

>>>

Vědomí

a) Filosofie je záležitostí našeho vědomí, filosofovat lze jen na základě vědomí a v jeho rámci. Sám zrod vědomí je zatím naprosto nevyřešeným problémem a vlastně jako otázka nebyl dosud relevantně postaven a otevřen. Víme jen to, že vědomí muselo být ve velice dlouhodobém procesu kultivováno, a to na základě jakýchsi vlastních vynálezů a strategií. O počátcích kultivace vědomí opět nevíme prakticky nic a jsme odkázáni na více nebo méně pravděpodobné dohady. Trochu víc víme o závěrečných etapách údobí, kterému po vzoru starých řeckých myslitelů a v navázání na ně říkáme „mytické“. Filosofie se ustavila v kritické opozici proti „mýtu“ a „mytickému myšlení“, a to ve jménu tzv. LOGU, tj. ve jménu pojmového, „logického“ myšlení. Tam, kde nedošlo k podstatné proměně způsobu myšlení pod vlivem pojmů a pojmovosti, nemůže být řeč o filosofii.

(Praha, 990103-1.)

<<<

>>>

Vědomí

b) Vědomí je charakteristické tím, že se bytostně vztahuje k něčemu, co není jeho součástí. Asi nejlépe to lze prozatím vyjádřit (zejména po Husserlově vzoru) tak, že vědomí jako akt, jako náš výkon, se vyznačuje vztahem ke svým „předmětům“. Tomuto vztahu, jímž se vědomí zvláštním způsobem upíná kamsi mimo sebe, mimo skutečnost svého výkonu, říkáme intencionalita. Výkon vědomí, tj. uskutečněné vědomí, je tedy intencionálním aktem, jeho intence je zaměřena na nějaký intencionální předmět. Takovým předmětem může být nepochybně nějaká reálná věc v našem bližším nebo vzdálenějším okolí, jak ji můžeme smyslově vnímat, ale mohou to být také takové vztahy mezi věcmi, které smyslové orgány buď vůbec nevnímají nebo jen náznakově, tušením, nepřesně a zejména nekontrolovaně. To nás vede k tomu, abychom odmítli všechny senzualistické koncepce, podle nichž poznání začíná u jednoduchých smyslových vjemů (počitků, impresí apod.) a teprve poté abstrakcí dospívá k pojmům.

(Praha, 990103-2.)

<<<

>>>

Pojmovost

c) Vznik pojmovosti a ustavení pojmů nelze tedy z principiálních důvodů vykládat z neurofyziologie, protože to je záležitost jiné roviny a jiných kontextů, záležitost historická, kulturní. Ovšem to je jen fenomenologické stanovení, které neobjasňuje vlastní povahu oné zásadní rozdílnosti. Pomůžeme si proto schematem, z něhož bude patrné, jak intencionalita vědomí vůbec nenavazuje na fyziologii smyslových orgánů jakožto jejich pokračování a jakási nadstavba, ale že má zcela jiný zdroj. To, že intence vědomí vposledu konverguje s reaktivitou našich smyslových orgánů, je ovšem záležitostí mnohem starší, vlastně hluboce před-lidskou (máme-li pod slovem

„vědomí“ na mysli něco tak širokého, že to můžeme připsat např. i zvířatům atd.), nicméně zásadní překážkou přímého zkoumání tu je ta zvláštní okolnost, že samo vědomí druhé bytosti – dokonce ani lidské – nám vůbec není přímo přístupné, že jedinou cestou tu je vciťování a vmýšlení, tedy něco, co už nějaké vědomí, myšlení atd. předpokládá. Vědomí je přístupné jen samo sobě a přes ono vciťování a vmýšlení také druhému vědomí. To, že si při mých výkladech – snad! – něco uvědomujete, že si něco myslíte, je leda má vlastní interpretace, ale smyslově přímo neověřitelná. Tak, jako vy nemůžete nahlédnout do mého vědomí a myšlení, tak ani já nemohu nahlédnout do vašeho. Nicméně, jak všichni víme, nezdá se to ve většině případů být zásadní překážkou vzájemného porozumění – pokud ovšem nevybočíme z rámce běžných zkušeností. Problémy nastávají všude tam, kde se budu pokoušet vám sdělit něco, nač nejste zvyklí, nač nejste připraveni anebo čemu se dokonce aktivně bráníte vzpěčujete.

d) Dokud slova, tj. jakési zvláštní, více méně komplikované zvuky (a později jiné typy znaků, např. písmo apod.) označují jen věci smyslově vnímatelné, na něž lze poměrně snadno odkázat, nemůžeme ještě mluvit o jazyku v pravém významu. Jazyk se ustavuje a uskutečňuje teprve vypravováním, tedy narativně.

(Praha, 990103-3.)

<<<

>>>

990106-1

Hegel vyslovil (Wiss. d. Logik I, s. 74) známou větu, jíž ztotožnil ryzí bytí s ryzí nicotou („Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. „). Tím však potvrdil jistý relikv předsudku, který zatěžuje filosofické myšlení od nejdávnějších dob, totiž že „bytí“ stejně jako „nicota“ nemá žádnou souvislost s časem. Pozitivní stránkou jeho myšlenky je ovšem odmítnutí strohé vyloučení negativy z pojmu bytí, jak bylo filosofické tradici nasugerováno Parmenidem a vůbec eleaty. Navíc musíme brát v úvahu, že totožnost v Hegelově pojetí nemusí znamenat nehybnost (tj. nejde o matematickou identitu). Přesto je nutno provést dalekosáhlé korektury, zejména v rozlišení druhů nejsoucnosti resp. nebytí (a v důsledku toho také druhů jsoucnosti resp. bytí). To, že bytí a nebytí náleží bytostně k sobě, je ovšem zapotřebí držet, ale je třeba upřesnit, v jakém smyslu jest tuto spjatost chápat. Chápeme-li jsoucno jako tzv. pravé jsoucno, tj. jako celek vnitřně integrovaný, tedy mající „nitro“, pak platí jednak to, že každé takové jsoucno je událostným (ergo časovým) děním, takže nikdy není celé najednou aktuální, „přítomné“, tj. není jako celek „tu“ (a nyní). Má tedy složky, které „nejsou“ (ve smyslu aktuální jsoucnosti). A už zde musíme rozlišovat mezi těmi složkami, které „už“ nejsou aktuální, a těmi, které aktuální „ještě“ nejsou. Zejména však musíme rozlišovat mezi „nejsoucností“ těchto složek a nejsoucností všeho možného či myslitelného, co však s uvažovaným (a zkoumaným) jsoucím (jsoucnem) nemá co dělat, co s ním není v relevantním vztahu. – Zvláštní zájem musíme soustředit na problém Hegelem zmíněné „ryzosti“ (až už bytí či nebytí resp. nicoty). Co máme nepř. rozumět pod „ryzím bytím“? K tomu cíli musíme náležitě vymezit pojem „bytí“ nejen vůči pojmu „jsoucna“ resp. jsoucího, nýbrž také vůči pojmu jsoucnosti (a eventuálně „jestoty“, ale to necháme stranou). To nám potom umožní náležitě vymezit rozdíl mezi „nejsoucností“ aktuálně nejsoucího složek událostného dění určitého jsoucího (pravéh jsoucna) a nejsoucností všeho

druhu nejsoucen. A ovšem nelze zapomínat ani na otázku Hegelem předpokládané „ryzí nicoty“, kterou musíme pojmově vymezit vůči nejsoucnosti nejsoucího.

(Písek, 990106-1.)

<<<

>>>

990106-2

Parmenidés jako první filosof ostře zaměřil své zkoumání na otázku bytí, ale zároveň (také jako první) na otázku nebytí. „Nuže já ti teď povím – a slovo, jež uslyšíš, podrž –, které lze jenom cestou si mysliti zkoumání všeho: jedna cesta, že *jest* a vůbec že nebytí není, dráha to přesvědčení, nebo ono provází pravdu; druhá pak cesta, že *není* a že je nebytí nutné. O této cestě ti říkám, že nelze ji poznati nijak, neboť nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno –, ani je nevyslovil, vždyť myslit a býti je totéž. (Zl. B2 a 3 z Prokla, Klementa aj. , překlad K. Svobody.) – Lze se proto nyní tázat, proč a v jakém rozsahu je „nebytí“ nepoznatelné a nevyslovitelné. A to zase předpokládá, že náležitě prozkoumáme, proč, v jakém rozsahu a zejména jak je poznatelné a vyslovitelné „bytí“.

(Písek, 990106-2.)

<<<

>>>

990128-1

Dnes byli v novinách uvedeni členové vládní poradní komise pro církevní otázky, a zároveň se v rozhlase a televizi objevila zpráva, že katolická biskupská konference rozhodla, že se katolická strana práce komise nezúčastní, pokud v ní bude přítomen zástupce komunistické strany. Z rozhlasu volal Miloš Rejchrt a chtěl k tomu mé vyjádření. To jsem odmítl s tím, že má pozice je zatím nevyjasněná – nebyl jsem dosud do komise jmenován, jen se to dostalo do médií, a komise také ještě ani nemohla začít pracovat, takže nemohu mluvit ani za komisi, ale ani za sebe v tom smyslu, že nejsem náležitě informován a předběžně jsem souhlasil se svou účastí v komisi, takže mému hlasu by to mohlo přidat na významu, byť nedůvodně. – Nicméně nepovažuji katolické stanovisko za odůvodněné a dokonce ani za přijatelné. Když už představují komunisté parlamentní stranu, nelze je obcházet, jako by parlamentní stranou nebyli. Zákon, kterým byla komunistická strana označena za zločineckou organizaci, nemůže být vztažen na současnou komunistickou stranu, protože by bylo nepochopitelná, že v parlamentě má poměrně vysoké zastoupení zločinecká organizace (komunistické dnes představují třetí nejsilnější stranu ve státě). Možná, že by bylo dokonce v zájmu komunistů, kdyby na znamení smířlivosti svého zástupce sami odvolali (a to výslovně na znamení smíření, nikoli na protest proti katolickému protestu nebo z jiných podobných důvodů). – Pokud komise bude skutečně svolána a začne pracovat (jak se vyjádřil ministr Dostál) i bez katolíků, bude třeba upozornit jak na problematičnost zdůvodnění nepřítomnosti katolické strany, tak na absurdnost práce komise, v níž nebude zastoupena největší církev. Je bezpodmínečně třeba najít kompromis – například přiznat komunistickému zástupci statut pozorovatele apod.

Jinou možností by bylo ustavení dvou komisí, přičemž v jedné by nebyli komunisté a v druhé katolíci. Z hlediska křesťanského je ovšem odmítnutí diskusního partnera dokonce v pouhé poradní komisi neomluvitelné.

Dnes v mediích oznámené složení „církvní komise“:

Předseda: Pavel Dostál (ČSSD)

Č. Bisk. Konf. : Aleš Opatrný, Jan Kafka, Květoslava Korcová, Dalibor Štys

Ekum. Rada Církví: Pavel Smetana, Jiří Čáp, Karel Fojtík, Jan Chleboun

Feder. židovských obcí: Tomáš Kraus

Experti stran: Petra Buzková (ČSSD), Jan Zahradil (ODS), Dalibor Matulka (KSČM), Jaromír Talíř (KDU-ČSL), Ivan Pilip (US)

Nezávislé osobnosti: Ladislav Hejránek, Zdeněk Novák, Aleš Pejchal, Jan Sokol

Tajemníci (nečlenové): Daniel Herman, Jana Řepková

(Písek, 990128-1.)

<<<

>>>

Pravda jako téma

Vzhledem k tomu, že dosavadní tradice evropského myšlení pravdy a o pravdě byla sice na jedné straně iniciována a tedy také umožněna obrovským intelektuálním výkonem starých řeckých myslitelů, ale že byla zároveň zatížena některými dnes už neudržitelnými předpoklady (předsudky) a z nich vyplývajícími omezeními, má smysl se pokusit či spíše vždy znovu se pokoušet o nové způsoby distance vůči této tradici. Na jedné straně se ukazuje jako schůdná orientace na druhý zdroj veškerých dosavadních evropských tradic, které vlastně nebyly a nejsou přímým navázáním na řecké filosofy a jejich myšlení, ale které jsou neodlučně spjaty s křesťany a křesťanským myšlením. Tímto druhým zdrojem jsou tradice židovské, hebrejské. Způsob, jaký se v evropském myšlení o pravdě resp. v chápání pravdy prosadil a ustálil, není jednotný, ale vykazuje stálé napětí, které je ostatně zdrojem nových a nových pokusů nejen o lepší a přesnější pojetí povahy pravdy, ale o celkové znovuustavení a nové rozvíjení filosofického myšlení vůbec (a to jak v pozitivním, tak v negativním, odmítavém smyslu). Pokus o distanci vůči onomu obrovskému vlivu řeckého myšlení na Evropu a zejména evropské myšlení však nemusí být nutně již prvotně spojován se starozákonní tradicí, prostředkovanou evropskému myšlení v první řadě a převážně křesťanstvím (a teprve v druhé řadě a jen dočasně islámem, a pak daleko později, ale závažně novými teologickými i filosofickými proudy, zvláště protestantskými, v našem století už také mysliteli židovskými nebo programově na staré židovské tradice navazujícími). Tak jako velcí myslitelé dvacátého století neváhají v některých případech jít až k etymologickým kořenům starořeckého jazyka (příznačně to lze sledovat třeba u Martina Heideggera), je v zásadě stejně oprávněný pokus vyjít z jiných jazykových tradic. Filosofování je vždycky velice úzce spjato s jazykem, a je to tak dobře; hrubé chyby se dopouštějí někteří filosofové a celé filosofické školy, že poukazem na spjatost některých filosofických problémů s určitým jazykem chtějí prokazovat jejich neplatnost resp. filosofickou nezávažnost. Filosofovat lze jen v jazyce, a to v takovém, který

filosofování umožňuje a podporuje. Právě proto je nutno se vždy znovu vracet k řeckým filosofům, neboť právě řečtina je jazykem, který umožnil nejen, aby se filosofie ustavila, ale také aby se velmi rychle rozvíjela a v několika málo staletích dosáhla neslýchaných a takřka nesrovnatelných vrcholů. Jazyk proto není pro filosofování pouhým nástrojem (v tom se Aristotelés hluboce mýlil, když dokonce logiku chápal jako pouhý nástroj): filosofovat je třeba nejen s pomocí jazyka, ale přímo z jazyka. Jazyk nám vždycky něco napovídá, pokouší se nás vést – a někdy je velmi dobré se jazykem vést opravdu nechat. Jindy však je třeba se jazyku opřít a větší energii se pokoušet myslet proti tomu, co nám jazyk napovídá a kam nás vede. Správnost a nesprávnost není jen záležitostí vět, výroků, výpovědí, ale má mnohem hlubší kořeny – a určitě je má už v hlubinách jazyka (a po mém soudu nejen tam; k tomu se ostatně ještě dostaneme).

(Písek, 990128-2.)

<<<

>>>

990128-3

Dočetl jsem konečně (četl jsem po kouskách) „rukopis“ knížky Lenky Karfíkové o Řehoři z Nyssy, který nabídla nakladatelství OIKUMENE. Není pochyb o tom, že to máme vydat: je to knížka v našich poměrech nejen potřebná, ale ojedinělá. Přitom je zpracována pečlivě, informativně, čtivě, s mnoha (dokonce až příliš mnoha) odkazy, bohatou literaturou sekundární atd. A přece má jisté nedostatky či vady, o kterých nelze pomlčet. Knížka neprovokuje k myšlení, autorka sama své myšlení nepředkládá, jen jeho výsledky. Řehoř není zpřítomňován, ale popisován tak trochu jako brouk. Kromě toho mám své pochybnosti, zda je možné a případně dnes zůstat v rámci onoho metaforického výkladu, jaký měl v době Řehořově spíše jen formální charakter, a zda můžeme myšlenku „nekonečnosti“ (nekonečného pokroku) redukovat na „cestu duše“. Z celé knížky se nedozvíme, proč je zapotřebí se Řehořem zabývat, proč má být čten a studován ještě z jiných než čistě akademických, historických důvodů.

(Písek, 990128-3.)

<<<

>>>

990129-1

V pondělí 1. února mám mít v Praze (na ETF) povídání před nějakými anglickými studenty (a několika dospělými, asi jejich kantory) o „evropské identitě“. Zprostředkoval to náš bývalý student Deme (slovenský Maďar, končil loni na podzim) a moc informací mi neposkytl (e-mailem, pochopitelně; požádal mne o přednášku teprve nedávno, a také e-mailem, i když před časem se mnou o tom mluvil). Deme napsal v první zprávě (z 20. 1. 99):

Vazeny pane profesore, pisu Vam ve veci prednasky, kterou jsem s Vami domlouval na prvniho unora. Do naseho programu jsem ji zaradil na pondeli na treti hodinu. Doufam, ze Vam tento termin vyhovuje. Kdyz jsme o tom naposledy mluvili, pozadal

jsem Vas o to, abyste anglickým studentům osvětlil pojem „evropské identity“. Snad Vám toto téma nepřipadá příliš banální, v každém případě by to Angličany velice zajímalo. Kdybyste potřeboval vědět další podrobnosti např. o složení posluchačstva, rád Vám tyto informace pošlu. Prosim Vás, abyste mi tento termín a téma přednášky obratem potvrdil.

Předem Vám moc děkuji. S úctou Deme Daniel.

Nato jsem požádal o další informace o posluchačstvu, a Deme napsal (24. 1. 99):

Vážený pane profesore, děkuji Vám za dopis a obratem bych Vám chtěl poslat informace o posluchačích, jak jste mě o to zadal. Jsou vsichni asi dvacátníci, kromě rektora a jeho manželky, kteří mají něco nad padesát. Většina z nich bude vychována na jejich anglosaské non-realistické – relativistické tradici, aspoň tak soudím podle názvu univerzity, odkud přicházejí. Budou tam ale i lidé ze slušných kolejí, např. St. Stephen's House v Oxfordu, která je kolej zaměřena na výchovu anglikánských pastorů. Rektor je kněz, ale jak to už v Anglii bývá, theologicky téměř agnostik. Jeho manželka se též zabývá theologií (feministka). Jinak lidé kterých z té skupiny znám, jsou vsichni neuvěřitelně otevření a inteligentní, mám pocit že Váš slova padnou do úrodné půdy. Prosim Vás, aby ste je neseřtil, udelejte jim velkou službu, když jim pomůžete odbourat jejich koloniální způsob myšlení. Předpokládám, že tam bude i několik studentů z naší fakulty. Teším se na Vaši přednášku. S úctou Daniel Deme

(Písek, 990129-1.)

<<<

>>>

990129-2

Problém evropské identity není problém logický, ale historický, přičemž historií tu musíme myslet nejenom minulost, ale také přítomnost a zejména budoucnost. To je důležité pro náležitě porozumění otázce po tom, co je Evropanům, tj. evropským lidem a národům společné. Máme-li na mysli něco jako vlastnosti nebo výbavu, pak najdeme mnohem víc rozdílností než podobností. To znamená, že každá na podobnosti založená identita může být jen částečná. Ale to není jediný způsob, jak můžeme chápat to, co je „společné“. Vezměme si příklad, který ostatně s problémem evropské identity velmi úzce souvisí, totiž příklad národa a národnosti. Když jsem jako student rok po válce přijel na několik týdnů do Anglie, měl jsem v mezinárodně platném pase dvě rubriky: „nationality“ a „nationality by birth“. Obě rubriky byly vyplněny následovně: nationality – Czechoslovak, nationality by birth – Czech. V prvním případě šlo o občanskou resp. státní příslušnost, v druhém o tzv. národnost. A v obou případech šlo o něco, co vlastně nelze chápat jako vlastnost. Vlastnost je něco, co vlastním, co mám, co je mým vlastnictvím. Ale stát není mým vlastnictvím, stát nemám – spíš právě naopak: stát má mne, přinejmenším do jisté míry. Mnohem obtížněji se to vykládá o národě a národnosti, protože sama myšlenka národa je vymyšlená, je to fikce, která však byla uskutečněna ve formě ideologie a potom i ve formě společenské, historické reality. V každém případě však platí, že také národ je víc než jednotlivec. Tak jako stát zahrnuje v sebe občany, tak zase národ (lid) zahrnuje v sebe jednotlivce. Ještě jinak se to má se společenstvím lidí, kteří „mají“ společný jazyk. Každému je zřejmé, že jazyk není ničím, co by kdokoli

z nás mohl „mít“. Jazyk je jakousi obdobou biotopu či biosféry na vyšší úrovni: je to logotop či spíše logosféra určitého společenství lidí, kteří jsou v tomto jazyce více či méně „doma“, kteří v něm nejen slovy, ale zejména myšlenkami pobývají. A význam jazyka jde dokonce ještě mnohem dál: jazyk nám jaksi předřikává vždycky, když něco chceme říci, ba vede, nese, tlačí naše myšlenky všude tam, kde něco chceme myslet a myslíme. A tak můžeme i zde říci, že spíše „má“ jazyk nás, než naopak my máme jazyk. A tím se dostáváme k Evropě a její identitě. Ta je jazykově připravena především řečtinou a po ní latinou, která se z barbarského jazyka kultivovala napodobováním řečtiny, někdy dokonce přebíráním jejích slov a vazeb. Celá skupina evropských jazyků je z latiny přímo odvozena (jsou to tzv. románské jazyky), a většina ostatních evropských jazyků je více či méně ovlivněna středověkou latinou, zčásti pak z latiny odvozenými jazyky (např. v angličtině je mnohé z francouzštiny, ovšem vedle vlivu dalších starých i novějších jazyků). V tom smyslu je vnitřní struktura a gramatická stavba evropských jazyků značně podobná a nepochybně se tu prosadily i společné indo-evropské (resp. indo-germánské) kořeny (prákr, sanskrť). Nicméně právě přes jazyk se dostáváme k tomu nejpodstatnějšímu: k bytostné povaze jazyka resp. jazykových útvarů náleží, že se vztahují k něčemu, co je mimo rámec samého jazyka a co není jeho součástí. A na tomto místě se konečně dostáváme k tomu nejpodstatnějšímu, totiž že evropská identita je založena nikoliv v tom, co je součástí evropských dějin a evropských tradic, nýbrž především v tom, co je mimo ně, ale k čemu se všechny tyto tradice vztahují. Základ evropské identity je třeba hledat a vidět ne v tom, co je součástí a složkou evropské skutečnosti, ale především v tom, co se součástí evropské skutečnosti nestalo a nikdy nestane, ale k čemu se Evropa v celých svých dějinách obrací a vztahuje, a to zase nikoli pouze směrem do minulosti, ale také a dokonce především do budoucnosti. Evropa nikdy dosud nebyla naprostou identitou, ale její identita se rodila a rostla intenzitou vztahu k něčemu, co Evropu vždycky přesahovalo a vždycky přesahovat bude. Budoucnost Evropy trvá a roste vztahem Evropy a Evropanů k budoucnosti.

(Písek, 990129-2.)

<<<

>>>

990129-3

Minulost Evropy nepochybně má svou důležitost jako korektiv plánů do budoucnosti. Evropa byla a je historický fenomén. To však neznamená, že tato evropská minulost je rozhodující pro budoucnost Evropy. Vztah přítomnosti k minulosti je docela jiný. Přítomnost musí být – evropsky chápáno – otevřena do budoucnosti a orientována na budoucnost. Právě to však není možné jinak než selektivním navázáním na minulost. Bez tohoto navázání jsou možné jen nějaké primitivní počátky, které neznamenají vlastně nic jiného než opakování starých, dávných primitivních počátků (ve skutečnosti však něco takového není prostě vůbec možné : jsme stále plni minulosti, která nás hrozí zavalit, jakmile si z ní nedokážeme vybrat, na co navážeme a co odmítneme). Jedním z významných úkolů budoucnosti je proto hodnocení minulost a účtování s minulostí. Ale právě toto hodnocení vyžaduje stanovení a užití nových, přítomných kritérií. Proto také jakékoli hodnocení minulosti není možné, nerozumíme-li sami sobě a své přítomné situaci. A naopak : své

přítomné situaci nemůže dost dobře rozumět, pokud se kriticky nevyrovnáme se svou minulostí.

A protože nelze podniknout ani jedno bez toho druhého, musíme opětovně dělat obojí v jakési oscilaci. Tam, kde budeme chtít navázat na minulost, půjde především o porozumění, jak tato část minulosti pozitivně přispěla k tomu, čím jsme sami dnes a jak si sami dnes rozumíme. Jen tak si můžeme zachovat kritický vztah nejen k minulosti, ale i k přítomnosti a k sobě samým.

(Písek, 990129-3.)

<<<

>>>

Minulost - význam

Hegel formuloval velmi výrazně význam minulosti pro dějinné sebepochopení člověka: „Was wir geschichtlich sind, der Besitz, der uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern dieser Besitz ist die Erbschaft und das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts. „ (7854, s. 6 - z r. 1820.) „Čím historicky jsme, vlastnictví, které nám, dnešnímu světu, patří, nevzniklo bezprostředně a nevzrostlo jen z půdy přítomnosti, nýbrž toto vlastnictví je dědictvím a výsledkem práce, a to práce všech předcházejících pokolení lidského rodu. „ (1667, s. 23.) Je to však jen část předpokladů naší dějinnosti a našeho dějinného uvažování. Neméně důležitou složkou, ba přímo základem, bez něhož by ani ono navazování na minulost a ona orientace do minulosti a na minulost nebyly vůbec možné, je zaměření našeho myšlení i života do budoucnosti a na budoucnost. K tomu, čím (kým) dějinně jsme, náleží nedílně jak to, čím jsme byli (a jak své minulosti rozumíme), tak to, čím ještě budeme, čím se chceme stát, co ze sebe chceme udělat a uděláme, jak své budoucnosti rozumíme. Svým způsobem je mezi naší minulostí a naší budoucností jistá podoba v tom, že obojí „není“, buď „ještě není“ nebo „už není“. To, že se minulost jednou stala a že už se nemůže stát jinak, že se nemůže „odestát“, vyvolává v nás tradičně iluzi, že je proto čímsi „daným“ a „nezměnitelným“. Tato iluze má v sobě sice něco pravdivého, totiž v tom smyslu (a do té míry)

(Písek, 990130-1.)

<<<

>>>

Thinking the European Identity *ETF, 1. 2. 99*

We need a certain conceptual equipment, and so I shall start with some clarifications of terms I shall use in the following development of my ideas. Then, I shall reduce myself briefly to one single point, namely to an interesting idea or tradition of conceiving the problem of Truth.

1. difference A): European unity (or integrity) x European identity; outward x inward aspect (negotiating, planning, organizing x forming, constituting as a basis)

2. difference B): logical identity (possession of a certain abstract quality) x actual identity (result of a concrete active identification)
3. the problem of the European identity is a historical one, not a logical one; Europe is a historical phenomenon, a historical event – any event is characterized by having its beginning, its process of development and its ending
4. we understand far better the identity of any living being (than of a historical event), because any event of a particular life history of a plant or of an animal seems to be integrated in itself, without our contribution, independently of us; in the case of a historical event, every understanding of it is at the same time co-constituting it
5. an important consequence of our our active (and perhaps even conceptual) intervening into the constitution of any historical event is our necessary engagement in living history: we are at the same time not only part of the history, „historical objects“, but also actors of history, „historical subjects“
6. the very essential character of a historical subject is its possible transgression and even transcendence of the factual historical process, and it means the transgression and transcendence of the objectivity of his own: no subject of any activity can be reduced to itself (nor to himself, if you mean a human being)
7. any transcendence is oriented somewhere „out“ of itself, to something different and „outside“ of it (we must not understand this „out“ in space terms); we use to speak about this orientation as about „intention“ (it must not be reduced to a psychological phenomenon only): any active intentional relation is oriented to something outside of it
8. now, we can finally start with our thinking over the European identity: it is not „given“, but based on selected past as well as on proposed and prepared future
9. to prepare and fulfill plans and projects for future presupposes to select and accept basic trends and materials from the past – the so called „tradition“
10. materials from the past – the so called „tradition“
11. All profound European traditions are built on two (or three) main ancient cultural traditions, the Greek one, the Hebrew one (and perhaps on the Rome or Latin one, too). For both (or all) of this two (or three) main old traditions the Christianity an especially important historical medium was represented by the Christianity (a certain time, also Islam was important, especially for introducing Aristotle’s philosophical works to medieval Europe). Rome was important for its perfectly elaborated system of law.
12. One of the basic new qualities of thinking elaborated in old Greece is its conceptual structure. Without concepts and their logical nets no precise thinking would be possible, i. e. no philosophy and no scientific disciplines. But the Greek conceptuality was narrowly connected with a predominant „metaphysical“ orientation to unchangeable entities, a consequence of a fatal undervaluation of or sometimes even disregard for time.
13. So this tradition of the Greek conceptuality is unable to open for us a more precise view of the European identity, the nature of which is – as we stated already – of a far more than two thousands of years till now lasting historical event.

14. The art and way of historical thinking (or better: of thinking history) is based on a different approach we adopted from the other main ancient tradition, namely the Jewish one. The Greek „historians“ were able to write chronicles only, but they had only small understanding for real (or better: true) history, i. e. for the „meaning of history“.

15. Any interpretation of the „meaning“ of a historical event or a historical development has to be oriented not only to the so called „given facts“, but also to different aims and goals of the people, and not only to those ones which gained but also which failed or remained unfulfilled till the actually present time. To understand history means to understand not only the given factual aspects, but also the possible different outcomes of different human activities in the past as well as the different interpretations of the following generations and epochs.

16. Especially important are the so called „infinite goals“ which transcend every particular result of human activities (the term of Hermann Broch). Such infinite goals must not be thought of as any given entities, facts, objective values etc. , but as non-objective but highly relevant appeals to men, to human beings, to all of us personally.

17. The influence of the ancient hebrew tradition provoked a certain important change in the way of our speaking about truth, which was originally founded on the old Greek tradition. The Greeks understood the truth as being in accordance with what is. The way how the use of term „truth“ changed is really significant. In theory, the Greek conception of adaequation or correspondence or similarity of our thoughts (or sentences etc.) to the things being overlives, but in common speech we ask everytimes: what is the true aim of human life? what is the true meaning of our situation? And even: who is the true God? What is the true justice, the true righteousness? The true knowledge? The true love?

18. This conception of Truth as the highest instance at all was once formulated by Baruch Spinoza, really against his own philosophy and against the whole cartesianisme: *Veritas est index sui et falsi*. We can understand it as a part of his jewish heritage, really incompatible not only with cartesianism, but with the whole Greek and then the common European tradition.

19. In the 3rd and 4th chapter of the Third Ezra (the 1st apocryphic Ezra) we find a nice history about solving a riddle given by the Persian ruler to his people. On the end of the history we find a formulation „the God of Truth“, not the Truth of God, because the Truth is victorious over all, according the latin translation: *super omnia vincit veritas*. Several years after Jan Hus, who in the XV. Century made this idea of the victorious Truth well known in our country, was finally executed in Constance, an English philosopher, theologian and diplomat, Peter Payne, who came to the Czech kingdom and became one of the prominent diplomats of the Hussite movement, provoked the Hungarian king Zikmund (in Bratislava) in his speech in many directions, and also theologically by stating that through Jacob the Truth gained over the God himself. I understand this idea as trying to express that in the light of the Truth it can only be clear which one out of various gods is the true God. This special non-Greek tradition of understanding the Truth came in our ending century to special interpretations in the works of two philosophers and one theologian, all three of them disciples of Thomas Garrigue Masaryk, professor of philosophy and sociology at the Charles University and finally the first president of the Czechoslovak

Republik, founded after the first world war, namely Emanuel Rádl, Jan Blahoslav Kozák and Josef Lukl Hromádka.

20. This conception of Truth as the highest instance of all which is important in human life, but which can be and really is in nobody's property, seems to me to be one of the orientation points for our thinking about the future of Europe as well as about its identity. No conception of Europe and of its identity should be accepted which could not be adopted by non-Europeans. So the idea of the Truth which is superior over all things and prevalent over all values and victorious over all powers and kingdoms etc. in this world, and which is no European property, but a final goal of the life and thought of every true European human being, is able to bring not only Europe to its identity, but also all other living cultural traditions in this world together and at the same time to their own identity.

21. I hope that the European identity cannot be organized politically, economically, financially etc. only, but principally and before all by understanding our main goals in our private as well as in social life. I know very well that there exists only little understanding for such a vision. In any case, Europe was never a political unity. We have to ask if such a unification or integration can be fulfilled without losing the essence of Europe. Perhaps yes, but only if we shall understand and behold such universal ideas as well as our openness to all inhabitants of our planet.

(Písek, 990131-1.)

<<<

>>>

990202-1

Dnes volal - těsně před mým odchodem na autobus (do Písku) - Dr. Hannreich, aby mi připomněl, že mám odevzdat příspěvek do sborníku Pecharovi. Bohužel jsem nemohl odmítnout, i když bych rád. Budu muset něco sesmolit. -

V dosavadních zvyklostech se až dosud jevílo jako dosti běžné, že filosofové psali rozsáhlá kompendia. V praxi to vypadalo tak, že materiál byl roztríděn spíše po vzoru věd a filosoficky jen jaksi pospojován. To mi vždycky velmi vadilo, a tak jsem si zvykl nečíst takové velké knihy tak, jak byly napsány, ale po svém způsobu. Vyhledal jsem místa, kde se pojednávalo o tématech, jimiž jsem se již nějaký čas zabýval, takže jsem měl zhruba představu, jak bych s tím sám zápolil, a pak jsem je prostudoval velmi pozorně ve věcné souvislosti (pochopitelně jsem byl rád, když byla kniha opatřena věcným rejstříkem, neboť to představovalo někdy značnou pomoc - vždycky ovšem záleželo na jeho kvalitě). Tak jsem se seznámil s několika tématickými okruhy tak říkajíc na zkoušku, a potom jsem si pokusil domyslet celé autorovy filosofické pozice. Pokud to nešlo dohromady, knihu jsem dále nestudoval, protože jsem nevěřil, že autor má svou věc dostatečně promyšlenou. O nějaké encyklopedické kompilace jsem nikdy neměl zájem. Ovšem když se naopak ukázalo, že jsem autora po těch několika „vrtech“ pochopil, měl jsem za sebou to nejhorší - porozumět, oč mu šlo a nenechávat se odvádět na slepé koleje jen proto, že on si myslel, že o tom všem musí podrobně psát. Mohl jsem pak číst jen zběžně a pro pořádek, ale už mi bylo jasno, kde si mám dát pozor a na co se mám soustředit se vši důkladností. Takovou podrobnější četbou jsem si jen ověřoval a upřesňoval své počáteční porozumění.

Tento zvyk se mi velmi osvědčoval. Mělo to ovšem také některé následky. Tlusté knihy mne natrvalo odpuzovaly. Pokud filosof nedokáže stručně vyložit své celkové pojetí na takových 50-80 stranách, je zřejmé, že se mu zatím nepodařilo své myšlenky soustředit, sjednotit a zakotvit v celkovém pojetí vůbec. Psát stručně je velké umění a člověk se mu musí dlouho učit. Ovšem má to také svůj háček.

