho dalšího musí mít na paměti věřící při ujasňování si vztahu ke Kristovu náměstku. Sympatie i antipatie je třeba nejen správně rozlišovat, ale také je zasazovat do správného racionálního, ale i věroučného kontextu. Ne každá antipatie odvádí od Boha a ne každá sympatie k Němu vede. Platí to i ve vztahu k tomu, kdo je římským biskupem.“*

Ano. Není možné zakrývat, že František vzbuzuje u věřících mnohé antipatie – ale pojme-li je (podle Glasera) ve správném kontextu, neodvádí nás to od Boha. Je možné to vyložit negativně, ale i „jinak“: Má to znamenat, že některé Františkovy činy a některá jeho slova nejsou určena nám, katolíkům? Že máme správně porozumět jejich smyslu, protože jsou adresována zcela jinému publiku, o jehož sympatie Františkovi jde, a to tak, že vůbec nezáleží na tom, aby takové sympatie k Františkovi (ze strany světského světa) „vedly tyto sympatizanty k Bohu“?

Pak nám ovšem M. Glaser dává poměrně jasný návod na interpretaci situace, ve které jsme se ocitli. Nesporně je zde mnohé vysloveno a mnohé nevysloveno, říká, když píše: *„Nynější pontifikát je zcela určitě mnohem převratnější než mají za to ti, kteří se domnívají, že církve potřebuje změnu, protože zaostala, přičemž sami sebe za zaostalé nepokládají ani v nejmenším. A na druhé straně je převratnost tohoto pontifikátu podstatně menší, než*

si myslí ti, kdo nad Františkem lomí rukama a sami sebe pokládají za kritérium pravověrnosti.“

Jsou tu popsány dvě skupiny těch, kdo Františkovi nemohou rozumět. První jsou „liberálové“, kteří hledají změnu u jiných a sami jsou přesvědčeni, že jsou nositeli této změny. Druzí jsou konzervativci, kteří popírají změnu vůbec. Ale v čem se ti a oni podle Glasera mýlí?

Liberálové se prý mýlí, když si myslí, že František jde „víceméně“ jejich stopou, a konzervativci se prý mýlí, když si myslí že František je radikální reformátor či spíše de-formátor.

Pokud bychom tento Glaserův návod na čtení současné situace vzali „vážně“, tak se nám jen potvrzuje „katastrofický“ scénář – Františkovo jednání má smysl právě proto, že z hlediska dějin spásy už „na nic jiného není čas“. Pak je křesťanského milosrdenství (mučednictví) jistě potřeba více než čehokoli jiného, dokonce více, než vyslovování PRAVDY toho, kdo je TA cesta, Ta pravda a život. Pokud bychom vzali vážně Glaserův návod, tak nás to může smířit s Františkem jako „neřízenou střelou“, resp. jako s někým, jehož jednání nemůžeme nijak hodnotit, protože nemůžeme rozumět jeho motivacím a limitům.

M. Glaser si uvědomuje, že Františkovy kroky jsou pro „normálního“ katolíka jen těžko „skousnutelné“ a nabízí řešení: říká, jak jde jeho „rolí“ ve světě rozumět tak, aby „nebyla demaskována“. Protože na tom, aby nebyla demaskována, z nějakého důvodu záleží. M. Glaser de facto říká: František jinak jednat nemůže, nemůže „vysvětlit“, proč co dělá těm, kdo přemýšlí a „neleze jim to do hlavy“. Kdyby jim to řekl, pochopili by to i ti, kdo nic pochopit nemají! Ale je taková interpretace Františkova jednání „uvěřitelná“? Zdá se, že je možný ještě jiný model, který se od toho Glaserova příliš neliší, ale...

Co když mají pravdu jak liberálové, tak konzervativci? Tj. František je skutečně indoktrinovaný liberál, bere vážně to, co říká a píše a chce re-formovat (v pohledu konzervativců „de-formovat“ Církev). Ale přesto platí to, co píše M. Glaser: Církev jako taková se zas až tak re-formovat nebude, protože František není sám a má jasně dané „limity“. Změny, které v Církvi proběhnou, proto nebudou takové, jaké by si přáli liberálové. M. Glaser píše, že konzervativci se nemusí bát, že dojde k liberalizaci, protože půjde o úplně jiné změny, a liberálové že si ze stejného důvodu nemají dělat iluze. Znamená to, že bych si mohl začít dělat naděje? Že by si mohli začít dělat naděje ti, kdo nejsou liberálové ani konzervativci v tradičním schématu?

Znamená to snad, že radikální obrat o 180° po odchodu Benedikta je jen klamem? Benedikt viděl, že situace v Církvi je neudržitelná – na jedné straně sebevědomí liberálové, kteří si myslí, že to mají v ruce, protože „ví, jak se to děje“, protože na jejich straně jsou dějiny a tedy „pokrok“, a na druhé straně stejně tak sebevědomí tradicionalisté a konzervativci, kteří si myslí, že to „mají v ruce“, protože mají ve svých hlavách to, „jak to je“. Benedikta téměř nikdo neposlouchal, a on vzdal pokus najít pro Církev „novou cestu myšlení“, která by ukázala oba tyto postoje jako chybné, překonala je. Jenže teď se rozehrává naprosto nová situace, ve které jsou všechny karty zcela nepředvídatelně rozmíchány. A autor se nám možná snaží říci, že to sice není na první pohled viditelné, ale jde o totéž!

Pokud všechny tyto předpoklady platí, pak je ale třeba rozlišovat mezi tím, co František dělá a říká, a mezi tím, jak lze rozumět situaci Církve. M. Glaser se snaží zachraňovat obraz Františka, ale nikoli proto, že by na tom obrazu vůbec záleželo, je jasné, že mnozí

vidí věc zcela jinak. Na Františkovi nezáleží. Záleží na tom, abychom správně (a pozitivně) porozuměli tomu, co se děje, smyslu“ celého tohoto průšvihů, kterého jsme účastníci. V každém případě je to bezkonkurenčně nejlepší analýza možného kontextu Františkova zdánlivě chaotického a ideologického jednání, kterou znám.

Spaemann: Štěstí a vůle k dobru

(Nesnažme se dělat dobro)

Osoby: Robert Spaemann, Benedikt XVI.

Anotace:

Ten, kdo se ptá otázkou „co mám dělat teď a tady“, je zároveň a právě v tomto aktu nositelem důvěry ve skutečnost světa, která je zcela nezávislá na té či oné manipulaci. I kdyby nás zrazovala všechna slova, která sdílíme s druhými, v této otázce se snažíme naslouchat hlasu, který nás vede a vede nás skutečným světem a naším skutečným životem. Právě zde máme východisko, které nám stále znovu a znovu ukazuje svět „moci“, svět ekonomické a mediálně manipulativní moci jako svět klamný. Otázka „co mám dělat teď a tady“ je skutečnou otázkou ve světě právě v okamžiku, kdy k ní překročíme od otázky „co mám dělat, aby...“, kdy se zřekneme projevů své vůle a svých (často zmanipulovaných) projekcí toho, co se má stát skutečným.

Vstup

Jde o paradox. Jsem rád, že jsem si tuto knihu přečetl, ale nemohu ji doporučit nikomu jinému, než tomu, kdo se chce profesně zabývat etikou, rozmnožovat tu dlouhou řadu těžkých textů, jejichž čtení navíc předpokládá základní znalost a orientaci ve filosofické tradici. Téměř nic nám tato kniha neříká k naší reálné situaci, a nepomáhá nám ani k tomu, abychom ji odpovídajícím způsobem popsali, prezentuje rozvrh, který je obsažen v obecném povědomí, ale nepomáhá nám v otázkách správnosti jednání, které aktuálně pocítujeme.

Ano, je třeba se vzdělat v etice – minimálně proto, abychom viděli, kudy cesta nevede, abychom viděli, že formulace základních etických otázek již od sokratovských dialogů je pro nás víceméně nepoužitelná, že celá tradiční struktura etických otázek od klasické filosofie až po moderní dobu je v něčem nedostatečná. Snad si po přečtení můžeme lépe položit otázku „proč je to tak“, jen málo nás ale orientuje v otázce „jak jinak“.

