

Horák, Petr

## Filosofický radikalismus Dürrenmattovské etudy

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
2002, vol. 51, iss. B49, pp. [79]-100

ISBN 80-210-2815-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106292>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

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

PETR HORÁK

## FILOZOFICKÝ RADIKALISMUS DÜRRENMATTOVSKÉ ETUDY<sup>1</sup>

1. Smysl této stati spočívá v určitém úsměvném pokusu ilustrovat pomocí parafrázování dvou filosofických povídek Friedricha Dürrenmatta skutečnost, že filosofický radikalismus představuje „pravou“ filosofii a že tato „pravá“ filosofie musí nutně být *radikální*, a tudíž nikoli vždy *moudrá*, totiž *praktická*. Nepůjde tedy vůbec o pojednání, jež by se zabývalo jako svým předmětem onou konkrétní historickou podobou *filosofického radikalismu*, jakou v dějinách filosofie představuje britský, zejména benthamovský utilitarismus. Pokusím se pouze poukázat na protiklad filosofického radikalismu a moudrosti, na protiklad přísně logického uvažování (což je exemplární příklad filosofického radikalismu) a moudrosti ve smyslu návodu k praktickému jednání subjektu nebo jeho postoje k tomu, co běžně nazýváme *životem*. Nejde o nic nového či dokonce převratného, onen protiklad provází celé dějiny lidského myšlení; odkázalo jej nám již antické (řecké) dědictví a lze jej mimo jiné dostatečně zřetelně ukázat na jistém protikladu mezi starým řeckým a starým čínským myšlením a jednáním. Filosof a orientalista François Jullien velice trefně zdůraznil, že staré čínské myšlení dávalo přednost oklice (v argumentaci i v boji), zatímco řecké myšlení dávalo přednost frontálnímu střetnutí. Tento rozdíl představuje typický protiklad mezi věděním a moudrostí, protiklad mezi čínským mudrcem (a čínským generálem) a řeckým filosofem (a řeckým stratégem).<sup>2</sup>

---

1 Následující stať se do značné míry opírá o mou stejnojmennou jednosemestrální přednášku, je však rovněž nedílnou součástí širšího kolektivního badatelského projektu k problematice filosofie dějin. Vzhledem k stanovenému rozsahu v ní nepřihlížím třeba k A. Cournotovi, který se významně zabýval vztahem náhody a dějin, ač k tomu téma stati přímo vybízí, ani k dalším. Tuto stať připisuji kolegiálně profesorovi Pavlu Maternovi v duchu našich – jak doufám – nekončících rozprav o vztahu filosofie a logiky.

2 Frontální střetnutí reprezentuje u starých Řeků stejně tak útok disciplinované falangy a její následné vítězství nad méně disciplinovaným protivníkem, jako drčení protivníka logickými argumenty, před nimiž není úniku. V obou případech jde o dosažení naprostého vítězství. Rovněž řecká *metis*, měla stejný cíl, tj. jednoznačně zvítězit nad protivníkem a zahanbit ho (viz např. známé práce J.-P. Vernanta a E. Détienna). Čínský mudrc a čínský vojevůdce postupují jinak; snaží se o to, aby si protivník ani neuvědomil, že byl právě poražen: nemá „ztratit tvář“. V čínském jako řeckém myšlení jsou samozřejmě k dispozici stejné myšlenkové

Je vůbec možné tento protiklad smířit? A je to žádoucí? Dějiny lidského myšlení, které, jak jsem právě zdůraznil, znají snad od svých počátků protiklad filosofického radikalismu a filosofické moudrosti (či prostě moudrosti), znají rovněž snahu tento protiklad vyrovnat, smířit, uhladit či odstranit. Z možných příkladů uvedu pouze jeden, neznámá to však, že ho chci povýšit na výlučný. Je to Immanuel Kant, viděný prostřednictvím kdysi vlivného, mimo Francii však dnes neprávem zanedbávaného filosofa Alaina, od jehož úmrtí uplynulo právě půl století.<sup>3</sup> Kant podle Alaina ve své filosofii spojuje chlad moralisty (rozuměj: radikalismus) se shovívavostí (rozuměj: moudrostí) vůči člověku, a tedy vůči všemu lidskému, spolu s důsledným odmítáním myšlenky účelu vesmírného a historického dění.<sup>4</sup> Nejde mi nyní samozřejmě o to, zda má Alain v interpretaci Kantovy filosofie pravdu v historickém slova smyslu – svou interpretaci užívá ostatně jako skutečný filosof zase jen k tomu, aby vyjádřil své vlastní myšlenky – jde mi vskutku jen o doklad oné zmíněné snahy *smířit* filosofický radikalismus s moudrostí.

Přistupme nyní, po tomto krátkém úvodu, k F. Dürrenmattovi a k *jeho* ukázkám filosofického radikalismu.

2. Ve *Filosofickém časopise* (42, 1994, s. 90–105) jsem uveřejnil v českém překladu povídku Friedricha Dürrenmatta *Mozek*. Postačí tedy uvést, že východiskem autorových úvah je představa jakéhosi mozku, který si vymyslí – vykalkuluje (neumí totiž nic jiného než počítat, kalkulovat) vesmír, universum. Dürrenmatt tuto svou představu zpracoval literárně velice působivě, a u toho by jistě bylo možné zůstat, bylo by to však ke škodě věci, neboť dal své představě neméně působivou filosofickou dimenzi, v níž by mohl nalézt zalíbení ontolog, kosmolog, filosof dějin atd., a která je pro nás zajímavá rovněž svým radikalismem. Pokusím se odpovědět na otázku, proč tomu tak je.

Za prvé si nejsme jisti, co chtěl vlastně autor říci, když stvořil, vymyslel svůj „mozek“. Klade ho místo čistě hypotetické „exploze nedimenzionálního bodu, do něhož byla stlačena veškerá matérie“, jak si to dle něj představuje moderní, tedy současná kosmologie. Toto nemohu a nechci komentovat, spokojíme se tedy tím, že si Dürrenmatt (dále zpravidla již jen D.) místo tohoto nedimenzionálního bodu představí jakýsi mozek. Čistě hypoteticky. Toto je tedy východisko a je to východisko filosoficky stejně oprávněné, jako kterékoli jiné. Filosof/ka, matematik/čka si prostě musí zvolit nějaké východisko. Je to velice typický znak pro to, co chápou pod filosofickým radikalismem: budiž bod a), budiž to nebo ono. Budiž světlo, budiž logos atd.

Můžeme nicméně usoudit, že D. vědomě smísil – nikoli zaměnil nebo nevědomě sloučil – dva koncepty, a to koncept mozku a ducha.

---

struktury, stejný cíl, dosahuje se však jinak. Právě proto je rozdíl mezi nimi tak zajímavý a snad i poučný. Srov. François Jullien: *Le détour et l'accès*, Paris: Grasset 1995, s. 45–47.

3 Vlastním jménem Émile Chartier (1868–1951), publikoval pod pseudonymem Alain a pod tímto jménem byl a zůstává znám.

4 Alain: *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, Paris: Paul Hartmann 1946, viz zejména Dopis č. VIII, s. 78.

Vlastní začátek jeho povídky, jež je ovšem současně úvahou nebo esejem, pak spočívá v tom, že dovolí, aby se tato substance (ale je to substance? To už je první otázka, kterou si můžeme položit) proměnila *náhodou*, pokud to ovšem není *omyl* kalkulu (*sic*) v matérii (v mozek) – a tím začíná jakási evoluce, která nevyhnutelně spěje do podoby samotného autora, tedy D., do podoby lidstva a jeho katastrofy, pro niž D. volí za exemplární, ale zcela konkrétní příklad Osvětim.

Domnívám se, že ontologická figura ducha (nikoli duše, nikoli anima, nýbrž ratio, intellectus) se v průběhu povídky transformuje ve figuru filosofie dějin vůbec (tedy evoluce všeho), lidských – které nás zajímají nejvíc – pak zvláště, ale bez konce: není zřejmé, navzdory všemu zdání, jak tato historie skončí. To dovoluje přinejmenším dvě perspektivy:

1. Konec bez konce, divadlo lidské hlouposti pokračuje a není proti tomu léku (protože zde stále působí původní omyl, který spustil určitý determinismus), přitom však nemyslím, že by si D. představoval nebo uvažoval při psaní povídky *Mozek* nějaký takový konec jako je nukleární válka, celková ekologická katastrofa nebo alespoň vyčerpání zdrojů energie apod. To by bylo příliš obyčejné.

2. Druhá perspektiva je filosoficky zajímavější: lze si hypoteticky představit, že duch přestane být zhmotnělým mozkem, že se osvobodí od své matérie, zbaví se evoluce (jako zhmotnělého procesu), k níž dal bezděky (omylem) popud. Zbaví se jí, aby napravit *příhodu*, kterou *náhodou* způsobil. Co to znamená? Asi tolik, že se přestane o ni starat, že se znovu stane kalkulujícím duchem, že napraví svůj původní omyl, jímž spustil časový proces v prostoru. Tím, že dopustil, aby došlo k této náhodě, tím přece uvedl v chod nutnost, původce determinismu. Jestliže se duch osvobodí od matérie, jestliže se osvobodí od determinismu, pak napraví svůj omyl, to jest svou chybu, kterou je nutno považovat za jakousi dobu nebo druh prvotního hříchu.

To ovšem není zdaleka všechno. Musíme zvážit, že autorem povídky je F. Dürrenmatt, a že tedy nemůžeme zcela vyloučit podezření, že si se svou představou kalkulujícího ducha hrál jako s představou nějakého počítače! Duch by se tak konečně, poté, kdy se osvobodil od matérie, od matérie v podobě evoluce přírody a v ní zejména lidí, včetně jejich dějin, (znovu)stal jakýmsi počítacím strojem. Z tohoto hlediska bychom skutečně mohli považovat Dürrenmattův duch/mozek, za věčný počítací stroj, který čas od času (je to jen vyjádření z nouze: věčnost je nezměřitelná kategorie) upadá, a to vždy v důsledku omylu v kalkulu, do tělesné podoby (přírody včetně lidí atd.). Nabývá formy v tělesnosti, jejíž preferovanou představou (opět pomocné termíny) je tělesnost lidská, tedy v člověku, v lidstvu, jež je odsouzeno náhodou způsobenou omylem v kalkulu, aby prožívalo dějiny atd., prostě všechno to, co z dějin nevyhnutelně plyne, a to eventuálně stále znovu a znovu, v nových variantách.