(Písek, 990202-1.)

<<<

>>>

990202-2

Filosofie se liší ode všech věd mj. v tom, že se nikdy nesmí specializovat. To s sebou přináší samozřejmě značné problémy a také potíže. O ničem nelze myslet ani vypovídat leč tak, že se soustředíme na něco, zatímco vše ostatní necháme ustoupit do pozadí. Tak tomu bylo už v mytickém období, a je tomu tak dokonce i na úrovni animální pozornosti ve vztahu k okolnímu světu. Zatímco na animální úrovni je určitý komplex souvislostí aktualizován na základě určitých signálů, zaznamenaných receptory a potom vybavujících a startujících třeba příslušné akční systémy, prostředí mýtů a mytických vyprávění představuje zavedení souvislostí nového typu, prostředkovaných jazykově. Díky ustavení mytické narativity se člověk přestává omezovat na své osvětí, získává vůči němu (ještě dost nevědomky, neuvědoměle) jistý odstup, vstupuje do světa (hájemství) jazyka a skrze jazyk i řeči (právě mytické, tj. mýtu) a pak do tohoto nového světa narativity postupně vtahuje leccos ze souvislostí před-mytických a mimo-mytických (především to, co vyvolává jeho největší interest a zvědavost).

(Písek, 990202-2.)

<<<

>>>

990203-1

Wittgenstein (5128, *Vermischte Bemerkungen*, s. 79) si v roce 1940 poznamenal: „Wie schwer fällt mir zu sehen, was vor meinen Augen liegt!“ To platí nejenom v tom smyslu, který nám jako první přijde na mysl (totiž že si leckdy nevšimneme právě toho nejzřejmějšího, nejnápudnějšího, co je nejvíc nasnadě), ale ještě spíše ve smyslu hlubším, podstatnějším, dokonce vědečtějším. To, co leží před mýma očima, vlastně vůbec nemohu vidět, protože ani není možné, aby to nějak vstoupilo do mých očí, ani mým očím není možné, aby se k tomu vydaly blíže a aby to jaksi „ohmataly“ svými vidoucími tykadly. Husserl sice kritizoval vědecké konstrukce, které nám říkají, že některé fotony, odražené od nějaké věci, vybrané spíše jen náhodou, dopadnou na naši sítnici, vyvolají – jako podnět – reakci jednotlivých buněk (vzruch), a zpráva o dopadu fotonů se pak šíří nervovými vlákny, je integrována s jinými takovými zprávami a vše se blíží k určitým místům v mozku. A co je dál, vlastně nevíme a neznáme – jen to, že nakonec máme dojem, že něco vidíme, tedy ne „něco“, ale právě tu „nějakou věc“. Nepochybně jde o vědeckou konstrukci, o které bychom nic nevěděli, kdybychom se soustřeďovali jen na onen fenomén, totiž na ono „vidění věci“, jak nám je poskytuje naše zkušenost, ale ona konstrukce není

přece libovolná, nezáleží na našich nahodilých nápadech, ale je zabudována do mnohem širšího kontextu vědeckých poznatků z oboru fyziologie, neurologie atd. atd. Onen fenomén, že něco vidíme, nám není prostě „dán“, a už vůbec se nám v něm nedává „věc sama“, ale jde o obrovskou, vyčerpávající námahu, o výsledek stamiliony let trvající tendence využít nesmírně složitých procesů a jejich kombinací k onomu neuvěřitelnému zázraku vidění, které je vlastně jen vymyšlením, jak by ona věc asi nejspíš mohla vypadat, na základě pečlivého sbírání, shromažďování, třídění, usoustavňování a posléze integrace nesmírného množství jednotlivých zpráv (informací), týkajících se od oné věci odražených a na naše oční pozadí dopadajících fotonů. Takže vlastně nejde o podivení nad tím, jak nám může uniknout něco, co přece máme jasně před očima, nýbrž o údiv mnohem širší, generální: jak vůbec mohlo kdy dojít a jak může nadále docházet k tomu, že něco vidíme? (Písek, 990203-1.)

<<<

>>>

990203-2

Působí až groteskně, když čteme, jak Eric Voegelin úporně trvá na tom, že ideologie je intelektuální nepoctivostí (viz 7856, Vzpomínky na život a filosofii, s. 55-56), a jak nechápe, „proč si v ideologii lidé tak libují“. Se stejnou naivitou, byť v přijatelnějším odění, se setkáváme u Wittgensteina, když si poznamenává (5128, Vermischte Bemerkungen, s. 79, z roku 1940): „Du kannst nicht die Lüge nicht aufgeben wollen, und die Wahrheit sagen. „ Jako by šlo jen o ten logický rozpor! Copak jde jen o to, vzdát se lži, o které víme, že je lží, o které jsme sami sobě připustili, že to je lež? Ten problém je samozřejmě jinde: nechceme se vzdát lži, protože ji nechceme považovat a nepovažujeme za lež. My přece na té lži trváme, protože se vši silou držíme toho, že to je pravda! Otázka musí být postavena jinak: proč potřebujeme tu lež považovat za pravdu? Vždyť když my tu lež držíme a když se jí nechceme vzdát, děláme to právě proto, že ji považujeme (a rozhodně chceme považovat) za pravdu! (Nechme nyní stranou ono prosté a sprosté obelhávání lidí kolem nás; jde nám teď o sebeobelhávání, a proto sami sebe musíme chápat jako již obelhané, jako již vězící ve lži.) Problém je právě v tom, že ideologie není prostá lež (ani prostý omyl), ale že to je jakési zablouzení, vykojení, ztráta orientace, ba jakási ztráta sebe, „sebeodcizení“. Ideologie má totiž vždycky dvě strany a také plní dvojí funkci. Na jedné straně odpovídá nějakým zájmům, které (obvykle) nejsou legitimní, takže jim na oprávněnosti jakoby přidává. Tato strana ideologie je utilitárně funkční: někdo na ní vydělává, a někdo se snad na tom také trochu přživuje. Ale druhá strana plní funkci docela jinou, odlišnou: uspokojuje přímo, aniž by přinášela další, druhotný užitek. Ideologie je opravdu v tomto druhém smyslu něčím, jako je opium nebo jiná droga. Bere-li někdo drogu, není to možné redukovat jen na nesprávné jednání, na neupřímnost, intelektuální nepoctivost apod. Ideologie nepředstavuje jen falešnou argumentaci, nýbrž poskytuje jakoby řešení, i když falešné řešení resp. pseudořešení. Nepřihlédnout k této druhé straně znamená nepochopit sociální funkci ideologie. Právě proto je každé náboženství ideologické, i když tam může chybět ona pragmatická, utilitární stránka: náboženství dává lidem uspokojení, i když ovšem falešné uspokojení, dokonce nemravné uspokojení.

(Písek, 990203-2.)

<<<

>>>

990204-1

O čem svědčí ten divný rozruch kolem komise pro církevní otázky? Katolíci se svou vinou dostávají do divného světla. Předně se ukazuje, že nevědí, co to je demokracie, anebo že prostě nejsou demokraty. Jednou se stalo, že komunisté představují jednu z parlamentních stran, a trvá to už téměř deset let. Lidé byli po řadu let krmeni falešnými hesly, že skutečně demokratické jsou jen pravicové strany, a komunisté z padesátých let, reformní komunisté ze šedesátých let, normalizátoři s let sedmdesátých a osmdesátých, a dokonce sociální demokraté, ti všichni byli shrnuti do jednoho pytle a prohlašováni z demokratického hlediska za nespolehlivé, ne-li nepřátelské pro skutečně demokratický vývoj společnosti. Vzdělanci by se však neměli nechat takovými hesly mást a zaslepotovat. Pokud měl někdo námitky proti připuštění komunistů k volbám do parlamentu atd., pak měl možnost proti tomu protestovat po celou tu dobu. Nevím, čím se kauza vztahu mezi státem a církvemi liší od jiných: pokud mohli komunisté spolurozhodovat o mnoha jiných zákonech, proč by měli z této věci být vyřazováni? Vždyť nakonec budou o tom přece také hlasovat! Dále: nevím, čím se zásadně k horšímu liší jednání poradní komise, v níž sedí také komunistka, od jednání kněží i biskupů atd. s církevními tajemníky atd. za minulé éry. Rozdíl je jen v tom, že tenkrát to odmítnou bylo nebezpečné, dnes je laciné se stavět jako hrdina. V demokracii je to už tak, že je třeba občas jednat i s odpůrci a protivníky. Kdo to odmítá, nedorostl ještě v demokracii. – Ale je tu ještě jiná stránka věci. Katolická církev je největším společenstvím, které u nás reprezentuje křesťanství. A tady je ten velký malér: jak může křesťan odmítnout s někým mluvit? Jak se může křesťan do takové míry rozejít s Ježíšem, který nabádá, abychom milovali nepřátele? Jak se může křesťan bez skrupulí domáhat vlastnictví, bohatství a statků, když Ježíš říká, že bohatému je neskutně těžké vejít do božího království, a když bohatému mládenci doporučuje, aby prodal své statky a rozdal chudým? Nechápu, jak právě v tomto bodě mohla Ekumenická rada církví projevit solidaritu s katolíky – už také nevědí, co chce Ježíš a jakého ducha mají být křesťané? A také nemají smysl pro demokratičnost a demokratické návyky?

(Písek, 990204-1.)

<<<

>>>

990210-1

Wittgensteinova myšlenka základního rozdílu mezi myšlenkou a jejím „prostředím“, předvedená metaforicky na rozdílu mezi semenem a půdou, je velmi zajímavá a nepochybně stojí za zevrubné přezkoumání. Je to ostatně stará a rozšířená metafora (srv. mé srovnání Halasovy formulace z „Naší paní Boženy Němcové“ s Březinou, ale také s podobenstvími z evangelií). Také aplikace jsou rozmanité. Wittgenstein vlastně mluví o „originalitě“ semene a „originalitě“ půdy. (Vermischte Bemerkungen, str. 75; ale viz též str. 85.) Nejzajímavější se mi zdá W-ovo zdůraznění (ze str. 85) toho, že semeno nelze vypěstovat ze samotné půdy. Má to

také značný pedagogický význam: vzdělanost je velmi důležitá, protože semena opravdu rostou různě v různých půdách, ale samo vzdělání nestačí. Je zapotřebí oněch semen, a ta mají tajemný původ – nevíme, odkud přicházejí nové věci (srv. Rádl), a zejména nové myšlenky. Aby zakořenily a aby se rozšířily, k tomu je nepochybně zapotřebí dobré půdy, ale sama půda není schopna žádná semena produkovat. Ovšem má to také svůj háček: aby půda byla dokonale bez semen, k tomu bychom ji museli sterilizovat (a tím značně poničit). V půdě jsou vždycky nějaká semena, ovšem nikoliv nová (ve smyslu nikdy dříve se nevyskytnuvší). Je otázka, zda je možno vzdělanost chápat jako půdu bez semen; po mém soudu také semena náleží k vzdělanosti. Asi proto mluví W-n o „originalitě“, neboť nikoho nelze vzdělat se záměrem, aby mu „napadaly“ nové myšlenky, nýbrž vzdělání znamená vždycky jen seznámení s myšlenkami již známými, tedy „starými“. A také asi proto říká, že on snad ani žádné vlastní semeno nemá. To vlastně není skromnost – ať už to myslel jak chtěl: semeno vlastně nikdy nelze „mít“, ono je vždycky samo svoje, my je můžeme leda zasadit (do „své“ půdy), poskytnout mu onu W-em zmiňovanou vlhkost, teplo a světlo, a ono pak musí růst samo a také být sebou samým, i když vyroste, a i když roste a vyroste v „naší“ půdě (a pod „naším“ světlem – jako by to nebylo světlo sluneční a jako by na nás nezáleželo jen to, že „uhneme ze slunce“.

(Praha, 990210-1.)

<<<

>>>

990210-2

Při náhodném „setkání“ s Wittgensteinem, když se mi dostala do ruky jeho knížka, kterou mi kdysi (už před dvanácti lety!) poslal Tom Nagel po své známé, která to zase sušila čtyři roky, než se dostala do Prahy a pak mne nezastihla, takže to poslala zase ještě po někom), jsem našel v jeho *Vermischte Bemerkungen*, kterou vydali jeho přátelé již po jeho smrti, další myšlenku, kterou je třeba také trochu „poválet po půnřebí“ (str. 85), pěknou myšlenku, která ovšem volá také po „dopracování“. „Wie Du das Wort „Gott“ verwendest, zeigt nicht, wen Du meinst – sondern, was Du meinst. „ To pochopitelně samo potřebuje jakousi první interpretaci ve způsobu, jak to přečteme. W-n bohužel užil zvýraznění (vytištěno kurzivou) pouze jednou, a to u slova „wen“; už jen sami musíme rozhodnout, zda v druhé části věty náleží důraz na „was“ nebo spíše na „Du“. Mně se sice líbí obojí, ale lze předpokládat, že W-a měl na mysli spíše ono „Du“. V tom případě by šlo o jistou variaci třeba na Feuerbacha (že vše, co připisujeme „bohu“ jako jeho vlastnosti, náleží vlastně a platně „člověku“, byť jen druhovému), a také to připomíná starou kritickou výtku všemu náboženství, že si dělá představy o bozích podle vzoru člověka (jak to známe z Xenofana). Je tu ovšem ještě něco dalšího, co lze považovat za skutečný krok dál (čili „po-krok“): nejde jen o antropomorfní představy, nýbrž také a dokonce především o to, že svými představami o Bohu (či bohu) vyrazuje každý člověk něco na sebe a na to, co si myslí o sobě, o lidech, o světě vůbec. Pokud měl W-a na mysli jen toto, pak to vlastně není tak mimořádně významné a není to ani nic tak jedinečného a nového, jak by bylo možno se domnívat. Jinak se to ovšem má (resp. by se to mělo), kdyby byl býval měl na mysli druhou možnost, totiž že místo chápání Boha jako „někoho“ je tu jeho pochopení jako „něčeho“, tedy jako věci, předmětu, takže Bůh je již od počátku chápán zpředmětně. To by bylo velmi zajímavé, a kdyby se to potvrdilo

v nějaké zřetelnější formulaci jinde, byl by to pozoruhodný doklad toho, jak myšlenka zpředměťování našla způsob, jak se uchytit dokonce v tak nevhodné intelektuální „půdě“, jakou je neopozitivismus resp. analytická filosofie. Bylo by pak velmi strhující pozorovat, jak si s tím poradí jiní analytičtí filosofové, kteří si jinak Wittgensteina velice váží.

(Praha, 990210-2.)

<<<

>>>

Niternost u Whiteheada

Whitehead se kriticky distancuje od přírodovědeckých konstrukcí, zejména pak spjatých s “obecnými mechanickými zákony” a celým kauzálním determinismem. V tom připomíná kritiky pozdního Husserla. Cituje Tennysona o tom, že hvězdy se ženou slepě kamsi, a aplikuje tuto myšlenku na molekuly: každá molekula se prý žene slepě. Proti tomu uvažuje o tom, že molekula není „definitivně určena, aby byla tím, čím je“, bez ohledu na to, zda náleží do celku živého těla nebo zda je mimo každý takový celek. A uvažuje dokonce i o tom, že je „determinována“ také „stavem ducha“. Whitehead argumentuje, že přijetí individuální mravní odpovědnosti předpokládá, že akt vůle musí mít vliv na chování molekul v organismu, takže „molekuly se v těle nepohybují slepě“. Je třeba se rozhodnout: „bud' se molekuly v těle pohybují slepě, anebo nikoliv. Pohybují-li se slepě, jsou pro úvahy o činnosti těla stavy ducha čímsi irelevantním. „ Whitehead je přesvědčen o důležitosti otázku „metafyzického statusu molekul“. Deterministická koncepce (Whitehead mluví také o materialistické koncepci) může fungovat jen v případě, že je aplikována „na nejabstraktnější entity, produkty logického rozlišování“. Ovšem konkrétní přetrvávající entity jsou ve skutečnosti organismy, „takže plán celku ovlivňuje všechny vlastnosti různých podřízených organismů, které se stávají součástmi tohoto celku“. Proto i duševní stavy se stávají součástí plánu celého organismu, a tím modifikují plány i oněch podřízených organismů, a to až po ty nejmenší, „například elektrony“. Odtud slavná a ovšem také silně kritizovaná Whiteheadova teze, že elektron uvnitř živého těla se chová jinak než elektron mimo tělo, „a to na základě plánu těla“. Whitehead staví proti „materialistickému mechanicismu“ novou teorii „organického mechanismu“. „Podle této teorie se molekuly mohou pohybovat slepě v souladu s obecnými zákony, ale „liší se svými vnitřními charakteristikami podle všeobecných plánů situací, do nichž se molekuly organismů dostávají“. (Momentálně mám k dispozici jen Bodnárův překlad, str. 140nn. , je třeba vyhledat anglické znění, snad je v Praze.)

(Písek, 990217-1.)

<<<

>>>

Niternost u Whiteheada

Základním problémem Whiteheadovy teorie je povaha oněch „vnitřních charakteristik“, a vůbec povahy onoho „vnitřního“, tedy interiority. Když totiž mluví o „všeobecných plánech situací“ nebo o „plánu těla“, není bez důležitosti, jak tykové

„plány“ chápe. Pokud by třeba ony „všeobecné plány situací“ byly jakousi obdobou „všeobecných mechanických zákonů“ (tak nějak si to představoval J. S. Mill, kterého Whitehead zmiňuje), byť mutatis mutandis (protože jde o „motiv“ , tedy o prostřednictví subjektivity, která ovšem hraje jen podřízenou, zprostředkující roli), nebylo by možno dosáhnout žádaného řešení, nýbrž jen kompromisního a věc znejasňujícího pseudo-popisu (Whitehead mluví o „neuspokojujícím kompromisu“, viz str. 142 překladu). Rozhodující je nikoliv sama nová Whiteheadova myšlenka, že elektron se uvnitř živého těla chová jinak než mimo tělo, ale objasnění, jak je možné, že elektron je na takovou změnu prostředí schopen reagovat, že je schopen odlišnost vůbec zaznamenat. Jakmile si onen tzv. „plán těla“ objektivujeme na jakési předmětné pole (podobné poli elektromagnetickému nebo gravitačnímu v pojetí, které je mezi fyziky běžné), máme tu opět starý mechanistický kauzalizmus: elektron prostě je, co je (Wh. říká: molekula je, co je) a je oním „plánem“ „strkán“ či „hnán“ trochu jinak, než kdyby byl mimo tělo. Jde tedy o to, zda ono působení „plánu situace“ („plánu těla“) má povahu kauzality či nikoli. A tak se dostává mimořádného významu tomu, že Whitehead opětovně mluví o „nitru“ resp. o „vnitřním“, o „uvnitř“ apod. To samozřejmě vyžaduje zase náležitou interpretaci, neboť samo slovo, sám termín nemůže být řešením. Důraz na nitro, niternost je bytostně spjat s důrazem na schopnost samostatné iniciativy, aktivity ze strany reagujícího, ale také s důrazem na zvláštní povahu toho, nač se v tomto případě reaguje (totiž onen „plán“ těla, event. „plán“ situace). Samo tělo musí mít dvojí stránku, předmětnou a nepředmětnou (= vnitřní), aby elektron mohl reagovat nejenom na vnějšek, ale také na nitro těla. A zároveň elektron musí mít také svou vnitřní stránku vedle vnější, takže tělo sice může „působit“ na elektron zvenčí, ale to by samo o sobě znamenalo zase jen onen mechanistický determinismus, zatímco nám tu jde o „působení“ niterné (nepředmětné) stránky těla (event. situace) na niternou (nepředmětnou) stránku elektronu. A právě toto působení niternosti (těla) na niternost (elektronu) je pro filosofa tím největším problémem, i když ani prostředkující úloha niternosti, reagující na „vnějšek“ (na „předmětnost“) ještě zdaleka není filosoficky ani doceněna, natož řešena.

(Písek, 990217-2.)

<<<

>>>

Niternost v jazyce

Zvláštní cestu nám může otevřít pokus o srovnání „situace“, představované živým tělem, se situací, v níž se slovu dostává určitějšího významu ve větě a v ještě širším kontextu. Nemám na mysli slovo jako hromádku hlásek (nebo písmen apod.), o kterých už Aristotelés věděl, že v nich samých žádný LOGOS není. Zvuky samy o sobě (nebo písmena sama o sobě) jsou velmi trefnou obdobou elektronů jako fyzikálních modelů (konstrukcí). To, co vsutku „žije“, je živý jazyk, přesněji promluva jako součást živého jazyka. Žádné zkoumání vlastností zvuků nebo tvarů písmen nás nepřivede blíže k obsahu, významu, smyslu toho, co je řečeno. Mělo by to tedy znamenat, že tzv. obsah řečeného je záležitostí zcela subjektivní? Možný argument pro to je dost nasnadě: pokud určitý text nikdo nečte, o obsahu nemůže být řeč, takže vlastně ani nejde o žádný (smysluplný) text, nýbrž jen o jakési skupinky vytištěných nebo napsaných písmen. To je krásný příklad, který

metaforicky poukazuje k tomu, co je takříkajíc „vnitřní“, nepředmětné povahy. Rozdíl tu ovšem je, a je závažný. Aby psaný, tištěný nebo proslovený text mohl oslovit, je zapotřebí čtenáře nebo posluchače, který splňuje řadu předpokladů (znalost čtení, jazyka, jisté myšlenkové návyky, mnoho zkušeností, jež se týkají širšího kontextu toho, o čem je řeč, apod.).

(Písek, 990217-3.)

<<<

>>>

Budoucnost / Subjekt

Jestliže chceme nějak pojmenovat „já“ (event. „Já“) – a to je jistě možné, jen poněkud problematické tím, že jsme nakloněni hned ono „já“ myslet jako nějaké „ono“, máme k dispozici termín, který původně označoval pravý opak „já“, totiž „subiectum“, tedy subjekt. Původně označoval tento termín „objekt“, ale německá romantická filosofie vnutila celému filosofickému světu jeho nový význam, takže nyní je subjekt chápán jako „non-objekt“. Budeme-li pamatovat a dokonce si vždy znovu připomínat, že subjekt nikdy nesmíme myslet (mínit) jako objekt, předmět, věc, pak se nám snad podaří vyhnout se onomu nebezpečí, jímž je stará tendence zpředmětňovat vše, co míníme, co myslíme, o čem uvažujeme.

Když tedy každé „já“ (ať už jde o nás nebo o někoho jiného) pojmenujeme „subjekt“, pak platí, že subjekt není vlastně dán a nemůže být ani charakterizován ani popsán jako něco „daného“, protože subjekt není nikdy factum, nýbrž vždycky fiens. Pochopitelně to vyžaduje preciznější vymezení: subjekt má vždycky také předmětnou stránku, to znamená, že vždy také „je“ zčásti tím, čím „byl“, a také tím, čím právě „je“. Subjekt má vždycky svou minulost (bylost) a je právě (aktuálně) jsoucí. To jej však nečiní subjektem, tj. není to základem a zdrojem jeho subjektivity. Právě naopak: jeho subjektivita je předpokladem a základem toho, že je schopen si „svou“ minulost osvojit a učinit ji svou bylostí, a že svou bylostí je schopen učinit také svou momentální, aktuální přítomnost. Rozhodující „stránka“ subjektu je jeho budoucnost resp. jeho aktivní vztah k budoucnosti, tj. k oné vybrané, zvolené budoucnosti, která je tak činěna jeho vlastní budoucností („budostí“). Subjekt „je“ jenom tehdy a do té míry, když se stává a do jaké míry se stává. Je tomu tak proto, že subjekt se stává ve smyslu přechodu z budoucnosti do aktuální přítomnosti. Subjekt musíme chápat časově, jako časové bytí, jež se uskutečňuje tím, že se hic et nunc stává. A právě proto, že jeho bytí spočívá v tom, že se (teprve) stává, nemůže se subjekt „mít“, tj. nemá sám sebe v „držení“, nýbrž „je“, jen pokud se uskutečňuje. A v tomto uskutečňování se k „sobě“ buď přibližuje, a to tak, že se sám „sebou“ (jakým ještě není) stává, nebo se od sebe naopak vzdaluje (odcizuje se sám sobě), tj. nestává se „sebou“ (jakým sice ještě není, ale jakým „má být“). Právě proto je třeba tematizovat onu ne-danost subjektu (tj. jeho ne-danou stránku), protože na tomto místě selhává tradiční způsob myšlení a tradiční přístup ke „skutečnosti“ člověka jakožto subjektu.

(Písek, 990218-1.)

<<<

>>>

990219-1

Prvním krokem se musí stát uznání „vnitřního světa“, který nebudeme redukovat na subjektivitu. Je to ostatně dost obdobné otázce uznání „vnějšího světa“. Tak jako existuje filosofický solipsismus ve vztahu k vnějšímu světu, existuje analogický solipsismus ve vztahu ke světu „niternosti“ resp. ne-předmětnosti. Ovšem tento druhý typ solipsismu je nejenom nesrovnatelně víc rozšířen, ale dokonce byl povýšen na jediné „vědecký“ přístup. To souvisí ostatně s tím, že tzv. vnější svět byl řeckým typem pojmovosti, jak se rozšířil po celé Evropě a odtud do ostatního světa, chápán stále redukováněji jako pouze předmětný, zatímco vše, co nebylo možno interpretovat jako předmětné, bylo zásadně interpretováno jako subjektivní (tj. bylo rovněž objektivováno, neboť tzv. subjektivní bylo chápáno jako objektivní svého druhu).

(Písek, 990219-1.)

<<<

>>>

Genetika a „text“

Zkušenost lidí s genetickým šlechtěním rostlin i zvířat je prastará, ale první úspěchy s vědeckým objasněním dědičnosti se datují teprve od výzkumů brněnského mnicha Mendela, prováděných na hrachu, a později zejména od amerického vědce Morgana, který experimentoval s tzv. banánovou muškou (či octomilkou; *Drosophila*). Umělá selekce šlechtitelů byla založena především na práci s viditelnými či jinak evidovatelnými znaky, ale objev chromosómů dovoloval na základě sledování delší řady filiálních generací objevit a objasňovat např. vztahy mezi tzv. dominantními a recesivními znaky. To byl vlastně první krok k objevu zcela určitých vlastností, které zůstávaly (a mohly dokonce po dlouhou dobu zůstávat) v nenápadné skrytosti a teprve za docela určitých okolností se mohly projevit navenek. Muselo uplynout ještě hodně času, než došlo v našem století k převratným objevům šroubovic DNA a RNA jako dlouhým sériím genetických „informací“ a k prvním pokusům o „dešifrování“ nejprve pouhých částí jakéhosi dlouhého „textu“, jež vlastně představují. (Nedávno byl ohlášeno velké úspěchy, totiž dešifrování kompletní genetické informace prvního mnohobuněčného organismu, jakéhosi hlísta.) Metaforický způsob, jímž se soubor genetických informací chápe jako „text“, se obecně ujal, stejně jako „hermeneutický“ postup, kdy se mluví o zašifrování a naopak o dešifrování příslušných informací.

Pozoruhodné, nikdy dříve netušené objevy, velmi brzo následované neméně převratnými vynálezy, umožňujícími vznik tzv. genetického inženýrství, nebyly a nejsou jen vítány, ale – jak už tomu bývá při převratných objevech a vynálezech, a zejména v dobách politických a společenských otřesů a s nimi spjatých nejistot – zdrojem spíše iracionálních obav a strachů (nezřídka ovšem s jistým jádrem oprávněnosti). To není v dějinách techniky a průmyslu nic nového a také to nesmíme přeceňovat. Vskutku závažným aspektem je spíše možnost otevření nových způsobů chápání skutečnosti a vůbec světa, když ony objevy podrobíme náležitě „širokouhlé“ a také dosti dalekosáhlé analýze. Cesta k tomu je podmíněna tím, že k problémům přistoupíme z různých stran, neboť jen tak dosáhneme náležité

plastičnosti pohledu. Tomu ovšem nenapomohou nově vznikající a šířící se mytologismy (např. pseudo-ekologické aj.), pracující zejména s iracionálními strachy. Naším úmyslem je spíše alespoň předběžná analýza metafory, které se genetici navykli užívat, když hovoří o „přepisu“, „zakódování“, „informaci“ apod.

(Praha, 990220-1.)

<<<

>>>

990226-1

Zprávy evangelií nám říkají, že Ježíš sám chápal smysl svého kázání (tedy učení) tak, že jde o dobrou zprávu pro chudé, a také ji především chudým adresoval: jejich je podle něho království nebeské. (Lk 6, 20; podle Lk 4, 17n. přímý odkaz na Iz 61, 1.) Matouš to poněkud mění: jde o chudé duchem (Mt 5, 3). Kázání Jana Křtitele je Matoušem charakterizováno stejně, jako kázání samého Ježíše (jen je na rozdíl od Lukášova podání oslaben resp. vynechán sociální moment, srv. Lk 3, 11n.). Jan říká (Mt 3, 2): Pokání čiňte, nebo přiblížilo se království nebeské. A Ježíš říká (Mt 4, 17): Pokání čiňte, neboť se přiblížilo království nebeské. Marek to potvrzuje a spojuje s evangeliem, tj. s „dobrou zprávou“ (Mk 1, 15): „že se naplnil čas, a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání, a věřte evangelium“. A píše to hned za zprávu o vsazení Jana Křtitele do žaláře (Mk 1, 14): „Když pak byl vsazen Jan, přišel Ježíš do Galilee, káže evangelium království Božího. „Lze z toho vysuzovat, že Ježíš podstatně navazuje na kázání Jana Křtitele, ale proti němu dává navíc velký důraz na chudé (eventuelně „chudé duchem“). Onen doplněk „duchem“ nemusí nutně znamenat jenom spiritualizaci a tím oslabení Ježíšovy zvěsti, jak to někdy bývá interpretováno. Když čteme tuto úpravu v souvislosti celého horského kázání, vidíme vedle lačnicích a žíznicích i protivenství trpících také lkajících, tichých, pokojných, milosrdných a čistého srdce, zejména však lačnicích a žíznicích po spravedlnosti. V češtině slovo spravedlnost souvisí s řadou dalších slov, zejména s právem a pravdou. V hebrejštině pak významy „pravda“ a „víra“ náležejí nerozlučně k sobě. Snad bychom tedy mohli rozšířit „chudé duchem“ také o ty, kteří lačnější a žízní po pravdě. To pak připomíná starořeckou legendu o Pythagorovi, který pro sebe odmítl titul SOFOS, moudrý či mudrc, a vytvořil prý jako první pro sebe a pro podobné nové pojmenování FILOSOFOS, totiž ten, kdo nadměru touží po moudrosti (či po pravdě) a kdo ji nade vše miluje, i když ji nemá, protože je vyhrazena bohu. Nejstarší literární doklad tohoto chápání filosofie najdeme teprve u Platóna, ale také zde (ač Pythagoras není zmiňován) znamená „filosofovat“ nade vše milovat moudrost pro její krásu (Symposion). Platón chápe sloveso FILEIN nejen ve smyslu „milovat“, ale výslovně také jako „toužit“ po něčem, co nemáme: (doplnit). Toto „láskyplné toužení“ po moudrosti či pravdě se nepochybně velmi blíží onomu ježíšovskému „lačnění a žíznění“ po spravedlnosti. Zcela zřejmý je ovšem mnohem hlubší ponor i širší záběr oné „žízně po spravedlnosti“, neboť spravedlnost nás nepřitahuje jen jako cosi nadměru krásného. Proto můžeme také vztah k moudrosti a pravdě vidět v evangelijní perspektivě založen nikoliv – jak tomu je u Platóna – ve vztahu touhy po všem krásném, tedy ve vztahu povahy estetické, nýbrž jako vztah existenciální, ekstatický (v původním významu). A tak jako zbožnost snadno upadá do pseudozbožnosti a pověrečnosti, tak i láska k moudrosti, pravdě a spravedlnosti lehko upadá buď do objektivistické formálnosti nebo dokonce do nevěrohodné a

dokonce lživé sofističnosti. A tak se tu jako naprostá nezbytnost ukazuje nutnost kontroly a kritičnosti resp. sebekontroly a sebekritičnosti, a zajisté i nezbytnost k tomu potřebných nástrojů.

(Praha, 990226-1.)

<<<

>>>

990226-2

Základní zkušeností křesťanů, a to hned od časů první církve, je postupné chápání důležitosti rozumu či přesněji rozumění, chápání. Největším plodem této významné proměny – a že to byla obrovská proměna, o tom nemůže být pochyb, neboť první křesťané vesměs pocházeli z nejnižších vrstev, které pro rozum a chápání obvykle nemají velkého pochopení – tedy největším plodem byla a je theologie, či – jak se dnes píše – teologie (protože původní význam aristotelovský už neplatí – nejde o žádnou teoretickou disciplínu „o bohu“). Teologie je nezbytná hermeneutická disciplína, protože bez ní žádná orientace víry (tj. orientace na pravdu jako na „to pravé“) není nadlouho možná, ale dochází zmatení a musí být znovu a znovu napravována (novou, lepší orientací na „to pravé“). Teologie sice sama také může selhat a zbloudit, ale přece jenom má k dispozici mnohé poznání o minulých zblouděních, a tak se alespoň jim může vyhýbat. A potom má také prostředky, jak vždy znovu rozpoznávat i další, nové omyly, ať už své (jakožto kritické disciplíny), tak samy orientace víry. Tyto prostředky jsou převážně filosofického původu, ale teologie už nejednou uspěla, když k nim přidala i některé, o které se sama postaral. Teologie bez rozumu (a tedy také bez filosofické průpravy) není možná ani myslitelná; jde jí ovšem o to, aby rozum, jehož užívá, nikdy neztratil ze zřetele to, že si sám nestačí, že totiž je rozumem jenom potud, pokud rozumí ještě něčemu jinému než sám sobě. To sice zní tak obecně a formálně, že to ani nevypadá na teologické kritérium, ale přece jen tomu tak vposledu je. Hegel byl vcelku na dobré stopě, když trval na tom, že lze rozumět je tomu, co je nějak rozumné, možná lépe, co dává nějaký „rozum“, nějaký „smysl“, a to ještě dříve, než k tomu naše porozumění vůbec mohlo přistoupit. Proto také to, k čemu rozum přistupuje, aby se tomu pokusil porozumět, nemůže být nikdy redukováno na pouhou fakticitu, na pouhou věcnou, předmětnou stránku. Rozum může něčemu porozumět jen tehdy, když se tam může nějak zdomácnit – a zdomácnit se rozum může jen tam, kde už něco rozumného přece jenom je. Podmínkou rozumnosti, která takto předchází každému našemu porozumění, je ovšem to, co skrze tuto rozumnost vstupuje do světa pouhých věcí a předmětů. Staří Řekové užívali slova LOGOS, které však mělo mnoho významů. Jen díky této víceznačnosti slova LOGOS bylo pak možno vyslovovat soudy (myšlenky, výroky), které dnes už nemůžeme do dnešního jazyka přeložit leč tak, že pro stejný termín uijeme velmi různých slov. Když Hérakleitos mluví o tom, co nás obklopuje a objímá (TO PERIECHON), a když říká, že to „má“ rozum“ resp. že to „je“ rozumné a že my se stáváme rozumnými tím, že se tohoto objímajícího nadechujeme, má na mysli zřejmě právě to, díky čemu vůbec může na světě být něco rozumného a díky čemu i my můžeme rozumět tomu, co na světě a ve světě je rozumné. Proto má také Jaspers pravdu, že toto objímající (das Umgreifende) nás také „nese“ – právě tím, že z něho jaksi „čerpáme“, že se na ně „spoléháme“. Ale právě proto, že toto „rozumné“ (ať naše rozumnost, ať rozumnost toho, s čím se ve světě a na světě

setkáváme jako s rozumným = dávajícím smysl), nemůže mý ztotožněno se žádnou fakticitou, hotovou daností, věcností, předmětností, je nezbytné předpokládat ještě o stupeň dál a výš to, co skrze onu na nás nezávislou, ale pro nás platnou rozumnost k nám přichází, k nám prozařuje a k nám promlouvá. A tímto promlouvajícím nemůže být nic než základ veškeré pravosti a zároveň kritérium veškeré nepravosti – tedy pravda. (pochopitelně zase ne v jakémkoliv smyslu, nýbrž v onom „rádlovském“ resp. spjatém s onou pozoruhodnou tradicí, která sice ve starších dobách měla u nás po delší dobu velkých ohlas a která se začínala ozývat i v našem století, ale jejíž původ je nepochybně ne-řecký, totiž hebrejský, a k jejímuž promýšlení (poté, co toto pojetí zpopularizoval zejména Jan Hus) podstatnou měrou přispěl anglický husita Petr Payne zvaný Engliš.