V celé této knize je neustále hledána obecná platnost výpovědí a každý takový pokus je konfrontován s tím, že existuje celá škála přístupů k jednání, které upřednostňují individuální, solipsistické hledisko; nejsou sice založeny na důkazu obecné platnosti, nelze je racionálně zdůvodnit, ale na druhou stranu je nelze racionálně vyvrátit. Klíčová je pro Spaemanna vůle k dobru, která tuto patovou situaci etiky jako takové změnila ve prospěch etického jednání: I zlý a nebo bezhodnotový úmysl, má-li být naplněn, se musí „zdařit“ a zdar věci je nepochybně hodnotově určen. Bůh pak dokáže každý (i zlý) úmysl využít ve prospěch celkového dobrého směřování v rámci dějin spásy, v celku všeho jednání.

V posledku tak je dobré vše, ale nikoli z hlediska jednání: špatné jednání zůstane i v tomto rámci něčím, co je „proti dobru“. Konkrétní jednání proto můžeme soudit z hledisek, která máme k dispozici jako etické zásady a rámce, ale poslední soudní instancí je Bůh, který vidí celý kontext daného jednání. Toto se dlouho učilo jako katolická „pravda“, ale právě toto je podle mne výrazem etické resignace.

Jaká je tedy „platnost“ jakýchkoli morálních příkazů? Jaká je „platnost“ jakýchkoli pokusů ukázat, co by obecně lidé „měli dělat“? Kam se podíváme, kde kdo ví, co by měli dělat druzí!

I.

Autor nám svoji obsáhlou a komplikovanou knihou nepomůže, neboť vůbec nepopisuje, jaké kroky můžeme udělat v naší konkrétní situaci, jak tuto starou obecnou konstrukci aplikovat na náš život. Jím navržený přístup nám totiž neumožňuje se zabývat naší situací jako situací „právě naší“. Dnes máme ambici, aby obecné řešení umožňovalo individuální aplikaci v konkrétních situacích, které se od sebe liší. Když se ptáme na správnost jednání, neptáme se přeci nikdy obecně, ale vždy teď a tady, kdy „nevíme“, nejsme si jisti, co je správné udělat. Etická otázka je otázka pokládána v nejistotě a odpověď by měla umožňovat hledání aktuálního vedení v situaci nejistoty. Nejde přeci o sumu mouder, která by nejistotu odstranila, to by byl konec života jako takového (!).

Doposud byl k dispozici pro jakoukoli aktuální (individuální) otázku jeden okruh odpovědí, přesahujících individuální řešení – obecný odkaz na vůli k dobru, k tradičním hodnotovým orientacím v Desateru a dalších obecně platných etických kodexech. Ptát se otázkou „co mám dělat“ znamenalo a nadále znamená ptát se v takto vymezeném prostoru. (Příkaz „nezabiješ“ nelze ničím nahradit a v tomto smyslu není třeba hledat nějaký jeho konkrétní výraz pro danou situaci). Zcela nový etický rozvrh ale vyplývá z toho, že se ptáme jinak než dřív, ve smyslu „co mám nyní dělat“ a to z hlediska obsahu jednání, které není snadné vztáhnout k onomu „platnému“ etickému rámci ani v případě, že ho neproblémově akceptujeme.

Hledáme totiž odpověď, která je správná nikoli jen z hlediska systému, ale která je individuálně správná. Je možné si klást otázku „co mám dělat já, teď a tady“, nikoli ve smyslu „abych nepřekračoval hodnotové rámce“, ale proto, že chápu význam jednání ve smyslu hodnotově jednoznačně vymezených možností: mohu ve svém jednání obstát a selhat.

Správné jednání se tedy nedá posuzovat jen „zvnějšku“, podle toho, zdali jsem při něm „vyhověl etickým normám“ (a to bez ohledu na všelijaké pasti typu „Sofiina volba“, které opakovaně prokazují, že to do důsledku není možné). Pokud byl jedinec v pevně uspořádané společnosti ve všech podstatných věcech svázán každodenním během věcí, byla tato otázka výsadou některých jedinců, vyplývala jen z omezeného okruhu situací. Moderní dobou vytvořená svoboda jednání přibližuje každého člověka k takovéto otázce kdykoli, kdy „nemusí“ bojovat o svoje přežití, což jsou situace opravdu vzácné. V dnešní svobodě (která je rubem vykořeněnosti) se prakticky stále vztahují k onomu celkovému hodnocení svého jednání, k onomu celkovému posouzení svého života (jednání), které jednou proběhne z pozice toho, který vidí všechno. Zdaleka už proto není tak důležité, jak moje jednání posuzují druzí. O to důležitější je sám se správně rozhodovat tam, kde by bylo vůbec obtížné druhým vysvětlit, že (pro mne) jde o závažné a ve své povaze etické dilema.

II.

Novou situaci tu je třeba popsat, porozumět jí. Ještě ve schématu, který využívá Spaemann, je předpokládán protiklad mezi řešeními, která jsou individuální (solipsistická), a těmi, která se snaží etiku založit na obecně platných hodnotových rámcích a na „vůli k takto vymezenému dobru“. Ale my dnes především nevíme, co je ono dobro, kterým se

máme nechat vést v té které situaci! A vůle? Ukazuje se, že právě ta tu vůbec není dobrým rádcem.

Ano, jedna možná odpověď na otázku „co mám dělat“ je tradiční – nedělat to, co je zjevně špatné. A tam, kde není nijak jasně dáno, co je špatné, snažit se směřovat k dobru, hledat dobro. Mimo jiné z toho vznikla celá škála ideologií, které špatně skrývají, že v nich jde především o to mít moc nad lidmi právě skrze společenskou formulaci toho, co je ono „dobro“. Obecné dobro se stalo bičem a etika, nemá-li selhávat, by na to měla reagovat. Právě v tomto kontextu vyniká význam již popsané individuální otázky „co mám dělat“, ale nikoli ve smyslu „abych páchal dobro“, nějaké obecné dobro podle nějaké ideologie, ale co mám dělat tak, aby to bylo správné, aby to bylo právě to, co dělat mám. Předpokladem je zde vnitřní jednota mého života: mám-li jednou stát na soudu, kde bude „vidět“ všechno, celek mého jednání, tak to znamená, že jsem MOHL obstát, že jsem mohl najít to jednání, které bylo v dané situaci správné, to pravé.

Nejde tedy v posledku o nějakou solipsistickou situaci, ale naopak, o důsledné promítnutí situace zcela obecné. Pokud si takovou otázku s důvěrou kladu, jde o výraz důvěry v řád světa a výraz víry v Boha. Nemá totiž smysl si klást otázku jakkoli podmíněnou, otázku „co mám dělat proto, aby...“, kde si sám formuluji nějaký dílčí cíl. Taková otázka je banální a není svojí povahou etická, ale pragmatická. Nemá tu vůbec smysl zahrnout do hry nějakou mojí vůli, která by směřovala k čemukoli ve světě.

Již z toho vyplývá nutnost zásadní korekce toho, co Spaemann považuje za východisko etiky. Ale dříve, než v této otázce pokročíme dále, je třeba ukázat ještě druhou stranu věci – totiž zásadní změnu vnějším podmíněk jednání, vnější kulturní kontext.

III.

Řekové a hlavně poté počtení křesťané vytvořili pro interpretaci „dobrého a správného jednání“ myšlenkové pole tvořené obecnými pojmy „etika, ctnost, dobro, správné (krásné) atd., vycházeli z jisté obecnosti řeči, která ale není samozřejmá. Vycházeli z předpokladu, že to, co je řečeno specifickým způsobem, „platí“, tedy nějak objektivně „je“. Je to platné a dostupné pro všechny, objektivně se „to“ dá poznat atd. A všechny takto formulované „platnosti“ jsou vázány na jeden obecně přijímaný model „rationality“, podle kterého má lidské poznání jeden obecně přístupný „předmět“, že v poznání jde o jeden celek. Doposud nedoceňujeme důsledky toho, že se tento model spolu s křesťanským rámcem evropské tradice zcela rozpadl. Dnes se při použití podobných slov setkáváme spíše s nejrůznějšími vrstvami esoterismů, ideologických konstrukcí, manipulativních technik atd. Zásadně se proměnilo sebeporozumění elit, zásadně se rozevírají nůžky mezi tím, co je společné jako „vědění o světě“ pro jednu určitou skupinu či vrstvu a tím, co je „společné“ pro ty, kdo nejsou v tom či onom smyslu zasvěceni do ... dílčího poznání. Jednota poznání (světa) je pro mnohé jen nedosažitelným ideálem a pro jiné specifickým nástrojem na manipulaci, protože sami takový ideál „kážou“ ostatním, ale ve skutečnosti se ptají jinak. Totiž ptají se „co je dobré pro nás“, kde „my“ je nějaká skupina reprezentující tu či onu esotericky vymezenou skupinu, oligarchickou vrstvu, zasvěcenecký okruh, lóži.