Tato druhá perspektiva je možná, nikoli nevyhnutelná (!) a implikuje pochopitelně další otázky, např. tu, zda tedy duch na sebe bere čas od času (zase pomocné vyjádření), ale vždy v důsledku chybného kalkulu, tedy chybou, formu tělesnosti (můžeme se dokonce ptát, zda musí nutně mít tato forma podobu evoluce!), zda je to náhoda, která vytváří determinismus a jak je tomu potom za prvé se svobodnou vůlí (pochopitelně člověka, jakmile chybný kalkul vytvoří

náhodou, jež uvede do pohybu determinismus, který zase vede nutně k všemu tomu, čemu říkáme příroda, člověk, dějiny), včetně svobody svědomí, stejně jako se svobodou vůbec, již se dovolávají veškeré dějiny našeho humanismu, tj. západního humanismu, podmíněného řecko-židovsko-křesťanskou tradicí a její novověkou, osvícenskou proměnou v jeho současnou podobu.

A za druhé, jak je tomu se *smyslem* dějin (se smyslem *vývoje*), kterážto kategorie představuje neméně součást dějin téhož západního humanismu?

Toto vše je jistě samo o sobě dostatečně fascinující, a to tím více, že můžeme vznést podezření, že se D. dal inspirovat některými představami křesťanské teologie nebo křesťansky motivované teologie, ale toto ponecháme stranou. Dürrenmatt píše kdesi ve svých spisech o svém vlastním studiu filosofie, což by jistě poskytlo zajímavou informaci o jeho filosofických východiscích a mohlo by tudíž poskytnout alespoň zčásti odpověď právě na tuto otázku. Bylo by rovněž možné jít úplně jiným směrem a zaměřit se na to, co o poznání vypovídají tzv. kognitivní vědy (např. autoři jako Changeux, Altan atd.) nebo co o duchu vypovídají ti, kdož se snaží postihnout fenomén ducha v linii čisté evropské filosofické tradice jako nehmotnou substanci. To by byl případ třeba Descarta (ale nemohli bychom pominout další filosofy a teologické autority 17. st.), ze současných – i když oba již nežijí – např. Karl R. Poppera a Johna Ecclese. Oba dva, ač jejich východiska byla zcela rozdílná, dospěli k takovému shodnému pochopení fenoménu ducha, jež ho pokládá za jakýsi druh „třetí síly“, který sice vzchází z hmotné základny, je však od ní zcela odlišný.

Jako podstatnější a zajímavější než tyto a podobné úvahy se mi však jeví to, co vkládá D. do počátku své povídky, úvahy, eseje, jak jsem řekl, totiž onu „nehodu“ kalkulu, jež rozpoutává vše další v Dürrenmattově vyprávění. Tato nehoda – termín ovšem není vhodný, neboť navozuje jakési hodnotové stanovisko, proto použiji raději termínu *příhoda* – činí z dějin lidstva něco tragicky a současně radikálně směšného, zanedbatelného a ještě něco mnohem krutějšího, a znovu řeknu že radikálnějšího, než je dokonce heideggerovský koncept logu. Tento koncept nám v podstatě říká, že v důsledku chybného pojetí logu, Řekové – a my po nich – nejsme schopni pochopit, uchopit opravdové Bytí. Osvětím například pak představuje v podstatě jen nevyhnutelný důsledek tohoto pochybení. Už kdysi Řekové, tedy lidé, tedy my, jsme se dopustili a dopouštíme jisté chyby, která se – *možná* – nemusela přihodit. Ale Dürrenmatt je radikálnější: chyba se stala *mimo* nás, došlo k ní *před* naším vznikem, zcela náhodný omyl kalkulu, kterého se dopustil vesmírný počítač, za jaký lze považovat jeho duch/mozek, nám nedává žádnou šanci. Jsme tedy v rukou náhody, jsme jejím *důsledkem*; skutečnost, že si to uvědomujeme, nic na situaci nemění, protože nikdy nedokážeme zvládnout onen „vrh kostek, který neruší náhodu“, abych poněkud posunul význam známého verše básníka Mallarmé (posunul proto, že on napsal „un coup de des n'abolit pas le hasard“, čili „vrh kostek neruší náhodu“).

Dürrenmatt napsal jinde a v jiné souvislosti, že „v životě nikdy nedochází k náhodám, pouze k příhodám“.<sup>5</sup> Je to vlastně totéž, co sděluje svým veršem

<sup>5</sup> Friedrich Dürrenmatt: *Das Haus*, in *Stoffe IV-IX*, Zürich: Diogenes 1990, s. 114.

Malarmé, že totiž *ani* vrh kostek neruší náhodu, pouze se *něco* stane. Padne třeba šestka – a tento vrh něco způsobí: je to náhoda nebo příhoda?

Toto je nepochybně velice těžké rozhodnout: novodobá tradice našeho myšlení a jednání se vzpírá přijmout představu o nahodilosti dění (tedy o náhodě jako *příčině* příhody), zdráhá se přijmout představu, radikální představu, že třeba veškerá evoluce je dílem náhody (stačí vzpomenout, jaké pohoršení vyvolal nositel Nobelovy ceny Jacques Monod svým spisem o *Náhodě a nutnosti* [*Le hasard et la nécessité*] z roku 1970), nemluvě už o tom, aby přijala všechny *důsledky* takové představy. Máme-li se však držet samotného Dürrenmatta, pak musím potvrdit, že v jeho pohledu je *náhoda* pouze lidský, nikoli kosmický výtvar. Pouze člověk činí z příhody náhodu, hazard, a to – opět cituji, či parafrázuji D. – podle znalosti či neznalosti kauzálního řetězce, který ji přivodí. Znalost nebo neznalost vede k tomu, že příhodu označíme, pochopíme jako nutnost nebo nahodilost.<sup>6</sup>

Co tedy je Dürrenmattův duch/mozek. Je to Bůh, je to demiurg, zlomyslný skřitek, esprit malin, jak o něm hovoří Descartes, který ovšem ztotožnění Boha a demiurga, zlomyslného skřítka, důsledně odmítá, je to snad záhadné vesmírné „já“, které se uvědomilo, protože pocítilo úzkost, protože poznalo onen heideggerovský stav úzkosti, strachu – u Heideggera ovšem strachu, úzkosti ze smrti, strachu, úzkosti z nicoty? Jenže Dürrenmattův mozek přece nemůže mít strach ze své vlastní pomíjivosti, z toho, že se propadne do nicoty, do ne-bytí. Může snad pocítit nudu, osamění? To není jisté. Co to tedy je? Je to snad pomysl vesmírného počítače, vzniklý ve fantazii Dürrenmattova ducha? Odpověď ponechám otevřenu, každý z nás si do ní dosadí to, co mu připadne jako nejlepší nebo nejpravděpodobnější. Není ostatně vůbec důležitá, v každém případě by byla jen neuspokojivou spekulací, podmalovávající (pro zvlášť asketické a rigorózní myslitele po výtce nevhodně) filosofický radikalismus, který v D. příběhu jistě spatřujeme. Radikální filosofie totiž nemůže, a to přímo z povahy sebe samé, poskytnout definitivní odpověď na cokoliv, v tomto případě tedy na otázku, co to tedy je onen hypotetický bod, jenž expanduje v Dürrenmattův „mozek“.

Radikální filosofie – jak v případě Dürrenmattovy povídky *Mozek* dobře vidíme – je však nutně filosofií, která znepokojuje. Dürrenmatt sám, který přece studoval filosofii na univerzitě v Zürichu u Richarda Herbertze a jako svých *filosofických* vzorů se dovolává Kanta a Kierkegaarda (literárními vzory mu byli Stefan George, Ernst Jünger, Richard Kassner ad.), to vyjádřil velmi případně, když píše:<sup>7</sup> tím, že Kant postuloval nepoznatelnost věci o sobě – a to je přece radikální požadavek – stanovil pro filosofii nepřekročitelnou mez (kterou si zcela principiálně, a tedy rovněž radikálně, neklade věda, právě naopak). A toto lze v jistém slova smyslu chápat jako *problém* radikální, tj. v sobě důsledné filosofie, z něž se snaží filosofie nejrůznějším způsobem odpovídat.

<sup>6</sup> *Tamtéž.* Dovolují si upozornit na známou korespondenci Henry Mora s René Descartem, která se zabývá vlastně stejným problémem: může Bůh stvořit náhodu, může jednat nahodile, může být důsledně všemohoucí, jakmile jednou „spustí“ proces stvoření?

<sup>7</sup> *Tamtéž.*, s. 121.

3. Jestliže jsem právě uvedl propozici, že skutečná filosofie, opravdová filosofie musí být *radikální*, to znamená důsledná sama v sobě a se sebou samou, pak z toho plyne další propozice: skutečná, opravdová, tedy radikální filosofie může být takovou jen tehdy, pokud *chce* být pravdivá, protože si přeje vyjadřovat pravdu, být totožná s pravdou.<sup>8</sup> To ovšem vede k určitým problémům – nejen ve smyslu morálním, pro praktické důsledky, jaké uplatňování pravdy v lidské společnosti může mít a zpravidla také má – jak pochopil Kant moralista, alespoň ve výše zmíněné Alainově interpretaci – nýbrž k filosofickým problémům. Pravdivá filosofie odvozuje od něčeho k něčemu, je deduktivní. Moudrost ovšem, v existenciálním smyslu, ve smyslu životní moudrosti, vyvozuje, je induktivní. Hlavní problém, který však stojí před požadavkem pravdivé, důsledné, tedy radikální filosofie, je tento: úplnost, plnost, řečeno naším oblíbeným žargonem: *totalita*. Důsledná filosofie musí postihovat to, o čem chce vypovídat, v naprosté úplnosti, totalitě. Je to ale možné, je to oprávněné? A především: je to vůbec tak žádoucí?

Pokusím se ilustrovat to, co jsem právě předložil jako propozici a současně jako otázku, znovu za pomoci filosofa a dramatika, či filosofického dramatika Friedricha Dürrenmatta. Použiji tentokrát jeho esej *Most*.<sup>9</sup> Myslím, že česky dosud nevyšla.