(Praha, 990226-2.)

<<<

>>>

990227-1

Dnes zase pokračuje Bohouš Doležal ve svých (a Mandlerových) útocích na Hromádku – odpovídá na polemiku Jana Šimsy (LN 20. 2. 99). Je velmi těžko uhádnout poslední motivy toho, proč Doležal (a v jeho stopách mnohem slabší Mandler) soustřeďují v poslední době své útoky mj. na člověka, který zemřel před třiceti roky. Nezdá se mi, že by jen chtěli zastrašit všechny, kteří by na Hromádku chtěli vzpomenout také v dobrém (tj. pozitivně), jak bývá zvykem v podobných případech, a zvláště když se třicáté výročí úmrtí setkává se stým desátým výročím Hromádkova narození. Pak bychom se totiž museli tázat na ony důvody, kterou jsou za podobným počínáním.

(Praha, 990227-1.)

<<<

>>>

990227-2

Doležalův polemický příspěvek již v nadpisu hovoří o „kapitulantském odkazu“ J. L. Hromádky. Kromě podobných označení a různých nařčení však Doležal neříká nic konkrétního. Sám jsem poznal Hromádku dost zblízka hned po válce a mnohdy jsem s ním také nesouhlasil (ovšem já hned tak lehkou nesouhlasím s nikým a s ničím, to už náleží k mé profesi). Nikdy mi však nepřipadal jako kapitulant. To označení se Doležalovi nepovedlo, ten termín je nevhodný, na Hromádku vůbec nepasuje. Už ta nevhodnost a nepřesnost Doležalova, ten upadlý žurnalismus, např. o tom, jak se církvev „paktovale s ideologickými koryfeji komunismu“, jak o čemsi „čeští evangelíci neradi slyší“, jak z Rejchrt a Šimsy „mluví pýcha a uražená ješitnost“, jak cituje paní Šilerovou, jen aby toho použil jako zbraně, aniž by mu napadlo, že by také mohl sám trochu zamést před svým vlastním prahem – marxismu vytýká přesvědčení, že hybnou silou dějin je nenávisť, ale sám srší nenávisťnými slovy, jako by se marxismu ještě náležitě nebyl zbavil.

(Praha, 990227-2.)

<<<

>>>

990227-3

Tady je zapotřebí přestat vycházet z hesel a floskulí a začít uvažovat nejen sine ira et studio (i to přijde Doležalovi, Mandlerovi a podobným asi dost zatěžko), ale dějinně (tedy nejen historicky), zejména pak dějinně strategicky. A pak teprve se můžeme - a také musíme - tázat po tom, jaké dějinně strategické úvahy vedly samotného Hromádku, abychom mohli náležitě zvážit jak jeho omyly, tak jeho závažné soudy, které pro svou pravdivost dodnes neztratily svou váhu. O kolaboraci v negativně politickém smyslu (slovo samo znamená neutrálně pouze spolupráci) nelze dost mluvit tam, kde jde o nikoli taktické, ale strategické rozhodnutí. Hromádka se po konci války (na Benešovu výzvu) nevrátil hned do obnovené republiky, ale ještě dva roky zůstal v Princetonu (jen o vysokoškolských prázdninách v roce 1945 a 1946 pobýval s celou rodinou ve vlasti, a vrátil se s celou rodinou definitivně teprve v létě 1947). Šlo o důkladně promyšlený návrat: Hromádka byl přesvědčen, že komunisté dosáhnou u nás stejného výsledku, jakého dosáhli už v ostatních středo- a východoevropských zemích, které se nově dostaly do sféry sovětského mocenského vlivu. Sám vzpomínal, že před svým rozhodnutím k definitivnímu návratu právě také o tom mluvil s tehdejším ministrem zahraničí Janem Masarykem (ten komunistické ovládnutí země očekával). Je absurdní předpokládat, že někdo, kdo měl po celou dobu války a ještě další dva roky po ní postavení amerického vysokoškolského učitele, se rozhodne k návratu do země, kde už je prakticky rozhodnuto, jen proto, aby „kolaboroval“. Naproti tomu je jistě každému rozumnému člověku spíše pochopitelné, že Hromádka šel domů do vlasti, aby udělal vše, co bude v jeho silách, aby provedl svou církev, fakultu a určitou část společnosti obtížnou dobou, kdy se „zvedne kal“ ze spodu společnosti a kdy „budou lítat třísky“ při kácení lesa. Toto rozhodnutí nazvat kapitulantským je pouze dokladem velmi omezených jazykových možností autora - anebo zlé vůle.

(Praha, 990227-3.)

<<<

>>>

990227-4

Vztah mezi církvemi a státem nemůže být „vyřešen“ zákonem. Zákon, jak je známo, jen fixuje to, co se osvědčuje jako platné, závazné, účinné, společnosti prospěšné atd. atd. Těch kritérií je celá řada, a proto by o zákonech měli rozhodovat poslanci ne proto, že byli zvoleni, ale protože věci rozumějí a mají k tomu náležitou přípravu (diskuse je také k tomu, aby si svou připravenost a kompetentnost jednak ověřili, jednak rozšířili a prohloubili). Ti, kdo ten zákon připravují nebo budou připravovat, nebudou přece začínat bez předchůdců. To je zavazuje k tomu, aby se seznámili jak s minulostí vztahů mezi oběma stranami, tak se současným stavem v jiných zemích a jiných společnostech. To je zapotřebí zajisté ne proto, aby se všer nechalo, ajk to bylo, ani proto, aby se jen napodobovalo, jak to je jinde. Jde spíše o to, poučit se z chyb, které udělali jiní, ať už v minulosti nebo v současnosti. Na něco se určité právní normy jistě budou hodit, ale je třeba vycházet z toho, že formulací a

odhlasováním takových norem v parlamentu řešení problému ani nezačíná, ani nekončí. Právě proto nelze považovat otázku „majetkových poměrů církví“ za základní, i když je to otázka nepochybně důležitá. Na prvním místě je třeba si uvědomit, že jsou z historie známa různá řešení resp. pokusy o řešení vztahu mezi státem a církví. Ve starém Římě se stát zprvu dost brzo začal cítit církví ohrožen a křesťany pronásledoval. Pak došlo za Konstantina k obratu, v jehož důsledku se stát s církví dostával do stále užších svazků. Necháme-li stranou kratší peripetie, můžeme mluvit o dlouhém období jakési nadvlády církve nad státem (přesněji nad státy, neboť po pádu Říma si církev udržela mnohem víc jednoty, než to dokázali světští panovníci, a to i po velkém západo-východním schizmatu a později i po velkorysém pokusu o obnovení evropské jednoty v podobě Svaté říše římské národa německého (která se však neomezovala jen na Němce). Po delším období zápasů o hegemonii (spory o investituru) se vposledu prosadila myšlenka suverenity států, ale ještě mnohem pomaleji postupoval proces všeobecné sekularizace evropských společností. To, že se moderní občanská společnost musela prosazovat proti církvi (resp. církvim – bylo to zapotřebí i tam, kde se prosadila reformace) a jejím politickým pozicím a tlakům, hodně přispělo k poklesu prestiže církví a vůbec křesťanů. Ještě daleko závažnější chybou církví však byla malá a špatná společenská a politická angažovanost nebo vyslovená neangažovanost v situaci, kdy se celé masy lidí dostávaly do krutých životních potíží v důsledku proměn životních podmínek a životního stylu evropských společností. Církev se dopustily nejen chyby, ale – řečeno jejich vlastním slovníkem – velkého hříchu tím, že v důležitém bodě zradily Ježíšovo učení, kterému nejspíš on sám říkal „dobrá zpráva“ (s narážkou na Izaiáše 61, 1, srv. Lk 4, 18) a které na prvním místě adresoval chudým. Církev právě ony chudé zapřely a zradily, takže v jejich středu vznikaly skupinky, které na to začaly poukazovat. Ale tyto skupinky nikdy nepřevážily ono celkové selhání církví a jejich zradu. A bylo to naopak sekulární hnutí socialistické, které na tomto poli začalo plnit úkoly, na nichž selhalo moderní křesťanství.

(Praha, 990227-4.)

<<<

>>>

990227-5

Zásadní rozdíl mezi fašismem a nacismem na jedné straně a komunismem na straně druhé je dán tím, že nacismus a fašismus je hnutí bytostně pohanské, zatímco komunismus je původu křesťanského (je to křesťanská hereze). Samo slovo komunismus pochází od latinského „commune“, což znamená: společné, obecné. A byli to křesťané první církve, kteří komunismus vynašli: „prodávali vladařství a statky, a dělili mezi všechny, jakž komu potřebí bylo“ (Skut 2, 45; také 4, 32n). „Všickni pak věřící byli pospolu, a měli všechny věci obecné. „ (2, 44). Jinak řečeno: fašismus a nacismus je ideologie neevropská, nenavazující ani na staré Řecko, ani na starý Izrael, kdežto komunismus, socialismus a marxismus jsou bez navázání na ždovské proroky a na křesťany nemožné a nemyslitelné. Toto druhé samo o sobě sice ještě není dostatečný důvod ani k chvále, ani k haně, ale nemůže to být přehlédnuto ani podceňováno. Znamená to, že židovství a křesťanství poskytlo komunismu něco, co si sám nedal a co si ani nemohl vymyslet. A proto také jen tak z ničeho nic nezmizí z dějin jenom proto, že ztroskotal pokus o světovou říši, pokus o

druhou – a plán na první – světovou supervelmoc, který může být docela dobře chápán také jako zrada Marxových myšlenek a „skutečného“, pravého komunismu. V komunismu a zejména v marxismu bylo něco, co je schopno obojí přežít a co se s největší pravděpodobností zase znovu vynoří a znovu ovlivní jistě evropské a možná i světové dějiny. Kdo se ostatně alespoň trochu mohl seznámit se situací ve světě, s mentalitou lidí nejen třetího světa, ale třeba i západní Evropy, zjistil – možná k svému překvapení – že tam všude marxismus a někdy i komunismus žije. To, že komunisté jsou naší dokonce třetí parlamentní stranou stranou, není vůbec důsledkem nějaké naší „sametovosti“, ale především prostě proto, že bychom jinak asi nebyli v prvních letech po tzv. revoluci ve světě vnímáni jako demokraté (a ostatně také proto, že by se „revoluce“ jinak nebyla obešla bez značných obětí, o které nestála ani jedna strana). Nejde o jméno, na které se u nás tolik poukazuje – to, že se u nás komunisté nadále jmenují komunisté, lze považovat spíš za výhodu; mnohem horší by bylo, kdyby změnili jen název nebo kdyby se jich ještě víc schovalo v ostatních stranách a vůbec ve společnosti – což si nikdo neklade otázku, kam se poděly ony téměř dva miliony členů strany, sečteme-li ty „reformní“ a ze strany vyhozené s těmi pozdějšími, normalizačními? Kdo si myslí, že to všechno máme už za sebou a že stačí jen opakovat: to tady už všechno bylo, podílí se a bude se podílet na vině za to, jestliže lidé nebudou na takovou nějakou novou vlnu vůbec připraveni a jestliže mnozí mladí lidé, kteří s tím už ani nemohli mít žádnou zkušenost, tomu zase propadnou.

(Praha, 990227-5.)

<<<

>>>

990228-1

Je zvláštní, jak autor Janova evangelia referuje o Janu Křtiteli. Není tu ani zmínky o tom, co Jan učil nebo kázal, ale vše je redukováno na to, jak Jan ukazuje na Ježíše. Zatímco u synoptiků se přece jen něco o Janovi v tomto směru dozvíme, u Jana nenajdeme nic. Podle Jana je Jan Křtitel pouhý ukazatel, který míří na Ježíše Krista. Je sice poslán od Boha, ale jen proto, aby svědčil o světle, zatímco sám světlem není. Tím pravým světlem je tělem učiněný LOGOS, neboť jen tímto světlem je osvěcen každý člověk přicházející na svět (jako by na svědectví o tom světle tak bytostně nezáleželo).

(Praha, 990228-1.)

<<<

>>>

990228-2

Po Pavlovi, helenizovaném Židu, který prošel školou Gamalielovou, ale zároveň načerpal jakousi znalost helenistického myšlení (a uměl také řecky, byť jen KOINÉ své doby), se pokouší využít možností filosofie i autor janovského evangelia. Zatímco Pavel myšlenkově pracuje jen s některými řeckými termíny, které ihned jakoby „teologizuje“, ale nepokouší se ještě o postavení myšlenkové stavby, o uskutečnění širšího filosofického záměru, „Jan“ (budeme tak psát o autorovi pro

stručnost, i když víme, že nešlo o jednoho z apoštolů, což měl naopak autor v úmyslu, neboť tím měla být podtržena závažnost textu, a to bez sebemenšího úmyslu něco neprávem předstírat) takový filosofický pokus skutečně podniká. Pavel zůstává u odmítání různých filosofii dvojího typu, totiž „podle podání“ (tj. tradice) a „podle prvků světa“, ale považuje jiný typ filosofování, totiž filosofii „podle Krista“, nejen za možnou, ale pravděpodobně i za žádoucí (alespoň u něho nenajdeme ani náznak distance v tomto směru). Záleží zajisté na tom, jak budeme je příliš stručnou a také zjednodušenou trojí charakteristiku interpretovat. Naproti tomu u Jana to je v prologu provedeno bez nejmenších pochybností filosoficky a dokonce záměrně způsobem, který poukazuje na naprostou, univerzální svrchovanost LOGU (opět významný filosofický termín), interpretovaného jako „pravé světlo, kteréž osvětluje každého člověka přicházejícího na svět“, a to bez ohledu na to, zda je jako takové poznáno a za takové uznáno. Je tu zřetelné navázání např. na Filóna, ale musíme počítat i s konotacemi tak tradičními, že nás vedou i před Sókrata.

(Praha, 990228-2.)

<<<

>>>

990301-1

Drobná příhoda z Lukášova evangelia, v níž Simeon poznává děťátko Ježíška a děkuje Bohu, že mohl před smrtí uzříti „spasení tvé (= boží“, připravené „před očima všech lidí“, „světlo k zjevení národům, a slávu lidu tvého Izraelského“, není bez hlubšího významu, a měla by také být pozorně čtena a interpretována. Jde zejména o verš 2, 34-35, kde je o Ježíšovi řečeno: „Aj, položen jest tento ku pádu a ku povstání mnohým v Izraeli, a na znamení, kterémuž bude odpíráno, (a tvou vlastní duši pronikne meč,) aby zjevena byla z mnohých srdcí myšlení. „ [Srv. anglicky: „that the thoughts of many hearts may be revealed; německy: „es sollen durch ihn und sein Wirken die Gedanken aus vielen Herzen offenbar werden; francouzsky: „en sorte que les pensées du coeur de plusieurs seront découvertes“ .] Tradičně se tomu – bez nějakých dalších úvah – rozumí tak, že Bůh hledí k srdci. Ovšem pak by bylo nejasné a možná přímo zbytečné, proč právě Ježíšova úloha je tak nepominutelná. Myslím, že tu nejde o Boha a jeho hledění k srdci, nýbrž o to, aby ona myšlení srdce (a to mnohých) byla zjevena, a že právě toto „světlo k zjevení národům“ má sehrát úlohu všeobecnou a všeobecně dějinnou. Jsem si jist, že tu vůbec nejde anebo přinejmenším nikoli v první řadě o prozrazení temných myšlenek a zlých úmyslů, tedy že ono „myšlení srdce“ nemá znamenat jen nějaké tajné záměry a úmysly (což by se nepochybně mohlo obejít bez Ježíše). A také by to vlastně vůbec nemělo a nemohlo mít onen dějinný charakter, který zapojuje do vyjevení „myšlenek srdce“ celé národy. Ostatně už sama formulace, že budou odhaleny myšlenky mnohých srdcí, tedy srdce mnoha lidí – nikoliv všech ! – poukazuje k tomu, že rozhodující není jedině hledisko morální, jak jsme na první čtení nakloněni textu rozumět. Ten důraz na to, že Ježíš tu je „postaven ku pádu a ku povstání mnohým“ (nemusíme brát příliš vážně ono „v Izraeli“, vždy nejde jen o „slávu lidu Izraelského“, nýbrž o „zjevení národům“ !) ukazuje na úzkou, ba bytostnou spjatost oněch dějinných kontextů s myšlením, a také na to, že „myšlení srdce“ musíme chápat zejména jako to, co je v hloubce pod tím, co v našem myšlení je běžně k pozorování, a to je právě to, co je „myšleno“. Toto „myšlené“,

„cogitatum“ je přece zjevné už právě proto, že je myšleno. Má-li být v hloubce odhaleno, vyjeveno něco tak skrytého, že je zapotřebí Ježíšova příchodu a působení, aby to vyšlo najevo, musí se to týkat toho, co je ve všem myšlení a v jeho hloubce specificky nemyšleno, ale co je dějinně rozhodující a směřodatné.

(Praha, 990301-1.)

<<<

>>>

990302-1

Štefanův asistent mi po včerejší diskusi na chodbě (ještě s Kranátem, který ovšem většinou jen poslouchal) musel slíbit, že mi doloží citaci z Bartha – a skutečně to udělal. Dnes jsem měl ráno na stole jednak dvě strany s Rmerbiefu a dvě strany s Brože, kde příslušné místo cituje česky. Jak se dalo čekat, v jeho podání to bylo vše poněkud posunuto, ale vcelku lze připustit, že Ota byl dost věcný a že jen teologicky radikalizoval to, co se mu líbilo a co převzal. Ovšem právě: jde o citaci z Rmerbriefu, tedy z raného Bartha, kde najdeme mnoho takových vyostřených tezí, které je vždycky nutno poněkud korigovat Barthem pozdějším. Ale bez ohledu na Bartha – resp. ve shodě s tím, co tam sám říká – je třeba se soustředit na „věc“. A tou věcí je hermeneutický přístup k textu. Barth dává všechen důraz na to, že slova a skupiny slov, jež máme v textu před sebou, je třeba měřit věcí, o které zjevně něco říkají („von der sie, wenn nicht alles tuscht, offenbar reden“). Důležité je ovšem na tomto místě zdůraznit, že to, „o čem“ slova textu hovoří, právě není součástí textu, tj. není to „před námi“, ale musíme se toho domyslit. Text, který je před námi, vlastně nesestává ani ze slov, nýbrž pouze z písmen určitým způsobem seřazených a vytvářejících skupiny. Že to jsou písmena, musíme ovšem také předem vědět, jinak bychom to nepoznali – jsou to pouhé znaky. A dokonce to, že to jsou znaky, musíme předem vědět nebo alespoň tušit (když jde třeba o neznámé písmo), je to hypotéza, s níž se pouštíme do luštění toho, co znamenají. V běžném případě ovšem nemusíme vynaložit tolik práce na dešifrování textu, protože s texty už máme bohaté zkušenosti, nejen písmena, ale i slova a jejich významy zhruba známe, dokonce čteme nejen české texty, ale také hebrejské nebo řecké atd. a máme tak zkušenosti nejenom s rodným jazykem, ale také s jinými jazyky. Bez toho bychom text nemohli nikdy „přečíst“, nýbrž byli bychom odkázáni jenom na to, co je vidět (tj. na ty původně neznámé znaky). Tak to je už jen, pokud jde o pouhé přečtení textu. To ještě vůbec neznámá, že jsme té či oné větě porozuměli opravdu v jejím pravém významu, protože ten s ní není spojen tak jednoduše, že by si ho věta zachovala, když ji vytrhneme ze všech souvislostí. Žádná věta nedává dost přesný smysl, dokud ji nebereme s jejími kontexty, a to nejen kontexty literárními, nýbrž také a někdy především „reálnými“. A také tyto kontexty, literární i reálné, nejsou prostě „před námi“, protože to, co je „před námi“, není samo o sobě v žádném kontextu, ale jsme to my, kdo to do kontextu musí zapojit. A když tedy musíme oněm kontextům nejprve nějak rozumět, pak to tohoto předchůdného porozumění kontextům zařadíme porozumění určité větě. A když té větě porozumíme, může (ale nemusí) se stát, že ta věta víc nebo méně pronikavě ovlivní celé ono naše předchůdné porozumění kontextům. A pak můžeme říci, že jsme byli osloveni něčím, co nejen nevyplývá z kontextů ani z našeho předchůdného porozumění kontextům, ale co – i když jsme to museli pomyslet my sami – není naším výmyslem. S tímto

soudem však nesmíme příliš spíchat, protože nemáme žádnou jednoduchou záruku, že jsme vsutku byli osloveni čímsi „zjevujícím pravdu“. To musíme ještě mnohonásobně a vždy znovu prověřovat. Nicméně po vícenásobném prověření (jež nemůže být nikdy nahrazeno pocitem, nadšením nebo posedlostí apod.) už s tím můžeme pracovat (= myslet), ovšem stále v přísné pozornosti, zda se to v některém směru a v některých kontextech neukáže jako mýlka. – Tak se to má s „věcí“, ke které je zajisté třeba se energicky vposledu vztahovat. Ta nám nikdy není „dána“, ta nikdy není fakticitou, kterou bychom prostě mohli vzít jen na vědomí, k té se musíme s vynaložením všech sil a všeho usilí propracovávat – a ovšem pak se jí „odevzdat“. Ale ne dříve, protože pak by se snadno mohlo stát, že se odevzdáme něčemu problematickému, pochybnému a přímo mylnému. Nesdílím naprosto onen arogantní Barthův verdikt: Fri Vogel, oder stirb. Naše diskuse se soustředila na „zjevení“. Pokusil jsem se ukázat, jak chápu zjevení. Chtít chápat zjevení jako posvátnou oplatku, kterou je třeba spolknout bez kousání a žvýkání, nazývám – ve shodě s Bonhoefferem – „Offenbarungspositivismus“.

(Praha, 990302-1.)

<<<

>>>

990305-1

Rozhovor Konrada Lorenze s Karlem R. Popperem, podněcovaný a zaznamenaný Franzem Kreuzerem v roce 1983, nese název „Budoucnost je otevřená“. To je v jistém banálním smyslu pravda, ale zároveň říká víc, než smí, než je přípustno a dovoleno. My totiž stále ještě nevíme, co to je čas, a zejména odkud přichází budoucnost. Řekneme-li, že budoucnost je otevřená, je to vlastně především chápáno jako příslib, že není zavřená, že nekončí. A to přece nikdo neví, protože nikdo především neví, zda je stále ještě otevřená jeho vlastní budoucnost, zda je otevřená budoucnost jeho nejbližších, jeho společnosti, národa, kultury, civilizace, vůbec lidstva. Můžeme vůbec smysluplně mluvit o „budoucnosti“ této planety nebo celého planetárního systému naší hvězdy, pokud cesta lidstva, eventuálně všeho živého na této planetě skončí? Můžeme o takové „budoucnosti“ nadále prohlašovat, že je „otevřená“? Kromě toho je třeba upřesnit, co to znamená, že je „budoucnost otevřená“: znamená to, že je v ní dost místa pro nás? Že je ještě nezaplňena? Že se do ní nemusíme vší silou vlamovat, drát se dovnitř, aby nás jiní nepředběhli? Má to znamenat, že tato budoucnost je jako čerstvě napadlý sníh, do něhož ještě nikdo nevtiskl své stopy? I kdyby tomu tak bylo, že bychom o své místo v budoucnosti museli bojovat s ostatními, musí být přece každému zřejmé, že takové usilování je možné jen za toho předpokladu, že tu nějaká budoucnost „jest“. Ale cožpak to nejpodivnější na budoucnosti není právě to, že „není“, tj. že „ještě není“? Vždyť každé naše usilování se do té budoucnosti nějak dostat musí počítat s tím, že ona budoucnost „jest“, že je nějak k dispozici, že v ní jsou nějaká „místa“, která je zapotřebí včas a účinně „obsadit“. Ale je tomu tak skutečně? Neplatí spíš zcela naopak, že ta „nejsoucí“ budoucnost musí přicházet? A že musí přicházet také osobně k nám, nemáme-li z ní být vyloučeni? A není každé naše usilování a obsazení nějakého místa vlastně jen lepší nebo horší odpovědí na tuto přicházející budoucnost (zejména naši osobní budoucnost, tedy budost)? Není podmínkou každého našeho usilování, každé naší aktivity právě ona přicházející budoucnost?

Místnost, která je otevřena, nás sice může svou otevřeností zvát, abychom vstoupili, ale je tomu tak stejně s budoucností? Místnost nám přece nejde v ústřety, nepřichází k nám, aby nám svou otevřenost nabídla, ale zůstává vůči nám bez pohybu, a bez pohybu zůstávají i její otevřené dveře.

(Praha, 990305-1.)

<<<

>>>

990305-2

Konrad Lorenz poznamenává hned zkraje, že byl „od začátku přesvědčen, že zvířata jsou také lidmi“ (s. 16). To je opět jedna z formulací, které mají pozitivní význam v určitém kontextu, ale pokud je vtáhneme do jiného, nejen ztrácejí svou pravdivost, ale stávají se dokonce nebezpečnými. Především tu vidím nebezpečí, že člověk je snižován na úroveň zvířete prostě už tím, že je relativizován jeho status. Jestliže platí, že člověk není (pouhé) zvíře, platí nutně také obráceně, že zvíře není (celý) člověk. Zajisté, je to velké varování, když zjistíme (právě s pomocí Konrada Lorenze), že husy se v některých ohledech chovají jako lidé. To přece nutně znamená, že také obráceně se lidé (někdy) chovají jako husy. Takové zjištění však má svůj význam jako varování: lidé by se neměli chovat jako husy. Pokud se tak opravdu někdy chovají, je to na pováženu. Nebezpečí však hrozí také z druhé strany: na zvířata nesmíme klást úkoly, jaké lze očekávat od lidí. Už jen pro náležité pochopení zvířete je třeba se vyvarovat antropomorfismů. To není jen věc jiného „jazyka“, jiných reakcí na tytéž podněty apod. Lidé se často nedovedou náležitě chovat ani k dětem a staví je před nároky, jež jsou pro ně zcela nepřiměřené. Ale přece jen tu zůstává nepochybná perspektiva, že se z nich jednou stanou lidé. U zvířat tato perspektiva naprosto chybí – ke zvířatům se nesmíme chovat jako k dětem, i když někdy nás to tímto směrem svádí. Důležitý je respekt: každé zvíře musíme respektovat jako živé individuum, jako osobnost. Pokud třeba mezi zvířaty téhož druhu nerozpoznáme jejich odlišné osobnosti, znamená to mimo jiné také to, že je dost nerespektujeme (a zvířata na to také dovedou reagovat). Nemyslím, že tu jde o jakousi „posvátnost života“ (jak se o ní o kousek dál zmiňuje zase Popper). To už je pro mne nestravitelná, věčně nezpůsobilá interpretace toho, čemu raději říkám respektu k životu – a lépe řečeno: ke každé živé bytosti. Tento respekt musí mít různé podoby právě podle povahy živé bytosti, nemůže být zakotven v nějakém generálním uznávání posvátnosti života vůbec. Jako tvor, živící se jinými tvory, je na tom člověk – na rozdíl od rostlin, které jsou schopny se živit také minerály – stejně jako každý živočich: je odkázán na jiné tvory jako na potravu. Respekt k druhým živým bytostem neznamena a nemůže pro člověka znamenat jejich naprostou nedotknutelnost. A konzumace jiných živých tvorů (resp. jejich částí, jakkoli upravených) nemůže být „ospravedlňována“ rituálně, tj. jako posvátný úkon. To bylo možné v jiných, většinou velmi starých dobách, ale pro dnešního člověka evropsky myslícího (a jednajícího) to je nemožné, nemá-li to znamenat krok zpět. Na místo rituálních úkonů nastupuje lidská odpovědnost. Respekt k živým tvorům znamená právě respekt k tomu, že na sebe jsou odkázáni a že celé jejich chování, ano i reflexní a instinktivní atd. vybavení je založeno na nesmírně dlouhém spolžití a nalezení či spíše stále pokračujícím nalézání rovnováhy jistého typu. Člověk tuto rovnováhu nesmí narušovat, aniž by věděl, co dělá, a aniž by byl schopen

kontrolovat, k čemu to ve vzdálené budoucnosti může vést. To znamená, že především musí porozumět fungování biotopů a biosféry, chování jednotlivých organismů a celých jejich generací a společenství, má-li mít ponětí o tom, co svými zásahy ovlivňuje, čemu napomáhá a co brzdí nebo dokonce ničí. Jeho zásahy by neměly mít „pandemické“ cíle (jako kdysi třeba pokusy o eradikaci některých chorob, např. malárie nebo tuberkulózy apod. likvidací příslušného agens), dokud se v menších akcích nepřesvědčí o tom, co vlastně všechno s sebou přináší ten typ prostředků, jichž používá. (V případě malárie to bylo znečištění rozsáhlých oblastí dlouhodobě působícím DDT, apod.). Jedním z nejdůležitějších aspektů legitimního respektu k živým bytostem a vůbec k biosféře je vědomí mezí, které si člověk při všem svém podnikání musí stanovovat. Tyto meze nejsou ničím posvátným, ale mohou se - víme-li, co děláme - posunovat, ale vždycky jen k dalším mezím, nikdy k žádným „konečným cílům“. Když o něco dále Lorenz cituje Manfreda Eigena, který praví, že „je to hra všeho se vším“, pak musí být nám lidem vždycky jasno, že sice do této hry smíme vstoupit (nikoliv se z ní stahovat, jak si to představují někteří ekologičtí fundamentalisté), ale že musíme vskutku hrát spolu s ostatními, tj. že musíme jednak dodržovat nějaká pravidla (podle svého nejlepšího poznání a také svědomí), zejména však, že se nesmíme pokoušet o zrušení této hry a její nahrazení hrou novou, jinou.

(Praha, 990305-2.)

<<<

>>>

990315-1

Na semináři s babtisty nepřišel (včas) referent, a proto jsme začali diskusi o jednom (třetím) odstavci z druhého paragrafu závěrečné části Whiteheadovy knihy *Process and Reality*. Diskuse se poněkud zvrhla v polemiku švýcarského studenta R, který (ať už skutečně, ať předstíraně) zaujal ostrou postmodernistickou pozici, v níž jednak trval na tom, že křesťanství je jedním typem náboženství vedle typů jiných, jednak na nezdůvodněnosti a nezdůvodnitelnosti hodnocení jednoho náboženství jako lepšího, vyššího, pravdivějšího, než jsou náboženství jiná (a totéž zastával i pokud jde o jiný typ myšlení, např. o filosofické názory). Tvrdil, že se dopouštím provinění proti logice, neboť se dostávám do kruhu atp. Musel jsem se proto pokusit zdůvodnit své stanovisko alespoň tak, abych ostatním umožnil potřebný odstup pro vlastní usuzování (R. totiž formuloval své stanovisko tak, že to rezonovalo s obecnou náladou většiny mladých, čímž nemyslím většina na semináři - bezbřehá tolerance, každý má svou pravdu, pravda je člověku nedostupné, nakonec si každý musí vybrat nějakou cestu a není obecného kritéria, kterým by bylo možno měřit taková rozhodnutí jednotlivců). Ústřední námtika R-ova zněla: proč cituji právě Ježíše, vždyť to je jenom faktum a nikoliv argument (šlo zejména o Ježíšova slova o úzké cestě, po které jde nemnoho lidí, což je v rozporu s těmi miliony lidí, kteří se vydávají za křesťany). A také proč zrovan evropská tradice by měla být východiskem. Takový citát z Ježíše neřekne např. buddhistovi vůbec nic.

Nemyslím, že ten hoch skutečně a principiálně zastává ono stanovisko, i když i to je ovšem možné. Připadá mi to však nepravděpodobné, že by se pouštěl tak naostro do diskuse tím směrem, když mě nedlouho předtím požádal o souhlas s tím, že by pro katedru filosofie vypracoval svou diplomovou práci. Spíš má dojem, že mne chtěl

vyprovokovat, protože sám je v nejistotě. Nevím, nakolik jsem to správně odhadl, ale nešlo jí jen o něho, ale – jak řečeno – o všechny ostatní. A tak jsem se pustil do argumentace, která snad zanechala v mysli všech alespoň několik drobtů, jimiž se někdy budou muset zabývat, mají-li vážný úmysl myslet theologicky důkladně. – Tuto argumentaci nastíním v dalším.

(Praha, 990315-1.)