Přitom všichni, kdo používají označení „teorie spiknutí“, byli de facto napáleni, spadli do pastí. „Teorie spiknutí“ předpokládá nějakou obecnou platnost, a ve skrytosti (vzhledem k takové obecné platnosti) pak může být ten či onen „spiklencem“. To je samozřejmě směšné, a takový nesmyslný model jen zakrývá skutečnou povahu rozpadu hodnotových struktur světa. Premisou dnešního mocenského boje ve světě je zcela něco jiného:

skutečné je pouze to, co se skrze mediálně-ekonomickou strukturu skutečným stane tak, že je to obecně akceptováno. Ale toto „obecně“ znamená jen a pouze „statisticky“. Vůbec tu není nějaký odkaz na řeckou filosofii a původní obsah tohoto pojmu. Mezi tím, co je skutečné, protože je to statisticky správné a tím, co je „skutečně skutečné“, zeje propast. Pro koho znamená skutečné to, co je statisticky správné, znamená tato správnost úspěšnost ve smyslu dosahování cílů. Teorie spiknutí je nesmysl, protože již samo vládnutí má dnes charakter, který by se jako spiknutí dal kdysi nazvat (v dřívější, už dávno vykořeněné, důvěře ve „skutečnost“ a její poznatelnost).

Zjednodušeně řečeno: tak dlouho byl uplatňován model „efektivně vládnout se dá jen podvodem“, až se praktikům moci ukázalo, že podvod je jediný obecný model, který je možno považovat za skutečný (statisticky platný). V racionalitě současné moci žádná skutečnost není – neuvažuje se s ní, jde jen o postupy, při kterých je to či ono tak či onak označováno a které skrze mediálně-ekonomickou manipulaci nabývají podoby pseudoskutečného.

Moderní doba tak na otázku po skutečnosti (a pravdě) odpovídá výsměchem: představu o tom, že něco nějak „obecně je“, berou vážně jen ti, kdo jsou ti nejubožejší, poslední manipulovaní, naivní. Všichni ostatní se snaží vytvářet to, co je, svojí vůlí. A čím větší v tom mají úspěch, tím více se (podle svého přesvědčení) podílejí na moci ustavovat skutečnost.

IV.

A právě v tomto smyslu začíná mít první část této analýzy zcela nový smysl. Ten, kdo se ptá otázkou „co mám dělat teď a tady“, je zároveň a právě v tomto aktu nositelem nezviklatelné důvěry ve skutečnost světa, která je zcela nezávislá na té či oné manipulaci, té či oné statistické skutečnosti. I kdyby nás zrazovala všechna slova, která sdílíme s druhými, v této otázce se snažíme naslouchat hlasu, který nás vede a vede nás skutečným světem a naším skutečným životem. Právě zde máme východisko, které nám stále znovu a znovu ukazuje svět „moci“, svět ekonomické a mediálně manipulativní moci jako svět klamný, jako kulisy, které nám brání uvidět to „skutečně skutečné“.

Otázka „co mám dělat teď a tady“ je skutečnou otázkou ve světě právě v okamžiku, kdy k ní překročíme od otázky „co mám dělat, aby...“, kdy se zřekneme projevů své vůle a svých projekcí toho, co se má stát skutečným. Kdy se zřekneme i otázky „co mám dělat, aby to bylo dobré“, jak nás k tomu vede Spaemann. Jestli pro mne Bůh má na otázku „co mám dělat teď a tady“ připravenou odpověď, tak není třeba ji podmiňovat nějakým dobrem.

Jinými slovy: Pokud je pro nás řeč ve své povaze pouze mocenským nástrojem, tak konstatování jakékoli platnosti (obecnosti), byť by mělo i etický charakter, vede jen k ovládnutí skutečného, k jeho zakrývání. Odpovídající by pak bylo mluvit nikoli o „platnosti“, ale o „účinnosti“. Kdokoli zůstává uzavřen v otázce „co mám dělat aby...“ se de facto stává příslušníkem skupiny, uvažující o stejném „aby“ jako on, skupiny, která nesdílí svět s kýmkoli jiným. Jde o post-ideologickou strukturu, ve které si každý takto uvažující může (oprávněně) uvědomit tuto ne-všeobecnost etických hledisek správného jednání. V takovém světě jde o to shodnout se s ostatními držiteli moci na onom „aby“, na onom „k čemu“. To je ex definitione dialog. Jeho cílem je shodnout se na nitrosvětských cílech s co nejširší skupinou mocných a podílet se tak na prosazování těchto cílů, shodnout se s tím, že každý z dohodnutých“ bude dál používat svoje slova.

V jistém smyslu se tu paradoxně navazuje na Řeky: staří Řekové sami sebe považovali za takovou myšlenkovou oligarchii, a Platon v posledku ukazuje jedno takové „aby“ resp. „k čemu“. Ukazuje senám tak, že celé téma etiky je ze své povahy nebezpečným amalgámem: na výlučnost řeckého myšlení, které je ze své povahy oligarchické a není schopné se ze svých vlastních východisek emancipovat od otázky „k čemu“ a „aby“, navázalo křesťanství, které jí dalo absolutní rámec. Právě tento rámec se ale nyní ve společenském smyslu rozpadá, zbývá obecná idea „lidských práv“, která jsou ale stále víc chápána nikoli jako projev a výraz zakládající křesťanské „platnosti pro všechny“, ale právě jako specifické „k čemu“. Proto je tak snadné z těch či oněch pozic vznášet pseudo-etické požadavky na druhé.

Dobře položená otázka „co mám dělat teď a tady“, bez jakéhokoli nitrosvětského ukotvení, bez „chtění“ a vlastní vůle je pak daleko víc než jen novým vstupem do problematiky etického jednání. Je vstupem k tomu, abychom byli schopni se vymanit z moci manipulativních výkladů světa, které se předhánějí v tom, jaké nabídnou ono „k čemu“.

Shrnutí:

Cesta k vlastní otázce „jak mám jednat“ nás dovedla k přesvědčení, které mimo jiné zcela jasně formuloval Benedikt XVI. Bůh má pro každého z nás individuální poslání a my se můžeme ptát radikální otázkou „co mám dělat“, aniž by bylo podstatné, jak hluboce či „správně“ předtím analyzujeme výchozí skutečnosti (světa), otázkou, která má smysl, aniž bychom si stavěli před oči nějaké světské cíle nebo nějaká dobra. Zároveň se na základě takto položené otázky stáváme zcela jinak kvalifikovanými v diskusi o povaze světa a máme nebo alespoň můžeme mít odstup od jeho manipulativních technik, které při každém jednání uvažují nějaké nitrosvětské cíle. V posledku nám přeci nejde o to, naplnit svoje potřeby, svoje chtění, dosáhnout nějakých (svých nebo cizích) cílů, ale naplnit svůj život.

Vertikála, horizontála a temnota

(Úvod rozsáhlejší přednášky)

Osoby:

Platon, Immanuel Kant, Richard Rorty

Anotace

Kultura je to, co se proměňuje, co má svoji historii. Ale některé danosti mají metafyzickou povahu, a pro ty, kdo se tohoto slova bojí, řekněme „metakulturní“ podobu. Tuto tezi budu držet a ohledávat metakulturní skutečnosti, ze kterých můžeme vycházet při porozumění základním prvkům architektury, ke kterým patří schody a žebřík. Spor tu není veden o „úhlavní“ pojmy, které vzbuzují na mnoha stranách zlou krev, jako je dobro a pravda. Stačí, že naše vertikálna a horizontálna v sobě implicate obsahuje ono „nahore a dole“, ke kterému se dá stoupat nebo klesat po schodech a nebo lézt po žebříku.

Vstup

Kultura není jen volně se vznášející souhrn toho, co bylo, co vzniklo v nepochopitelných, iracionálních dějinách. Kultura je opřena o metafyzické konstanty, základní prostorové identifikace k nim neoddělitelně patří.

Architektura stojí u zvláštní spojnice myšlení a kreativity, u samých kořenů kultury jako takové a metafyziky jako vědění o tom, co nás přesahuje, co umožňuje myšlení. Na tématu schodů a žebříku, horizontály a vertikály, a na samotné existenci architektonického

prostoru, je možné ohledávat jednak vznik základních kulturních skutečností, které jsou nám zdánlivě samozřejmé, a jednak samu metafyzickou strukturu, která vůbec kulturu a její zrod umožňuje.