Pravda, píše Dürrenmatt, je výrok, který by měl odpovídat skutečností, pravda je pravdivý výrok o skutečnosti, a je tedy totožná se skutečností – měla by být jednoduchou, ale pevnou definicí. Rozum, který interpretuje, buď odvozuje nějakou pravdu z nějaké jiné pravdy, tuto zase z nějaké další atd., až dospěje k jakési pravdě, která už není odvozená, tedy: rozum postupuje ve své interpretaci deduktivně (odvozuje), anebo induktivně (tedy vyvozuje), pomocí fikcí, hypotéz, teorií. Deduktivní rozum sází na jistotu, induktivní rozum se odvažuje něco vyvodit, něco předpokládat ve smyslu navrhování něčeho. Jak hezky uvádí Dürrenmatt, deduktivně interpretující rozum je rozumem bohů, protože ti znají pravdu, ti usuzují z obecného na zvláštní. Jenže lidský život, praví Dürrenmatt, se pohybuje v poli induktivních, nikoli deduktivních pravd, v poli nevypočitatelných a nikoli vypočitatelných událostí, a právě to nevypočitatelné nazýváme náhodou – odkazují opět na onen verš Mallarmého, který praví, že „vrh kostek neruší náhodu“.

Jenže: ono předem nevypočitatelné, které nazýváme náhodou, protože – jak to hezky vyjadřuje Dürrenmatt – na nás spadne jako meteor, se dodatečně (pořád cituji svého helvétského dramatika) proměňuje v cosi vypočitatelného, v příhodu potom, co nás ta náhoda jako nějaký meteor rozmělnila (ve skutečném nebo přeneseném slova smyslu). Zůstaňme u Dürrenmattova meteoru. Pravda jakožto skutečnost, to je věta vypovídající o totožnosti, tedy onen zmí-

8 Ujišťuji postmoderně orientované kritiky novodobého evropského myšlení, eventuálně celých jejich dějin, že jsem si už dlouho dobře vědom nebezpečí údajného nebo skutečného logocentrismu evropské filosofie a jeho závažných důsledků.

9 Friedrich Dürrenmatt: *Die Brücke*, in *Stoffe IV-IX*..., s. 85-110. V textu uvedené rozsáhlé parafráze z této Dürrenmattovy povídky nebo přímé a většinou značně dlouhé citace označené uvozovkami odkazují všechny k uvedenému vydání.

něný meteor je meteor; interpretace, která říká, že meteor je hrouda železa, kterou hodil Zeus z Olympu na zem, je dedukce. Nebudeme-li věřit, že se na Olympu nachází nějaký bůh jménem Zeus, nedáme dohromady uvedenou interpretaci, jestliže naopak věříme, že se Zeus nachází na Olympu, pak můžeme vytvořit deduktivně celou řadu dalších interpretací, které se budou týkat meteoru, např. že Zeus mrštil kvůli špatné náladě kus železa na zem, třeba proto, že se rozzlobil na své božské společníky nebo na lidi apod.

Naopak taková interpretace meteoru, která bude o něm vypovídat, že se jedná o astronomický úkaz, představuje sice nejprve rovněž deduktivní interpretaci, protože vychází – snad z celé řady – hypotéz a teorií, které se objevily už dříve, projevíly se však postupně jako falešné nebo neuspokojivé a vyvolaly tudíž nové teorie; z hypotéz, které jsou stále abstraktnější, se usiluje o dosažení absolutní pravdy, což se však nedaří; pokud by k tomu došlo, nejednalo by se už jen o fyzikální formulaci, ale přímo rovněž o interpretaci metafyzickou.

Dürrenmatt ilustruje právě uvedené následujícím způsobem:

„Kdyby byl 22letý student F.D. 15. října 1943 ve tři hodiny čtyřicet minut a sedmáct sekund švýcarského času zabit jakýmsi meteorem, když se v Bernu v noci vracel zcela opilý přes Kirchenfeldský most domů směrem k Historickému muzeu, přičemž v okamžiku, kdy na něho dopadal meteor, močil skrz železné zábradlí dolů na řeku Aare – jsa náhodou pozorován z kopce Gurten jižně od města rovněž opilým studentem astronomie, který si na severu chtěl vyfotografovat mlhovinu Orionu, jež se od něj nacházela jižním směrem – pak by se tato výpověď zhruba shodovala s pravdou a vzbuzovala by jen potud pochybnosti, že je možno se přít o přesnost nějakého časového údaje a že údaj ‚jít domů‘ může znamenat pouhý dohad. A přesto by se k interpretaci této výpovědi nedospělo snadno. Nešťastný F.D. by musel být přesně vyšetřen a náhodná fotografie studenta astronomie by musela být dána do nezpochybnitelné souvislosti s nehodou, bylo by nutné vypracovat pečlivý a bezchybný řetězec indicií, což by vyžadovalo povážlivé namáhání rozumu. Nicméně na základě toho, co bylo pozorováno, je možné vypočítat dráhu meteoru, navzdory tomu, že zazářila pouze několik sekund, lze prokázat, odkud kosmická střela přišla, mohla by to být částička nějakého praslunce, z něhož by se mohlo Slunce vyvinout. Interpretace nepravděpodobné nehody se prokazuje jako deduktivní, ovšem možnost vypočítat dráhu meteoru, který ji způsobil, předpokládá znalost zákona síly přitažlivosti. Ten směšný úlomek kamene, který zastřílil onoho směšného F.D., se toulal šest miliard let slunečním systémem, totiž od jeho počátku, než se dostal potom, kdy ho z jeho dráhy odklonil jakýsi miniplanetoid o velikosti Matterhornu, do pole zemské přitažlivosti, aby proletěl tak nešťastně, avšak zcela zákonitě, že kosmická nehoda vypadala jako naplánovaný mord. Pochopitelně s omezeními: čím více usuzujeme z nehody, kterou je možno vyjádřit jednoduchou větou a která vyvolává stejně jednoduchou, byť podivuhodnou interpretaci faktorů, které umožnily, aby k ní na Kirchenfeldském mostě v Bernu došlo, tím více upadáme do stále komplikovanějších interpretací; jsou-li ještě známy zákony přitažlivosti, ona sama již vyvolává otázky a stejně tak vyvolává otázky vznik meteoru. Odpovědi na tyto otázky, to znamená vlastně již na jakési interpretace, budou jenom prav-

děpodobné místo toho, aby byly pravdivé, až nakonec povedou v pouhé možnosti, v pouhé hypotézy. Jestliže pravda a interpretace jsou totožné při konstatování pouhého faktu, při další rekonstrukci tohoto faktu se víc a víc rozcházejí. *Možné potřebuje být stejně málo pravdivé, jako to potřebuje logické* (proloženo PH).“

To ovšem není zdaleka všechno:

„Pravda představuje tak těžký problém, že ho většina lidí vůbec nevidí.“ Dürrenmatt s humorem, který má pochopitelně podobu černého humoru, jenž je typický snad pro celou jeho tvorbu, rozvádí na tomto místě úvahu, již ilustruje právě uvedenou propozici. Jeho vlastní kmotr, bývalý misionář v Africe působící ve Švýcarsku jako vězeňský kněz a současně vesnický farář, by v neštěstí, jež potkalo F.D., totiž v jeho srážce s meteorem, viděl prostě trest boží. A to trest boží za to, že se „...ten ubožák (F.D.) nechtěl stát farářem, jak si to přál jeho otec a jak si to zejména přála jeho matka a také za to, že ten chlapec měl poměr s jednou katolickou malířkou. On neuměl francouzsky a ona neuměla německy, takže si můžeme domyslet, jakým nekřesťanským způsobem se oba spolu bavili. Tady musel Bůh zasáhnout.“ Tolik tedy kmotr skutečného spisovatele Dürrenmatta a tudíž také kmotr smyšleného F.D. Jeho prostinká úvaha, že hříšník F.D. byl prostě potrestán přímo Bohem za nevhodné chování (nevhodné z hlediska morálky protestantského kněze poloviny 40. let minulého století) opravdu ukazuje, že pravda nemusí vždy a pro každého představovat těžký problém.

Jenže úvaha toho dobrého kněze by asi všechny neuspokojila. A Dürrenmatt tedy pokračuje:

„Kdyby se i bylo podařilo z velké míry rekonstruovat (v *případě nehody F.D., zasaženého meteorem*, pozn. PH) rozličné příčiny, které dovedly meteor k nárazu na studentův spánek, kdyby byly ve hře zákony, které známe a umíme uplatnit, zůstaly by pořád pochybnosti o důvodech, které pohnuly F.D. k tomu, aby klopytal téměř ve čtyři hodiny ráno přes Kirchenfeldský most. Jeden z jeho přátel si sice dodatečně vzpomenu, že F.D. opustil zlostně půl hodiny před půlnocí jeden vinný sklípek ve Starém městě se slovy ‚protestuji, že mě zde berou vážně‘, zatímco jiný spolustolovník vyličil F.D. jako chaotického nixmochra (*Tuenichts*), jako cynika, jemuž nebylo nic svaté a který zjevně četl příliš mnoho Nietzscheho, a tudíž se typicky zaobíral úmyslem studovat filosofii; další měl údajně tvrdit, že se F.D. nestal nacistou jenom proto, že – jak se měl vyjádřit – mu nacismus byl příliš málo extrémní, můj bože, dokonce i ďábel mu připadal jako příliš zbožný; jeden soukromý docent dějin umění měl vyprávět, že ho F.D. vyhledal ještě krátce před půlnocí, měli spolu vypít láhev vína a on přečetl F.D. některé pasáže z Dantovy *Božské komedie*, týkající se pekla; ředitel jednoho potravinového supermarketu měl opět zaslechnout, že se F.D. vrátil o půl druhé v noci domů, protože on, ten ředitel, bydlí pod podkrovní komůrkou, kterou obývá F.D. – ta je ostatně groteskně vymalována – F.D. vstoupil do svého pokoje, to by mohl on odpřisáhnout, F.D. musel tedy později zjevně svůj pokoj opět opustit, a znovu se vydat do města. Také jeden ztroskotaný spisovatel napsal z Zürichu, že vždy předpovídal, že na F.D. čeká katastrofa, zatím co jeden proslulý profesor psychiatrie prohlásil, že F.D. vběhl vědomě pod meteor, on předvídal, že F.D. spáchá sebevraždu.