<<<

>>>

990315-2

Nepochybně jsme se narodili v době a v místě, ve společnosti, aniž jsme se mohli rozhodnout, zda to tak chceme nebo nechceme. Je to tedy do jisté míry náhoda. Nicméně to jediné, co můžeme udělat, je pokusit se rozpoznat svou situaci a orientovat se v ní. Proto např. musíme vzít vážně, že jsme se narodili jako Evropané, eventuelně dokonce, že jsme se narodili – alespoň většina z nás, jak soudím, když jste se dali na studium teologie – v rodinách a ve společenstvích křesťanských. To je prostě factum, to se stalo a vlastně to můžeme vzít jen na vědomí. Ovšem tak jako rodina, do které jsme se narodili, a také její nejbližší okolí, není pouhým faktem, ale je výzvou resp. celou sérií výzev, neboť na nás klade stále nové a další nároky, protože se máme stát účastníky nejenom na jejím vlastním usilování (to je ovšem také velmi důležité), ale také na usilování různých společenství, jejichž platnými členy se postupně stáváme a jsme také pro to připravováni třeba ve školách, a stáváme se tak také podílníky na civilizaci a kulturních tradicích, v jejichž duchu jsme vychováváni a v dalším svém životě a počínání nasměrováváni. To už je záležitost, která není pouhým faktem, ale která nás nutí buď k souhlasu a přijetí takové orientace, anebo k jejím drobnějším nebo radikálnějším revizím. Ovšem samotné pokusy o menší nebo větší revize tradic, v nichž jsme byli vychováváni a do nichž jsme byli vtahováni, se na půdě evropské civilizace a kultury mohou a dokonce mají být kriticky. To neznamená, že tomu tak vždycky je, ale ty nejlepší evropské tradice nám to ve své převaze dovolují – a to je specifická právě tradic evropských. Onen kritický odstup od vlastních pozic a vlastních tradic, který je podmínkou uvědomělého kritického posouzení, zda v oněch tradicích máme zůstat a pokračovat v nich anebo zda je máme v něčem nebo dokonce ve všem opustit, je čímsi bytostně evropským. Proč tomu tak je? Je to výsledek dějinného vývoje, v němž došlo k dlouhodobému střetání, vzájemnému ovlivňování a dokonce rozhovoru, dialogu mezi dvěma značně odlišnými kulturními tradicemi, totiž řeckou a hebrejskou. Ani jedna z obou tradic se přes druhou prostě nepřelévávala, nýbrž zůstala s tou druhou vždycky také v rozhovoru, často polemice, ale zejména v dialogu, který je vždy charakterizován tím, že se v něm může ukázat cosi pravdivého, co nikdo z účastníků do rozhovoru s sebou nepřinesl. Právě tento po staletí a tisíciletí trvající dialog kulturních tradic je čímsi jedinečným, co zatím na této planetě nemá obdoby, ale co představuje celou řadu zkušeností, významných pro budoucí vývoj lidstva.

(Praha, 990315-2.)

<<<

>>>

990315-3

Právě při usilovném pokusu o to, orientovat se v podmínkách, okolnostech a také výzvách situace, do níž jsme se jako Evropané narodili a v nichž jsme vyrůstali, docházíme nutně k závěru, že specifická evropských tradic nevyplývá jen z onoho dialogu dvou kultur ve všeobecném smyslu, ale že tento dialog měl zvláštní povahu, zprostředkovanou křesťanstvím. Evropa, jak ji známe, je nemyslitelná bez křesťanství. Zároveň ovšem víme (pokud jsme si s tím ovšem dali náležitou práci, abychom to poznali), že tak jako Evropané nepůsobili ve světě jen pozitivně, ale také negativně, někdy vysloveně ničivě, tak také o křesťanství platí, že se nejednou formovalo problematicky a do podob nežádoucích velmi odpudivých. Rozpoznat, které tendence a prvky v křesťanství jako historickém fenoménu je třeba činit odpovědnými za nejrůznější pochybení, případy úpadku a dokonce zločinných aktů a jejich následků, vyžaduje další kritickou analýzu – ale ta je, jak už jsme si řekli, charakteristickou možností právě jen evropských tradic, které si v postavách a díle předních evropských myslitelů vypracovaly pozoruhodné metody v pravém slova smyslu kritického posuzování (schopného zejména kritického posouzení i jednou ji provedených kritických analýz a postupů). To nás tedy také právě dnes vede k povinnosti náležitého kritického posuzování samotného křesťanství jako i všech těch tradic, které s ním jsou spjaty a kterými jsme byli formováni také my sami. Nejsme ovšem ani první ani poslední, kteří se něčím podobným budou zabývat: máme své předchůdce a budeme mít také následovníky. Tak tomu bylo vždy, a proto musíme uvažovat dějinně, tj. s vnímavým porozuměním pro dějinnou povahu jak své situace, tak situace svých předchůdců. Tak jako musíme být kritičtí k sobě, musíme být kritičtí i k největším duchům minulosti, nemůžeme se jen prostě spolehnout na jejich velikost a (snad) pravdivost. Musíme za své soudy a za svá rozhodnutí odpovídat a ručit osobně sami. A zase to neplatí jen vůči jednotlivým postavám dějin, ale také vůči celým školám, hnutím a tradicím. Tak jsme postupně a s naprostou nezbytností vedeni a takřka nuceni k přehodnocování všech hodnot, které nám byly tradicí předávány. To však – navzdory tomu, že takové posuzování a přehodnocování není dost dobře možné bez náležitého odstupu (od toho, co posuzujeme, ale eo ipso také od sebe, neboť my sami jsme v oněch posuzovaných tradicích nějak namočení, ať chceme nebo nechceme) – není na druhé straně možné ani tam, kde jsou nám ony tradice a hodnoty zcela cizí. Jinak řečeno: náležitě kritické posouzení evropských tradic je primárně a také v plnosti možné jen pro ty, kdo se do těch tradic narodili a kdo v nich zakotvili přinejmenším natolik, aby jejich eventuelní tvrdá kritika byla kritikou zevnitř a nikoli pouze zvenčí. A to znamená pokus, najít to centrální, ten ústřední nerv evropanství a potom křesťanství. To není v žádném případě snadné, a je možno se do toho pustit jen metodou „zkoušky a omylu“. Není to v žádném případě záležitostí logického argumentativního postupu, ale jednak mnoha zkušeností, zejména však jistého druhu vnímavosti, jako je nezbytná pro všechny špičkové lidské aktivity. To také znamená, že to není záležitost nějakého demokratického (vlastně pseudo-demokratického) rozhodování, hlasování, ale rozhodování tu musí být svěřování „těm nejlepším“, tj. elitním. A to s sebou ovšem přináší v době masové společnosti a obrovského vlivu masových médií speciální potíže a také nezbytnost docela speciálních opatření, o kterých tady nebudu mluvit.

(Praha, 990315-3.)

<<<

>>>

Pravda a otázka

Pravdu budeme chápat jako nepředmětnou výzvu, na kterou má člověk (jemuž je ona výzva osobně adresována) osobně odpovědět. Člověk Pravdu původně nezná a ani v onom relativním smysli „svou“ pravdu (tj. své pochopení Pravdy) nemá, ale má-li potřebnou vnímavost (a to znamená: vnímavost relativně dostatečným způsobem kultivovanou, tj. zakotvenou v určité tradici), je s to se vůči přicházející pravdě otevřít. Pokud si je této své otevřenosti vědom jednak jako nároku ze strany pravdy a na druhé straně jako povinnosti ze strany své, pak ústí tato jeho otevřenost nejprve v otázku. (Tak tomu je v evropské tradici, kořenicí ve starém Řecku, zatímco v archaických dobách mýtus dával odpovědi na „otázky“, které nebyly nejen vysloveny, ale ani myšleny, takže teprve později mohly být tyto odpovědi rekonstruovány a reinterpretovány jako odpovědi na nějaké otázky.) Otázka tedy je bytostným uskutečněním vědomé otevřenosti člověka vůči Pravdě, která je očekávána. Samo očekávání ovšem nezakládá ani Pravdu, ani její příchod. Ve své adventivnosti je pravda zcela svobodná: přichází nebo nepřichází, ale nemůže být přivolávána ani vyvolávána. Může však být – pokud skutečně přichází – nezaznamenána, nezaslechnuta, anebo i pokud je nějak zaslechnuta, může zůstat nepochopena nebo špatně pochopena, a pokud jí je i relativně správně porozuměno, může buď zcela chybět schopnost na ni odpovědět anebo je odpověď chybná. A protože otázka (vědomě míněná a eventuelně i formulovaná, což se v evropské tradici stává nanejvýš žádoucím) je vždycky také nějakým „tvrzením“ a tedy již počátkem odpovědi na nepředmětně advenientní Pravdu, může se sama otázka dostat do rozporu a konfliktu s přicházející Pravdou, tj. může být položena nesprávně, falešně. Z toho je dobře vidět, jak důležité je si uvědomit, že Pravda sama a jediná je tou poslední normou, tím posledním kritériem (zajisté nepředmětným, „nejsoucím“, ještě nikým neuchopeným a neformulovaným), a právě proto také kritériem pro každou otázku a její nastavení a postavení, ba dokonce ještě „dříve“ (nikoli dříve ve smyslu minulosti, nýbrž naopak budoucnosti), než byla postavena a nastavena.

(Písek, 990329-1.)

<<<

>>>

Pravda

Už dlouho se za nejvyšší a nejhlubší otázku filosofie považuje otázka po jsočnosti (event. po bytí, jak se to někdy překládá). Aristotelés tuto otázku snad jako první formuloval: co to je jsoucí? (TI TO ON – také: co to je jsoucno). Ale až dosud tomu tak bylo zejména proto, že se filosofové netázali dost rozhodně po předpokladech této otázky samé. Leibniz jako nejhlubší otázku všech otázek formuloval otázku, proč vůbec jest něco a proč daleko spíš není nic (nicota). Už to, že na takto položenou otázku nelze odpovědět žádným poukazem na příčinu toho, proč vůbec něco jest, neboť taková příčina by musela být jsoucí, takže by se otázka po tom, proč vůbec něco jest, nutně vztahovala také na ni, poukazuje za hranice všeho, co jest (= co je jsoucí), nás vede k závěru, že otázka po jsoucím (tedy i po jsočnosti resp. po bytí)

není a nemůže být tou vsutku nejhlubší filosofickou otázkou. Úzce to souvisí s tím, že důsledné filosofické dotazování se nemůže vyhýbat otázce po předpokladech otázky po jsoucím samé, tj. po tom, jak a čím je umožněno samo tázání, a tedy i tázání po jsoucím. Tázání po jsoucím (jako vůbec každé tázání) musí být umožněno i založeno něčím základnějším, než je kterékoli a jakkoliv chápané jsoucí. Ze jsoucího samého žádné tázání přece nevyplývá. Otázka po jsoucím musí být nutně založena mimo rámec jsoucího. Tomu je nutno rozumět tak, že otázka po jsoucím je možná a myslitelná jen jako otázka po pravdě o jsoucím. A otázka po pravdě nemůže být zahrnuta v otázce po jsoucím a nemůže být ani otázkou po jsoucím podmíněna, nýbrž právě naopak sama podmiňuje nejen otázku po jsoucím, ale také otázku po pravdě jsoucího. Už jen z tohoto důvodu je nasnadě nahlédnout, že otázka po pravdě nemůže být pochopena a interpretována jako otázka po nějakém typu (druhu) „jsoucího“.

(Písek, 990329-2.)

<<<

>>>

Pravda

Jedna z nejhlubších filosofických otázek je otázka po tom, co to je filosofie resp. co to znamená filosofovat. Aby odpověď na tuto otázku nebyla postavena na nereflektovaných předpokladech, musí jí předcházet pokus o podrobení zkoumání „světa“ („prostředí“), v němž je filosofování možné. Zkráceně (a tedy předběžně) je možno poukázat na svět LOGU, v němž jedině je filosofování uskutečnitelné, zejména však na adventivní skutečnost dějící se Pravdy. Bez hlubokého vztahu k Pravdě, která není žádným jsoucím, tedy k nejsoucí, ale přicházející Pravdě, není filosofování jakožto filosofování možné, protože nutně upadá a stává se pouhou sofistickou. Proto nemůžeme ani přibližně vymezit povahu filosofování, aniž bychom se pokusili pojmut principiální vztah filosofie k Pravdě. To je samo o sobě dostatečným důvodem pro malou změnu ve výkladu, který je legendou připisován Pythagorovi a jehož nejstarším literárním dokladem je Platónova Hostina ještě spíše než láska k moudrosti je filosofie láskou k pravdě (a touhou po ní). To, že filosof pravdu nemá v držení, že jí nevládne, ale že je jenom v jejích službách, nezáleží ani tolik na tom, že je pouhým člověkem (a ne bohem) a že filosofie je jen lidské počínání, nýbrž vyplývá především z toho, že pravda není „věc“, kterou by vůbec bylo možno nějak „mít“, neboť pak by nutně musela být něčím jsoucím. Filosofická láska k pravdě a touha po ní není láskou k ničemu jsoucím, danému, „faktickému“, dokonce ani k budoucímu jsoucím či faktickému – a proto je láskou a touhou velmi zvláštní. Je to otevřenost vůči pravdě přicházející, nikoliv dané, je to odevzdanost té pravdě, která teprve hledá toho, kdo by se jí odevzdal, kdo by vstoupil do jejích služeb. Snad právě proto je to – podle Platóna – FILIA a nikoliv ERÓS (na rozdíl od lásky k filosofii, která je spíše posedlostí – ERÓS FILOSOFIKOS.

(Praha, 990329-2.)

<<<

>>>

Pravda

Jestliže Heinrich Rombach (6457, Über Ursprung und Wesen der Sprache, ²1988, str. 9) říká, že hlavní otázkou filosofie je TI TO ON – co je bytí?, a že v této otázce po bytí vrcholí veškeré tázání a odtud se mu dostává posledního smyslu („Und dies ist die Hauptfrage der Philosophie: TI TO ON – was ist das Sein? In der Frage nach dem Sein gipfelt alles Fragen und erhält hier seinen letzten Sinn.“), pak se sám proviňuje proti této své devize, jestliže pokračuje následovně: „*Demnach kann das Problem der Frage nur dann angemessen und in der nötigen Weite gestellt werden, wenn von vornherein die Möglichkeit einer Frage nach dem Sein anvisiert wird.*“ Z této druhé formulace přece zřetelně vyplývá, že tázání vůbec nevrcholí otázkou po jsoucím (po tom, co to je jsoucí, eventuelně co to je bytí), nýbrž že podstatnější, hlubší, vrcholnější a dalekosáhlejší otázkou je ta, která se zaměřuje na to, co umožňuje, aby otázka po jsoucím nebo po bytí byla vůbec položena, aby byla vůbec možná. A protože to, co umožňuje, aby otázka po jsoucím mohla být položena, nemůže samo být jsoucí, neboť pak by alespoň v tomto případě jsoucí spadalo v jedno se svou otázkou (s otázkou po sobě), je zřejmé, že hlubší otázkou než po jsoucím je otázka po tom, co umožňuje, aby vůbec něco bylo jsoucí, a něco takového *eo ipso* nemůže být jsoucí. Otázkou po jsoucím tedy zdaleka filosofické tázání nekončí, nýbrž postupuje dál a výš, nejprve k otázce po tom, co umožňuje vůbec otázku po jsoucím (a tím nemůže být jsoucí samo). Potom ještě k otázce po tom, co umožňuje (a eventuelně zakládá) jsoucí samo resp. to, aby jsoucí vůbec mohlo být. Také tímto způsobem lze chápat a interpretovat Platonovu poznámku v Sofistovi, že není nikterak snazší říci, co je jsoucí, než říci, co je nejsoucí. (zkontrolovat citát!)

(Písek, 990330-1.)

<<<

>>>

Pravda a celek / Celek a „to pravé“

Všude tam, kde se tážeme na celek, tážeme se nutně také na jeho budost, a to dokonce bez ohledu na to, zda je onen celek ještě aktuální nebo zda už je celý minulostí. A všude tam, kde se tážeme na budost nějakého celku, dotazujeme se nutně zároveň na svou vlastní budost (resp své vlastní budosti). To má velmi pozoruhodné důsledky. Znamená to totiž, že tázání po celku není možné tam, kde se nenecháme celkovostí onoho uvažovaného celku nějak angažovat, strhnout, kde se nějak nenecháme přesvědčit, abychom na onom celku spolupracovali, abychom se na jeho celkovosti nějak podíleli, nějak se o nic přičinili. To lze interpretovat tak, že celost, celkovost je něčím, co „má být“, a že nás jistým zprostředkovaným způsobem oslovuje jako výzva i tam, kde původně a hlavně jde (nebo šlo) o výzvu, adresovanou někomu nebo něčemu jinému. Když jde o celek aktuální, je nám jeho celkovost výzvou k tomu, abychom i my přiložili ruce k dílu a napomohli jeho celkovosti, aby se uplatnila tak, jak „má být“, jak to je „správné“. A pokud jde o celek, který už aktuální není, je nám výzvou k tomu, abychom se jeho pravé, správné celkovosti domyslili, abychom ocenili, do jaké míry se mu zdařilo ji uskutečnit, a abychom jeho všechna selhání a všechny jeho nedůslednosti s porozuměním všem jeho „býti má“ poměřili a eventuelně promyslili, jak by bylo lépe, kdyby to celé proběhlo jinak. Nikdy nemůžeme dost přesně poznat, co se vskutku stalo, když nepochopíme, co se stát mělo.

(Písek, 990330-2.)

<<<

>>>

990401-1

Hobbes vyslovil (proti Descartovi) tezi, že „rozumové uvažování není patrně nic jiného než spojování a řetězení jmen či pojmenování pomocí slovesa ‚je‘. „ „Rozumem tedy neusuzujeme vůbec na přirozenost věcí, nýbrž na jejich pojmenování, ať už spojujeme jména věcí na základě dohod (které jsme o jejich významu uzavřeli podle volného uvážení), či nikoli. Je. li tomu tak - a je to možné - rozumové uvažování bude závislé na jménech, jména na představování a představování snad, tak jako smyslové vnímání, na pohybu tělesných orgánů; mysl tedy nebude nic jiného než pohyb v některých částech ústrojného tělesa. „ (Námítky ..., in: 6584, s. 218.)

(Písek, 990401-1.)

<<<

>>>

Celek a „to pravé“

Celkovost celku není (a nemůže být) založena na ničem „daném“, tedy v žádném případě na nějakých subsložkách, nýbrž je něčím nedaným, nepředmětným, co musí být ony subsložky schopny respektovat, otevřít se tomu, podřídít se a přizpůsobit své dění a chování onomu nedanému jako tomu, co „býti má“, a tak spolupracovat na jeho uskutečnění (a to znamená také částečné zpředmětnění, bez něhož žádné uskutečnění není možné). Jestliže tomu tak je, pak je zřejmé, že tíhnutí k celkovosti je charakteristické pro veškeré událostné dění a že je pro ně - obecně - čímsi „pravým“. A protože ono „nedané“, neboť „pravé“ nemůže působit „kauzálně“ (tj. jako nějaká „síla“, ve vztahu k níž by ony subsložky představovaly jen jakýsi materiál), musí být ona vnímavost a citlivost subsložek právě vnitřního, niterného (subjektního, nepředmětného) charakteru. Jen svou niternou (subjektní) stránkou jsou subsložky reagovat na vyšší úroveň celkovosti (než je jejich vlastní úroveň). Není tu tedy napřed celek, který by si podmanil nižší složky, ale jsou tu vnímavé, vždy do jisté relativní míry vůči nepředmětné (ale situační) celkovosti citlivé a na ni více nebo méně citlivě reagující nižší událostné celky, které se (opět v rámci a mezích určité aktuální situace) aktivně a iniciativně podřizují oné nepředmětné celkovosti, která je pro ně jakousi nepředmětnou výzvou, vyžadující odpověď. Ta výzva ovšem nikdy není ryze nepředmětná, nýbrž vždycky situační, tj. nějak již spjatá se situací, která je aktuálně skutečná.

(Písek, 990402-1.)

<<<

>>>

Pravda a život

Celkovost hluboce souvisí s pravostí (a tím s „pravdou“ jakožto „tím pravým“). Uskutečňovaná celkovost je vždy do jisté míry zároveň uskutečňováním toho, co „býti má“ – je to celkovost uskutečňovaná jako odpověď na situační výzvy, přicházející z budoucnosti (prostřednictvím budosti). Život je nerozlučně spjat s celkovostí a s tendencí k celkovosti. Protože však celkovost sama je „podmíněna“ (umožněna) vnímavostí vůči nepředmětným (situačním, ale aktuálním) výzvám k tomu, co je (aktuálně a situačně) „tím pravým“, je život jako celek vlastně odpovědí na nepředmětné výzvy pravdy. Život je tedy svou bytostnou povahou směřováním k „tomu pravému“ a tím uskutečňováním pravdy. V tom smyslu lze říci, že každý život je životem v pravdě, ovšem ne každý je životem podle pravdy a ve smyslu pravdy, ve shodě s pravdou. Původně (na nejnižších, hluboko před-živých úrovních) ovšem znamená neshoda s tím, co „býti má“, prostě konec událostního dění, tedy úpadek do nicoty. (Nejzřejmější to je u virtuálních událostí.) Ale čím vyšších úrovní živé bytosti dosahují, tím nesamozřejmější je takový pád do nicoty, a tím víc je také daleko do budoucnosti sahající. Všechno událostné dění je charakterizováno tím, že se odehrává (děje) mezi počátkem a koncem určité události. (Stanovit přesně místo a čas konce určité události je leckdy nesnadné, ale stanovit totéž pro její počátek je vždy nemožné.) Živé bytosti musí na sebe navazovat: navazování náleží k „podstatě“ života, tj. k jeho bytostné povaze.

(Písek, 990402-2.)

<<<

>>>

Pravda a celkovost

Celkovost živých bytostí (a vůbec veškerých, i před-živých „pravých“ událostí) musíme chápat dějově a tedy časově. A protože časování (event. „časování“) všech událostí (dějících se ovšem vždy proti směru přicházejícího času), není žádné *factum*, nýbrž vždycky jen *fiens*, je život vždycky orientovaným děním (a takovým orientovaným děním, byť na nižších až nejnižších úrovních, je i dění veškerých před-živých událostí, vpsledu tedy i událostí primordiálních). Život je tedy možný jen jako vnitrosvětne dění, přičemž svět, v rámci kterého se jedine může odehrávat, je sám jistým (specifickým) způsobem orientovaným prostředím. Proto žádná skutečnost nemůže být poznána vcelku, pokud nebereme v úvahu rozhodující stránky kontextu, bez něhož by nebyla ani možná, natož aby byla jistým způsobem orientovaná. Na druhé straně ovšem stejně tak platí, že žádná skutečnost nemůže být náležitě poznána jen z celku, protože nikdy nemůže být z tohoto celku odvozena (ani na něj převedena). To zase platí mnohem podstatněji o živých bytostech. Každá živá bytost je celkem jen díky tomu, že se vůči svému okolí vymezí, že od tohoto svého okolí poodstoupí, a teprve na základě tohoto odstupu se zase k němu vztáhne. Živá bytost nepochybně souvisí se svým prostředním a většinou bez něho neobstojí, nepřežije dokonce ani leckterou jeho pronikavější změnu. Naproti tomu však platí, že není v žádném případě výsledkem, produktem tohoto prostředí. To znamená, že proti vnějším změnám prostředí tu stojí určitá tradice, která může být prostředím krátkodobě i dlouhodobě ovlivňována, ale je z něho neodvoditelná.

(Písek, 990403-1.)

<<<

>>>

Pravda a celkovost

Celkovost živé bytosti spočívá v tom, že veškeré vnější působení na ni (tedy ne pouze na její subsložky, které jsou ovšem vybaveny svou vlastní reaktivitou) musí procházet její niternou, subjektivní stránkou. Takto vysloveno to může mýlit, protože to vypadá zjednodušeně. Jde o to, pochopit, kdy vnější působení zasahuje skutečně živou bytost v její celkovosti a kdy jen rušivě zasahuje do její integrity a tudíž její celkovost narušuje. Takové narušení nemůžeme chápat jako ovlivnění živé bytosti, nýbrž jen jako ataku, násilnou intervenci, a to i v tom případě, když výsledkem je zase nějaký organismus, dokonce v jistém smyslu organismus „původní“. Za určitých okolností může být subjektivní integrita vyšší úrovně zachráněna v situaci ohrožení takovým násilným narušením integrity nižší úrovně (např. při nějakém vážném onemocnění a přímo vyřazení nějakého orgánu může být celkovost dokonce organismu zabezpečena odoperováním vadného orgánu a implantací orgánu cizího tak, že „původní“ organismus může fungovat dál). Konec konců něco podobného provádí samo tělo, je-li nějak poraněno – zbavuje se cizího tělesa, zajizvívá ránu apod. Základní důležitost tu má schopnost odlišit „vlastní“ od „cizího“; ta musí být někdy v zájmu léčebném oslabena nebo potlačena.

(Písek, 990403-2.)

<<<

>>>

990404-1

Nejvyspělejší (zatím) společnostem ve světě (tj. především evropským a americkým, ale postupně všem, které se ocitly a ocitají pod mocným vlivem evropských tradic (bohužel zprvu jen technických, instrumentálních), hrozí vždy znovu vážné nebezpečí, kterému byly už několikrát vystaveny především v našem končícím století. Toto nebezpečí už bylo víckrát diagnostikováno, ale vždy na základě jistých zjednodušení (např. Ortéga y Gasset to jako jeden z prvních popsal jako „vzpoureu mas“ či „davů“), takže spolehlivou všestrannou, celostnou analýzu dosud postrádáme. Podstata tohoto nebezpečí spočívá, jak se zdá, v rozštěpení společnosti na dvě nebo více vrstev, které se sice v praktickém životě nutně mísí, prolínají a prorůstají (tak už to je nutně tam, kde neexistuje a nemůže existovat kastovní systém), ale fakticky spolu jen velmi málo komunikují v zásadních záležitostech a zejména způsobu, stylu a cílech života. Ale vezmeme-li tento problém více do hloubky, ukáže se, že vlastně nejde prvotně o vrstvy společnosti, nýbrž o jisté vrstvy vědomí každého člena společnosti. Ve společnostech evropských a evropského typu (či pod silným evropským vlivem) dochází už dlouho k vnitřnímu napětí mezi určitým typem racionality, jejíž původ je nepochybně starořecký, a způsobem myšlení, které má sice velmi staré kořeny v mýtu, ale jehož některé složky přetrvávají, protože nebyly onou racionalitou překonány, nýbrž pouze potlačeny a vytěsněny ze sféry centrálního zájmu. Proto také nevymizely, ale přežívají všude tam, kde se novému typu racionality nedařilo (a nedaří) zvládnout úkoly tak, aby jeho superiority nad inferiorními zbytky starého mytického myšlení byla zjevná a přesvědčující. Tak tomu bylo po dlouhá staletí, vlastně přes půl druhého tisíciletí (odpor mytického myšlení nacházel zpočátku velmi

často svůj výraz v násilných činech; známý je zejména velký pogrom, který postihl pythagorejce, ale podobných bylo víc, i když mnohdy šlo jen o vnější podobu a motivy byly odlišné). Tento násilnický prvek už po mnoha staletích nepřevažuje, ale zůstává přece jen v hloubce ve své žhavosti připraven se rozhořet, jakmile se racionalita řeckého původu dostává do obtíží (a spíše ve svých důsledcích než přímo).

(Písek, 990404-1.)

<<<

>>>

990405-1

Whitehead se kdesi vyjádřil (v Autobiografických poznámkách, česky 3581, s. 18), že „filosofie je pokus vyjádřit nekonečnost vesmíru omezenými výrazy jazyka“. To je sice na první poslech pěkná myšlenka, ale má velkou vadu v tom, co zamlčuje a co zároveň svou vlastní formulací také – byť nechtěně – vyzrazuje: jde právě jen o omezenost jazyka, nikoliv o omezenost LOGU (což můžeme někdy přeložit – pro odlišení – jako „řeč“). Ono totiž jde o to, že nemůžeme nic vědět a snad ani tušit o nějaké nekonečnosti vesmíru, ani o omezenosti jazyka, ani o ničem jiném podobném, dokud se (jako nemluvnata) nenaučíme mluvit, dokud se nenaučíme myslet (myšlením, které je jazykově strukturováno), či jinak řečeno: dokud se nám nezdaří zatáhnout nejruznější skutečnosti a celé oblasti, regiony skutečností, a dokonce nejsoucen a neskutečností, všelijakých našich představa i vymyšleností, konstrukcí a myšlenkových modelů do rámce jazyka, ale prostřednictvím určitého jazyka do světa řeči, do světla smysluplnosti a vůbec toho, co nějak dává smysl, čeho smysl lze pochopit. Nekonečnost skutečného světa je na pováženou, neboť nevíme, zda je opravdu nekonečný – všechno se zatím zdá nasvědčovat, že je konečný v čase i v prostoru (navzdory tomu, že jeho superobří dimenze přesahují naši představivost). Jedna věc je však jistá, že ona obrovská rozmanitost, strukturovanost a rozsáhlost může a musí být stále dál postupujícím poznáváním vtahována do jazyka, má-li mít jakákoli naše myšlenka, jakýkoli náš soud nějaký smysl. Dokonce i tam, kde něco neznáme, to musíme jako neznámé vtáhnout do světa řeči a dokonce do jazyka, abychom o tom mohli něco říci a abychom si o tom mohli něco pomyslet, třeba jen to, že o tom málo víme nebo dokonce nic nevíme – i o tom, že o něčem nic nevíme, můžeme a dokonce sókratovsky máme a musíme vědět.

(Písek, 990405-1.)

<<<

>>>

990406-1

Všeobecně se uznává, že k různým technickým pracím nemají lidé stejnou schopnost, stejný „fortel“; někteří jsou dovednější a jiní méně dovední. Ještě zřetelnější to je v záležitostech sportovních výkonů nebo dokonce uměleckých výtvorů. Všude se vysoce oceňují špičkové výkony. Týká se to ovšem nejenom výkonů, ale také schopností k nim, což má zvláštní důležitost všude tam, kde hodnocení není a nemá (nesmí) být záležitostí obecného vkusu, soudu průměrných nebo dokonce hlasování. Tak např. odbornost ochutnávačů vín může být

poměrována jen navzájem, ale nemůže být dost dobře kontrolována nebo korigována ze strany méně znalých a zvláště méně chuťově a čichově „talentovaných“ (leđa pouze nepřimo, třeba že lze kontrolovat jejich odhad původu nebo stáří vína, neboť existuje v tom ohledu nějaká evidence, nezávislá na věci kvality, apod.). Vynikajícím houslistou se nemůže stát kdokoli, kdo se rozhodne tomu věnovat, ale předpokladem je mimořádně dobrý sluch (pokud možno absolutní, ale přinejmenším rozeznávající i velmi nepatrné odchylky od správného tónu). To je však jen technická stránka věci; rozhodující je ovšem smysl pro skladbu, pro hudbu vůbec, pro hudební výra, styl atd. atd. A to vše platí ovšem mimo jiné také pro smysl mravní (který je třeba odlišovat od respektu k morálce, která nemusí vždy odpovídat probudilému a vnímavému mravnímu „citu“), pro smysl politický a zejména pro smysl pro pravdu a pravdivost.

(Písek, 990406-1.)

<<<

>>>

990407-1

Filosofie náboženství je filosofie, která se chce metodicky a principiálně zabývat náboženstvím jako fenoménem, zasluhujícím si z nějakých důvodů její zájem (a ty důvody ovšem musí být také formulovány). Filosofický přístup k náboženství musí splňovat dvojí kritérium: musí být 1) vskutku filosofický (tj. filosofie se nesmí stát jen nějakou náboženskou ideologií, náboženským „světovým názorem“ apod.), ale musí zároveň respektovat náboženství jakožto náboženství (tj. nesmí je sama jakoby znovu vytvářet, myšlenkově modelovat, a už vůbec ne je měnit v nějaké „filosofické náboženství“). Proto je také třeba pečlivě odlišovat filosofii náboženství od náboženské filosofie (či lépe „filozofie“, neboť to je spíše zfilozofičtění náboženství – a v evropských podmínkách asi jiné náboženství není ani možné). Dosavadní evropské myšlenkové dějiny ukázaly celou řadu pokusů o řešení tohoto neseadného úkolu, a tím ovšem nejen řadu úskalí, ale také řadu neúspěchů, které je třeba považovat za jakousi obdobu toho, čemu se ve vědách říká „negativní výsledek“. Takový neúspěch musí být nejen publikován, ale musí být stále znovu (ovšemže za různých okolností s různým důrazem) připomínán, neboť slouží jako varovné znamení, že touto cestou je třeba se nedávat. V čem je třeba vidět hlavní problémy, má-li filosof náboženství uspět? Především musí sám sobě (ještě dříve než jiným) vyjasnit, jak bude náboženství chápat, jak je vymezí, co za náboženství bude pokládat a co už nikoliv.

(Písek, 990407-1.)

<<<

>>>

Pravda

Jaspers vyslovil ve svém *Úvodu do filosofie* (7526, s. 12) zcela jasně: „hledání pravdy, a nikoli její vlastnění je bytostí filosofie“. „Filosofie znamená: být na cestě. Její otázky jsou podstatnější než její odpovědi a každá odpověď se stává novou otázkou. „ Tyto formulace je třeba domyslet, a je třeba je domyslet radikálně.

Postavit proti sobě hledání pravdy a vlastnění pravdy je problematické, protože se tím zdá být zpochybněn smysl samotného hledání. Je třeba se proto obrátit od filosofování jakožto hledání k nejvlastnější podobě toho, co je hledáno: proč je třeba hledat něco, co nemůžeme mít? Zřejmě jde o něco, co má docela jinou povahu než cokoli jiného, co může být hledáno: a tím docela jiným je orientace – nebo ještě přesněji: je správně orientovaný postup, chůze po správné cestě, dobře rozvržená a orientovaná aktivita. Aktivitu nemůžeme mít, ale musíme ji konat, vykonávat. Pravda je proto bytostně spjata s naší aktivitou, ale nemůže být výsledkem, rezultátem, produktem naší aktivity. Nejde o to, být na jakékoli cestě, nýbrž na cestě pravdy – na „pravé“ cestě. A také na pravé cestě musíme „pravě“ jít. Cesta za pravdou není podobná cestě do nějakého městečka, na nějaké místo, kde pak můžeme stanout. Pravda není na konci oné cesty; pravdu má Hegel, když říká, že pravda není a nemůže být až na konci cesty, nýbrž musí nás provázet po celou cestu, od samého počátku. Tak ani obraz cesty nestačí, jde spíše o způsob našeho cestování. Pokud cestujeme správným směrem a správným způsobem (a už v tom spočívá naše „pravost“ a tedy vztah k pravdě – a ovšem vztah pravdy k nám), každý náš krok má v sobě cosi omezeně, relativně pravdivého, ale nikdy není „ryze pravý“ – k tomu je zapotřebí kontextu celé cesty.

(Písek, 990410-1.)