Tento článek sleduje tedy dvě významové roviny – jednak rovinu filosofickou, které ohledává vertikálnost a horizontálnost jako metafyzické skutečnosti, a jednak kulturně-kritickou a analytickou rovinu, ve které ukazuje na některé aspekty vzniku architektonického prostoru a význam schodů, žebříku, ale i interiéru a exteriéru, nadzemí a podzemí, světla a tmy atd. V této rovině je tedy zaměřen na základní architektonické skutečnosti.

I.

Vertikála a horizontála se od sebe zcela jistě liší, nemůže dojít k obsahové záměně. Ať už budeme to, čemu rozumíme jako vertikále, označovat jakkoli, třeba „á“ a horizontále „â“, snadno se s kýmkoli domluvíme o charakteristikách obsahu, který takto označujeme. Je tu co rozlišit. Toto zdánlivě samozřejmé konstatování je ale ve skutečnosti předmětem sporu procházejícího celým novověkem a tím činí mimo jiné i vertikálu a horizontálu jedním z klíčů k porozumění tomu, co je, případně není, metafyzika. Prvním sporem je, že musím identifikovat obsahy dvou slov, která jsou chápána jako znaky, a identifikovat je v rámci kultury, ve které tato slova vůbec mohou nést smysl. Ale tato bariera znaku se dá obejít, ba naopak, ze samotného faktu, že se v rámci objevitelských cest bylo možné domluvit i s lidmi ze zcela jiných kultur a se zcela jinou řečí, jasně plyne, že musí existovat celá řada obsahů, které jsou vnímány „společně“, bez toho by nebyla možná první verifikace společného poznání, nebylo by bez nich možné první přitakání. Mnozí jazykovědci se snaží dokazovat, že takové sdílené obsahy se dají odvodit od nejzákladnějších fyziologických procesů – potřeb. To jistě také, ale vzpřímenost není ani fyziologická potřeba, ani nějaký fyziologický proces – je to postoj. A k němu patří chůze a orientace. Právě proto má takový smysl zabývat se vertikálností a horizontálností, levoprávností, a odvozeně také žebříkem a schody.

II.

Platón kdysi ústy Sokrata ukázal cestu ze sofismat, z „řečí, které si dokázaly hrát s kdečím“, které dokázaly manipulovat a ukazovat něco jako něco jiného. V našem případě by ukazovaly, že vertikála může „být“ naležato a horizontála nastojato. Že jde o pouhou abstrakci a že záleží jen na vztažném systému, neboť pokud ukážu nějakou vertikálu nebo horizontálu jako „kulturní identitu“, mohu si s ní „potom“ dělat, co chci. Jenže co znamená ono „nastojato“ horizontály? Že jde o vertikálu. A co ono „naležato“? Že jde o horizontálu. Ať převracím kulturní skutečnosti jak chci, co je to horizontála a vertikála je nesporné. A je to nesporné i tam, kde někdo na vtipném obrázku schematicky nakreslí člověka vzdáleného od nás čtvrtinu obvodu Země, a ukazuje tak naši horizontálu a jeho vertikálu jako souběžné přímky. Ano – právě tohle je pozdní abstrakce, kterou se ale nemůžeme nechat zmást. Pořád tu jde o vertikálu a horizontálu – jde o to, že se nemůžeme vzdát svého vlastního místa, ze kterého má takové určení smysl. Odněkud to vše vidíme. Nemůžeme zvolit takový vztažný systém, který by nahradil naše vlastní místo. Když si volím vztažný systém, jen identifikuji „svoje“ místo s tím výsadním místem zvoleného vztažného systému, „odkud“ se na věci dívám. I když „si“ toto „svoje“ místo promítneme někam do kosmu, vždy budeme muset mít nějaké „nahore“ a „dole“, aby se mohl nějaký objekt pohybovat buď zleva doprava, a nebo obráceně, shora dolů a nebo naopak, abychom ho mohli prostorově určit.

Ba dokonce když položíme obraz nějakého domu na podlahu a s převahou můžeme konstatovat, že všechny linie na něm jsou horizontály, nic to nezmění tomu, že dobře rozumíme, které z těch linií jsou ve skutečnosti (obrazu) vertikálami.

III. Proč tak složitý úvod?

Vycházím z premis, které předpokládají platnost základních východiskem myšlení člověka a tedy z odmítnutí „kulturního relativismu“. Celá řada daností, ve kterých se pohybujeme, má platnost, která nás zcela zřejmě přesahuje. Často se setkáváme s tvrzením, že jde o přijaté kulturní kontexty. Celé myšlení lidstva prý je jen zobrazením náhodného stavu v procesu kulturní historie. Protože prý nic neznáme jinak, než skrze kulturu. Jenže jsme schopni ukázat, že celá řada těch podstatných kontextů, byť se s nimi setkáváme skrze kulturu, se vůbec neproměňuje, jak by se dalo očekávat u kulturních jevů. Kultura je to, co se proměňuje, co má svoji historii. Ale některé danosti mají metafyzickou povahu, a pro ty, kdo se tohoto slova bojí, řekněme „metakulturní“ podobu. Tuto tezi budu držet a ohledávat metakulturní skutečnosti, ze kterých můžeme vycházet při porozumění základním prvkům architektury, ke kterým patří schody a žebřík. Důležité přitom je, že spor tu není veden o „úhlavní“ pojmy, které vzbuzují na mnoha stranách zlou krev, jako je dobro a pravda. Stačí, že naše vertikálnost a horizontálnost v sobě implicitně obsahuje ono „nahore a dole“, ke kterému se dá stoupat nebo klesat po schodech a nebo lézt po žebříku a také ono „vpřed a vzad“, „pravé a levé“.

A v rámci filosofujícího úvodu pak ještě spolu s Kantem můžeme ohledat tyto „záchytné body myšlení“, aniž bychom se museli potýkat s problematikou syntetických apriorních soudů – stačí jen navázat na moderní a postmoderní filosofické pokusy. Umožní nám to ukazovat, v čem nejsou tato metakulturní východiska výsledkem kultury, ale naopak podmínkou kultury. Ano, z předchozího vyplývá, že jakákoli kultura má svoje podmínky implicitně obsažené v tom, jak vůbec můžeme čemukoli rozumět. Umožní nám to ukázat, v čem tato východiska vytváří pro kulturu jako takovou rámeček, bez kterého by kultura nejen nevznikla, ale nemohla by ani trvat. Na rozdíl od Kanta ale z celé následující tradice myšlení víme to podstatné – naše „místo“, ze kterého promýšlíme podmínky platnosti našeho vlastního myšlení, nemůže být jen netělesné sebe-vědomím „vyššího rozumu“, ale musí jít o skutečné tělesné místo – takové, ve kterém jsme to my sami, kteří se orientujeme a to tak, že jsme vztyčeni, máme svoje (a ne cizí) napravo a nalevo, rozumíme vertikálně a horizontálně atd. I kdyby nám nějaký postmodernista rortyovského typu dokazoval, že máme jen řeč na hraní a nic víc, můžeme ho v klidu odmítnout, protože řeč nemáme v nějakém abstraktním a proměňujícím se beztvarem pozadí – máme ji ve skutečnosti, která se už vždy nabízí k orientaci. Nemusíme se hned na počátku dostat do složitých Platonských otázek po dobru a kráse, nebo dokonce k pozdějším metafyzickým otázkám po „platnosti soudu“. Zajisté k nim můžeme dojít, na začátek stačí otázka, ve které se budeme snažit porozumět vertikálně a horizontálně. Budeme zkoumat vertikálnost a horizontálnost tak, abychom v interpretaci ukázali, v čem jde o kulturní obsah, který je vytvářen historií, a v čem jde o danost, která podmiňuje možné kulturní obsahy. Zároveň se tak dostaneme k celé řadě dalších obsahů, které mají podobnou povahu – tedy jsou to metakulturní skutečnosti a v rámci kultury pak nabývají svůj historický – architektonický i jiný obsah – jako např. otevřenost a uzavřenost, jak se projevuje v prostoru architektury.

Celý článek viz příloha M 124, str. 22

http://moznost.info/sites/default/files/archiv/m_124_maly.pdf

Co s vědou a technikou?