Navzdory těmto výpovědím žádná logická souvislost nevznikne, zato však podezření, že se F.D. nechal vláčet jednoduše nápad od nápadu, takže je principiálně nemožné interpretovat důvody, které ho měly přivést na Kirchenfeldský most. A tedy i kdyby probíhala dráha meteoru kauzálně, dráha, kterou šel F.D., by podléhala náhodě, byla by náhodná, tj. její kauzalita už není rekonstruovatelná a tím rovněž interpretovatelná. Nahodilé je přece rovněž možné: F.D. si třeba vlastně přál jít přímo domů, dolů do Starého města, ale když přecházel Náměstí Casino (*Casinoplatz*), potkal ježka, který se šustl po asfaltové ploše směrem k mostu, malý groteskní kousek života, v tomto prostředí neskutečný; F.D. napadlo ježka sledovat, a když mu zmizel, došel F.D. bezmyšlenkovitě až na most a dostal se pod meteor. Shrňme: F.D. představuje nekonečně komplikovanější útvar, než jakým je meteor. F.D. může být jistě pojednáván jako kosmické těleso. Jako lidský druh ovšem [...] vybavený kosmem mozku, což je tak složitý útvar, že jednání F.D. mohou ovlivnit nejen vzácně se vyskytující logické úvahy, nýbrž většinou podvědomé motivy, nevypočitatelné nálady, blíže neurčitelné, předem programované genetické vzorce chování, zděděné po nějakém pradávnm předkovi. [...] Jistě, jako racionální, statisticky uchopitelná a anatomicky pitvatelná bytost dá se nehodou potrefený student F.D. interpretovat (soudní lékař by byl zjistil, že F.D. prodělal v poslední době žloutenku, že jeho hladina cukru byla zvýšená, že byly viditelné náznaky k tělesné korpulenci), rovněž sociologická zjištění byla možná (F.D. jako syn protestantského faráře) a psychologická také (prodloužená puberta) a jako iracionální bytost, tedy jako individuum F.D. by byl dodatečně vyložitelný dokonce psychoanalyticky, proč ne. Nicméně by se došlo pouze k přibližným interpretacím, ke spekulacím, které by neumožnily ani nejopatrnější náznak nějakého zákona, jenž by dovedl F.D. nutně ke střetu s meteorem.

Pravda v případě F.D. je nám tedy kategoricky odepřena. A přesto ohlašuje svoje bezpodmínečné nároky, zatímco rozum se spokojuje s jedním podmíněně správným určením. Rozbitý F.D. na mostě, který zůstal naštěstí ušetřen, je proto jen bezvýznamnou částí pravdy, která sama chce víc: chce něco totálního, a jako taková chce vládnout nejen v minulosti a v současnosti, nýbrž také v budoucnosti. Avšak tímto nárokem na věčnost se pravda posunuje k mimolidskému, do říše bohů. Odpoutá-li se pravda od člověka, aby ji mohl poznat jako svůj smysl, už v něm (v člověku) nespočívá, ale spočívá mimo něho. Člověk by se musel umět zdvojit k tomu, aby zakusil pravdu nad sebou, vně sebe, – s lepším výsledkem ovšem, než se podařilo zdvojení Dürrenmatta s F.D. (*upozorňuje Dürrenmatt*, pozn. PH) – musel by vystoupit nejenom sám proti sobě, nejenom jako dvojník, nýbrž současně jako převrácený On-samotný, jako pravda vně jeho sama. Proto ona výzva, která se nachází již ve vlysu Apollónova chrámu, ‚poznej sebe sama‘, vlastně předpokládá, že člověk už poznal sebe sama, když se chce poznat, protože každé poznání něčeho zvláštního již předpokládá poznání čehosi obecného, z něhož je možno ono zvláštní odvodit. Odvodit zvláštní jako logicky možné.“ Dürrenmatt na tomto místě uvádí historku o jednom rabínovi, který, aby přestal myslet na křeče, jež pronásledovaly jeho vnitřnosti, si v duchu rekonstruoval celou euklidovskou geometrii, aniž by měl tušení o tom, že už

dávno existuje, čili „geometrie byla už v něm, aniž by to věděl“, píše Dürrenmatt, „vzešla z logických myšlenkových forem o sobě, z myšlenkového apriori“: Jenže, jak dodává vzápětí, „v oblasti existenciální je tomu jinak, pokud například pojednáváme o (výše zmiňovaném) F.D. jako o obecném pojmu, jako ‚o člověku o sobě‘, pak patří do oblasti logična, například do statistiky a lze o něm říci, jakou životní délku jeho života předpokládáme, zvážíme-li jeho zdravotní stav, bez ohledu na to, že třeba ve skutečnosti zemře dříve, nebo naopak bude žít déle. Chceme-li však dedukovat F.D. jako zcela určitého F.D. z nějakého obecného F.D., jsme konfrontováni nemožností odvodit z oblasti logična cokoliv existenciálního“. Museli bychom si představit nejen jednoho zvláštního F.D., nýbrž nějaký obecný pojem F.D., „což by byl zjevně nesmysl, jako kdybychom předpokládali, že Bůh má o každém jednotlivém smrtelníkovi nějakou obecnou představu, nějakou ideu, z níž povstává jedinec jako individuum, jako jedna z jejích možností, přičemž vzniká otázka, zda se takovému Bohovi ještě vyplatí přemýšlet o každém jednotlivém možném člověku.“ Nebyl by to Dürrenmatt, aby si hned neodpověděl, že tomu tak jistě není: ani Bohu by se to nevyplatilo, protože se příliš zaměstnává ideami.

„Proto nezbývá nic jiného,“ pokračuje Dürrenmatt, „než místo pravdy o F.D. vypovídat o něm možnosti, totiž vedle onoho fingovaného F.D.1., kterého v noci 15. října 1943 ve tři hodiny čtyřicet minut a sedmnáct sekund švýcarského času natrefil na Kirchenfeldském mostě meteor přífrčivší z Vesmíru, fingovat dalšího F.D., tedy F.D.2., který se dostane k mostu jako se k němu dostal jeho dvojník, ale váhá na most vstoupit. Nikoli ovšem proto, že by zvažoval možnost, že by ho mohl na mostě trefit meteor. Připusťme, že by F.D.2 byl ostatně jako F.D.1 a já (tj. *skutečný spisovatel Dürrenmatt*, pozn. PH) trvale fascinován astronomií, avšak možnost být rozbit na maděru meteorem je nejen nepravděpodobná, ale je také příliš obecná: nějaký meteor by mohl onoho F.D., kterého si fingujeme, trefit rovněž před mostem anebo v hospodském sklípku anebo v posteli, také mne (tj. *spisovatele Dürrenmatta*, pozn. PH) by mohl nějaký rozdrtit při psaní; je nemožné zjistit, kolik meteorů ročně dopadá na Zemi, s kosmickým prachem je to nejméně pět milionů tun. Není to myšlenka na meteor, která způsobí, že F.D.2 přechází váhavě most, ale je to pomyšlení na most sám“.

Nikoli proto, že by spisovatel Dürrenmatt něco měl proti Kirchenfeldskému mostu v Bernu přes řeku Aare, právě naopak, má ho rád a vždy ho rád měl a konečnicu tento most vede do diplomatické čtvrti. Ironie není náhodná, naopak zcela vědomě volená – je to opět Dürrenmatt, který po tomto intermezzu pokračuje: „Také F.D.2 snad tento most měl rád, dokonce stejně jako já vždycky okamžik váhal, než na most vstoupil, ano, můžeme si dokonce představit, že F.D.2 dokonce toto krátké zaváhání zachránilo: meteor ho mohl o několik centimetrů minout. Důvod zaváhání F.D.2 však nespočíval v ničem objektivním, nýbrž v čemsi subjektivním, totiž v pocitu, který v něm most vždycky vyvolával a pro který po něm rád chodil na druhou stranu. Dokonce váhal, aby ještě tento pocit umocnil, sveden nocí, která postupně za mostem uhasínala. Už se před ránem šelilo (jak jinak by také F.D.2 mohl spatřit ježka?), zpoza temnoty se vynořuje olověně bílé světlo, velice jasně se zvedá kopec Gurten, na němž

opilý student astronomie zachází se svým přístrojem; most se stává neskutečný, klene se nekonečně přes propast, působí tak hrozivě, že směšná otázka, zda je opravdu tak bezpečný, se stává stejně tak nevyhnutelnou, jako strašidelné propuknutí rána; je to otázka, která svede F.D.2 po krátkém zaváhání, zdržení, údivu k tomu, aby se právě kvůli ní vydal přes most: tento přechod se totiž stane dobrodružstvím tím, že F.D.2 zapochybuje o bezpečnosti kovové konstrukce mostu, a to tím více, že když se F.D.2 chystá v návalu odvahy čurat z mostu do hloubky, najednou něco, blesk nebo střela, všechno na sekundy dlouho zeleně ozáří, budovu parlamentu, řeku. Náměstí Helvetia, Historické muzeum. F.D.2 cítí, oslepen dolů se řítící světelnou masou, že něco dopadá na železné zábradlí, rozbíjí ho a zasycí hluboce dole v řece, zatímco se Kirchenfeldský most otřeše a pak se lehce zakymácí. ‚Němci,‘ pomyslí si F.D.2, nebo ‚americké letadlo‘, a utíká – i když je to nesmyslné – přes most, místo aby se vrátil, utíká s otevřeným poklopcem k Náměstí Helvetia, bez ohledu na svou začínající korpulentnost a na svou přece jen vojenským lékařem zjištěnou krátkozrakost (oficiálně by tedy vůbec neměl na Náměstí Casino zahlédnout onoho utíkajícího ježka, před tím, než vstoupil na most), a jak tak utíká, diví se, že nezaslechl žádný hrom nebo výstřel, že zaslechl jen mocný svist. Nicméně se uklidní, když propocený a těžce oddychující míjí sochu do široka posazené Helvetie s mohutným poprsím a s víkem od konve na mléko na hlavě, které se třpytí v ranním svítání a jímž před měsícem, ještě ne zcela uzdraven ze své žloutenky, korunoval sochu zemské matky a které zjevně ještě nikoho neurazilo – a to víko tam mělo zůstat ještě další měsíc, tak málo jsou ctěny zemské matky i v patriotických časech. Kolem panuje ticho, svou blízkostí působí Helvetia, korunovaná víkem od konve na mléko, teple a mateřsky, žádný zvuk není slyšet, natož poplach – něco se snad stalo, asi krátké spojení, ale stěží něco válečného – že by to mohl být meteor, na to F.D.2 nemyslí, tato možnost je příliš neuvěřitelná; (...) ale, myslí si F.D.2, když kluše domů z Náměstí Helvetia Anglickou zahradou, snad jsem přece jen neměl přes ten most chodit.