<<<

>>>

Pravda

Jaspers při pokusu o několik formulací smyslu filosofie uvádí ve svém *Úvodu do filosofie* (7526, s. 13) také následující: „trpělivě a neúnavně udržovat rozum bdělým i před tím nejpodivnějším a nejvíce se vzpírajícím“. Plně souzní ve mně myšlenka, že je třeba rozum udržovat v bdělosti, a také to, že toto udržování rozumu v bdělosti musí být trpělivé a neúnavné. Rozhodující je ovšem to, že bdělost rozumu není cílem, nýbrž prostředkem: rozum znamená rozumění, a rozumět je třeba něčemu. Pokoušet se něčemu porozumět znamená beze vší pochyby úsilí, a to úsilí, které se nenechá hned tak brzo unavit a třeba otrávit nějakými neúspěchy. Naproti tomu mne překvapuje, že Jaspers na straně toho, čemu je třeba porozumět, vidí jenom (nebo alespoň především) podivnost a zejména odpor, vzpírání, bránění, překážení oněm pokusům o porozumění. Vidím jakousi základní chybu v myšlence, že hlavní překážkou pro naše porozumění (zejména pak pro filosofické porozumění) je to, že se setkává s podivností a zejména s kladením odporu, s jakýmsi podivným vzdorováním a unikáním, vyhýbáním se našemu porozumění a vzepřením se všem pokusům o porozumění. Nesnadnost porozumění je nepochybná, ale naprosto mi tu chybí povědomí o tom, že to, čemu máme a chceme porozumět, se také našemu porozumění otvírá, že nám vychází vstříc, že k nám dokonce adresně přichází jako výzva, jako pobídka, jako apel. Konec konců vposledu přece nejde o poznání toho co se vzpírá, tj. předmětné stránky skutečnosti, ale o poznání pravdy o tom, co se (eventuelně) vzpírá – a právě tato pravda nás oslovuje a žádá si naši pozornost.

(Písek, 990410-2.)

<<<

>>>

Pravda

Stará řecká tradice ovlivnila na dlouhé věky evropské myšlení pravdy v tom směru, že pravda byla chápána jako v zásadě koextenzivní se jsoucím, a navíc dokonce jako na jsoucím závislá, jsoucím se řídící a spravující. Naproti tomu hebrejská tradice stavěla „to pravé“ a „jsoucí“ (tj. dané, prostě se vyskytující) nejen odlišeně vedle sebe, ale přímo proti sobě. Vezmeme-li tuto myšlenku vážně, ukáže se, že pravda nejenom není koextenzivní s tím, co jest, ale že na jedné straně může jsoucí přesahovat (v tom smyslu, že něco „tím pravým“ mělo být, ale není, takže „pravost“ zůstala neuskutečněna, nenaplněna, neprosazena), zatímco na druhé straně může být se jsoucím ve výslovném rozporu (takže naplatí, že „esse est bonum“).

Uskutečněno tedy může být také něco, co je s pravdou v rozporu, nejen co pravdu dostatečně neprosazuje. Právě proto lze mluvit o nepravdě jako omylu, jako lži, jako zlu. Nepravda tak nemusí být a není jen nedostatkem pravdy, stejně jako zlo není nedostatkem dobra (privatio boni). Jsoucí tak není mírou ani kritériem pravdy, nýbrž naopak pravda je mírou a kritériem skutečnosti. Spinoza to vyjádřil velmi šťastně, když řekl, že pravda je mírou (či kritériem) sebe samé i lži (či omylu): „veritas est index sui et falsi“. Jestliže se dokážeme emancipovat od platonismu natolik, že „to pravé“ nebudeme chápat jako neproměnně předjatý a vlastně hotový vzor, vůči němuž je každá jeho realizace pouhou nápodobou, můžeme „to pravé“ chápat zásadně jako situační, ale vždy ve vztahu k situaci ji samotnou předcházející a také překračující. V tom případě je pravda sama v pohybu a má své (vlastní) dějiny.

(Praha, 990414-1.)

<<<

>>>

Pravda oslovující

Kierkegaard má ve svých zápiscích zajímavou myšlenku (V A 22, in: 3842, str. 155, § 323): Hledat pravdu v noci je totéž, jako hledat zmrtnýchvstalého mezi mrtvými. (Die Wahrheit in der Nacht zu suchen, ist gleichsam, den Auferstandenen unter den Toten zu suchen.) Pravda se přece neskrývá v noci, v temnotách, ale přichází, aby člověka oslovila, tj. vychází najevo, zjevuje se, a to znamená: přichází na světlo, vyjevuje se ve světle. Jsou lidé - i mezi mysliteli - kteří mají jakousi zvláštní zálibu v přítmí a v tajných zákoutích, a ti jsou přesvědčeni, že pravda se skrývá právě někde tam v temnotách. Odtud ustavičně se vracející sklony poukazovat k tomu, co nevíme, co neznáme a k čemu nás mohou přivést jen lidé zasvěcení, schopní také zasvětit nás. Takoví mystagogové jsou však jen podvodníci, pokud to nejsou posedlíci a uzurpátoři. Pravdu je třeba uvidět na světle a ve světle - kdo ji nevidí na světle a ve světle, jak by ji mohl spíše uvidět ve tmách? Pravda zajisté přichází z neznáma, ale nejde přece o to ji hledat v neznámu, ale je třeba ji poznat jako přicházející, tedy již na nás se obracející a nás vyzývající, na nás apelující. Nový pravdivý pohled nespočívá v tom, že uvidíme něco nového, ale především a na prvním místě v tom, že nově uvidíme to, co už dávno známe. Pravda je sama jakoby světlo ve tmách, a světlo ruší temnotu, přesněji: prosvětluje ji, prosvěcuje, ukazuje ve svém světle to, co bylo zatím v temnotách a proto bylo jakoby skryto.

(Praha, 990414-2.)

<<<

>>>

990510-1

Problém pravdy mne zaujal koncem války již na střední škole. V hodinách němčiny (té němčiny bylo za války na školách pozhnaně) zavedla profesorka Martilíková (později Gutwirthová) referáty s dikusemi, a já jsem referoval mnohokrát, protože jsem (spolu s Arménem Hrairem Badalianem) patřil v němčině ke špičkám ve třídě (směly se dávat jen dvě jedničky na třídu, a ty dvě jsme spolehlivě měli vždycky my dva). Jednou jsem měl referát o Rádlově pojetí pravdy. Přivedla mne k tomu brožurka Zdeňka Smetáčka, kterou jsem koupil v antikvariátě, ale byl jsem na to už poněkud připraven tím, že jsem v zimě 1943 přepsal (pochopitelně díky diktování Emy Brožové, protože jsem v psaní na stroji byl samouk a psal jsem – dodnes i na počítači píšu – jen dvěma prsty) celou Rádlovu *Útěchu z filosofie* (rukopis měl Emin bratr Luděk půjčen od profesora Materny, jednoho z prvních našich nadšenců pro symbolickou logiku). Při samotném prepisování jsem se neměl dost na pozoru a Rádlův způsob myšlení mne asi ovlivnil víc, než jsem si toho byl vědom a než jsem i dlouho později dokázal připustit. O filosofii jsem se v té době nijak záměrně nezajímal, četl jsem prostě vše, co mi přišlo do rukou (ať na základě koupě v antikvariátu nebo když jsem si od něho něco vypůjčil). Četl jsem, pokud si pamatuji, jen něco od Františka Krejčího, a to mne jen utvrdilo v mé původní pozitivistické orientaci, kterou jsem byl prosáknutý v důsledku ovzduší, které ještě z první republiky přežívalo na středních školách. Hluběji mne zaujal teprve Smetáček, který mne výslovně upozornil na Rádlovo pojetí, jež postavil proti tradičnímu pojetí adekvačnímu.

(Praha, 990510-1.)

<<<

>>>

990510-2

Když jsem po prvním pokusu se připravit studiem matematiky na specializaci v symbolické logice přešel – stále ještě stejně motivován – z fakulty přírodovědecké na filosofickou, byl jsem nucen svou recepci Rádlova pojetí prohloubit, neboť velká vlna marxismu (ve skutečnosti jen engelsismu) každého tlačila vlastně zpět k pozitivismu. Na semináři prof. Riegra jsem měl referát o Masarykově pojetí pravdy a jeho významu pro filosofii Kozákovu (který na fakultě ještě učil), Hromádkovu (který ještě učil na tehdejší Husově bohoslovecké fakultě) a Rádlovu. Referát byl dost dlouhý, Rieger jej vždy po příslušném oddílu přerušil, aby umožnil diskusi, a ta byla vskutku víc než živá, chvílemi přímo divoká. Všichni bojovní „noví marxisté“ nastupovali jeden po druhém s kritikou, takže Rieger, který to neměl moc v ruce (nejvíc se naopak prosazoval kolega Orlický, který snad byl v té době pomvědem nebo už asistentem, i když byl stejného věku s námi ostatními, a ten někdy vypadal, jako když ten seminář sám řídí), mne občas musel dokonce hájit. Když jsem takto přednesl tři čtvrtiny svého referátu (vždy po dvouhodinovém semináři) a zbývala poslední čtvrtina, kdy mělo dojít k vyvrcholení výkladem o Rádlovi, marxisté se vzbouřili a Rieger musel pokračování zarazit. Tak se stalo, že oddíl o Rádlovi zůstal

nenapsán, i když materiálu jsem měl sebráno už dostatek. (Referát jsem psal z týdne na týden, protože jsem se – jako obvykle – hlásil s referátem jako první, hned po začátku semestru; tato pohotovost se mi většinou vyplatila, neboť studenti většinou oddalují termín své seminární práce, a mezitím nároky a kritičnost mohou stoupat. Ostatně jsem tak právě mohl ke zdvižení laťky také přispět.)

(Praha, 990510-2.)

<<<

>>>

990510-3

K sebranému materiálu (především šlo o množství výpisků z Rádlových textů) jsem se po odevzdání disertační práce ve volných chvílích při přípravě na rigorózní zkoušky (tenkrát končilo udílení doktorských hodností a mnoho i starších studentů, dokonce ještě předválečných – např. to byl tenkrát houslista Plocek nebo Ších – chtělo studium zakončit tímto způsobem; nával byl veliký, fakulta se bránila tím, že předepsala ještě jednu velkou zkoušku před odevzdáním disertační práce, aby profesori měli příležitost vyhodit některé studenty ještě dříve, než by jejich případnou nezpůsobilost poznávali teprve při čtení jejich dissertace – pochopitelně někteří štrébři toho využívali, aby vyhazovali studenty spíš politicky nevhodné). Tehdy jsem se do Rádla ponořil opravdu důkladně a promýšlel jsem jeho pojetí ještě mnohem dál, než se mi zdálo, že jde on sám. Mezitím jsem ovšem musel napsat disertaci, jejímž tématem byla také pravda resp. pojetí pravdy. Rádlem jsem se zabýval také po celou tu dobu a mnohé nové výpisky se datují z té doby. Ovšem vedle Rádla mne inspiroval zejména také Whitehead, o němž jsem se zajímal již na střední škole jako o spoluautora (s B. Russellem) slavných „Principia mathematica“. Když jsem jako maturant mohl – spolu s dalšími třemi v rámci studentské výměny, kterou organizovala z české strany Akademická YMCA – několik týdnů pobývat na různých místech v Anglii (na dvou konferencích a potom v soukromé rodině), nakoupil jsem za své velmi omezené prostředky několik knih, a mezi nimi ovšem také Whiteheada, kterého jsem pak téměř hltal a jehož knížky pro mne byly zásadně významné nejen filosoficky, ale také jazykově, což by byla jiná kapitola. Když jsem se později prostřednictvím Jiřího Němce seznámil s malířem Vyleťalem, měl jsem tu čest mu poskytnout jeden svůj starší překlad z Whiteheada, který jsem původně psal pro Jana Šimsu. Doprovodil jsem překlad ještě svým textem, v němž jsem provedl srovnání Whiteheada s Rádlem. Vyleťal obou textů použil pro svou absolventskou práci na AVU, takže ji mohl v omezeném počtu exemplářů vytisknout a několik výtisků opatřil svými dost pozporuhodnými kresbami (kuriózní při tom bylo, že já jsem v té době nemohl a nesměl publikovat, ale exempláře se tiskly v malé tiskárničce komunistického, ale soukromého uměleckého tiskaře). Whitehead měl na mé myšlení zvláště silný vliv, i když jen v některých směrech. Byl jsem zprvu dost na rozpacích, co si počít s jeho „věčnými objekty“, ale později (když jsme byli Patočkou uváděni do Husserlových *Logických zkoumáních*) jsem si je vyložil ještě mnohem lépe než jejich autor, totiž ve smyslu „intencionálních předmětů“. Whitehead mi však ohromně pomohl svými úvahami o událostech, zejména o extrémně malých událostech, tzv. primordiálních událostech. Bylo mi jasné, že pravdu nelze chápat jako něco věčného, věčně platného a neměnného, ale že pravda se také děje (že se stává, jak čteme v Janově evangeliu). A na druhé straně mi bylo také jasné, že dění

pravdy nelze chápat jako součást dějin resp. součást či složku dění světa. Tak byla vlastně celá problematika pravdy rozvržena a připravena k dalšímu zkoumání a snad k určitým částečným řešením.

(Praha, 990510-3.)

<<<

>>>

990510-4

Studium na filosofické fakultě jsem dokončil se značnými obtížemi, neboť jsem v průběhu studia onemocněl encefalitidou, která zprvu nebyla správně diagnostikována, nebyla ani řádně léčena a v důsledku toho jsem trpěl velkými bolestmi hlavy, závratěmi a zejména rozsáhlou ztrátou paměti. Tato okolnost spolu s pokračujícími změnami politické situace mne po skončení studia a nemožnosti najít přiměřené zaměstnání vedla k resignaci na vážnou filosofickou práci; měl jsem ostatně na paměti, že mi prof. Vítek řekl, že musím počítat se značně dlouhou dobou rekonvalescence (jeho odhad byl tak 8-10 let), zvláště však že mám na delší dobu několika let) zcela vysadit s jakoukoli větší intelektuální činností. To bylo dobře možné během vojenské služby a chtěl jsem v tom pokračovat i po návratu. Když jsem konečně mohl začít pracovat v dokumentaci ÚEM, chtěl jsem se ve volném čase orientovat zejména na akvaristiku (vzhledem k tomu, že v dobách nemoci mne pohled do akvária ještě tak nejspíš uklidňoval). Z toho mne však vytrhl profesor Kozák, který mi nečekaně napsal, že má společný vyšší seminář s profesorem Zichem, a pozval mne, abych tam poreferoval o své disertační práci. To mne přivedlo zpět k možnosti se zabývat trochu filosofií. A když jiný účastník téhož semináře, dr. Jiří Zeman, napsal do Vesmíru článek, který byl určitým přepracováním jeho výkladu na semináři, odvážil jsem se poslat do Vesmíru své vlastní poznámky. Soustředil jsem se na otázku „subjektu“, která ostatně byla také hlavním tématem Zemanova článku. Článeček mi vskutku vyšel, a jeho vskutku nejvýznamnějším výsledkem bylo bližší seznámení s Jiřím Němcem, kterého zaujal tak, že se ozval a pak za mnou přišel. Od té doby jsme velmi úzce spolupracovali v několika směrech (nejen soukromě, ale také v Tváři, kam mne přivedl, a v Jircháčích, kam jsem zase přivedl já jeho a s ním řadu dalších jeho a pak i mých katolických přátel, např. Václava Freie, Jana Sokola a řadu dalších). Jiřímu Němci vděčím také za to, že se po dvakráte pokoušel mne přesvědčit o tom, že si mám přečíst Teilharda de Chardina (uspěl teprve po druhé, když mi přinesl francouzský text *Lidské zoologické skupiny*, zatímco s po domácku pořízeným českým překladem předtím neuspěl – nějak jsem se do toho českého textu nezačetl). Po Whiteheadovi tedy musím jmenovat také Teilharda, který na mne udělal velký dojem především svou velkou vizí, méně už jejím provedením. Filosofičnost Teilhardovy vize spočívá především v mohutném, bytostném ohledu a pozitivním vztahu k celku, k veškerenstvu. Četbou jeho spisů jsem si uvědomil, jak filosof nesmí nikdy na tento celek, svět v celku, ani zapomínat, natož je vyřadit z oblasti svého zájmu. A to pochopitelně neslo s sebou závažnou konsekvenci: ani pravdu nelze chápat jako nějaký formální vztah mezi myšlením a skutečností, ale jako něco platného, normativního, závazného jednak pro svět v celku, jednak pro mne osobně.

(Praha, 990510-4.)

<<<

>>>

990510-5

Z toho, že ve starších civilizacích byl znám způsob, jak konstruovat pravý úhel, nevyplývá nikterak, že musel být znám pojem trojúhelníka jako geometrického obrazce. Stejně z toho, že pomocí kolíku a kusu provazu již dávno lidé konstruovali kruh, neznamená, že znali definici pojmu kružnice jako geometrického útvaru, jehož každý bod (na obvodu kruhu) je stejně vzdálen od jednoho bodu, totiž středu kružnice. Technická dovednost sama o sobě nemůže dosvědčovat nic o teoretických schopnostech starších civilizací – leda že by byla sama podmíněna takovými znalostmi, kterých nemohlo být dosaženo bez pojmové myšlenkové práce. (A pak ještě stále je třeba uvažovat možnost, že technická dovednost, která mohla být po dlouhou dobu předávána z generaci na generaci, mohla být založena v nějaké civilizaci jiné, která skutečně s pojmy a pojmovým myšlením pracovala.)

(Praha, 990510-5.)

<<<

>>>

990511-1

Elejský Host z Platónova Sofisty vymezuje „jsoucí“ jako to, co „má jakoukoli moc, buď působit na jakoukoli druhou věc nebo přijmouti sebe menší účinek od sebe nepatrnějšího činitele, a to třeba jen jedinkrát“ (0995, s. 51 – 247 konec), a pak praví: „Jsoucná nejsou nic jiného než mohutnost. „ To je velmi zajímavý výměr a zaslouží si plnou naši pozornost. Každý jen trochu pozorný čtenář se musí pozastavit nad oním důrazem na „sebe menší“ a „třeba jen jedinkrát“. Platón buď věděl či tušil víc, než dokázal vyjádřit, anebo tomu ani sám dost nerozuměl (což není právě pravděpodobné). Zvláště důležitá je formulace „přijmouti účinek“, což neznamená nic jiného než „reagovati“. Schopnost reagovat tu je položena vlastně na roveň schopnosti „působit“. Jestliže to opravdu pochopíme tak, že se jedno bez druhého neobejde, pak je konec s tradičně chápanou kauzalitou (kterou u Platóna ještě nemůžeme předpokládat; dokonce ještě Aristotelés má širší pojetí kauzality svým rozlišováním čtyř různých druhů „příčin“). Jestliže schopnost působit nutně vyžaduje ze strany, na kterou se má působit, její schopnost ono působení, tj. účinek přijmout (tj. aktivně přijmout, neboť pouhá pasivita by nemohla být žádnou „mohutností“ resp. „mohoucností“), pak je třeba za činitele považovat nejen jsoucnou působící, ale rovněž jsoucnou, na které je působeno a které je schopno ono působení přijmout. Celá tato koncepce je ovšem nejen v napětí, ale přímo v rozporu s Timaiovou kosmogenezí, kde demiurg působí na beztvary tok vhodně vybranými idejemi, které samy o sobě nejsou mocny ani působit, ani jiné působení přijímat (neboť jsou neměnné). Nedomyšlenost tohoto pojetí (snad pythagorejského původu) spočívá asi především v tom, že demiurg s těmi ideami opravdu něco podniká, něco s nimi dělá. Dělá s nimi něco, čeho ideje samy sice schopny nejsou, ale čeho bez idejí není schopen ani demiurg – tedy něco, na čem se nutně nějak podílejí vedle demiurga také ideje. Tento podíl idejí na nějakém dění, na nějakém působení, dokonce na vytváření něčeho, co tu dosud nebylo, je nutno také chápat jako určitý typ působení a ideje samy, jakožto v tomto smyslu působící, jako „činitele“. Máme-li jít ještě o

krok dál, musíme také sám beztvary tok chápat jako dalšího „činitele“, neboť jeho schopnost přijmout působení jako ze strany demiurga, tak ze strany idejí, je schopností aktivity, jinak řečeno mohutností či mohoucností. Tak se ukazuje, že domyslíme-li obě zpočátku jakoby nekompatibilní pojetí tak, že jedno vykládáme druhým, můžeme dosáhnout jejich původně neočekávané integrity za tu cenu, že na jedné straně ideje zbavíme jejich neměnnosti (a tím neschopnosti působit), což je v dobrém souladu s tím, co říká onen Host z Eleje, a že na druhé straně zbavíme beztvary tok (z něhož Aristotelovi zůstala HYLÉ, když jej zbavil pohybu) jeho čiré pasivity a když jeho schopnost přijmout účinky jak ze strany aktivního demiurga, tak ze strany jinak aktivních (působících) idejí pojmem jako mohutnost (mohoucnost), tedy opět jako doklad jeho aktivity.

(Praha, 990511-1.)

<<<

>>>

990512-1

Myšlení v orientovaném světě musí být také orientované. Pokud není, nemůže se s orientovaností světa nikterak setkat. Tak jako se živá bytost může nějak vztáhnout k životu jen díky tomu, že žije, zatímco tzv. neživá jsoucna se nikterak k životu vztáhnout nemohou, a sám život znamená nepochybně určitou orientovanost ve světě, tak i myslící bytost se může vztáhnout k myšlení jen díky tomu, že sama myslí, a myšlení je nikoli pouhým uplíváním představ či nálad, ale je orientovanou aktivitou. Zároveň však platí, že sám výskyt živých bytostí je dokladem toho, že svět je oživitelný a že de facto je oživen; a podobně platí, že samo myšlení je dokladem toho, že svět je schopen dospět k myšlení a je tedy myšlenkou prosvětlitelný (i když to ještě neznamená, že je myšlenkou „nahlédnutelný“ jako celek - to je už jiná otázka).

(Praha, 990512-1.)

<<<

>>>

990513-1

Staří řečtí myslitelé se museli myšlenkově vyrovnat se svým „objevem“ (který byl ve skutečnosti jejich vynálezem), totiž nejdříve s geometrickými obrazci, především s trojúhelníkem. Když poznali, že se trojúhelník „chová“, jako by byl skutečný, a navíc dokonce jako by byl skutečnější než ta běžná, každodenní skutečnost, která je nepřilíš stálá, ale značně proměnlivá, začali trojúhelníky a jiné geometrické obrazce, později ještě mnohé další takové „skutečnosti“ či „věci“, za pravou skutečnost. Proto byla také matematika (včetně geometrie) stálým zdrojem podivu také v pozdějších dobách, a každý, kdo se nenechá odradit zdánlivou samozřejmostí, s jakou vypočítáváme potřebné údaje ve všech možných oborech, kde je kvantifikace možná a někdy nezbytná, si musí s údivem uvědomit onu dosud nezvládnutou povahu oněch „věcí“, kterým můžeme spolu s Husserlem říkat „intencionální předměty“. Filozofové byli půl třetího tisíciletí fascinováni geometrií (a vůbec matematikou), a to jak - zejména v prvních počátcích - čistě intelektuálně, tak - zvláště od počátků

nové doby – imponující efektivitou rozsáhlé matematizace hlavně v tzv. exaktních vědách. Výsledkem byl – po staletích – onen mocný dojem, kterému dal výraz Kant, když prohlásil, že v každé vědě je tolik vědeckosti, kolik tam je matematiky.

(Praha, 990513-1.)

<<<

>>>

990513-2

Tak jako se intelektuální pokrok musel před víc než dvěma a půl tisíciletími vyrovnat s tzv. intencionálními předměty, tak se bude muset intelektuální vývoj v příštích staletích a možná tisíciletích vyrovnat s tím, čemu budeme říkat „intencionální ne-předměty“. A tak, jako to trvalo až do začátku našeho století, než se alespoň Husserlovi rozbřeslo, že intencionální předmět nemůže být součástí ani složkou intencionálního aktu (a dodnes nevíme, jak to rozumně interpretovat), bude i v příštích dobách ještě dlouho trvat, než si učiníme alespoň trochu jasno o tom, že ani intencionální ne-předměty nelze odvozovat z našich intencionálních aktů, tedy z naší subjektivity.

(Praha, 990513-2.)

<<<

>>>

990513-3

J. B. Souček už na počátku třicátých let (vlastně na konci let dvacátých, protože 1930 náleží ještě k dvacátým letům) upozorňoval na to, že Hromádkova koncepce je svou velkorysostí velmi podmanivá, ale že nelze zůstat jen při velkolepých koncepcích. Je nutno i v jednotlivostech ukázat analýzou a kritikou vlastních vět a rozbořením detailních problémů na smysl a oprávněnost vlastních tezí: „zde, v konkrétní teologické práci se musí ukázat nosnost velikých koncepcí“. (KR 3, 1930, str. 174).

(Praha, 990513-3.)

<<<

>>>

990513-4

J. B. Souček řekl základní větu, o kterou i napříště půjde (v knížečce „K zákonu a svědectví“ z r. 1935, str. 42-3): teologie „je službou církvi“. „Theologie slouží církvi, ale tak, že jí stále upomíná na její základ, tj. na slovo Boží, dosvědčené autoritativně Písmem, a to se stálým zřetelem na to, jak Písmo bylo přijato hlasy otců. „Mám-li se dopustit určité impertinence (její smysl je ovšem veskrze pozitivní, jak každý může vidět – alespoň doufám, že může), mohl bych říci: zdálo by se z toho, že jednak zcela vymizela myšlenka „služby“ světu či lépe a přesněji: myšlenka upomínat svět na jeho základ. Je tady teologie jen pro církvev – anebo je tady

teologie pro všechny, pro lidstvo, člověka vůbec, pro celý svět? Když teolog upomíná církev na její základ, znamená to, že kriticky upozorňuje na to, zda církev žije v souhlasu s tímto svým základem (který není její součástí ani jejím vlastnictvím) anebo se s tímto základem dostává do rozporu. – Velmi správné je ovšem, že vztah mezi Slovem božím (píšu vědomě majuskule obráceně než Souček) a Písmem (tj. Starým a Novým zákonem, biblí) je jednoznačně chápán tak, že Písmo je svědectvím (a to lidským svědectvím, dodal bych), nikoli samým Slovem božím. Ani teologie nemá Slovo boží v držení (v pachtu), ale je schopna (pokud je to pravá, opravdová teologie) si lépe připomínat – pro sebe a pak i pro církev – to, k čemu všechna svědectví Písmem poukazují (a co sama neobsahují). A protože biblické texty jsou svědectvím lidským a v tom smyslu jsou jen sedimentem nejstarší tradice (Souček upozorňuje, že i onu novější a snad i nejnovější „tradici“ je třeba brát v potaz a vážně ji brát na zřetel), je třeba chápat teologii jako kritickou interpretaci nejen nejstarší i nejnovější tradice, ale také jako kritickou interpretaci onoho autoritativního dosvědčování Slova božího, jímž jsou Písma. V tom základním je tedy teologie odpovědná nikoli jen církvi, ani jen biblí, nýbrž jenom a pouze Slovu božímu, které není nikde petrifikováno a dáno, nýbrž které – jako živé a aktuální – se vždy znovu děje (nebo neděje – totiž když mlčí nebo když je velmi vzácné). A v tomto smyslu se mi zdá Součkovovo vymezení teologie jako „orgánu autokritiky církve“ jako příliš úzké. Pokud totiž máme na mysli církev jako organizaci, jako určitou společenskou strukturu, pak by mohly mít po celá dlouhá období teologii uloženy tak úzké meze její kritické funkce, že by se stala spíše ideologií církve než orgánem její autokritiky. Znamenalo by to, že míra vůle církve k autokritice by se stala omezením kritičnosti teologie.

(Praha, 990513-4.)

<<<

>>>

Hodnoty a hodnocení

Na Nietzschovu otázku, jakou hodnotu mají naše různá hodnocení a tabulky hodnot apod. a co vlastně znamená takové hodnocení, je třeba odpovědět, protože to je otázka základní důležitosti. Odpovědět je však třeba jinak, než jak odpovídá sám Nietzsche. Jeho odpověď je totiž tak zjevně až provokativně redukcionistická, že se člověk musí tázat, zda to nemyslel jako karikaturu toho přístupu, která sám označuje za nihilistický. Nietzsche odpovídá, že morální hodnocení je výkladem, je to způsob interpretace (1412, Wille, S. 184). To je jistě pravda a nelze o tom mít pochyb. Další krok však musíme odmítnout: podle něho je výklad symptomem určitých fyziologických stavů. Na otázku, kdo to vykládá, odpovídá: naše afekty. To je hrubá chyba, a to ve dvojím směru. Vždyť také naše vidění krajiny, např. řeky, nebo slyšení vodopádu, je výkladem, ale tento výklad je pouhým „symptomem určitých fyziologických stavů“ pouze v tom případě, že bud' sníme nebo blouzníme. Pokud tam ovšem nějaká krajina, řeka, vodopád skutečně jsou, je okolnost, že to je náš výklad, druhořadá (i když to ovšem bez našeho výkladu není možné, abychom je viděli a slyšeli). A právě tak není důležité, že onen výklad je založen mimo jiné také na naší fyziologii (i když bez fyziologie také nemůžeme nic vidět ani slyšet). Rozhodující je, je-li náš výklad správný nebo nesprávný. Jinak řečeno: hodnocení je jistě vždycky naším hodnocením, ale není beze všeho vztahu k tomu, co hodnotíme:

správnost výkladu, správnost hodnocení spočívá na tom, že jsme se ve světě (ve svém světě, ve své okolí, v osvětí, teprve později ve světě vůbec) náležitě orientovali. A tato naše orientace není libovolná, ale musí odpovídat orientovanosti světa samého. Svět sám je orientován – a my musíme vnímat a registrovat tuto jeho orientaci, a to tím, že se sami orientujeme podle této orientace. Tím se zajisté nevyklučuje, že si k tomu cíli můžeme a někdy musíme vybudovat nějaké „žebříčky hodnot“ – a může se také stát, že mezi hodnotami, které jsme na takový žebříček umístili, jsou také pseudohodnoty anebo hodnoty, které mají hodnotu jen pro nás (a to může být někdy docela praktické – ale musíme takové případy odlišovat od těch, kdy naše hodnocení a hodnotové žebříčky přece jen nějak odpovídají orientovanosti světa samého.

(Písek, 990514-1.)

<<<

>>>

990521-1

Pravda je bytostně spjata s tím, čemu jsme si zvykli říkat svoboda. V křesťanské tradici se zejména (ale spíš někde na okraji, bez náležitých konsekvencí) udržuje povědomí, že pravda osvobozuje (především pod vlivem janovského prologu). Ale ono sepětí je hlubší: Pravda je jednak sama kontingentní, jednak je na kontingence ve světě orientována. Myšlení je záležitostí vědomí, a vědomí funguje jako selektivní zesilovač a zeslabovač podnětů, které mohou být stejně tak vnitřního jako vnějšího původu. (Tady je třeba rozlišovat: podněty z okolí jsou nepochybně vnější povahy, ale podněty fyziologického původu je třeba – vzhledem k vědomí – považovat rovněž za vnější, zatímco za vnitřní podněty vědomí můžeme považovat jen to, co nelze redukovat na fyziologii ani z ní odvozovat. Právě proto je kontingence aktů vědomí čímsi specifickým a zásadně se liší od kontingencí, s nimiž je možno se setkat ve „světě“ (tj. jak ve vnějším světě, tak ve světě tělesných, fyziologických atd. procesů). To, že Pravda je bytostně svobodná, znamená, že není odvislá od světa věcí a procesů. A to dále znamená, že je bytostně od světa oddělena: zdroj lidské pravdy a pravdivosti není ve světě, nic ve světě není zdrojem ani sídlem Pravdy, nic ve světě není „pravé“, není ryzím uplatněním, uskutečněním Pravdy. Jestliže je přesto Pravda na svět a do světa orientována, jestliže vskutku do světa přichází a vstupuje, je to z perspektivy světa věc kontingentní, tj. věc její svobody, tedy věc její „vnitřní“, „niterné“, jen „vlastní“ náklonnosti, „sympatie“, „lásky“, „milosti“.

(Písek, 990521-1.)

<<<

>>>

990521-2

Rudolf Bultmann poukazuje (2427, Das Evangelium des Johannes, Berlin 1963, s. 1 n.) na to, že janovský Prolog vlastně není žádný úvod (snad spíše ouvertura), protože se nijak nevztahuje k celku evangelijního spisu. Je v sobě uzavřen a ukončen; nemuselo by už vůbec nic následovat. V tom má pravdu; v tom smyslu představuje Prolog vskutku cosi samostatného. Dále Bultmann poukazuje na to, že

tento Prolog nikoho neoslovuje, že se na nikoho adresně neobrací; ovšem vyvozuje z toho, že jde o kus kulticko-liturgického básnění, kolísajícího mezi slovem zjevení a slovem vyznání a že pojem LOGU nenavazuje na filosofickou tradici helenismu, nýbrž že jeho původ je mytologický. To je dost divná formulace, víme-li, že sama helenistická filosofie byla plná všelijakých prvků nejrůznějších mýtů a zejména že sama filosofie vyrostla z mýtu. Sám rozumím Prologu zcela jinak: užívá vědomě filosofických termínů, ale tak, aby je postavil účinně polemicky proti běžnému jejich chápání. Není tomu tedy tak, že by vycházel z mýtu a že by některé termíny a dokonce jejich obsahy byly bez jeho vědomí důsledkem ovlivnění tehdejšími kulturními prostředím, nýbrž naopak vychází z anti-mýtu (čímž navazuje na židovskou, zejména prorockou tradici, tedy nikoliv na současný ani starý mýtus) a opravuje a upravuje, reformuje tak své filosofické myšlení k podobě vhodné pro tuto protimytickou orientaci. – Nicméně ať už tomu je jakkoliv (nehodlám se plést do řemesla theologům při jejich theologické práci, ovšem kriticky budu vždycky posuzovat, když je přistihnu při závislosti na starých, předsudečných filosofématech), nikdo mi nemůže upřít právo se experimentálně pokoušet o interpretaci, která je textem Prologu jen inspirována, aniž by se na pouhou reprodukci chtěla omezovat. Jestliže sám Bultmann připouští, že „mythos“ Prologu neužívá formy narativní ani spekulativní (že tedy není ani vyprávěním, ani spekulací), pak velmi oslabuje své pojetí, že jde o mýtus. Co vlastně může zbýt z mýtu, když jej zbavíme narativity? To udělali přece staří řečtí filosofové, že základní strukturní orientaci mýtu zbavili narativity a proměnili ji ve filosofii nebo – mám-li užít Bultmannova termínu – spekulaci. A navíc: co to je vlastně spekulace v Bultmannově pojetí? Je to něco odlišného od filosofie, anebo to je filosofické epitheton constans?

(Praha, 990521-2.)