Osoby:

Marcello Pera, Joseph kard. Ratzinger, Galileo Galilei

Anotace:

Marcello Pera shrnul v předmluvě k Ratzingerově knize „Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur“ problém, který otevřel Galileo: jak nakládat s neshodami mezi tím, co obsahuje Písmo, a tím, co poznáváme skrze přírodní vědy?

Úvod

Marcello Pera shrnul v předmluvě k Ratzingerově knize „Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur“ problém, který otevřel Galileo: jak nakládat s neshodami mezi tím, co obsahuje Písmo, a tím, co poznáváme skrze přírodní vědy? Pera předkládá klasický model, podle kterého je možné buď a) Písmo, pokud je správně interpretované, se shoduje s vědeckými zjištěními, protože věda odkrývá Stvoření tak, jak skutečně je, nebo b) Písmo a věda se zabývají odlišnými věcmi. Přeložíme-li si to pro naše potřeby, začíná se nám rýsovat řešení, které zdaleka nebude tak černobílé.

I.

Nejprve varianta a): Písmo a věda má stejný předmět. Pokud odpovíme ANO, co to znamená? Myslíme tím, že má zcela přesně stejný předmět? To by snad nikdo vážně netvrdil. Pod touto větou si spíše představíme, že Písmo i přírodní vědy „ukazují ke stejnému předmětu“, nebo spíš „vypovídají o stejném předmětu“, jímž je stvoření. Ale protože ukazují každý po svém a ze zcela jiných východisek, tyto výpovědi se nemusí shodovat, ba dokonce mohou být zcela odlišné. Připustíme-li například, že nějaký předmět leží v prostoru mezi pozorovateli, může být věta „předmět se vzdaluje“ stejně správná, jako věta „předmět se blíží“. Jen je třeba vyjasnit si pozici „kam“ se blíží a „odkud“ se vzdaluje. Vytvořit si meta-pozici. A jeví se, že věda a Písmo se skutečně dívá na svět ze zcela odlišných pozic, a tak můžeme vyslovit: tím, jak pro nás nabývá na důležitosti pohled vědy, ztrácí na důležitosti pohled Písma. Jenže tady narazíme na tomisty a vůbec na všechny, kteří tvrdí „neměnnou a úplnou pravdu výpovědi“, zejména teologické. Svět jako stvoření je uspořádán v souladu s Rozumem, a proto se nám nemůže vzdalovat. Takovou sebe-jistotu v porozumění stvoření považují za neudržitelnou, za jeden z důvodů hloubky této roztržky.

Ale ponechme tuto linku stranou a podívejme se na variantu b), na vnitřní logiku toho výkladu, který se prosadil, v převažující dějinné interpretaci zdánlivě „zvítězil“ (dodávám „na nějakou dobu“).

Podle něj má předmět vědy a předmět toho, o čem vypovídá Písmo, jen velmi málo společného, v extrémním výkladu nemá „nic společného“ (to považují za jasný protimluv, nicméně na nějakou dobu ovládl myšlení evropské kulturní oblasti). V podtextu tohoto výkladu stojí přesvědčení, že o světě vypovídají přírodní vědy a vše, co plyne z Písma a z křesťanství, je věcí etiky a vnitřního života člověka, která nesouvisí s exaktními přírodními vědami. Ty totiž mají svůj jasně vymezený předmět, ke kterému nepatří nic, co se týká víry. Chceme-li se tedy chovat tak, aby to odpovídalo povaze světa, máme organizovat náš vlastní svět tak, aby odpovídal našemu poznání, strukturovat ho pokud možno v souladu s jeho vlastními zákonitostmi. Očistit ho od všeho, co není „vědecké“ a co do něj tedy nepatří. Toto směřování je nazváno osvícenstvím a přenáší velkou odpovědnost za svět na člověka, který se rozhodl takto poznávat zákonitosti světa a

postupovat v souladu s nimi – resp. využívat je. Většinou se píše „využívat je pro dobro člověka“, nebo jinými slovy „stát na straně pokroku“, ale to vše je hodnotová orientace, kterou už do čistě vědeckého pohledu na svět jako předmět vědy někdo propašoval „zvenku“. Odkud, pokud to není z Písma? Odkud vůbec vzala věda „dějiny“ než z dějin spásy? Odkud zná věda jinou hodnotu než pravdivost výroku? Podle čeho se orientuje „pokrok“?

Samé otázky. Osvícenství stojí „na vodě“ a je jen zdánlivě „vědecké“ – jde o nesourodý splepenec důvěry ve vědu a důvěry ve vlastní schopnosti toho či onoho nositele té které ideologie, protože o nic jiného než o ideologie nejde. Jedná se o ideologie, protože jde o soubory tvrzení, provázaných do jednoho celku, ve kterých nelze diskutovat o jednotlivých východiscích přesto, že zvnějšku lze snadno dokázat jejich nekonzistentnost. Vůči ideologiím se lze jen vymezit. Že jde o ideologie, se pozná podle toho, že hájí svoji „správnost“ (včetně vnitřní rozpornosti) i za cenu popření svých vlastních principů. Prakticky v tomto případě: „osvobozujeme člověka i proti jeho svobodné vůli, protože víme lépe než on, co je jeho osvobození“. Není divu, někteří moci chtějí jednotlivci brzy pochopili, jak skvělý mocenský nástroj se tu nabízí.

Jak osvícenci zdůvodňují tuto svoji nadřazenost? Nijak. Prostě „mají pravdu“, protože je to pravda, která je v souladu s dějinami. „S jakými dějinami?“, můžeme se zeptat. „Přeci s dějinami, které daly veškerou světskou moc právě nám, osvícencům“, odpoví s úsměvem a zakáží ostatním, aby to jakkoli zpochybnili, protože ostatní jsou svobodní právě proto, aby s tím (v rámci hegelovské pravdy jako poznané nutnosti) souhlasili. „Ale tohle jsme tu už jednou měli“, napadne nás, jen se to jmenovalo „vládnoucí role dělnické třídy v čele s KSČ“ ...

Varianta b) nás zavedla do absurdity, kterou zažíváme dnes a denně, když řešíme problémy eurooptimistů, eurohujerů a všech, kdo touží po moci, kdo lidem okolo sebe normují život a předepisují, co nesmí a musí a přitom mají plná ústa dobra, které je přinášeno pokrokem (jehož jsou oni reprezentanty). Varianta b) už je dnes natolik průhledně „blbá“, že si toho může všimnout kdekdo. Ale co můžeme dělat? Především se poohlédnout, jak si s tímhle problémem poradit nějak nově, se zkušeností, kterou máme, s odstupem, který jsme mohli získat.

II.

Předně problém vědy: kde se bere její sebejistota? „Ty věříš vědě?“, můžeme se dnes zeptat, protože už skoro nikdo nerozumí, co vlastně ti vědci tvrdí a jestli si z nás přitom nedělají legraci. Pokud člověk alespoň trochu nahlédne do nějakého úseku vědy, zjistí, jak tenký led to je. Statistické výsledky, aniž by bylo jasné, co je a proč, teorie, které pokulhávají, stále se vracející problém, co je příčinou a co účinkem atd. Co ve vědě platilo před deseti lety, už neplatí, a co platí nyní, to dříve nebo později také nebude platit. Co je to tedy „platnost ve vědě“? Kdo by hledal odpověď, koho to zajímá? O „paradigmatech“ vědy se už jen žvaní, věda nás ve většině už úplně mívá, jen víme, že „je“, zajímá nás pouze aplikace vědy, resp. to, jak rozumíme technologii. Chceme dosahovat cílů, chceme mít věci kolem sebe pod kontrolou. A právě to je důsledek onoho tragického dělení, oné po-galileovské situace, ve které se mnohým zarytým držitelům Pravdy na obou stranách podařilo oddělit vědu a víru, výpovědi fyziky (především) a výpovědi Písma, jako by neměly něco společného, jako by se nevztahovaly k témuž.

Ale jsou tací, kteří o vědě nepochybují. Těm je třeba ukázat věc ještě obecněji. Platí to o vědě obecně, ale nejmarkantnější je to na vědě o člověku, tedy sociologii a psychologii. Člověk nemůže být předmětem vědy, protože není jako předmět vědy uchopitelný. Proč toto zásadní tvrzení a jak ho obhájit? Protože člověk není to, co „je“, ale to, co teprve bude. Je sám sobě otázkou, kterou nejde zodpovědět „najednou“. Otázka, kterou si člověk klade, se týká jeho budoucnosti, je to otázka „co mám dělat?“. Pro sociální vědy je předmětem člověk minulosti, jen to, co bylo. Jejím předmětem nemůže být to, co je pro vědu podstatné, totiž „co je“ tak, že je to vztaženo k budoucímu. Žádná věda o člověku nemá pod kontrolou odpověď na otázku „co bude“, i když se o to sebevíc snaží.