Naproti tomu logik F.D. – kterého označíme nejlépe jako F.D.3, abychom ho odlišili ode dvou předchozích – nepotřebuje teprve nastávajícím ránem nebo zkušeností přijít na myšlenku, že by se mohl Kirchenfeldský most zřítit v okamžiku, kdy ho bude on přecházet. F.D.3 učiní v noci ze čtrnáctého na patnáctý říjen 1943, když v půl druhé ráno vstoupí do své mansardy – ředitel potravinového supermarketu se nemýlil – rozhodnutí studovat filosofii. Sice se vždycky o filosofii zajímal, protože se však chtěl stát malířem a protože se v zimě jako F.D.1 a F.D.2 ( a ostatně jako já – tj. *skutečný spisovatel Dürrenmatt*, pozn. PH) pokoušel probíjet spisovatelstvím, byl na rozpacích, co má dělat: univerzita pro něho představovala čekárnu, jako pro F.D.1 a F.D.2 (a pro mne tehdy také – *tedy pro spisovatele Dürrenmatta*, pozn. PH). Ale zatímco F.D.1 žije chaoticky, F.D.2 stále ještě doufá, že se stane malířem nebo spisovatelem (slovo „básník“ nenávidí už tehdy), je F.D.3 nyní, v půl druhé ráno, na prahu své mansardy rozhodnut spisovatelství a malířství nechat plavat, nehonit se za svými přáními, nýbrž vyučít se myšlení, stejně jako se člověk vyučívá řemeslu. Nadšen svým nápadem zavírá za sebou dveře, sestupuje po schodech, kolem bytu ředitele – kte-

rý opět usnul – opouští dům a jde dolů ulicí Haspel, přes Nydeggovský most do Starého města. Pojímá předsevzetí, že bude nyní žít pouze logicky. Sotva však za sebou nechal Nydeggovský most, napadne ho podezření, že to není zcela logické jít jen tak přes most, upadne do hloubání, projde ztemnělým Starým městem k univerzitě, kde minulý rok studoval literaturu – pokud to bylo studium – vrátí se mechanicky zpátky, stále ještě zaměstnán svým problémem, až najednou stojí před Kirchenfeldským mostem – ježka nezahlédl – a tím před svým problémem, protože každý most je most, možnost, že se zřítí, nelze logicky vyloučit: logicky vzato se může kdykoli zřítit. Proto patří ke každému přecházení mostu určitá míra důvěry, že se most během přecházení nezřítí. Tato míra důvěry závisí na stavu mostu, i když také jiné faktory mohou způsobit jeho zřícení, jako zemětřesení, výbuch nálože nebo podstatně větší meteor, než byl ten, který o dvě tři minuty později zabije F.D.1 a tak tak mine F.D.2. Jestliže je Kirchenfeldský most v pořádku, jestliže po něm denně jezdí autobusy (tehdy tramvaje), nákladní auta, osobní auta a lidé na motocyklech a kolech a navíc přecházejí po chodnicích oběma směry stovky lidí, potřebuje člověk takřka nepostižitelnou míru důvěry k tomu, aby most přešel v noci sám, přesto však jistou míru. A nad touto mírou důvěry se nemůže logik F.D.3 rozhodnout, vždyť se přece předtím rozhodl, že bude žít ve shodě s logikou. Bere vážně premisu, že se každý most může zřítit, a vyvozuje z toho: ‚Je-li vždy možné, aby se most kdykoli zřítit, pak vždy znamená nekonečně mnoho teď.‘ Strnule se dívá před sebe. ‚Půjdu-li však přes most,‘ mumlá k sobě, ‚rozpadne se také čas, který k tomu potřebuji, na nekonečně mnoho teď. Teď je nečasové. Každý čas, i kdyby to byl jen zlomek jedné sekundy nebo zlomek tohoto zlomku, ano, vždy znovu zlomek posledního zlomku, se rozpadá v nekonečně mnoho teď.‘ Zatočí se mu hlava, dochází ke stále menším zlomkům. Nastalo už dávno ráno, zřícení meteoru nezpozoroval, jako bouřlivý vítr mu hlavou letí nekonečná teď. Když první tramvaj jede kolem něho přes Kirchenfeldský most, dospívá nakonec k závěru, že ‚se most, který se jednou zřítí, přičemž toto jednou znamená jedno teď, zřítí tehdy, když já půjdu přes most.‘ F.D.3 argumentoval nejenom stejně jako řecký filosof Zenon 490-430 před Kristem, ale zachoval se jako jeho letící šíp: ‚Jestliže totiž vždy všechno spočívá v klidu, pokud to zaujímá nějaký prostor, který je tak veliký jako ono samo, přičemž pohybující se je vždy ve stavu teď, pak také letící šíp zůstává v klidu.‘ F.D.3 stojí ještě nyní, 1990 (nebo 2002, pozn. PH) po Kristu před Kirchenfeldským mostem. Ty miliony a miliony lidí, které od té doby most přešly a přežely, ho nedokázaly pohnout z místa: pouze logické je pravdivé, nelogické je zdání. Na této myšlence trvá ještě dnes: také Kirchenfeldský most je pouze zdání, stejně jako město, on sám, země, celek, prvotní třesk. Neexistuje nic než jeden jediný bod, jediná singularita; žádný důvod není pro to, rozšířit se ve Vesmír, či dokonce umožnit život.“ Můžeme zde odkázat k výše zmiňované povídce *Mozek*, avšak pokračujme v *Mostu*:

„Mysleme si F.D.4, který je rozhodnut stejně jako F.D.3, že bude studovat filosofii a že bude žít logicky. Tento F.D.4 udiveně zírá na tramvaj, která jede kolem něho přes Kirchenfeldský most, naplněná zaměstnanci různých vyslanectví, Němci, Angličany, Američany, Italy, Němci tajně v anglických službách

a Angličany tajně v německých atd. – všechny kombinace jsou možné – lidmi, kteří by se vlastně 1943, kdyby se nenacházeli v neutrálním Švýcarsku, museli přinejmenším navzájem zmlátit, byli přece všichni navzájem ve válečném stavu. F.D.4, jak nyní pozoruje, že se most nezřítí, i když tramvaj také potřebuje pro přejezd určitou dobu, která se rozkládá v nekonečná teď a nadto vykazuje s přátelsky navzájem smrtelnými nepřáteli podstatně vyšší váhu, než jakou vykazuje on sám, jde sám přes most, vyvozuje, že něco muselo být v jeho myšlenkovém řetězci falešného, jinak by se byl Kirchenfeldský most spolu s tramvají a personálem vyslanectví zřítí do řeky a na sportovní hřiště. F.D.4 zůstane stát před mostem stejně jako F.D.3, avšak nikoli spoután jako on stále stejným logickým myšlenkovým řetězcem, F.D.4 se spíše zoufale snaží vyvrátit axiom, že by se mohl most zřítit a snaží se nalézt logické východisko, které by mu umožnilo přejít most v absolutním bezpečí, aniž by musel věřit tomu, že zůstane stát a jež by mu tedy umožnilo srovnat logiku se skutečností. Do dneška se mu to nepovedlo. Ona troška víry, kterou si přál odmyslet, se odmyslet nedá. Stejně jako F.D.3 stojí také on ještě dnes před Kirchenfeldským mostem.“

„Naproti tomu F.D.5,“ pokračuje Dürrenmatt, „při pohledu na tramvaj a stejně jako F.D.4 upoután tím, že přijela z Náměstí Helvetia, se rozhodne, že nechá padnout logiku a tím studium filosofie a jde bez uvážení přes Kirchenfeldský most domů, nikoli bez toho, že by tu a tam nevstoupil na chodník nebo že by nekopl občas do mostního zábradlí, které je na jednom místě poškozené, ze zlosti nad tím, že se zapletl na celé hodiny v síť nesmyslných myšlenek. Jeho víra v to, že se most nezřítí, když přes něj půjde, vzrostla natolik, že věří, že jeho víra vůbec není vírou, nýbrž že *je jistotou*“ (proloženo PH). Různým možnostem však stále ještě není konec:

„F.D.6 jde stejně jako F.D.5 přes most, podivuje se ovšem díky tramvaji nad tím, jakou hodnotu asi má čistě logické uvažování. Přesto, že je ponořen v úvahy, prohlédne si také poškozené zábradlí, obrátí se ještě jednou na Náměstí Helvetia zpátky, jde zpět k Náměstí Casino, potom zpátky k Náměstí Helvetia a teprve potom domů, přemýšleje o tom, co by tak mohla znamenat zkušenost, kterou právě učinil. Věděl, že se most jednou zřítí, ale stejně neotřesitelně věřil, že se nezřítí, když přes něj půjde on sám. Neví přesně, bude-li studovat filosofii, náhle dostal chuť stát se fyzikem a zlobí se, že se věnoval řečtině a latině místo matematiky.“ Pak zde máme případ F.D.7:

„F.D.7 rozhodnut, že se bude řídit logikou, stojí, když se dostal ve tři hodiny čtyřicet minut ke Kirchenfeldskému mostu, před uzávěrou. Málem přes ni upadl, diví se: uzávěra tam ještě nebyla, když před několika hodinami opouštěl sklípek. Přechází zmateně sem a tam, čte na dřevěné tabuli, když kolem sviští meteor všechno osvětluje (F.D.7 je uzávěrou natolik zmaten, že se neptá, odkud to světlo přichází), čte tedy, že hrozí, že most spadne a že je zakázáno na něj vstupovat, protože hrozí smrtelné nebezpečí. Zapomíná na svoje předsevzetí jednat pouze dle logických zásad přežije uzávěru, protože ho přepadne nespoutatelná touha po dobrodružství, utíká přes most tam a zpátky a tak několikrát, až ho náhle zastaví strach, že by se mohl most zřítit. Jde domů, zalit potem a těžce oddechuje, a uklidní se teprve až tam, kde ústí ulice Kollerweg v ulici Muristal-

den. Důvěra, že se most nezřítí, když přes něj půjde, byla odvahou, která ho zlákala k tomu, aby šel přes most, i když mu logika říkala, že by se most mohl zřítit.“ Ale co F.D.8? Dürrenmatt nám o něm sděluje toto:

„F.D.8 cítí, když přešel uzávěru a vstoupil na Kirchenfeldský most, jak začíná klesat, v hrůze ho opouští víra, že by se mohl dostat ještě na druhou stranu. Přehoupne se přes uzávěru zpátky a most zahřmí, osvětlen padajícím meteorem do hloubky. Víra opustila F.D.8.“ Série možností ovšem stále ještě nekončí:

„F.D.9 cítí stejně jako F.D.8, když přešel uzávěru a vstoupil na Kirchenfeldský most, jak most klesá, utíká však, proti jakékoli logice, aniž by postřehl pád meteoru, tak velice utíká jat bláznivou vírou, že ještě přeběhne, po klesajícím mostě dolů, potom od poloviny mostu, který se láme nahoru, dosáhne Náměstí Helvetia, vyleze na klín zemské matky korunované vikem od konvice na mléko a vidí, jak se most zřítí. Nikdy nebyl ve svém životě tak šťastný, jako za svého běhu po mostě.“

A F.D.10?