<<<

>>>

990521-3

J. L. Hromádka napsal kdysi (ČB 1931, O vzdělání bohoslovcově – in 1192, Theologie a církev, s. 72): „Čím jsme časově vzdálenější od církve apoštolské a čím je doba duchovně zmatenější, tím je opravdové vzdělání theologické naléhavější a nepostradatelnější. „Kladu si otázku, zda lze takto proti sobě stavět první církev a dnešní „duchovně zmatenou“ dobu. Nebylo by přiměřenější stavět proti dnešní duchovně zmatené době duchovně zmatenou dobu tehdejší? A nebylo by stejně přiměřené postavit proti sobě nejlepší představitele apoštolské církve a nejlepší theologické představitele dnešní? A jdu dokonce tak daleko, že si kladu otázku, bylo-li theologické vzdělání a vědění těch nejlepších představitelů církve prvních století alespoň trochu srovnatelné s tím, co nejlepší theologičtí představitelé vědí a čemu rozumějí dnes: byla duchovní orientace církevních Otců opravdu na vyšší úrovni než duchovní orientace předních theologů dvacátého století? Ostatně, čím a na čem to budeme měřit? – Za zvláště hodnou pozoru a pro mne poněkud překvapivou považuji Hromádkovu formulaci proto, že jako by církev apoštolskou proklamovala za normu pro dnešní theologii. Co to je církev apoštolská? Vědomě jsem užil hned několika pojmenování (a tím také vymezení), abych se nyní takto mohl zeptat: je tzv. první církev totéž, co církev apoštolská? A míníme obojím církev prvních staletí po Ježíšově působení a po jeho smrti na kříži? Evangelia nijak nezakrývají, že sami

učedlníci Ježíšovi byli neškolení (na rozdíl od samého Ježíše, který podle podání dovedl číst a vykládat hebrejský text a nepochybně prodělal nějaké důkladné školení, možná u esejců) a že velmi často Ježíšovi nerozuměli. Na čem je tedy založeno přesvědčení, že první sbory, tj. „církve“, založené těmito učedlníky, rozuměli Ježíšovu evangeliu království lépe, než mu rozuměli učedlníci sami ještě za života Ježíšova? Tato otázka má smysl, a má tím větší váhu, čím více poznáváme, jak myšlení v první církvi (zvláště pak v těch sborech, které založil a na které měl vliv Pavel) bylo od samého počátku ovlivňováno řeckou myšlenkovou tradicí, v té době ovšem už dost pokaženou, pokleslou a ovlivněnou všelijakými novými orientálními mýty. Jedním z nejvážnějších theologických úkolů naší doby je co nejpřísnější rozpoznávání dvou zdrojů historického křesťanství, totiž starozákonní tradice židovské a starořecké, zejména Platónovy filosofie (obojí zajisté nikoli v podobě čisté, nýbrž všelijak rozředené a pokažené, ale přece jenom dost dobře rozpoznatelné). Zajisté je zapotřebí rozumět také myšlení apoštolů, apoštolské resp. první církve a církevních Otců; ale nemůže být solidních theologických pochybností o tom, že pro posouzení jejich závažnosti a platnosti je nám kritériem učení Ježíšovo, a to bez ohledu na to, že se k němu nemůžeme dostat leč prostřednictvím apoštolů a první církve (ovšem v mnohém i dalším promýšlením evangelia, jak je najdeme v duchovních dějinách zprvu jen evropských (a k nim musíme počítat také přední Asii a sever Afriky), dnes však už tento duchovní prostor překročivších. Theologie už dnes nemůže zůstat u kánonu jako posledního kritéria, ale musí rozumět tomu, že se do kánonu nutně dostalo také leccos, co s Ježíšovým evangeliem nemá co dělat, a naopak že leccos z toho, co s tímto evangeliem má hlubokým způsobem co dělat, se tam nakonec nedostalo.

(Praha, 990521-3.)

<<<

>>>

Změna a neměnnost

Svět, do kterého jsme se narodili a v kterém žijeme, je plný neustálých proměn a nejrůznějších událostí, které mají svůj počátek, průběh a konec a které v mezích svého dění jsou s to, na sebe nějak reagovat. Pod stále ještě pokračujícím, i když dnes už dožívajícím vlivem řeckého filosofického myšlení máme zvyk považovat změnu za něco, co probíhá na povrchu něčeho, co se nemění: to, co se mění, se nám jeví jako totožné, tedy neměnné. Každý člověk kolem nás se proměňuje z novorozence v lezouna, batole, školáka, stává se gramotným, něčemu se vyučí, něco podniká nebo je zaměstnán, stárne a posléze umírá – ale po celou tu dobu je to stále on. To víme zejména proto, že to přece platí také o nás. My sami víme přece nejlépe, že to jsme my, kdo prožívá všechny tyto proměny, celý svůj osud – můžeme právě proto sledovat také osudy těch druhých, vstupovat do nejrůznějších vztahů s nimi a přijímat (nebo naopak odmítat), když se oni pokoušejí vstoupit do vztahů s námi.

(Písek, 990521-1)

<<<

>>>

990524-1

Dnes přišla studentka, která má referát z Whiteheada, s tím, že nerozumí, jak onen celkový plán organismu (jemuž se podrobuje onen bláznivý pohyb elektronů) může nevykloučovat jakousi základní svobodu volit i jiné možnosti než ty, které potom budou zvoleny. Určitě myslela víc na lidskou svobodu než na svobodu elektronů – to bylo zřejmé. Musel jsem se jí zeptat, zda si představuje svobodu plnější tam, kde žádný plán není. A uvedl jsem m. j. příklad šachové hry: jsou hráči svobodnější, nebudou-li dodržovat vůbec žádná pravidla? Byli by vůbec možní geniální šachisté, kdyby neexistovala žádná pravidla a ani žádné teorie počátků, střední hry a koncovek? Je svobodnější začátečník anebo zkušený hráč, který už sehrál mnoho partií s jiným zkušenými hráči a který navíc prostudoval mnohé hry šachových mistrů a vel mistrů? – Nevím, co si z toho odnesla a jak to ovlivní její další myšlení. Vzpomínám si, že mnozí kritici Teilhardova pojetí tzv. ortogeneze uvažovali podobně – a možná právě proto, že si nikdy nepoložili otázku, je-li evoluce možná tam, kde nic podobného jako ortogeneze ve smyslu ne přírodní zákonitosti, ale jakési tentativní atrahence neexistuje (či spíše: neplatí). Nejde o to, že i ta pravidla nakonec musí vyrůst z „praxe“ a že nemohou být stanovena od zeleného stolu, ale o to, že nemohou být stanovena libovolně a svévolně, ale jen s hlubokým vztahem k celku hry. Jsou malé změny v pravidlech, které mohou kvalitu celé hry pozvednout, a jiné změny, které hru pokazí. Nepochybně můžeme změny přijmout nebo odmítnout (ať už v malé skupince nadšených přívrženců nebo odpůrců nebo oficiálně v nějakých gremiích). Také samy změny můžeme vymýšlet v různých variantách. Co však nemůžeme svobodně rozhodovat, je kvalita oněch změn: ta se ukáže teprve poté, co změny – třeba jen na zkoušku – přijmeme a budeme se jimi – třeba jen dočasně – řídit.

(Praha, 990524-1.)

<<<

>>>

990526-1

Filosofie by o sobě mohla říci to, co papežové: že je služebnicí služebníků. V tom smyslu a jedině v tom smyslu – platí, že je služebnicí i teologie. Stejně tak je ovšem služebnicí jiných věd, a právě tak je služebnicí všech lidí, každého člověka. Má to svou obdobu dokonce v evangeliu: filosofie je touhou po pravdě a láskou k pravdě. A sloužit pravdě nemůže přímo, nýbrž jen tak, že sloužit těm, kdo chtějí pravdě sloužit a kdo po ní také s láskou touží.

(990526-1.)

<<<

>>>

990527-1

J. B. Souček v jednom článku z r. 1930 (KR 3, 1930, s. 174) trvá na tom, že teologie nesmí zůstat jen u „velkorysých koncepcí“, ale že musí ukázat „i v jednotlivostech analýzou a kritikou svých vět a rozbořením podrobných problémů na smysl a oprávněnost svých tezí“: „zde, v konkrétní teologické práci se musí ukázat nosnost

velikých koncepcí“. Souček to říká v souvislosti s kritikou Masaryka, který podle něho „neanalyzoval dosti jemně smyslu teologie“, a v souvislosti s konstatováním, že „celkový Hromádkův výhled na syntézu u víře jest koncepce svou velkorysostí velmi podmanivá“. Potom však přechází k oněm svrchu uvedeným formulacím, a začíná ovšem „Ale...“. Součkově podtržení velké důležitosti podrobných analýz v jednotlivostech a kritického prověřování oprávněnosti vlastních teologických tezí je jistě správné a podstatné, ale nelze je stavět proti důrazu na „velké koncepce“, neboť ona „oprávněnost“ vždycky závisí také celkové koncepci, nikdy jenom na detailních argumentech. Je tu ostatně základní obdoba s filosofií: také ve filosofii je naprosto nezbytné pracovat také s detailem a odůvodňovat každé drobný krok, který je proveden. Zásadně nelze připouštět přeskokování detailní vyargumentovanosti jenom nějakými náznaky či poukazy a odvolávkami na jiné autory. Ale tato drobná výstavba je jenom způsobem, jak zůstat na pevné půdě a jak zabránit, aby se myšlenková stavba zhroutila při prvním náporu kritiky. Mnohem důležitější je ona celková koncepce, ale i tu musíme ještě dále rozlišovat. Celkovost stavby je zakládána a garantována logickými prostředky, bez nichž by se žádné celkové pojetí nemohlo obejít a muselo by zůstat jen jakousi hromadou drobnějších postřehů. Rozhodující je ovšem něco ještě mnohem náročnějšího, a to je – rovněž celková – strategie myšlenkové cesty. Pochopitelně, Souček má pravdu, jestliže je kritický také k eventuelní atraktivitě velkých koncepcí (on sám mluví o podmanivosti, což je ještě mnohem víc psychologizující). Ale atraktivita či přesvědčivost (lépe než podmanivost) velkých koncepcí nemusí být nutně zdánlivá a už vůbec ne falešná či zhoubná. Skutečná pře-svědčivost spočívá v tom, že proměňuje posluchače nebo čtenáře ve svědka, tj. nepřemlouvá ho, „neukecává“, nezbavuje ho kritičnosti, nechce na něm, aby polykal bez kousání atd. Ten, kdo se působením nějaké koncepce stává jejím svědkem, už se nemusí na nikoho odvolávat, nikoho nemusí citovat, ale jako svědek už svědčí, dosvědčuje správnost, pravdivost oné koncepce sám, neboť se stala jeho vlastní koncepcí. Právě teolog se bez takového svědectví, v němž se sám stává svědkem, nemůže obejít, má-li se stát resp. zůstat opravdu teologem. Bez tohoto angažovaného dosvědčování klesá na úroveň pouhého odborničení: ví toho spoustu, ale nemá to integrováno svou vlastní koncepcí.

(Praha, 990527-1.)

<<<

>>>

990528-1

Kantovo pojetí „transcendentních“ skutečností je základně vadné v něčem, zač mu můžeme být principiálně vděční, neboť jeho přesné vymezování nám dovoluje opět se značnou přesností najít onu vadu. Kant je přesvědčen, že tzv. věc o sobě je nepoznatelná, protože k ní nemáme žádného kognitivního přístupu. Samo pojetí „věci o sobě“ již předpokládá, že tato věc „je, čím je“, tj. že k nám nemá žádný vztah. To však je první chyba, neboť zkušenost nám říká, že věci se nám nějak „dávají“, že se vůči nám nějak „otvírají“, že nám jsou jaksi „k dispozici“. Kant má za to, že to, jak se nám věci „dávají“, je založeno v tom, jak si je „bereme“, jak k nim přistupujeme, jak je „uchopujeme“ a jak se jich „zmocňujeme“. Věci samy (tj. právě, jak jsou „o sobě“) s námi jakoby nemají co dělat, my jsme jim lhostejní, nijak se nás

netýkají. To jen nám záleží na nich, jim nezáleží na nás. Tato konstrukce je velmi precizním vyvrcholením tendence k objektivacím, jak nám je odkázali staří řeční myslitelé a jak jsme se nekriticky přejali a ve vědách dokonce zdogmatizovali. Ve skutečnosti se nám věci nabízejí, oslovují nás, vyzývají nás k nějakému zacházení s nimi, a dokonce ne jakémukoli, ale nějak „přiměřenému“, tj. majícímu nějakou „míru“, nějaké „měřítko“. Celý problém spočívá v tom, si této apelativní stránky věci náležitě povšimnout a pozorně ji analyzovat. Pochopitelně tomu není tak, že věci samy k nám mají personální vztah, že se nám „dávají“ nějak adresně. Právě proto mohlo v tak přehnané míře dojít k oněm objektivacím. Ale v onom starém animismu bylo něco, co musíme ještě i dnes brát vážně. Malé děti dodnes mají tendenci věci kolem sebe, např. předměty v místnosti, personifikovat. Dítě se uhodí o židli a hned jí zahrozí, proč mu udělala bebé. Věci zkrátka nedřepí v žádném svém „o sobě“, nýbrž jsou nám nakloněny (ať už v dobrém nebo ve zlém). Věci na nás doléhají, nejsou jen překážkou, ale útočí na nás, nadbíhají nám, odvádějí nás jinam, než jsme původně chtěli, jindy nám jakoby pomáhají či se k pomoci jakoby nabízejí, hrozí nám anebo vábí k vytouženým cílům atd. atd. Pochopitelně to není nic než výzva, a na výzvu můžeme, ale nemusíme odpovědět. Jsme to my, kdo si může věcí nevšímat, je to naše subjektivita, která je může vyloučit z rámce toho, o čem se zajímáme. Někdy se jim podaří naše záměry překazit nebo narušit tím, že nás svou nápadností zmatou, že se svou vahou prosadí nebo že nás svou atraktivitou přimějí k tomu, že na původní záměry zapomeneme nebo že je více či méně změníme. Důkladnější analýza však vždycky ukáže, že tuto schopnost a moc věcí nelze připsat jen jim samým, ale ani naší reaktivitě (tj. schopnosti zareagovat na jejich výzvy). Tzv. „přiměřenost“ při zacházení s věcmi vždycky nějak poukazuje jinam, dál od nich, za ně a nad ně, k něčemu, co na věci nelze v úplnosti převést ani jen z nich vyvodit. Samozřejmost, s jakou vše, co se tomu vymyká, prostě převádíme na subjektivitu, tj. na naši lidskou reaktivitu, je přinejmenším na první pohled podezřelá, takže ji musíme – a zejména ji – podrobit pečlivému rozboru.

(Praha, 990528-1.)

<<<

>>>

990529-1

Lidská svoboda je „od přírody“ umožněna maximálním využitím kontingencí, jež jsou vlastní všemu vnitrosvětnému dění, ale sama není založena ani v těchto (vnějších) kontingencích, ani není „dána“ od přírody, nýbrž musí se ustavovat, kultivovat a udržovat. Je neoddělitelná od lidského „já“, které rovněž není „dáno“, nýbrž musí se také ustavit a nadále udržovat ve své integritě. Protože se svoboda (jako ostatně nic „nového“) nemůže prosadit ani udržet tam, kde zároveň není spolehnutí na nějakou setrvalost, a protože sama povaha setrvalosti je v napětí a konfliktu se svobodou, musí být svoboda zakládána a udržována mimo jiné využitím vhodné vyváženosti dvou nebo více setrvalostí, které se v dané situaci natolik vzájemně vyruší či neutralizují, že se svoboda může prosadit. Toto vyvažování protichůdných setrvalostí a tendencí je vlastní veškerému životu, a duševní život (život vědomí) je umožněn a založen touto vyvážeností na úrovni fyziologické a speciálně neurologické. Není však jejím produktem, tak jako svoboda není produktem a neutralizací protichůdných setrvalostí. Již Aristotelés rozlišoval dva druhy ctností (ARETÉ, virtus): ty, kterých

není nikdy dost a které směřují k stále pokračujícímu posilování a umocňování, a naopak ty, které spočívají v uměřenosti, vyváženosti, „střednosti“. Ve fyziologii, ale také v psychologii a psychiatrii jsou známy problémy s hyperfunkcemi, ale všichni to známe také k běžným zkušenostím. Tak např. nadměrná dlouhodobá paměť může za jistých okolností pronikavě snižovat tvůrčí schopnost vymýšlet něco nového (i když nedostatek dlouhodobé paměti může vést k něčemu podobnému).

(Praha, 990529-1.)

<<<

>>>

990529-2

Obrovským problémem našeho poznání, zejména pak ve filosofii, je náš zvyk při prvním rozpoznání nějaké nové skutečnosti ji pojmenovat a pak s tím pojmenováním dále pracovat, jako bychom už dobře věděli, oč jde. Najít jméno a začít s ním pracovat ještě zdaleka neznamena, že skutečně víme, oč jde. Pojmenování v takových případech nejčastěji užívá zvoleného slova jako krycího názvu pro něco, co má a musí být teprve studováno. Nejzřetelněji je to patrné v různých taxonomických sporech, kde se vše opírá nikoli o celkové poznání nových druhů, nýbrž jen o několik vybraných charakteristických rysů, které mohou mít (a nejčastěji mají) vysloveně nedůležitou funkci, zatímco celá řada jiných, velmi významných funkcí zůstává mimo rámec taxonomických zájmů. Ve filosofii je tento problematický přístup vysloveně škodlivý, protože některé na první pohled (a jen na první pohled) nápadné analogie bývají zcela zavádějící.

(Praha, 990529-2.)

<<<

>>>

990530-1

Oliver Sacks se zmiňuje o pacientovi, který se identifikoval se svou chorobou. Obávám se, že je třeba věc chápat širše: někteří lidé se potřebují s něčím identifikovat v náhradu za deficienci svého „já“. Ta identifikace ostatně nemusí být stoprocentní: snad všichni lidé se s něčím alespoň částečně identifikují: se svým zaměstnáním, se svou funkcí společenskou nebo pracovní či jinou, se svým politickým klubem, stranou nebo sportovním fanouškovstvím atd. atd. Zvláštnost případu, o kterém se zmiňuje Sacks, spočívá v té absurditě, že se člověk může schovat do své choroby jako do skořápky či ulity. Možná, že do této souvislosti náleží také nejrůznější „posedlosti“, jak o nich čteme v evangeliích. Možná že Ježíšova uzdravování nebyla vlastně léčením neduhů a chorob, nýbrž spíše vysvobozením z takových sebeidentifikací. Kdyby tomu tak bylo, pak ona podivná posthumní identifikace Ježíše z Nazaréta (nebo snad Nazarejského?) se Synem Boha živého je tím nejvyhraněnějším nepochopením jeho evangelia, které beze všech pochybností nebylo zprávou o sobě, nýbrž o přicházejícím Království. Ten, který osvobozoval právě ty, kteří to osvobození nejvíc potřebovali, byl zaklet a fixován do archetypické, mytické postavy, zbavené jakékoli souvislosti s jiným než mimosvětým, nadsvětým, tedy nedějinným a naddějinným vysvobozením. Někteří z prvních

křesťanů si to sice uvědomovali a dokonce si jim podařilo do křesťanství a pak do dalších dogmat prosadit onen významný dějinný moment jako neodmyslitelnou a neoddělitelnou součást a složku inkarnace. Ale to byla jen značka, jen připomínka, ale skutečné cesty stále početnějších „křesťanů“ vedly jinými směry. Zejména ve středověku slavila myšlenka identifikace (či zrelativizovaněji a jakoby zbožněji: imitace) velké vítězství – osud Ježíšův, Marie, svatých byl znovu jakoby „prožíván“ až do těch případných stigmat. To vše bylo remytizací nejen ježíšovské, ale vůbec nejlepší židovské tradice. Vynález antiarchetypů byl nejen zapomenut, ale důkladně vyprázdněn, obrácen v opak: evangelium se stalo mýtem, šíření křesťanství bylo založeno na vnějším přeznačení („pokřtění“) pohanských zvyků a svátků, převzetí odpovědnosti a tím i osobního rizika bylo někdy nuceně, někdy radostně delegováno na církevní předáky.

(Praha, 990530-1.)

<<<

>>>

990531-1

J. B. Souček se kdysi za války (Theologie a filosofie, 1944, str. 23) vyjádřil v tom smyslu, že „to, co je na theologii „vidět“, je proto vždy filosof, který filosofuje snad poněkud zvláštním, někdy roztodivným způsobem a apeluje k instancím pro jiné filosofy temným, ale filosofuje“. Již z toho vyplývá, že nezávisle na filosofii nemohla žádná theologie vzniknout, nemohla být nezávisle na filosofii ustavena. – Nejasné je ovšem, co Souček mínil oněmi „temnými instancemi“. Pokud šlo o vázanost Písmem, nevidím důvodu, proč by se nemohl filosof inspirovat a dokonce nechat vázat starozákonními spisy, když se tolik jiných filosofů inspiruje a nechá vázat presokratiky, Platónem, Sókratem atd. atd. Pro filosofa ovšem bude vždycky platit, že „amicus Plato, magis amica veritas“. Ale může naproti tomu teolog připustit, že se nechá spíše vázat Písmem než Pravdou? Jistě ne; teolog musí trvat na tom, že mezi správným porozuměním Písmu a Pravdou není rozporu. Ostatně s Pravdou se to přece má tak, že jen ona je posledním kritériem každého porozumění i poznání, tedy také porozumění Písmu. Co tedy ještě může být tou „instancí“, která se jiným filosofům může zdát „temnou“? Ostatně sám Souček o několik stránek dál (29) říká, že obě, totiž theologie i filosofie, jsou „spoluslužebnicemi pravdy, jež je nad nimi oběma“. Kde tu je tedy místo pro nějakou „temnotu“? Vždyť to vešlo i do úsloví, že v pravém světle se vše ukáže tehdy, když jde o světlo pravdy. Právě o pravdě (Pravdě) platí, že „tmy ji neobsáhnou“.

(Praha, 990531-1.)

<<<

>>>

990531-2

Souček užívá poněkud násilnických výrazů, když zdůrazňuje, že „i nejbližší a nejsympatičtější filosofie může theolog legitimně použít jen tak, že ji na důležitých bodech obmění, jaksi zdeformuje“ (tamtéž, str. 25). Já bych sám dal přednost jinému vyjádření, které po mém soudu odpovídá lépe skutečnému stavu. Řecká filosofická

tradice interpretuje skutečnost (svět, člověka a jejich vztah) již v jistém významné smyslu deformovaně, totiž tak, že užívá pojmů v jednoznačné spjatosti s intencionálními předměty, které modelu po vzoru geometrie i tehdy, když se to vůbec nehodí a když to vede k nesprávnému způsobu pochopení. Proto vývoj evropského myšlení je mj. charakterizován v posledních staletích také kritickou distancí vůči tzv. substančním metafyzikám, ale nejposledněji také kritikou řecké pojmovosti (a tedy i logiky na ní založené) vůbec. Když si teolog použije nějaké filosofie a „deformuje“ ji právě v těch místech a v těch bodech, kde ona filosofie (stále ještě pod vlivem řeckého způsobu zpředmětňování) je sama deformovaná a ve svých postupech deformující, je poněkud podivné mluvit o deformování, protože ve skutečnosti jde o odstranění deformací, o narovnávání – přesně ve stylu „rovně čiňte cesty“ – nikoli tedy Páně, nýbrž cesty Pravdy.

(Praha, 990531-2.)

<<<

>>>

990531-3

Souček také v témž textu napsal (str. 22), že „Theolog, žádný theolog se ve svém myšlení neobejde bez pomoci kategorií a pojmů některé filosofie. „ Bylo by právě na tomto místě třeba, aby se byl Souček vyjádřil mnohem precizněji a aby co možná podrobně vysvětlil, jak si vlastně představuje onu theologovu možnost užít nějakého pojmu, vypracovaného (tj. nasouzeného) některým filosofem. Předem vylučme interpretaci, která by se spokojila s takovým theologickým užitím slova, termínu. Jde tedy skutečně o pojem. Pojem musí být určitým způsobem nasouzen, tj. nemůže být ustaven jinak než řadou soudů. Protože však žádný pojem nemá sám v sobě žádnou garanci jakékoli své setrvalosti, musí být vlastně vždy znovu nasuzován (i když po jisté době už jen velmi zkráceně a zjednodušeně). Užít si pojmu nějakého jiného myslitele můžeme jen tenkrát, když tento pojem sami znovu nasoudíme. V případě, že theolog nasoudí pojem nějakého filosofa jinak, než jak to učinil onen filosof, lze snad říci, že se něčím v jeho myšlení inspiroval, ale v žádném případě nemůžeme říci, že nějaký filosofův pojem převzal a použil, i když po jisté deformaci, protože jinak nasouzený pojem je prostě jiný pojem. Pojem sám nemůže prodělávat žádné změny, nemůže se ani sám měnit (např. „vyvíjet“, jak měl za to Hegel), ani nemůže být měněn, protože i nezměněný, totožný pojem nemůže být pouze „zachován“ a „převzat“, nýbrž jedině znovu nasouzen. A aby šlo o „tentýž“ pojem, musí být také „stejně“ nasouzen. Kontrola oné „stejnosti“ či případně „totožnosti“ však spočívá v tom, že k danému pojmu je konstruován příslušný intencionální předmět. Pouze v případě tohoto intencionálního předmětu lze v plném významu mluvit o „totožnosti“, protože smysl fungování pojmu nespočívá v tom, aby sám pojem byl „totožný“, ale umožnil a dokonce garantoval, že jeho pomocí se zaručeně vztáhneme k totožnému (identickému) intencionálnímu předmětu.

(Praha, 990531-3.)

<<<

>>>

990601-1

Naše soudy, poznatky, teorie atd. jsou našimi interpretacemi skutečnosti. Přitom každá interpretace se musí spravovat mnoha normami, které nejsou součástí skutečnosti a které nikterak ze skutečnosti nevyplývají (přinejmenším rozhodně ne přímo ani jednoduše). Kdyby totiž naše poznatky ze skutečnosti jednoznačně vyplývaly, museli bychom poznávat všichni stejně a zejména všichni „správně“. Naše zkušenost, že omyly jsou možné a dokonce časté, protože pravděpodobnější než poznatky správné. Obrovská část kulturních tradic spočívá ve způsobech, jak pravděpodobnost správného poznávání zvýšit a naopak jak pravděpodobnost omylů snížit, tj. jak se jim vyhýbat. Vyhýbat se omylům lze buď tak, že se přesně přimkneme k tradovaným postupům a nepodnikneme nic, k čemu by nám neposkytly přesný návod, anebo tak, že rozšiřujeme svou zkušenost o znalost omylů, kterých se jiní před námi již dopustili a které byly jako omyly rozpoznány. Taková – někdy velmi rozsáhlá – znalost omylů je možná jen proto, že interpretace nevyplývá prostě ze skutečnosti, nýbrž že se navíc musí spravovat ještě jinými normami a kritérii, které na danou skutečnost nemůžeme převést ani z ní odvodit. Ovšem chápat tyto normy jako záležitost pouhé subjektivity by bylo rovněž nesprávné a naprosto nedržitelné. Některé takové normy platí i pro naše „výmysly“, tj. na nejrůznější myšlenkové modely, tzv. intencionální předměty. Kdyby pevnost a spolehlivost takových norem mohla být odvozována jen z pevnosti daných skutečností, byly by nepochopitelné, proč jsou právě ony nejpevnější normy, jaké známe z geometrie a z matematiky, tak spolehlivé, když nemohou být odvozovány z daných skutečností, ale platí s takovou přesností a „exaktností“ jen pro ony myšlenkové modely (jako jsou např. rovinné obrazce nebo jednoduchá prostorová tělesa apod.). To, co platí pro geometrii a stereometrii, platí ovšem nutně také pro veškeré naše poznávání, které se bez podobných norem, nevyplývajících z daných skutečností, také neobejde. Proto naše pokusy o pochopení toho, co to je vlastně správné poznávání (tedy o hlubší poznání toho, co to je poznání) nemohou dost dobře opírat o to, co může být poznáváno jako daná skutečnost, nýbrž musí se pokusit o nový, odlišný model: vedle toho, co je (předmětně) poznáváno, tu musí být nezbytný kontext, v němž (v jeho rámci) je ono předmětné poznávání možné. A právě při zkoumání tohoto kontextu je třeba soustředit pozornost na pravidla a normy, jimiž se každá aktivita v rámci tohoto kontextu musí spravovat, má-li mít naději, že se vyhne nesprávnostem a omylům, které jsou tak pravděpodobné a které hrozí svést každé poznávání s cesty.

(Praha, 990601-1.)

<<<

>>>

990602-1

Nancy Cartwrightová začíná (in: Roger Penrose, Makrosvět, mikrosvět a lidská mysl, str. 131) svůj výklad tím, že opakuje stejnou otázku, kterou předtím položil jeden z účastníků semináře o Penrosově knížce: „Z jakých důvodů se Roger Penrose domnívá, že odpovědi na otázky týkající se mysli a vědomí se naleznou ve fyzice, a ne v biologii?“ Na této otázce je něco zásadně charakteristického: onen účastník má pochyby, pokud jde o možnost redukcionisticky interpretovat vědomí na fyzikální úrovni, ale nemá pochybnosti o možnosti jen o něco méně redukcionistické, totiž

interpretovat vědomí biologicky. Jiří Langer v doslovu (str. 155) shrnuje smysl Penrosova pokusu tak, že mu jde o „cestu k nejvyššímu vrcholu“, totiž „k poznání, co je to poznání“ (asi něco buď přímo cituje anebo užívá parafráze – ještě jsem to nečetl a momentálně o to nejde). Myslím, že by každý uvažující člověk měl mít pochopení pro to, že porozumět vědomí (a poznání) tak, že nejprve jdeme do té sféry světa, která je mimo vědomí, abychom pak z této sféry vyložili vznik a povahu vědomí, je podnik přinejmenším jednostranný, ne-li vůbec pochybný (pochybný, pokud na svou jednostrannost zapomíná anebo pokud ji považuje za jediné oprávněnou). Nejpozději od chvíle, kdy Leibniz učinil ten zásadně, principiálně rozhodující krok k nové filosofické tématice, totiž kdy od sebe oddělil niternost a vnějšek (vnějšnost) naprosto novým způsobem, takže vnitřní nemůže být nikdy nahlédnuto zvnějšku, musí být každému, kdo věc pochopil, zřejmé, že pro vskutku důkladné, nikoli jednostranné poznání jakékoli skutečnosti, která vedle své vnější stránky má také stránku vnitřní, je nezbytné sledovat obojí cestu, totiž jak z nitra navenek, tak zvnějšku dovnitř. V tomto smyslu jsou tedy obě cesty, oba přístupy, obě metody legitimní. Ovšem abychom poznali, co to je nitro, musíme vzít nejprve vážně, že nitro je něco jiného než jakási organizovanost nějakých vnějších elementů. Jinak řečeno: zkoumajíce niternost, nesmíme na ni v průběhu zkoumání zapomenout ani ji začít jaksi mimovolně považovat za cosi vnějšího. A to právě platí také a dokonce zejména pro vědomí: zkoumajíce vědomí (a poznání), nesmíme zapomenout na to, co vlastně zkoumáme, a nesmíme si začít myslet, že když se zabýváme skutečností vědomí (myšlení, poznání) z biologického nebo dokonce fyzikálního hlediska, že už se eo ipso zabýváme oním vědomím vcelku. Nikoli sama metoda, nýbrž toto zapomínání a tento omyl je redukcionismem.

(Praha, 990602-1.)

<<<

>>>

990603-1

Archaický člověk žil (a myslil) v mýtu, tj. vztahoval se k okolnímu světu prostřednictvím mýtu, skrze mýtus. Co nebylo vtaženo do světa mýtu, to jako by pro něho (tj. pro jeho vědomí) vůbec neexistovalo. Zároveň zase naopak to, co do mýtu vtaženo bylo, co bylo pojmenováno a tedy myšleno, to jako by tu již bylo. Patočka to vyjádřil tak, že „mýtus je, předstírá nám bezprostřední skutečnost“ (FČ 39, 1990, č. 1-2, str. 4.). Mám za to, že tato formulace zcela nevyhovuje a že musí být přeformulována, ale pro tuto chvíli je možno se na ni odvolat. Mýtus nám předstírá jakoby skutečnost, ale předstírá někdy skutečné, někdy neskutečné, nicméně vždy tak, jako by to bylo skutečné. A Patočka pak správně říká, že ono „předstírání“ spočívá v tom, že se mýtus obrací „na jedné straně k naší emocionální a na druhé straně k naší imaginativní stránce“ (dtto). Jakákoli „bezprostřednost“ je tedy jen zdánlivá: mýtus nám skutečnost nijak nedává, nýbrž jen nás navádí, jak ji pomyslit. Pokud to však není žádná skutečnost, nýbrž přelud, jsme to my sami, kdo si v myslí tento přelud vytváříme a je to naše imaginace, která je za to odpovědná. A v možnostech mýtu (a mytického myšlení) není k dispozici žádný prostředek, jak skutečné rozeznat od neskutečného; dokonce ani sama otázka skutečnosti a neskutečnosti není ještě položena.

(Praha, 990603-1.)

<<<

>>>

990604-1

Domov, občanská společnost a nezajištěnost

Evropská kulturní a duchovní tradice přijala na dlouhou dobu za svou a díky křesťanskému zprostředkování asimilovala starou hebrejskou myšlenku, že člověk není v tomto světě doma. Ta myšlenka je jistě starší, i když přesně nevíme, odkud se v různých kulturách vzala a odkdy se traduje. Zdá se však, že nikde nebyla vypracována tolikým způsobem a tak plasticky jako právě u starých Židů. Hned v Genesi máme první verzi: člověk se provinil, překročil tabu a byl za to vyhnán ze svého domova, totiž z ráje. Jeho pobyt na této zemi je vyhnanstvím, a k tomuto vyhnanství byl odsouzen za trest. To však není jediná ani nejstarší interpretace, kterou ve Starém zákoně najdeme. Abram (ještě před svým přejmenováním na Abrahama) dostává pokyn, aby opustil otcovský dům, své rodiště i krajinu, kde bydlel a kde byl doma, a aby odešel pryč (Gen 12, 1). Abram uposlechl a vyšel do neznáma – nevěděl, kam vlastně jde, měl jen dobré zaslíbení, kterému uvěřil. To mu bylo „počteno za spravedlnost“, což znamená, že to bylo právě to, co měl udělat. Odejít z domova a nechat domov definitivně „za sebou“ bylo tedy něčím správným, nebyl to v žádném případě trest. Abram zamířil kvůli hladu do Egypta, ale nikoli proto, aby se tam usadil jako v novém domově, nýbrž „aby tam pobyl jako host“; pak šel zase dál, do Kenaanu, rozešel se s Lotem a jeho rodinou (ta se dala na městský život) a potom dostal celou zemi on i jeho potomstvo ve věčný úděl. Abram dostává nové jméno, které znamená, že se stane „praotcem hlučícího davu pronárodů“ (Ekum. překl. , 17, 4). Mezi Hospodinem a Abrahamem je uzavřena smlouva, podle níž se Abrahamovi a jeho potomstvu ona kenaanská země, v níž byl pouhým hostem, dává do věčného vlastnictví (17, 8). Na znamení věčné smlouvy je zavedena obřizka; také Abraham musí být obřezán, byť ve vysokém věku, stejně jako všichni ostatní muži, i všichni služebníci (V Ekum. překladu se později o všech mluví jako o „zasvěcencích“ – 14, 14). Abram spolu se svým lidem tedy dostává domov, i když se zároveň dovídá, že jeho potomci budou zase po dlouhou dobu muset žít jako hosté (cizinci) v zemi, která nebude jejich. Ostatně to také není vůbec žádný návrat do ráje, neboť vše je nezbytně provázáno vojenskými konflikty. V jednom takovém konfliktu je při dobytí Sodomy zajat také Lot. To snad má ospravedlnit, že se Abraham sám pouští také do války (ostatně najdeme i zmínku o jakýchsi diplomatických smlouvách s dalšími účastníky konfliktů). Ale navzdory vítězství se ukazuje, že země není tak docela v pořádku. Lidé velice hřeší, nejvíc v Sodomě (kde žije Lot) a v Gomoře. Hospodin se rozhodne obě města zničit, a Abraham s ním smlouvá jako na tržišti, kolik spravedlivých by mohlo vyvážit trestuhodné prohřešky občanů; nakonec to usmlouvá na deset spravedlivých. Lot je zase varován posly, aby vyšel z domu i z města se všemi, kteří patří k jeho rodině. Zeťové odmítají, ani Lotovi se nechce, ale je i s manželkou a dcerami vyveden z města násilím. Je zachráněn proti své vůli tím, že je donucen odejít do vyhnanství. Když se zastává poslů před svými spoluobčany, je obviněn, že jako pouhý host (tj. cizinec) jim chce dělat soudce.