Člověk si klade otázku „co mám dělat“, ta je součástí jeho „jsem“. Tuto otázku nelze pominout a měl by si ji klást i vědec, který se zabývá člověkem, lidmi. Pokud si ji neklade, nerozumí sám sobě a jeho výpovědi mohou (lidem) spíš uškodit než pomoci. Člověk, který si myslí, že si takovouto otázku nemusí klást, chce jen „kontrolovat“ svoje okolí, ale dříve nebo později právě v této kontrole selže. Zeslábne, zmýlí se, prohraje, najde svého přemožitele, umře. A jak se stalo, že se předmětem života člověka stala především starost o kontrolu toho, co pod kontrolou mít nemůžeme?

Když jsme se takto zeptali, můžeme se vrátit ke Galileovi.

III.

Chyba nebyla jen u Galilea, ale i u těch, kdo tvrdili, že svět máme pod kontrolou a přitom odkazovali na pravdy Písma, na Zjevení, na uspořádání světa jako Stvoření. Shodně, Galileo i jeho církevní odpůrci, totiž mysleli svět jako předmět poznání jednou provždy. Chtěli se dobírat sumy správných odpovědí na otázky, aniž by jen tušili, že je to marnost. Ano, máme přístup k tomu, co je Bohem ustavené Universum, a jsme schopni o něm hodně vypovídat. Ale nemáme k dispozici nic, co by nás ospravedlňovalo tvrdit „poznatelnost tohoto světa“ ve smyslu aristotelských „pravd“ o světě, fixovaných jako statické výpovědi o systému. V tom šlo o spor dvou stejně zaslepených. Obě strany chtěly mít vše „pod kontrolou“. Mnozí se nepoučili dodnes, a proto stále řeší nevyřešitelný spor mezi vědou a Písmem.

V něčem není možné couvat – Galileo vnímal to, co je nesporné, že totiž výpovědi, které získal racionálním postupem skrze měření měřitelného, jsou v rozporu s Písmem. Ale co z toho plyne? Samé otázky, ale žádná odpověď. Všichni účastníci sporu, který v tomto smyslu vznikl, měli ještě jinou možnost. Předpokládat, že o světě je možné leccos vypovídat, ale svět nemáme nikdy vcelku, tak, jako nikdy na světě nemáme vcelku svůj vlastní život. Tázat se může jen ten, kdo je neúplný a neúplná tedy musí být i odpověď. I u otázky po povaze světa je nedílnou součástí odpovědi to, co teprve bude. Jistě, musíme aktuálně odpovídat, protože musíme jednat. A naše dílčí odpověď může být ve smyslu výpovědi o světě správná, a nebo chybná. Ale vždy bude neúplná. Nikdo se z této neúplnosti nevyzuje, ani Tomášova Suma, ani vědcova věda. Věda svým způsobem vypovídá o světě, ale o světě, který pro svoje potřeby redukuje. Písmo vypovídá o světě, ale jen těmi výrazovými (kulturními) prostředky, které měli k dispozici ti, kdo byli naplněni Duchem a Písmo vytvářeli.

Bylo by to jednoduché, kdyby se zároveň každé vyslovené tvrzení o světě nestávalo součástí světa samého. Kdyby se na základě toho znovu a znovu neukazovala neúplnost tázajícího se člověka. A tak se věda, která v myšlení osvícenců opanovala myšlenkové pole Evropy, postarala o to, že se svět stával pro Evropany stále více předmětem vědy a

přestával být především domovem člověka, tedy tím, co je naplněno vztahy, co má jako stvoření smysl vzhledem k jednání člověka.

S pomocí vědy vytvořili osvícenci obsah novodobého pojmu, který do té doby neměl smysl, totiž „přírodu“ jako předmětu přírodovědy. Většina lidí dnes bez něj neumí žít, myslet. Atd. Po nějakou dobu byl ještě člověk vnímán jako duchovní bytost, jako ten, kdo je nadán něčím víc, než celé zbylé stvoření, ale to netrvalo dlouho a už od doby Descarta začíná být moderní ukazovat, že člověk je především živočich, a ještě spíše mechanismus. A na konci 19. století se Weber a jemu podobní pokusili o kvadraturu kruhu a alespoň metodicky oddělili člověka a vědce. A tím padla jakákoli vazba na hodnoty, které mohl ještě někdo brát v úvahu jako skutečný hodnotový základ, který souvisí s Universem jako celkem všeho, co je nám k dispozici. Proč tento trend? Snad proto, že je tak svůdné nebýt ničím svázán, nepřítakat tomu, co mne přesahuje... postavit se na piedestal, který je nadepsán „Rozum“, ale je především piedestalem vlastní vůle... k moci.

Pokud jde o zaryté vyznavače vědy, ani tohle je nemusí přesvědčit, protože je vlastně věda jako taková nezajímá. Jsou technici. Jak může někdo zpochybňovat vědu a ukazovat její „neúplnost a nesoběstačnost“, když svět ovládla technika, vyplývající z vědeckého myšlení? „Technika dokazuje správnost postupu věd!“, vytáhne takový zarytý zastánce vědy svůj trumf. A tak se v posledním kroku podíváme na techniku jako způsob dosahování cílů.

IV.

Obsahem Písma je především základní strukturace kulturního prostředí pro život člověka. Tato strukturace vychází z jasně daných hodnotových příkazů a ze vzorů jednání. V Novém zákoně potom je proveden jednotný výklad této tradice skrze Ježíše jako spasitele. Bůh Izraele je žárlivý a jediný, co neodpouští, je neustále se opakující „odpad od víry“. Ale co to znamená? Není to právě ten největší důkaz fatálního omylu Písma?

Podíváme-li se hlouběji, jde v případě této „žárlivosti“ o dvě zásadní témata: člověk nemá být měřítkem všech věcí – a člověk nemá sloužit „silám“. Dva jednoduché motivy. Oba jsou přesným protikladem osvícenských cílů. Zcela zjevně jde osvícencům o to, aby člověk byl měřítkem věcí a zároveň (méně zjevně) aby zapomněl na zákaz „klanět se silám“ (využívat je k dosahování cílů).

Ve starozákonním ohledu tím byly myšleny především síly magie – na příběhu Josefa v Egyptě, ale i následně u Mojžíše, jde jednoznačně ukázat, že je oprávněné používat postupy, které by dnes šly označit jako „magie“, jen s tím rozdílem, že to bylo „na Boží pokyn“, že to bylo v souladu s jeho plánem, s Universem. Bůh zapovídá dosahovat skrze síly tohoto světa utilitárních cílů. V Novém zákoně je to jednoznačné – v životě má jít o jednání v souladu s radostnou zvěstí! Mnohé „mimořádné dary“ Ducha k tomu patří. U Galilea ještě nešlo o mnoho, protože byly ve hře jen způsoby popisu skutečnosti a bylo v lidských silách udržet Universum jako předmět, ke kterému se vztahujeme a které nás přesahuje. Ale v případě techniky jde už jen a jen o dosahování cílů, utilitárních cílů spojených s ničím neomezenou vůlí člověka. A tak se právě technika stala jednou z praktik, na kterou se vztahuje Boží zdvižený prst. Dosahování cílů? ANO. Ale doprovázené otázkou, zdali je to v souladu s Boží vůlí! Dosahování cílů? NE. Pokud je to výsledek sebezbožštění a zbožštění vlastní vůle. Technika se v tomto smyslu dnes stále více jeví jako magická praktika rozporuplné povahy.

Dosahování utilitárních cílů je běžné a je součástí celé lidské historie. Ale v Písmu vždy bylo tak či onak ukázáno, že je správné se vždy znovu a znovu ptát, zda je to či ono v souladu s Boží vůlí, zda je to či ono jako postup „správné“ v očích Božích. Po Novém zákonu již ne jen podle „předpisů a vzorů“, ale v příkazu „aplikovat na svůj život Ježíšův vzor“.