„F.D.10, který přešel uzávěru v domnění, že se mu nemůže nic stát, pozoruje ještě, když se pod ním most řítí, jak k němu vystřeluje trávnick zeleně osvětlený meteorem a pomyslí si ,to je opět pro mne typické.‘ Jeho víra byla jen bezmyšlenkovitost.“ Jsou tu však stále další možnosti:

„F.D.11 poté, kdy přešel závoru, aniž by si přečetl varování a přitom pojal rozhodnutí, že se přeje jen raději stane spisovatelem, jde pohodlně se plouže přes most, jsa tak fascinován svým rozhodnutím, že rovněž nepozoruje meteor, přičemž, protože to pod ním krachlo, zjevně zhoupnutím mostu se vzduchem dostává přes rozšklebenou propast k Náměstí Helvetia. Že most už není, to pozoruje, teprve když se chce vrátit k Náměstí Casino, protože se rozhodnul, že se domů ještě nevrátí a že si vychutná své rozhodnutí stát se spisovatelem. Je zmaten. Neví, jak se mohl dostat přes most, který leží hluboko pod ním v korytu řeky a na nábřeží Dalmazi, snad nějakým zázrakem, ale může si rovněž myslet, že se most zřítit teprve až po něm přešel a že nevnímal hluk, jsa ponořen ve snění. S úlevou se vyšplhá na Helvetii, sebere jí s hlavy víko z konve na mléko a hodí ho na zřícený most, přičemž radostně volá, že právě našel látku ke psaní.“ A tato možnost:

„F.D.12, jsa rozhodnut studovat filosofii, stojí před uzávěrou a čte varování. Myslí si, že se každý most může zřítit, ať je člověk varován, aby na něj nevstoupal, nebo ne. Věří, že když na něj vstoupí teď, tak se nezřítí; pokud ale na něj nevstoupí teď hned, věří, že se most zřítí v tom okamžiku, v tom teď, až na něj jednou vstoupí. Protože však víra je víra, lhostejno k čemu se vztahuje, vstoupí na most a jak na něj vstoupí, zřítí se most i s ním do hloubky. Víra je víra, tj. víra nezaručuje jistotu.“ A nakonec zde máme případ F.D.13:

„F.D.13 se konečně odhodlal jít domů, jakmile si přečetl zákaz vstupovat na most a začal malovat Kirchenfeldský most, jak se hroučí spolu s ním jednou v noci, krátce před čtvrtou hodinou, jindy ve dne, spolu s tramvajemi a lidmi, padajícími do hloubky, kreslí list po listu a pokračuje v kreslení krachajícího Kirchenfeldského mostu ještě dnes.“

Co plyne z těchto fiktivních příběhů o fiktivních třinácti případech F.D. stojících před Kirchenfeldským mostem v Bernu, na něm, za ním, eventuálně (ve dvou případech) spolu s ním se propadajících do řeky Aare a kterých by jistě mohlo být ještě více? V podstatě pouze jedno, totiž že naše rozumové úvahy, tedy i naše filosofie, jsou podmíněny ve svém výkonu určitou vírou, jež může být v podstatě jen dvojího druhu: rozumná, racionální, nebo nerozumná, iracionální.

Vypůjčím si zase ještě Dürrenmatta:

„Víra v to, že se most, po kterém právě přejela tramvaj, nezhroutí, když po něm půjdu já, představuje rozumnou víru, i když možnost, že se zhroutí, tu stále je. Ale tato možnost je natolik nepravděpodobná, že můj přechod přes most nepředstavuje nic odvážného: Běžím-li naopak přes most v okamžiku (*v ted*), kdy se hroutí, je moje víra, že mohu přes něj přejít, vírou nerozumnou. Možnost, že se most zhroutí, je nejenom pravděpodobná, nýbrž stává se skutečností. Moje přebíhání představuje tedy projev sebevražedné odvahy. Dialektika víry se tedy odehrává mezi rozumnou a nerozumnou vírou a nikoli mezi rozumem a vírou, neboť rozum a víra jsou vždy spolu smíšené, bez víry není možné ani očekávání toho, že každé přecházení mostu se děje mezi jistotou a nejistotou; aniž bychom věřili, že most nevede do prázdna, nýbrž že vede na protilehlý břeh, bez víry v to, že by tomu tak mohlo být, jak si to představuji, bez tohoto mostu víry, jenž vede z již známého k hypotéze (*o neznámém*), která umožňuje použít nějakou starou interpretaci nebo vyžaduje novou, není možná žádná věda. Právě proto nepředstavují případy F.D.3 a F.D.4 pouhé fikce. S případem, který znázorňuje F.D.3, jenž ze strachu, že by se mohl most zhroutit, se na něj vůbec neodvažuje vstoupit, se setkáváme v politice“, tvrdí Dürrenmatt, a my můžeme dodat, že se tak děje tehdy, když se orientuje na dosažení nebo udržení jakési jistoty a tomu podřizuje svoje uvažování a jednání (např.: Miloševiče si dlouho netroufalo mezinárodní společenství odstranit, protože se obávalo nebo předstíralo, že se obává, že by po něm přišel ještě někdo horší; obdobně Jelcina bylo nutno podporovat do krajnosti, opět z obavy, že by po něm přišel chaos atd.).

Avšak absolutní jistota se nachází jen v čistě logické oblasti, Dürrenmatt uvádí jako příklad Pythagorovu větu, zatímco „[...] v tom, co je empirické (*a politika, politično, to je ryzí empirie, je to o lidech, jejich institucích, jejich zájmech atd.*, pozn. PH), se nachází absolutně jisté pouze v absolutní skutečnosti (nikoli však v jejich interpretacích)“. Absolutní skutečnost je ovšem věcí minulosti, neboť „skutečné je stanovitelné a interpretovatelné pouze jako minulost, a to i tehdy, když se jedná o stav, který trvá, protože i všechno trvalé se proměňuje a proměna může být zjištěna teprve tehdy, až se udála (*např. teprve až se sejdem deset let po maturitě, zjistíme, jak se naši spolužáci změnili – do naší schůzky je máme v paměti tak, jak jsme je viděli na maturitním večírku*, pozn. PH). Naopak všechno budoucí je pouze pravděpodobné, přičemž pravděpodobnost v sobě obsahuje rovněž nepravděpodobnost: pravděpodobnost ještě leží v dosahu toho, co můžeme očekávat, co se pravděpodobně stane, ale co se také nemusí stát. Naopak nepravděpodobné se může rovněž přihodit, ale není k tomu nuceno, nachází se zcela mimo oblast předem vypočitatelného. Jelikož však budoucí, jakmile k němu dojde, představuje jednu možnost z řetězu pravděpodob-

ného – nepravděpodobného, jež se skutečně přihodila, a jelikož to, co platí pro nějakou budoucí skutečnost, platí rovněž pro každou skutečnost, tedy také pro nějakou minulou, můžeme se odvážit věty, že skutečnost představuje nějakou nepravděpodobnost, k níž došlo. Tato věta však obsahuje celou skutečnost, nechť je jakákoliv, [...] lhostejno, zda jsem, nebo ne, ano, lhostejno, zda život je, nebo není, a tak dále dozadu: tato věta je kosmologická a tvrdí, že svět je nepravděpodobným způsobem takový, jaký je, což neříká nic proti tomu, že je takový, jaký je“.

Pro případ F.D.4 z toho plyne jen jediné – vzpomeňme si, že zůstal stát před mostem, aby vyřešil problém, jak předejít pravděpodobnosti, že most spadne, v okamžiku pravděpodobného *teď* – totiž, postavit vedle stávajícího Kirchenfeldského mostu ještě jeden další. Protože ale i pro tento most platí totéž co pro most první, původní a nepřekonatelná pravděpodobnost, že se zřítí, jakmile na něj F.D. 4 jednou vstoupí ( a to i navzdory skutečnosti, že se nezhroutil pod kýmkoli jiným!), musí F.D. 4 stavět další a další kirchenfeldské mosty vedle sebe. Pravděpodobně je staví dodnes: co z toho plyne?

V empirickém, to znamená v lidském životě není jistoty bez určité víry či důvěry – ve věci, v lidi navzájem. Dürrenmatt končí takto. „Osud smrtelníků není dán tím, v co věří o Bohu, ale v co věří o sobě samých.“

To platí ovšem také o filosofii: věříme-li slepě v důslednost, v radikalismus nějaké filosofie, staneme se jejími fanatickými fundamentalisty. Ztratíme-li například *vůbec* víru v rozum, staneme se fundamentalistickými iracionalisty.

#### 4. Jak se rozhodnout?

Citoval jsem v textu verš, jehož autorem je Mallarmé. Opakuji ho ještě jednou v originále: „un coup de dès *n'abolit pas* le hasard“, čili přeloženo: „vrh kostek *neruší* náhodu“. Smysl je zřejmý, ovšem jestliže vrh kostek neruší náhodu, pak z toho *může* rovněž plynout, že ji nevytváří, alespoň nikoli nutně. To pro nás nyní bude důležité.

V předchozí části jsme s pomocí F. Dürrenmatta uvažovali o tom, zda je možné žít, tj. rozhodovat se, dle přísné logiky, nebo ne. Výsledek byl, že nikoli, protože do lidského jednání vstupuje tolik faktorů, daných, podmíněných tolika nejrůznějšími okolnostmi, že je nelze všechny rovnocenně zvážit. Hlavní důvod však je ten, že logické aporie nelze *čistě logicky* překonat či vyvrátit. Abychom přesto mohli *vůbec* jednat navzdory nim, musíme se rozhodnout k určitému jednání na základě toho, že pocítíme důvěru v úspěch toho jednání, pro něž se rozhodujeme: přejdeme most, ačkoliv víme, že přísně logicky vzato nemůžeme nikdy zcela vyloučit, že most právě pod námi spadne. K tomuto rozhodnutí – jít nebo nejít přes most, ačkoliv si nikdy zcela nemohu být jist tím, že nespadne – mohu dojít na základě:

a) Rozumové úvahy, že most dosud nikdy nespádl, nespadne tedy (snad) ani *teď*, když po něm půjdu já.

b) Na základě neméně rozumové úvahy, že po něm půjdu, ačkoliv vím, že je to nebezpečné, protože před mýma očima po něm právě přejela tramvaj a nic se nestalo: mohu tedy po něm *teď* jít také já. Protože však vím, že nemohu vylou-

čit, že se most někdy nezřítí, počkám po každé příště, než znovu na most vkročím, až zase po něm úspěšně přejeďe tramvaj a pak na něj teprve vkročím a přejeďu ho.

c) Na základě respektování logické úvahy, že se most může kdykoli zhroutit, na něj naopak nikdy nevstoupím, ale dám se převést převozníkem. Pro tuto eventualitu se ovšem mohou vyskytnout stejné logické potíže jako pro přecházení přes most (loď se *může* právě *ted'* se mnou potopit), nemluvě o možných čistě lidských a technických potížích *ad hoc et nunc*: po ruce nemusí být převozník, protože si právě odskočil do hospody vypít grog a voda mu mohla odnést loďku, když ho právě v hospodě pil, loď mu neodnesla voda, ani mu ji neukradli, ale magistrát mu včera odebral povolení provozovat převoznictví lidí, může tedy vozit jen psy, kočky a jiná zvířata; nesmí vozit děti bez doprovodu dospělých, nebo naopak dospělé bez doprovodu dětí, smí vozit jen osoby starší dvaceti a mladší šedesáti let, nemůže převážet, protože si zlomil ruku nebo veslo a nemá náhradu a především se mu nechce jet právě se mnou, protože mu nejsem zvláště sympatický a protože mu jsou v zásadě nesympatičtí všichni muži, kteří mají zahnutý nos a nosí brýle atd., atd.

d) Abych nemusel vstoupit na most, rozhodnu se žít v krajině bez řek a mostů, nebo omezím svůj život v městě s řekou tak, abych přes most nikdy nemusel.

e) Vůbec o ničem neuvažuji, přes most jdu nebo nejdu, jak mě právě napadne, a nějak to padne.