(Písek, 990604-1.)

<<<

>>>

990604-2

Archaičtí lidé hledali a také našli takovou náhradu za ztrátu (či spíše nepřítomnost) „jistot“ v tzv. archetypech, tj. v napodobování toho, co vykonali jejich zbožštění předkové, heroové nebo přímo sami bozi. Mircea Eliade ukazuje, jak všechny velké mytické tradice vykazují tendenci vposledu vyústit v to, čemu zejména od dob Nietzscheových říkáme „mýtus věčného návratu“. Velmi zajímavé je to, co většině myslitelů, kteří se pokoušejí tuto stránku mýtu nějak interpretovat, pravidelně zcela uniká, totiž právě ony výjimky, které v archaickém mytickém podání byly charakterizovány jako prvotní božské činy. A základní důležitost má to, o čem sám Eliade ví a co pojmenovává: jde o činy nejenom bohů, ale také heroů a zbožněných předků. Orientace na archetypy je totiž zamlčeným způsobem elitářská: to, co platí pro obyčejného člověka, nemusí platit nejen pro bohy, ale ani pro jejich polobožské potomky, ba ani pro některé významné (a teprve dodatečně zbožněné) předky. Mohli bychom říci, že ono rozšíření schopnosti i práva učinit něco nového, vykonat archetypický čin, tj. čin, který nevede do záhuby, ale který pak ostatní mohou s užitkem napodobovat, je jakoby prvním krokem demokratizace takřkajíc „anglického“ typu. Proto platí, že to nebyl jen LOGOS řeckých myslitelů, který kriticky navázal na mytické myšlení tím, že archetypy zbavil dějovosti (odboural narativitu ve prospěch pojmovosti), ale že na mýtus kriticky navázala také myšlenková i vůbec životní orientace „víry“ staré židovské tradice, která překonávala onu na praminulost zaměřenou mytickou orientaci tím, že archetypy zbavila jejich archetypičnosti (tj. jejich zaměření na minulost, na to „staré“), zatímco narativitu zachovala. To, jak byly archetypy zbaveny archetypičnosti, nás opravňuje k jejich novému pojmenování: „anti-archetypy“. Když se takovým anti-archetypem stalo Abramovo vyjití z vlastního domova i ze země do neznáma, pak každý, kdo by chtěl jít tam, kam ví že šel sám Abram, by prokázal základní nepochopení toho, oč vskutku jde, totiž že má jít do svého neznáma. To znamená, že ono zdánlivé „napodobení“ se stává pouhou inspirací k převzetí nezbytného rizika, jaké je vždy spojeno s podnikáním něčeho nového, co tu dosud nebylo.

(Písek, 990604-2.)

<<<

>>>

990604-3

Kdo umí pozorně číst a nenechá se svést obvyklými způsoby čtení i přehlížení toho, co v textech neodpovídá běžným představám, zjistí jak ve Starém zákoně, tak na některých místech Nového zákona místa, pro něž nenacházíme obdobu v jiných tradicích na této planetě. Spolu se závažnou relativizací rituálů a kultických praktik (tj. toho, co odedávna významně působilo na integraci vlastního, domácího společenství) se důraz prorockého hlasu pojí s mocnou výzvou k zvláštní pozornosti a nakloněnosti vůči těm, kdo stojí ve společenství někde na okraji, ve stínu anebo dokonce kdo jsou ze společenství vyřazováni. V Izaiášovi (1, 17 a 23) jsou kupř. uváděni sirotci a vdovy jako příklad lidí bezprávných. Právo a spravedlnost jsou vyňaty z pravomoci mocných a často jsou vyhlašovány tak, že se obracejí právě

proti mocným (příklad Nátana proti Davidovi - 2Sam 12). Bezprávní byli také tzv. hosté a přistěhovalci, tj. i cizinci, neboť - tak je to odůvodňováno - i samotní Izraelci byli kdysi v Egyptě jako hosté. Chování k cizincům se v Izraeli dostalo dokonce pod pevnou normu v rámci desatera, ale ještě i na jiných místech: po vzoru samotného Hospodina je třeba nebrat ohled na osobu, nebrat úplatky, zjednávat právo sirotkům a vdovám a být nakloněn hostovi, dávat mu chléb a šat (5M 10, 18). Na tuto tradici navazuje potom i Ježíš, který říká, že pomoc hladovějícím a žíznícím, neoděným a vůbec trpícím nějakou nouzí bude započtena jako služba jemu samému. A v Jakubově listě (1, 27) čteme, že „pravá a čistá zbožnost“ (Kraličtí překládali ještě jako „náboženství“) znamená pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení. (To, že je hned spolu s tím uvedeno také „chránit se před poskvrnou světa“, lze chápat právě v nejužší spojitosti s poukazem na vdovy a sirotky jako varování před „marnou zbožností“, tj. pouhým kultem, tedy jako připomenutí toho, co najdeme hned na počátku v Izaiášovi. Svět byl totiž tehdy plný takových „marných náboženství“, a těmi bylo třeba se „neposkrňovat“.)

(Písek, 990604-3.)

<<<

>>>

990605-1

Ježíš však jde ještě o hodný kus dál tím, že si učedníky vybírá mezi docela obyčejnými, prostými lidmi (např. rybáři), ačkoliv sám je zřejmě dobře vzdělán (nejspíš v kruzích esejců či nazarejců a jako žák či následovník Jana Křtitele), že stoluje s celníky, publikány a hříšníky a nevěstkami (Mt 9, 10; Lk 5, 29), a že říká, že právě nevěstky a hříšníci předcházejí i „velekněží i starší lidu“ do království božího (Mt 21, 31). V jednom podobenství dokonce slyšíme, že nikdo z těch, kdo byli pozváni na hostinu, neokusí večeře, ale že budou přivedeni chudí, zmrzačení, slepí a chromí, a také ti, kdo budou nalezeni na cestách a mezi ohradami (Lk 14, 23; u Kralických: mezi ploty). To je po mém soudu naprosto zřetelná linie: proroci i Ježíš jsou jednak sami přednostně orientováni na tzv. okraje společnosti, a svým poselstvím se pokoušejí takto orientovat také své posluchače. Když to aplikujeme na naše dnešní téma, můžeme plným právem říci, že tato svérázná tradice jakoby převrací hodnotovou škálu a za elitu vyhlašuje anti-elitu. Nejde o to, kdo je etablovaně nejlepší, ale kdo má nejlepší perspektivu, i když je považován za špatného a za nicotného. Je to jakýsi zvláštní demokratismus, který se orientuje nikoli na dav, nikoli na lůzu, ale ani na většinu, na „lid“ vůbec, ale přednostně na okraje společnosti, na to, co je v očích lidí bezvýznamné a co odvrhli jako nepotřebné, neužitečné. To právě znamenají Ježíšem citovaná slova žalmu, že „kámen, který zavrhli stavitelé, stal se kamenem úhelným“ (Mk 12, 10; Ž 118, 22-3). Nejde nám teď o to, v celé šíři interpretovat, co všechno tato pozoruhodná tradice představuje a jak je třeba ji interpretovat. Chtěl jsem jen ukázat, jak křesťanství jen z reverence, ale asi bez náležité reflexe, vneslo do evropského kulturního, myšlenkového i duchovního ovzduší cosi překvapivého a dokonce samotnými křesťany (zejména dnes) nedostatečně chápaného. Jde o jakýsi v pozadí polemický tón proti důrazu na domov, domovinu a vlast, tedy i národ a stát, tedy i samo občanství a občanskou společnost. Ježíš sám o sobě říká: Lišky mají doupatata a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu složil (Mt 8, 20; Lk 9, 58). A v centru

jeho pozornosti jsou také ti, kdo jako on jsou vlastně bezdomovci, i když to bezdomovectví je třeba vyložit mnohem hlouběji, než bývá dnes zvykem. Jde o jakousi základní nezajištěnost, která tu je zcela překvapivě považována za šanci, dokonce za přednost a výhodu. Pro občanskou společnost, která si je vědoma křesťanských, zejména pak protestantských kořenů demokracie, to pak znamená, že si s mimořádnou pozorností musí všímat temnějších koutů a odstrkovaných okrajových jevů, tj. zejména lidí, kteří nejsou vůbec občany nebo jsou tzv. občany druhého řádu, kteří jsou tím či oním způsobem nezajištěni a kterým chybí z toho či onoho důvodu domov – dalo by se říci, kdo se tak či onak dostali mimo normu, mimo normalitu.

(Písek, 990605-1.)

<<<

>>>

990605-2

To nás konečně přivádí k problému psychoterapie. Ježíš se sice bránil kritice, která mu vytýkala onu zmíněnou orientaci na okraje společnosti, tím, že sebe přirovnal k lékaři a že zdůraznil, že lékaře potřebují nemocní, nikoli zdraví. Je ovšem otázkou, zda to myslel vážně a doslova. Když mluvil o dvojí cestě, široké do záhuby a úzké k životu, je to vlastně v rozporu s oním přirovnáním: kdo je tu vlastně nemocný a kdo zdravý? Znamená skutečnost, že někdo je plnoprávným občanem, zabydleným ve svém etablovaném domově a vybaveným životními jistotami, cestu k životu anebo k zahynutí? Jdou „*beati possidentes*“ po široké cestě anebo po úzké? Kdo jsou potom ty skutečné „zahynulé ovce“, k jejichž záchraně se Ježíš cítí být povolán? THERAPEIA znamená původně službu, prokazovanou laskavost, v horším smyslu dokonce podkuřování a mazání medu kolem úst, ovšem také uctívání bohů – teprve druhotně a odvozeně péči, zejména pak pečování o uzdravení nemocného. Čí duše je tedy nemocnější a kdo víc potřebuje terapeutovu pomoc, člověk zajištěný – anebo nezajištěný? Člověk, který má domov – anebo bezdomovec? Počestný, řádný občan – anebo člověk na okraji společnosti? Člověk většinový – anebo představující společenskou anomálii? Čí duše je víc postižena, ochuzena a zraněna, člověka klidného a bezstarostného – anebo člověka zjitřeného a plného neklidu? A jde v psychoterapii spíše o uklidňování člověka zjitřeného – anebo daleko víc o vyvádění klidů z jejich letargie? Je kýženým psychoterapeutickým výsledkem „šťastný úsměv v blbé tváři“ anebo probouzení „normálních“ lidí z jejich natvrdlosti? Má se průměrný člověk stát obecnou normou – anebo je třeba se pokusit pohnout většinou „normálních“ lidí k některému z okrajů Gaussovy křivky? A ke kterému? Jak má vypadat duše dnešního a zítřejšího člověka? Kterému typu duše má psychoterapeut dávat přednost ve své službě? Který typ duše má dnes lepší perspektivu? Jaká duše má v příštím tisíciletí budoucnost, jaká bude „předcházet“ duše průměrné a „normální“ na cestě do příštího tisíciletí v tom smyslu, v jakém Ježíš mluvil o tom, jak nevěstky a hříšníci předcházejí přední občany a dokonce hierarchie do jeho království, které není z tohoto světa (ale do tohoto světa se přichází uskutečnit)? Není sám Ježíš příkladem toho, jak je víc než manažerů zapotřebí lidí připravených spíše pomáhat slabým, sloužit jim a dokonce se pro ně obětovat?

(Písek, 990605-2.)

<<<

>>>

990605-3

Možná, že se leckomu bude zdát, že jsem příliš mnoho mluvil o prorocích a o Ježíšovi a že jsem příliš často citoval z bible. Důvod, proč jsem tak učinil, je však prostý: evropské demokracie a evropská občanská společnost jsou nemyslitelné nejen bez navazování na staré Řecko a na Řím, ale také a dokonce zejména na odkaz tradic izraelských. Obě tradice vykonávají nadále svůj vliv, ale v důsledku vážných ztrát dějinného povědomí, jakož i mnoha ideologických deformací (a to nejen v posledních pěti desetiletích, ale už dlouho předtím) právě ona stará židovská tradice nebyla a dosud není dost reflektována, a to nejen obecně, ale zejména v křesťanských kruzích, jejichž odpovědnost je v tomto případě nepochybně větší. To vedlo k tomu, že občanská společnost je především chápána jako společnost většinová a že perspektivy nejrozličnějších menšin, jimž se přiznávají dokonce zvláštní práva, jsou viděny pouze ve dvojí formě: buď jde o cestu adaptace (a tím vlastně zániku) nebo o cestu k "folklóru" a ke „skanzenům“. A právě proto se mi zdálo jako mimořádně důležité připomenout, že některé „menšiny“ mohou mít obrovský význam pro budoucnost, i když se jim v přítomnosti upírá někdy dokonce i právo na existenci. Jediným ani hlavním problémem občanské společnosti není neschopnost nebo nevěle některých (okrajových nebo za okrajové pokládaných) členů společnosti se přizpůsobit, ale neschopnost nebo nevěle většinových představitelů kritickým hlasům vážně naslouchat, pokoušet se jim porozumět a možná tak rychleji najít nápravu všude tam, kde má etablovaná občanská společnost tendenci ustrnout, stávat se sterilní a bezperspektivní a upadat, aniž by si to přiznávala a dokonce aniž by to pozorovala. Může vůbec demokracie a občanská společnost přežít a dále se rozvíjet v tomto světě plném násilí, nenajde-li se dost lidí, kteří nehledají především domov a zajištěnost pro sebe, ale jsou schopni a ochotni vzít na sebe riziko vlastní nezajištěnosti a možná dokonce velkých vlastních ztrát při hledání cest k nápravě věcí lidských?

(Písek, 990605-3.)

<<<

>>>

990609-1

Orientovanost světa planet, hvězd, galaxií atd. je – pokud jde o nápadnost resp. působivost, účinnost – především fyzikální povahy a vrcholí v gravitaci: svět je jakési gravitační pole, zakřivované množstvím na relativně malé místo nakupené hmoty. Gravitační zakřivení nemůžeme poznávat (např. měřit) přímo, nýbrž pouze na základě pozorování, jak se různá hmotná tělesa v onom poli chovají. V tom smyslu gravitace nebo ještě lépe gravitační pole není žádný „fenomén“, nýbrž fenoménem je jenom, jak se to které hmotné těleso na určitém místě chová. Gravitace je jen teorie, pomocí které ono chování dokážeme objasnit, vysvětlit, pojmout jako důsledek „povahy“ gravitačního pole, které tato teorie předpokládá. (Na tomto místě přijímám Nietzscheho nerozlišování mezi úkazem a jevem – když to přeložím do své terminologie, tak to znamená, že gravitace není žádný úkaz, ale je to – či může to být – jev, pokud to jako jev pochopím. A Nietzscheovi tím na chvíli vycházím vstříc jen

proto, abych mohl formulovat svou kritickou připomínku.) Když tedy (1412, Der Wille zur Macht, str. 185-6, § 258) Nietzsche formuluje své hlavní tvrzení (Hauptsatz): „es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene“, a když dodává: „diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs“, říká jednak trivialitu (neboť to platí obecně i o fyzikálních jevech a jejich interpretaci), jednak – a to je ovšem povážlivější – této triviality využívá (zneužívá) sofistickým způsobem. Ovšem také fyzikální teorie gravitace není gravitačního původu, nýbrž má původ kulturní, myšlenkový, filosofický, vědecký atd. Když se tedy tážeme po původu morální interpretace, je zcela analogicky zřejmé, že tato interpretace není morálního původu, nýbrž původu logického, teoretického, myšlenkového, atd. Ovšem taková interpretace musí vypracovat také své teoretické předpoklady, má-li moralitu resp. morální fenomény nějak vysvětlit, objasnit. Nietzsche chce moralitu objasnit na základě takových hypotéz, jakými jsou instinkty (eventuelně jejich surogáty, např. předsudky apod.). Tím chce prokázat, že ve všem hodnocení (hodnotícím souzení – Werturteilen) se „prozrazují“ procesy fyziologického úspěšnosti a selhávání, stejně jako vědomí podmínek udržení a rozvoje (tamtéž), což platí pochopitelně jen v případě patologického hodnocení, tj. vadného, nesprávného nastavení oněch nižších (např. fyziologických) funkcí, které se při správném nastavení natolik „neutralizují“ (navzájem vyvažují), že to dovolí hodnocení správné. Není tomu tedy vůbec tak, že by všechny ctnosti nebyly leč fyziologickými stavy (viz tamtéž, str. 184, § 255-6: „Alle Tugenden physiologische Zustände“; „Alle Tugenden sind eigentlich verfeinerte Leidenschaften und erhöhte Zustände“). Pokud fyziologie funguje správně, ponechává volnou ruku kritickému posouzení (dokonce i posouzení té fyziologie samé – věda je možná jen za tohoto předpokladu); pokud funguje nesprávně, je správné hodnocení nemožné a je tedy nemožná i věda. Nietzscheovo upozornění ovšem má dobrý smysl v tom, že je třeba nebrat žádné hodnocení nekriticky, ale zkoumat, zda a do jaké míry je ovlivněno nějakými třeba fyziologickými dysfunkcemi, nerovnovážnými stavy či procesy atd.

(Písek, 990609-1.)

<<<

>>>

990609-2

Nietzsche má ovšem nepochybně pravdu, když zdůrazňuje, že „morálka“ je systémem hodnotových soudů, který souvisí (je v dotyku) s životními podmínkami nějaké bytosti. (Tamtéž, str. 185, § 256: „Ich verstehe unter „Moral“ ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt. „ Z toho ovšem ještě vůbec nevyplývá, že mezi obojím je pouze jednosměrná determinace, jak hned dále Nietzsche předpokládá (tamtéž, § 257): „Ehemals sagte man von jeder Moral: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Ich sage von jeder Moral: „Sie ist eine Frucht, an der ich den *Boden* erkenne, aus dem sie wuchs“. „ Ovšem i tato formulace je v jistém smyslu ještě držitelná, totiž že chudá půda po sobě nechá stopy i na plodech, z nichž je možno potom vyčíst, že podmínky byly právě chudé, eventuelně že byly v některém směru vysloveně nedostatečné. Opět se tu uplatňuje jen negativní vliv anomálií (buď že v půdě něco chybí, anebo že tam něco navíc, co tam být nemá vůbec anebo nikoli v takovém přebytku). Přesto platí,

že plody mají jakousi svou vlastní normalitu, která není sama výsledkem okolností (např. povahy půdy, dostatku světla, vody, tepla atd.). Žádnou „normalitou“ okolností nevysvětlíme, proč se na tomto stromu urodí švestky, zatímco na vedlejším to budou meruňky. Každý z obou stromů má svou „morálku“, a podle ní pak rodí to či ono ovoce. Že na tomto ovoci můžeme rozpoznat, co v půdě chybělo nebo co tam přebývalo, je nepochybné, pokud to mělo za následek nějaké příznaky nedokonalosti ovoce. Pokud to však potřebnou vyváženost okolností nenarušilo tak, že by tím ovoce bylo poškozeno (nebo jinak pozměněno), nepoznáme z ovoce, co tam chybělo a co tam bylo navíc. Chceme-li to zjistit, musíme zkoumat přímo samu půdu. A pak teprve můžeme provádět různá srovnání, konstatovat korelace apod. Takže co z toho vyplývá: nedostatky ovoce mohou být prostě součástí genetického vybavení (tj. „morálky“ stromu), ale mohou být také následkem anomálií ve složení půdy. V prvním případě se musíme poohlédnout po jiném ovoci (každý druh může mít zvláštní požadavky, např. požaduje jinou půdu, ale třeba také jinou nadmořskou výšku, jiné podnebí apod. , má-li nést dobré ovoce, a není to půda ani podnebí, která jsou odpovědná za dobré ovoce, ale sadař, zda totiž vybral správnou odrůdu - nemáme-li se zabývat jinými případy, kdy jde o chorobu té či oné etiologie). Pouze v druhém případě se může nějaká deformace, nějaké snížení kvality ovoce stát „symptodem“ přebytku nebo nedostatku některého prvku či některé sloučeniny v půdě.

(Písek, 990609-2.)

<<<

>>>

990612-1

Žijeme ve zvláštní době, plné rozporů a nelogičností v hlavách lidí, zvláště mladých (ale nejenom mladých). Jednou takovou nelogičností je skutečnost, že zapálení ochránci přírody věnují (bez pochyb oprávněně) mnoho sil, času i prostředků na záchranu vymírajících druhů živočichů i rostlin, ale vůbec je nenapadne, že jejich úsilí stojí na základech docela určitých kulturních tradic, o něž kupodivu nejenom nemají zájem, ale které často velmi ostře - a navíc ideologicky - odmítají: úpadek a umírání (krize) kultury je prostě neoslovuje. Jinou takovou nelogičností je stále sílící (správný) důraz na obranu proti znečišťování vzduchu, vody a vůbec přírodního prostředí, spojený s naprostou nevážností a někdy přímo pohrdáním ve vztahu k prostředí kulturnímu, např. jazykovému (slovnímu a slovesnému), myšlenkovému (postíženému obrovským znečištěním myšlení a vědomí vůbec) a duchovnímu (prokazujícímu stále víc varující neschopnost rozlišit mezi hodnotou a pahodnotou, mezi uměním a kýčem, mezi pravostí a nepravostí). Přemlouvavá moc médií početně vítězí nad přesvědčivostí argumentace, která předpokládá samostatné myšlení.

(Praha, 990612-1.)

<<<

>>>

990618-1

Když někdo dnes mluví o intuici, rozumí tím obvykle jakési přímé, „bezprostřední“ nahlédnutí něčeho, nějaké skutečnosti, tj. nahlédnutí bez základu v nějaké zkušenosti. To je ovšem iluze: každé nahlédnutí je nějak zprostředkováno, jen nemusí vždycky vědět, čím a jakým způsobem. Nahlédnutí „intuitivní“ je jakoby zkráceno, ale to se nám tak jen jeví, jen se nám to jako zkrácené předvádí ve srovnání s někdy dost namáhavým a pomalým zjišťováním všech aspektů skutečnosti i příslušných okolností, jak jsme tomu zvyklí a zejména jak to může po celou dobu zůstat pod naší kontrolou. Ve skutečnosti je intuice sama zvláštním druhem zkušenosti, která má navíc rozsáhlé zkušenostní předpoklady (někdy dokonce „sbalené“ v rámci genetické informace, která může být předána další generaci, aby pak musela znovu být „rozbalena“, má-li „fungovat“ – tak je tomu zejména u hmyzu – ve formě tzv. instinktů – , ale také v kultuře, takže jde o „zkušenosti“ nejen individuální, ale také kolektivní a rodové). Ve vztahu k intuicím a intuitivitě zcela zbytečně dochází ke dvěma extrémům, totiž na jedné straně k naprosté nedůvěře v intuici a k podezření, že jde o pouhý podvod (eventuelně i sebepodvádění), a na druhé straně k nekritické důvěře v intuici, jako by to byl vyšší typ poznávání. Skutečnost dnešního evropského člověka (individuálně i společensky) je taková, že schopnost intuitivního nahlédnutí je jednak velmi řídká (vyskytuje se velmi vzácně a týká se převážně jen velmi úzkého výseku lidského světa, tj. bývá úzce specializovaná), je však na druhé straně – není-li úzce specializována a náležitě kultivována – také velmi nespolehlivá, takže přechod mezi intuicí a pouhým zdáním či svévolným nápadem je prakticky neznatelný a nekontrolovatelný (což zpětně zase ovlivňuje naši nedůvěru v intuici a tím ještě další oslabování její role). Na druhé straně zůstává nepochybnou a stále mezi lidmi přítomnou i funkční formou zkušenosti, která navzdory veškeré nespolehlivosti hraje významnou úlohu v mnoha směrech a v mnoha oborech (i když musí být vždy kontrolována a ověřována, pokud jde o její platnost).

(Písek, 990618-1.)

<<<

>>>

990622-1

Miloš Havelka citoval v LiterNovinách (č. 48 z 2. 12. 98) z knihy Ernsta Gellnera, kterou jsem nečetl (ani nekoupil), ale asi se na ni budu muset podívat. Prý tam odůvodňuje svou „provokativně polemickou“ tezi, „proč nelze společnost vybudovat na pojmu pravdy, či – doslova – proč musí být společnost založena na lži“. A potom přímo cituje: „Společenský řád vyžaduje společnou kulturu fakta nemohou díky povaze věci sama o sobě zajistit existenci společného systému myšlenek, interpretací a hodnot nezbytných pro životaschopnost společnosti. ... Každá kultura je tedy systematickým předsudkem ... O problémech, které by ve světle samotného rozumu zůstaly otevřené, se musí rozhodnout předem. „ – Gellner z důvodů mně neprůhledných zůstává stále v zajetí „pozitivistických“ předsudků. Má jistě pravdu, že na „faktech“ (jak jim rozuměl právě pozitivismus) nelze založit život společnosti, protože ten může fungovat a může se rozvíjet pouze na základě zachování jistých pravidel, norem – a to nejsou a nemohou být žádná „fakta“ v onom starém smyslu. Absurdní je však to, že pravdu spojuje výhradně s oněmi „fakty“, takže jakoukoli myšlenku, která se vztahuje nikoli k „faktům“, nýbrž třeba právě k oněm pravidlům

či normám, označuje jako „lež“. Právě v souvislosti s tímto chybným pojetím pravdy prohlásil kdysi Nietzsche, že „pravda“ je jenom jedním druhem „lži“. Fakta jsou totiž – jak naznačuje původ slova – lidským myšlenkovým výtvorem naprosto stejně, jako jím jsou lidské „pravdy“ (tj. pravdivé myšlenky, soudy, výroky atd.). Pak ovšem platí, že ze „lži“ se nestává „pravda“ tím, že se naše myšlení vztahuje k „faktům“, nebo „faktem“ je stejně „pravda“ jako „omyl“ nebo „lež“. Jistě je pravda, že předpokladem každé „kultury“ jsou jakési „před-sudky“, ale nikoli v běžném smyslu, nýbrž v jiném, hlubším: kultura nevyplývá ze žádných podmínek ani okolností, nýbrž vyžaduje předem něco nového, co kulturu umožňuje a zakládá, aniž by bylo daností („faktem“). Tak např. myšlení nevplývá z toho, co je myšleno, ale musí tu být nejdříve jako nová skutečnost, a teprve potom se může pokoušet myslet ono myšlené. A právě tak společnost a její život nemohou být založeny na „danostech“ („faktech“), ale musí tu nejprve nějaká společnost začít být – a pak teprve se může také začít (kulturně) vztahovat k situaci, v níž se ocitla. Prostě Gellner jistě mnoho ví a je velmi vzdělaný, ale filosoficky je nemožně zastaralý a – předsudečný. Nicméně – musím se na to podívat do jeho knihy, abych nebyl závislý na nějakém prostřednictví.

(Písek, 990622-1.)

<<<

>>>

Pravda u Husa / Hus o pravdě

Stačí si přečíst některé Husovy formulace a hned můžeme nahlédnout, že jde o docela jiné chápání „pravdy“, než jaké je běžně tradováno v teorii, jejíž původ je řecký. Často slyšíme, že Hus mluví (nebo píše) o tom, že je pravdu možno „zrazovat“ nebo vůbec „zradit“ a že lidé, kteří tak činí, jsou „zrádci pravdy“. Pravdu je možno zradit různými způsoby: lze „odpadnout“ od pravdy, „ustoupit“ nebo „odstoupit“ od ní, „smlčet“ pravdu, dokonce ji jen „nesměle“ pravit nebo „nesměle“ bránit. Pravdu, kterou známe, je třeba „držet“, či lépe „držet se jí“, „přidržeti se pravdy až do smrti“, „odvážně“ a „pravdivě ji vyznávat“, je třeba „být stálý (nebo ustavičný) v poznané pravdě“, „stát v pravdě“, „přebývat v pravdě“, a když toho vyžaduje tíseň největší, je třeba „se postavit do bojové řady“, aby pravda byla „chráněna“; nesmíme uhnout, máme-li „vydat“ za pravdu i své tělo, neboť je třeba ji „směle bránit až do smrti“. Mnozí pravdu odsuzují, potlačují a umrtvují, ba do hrobu ji položili, „ona však, když povstala, všechny přemohla“, neboť „nade vším vítězí“ a „na věky přemáhá“: „domnívají se, že ji potlačili, a ona má tu zvláštnost, že čím víc ji chtějí zastínit, tím víc se rozzáří, a čím víc ji zatlačují dolů, byť někdy padne, o to víc se potom pozdvihne“. Zmýlíme-li se, je třeba „pravdu přiznat“: „kdož jste chybili, uhoďte v pravdu“. Hus mluví o „duchu pravdy“ a také o „vůdcích pravdy“. Když se Hus na jednom místě zmíní o „hlasatelích“ pravdy, hned se opravuje: „pravdivěji bych řekl, obhájci pravdy“; jinde mluví o „pravdivých svědcích“ a o „milovnících“ nebo „přátelích pravdy“ (tak jako na druhé straně mluví o „nepřátelích pravdy“). (Vše je citováno z Rybova vydání Husových listů u Laichtera v Praze 1949.)

(Písek, 990627-1.)

<<<

>>>

990629-1

V Patočkově výroku, že filosofie jde kupředu, když couvá (a bylo by možno říci také: tím, že couvá, nebo: na základě toho, že couvá), je skryta hluboká pravda, která může uniknout tomu, kdo jej slyší nebo čte poprvé. Filosofie totiž nutně sejde ze své vsutku filosofické cesty, když usilovně hledá nějakou novou myšlenku (a od samého počátku ji chce postavit proti myšlenkám starým). Na nové myšlenky totiž filosof musí čekat, a aby to bylo čekání filosofické, musí k tomu být náležitě připraven. Filosofická příprava spočívá především v tom, že pozorně čte texty starších (eventuelně i současných) filosofů – a často i myslitelů, kteří filosofy nebyli a třeba jimi ani být nechtěli). To, co Patočka také vyslovil, totiž že mýtus je smyslem nevyčerpatelný, platí o každé skutečné myšlence (pokud náležitě rozlišujeme mezi jakýmsi ‚pomyšlením‘ a skutečnou myšlenkou); ovšem to, co vždy při tom dodávám, totiž že mýtus je právě tak nevyčerpatelný nesmyslem, neplatí generalizovaně pro každé myšlení, pro každou myšlenku. V dějinách myšlení došlo k mimořádně významnému a také zajímavému vynálezu pojmů, který dovoluje onu nevyčerpatelnost omezovat a v některých případech (tzv. geometrické myšlení) ji dokonce – za pomoci konstruovaného myšlenkového modelu – s pozoruhodnou přesností omezit a vymezit. Proto také nelze nechat hranici mezi myšlením mytickým a ne-mytickým (resp. post-mytickým) na jedné straně nějak rozostřenou (a to ovšem neplatí pro myšlení určitého člověka, kde obojí může v jistém smyslu zůstávat vedle sebe, pospolu a dokonce důkladně propleteno), ani na druhé straně nechávat stranou skutečné (vykonávané) myšlení a soustřeďovat se jen na jeho (eventuelní) logickou kostru, logický skelet. Filosofické myšlení spočívá v tom, že se vrací k tomu, co bylo myšleno (ať už myslitelem samým nebo jinými, třeba i velmi dávnými mysliteli), aby tam objevilo něco zdánlivě nového, co však ve skutečnosti již bylo – byť pouze tentativně – myšleno a někdy dokonce promyšleno, ale co pohříchu nezbudilo ani u současných, ani u pozdějších myslitelů náležitou pozornost. A právě proto musí filosof znát hodně starých myšlenek, aby uměl rozhodnout, do pozadí které myšlenky má zacouvat, do základů které myšlenky se má prokopat, a ovšem také – a snad především – jak to má co nejúčinněji provést. Skutečně nové myšlenky jej pak „na-padají“ hlavně při tom, jak se pokouší porozumět do hloubky nějaké dobře vybrané myšlence: každá nová myšlenka se rodí z myšlenek starých. Ale ne tak, že by z nich vyplývala a že by se z nich dala odvodit (to by ono „couvání“ bylo strašně zredukováno), nýbrž že jakoby znovu vynalezne jejich „předpoklady“ tím, jak se ponoří do jejich „nitra“ (které nutně uniká každé stroze logické analýze).

(Písek, 990629-1.)

<<<

>>>

990712-1

V přírodních dějích má „emancipace“ nemenší úlohu než v lidských dějinách. Samy dějiny se ustavily procesem, který právem můžeme nazvat „emancipace“, a to hned v několika velkých „emancipačních“ krocích (přičemž pochopitelně jde o naši periodizaci, která se časem může ukázat jako příliš zjednodušující a schematizující). Předčlověk jakožto ještě přírodní tvor se vzdálil „své“ přírodě (tj. svému okolí, svému

životnímu prostředí, svému původnímu, totiž přírodnímu „osvětí“) vynálezem rituálů a magických úkonů. Mezi těmito rituály se dostalo mimořádně a dlouhodobě významné perspektivy rituálům hlasovým (které svými zprvu skrytými možnostmi daleko překonaly šíři, mnohostrannost a plasticitu významové nosnosti rituálů mimických, pohybových, výtvarných atd.). Můžeme proto opět v ustavení jazyka (mluvy) vidět proces emancipační: člověk se tu z rituály pěstujícího tvora stává tvorem promlouvajícím, tj. komunikujícím se svými partnery slovem, jazykem; tedy z tvora, který je příležitostně ze svého přírodního osvětí vytrhován do zatím neintegrováných kousků „světa“ (ve skutečnosti jde stále ještě o osvětí, ovšem nového typu) rituálních úkonů a k nim se družících zvláštních prožitků, se stává tvor, který přesouvá své životní těžiště do světa promlouvání, do světa narativity – tvor, který stále více „žije“ ve „světě“ mýtu, oj vztahuje se ke svému okolí prizmatem mytické narativity.

(Písek, 990712-1.)