Technika se v tomto smyslu „utrhla ze řetězu“, od vazeb na vztah k Universu, stvoření ve smyslu Písma. Dnes je považováno za správné téměř vše, co je možné, a hranice toho, co ještě odolává této likvidaci skutečného obsahu slov „správné a nesprávné“, je stále posunována, jako by i o ní mohl a měl rozhodovat člověk sám. Tím ale člověk naplňuje výměr „svévolníka“, toho, kdo dosahuje svoje cíle v rozporu s Božím plánem. Používá sil, jejichž povahu nezná, vydává se jim tedy na pospas. Slouží „cizím bohům“.

Nejde tedy jen o to, že obraz vědy o světě je redukcující (je zaměřen jen na měřitelné), předmětem vědy není Universum, není to „stvoření“ jako celek. I sama orientace člověka k dosahování cílů je bez vztahu k Universu jako Stvoření v zásadě zvrácená, a žádná „ekověda“ nemůže nahradit onen soulad se Stvořením, který jsme ztratili skrze myšlení vědy a nabídku dosahování cílů prostřednictvím techniky a s ní spojených „praktik“.

Nemůžeme vykročit ze světa, který je důsledkem jednání (a selhávání) lidí, ale zároveň nemůžeme vykročit z dějin Universa, jejichž Pánem je Bůh. Můžeme se snažit naslouchat vnitřním hlasům, můžeme přemýšlet a osvobodovat se postupně z pout redukcujícího myšlení, můžeme leccos. Můžeme se postupně odpoutávat od nezávaznosti a snadnosti dosahování cílů, které nám nabízí technika. A můžeme se otevírat tomu, co nás přesahuje, protože jen tak se vrátíme před toto tragické dělení, které nás svazuje a nahání do pastí všech manipulativních novo-osvícenských hnutí, do pastí jejich mocenských technik (v jejichž základu už jsou dávno vědomě zapracovány jednotlivé elementy destrukce, ukázané v této analýze). Jde o postupy, které dále staví na sebe-zbožštění jejich tvůrců a přísluhovačů a záměrně zakrývají to, co bychom mohli vidět, zahlušují nás, abychom nezaslechli to, co bychom mohli zaslechnout, zaměstnávají nás uměle vyvolanými problémy, abychom nemohli jednat tak, jak bychom jednat chtěli.

Obraz – co se můžeme naučit od Flussera

(Vilém Flusser, Za filosofii fotografie)

Osoby: Vilém Flusser

Anotace:

Flusser upozorňuje na hrozbu, kterou obrazy přinášejí v okamžiku, kdy se stávají „skutečnější než skutečnost sama“. Pokud obrazy přestávají být ohledávány v procesu imaginace, pokud přestanou sloužit jako cesta ke světu, svým původem nedosažitelnému racionalitou, pak takto „pomýlený vidoucí“ přestává být vidícím. V pravém smyslu už „nevidí“ svět, naopak promítá obrazy do světa. Uvízne v nich, stávají se pro něj světem samým, stávají se pro něj skutečnějšími, než svět.

Kdo by se na každém kroku nedivil. A zejména věcem zdánlivě tak samozřejmým. Umíme se ale opravdu ptát? Ptát jako dítě, které očekává jednoduchou a pochopitelnou odpověď na otázky zdánlivě jednoduché. Umíme se nespokojit s tím, co se o tom či onom „říká“? Jedna z takových otázek, které si kladu už od dětství, je „Co je to obraz?“

O tom, co je to obraz, můžeme mluvit, až když obraz známe – ale jak jsme ho poznali? Věc není zdaleka tak jednoduchá, ale nyní se do vlastního pokusu o odpovědi nepouštíme – spíše se budeme snažit podívat, jak na tuto otázku odpovídají jiní – jiní, kteří měli to sebevědomí, že se pokusili vyčerpávajícím způsobem odpovědět. Vyčerpávajícím v tom smyslu, že ukazují obraz jako fakt ve vztahu člověka ke světu – a nejen to, fakt významně ovlivňující způsob vnímání světa

Otázka „co je to obraz“ předpokládá vidoucího (může vidět), který vidí a ve svém vidění je schopen odlišit skutečné a „pouhý“ obraz. Obraz je to, co je potenciálně viditelné vidoucím a vyčleněné jím z viděného jako specifický objekt vidění... ale tudy cesta daleko nevede, a hlavně se nedostaneme k ničemu, co by nám otevřelo nějaký nový úsek „světa obrazů“. Předpokládáme, čtenář zná schéma „shody věci a rozumu“ i slepé cesty, takové evidence pravdy světa.. Flusserův pokus o výklad obrazů a jejich role v kultuře je ve svých východiscích značně omezený, to však neznamená, že nemůže přinést zajímavé výsledky, které by „z jiného místa“ nešlo získat.

Podotýkám, že je zbytečné, aby tento text četli ti, kdo předpokládají nějakou pravdivou strukturu formálních tvrzení, která tvoří jeden a úplný soubor odpovědí na otázku „co je to obraz“. Řada tvrzení v následujícím textu má obrazný charakter, a to by z hledisek přísně formálních nemělo být přípustné, neměli bychom obrazy používat na vysvětlení obrazů samých. Kromě toho je tento text sestaven z písmen, u nichž může být spor, zdali jsou to obrazy nebo ne, což už samo o sobě vůbec vylučuje „čistotu“ v přístupu k obrazům skrze psanou řeč. Ponechme tedy puristům, ať o obrazech kážou a diskutují ve formálně dokonalých soudů, a podívejme se, jak obrazy prezentuje Flusser.

Puristé racionální řeči by nám mezitím napsat odpověď na otázku, „co je to podoba“, otázku tak blízkou obrazům na straně jedné a tématu identity, jednoho z klíčových pojmů filosofie – transcendentálií na straně druhé.

Flusser začíná velmi jednoduše: „Obrazy jsou plochy, které mají význam.“ Celkem očekávaně se soustřeďuje na plochu samou a ponechává stranou jiný význam obrazu, totiž fakt, že ukazuje „něco jako něco (jiného)“. Pro Flussera je důležité, že obrazy ukazují mimo sebe – a v tomto smyslu už by mohl pojmu obraz i šířeji (jako myšlenkový obraz, matnici představivosti).

Flusser se ale stále vrací k plošnému obrazu, i když ví, že platnost jeho výpovědí je širší, v této knize se ale snaží celé téma načrtnout krátce a pokud možno co nejpřehledněji: Obrazy poukazují mimo sebe, zpravidla do časoprostoru. A jeho zajímá to, jak převádí časoprostor do obrazu a naopak, jak je z obrazu „čten“ časoprostor, jak se to, co je na obraze, stává opět součástí časoprostoru. Celý tento proces – přesunu časoprostoru do obrazu a vnímání časoprostoru na základě obrazu, nazývá Flusser IMAGINACÍ.

Imaginace je schopnost člověka kódovat jevy do plošných symbolů a zpětně tyto symboly „číst“. Ponechme stranou zjevnou redukci, kterou tu Flusser provádí – a dívejme se, co v jeho síti (v jím definovaných vstupech, které určují velikost „ok“ jeho systému) uvízlo: uvízla zde magie!

Magie je podle Flussera časové – nečasové čtení obrazu, při kterém vidící svým způsobem rekognoskuje obraz jako skutečnost světa, identifikuje ho jako obraz a snaží se s ním vyrovnat jako s obrazem. Postupuje od detailu k detailu, ale ne v nějaké časové lince. Jako by bloumal ve skutečnosti obrazu a snažil se v něm orientovat – jako by hledal způsoby, jak určit, co je náhodné a co je zásadní, důležité. Při takové rekognoskaci není důležité, co je dříve a co později, nedá se zde mluvit o příčině a následku, neboť náš postup není lineární. Flusser na vnímání obrazu ukazuje před-lineární, ne-časový způsob

našeho vnímání, ze kterého se teprve rodí porozumění tomu, co se dá vnímat jako „celky“. Dříve, než se myšlení „ustaví“ do racionálních struktur, ve kterých interpretuje myšlenkové celky, které jsou v rámci světa „kompatibilní“ a tvoří jeho pochopitelný rámec vnímatelný jako jednota, pracuje s neurčitou materií viděného. V ní hledá záchytné body pro interpretaci, „poznává“ to a ono. A je pochopitelné, že interpretace různých viděných nejen mohou, ale musí být různé, protože tento matečný proces zrodu nemá žádné nutné postupy právě pro svoji ne-lineárnost. A také proto, že se každý setkává s jinými obrazy. Flusser tak odpovídá na otázku „co bylo na počátku“ – na počátku je pro poznávajícího imaginace – schopnost vytvořit si (iracionálně) podkladovou vrstvu identifikací, se kterou lze následně pracovat jako se skutečností. Nemusíme s tím být spokojeni, ale je to lepší, než nic, ponechme stranou možnost, že ona struktura existuje nezávisle na nás, a „nějak“ prosakuje do našeho před-myšlení, které Flusser nazývá imaginací.