Řešení d) je jako jediné v důsledném souladu s logickou úvahou o tom, že nemohu nikdy zcela vyloučit, že most pode mnou spadne, vstoupím-li na něj. Toto řešení nás pro tuto chvíli nebude zajímat.

Řešení e) není vůbec rozumovým řešením, je to výsledek bezmyšlenkovitého, impulsivního jednání. Také ono je pro tuto chvíli pro nás málo zajímavé – důsledná, radikální filosofie hodná tohoto jména suverénně pomijí impulsivní, bezmyšlenkovité jednání, které naplňuje 99,9% našeho veškerého obyčejného života. Evropská filosofie je Platónem počínaje aristokratickou záležitostí ducha,<sup>10</sup> obyčejné, to je lidské záležitosti ji nezajímají.

Řešení sub a) a sub b) rovněž rozebíral Dürrenmatt. Vzpomeňme si, že pod něj zařadil jak možná jednání, jež byla zcela v souladu s logickou úvahou o nemožnosti rigorózně vyloučit možnost, že most spadne, tak taková, která, ač brala v úvahu nepřekonatelnost logické aporie možnosti zřícení mostu v okamžiku *ted'*, dovolila rozhodnout se k překročení mostu za podstoupení rizika, byť i velmi malého, že spadne.

Právě toto je řešení nebo situace sub b): obsahuje v sobě jako předpoklad svého vzniku a uskutečnění jakousi víru či důvěru v to, že empirie překoná logickou nemožnost, že zkušenost vyvrátí absolutní platnost Zenonova paradoxu(ů). Odkud se však tato důvěra bere?

Odpověď je zdánlivě velmi jednoduchá: bere se přece z naší zkušenosti, která přece není pouze naší osobní, individuální zkušeností, nýbrž rovněž jakousi

<sup>10</sup> Dovolují si v této souvislosti upozornit na další povídku Friedricha Dürrenmatta *Sókratova smrt*, kterou v mém překladu uveřejnil *Filosofický časopis* 41, 1993, s. 869–876.

akumulovanou zkušeností jednak nás samých, jednak našich předků, jednak všech lidí. A přece David Hume v 18. st. vystavil tuto samozřejmou důvěru, založenou na zkušenosti, těžké zkoušce. Prohlásil, že ze zkušenosti o tom, že B následuje ve většině případů po A, nelze nikterak stoprocentně vyvozovat závěr, že po každém A + B bude vždy následovat C.

Humovo radikální stanovisko představuje však radikální skepsi vlastně jen zdánlivě (víme jistě všichni dobře, že k němu existuje celá řada stanovisek, která však vědomě ponecháme stranou). Hume totiž neopakuje Zenonův logický paradox, jak by nám to mohlo připadat na první pohled, ale on ho *převrací*: protože si nikdy nemůžeme být jisti tím, že se vždy po A + B dostaví C, nemůžeme si být ani jisti tím, že se někdy stane, že se skutečně nedostaví. A tyto dvě negace, jež se navzájem ruší, tedy tento skutečně nebo zdánlivě ryze sofistický druh vyvozování, *může*, ale také *nemusí* posílit naši důvěru v to, že *ted* most nespadne, když na něj vstoupím, stejně jako ovšem může posílit naše přesvědčení, že se tak *může* stát. Humovo stanovisko představuje *rozumnou skepsi*: vlastně omezuje filosofický radikalismus, což dobře postřehl Kant, jak je patrné z jeho *Kritik*, jimiž se na tomto místě zabývat nebudeme.

Vrátíme se ještě k problému rozhodování. Naše rozhodování o tom, zda na most vstoupit nebo nevstoupit, zda uvěřit logice nebo důvěřovat zkušenosti, tedy nepochybně závisí na jiném, předchozím rozhodování, a to takovém, které určí, zda – stručně řečeno – se spolehne na logiku nebo na naši zkušenost. Do hry ovšem vstupuje celá řada jiných věcí, jak o tom píše Dürrenmatt a jak jsme o tom mluvili už vícekrát.

Pomineme-li jako jeden z možných faktorů našeho rozhodování stav naprosté idiotie nebo stav totální bezmyšlenkovitosti (totální roztržitosti apod.), zapříčiněný somatickými důvody nebo takovou ztrátou soudnosti, jakou vyvolává euforie po požití příslušného množství alkoholu či jiných látek otupujících a vyřazujících soudnost a smysly, vyloučíme-li tedy z našeho uvažování tyto stavy, protože nejsme ani policejními vyšetřovateli, ani lékaři, ani psychology či psychiatry, a zaměříme-li se na stav, který běžně nazýváme normální (aniž bychom chtěli přesně definovat, co to je), shodneme se asi na tom, že v našem rozhodování typu sub b), v němž velkou roli hraje důvěra či víra, zaujímá důležité místo *představivost*.

Představivost zaujímá toto důležité místo, protože nám poskytuje představu o *budoucnosti*. A to budoucnosti vzdálené, což je jistě také důležité, ale zejména představu o budoucnosti blízké. Ona nám dává představu o tom, co se stane, jakmile vstoupím na most. Poskytne-li mně představu o tom, že most spadne, jakmile na něj vstoupím, pak, budu-li rozumný, asi na něj nevstoupím. Pokud tak přece jen učiním, pak pokud nejsem blázen nebo nějak jinak nepřičetný (trvale nebo dočasně), musím mít nějaký jiný, pádný důvod k tomu, abych tak učinil – k takovému kroku mě může hnát strach z něčeho ještě horšího, než je představa řídicího se mostu a mne spolu s ním, anebo láska, která mne pudí stůj co stůj k milované bytosti, či touha něco nebo někoho zachránit, tedy nějaký cit. Představivost je spojena s citem, se schopností cítit něco k něčemu, soucítit s něčím nebo někým. Může to být i pocit spravedlnosti – má-li se zřítit nádherný most,

který obdivuji, má-li se zřítit jako symbol zániku světa, k němuž náležím a s nímž sou-cítím, nechť se zřítím s ním.

Ale k tomu, abych vkročil na most navzdory tomu, že se může zřítit, jak jsem třeba někde slyšel, nebo jak jsem o tom někde četl, mne může dovést naopak *nedostatek* představivosti. Hrdinství je možná jen nedostatek představivosti: mladí muži, kteří po celé Evropě nastupovali s jásotem do zbraně v létě roku 1914, neměli ve své drtivé většině žádnou představu o tom, co je čeká. Nevěděli, co s nimi udělá výbuch šrapnelu nebo granátu, nevěděli, co to znamená jít proti kulometné palbě. Jejich představa války byla představou nádherného barvotiskového dobrodružství, které je vytrhne z šedi nudných mírových dnů. Byli vyvedeni šeredně rychle ze svého omylu, většina z nich se nevrátila, aby mohli o svém omylu informovat ty, co první týdny a měsíce ještě zůstali v zázemí. O co se ale opírala jejich barvotisková představa nádherného válečného dobrodružství? Opírala se o matné a nutně zkeslené vzpomínky na krátké a rychlé války, vybojované o čtyři desetiletí dříve, z nichž se už vytratilo utrpení a námaha a o heroisovaná vyprávění z koloniálních šarvátek. Znalosti odvrácené tváře americké občanské války byly nepatrné a do Evropy nepronikly, stejně tak se toho mnoho nevědělo o skutečnostech búrské a rusko-japonské války, dvou střetnutí, předznamenávajících moderní vojenský konflikt s jeho strojovým vražděním. Do širšího povědomí nevneseš dostatečnou představu hrůz války ani krátké balkánské konflikty, bezprostředně předcházející výbuchu první světové války.

Proč toto tak široce uvádím? Jen proto, abych zdůraznil, že představivost se opírá o *minulost*, že je do velké míry závislá na tom, *co* o minulosti víme, *co* jsme si zapamatovali a *jak* jsme si to zapamatovali.

Friedrich Dürrenmatt píše, že představivost není a priori, jako jsou apriorní formy našeho myšlení, nýbrž je aposteriorní.<sup>11</sup> Představivost totiž vyžaduje jako svou nutnou podmínku vzpomínku, paměť, aby nám dokázala dát představu přítomnosti a budoucnosti. Přítomné a budoucí se samozřejmě nekryje plně s minulým, představivost pracuje s asociacemi, využívá je, vytváří nebo nabízí možnosti. Kdyby představivost vyvolala ve mně při spatření mostu takovou představu, která by byla pouze přesnou kopií toho, že jsem jednou (nebo n-krát) s úspěchem most přešel, logická poučka o tom, že nelze nikdy s naprostou jistotou vyloučit možnost toho, že v určitém okamžiku se most zřítí, by ve mně nevyvolala sama o sobě žádnou pochybnost ohledně toho, zda i tentokrát (to je jen jiná forma onoho *ted*) most přejít, nebo nikoli. Představivost ovšem asociuje nejen mou pozitivní zkušenost z dosavadního úspěšného přecházení mostů, nýbrž také znázorňuje v mém nebo před mým duševním zrakem – tedy v mé představivosti – obraz *možného* zřícení mostu, jakmile na něj vstoupím nebo když ho budu přecházet, anebo – což je nejhorší – čím více se budu blížit k druhému konci mostu, tím intenzivnější bude moje představa, že se most zřítí, až se budu už už dotýkat druhého břehu.

Obava, ba panika budou doprovázet v rostoucí míře představu *možného* zhroutilí mostu v okamžiku *ted*, který nastane, dostaví se v čase  $t_1, \dots, t_n$ , anebo

<sup>11</sup> Viz Friedrich Dürrenmatt: *Begegnungen*, in *Turmbau, Stoffe IV-IX...*, s. 11.

nikdy. Bylo by jistě možné sledovat různé variace nebo varianty těchto stavů, které prožíváme nebo můžeme prožívat a které vyvolává naše představivost na základě určité zkušenosti/znalosti, tedy *a posteriori*, ale to je, jak už bylo řečeno, úkol nebo zábava pro psychologii a literaturu.

Rozhodující pro nás v tomto okamžiku našich úvah je to, že se představivost zřejmě značně podílí na vytváření toho, čemu říkáme *hodnotové soudy*. Logické soudy, tedy ono přísné logické uvažování na základě *apriorních* univerzálně se vyskytujících forem myšlení – kdyby nebyly univerzální, nemohla by platit třeba Pythagorova věta stejně tak v Řecku, jako dejme tomu na Tahiti, leč ona tam platí, jak víme – nejsou hodnotovými soudy. Logické soudy vylučují náhodu; hodnotové soudy jsou naopak jejím zdrojem, snad nikoli jediným, zato však jistě velmi podstatným. Do logických soudů nevstupuje ani má představivost, ani moje vůle, ani moje předchozí zkušenost (když se poprvé dovídám o Pythagorově větě, nevím zpravidla vůbec nic o geometrii a matematice, nevím, že vůbec nějaký Pythagoras existoval a že žil kdysi ve starém Řecku nějaký Eukleides, který ve svých *Základech* systematicky zpracoval další základní poučky matematiky a geometrie atd.: vzpomeňme na onoho výše zmíněného Dürrenmattova rabína, který ve snaze nemyslet na potíže svého těla si odvodil celou eukleidovskou geometrii, aniž by kdy o ní předtím cokoli slyšel), nevstupují do nich ani moje mínění, ani moje názory a dokonce ani moje předsudky. Už jednou zmíněný Hume tvrdil, že přísně vzato, právě proto, že hodnotové soudy jsou tím, čím jsou, nemůžeme je považovat za konceptuální propozice v přísném slova smyslu, protože vznikají na subjektivním základě. Ale všechno naše rozhodování, jež vede nebo má vést ke konkrétnímu jednání, je podmíněno hodnotovými soudy. Hume proto usoudil, že vědu o hodnotových soudech, etiku, nelze proto považovat za přísnou vědu. Dnešní logikové ovšem, zdá se, nezastávají tak nesmiřitelné hledisko.<sup>12</sup>

Ať je tomu jakkoliv, je zřejmé, že k vytváření hodnotového soudu je zapotřebí krom představivosti rovněž *vůle*.

Mám-li přejít most navzdory tomu, že vím, že si logickými prostředky nemohu uspokojivě rozlousknout problém, jak odstranit, jak sprovodit ze světa mučivou nejistotu nad tím, že se jednou most určitě zřítí, a že já nemohu uspokojivě logicky vyloučit, že se tak nestane, když se na mostě budu nacházet právě já, a přitom nebo navzdory tomu se rozhoduji, že na most vstoupím, pak – stále řešíme případ sub b) – k takovému rozhodnutí potřebuji jednak *svobodu*, aby moje rozhodování bylo opravdu svobodným rozhodováním, a *vůli* k tomu, abych vůbec mohl nějaké rozhodnutí učinit.

K tomu, abych mohl vážně tvrdit, že jsem se svobodně o něčem rozhodl, je třeba splnit nebo dosáhnout spousty podmínek a je zapotřebí rozplést takové množství řetězců determinací, že by toto vše zabralo zcela samostatnou stať. Pro zjednodušení se tedy opět vrátíme k našemu oblíbenému mostu a vytvoříme si

<sup>12</sup> Viz Petr Kolář – Vladimír Svoboda: *Logika a etika. Úvod do metaetiky*, Praha: Filosofia 1997.

tuto modelovou situaci, jak se dnes nejen v politickém, nýbrž obecně pokleslém jazyce s oblibou píše a říká.

Budiž touto modelovou situací moje pravidelná cesta do Prahy a zpět. Na této cestě, lhotejno zda po dálnici nebo po železnici, musím překonat řadu mostů. Zjednodušíme si to na jeden jediný most, pro snadnou názornost si vezmeme problém překročení Nuselského mostu v Praze.

Jak všichni víme, v tomto mostu praskal ocelový rošt, na němž jsou v tubusu probíhajícím pod vozovkou uloženy koleje metra. Vagóny sovětské výroby jsou příliš těžké, v kovovém roštu se objevily trhlinky, a ač odborníci tvrdili, že žádné nebezpečí nehrozilo, přesto – preventivně – bylo přikročeno k nápravě. Náprava či oprava by měla prodloužit životnost mostu na řadu let. Je to tedy klasická situace mostu a jeho překročení. Přes most přejíždím v nějakém dopravním prostředku, který před ním nezastaví, abych mohl uvažovat, jaká je pravděpodobnost, že právě při tomto přejetí se dostaví ono *ted*, v němž dojde ke zřícení *právě tohoto* mostu, toto rozhodnutí, zda most přejet nebo ne, musí být učiněno jindy: dochází k němu v okamžiku, kdy usedám do onoho dopravního prostředku, kterým zmíněný most překonám. Podobně jako v jedné z variant rozhodování Dürrenmattových postav, konkrétně postavy označené jako F.D.6, také já vím, že se Nuselský most jednou zřítí, jenže nevím kdy, přičemž si jsem jist, ač mne k tomu neospravedlňuje žádná důsledná logická úvaha, že to nebude v tom okamžiku, kdy po něm pojedou právě já. Moje rozhodování, sednout do dopravního prostředku, který pojedou přes Nuselský most, není tedy prakticky ovlivněno vědomím logického paradoxu/aporie o logicky neodstranitelné možnosti toho, že se most jednou zřítí, ale i tak k tomu, abych ho překonal cestou do Prahy a z Prahy, je třeba mého rozhodnutí, nechť je motivováno jakkoli. K tomuto rozhodnutí, stejně jako ke každému rozhodnutí, je třeba *vůle, mé svobodné vůle*.

*Svobodná vůle*, jejímž projevem je moje rozhodnutí, jako rozhodnutí kohokoli, je nezbytným předpokladem nejen k tomu, abych překročil nějaký konkrétní most, nýbrž k tomu, abych mohl překročit *jakýkoli* most: tedy most či mosty skutečné, stejně jako mosty pomyslné.

Nejdůležitějším z těchto mostů, k jejichž překročení mě musí moje svobodná vůle vyzvat, je odhodlání rozpoznat sebe sama jako *myslící*, tj. jako *sebepoznávající subjekt*.

Právě zde se setkáváme s Descartem a se Sartrem,<sup>13</sup> zde se otevírá cesta k poznávání toho, co je pravé bytí – se všemi nebezpečími, jaké může představovat radikální, tj. důsledně promyšlení této cesty.

<sup>13</sup> Dovolím si zde opět odkázat jednak na svůj příspěvek „Descartes et Sartre ou la liberté de l'homme moderne“ ve sborníku *Filosofické dílo René Descartesa* (Praha: Filosofia 1998, s. 241–248) a dále na stať Jeana-Paula Sartra *Karteziánská svoboda*, kterou v mém překladu uveřejnil *Filosofický časopis* (49, 2001, s. 549–558). V souvislosti s otázkou *budoucnosti*, včetně naší představy o ní, snad stojí za zmínku, že je to právě Sartrova filosofie, která jednoznačně determinuje naše bytí *budoucností*, naší představou o ní, našim očekáváním. Sartre vyjádřil tuto determinující roli budoucnosti především ve své rané filosofii, ale jak zdůraznil nedávno např. Bernard-Henri Lévi v knize *Le siècle de Sartre* (Paris: Bernard Grasset 2000), vlastně nikdy neopustil své přesvědčení o determinující roli budoucnosti ve smyslu našeho očekávání, našeho „projektu“ (*tamtéž*, např. s. 314).

Na této cestě se nacházejí nejrůznější křižovatky, zastávky a slepé uličky, není zdaleka v možnostech těchto skromných dürrenmattovských *etud* všechny popsat a vyložit, protože je to úkol přesahující možnosti jedné stati, jako to byl úkol přesahující možnosti jedné semestrální přednášky. Konečně: dobře víme, že se tímto úkolem můžeme – pokud ovšem uvažujeme – zabývat celý život.

## LE RADICALISME PHILOSOPHIQUE LES ÉTUDES SELON DÜRRENMATT

L'Auteur veut dans son texte illustrer en s'appuyant sur deux nouvelles de l'écrivain helvétique, Friedrich Dürrenmatt (*Le cerveau/Das Gehirn* et *Le pont/Die Brücke*) le phénomène du radicalisme philosophique. Il ne s'agit pas de radicalisme philosophique britannique (de Jeremy Bentham, p. ex.), bien entendu; l'Auteur veut relever l'opposition de toute philosophie rigoureuse digne de ce nom et de la sagesse dans le sens d'une philosophie pratique, confrontée par la vie, par l'existence de l'homme. Si les propositions rigoureusement (radicalement) logiques ne peuvent pas servir de base pour nos décisions *pratiques* dans des situations existentielles de notre vie, ce sont alors les jugements de valeurs, en effet, qui servent de bases pour nos décisions. L'Auteur analyse à la fin de son texte les conditions qui déterminent la formation de jugement de valeurs, entre autre notre faculté de jugement, celle de l'imagination, ainsi que celles de volonté et de liberté qui toutes prédestinent, prédéterminent nos décisions.

## THE PHILOSOPHICAL RADICALISM VARIATIONS UPON SOME THEMES BY DÜRRENMATT

The Author intends in his paper to illustrate, using two stories by Swiss author Friedrich Dürrenmatt (*The Brain/Das Gehirn* and *The pont/Die Brücke*), the phenomena of the radical philosophy. He does not analyze indeed the British philosophical radicalism (Jeremy Bentham's for instance), he aims on the opposition between all rigorous philosophy and the wisdom of the practical philosophy, confronted by the existences of the human existence. If the rigorous (radical) logic propositions are not able to serve as a base for our *practical* decisions requested by our life existential situations, then we are obliged to turn ourselves toward the value judgements. The Author indicates at the end of his paper the main faculties which do determine the formation of the value judgements: our imagination, our will and our sense of liberty which do determine at most our practical responses and decisions.