Slovo imaginace uvedlo Flussera k magii – a ta je pro něj u obrazů klíčová. Ale podívejme se nejdříve, jak Flusser magii rozumí – pro něj jde o takový přístup a postup, ve kterém operujeme mimo časovou linku běžně chápané linearitu dění. Typické by bylo, pokud zvolíme ne-flusserovský příklad, Vančurovo „za časů ušatých čepic bývaly velké zimy“. Flusser ukazuje, že racionalizací, odstupem od obrazu, člověk něco ztrácí – totiž skutečné porozumění světu, který není ve svém dění „navlečen“ na nit času, je především souborem prvků (jakýchsi elementů) smyslu, které se pro nás vztahují navzájem, a ty teprve utvářejí „pochopitelnost“ našeho života. Imaginace při vnímání obrazu je jen paralelou k naší imaginaci při vnímání světa – a před tím, než jsme schopni racionalizovat a ptát se, co je dříve a co potom, jsme schopni a vlastně nuceni ukazovat svět jako obraz a naopak, vyjadřovat se o světě v obrazech. Flusser to přímo neříká, ale vyplývá z toho, že náš „racionální“ svět je jen jedním z možných obrazů světa – který je ve své povaze magický, ne-přístupný myšlení jinak, než skrze obrazy. A teprve v obrazech pak může být racionalizován.

Prvotně je lineární, „nějaká“ aktualita, která má ale mnoho vrstev a nevytváří sama o sobě žádný celek. Magie je podle Flussera prvotní proces, při kterém se z lineárních fragmentů (fragmentů tvořených aktuálním) stává ne-lineární obraz, který pak je interpretovatelný v jiné vrstvě linearitu. Podle Flussera (a nedá se s tím než souhlasit) svět není člověku přístupný bezprostředně. V této práci se soustředíme jen na obraz a ne sluch, kde je linearita daleko důležitější (a kde bychom také pro ni našli ještě mnoho jiných zajímavých zjištění). Nicméně i s vědomím takto omezeného předmětu flusserova a našeho zkoumání můžeme porozumět tomu, co Flusser míní svým slovem magie a porozumět obsahu tohoto slova. Flusser neříká do jaké míry a jak se dá do „magické“ vrstvy světa vstoupit „zkratkou“, mimo obrazy, ale mimo jiné (později v textu) ukazuje, jak je to možné skrze obrazy – zejména tam, kde se skutečnost, vytvořená obrazem, zamění za skutečnost samu. Právě zde je kořen idolatrie obrazů a na druhé straně opakující se vlny obrazoborectví. A zde je pro nás také vhodné sledovat jeho text, směřující především k fotografii.

Flusser upozorňuje na hrozbu, kterou obrazy přinášejí v okamžiku, kdy se stávají „skutečnější než skutečnost sama“. Pokud obrazy přestávají být ohledávány v procesu imaginace, pokud přestanou sloužit jako cesta ke světu, svým původem nedosažitelnému racionalitou, pak takto „pomýlený vidoucí“ přestává být vidícím. V pravém smyslu už „nevidí“ svět skrze imaginaci obrazů, naopak promítá obrazy do světa. Uvízne v nich, stávají se pro něj světem samým, stávají se pro něj skutečnějšími, než svět. Jde o zapomínání na to, čím vlastně obraz je, ztrátu schopnosti imaginace jako jediné cesty ke světu. „Člověk pak žije ve funkci vlastních obrazů, v důsledku idolatrie obrazů se imaginace mění na halucinaci.“ To, co pak člověk považuje za skutečnost skutečné není.

Flusser ukazuje, že přesně tuhle roli hrají fotografie, které nám sugerují, že zachycují svět tak, jak „je“. Ačkoli tomu tak zcela zjevně není, je velký výkon, pokud jsme schopni tomuto klamu nepropadat. A ukazuje, že žijeme v době propadu společnosti do halucinací způsobených idolatrií. A zde můžeme Flussera opustit.

Jeho práce na naši otázku „co je to obraz“ nemohla odpovědět, ale přinesla nečekané vhledy do role obrazu v porozumění světu. Obrazům nelze porozumět bez imaginace – imaginace je spojená s obrazem, bez něj ní by nebyl rozdíl mezi obrazem a schématem. Máme tedy před sebou celý vějíř otázek nových – např. co činí schéma schématem a proč je náčrt víc než schéma – a celý okruh otázek přímo spojených s povahou obrazů jako takových, a pak další okruhy otázek, např. do jaké míry je Flusserem předvídaný propad do „halucinační“ kultury (tvořené dnes svítícími obrazovkami) reálným klaněním, které odvádí člověka od toho, k čemu je stvořen a veden.

O jednom odchodu

Osoby: Jiří Kub, Jarmila Štogrová

Anotace:

Časopis Psalterium opustil jeho dlouholetý šéfredaktor a „tahoun“. V jistém smyslu tak tento časopis ve své stávající podobě „končí“, protože v rukou Jiřího Kuba (a s přispěním dlouhou dobu spolupracující redaktorky Jarmily Štogrové) se stal výrazným a nezaměnitelným kulturním časopisem zdaleka přesahující význam speciálního periodika určeného pro zájemce o duchovní hudbu.

Jiří Kub patří k několika málo skutečným kulturním osobnostem, vedl Psalterium jako časopis, kde jsou kladeny otázky a otevírána témata, na které nejsou k dispozici „hotové“ odpovědi. Jiří Kub sice ve svých rozsáhlých článcích a úvodních to či ono vykládal ze sobě blízké post-strukturalistické perspektivy, ale vždy s tím, že nechával na stránkách Psalteria zaznít i jiným interpretacím, svými texty vždy prostor spíše otevíral než zavíral. Psalterium se tak výrazně lišilo od běžné časopisecké produkce, která je zpravidla zaměřena pouze na „aktuální zrcadlení běhu věcí“. Psalterium zaujívalo postoj, kladlo otázky typu „co s tím?“ když napřed představilo nějakou věc v neobvyklém (často záměrně vyoseném) pohledu. Neponechávalo čtenáře na pochybách o tom, že se cosi podstatného děje a že o něco jde – a naopak, vedlo k čtenáře k pochybám o tom, zdali si vystačí s již zaujatými a dříve osvědčenými postoji.

Jak tomu bývá často, tento rozměr časopisu leckoho iritoval, jen málokdo ho jakkoli ocenil, a už vůbec ne církevní hierarchie: ta by chtěla především časopis, ve kterém by varhaníci dostávali příkazy, co mají hrát, a sem tam by dostal prostor nějaký pokud možno nekomunikativní „odborník“, zaujatý svým předmětem odborného zájmu víc než ostatní. Psalterium bylo jiné. Ti, kdo to oceňovali, zpravidla mlčeli, a tak to nakonec Jiřího Kuba „přestalo bavit“. Je to dobré obrazné vyjádření, i když všichni ví, že tu nejde o „bavení“, protože jen málokoho skutečně „baví“ úmorná pakující se redakční „dřina“, u níž je důležité, aby byla vyvážená + – pocitem, že „má smysl“. Jiří Kub to dlouho předem avizoval a odešel, není cesty zpět.

Dá se ale očekávat, že „mu to nedá“ a stejně bude něco dělat. Ale bylo by smutné, kdyby se rozdával v drobných a jen diskutoval na nejružnějších webech typu „Signály“. Nebylo by dobré, aby zůstal u trávení času v podobných diskusích, z jakých je mírně nevolno

každému, kdo to někdy zkusil. Psát (a před prvoplánovými argumentacemi z nepochopení marně obhajovat) „teze“, které nesmí být delší než 20 slov“, může být chvilková zábava, ale ne vyjadřovací prostor pro člověka typu Jiřího Kuba.

Držme (si) tedy palce ať najde způsob, jakým by ho znovu začalo bavit „být s druhými“ tak, jak to umí – tedy v prostoru, který vytvoří a nabídne ostatním. Nejde se vrátit do stejné řeky a nebude to tedy asi takový prostor, jaký nabízelo Psaltetrium. Ale věřím, že se to Jiřímu Kubovi povede.