<<<

>>>

990713-1

Heidegger praví v dopise Beaufretovi (2226, s. 53), že řeč je obydlím bytí („Die Sprache ist das Haus des Seins“. V závěru téhož dopisu píše, že ek-sistence myslí obývá obydlí bytí („Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins“ – s. 116). Je tedy na místě se tázat, v jakém vztahu k řeči (*Sprache*; je zřejmé, že přesný český ekvivalent neexistuje, neboť německý termín souvisí se slovesem *sprechen*, takže lepší nápodobou by byl český termín *mluva*, který souvisí se slovesem *mluviti*, kdežto řeč souvisí s *říkati* a *řečniti*, což zase německy je *sagen* a *reden*) je na jedné straně bytí, na druhé ek-sistence. Kromě toho je třeba přezkoumat, v jakém smyslu vlastně hovoří Heidegger o „Sprache“, tj. nakolik u něho mezi konotacemi tohoto slova zůstává nějaká stopa po řeckém mnohovýznamném slovu LOGOS. Je zcela zřejmé, že Heidegger nemá na mysli žádnou podobu onoho mínění, které odlišuje problémy skutečné“ od pouze jazykových“. Ani „bytí“, ani „ek-sistence“ nemohou být redukovány na „pouhý“ jazykový výraz (můžeme-li takového obratu použít, neboť takový „pouhý jazykový výraz“ by vlastně vůbec přestal být jazykovým, tj. slovním výrazem). Nemíníme-li *slovo* ek-sistence, ale to, co jakožto slovo znamená, k čemu mimo sám slovní tvar dále poukazuje (to je přece význam řeckého slova META-FEREIN), pak se po mém soudu stává nezbytným „řeč“ chápat jako „svět řeči“, „svět LOGU“, tedy kosmologicky. Jestliže ek-sistence „stojí ven ze sebe“ tak, že „trčí“ do otevřenosti světa – v tomto případě do otevřenosti světa LOGU – a jestliže „bytí“ mu přichází v ústrety, aby se mu svěřilo v jeho péči jako pastevci (pastýři „Bytí“), pak se mi zdá poněkud nepřiměřené a snad i matoucí mluvit o „řeči“ („Sprache“) jako o „domu“, neboť dům je čímsi mnohem bližším a užším, omezenějším, ale také osobnějším, soukromějším, přivlastněnějším než „svět“ (dům je možno „vlastnit“, kdežto svět nikoliv). Ale pak je tu ten největší problém: jak může „bytí“ (nebo „Bytí“) mít dům pouze v řeči (*Sprache*) resp. ve světě řeči, ve světě LOGU – a nikoli ve světě vůbec, ve světě vcelku? Má perspektiva je jistě odlišná – nevím, co si myslet pod slovem „bytí“ jiného než poukaz k časovosti (a časování či časování) každého pravého jsoucna, a tak si převádím hlavní konotace i významové relace na „pravdu“. Pravda vstupuje do skutečného světa v jeho plnosti,

nikoli pouze do světa řeči, do světa LOGU. LOGOS je v tomto smyslu pouze mediem, i když nesmírně významným.

(Písek, 990713-1.)

<<<

>>>

990713-2

Heidegger mluví často o „pravdě bytí“ (Wahrheit des Seins). Upozorňuje sice důrazně, že „bytí“ není žádným jsoucnem, ale přesto trvá na tom, že „bytí“ *jest* mnohem původněji než jakékoli „jsoucí“. V tom vidím hlavní překážku nahlédnutí, že „pravda bytí“ nemůže a nesmí být chápána jako pravda, onomu „bytí“ vlastní (a tedy z něho odvozená), nýbrž jako pravda, která je pro toto „bytí“ závazná, tj. kterou „bytí“ má a musí „vyslechnout“ a „poslechnout“. S tím souvisí také má nechuť k tomu, nechat významy slova „bytí“ narůstat tak, aby mohly nést velkou část stavby filosofie; dávám rozhodně přednost tomu, zatížit takovými „velkými“ (dalekosáhlými) významy raději slovo „pravda“. To ostatně souvisí s tím, že u Heideggera není jasné, proč „bytí“ člověka oslovuje, tj. proč jen nepřichází. Navíc je tu neřešený problém jakéhosi „pobývání“ bytí v řeči. Pak je přece neprůhledné, v jakém smyslu lze vůbec odlišit slovo „bytí“ od toho, co se jím míní

(Písek, 990713-2.)

<<<

>>>

990713-3

Heidegger píše v „Dopise o ‚humanismu‘“, (2226, s. 117), že myšlení není jen vyhledáváním a vyptáváním na dosud nemyšlené, ale vzhledem ke svému bytostnému určení (jímž je myslit bytí) stojí pod nárokem bytí. Proto je myšlení vztaženo k bytí jakožto k tomu, co přichází. [Přesně to zní takto: „Allein das Denken ist nicht nur als Suchen und Hinausfragen in das Ungedachte und aventure. Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen. Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt. Das Sein ist das Geschick des Denkens. „] Tyhle formulace přímo volají po tom, aby se na místo slova „bytí“ dalo slovo „pravda“. Nepochybně to ovšem znamená nezbytnost promyslet a přemyslet vše od základu, neboť pouhá záměna slov by nemohla nic vyřešit. Spojitost mezi „bytím“ a „jsoucím“ je u Heideggera stejně nedořešena, takže užití slova „bytí“ tu nemůže být považováno za výhodu. Již sám výraz „das Sein als die Ankunft“ naznačuje, že to není samo „bytí“, které přichází, nýbrž – a to už dovozují sám – že „bytí“ je přicházejícím „něčeho“ jiného (co ovšem není žádné „něco“, aniž by to bylo nutně degradováno na „nic“).

(Písek, 990713-3.)

<<<

>>>

990714-1

Ve filosofii není ani tak důležité, kým nebo čím byl (je) myslitel ovlivněn, jako spíš kým nebo čím byl inspirován. Ačkoliv obojí vlastně jde vždycky spolu, přece je třeba to náležitě odlišovat. I ti nejlepší epigoni se liší od velkých žáků velkých učitelů zejména tím, že ti první se naučí co nejvěrněji chodit cestami prošlapanými jejich učitelem, zatímco ti druzí navazují zejména tam, kde učitelé jen něco naznačili, ale nedokončili to, nebo to nedomyslili, nebo kde v jejich myšlení jsou nedostatky, vady a omyly atd. Když si právě této skutečnosti velký myslitel povšimne, přestává být jeho největším přáním a životním cílem završit své myšlení stavbou co nejdůkladněji promyšleného systému, nýbrž užívá svého systému (či lépe: veškeré systematickosti, jíž je schopen) k tomu, aby zformuloval - nebo alespoň naznačil - nějaký velký problém, který sám nechává neřešený (nebo alespoň nedořešený). Právě tím dokáže „ovlivnit“ jiné, zejména příští myslitele mnohem víc než nějakým domyšlením určité myšlenky až do konce.

(Písek, 990714-1.)

<<<

>>>

990715-1

Dnes přišel „všeobecný“ dopis od Veroniky Tydlitátové s upomínkou, abychom dodali příspěvky do Evang. kalendáře na příští rok. Vůbec nevím, že bych kdy něco takového sliboval, a proto jsem nechápal, oč mne vlastně upomíná Milan Balabán v e-mailu, poslaném asi před týdnem. Nicméně píše hned Veronice, abych ji ujistil, že něco napíšu, ač se o tom dozvídám teprve nyní. „Velmi široké zadání“ (jak ona sama píše) je „Víra na přelomu tisíciletí“. - Myslím, že na prvním místě musí být se vším důrazem řečeno, že to, co se v křesťanské tradici pojmenovává jako „víra“, je něco jiného, než o čem jako o víře mluvil sám Ježíš z Nazaréta. Jinak řečeno, víra, k níž vyzýval Ježíš a jejímž vrcholným svědkem se sám stal, tj. víra Ježíšova, není totožná s vírou „v“ Ježíše, tj. vírou první církve. S novým tisíciletím se proto stává nanejvýš aktuální naše úloha si to plně uvědomit a vyvodit z toho náležitě důsledky. Tak jako platí Augustinova teze, že křesťan nemá „věřit v církev“, musí pro nás začít také platit zásada, že nemáme „věřit v Ježíše“. Konkrétní konsekvence takového rozhodnutí resp. již nahlédnutí je odvaha k nové reformaci: tak jako klasická reformace znamená krok od současné tradice k první církvi (a tím k nejstarší tradici, neboť biblické knihy jsou fixací určité - lidské! - tradice v určitém období), musí dnes každý, kdo bere Ježíše skutečně vážně (a nechce se spokojit s nějakým jeho obrazem, byť zplozeným nejhlubší zbožnou tvořivostí a navíc tradicí jakkoliv „posvěceným“), nahlédnout napětí a rozpory mezi jeho „radostným poselstvím“ či „dobrou zvěstí“ na jedné straně a historickým křesťanstvím v jeho dějinné podobě na straně druhé. Dnes už nestačí ani reformační heslo „semper reformanda“, pokud je vztaženo jen na církev. Samozřejmě musí být církev ustavičně reformována, a to znamená, že musí být reformovatelná. Dnešní krize křesťanství je do značné míry vyvolána obecným dojmem, že církve jsou už nereformovatelné (snad s výjimkou záležitostí marginálních nebo přímo ornamentálních). Nicméně reformovatelnost a

ustavičně znovu podnikané reformování jsou nezbytné také v dogmatu (dogmatech), v theologii, zejména však v životě i myšlení každého křesťana. A protože evangelium Ježíšovo není míněno jen pro církve a pro křesťany, ale pro všechny lidi a pro celý svět, musí každý skutečný křesťan a každá křesťanská církev nutně usilovat o reformování všech lidských vztahů a vůbec celého světa. , zkratka - řečeno spolu s Komenským - o všenápravu, PANORTHOSII.

(Písek, 990715-1.)

<<<

>>>

990716-1

Heidegger užil ve svém „Dopise o «humanismu»„ formulace, z níž lze vyvodit, že „bytí“ je pro něho především „to přicházející“, „das Ankommende“ resp. „l'avenant“ (2226, S. 117): „Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. „ To je sice mimořádně nová myšlenka, ale má jeden závažný nedostatek: neposkytuje náležitě prostředky k odlišení toho, co „jakoby přichází“, ale lze to přece jen odhadovat z toho, co bylo a je, čili co se prosazuje vahou své setrvačnosti, od toho, co přichází jako cosi nového, nepředvídaného a nepředvídatelného. Přítomnost je velmi významná „scéna“, do níž „přichází“ jak to, co tu nějak zůstalo z minulosti, tak to, co přichází vskutku z budoucnosti a není žádným pozůstatkem ani přežitkem toho, co bylo. Teprve poté, co se nám здаí obojí „přicházení“ do aktuální přítomnosti náležitě odlišit, tj. odlišit opravdové „přicházení“ od pouhého „pozůstávání“, ocitneme se na stopě nahlédnutí nutnosti opravy oné Heideggerovy myšlenky, že myšlení je vázáno na přicházející „bytí“ resp. na „bytí“ jakožto „příchod“. Vlastní problém ovšem není v pojmovém rozlišení, nýbrž v rozpoznání povahy toho, co se právě - skutečně - děje. Každé dění totiž - s výjimkou tzv. „primordiálních“ událostí, které jsou jen myšleným modelem, vyhnáním do extrému - musí nějak „pracovat“ s tím, co tu zůstalo z minulosti, aby z toho něčeho využilo jako materiálu k výstavbě (realizaci) vlastního dění: relikty minulosti totiž nelze považovat za něco pouze negativního. Relikty minulosti jsou předpokladem možnosti se vyhnout novému opakování toho, co bylo, ale také předpokladem možnosti to eventuelně nové zafixovat, aby se uprostřed starého opět neztratilo a aby nebylo smeteno a převálcováno a tedy ztraceno.

(Písek, 990716-1.)

<<<

>>>

990716-2

Tak se ukazuje, že na jedné straně není možné žádné čisté, ryzí nové, ale že nové vždy nějak musí navazovat na něco ze starého - a tím vlastně se teprve stávat, přicházet, uskutečňovat se a prosazovat. A právě v tom je nutno Heideggera korigovat: není žádného ryzího „bytí“, ani žádného ryzího „přicházení“, není ani žádného myšlení, které by se jen odevzdalo „přicházejícímu“, aniž by přitom bylo nějak zakotveno v něčem starém. Když o něco dále Heidegger říká, že „bytí“ je

seslaností myšlení a že tato seslanost je dějinná („Das Sein ist als das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. „ - 117), vyhýbá se jasnému řešení: Je-li „bytí“ seslaností, a je-li tato seslanost dějinná, musí být dějinné i samo „bytí“ – a tento závěr Heidegger nedělá (a kdyby nějaký závěr udělal, vedlo by to v obou případech nesprávným směrem). V případě, že na místo „bytí“ postavíme pravdu („Pravdu“), je všechno hned jasnější. Pravda sama se děje, ale její dění není součástí vnitrosvětného dění, tj. není ani součástí dějin. – Ostatně větu „das Sein ist als das Geschick des Denkens“ lze vyložit nikoli pouze jedním způsobem. Protože na jedné straně přece Heidegger zdůrazňuje, že Sein není žádné Seiendes – takže to by znamenalo, že o něm nelze vypovídat, že „jest“. Jestliže se v uvedené větě přece jenom říká, že „bytí“ *jest* (das Sein *ist*), pak to může znamenat, že „bytí“ sice zásadně není, ale pokud jest, pak jenom jako seslanost myšlení, a v tom případě jest dějinně. Ale takto dějinně jest pouze jakožto seslanost resp. v jejím rámci, tj. v rámci jejího dění. Samo „bytí však“ žádným děním není. (Ostatně také proto, že „bytí“ není jsoucí, , neboť každé jsoucí je nutně událostným děním – tak bych to řekl já.) – Na druhé straně však onu větu lze byložit také tak, že „bytí“ v tomto smyslu *jest*. K tomu zase úpoukazuje jiné místo v témž dopise, totiž ...

(Písek, 990716-2.)

<<<

>>>

990716-3

Heidegger užívá někdy slov „vorbegriffliches Denken“, a snad také – ale teď s jistotou nevím – außerbegriffliches Denken. Ve svém „Dopise o humanismu“ (2226, S. 110) však zdůrazňuje vysokou kvalifikovanost takového ne-pojmového myšlení, totiž když při kritice „ontologie“ jí vytýká neschopnost myslit a tedy i uznat skutečnost, že je i takové myšlení, které je přísnější než myšlení pojmové („daß es ein Denken gibt, daß strenger ist als das begriffliche“). Protože o předpojmovém myšlení, jak se nám samo nabízí, nelze mít za to, že je (bylo) vybaveno nějakou „přísností“, je pravděpodobné, že Heideggerovi jde spíše o myšlení mimopojmové. Heidegger však ani slovem nenaznačuje, že by počítal s nějakým „pokrokem“ v myšlení; v závěrečných slovech zmíněného dopisu naopak mluví o sestupu myšlení do chudoby vlastní předběžné bytnosti („Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines voläufigen Wesens. „ - S. 119). V souvislosti s tím také ztotožňuje filosofii s metafyzikou a vyslovuje – pokud jde o příští myšlení – prognózu, že už nebude filosofii, protože bude myslit „původněji“ než metafyzika (119: „Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. „) Samo slovo „původní“ je dvojznačné, a dokonce pochybné, protože matoucí, pokud se zároveň nezdůrazní, že ona původnost nemůže a nesmí být odvozována z nějaké minulosti, tj. z nějakého dávného původu, nýbrž že původnost myšlení může mít svůj původ (svůj zdroj) pouze v tom nově, aktuálně přicházejícím. Původní myšlení není tedy to, co se vrací k nějakému dřívějšímu myšlení, které ještě nezbloudilo nebo které se nepokazilo, nýbrž které se opírá o ten jediný a pravý zdroj, čerpá z toho jediného a pravého původu, totiž z právě nyní, aktuálně a nově přicházející nepředmětné Pravdy.

(Písek, 990716-3.)

<<<

>>>

990717-1

Aristotelovi se zdála absurdní (Kříž překládá: „je však vůbec něco zvláštního ...“, s. 113) snaha dosáhnout pravdy tam, kde se věci mění a nikdy netrvají v témž stavu (Met XI, 6 – 1063a). Když však volí na jiném místě (IV, 5 – 1009b-1010a) formulaci, že „se o tom, co se mění, nedá říci nic pravdivého“, nepodává ji jako svou, nýbrž interpretuje tak některé jiné filosofy, ovšem aniž se od jejich usuzování distancoval. Připomíná-li pak Kratyla a jiné „přívržence“ Hérakleitovy, uvádí jejich mínění jako krajnost (nejkrajnější mínění). Možná právě proto opakuje onu formulaci s malou změnou: oni filosofové prý mínili, „že není možná pravdivá výpověď o tom, co zcela a vůbec je podrobena změně“. Jeho „zcela a vůbec“ představuje krajnost v tom smyslu, že oni myslitelé „viděli, že tento svět je celý v pohybu“, rozumí se že je jenom pohyb a nic než pohyb – ve smyslu Hérakleitova PANTA R^hEI. Sám Aristotelés je totiž přesvědčen, že změna musí mít podklad: žádá filosofy, aby uznali, „že v jsoucnu jest ještě jiný druh skutečnosti, jíž nepřísluší vůbec žádný pohyb, ani zánik, ani vznik“ (dtto, česky s. 113). Právě tento předpoklad se však po staletích ukázal jako zcela mylný: ve světě, tj. mezi skutečnostmi nejrůznějšího druhu, není nic, co by nevzniklo a nezaniklo (event. co nezanikne), ani co nepodléhá změně. A platí to jak o každé jednotlivé skutečnosti, tak o souboru všech skutečností resp. o světě vcelku. To znamená, že pravdivá výpověď o tom, co se mění, je buď vůbec nemožná – anebo se musí sama pravda nějak bytostně vztahovat k proměnám všech skutečností, tj. sama musí být také schopna proměn, zejména musí být schopna pohybu (v našem pojetí pravda má advenientní, adventivní charakter – pravda „přichází“).

(Písek, 990717-1.)

<<<

>>>

990718-1

Jestliže budeme pravdu chápat v nejužší souvislosti s tím, co je „to pravé“, tedy správné, spravedlivé, oprávněné, právoplatné atd. (jak naznačuje čeština), pak můžeme Aristotelově myšlence, že „vyzkoumati pravdu jest jednak snadné, jednak nesnadné“, vytknout povrchnost, která neproniká za to, co se momentálně jeví, k „příčinám“ (jak tomu přece vždycky chtěl sám Aristotelés). Jde zejména o myšlenku, že „nikdo jí nemůže zcela dosíci, ani se jí zcela chybiti“. Když totiž posuzujeme ne pouze člověka, ale živé bytosti všeobecně, ukáže se jako mimořádně účinné opatření to, čemu jsme si navykli říkat „instinkty“. Také v životě zvířat, ba i hmyzu, nižších organismů, rostlin atd. záleží na tom, zda jejich aktivity jsou – obecně i situačně – „pravé“, tj. zda momentálně i dlouhodobě jsou „perspektivní“, zda mají vyhlídku na úspěch i na přežití individuální i rodové atd. atd. Všude na všech úrovních zjišťujeme, že živé bytosti mají k dispozici jakousi primární výbavu, která je výsledkem minulého vývoje, a na druhé straně že mají jistou volnost k pokusům o individuální odpovědi na konkrétní výzvy okolností. Jinak řečeno, i nejnižší organismy jsou nějak geneticky naprogramovány, ale zároveň se – na základě této výbavy – musí zhostit úkolů, které před nimi vyvstávají nově, protože situačně. Kozákem

v jeho habilitační práci připomínaný Jennings ukázal, jak dalekosáhlý význam mají v životě i nejnižších organismů tzv. „akce nazdařbůh“, „at random“ („aufs geratewohl“). Co z toho vyplývá? Snadnost, s jakou se živé bytosti (a také člověk) vždycky alespoň tak trochu „trefí“ do toho, co je „správné“, je pouze zdánlivá, protože je vykoupena myriádami pokusů a omylů, které kdysi měly tvrdý selektivní účinek tím, že byly vyřazeny organismy nejen neschopné života (a i to představovalo hekatomby neúspěšných případů životního usilování), ale i ty jen o trochu méně schopné než ty nejlepší. Strefit se do toho, co je „tím pravým“ v dané chvíli a dané situaci, je tedy usnadněno touto velmi draze vykoupenou zkušeností nesčetných generací, takže ona „snadnost“ toho, že se „tomu pravému“ alespoň přiblížíme, je pouze zdánlivá. A to, že jsou ony myriády zkoušek a neúspěchů základem jakési rodové zkušenosti, geneticky zakódované, a že proto mohou být tu a tam vytěženy dokonce v podobě nových úspěšných pokusů, je spíše dokladem toho, jak neschopné je provést to, co je vskutku „tím pravým“ (aniž bychom zatím učinili tématem kritérium oné „pravosti“ – vždyť o to přec jde v našem zkoumání, takže nemůžeme začít předčasným, nezralým výměrem, jakýmsi předsudkem, z něhož bychom pak chtěli vše další odvozovat).

(Písek, 990718-1.)

<<<

>>>

990718-2

Heidegger začíná § 44 svého spisu „Sein und Zeit“ (s. 212 pův. vyd.) větou, že „filosofie odedávna spojovala pravdu s bytím“. To je teze velmi problematická, dokonce i v rámci Heideggerova myšlení, neboť je to právě on, kdo tak silně podtrhuje okolnost, že filosofie je tak hluboce až fatálně poznamenaná zapomenutím na bytí (onou známou Seinsvergessenheit), takže posléze – jakožto metafyzika – končí a pokračuje jen „myšlením“. Ve skutečnosti platí, že filosofie odedávna spojovala pravdu se jsoucím. Heideggerův důraz na Aristotelovy formulace, že věci samy ukazovaly“ filosofům cestu (Met. I – 984a18n.) nebo že (Parmenidés) byl nucen jít za tím, co se samo od sebe ukazovalo (tamt. 986b31), v souvislosti se ztotožňováním oněch „věcí“ s pravdou jakožto jejich neskrytostí, je vlastně v hlubokém rozporu s tezí o „bytí“ místo o „jsoucím“ resp. jeho „jsoucností“.

(Písek, 990718-2.)

<<<

>>>

990721-1

Heidegger otvírá § 44 své knihy „Sein und Zeit“ (s. 212 pův. vyd.) konstatováním, že „filosofie odedávna spojovala pravdu s bytím“. V rukou psané poznámce do textu vytištěné knihy si poznamenal: „FYSIS již v sobě samé ALÉTHEIA, neboť KRYPTESTHAI FILEI. „ Ale mám za to, že takto naznačená interpretace není korektní. Říká-li Hérakleitos, že FYSIS se ráda skrývá, nevyplývá z toho, že je eo ipso neskrytá, neboť to by jinak předpokládalo, že by se sice ráda skrývala, ale že to je pro ni vlastně něco nedosažitelného, protože je neskrytá. Naopak, pokud vskutku platí, že

se ráda skrývá, znamená to, že opravdu skrytá je, přinejmenším převážně, a že jenom někdy se tu a tam ukáže v nezakrytosti. Musíme se také tázat, komu nebo čemu se FYSIS ráda skrývá, a také, jak to skrývání vypadá. Heidegger sám na jiných místech pracuje se skutečností, že slovo FYSIS úzce souvisí s FYEIN a FYESTHAI, a i tu se odvolává na Hérakleita, u něhož jsou FYSIS i THANATOS chápány v nejužší souvislosti. Ostatně i Aristotelés, o něhož se Heidegger hned v dalším opírá, rozumí FYSICE jakožto teoretické vědě (a tedy jedné ze tří disciplín „první filosofie“), která se jako jediná mezi nimi zabývá jak tím, co je mnohé, tak tím, co je v pohybu, tedy co se proměňuje. Zdá se, že zdůvodněněji můžeme Hérakleitova slova interpretovat – ve shodě se Sofoklem (kterého jindy Heidegger také užívá jako opory) tak, že ono FYESTHAI, bez něhož nelze o FYSIS jakékoli skutečnosti (jakéhokoli jsoucna) mluvit, spočívá právě v tom, že ze skrytosti nechává nezměrný čas povstávat do zřejmosti (Sofoklés dokonce říká: rodí) to, co až do té chvíle bylo skryto, tj. nechává je vyjevovat, aby pak to, co se vyjevilo, nechal opět upadnout do skrytosti (resp. aby je sám skryl). Je to tedy právě sama FYSIS, která nechává vše, co se vyjevilo, znovu zasout do skrytosti. A je to naopak LOGOS, který je jediný s to, ony útržkovité zjevnosti poskládat ve správném pořadí k sobě a sjednotit je tak, aby se staly navzdory skrývajícimu času nahlédnutelnými jako celek, jak jev v čase.

(Písek, 990721-1.)

<<<

>>>

990722-1

Filosofie od svých řeckých počátků spojovala pravdu se jsoucím, a to tak, že za pravdivou pokládala výpověď, která se řídila (spravovala) tím, co jest (a která popírala, tj. nechávala zcela stranou to, co není). Předfilosofický (a tedy mimofilosofický) pohled nebyl ovšem zdaleka tak radikální. Ještě u Sofokla (v Ajantovi) můžeme najít doklad toho, že za skutečné bylo považováno i to, co ještě nenastalo, a také to, co se už stalo minulostí; Ajas o obojím mluví jako o skrytém. Všem vládne nezměrný čas, který „rodí“ to, co je skryto, do zjevnosti, aby to zjevené opět skrýval. Roditi se řecky poví FYEIN; to, co se rodí a roste, má FYSIS. Všechna jsoucna, která se zrodila a která vyrůstají, mají svou vlastní FYSIS. K základnímu charakteru každé FYSIS kteréhokoli (, fysického) jsoucna náleží, že není zjevná vcelku, tj. že ani jsoucno samo není před námi nikdy přítomno jako celek hic et nunc (nýbrž jen svým momentálním vzhledem, zatímco naprostá převaha vzezření onoho jsoucna zjevná už nebo ještě není). Proto říká později Hérakleitos, že se FYSIS „ráda skrývá“; skrytá FYSIS nepřestává být „jsoucí“, ale „jest“ v skrytosti. (Heidegger z toho, že se FYSIS skrývá, chce vyvodit, že je – pro Hérakleita – de facto neskrytá; tuto konsekvenci nepovažuji za korektní.) Ukazuje-li etymologický kořen řeckého slova ALÉTHEIA na neskrytost (a to ve smyslu ještě předfilosofickém, zatímco u mnoha filosofů už jde o různé, ale závažné posuny významu), můžeme mít za to, že pro nejstarší uvažování o FYSIS se stal naprosto rozhodujícím problém, jak může rozum, spravující se tím, co jest (a co, jak řečeno, nikdy není pohromadě , tu‘, před námi), nahlédnout toto , fysický‘ jsoucí vcelku, přestože jsoucno jakožto skutečný celek je našim smyslům vždycky částečně skryt. Sama dějovost v čase jako problém ovšem řeckým myslitelům zcela unikala, neboť filosofie se ustavila jako racionalizace mýtu, a jako nanejvýš nepřijatelná se filosofům jevila právě

upovídáná mytická narativita (jejich cílem se naopak staly pojmové konstrukce mimo čas i prostor). Hlavním problémem byla tedy mnohost oněch jednotlivých rychle pomíjejících vzezření jsoucna, po nichž zase vždy následují další, nová vzezření. Proto dokonce ani Hérakleitos, ostře se odlišující od jiných filosofů svým důrazem na „tekoucí“ (, r^heistickou) proměnlivost všeho, nemyslí na to, co drží pohromadě svět jako množství jednotlivých událostí, nýbrž jen svět jako „hromadu“ nejrozmanitějších věcí (navíc náhodně rozházených). S jistým posunem, ale podobně se s tímto uvažováním setkáme třeba u Aristotela, když poukazuje jednak na snadnost, jednak na nesnadnost zkoumání pravdy a když zmiňuje situaci, kdy máme před sebou , v jisté míře' celek, ale neprozkoumali jsme části (Met. II, 1, 993b). Parmenidés a jeho škola popírají především mnohost (a jenom proto změnu): Zenón ukazuje změnu jako nedržitelnou, protože by znamenala mnohost, kterou už by nic nemohlo sjednotit.

(Písek, 990722-1.)

<<<

>>>

990726-1

Argument, že člověku je k dispozici vždy jen část skutečnosti, takže jeho poznatky budou vždy neúplné, je ve skutečnosti v plném rozsahu toho významu neplatný. Především odporuje naší zkušenosti, pokud jde o jednotlivé skutečnosti: nikdy např. nemáme „před sebou“ celou rostlinu nebo celého živočicha – a přece se naše botanika i zoologie rozrostla na celý soubor rozsáhlých disciplín, které v plnosti není schopen nikdo do detailu zvládnout – a zkoumání a bádání stále pokračuje, poznatky stále přibývají, odborníci se musí dál a dál specializovat atd. O „neúplnosti“ svého poznání víme, ale zároveň víme, že našemu poznání nejsou uloženy (zvenčí) žádné meze, že všude tam, kde se ukazuje jakákoli naše zatvrdlá omezenost a neschopnost jít dál, jde o chybu našeho přístupu, lpění na tradici, na nevyhovujících metodách atd. atd. Pravda tedy není „nedosažitelná“, dokonce ani v tom smyslu, v jakém Kant zdůrazňoval nepoznatelnost „věci o sobě“. Pravda nás právě naopak osvobozuje od našich zaběhaných metod a stereotypů, protože ukazuje vždy znovu dál, k novým objevům. Už Aristotelés – vlastně v rozporu se svými vlastními pozicemi – poukazoval na to, že myslitelé (filosofové) pro neuspokojivost dosavadních představ a názorů o počátcích, byli „nuceni samou pravdou“ hledat dále (Met. I, 3 – 984b). (Aristotelés se ovšem vyjadřuje rovněž tak, jako by pravda splývala se skutečností, tj. s věcmi, neboť o něco dříve zase říká, že filosofům „věc sama ukázala cestu a nutila je hledat dále“ – tamtéž, 984a. Někteří z toho vyvozují – např. Heidegger – že pro Aristotela pravda není leč odkrytost resp. nezakrytost věci samé. To ovšem záleží na tom, v jakém smyslu chápeme slovo „věc“, zda jako izolovanou skutečnost anebo jako něco, co nejen nedává smysl, ale ani nemůže existovat mimo kontext – a proto k tomu kontextu nutně poukazuje.) Protože Aristotelés považuje za správné, je-li filosofie nazývána věděním o pravdě (resp. přesněji věděním pravdy), a protože tradiční filosofický výklad slova FILOSOFIA je láska k moudrosti (a sám Aristotelés někdy vykládá tento význam jako lásku k pravdě), je třeba si připomenout, co Aristotelés chápe jako „moudrost“: „moudrý, pokud je možno, všechno ví, aniž má vědění o všech jednotlivostech“ (Met. I, 2 – 982a). Jaký je závěr? Svého známého můžeme (většinou) při setkání poznat, aniž

bychom jej museli obcházet ze všech stran; můžeme jej velmi často poznat už zdálky, např. podle chůze, někdy podle oblečení apod. Zajisté jde vždy o určitý závěr z omezených podkladů – a můžeme se také zmýlit. Omyl však lze napravit, zjednáme-li si další podklady, ale nikdy nemusíme mít naprosto všechny informace i co do nejmenších a nejméně významných detailů.

(Písek, 990726-1.)

<<<

>>>

990727-1

Proti Heideggerovi, který staví po dlouhá desítiletí na interpretaci „pravdy“ jakožto neskrytosti a na ztotožnění pravdy s bytím na základě – po mém soudu nesprávné – interpretace některých Aristotelových formulací z knihy A „své“ Metafyziky, lze poměrně jednoduše argumentovat jiným výrokem Aristotelovým, totiž že místem pravdy je výpověď (soud, výrok – LOGOS). Právě zde je rozpor, který nelze přehlédnout: pokud je pravda spjata s bytím, pak také samo bytí má své místo v soudě (tak či podobně se ostatně Heidegger vsutku vyjadřuje). To však nelze říci o „věcech“, o „skutečnostech“: nikoli věci samy mají své místo v „soudu“, nýbrž pouze naše poznání věcí. Protože však Aristotelés sám interpretuje filosofii jako filosofování o pravdě (FILOSOFIEIN PERI TÉS ALÉTHEIAS nebo také APOFAINESTHAI PERI TÉS ALÉTHEIAS), vyvstává tu problém, v jakém smyslu může filosof teoretizovat o pravdě, tj. nahlížet pravdu, jejíž místo je v soudu (či ve výpovědi). Pokud by filosofie měla být redukována pouze na „filosofování o pravdě (o věcech)“, tj. na filosofování o pravdě v soudech o věcech, znamenalo by to, že filosofie nemá vůbec možnost jakéhokoli přístupu k věcem samotným. Pak ovšem by nedávalo smysl to, co Aristotelés říká o filosofech, že „věci samy“ ukazovaly filosofům cestu a vedly je k dalšímu tázání. Heidegger prostě zjednodušuje Aristotelovy pozice s jistým koncepčním záměrem, který však z Aristotela odvozen není a ani odvozen být nemůže. Jen tak může pak říci, že (pro Aristotela) « „pravda“ znamená totéž co „věc“, „něco, co se samo ukazuje“ » (S. u. Z. , č. , s. 242 – pův. vyd. s. 213). Nicméně v jednom směru zůstává Heidegger v linii Aristotela a vůbec řeckého myšlení: věc se ukazuje sama. To znamená, že vzhledem k pravdě je „věc“ (tj. jsoucno, jsoucí) nejen neutrální, nýbrž indiferentní – a pravda se musí řídit věcí, skutečností, jak jest. Velký důraz, jež Heidegger klade na ono „Sein-lassen“, znamená právě toto: pravda nesmí k věci nic přidávat ani z ní nic ubírat, ale musí ji „nechat být“ tím, čím sama o sobě jest. Zároveň však není Heidegger tomuto pojetí zcela věrný, když pak sub b) (*Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy*) začíná větou: „Být pravdivý (pravda) znamená být odkrývající“ [Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein. – S. 219, č. s. 249]. Neskrytost je okolnost, vůči níž se samo neskryté chová neutrálně resp. inertně. Proti tomuto pojetí se polemicky stavím, opíraje se o tradice neřeckou, dokonce v lecčems (později) protiřeckou, která se od tohoto liší především tím, že pravdu neztotožňuje s tím, co jest (a to ani přímo, ani nepřímo), ale která v pravdě vidí zdroj (původ) toho, že jsoucí je právě takové, jaké jest, ba dokonce i toho, že vůbec jest. Kromě toho je jakousi normotvornou instancí (spíše než normou) toho, jak se to které jsoucno má „dít“, kterým směrem se jsoucno má „odvíjet“, tj. jak „má být“ ve

smyslu naplnění a dovršení svého „bytí“ (tj. bytí konkrétního jsoucna, které nelze redukovat na jeho jsoucnosti, ani je z jeho jsoucností pak sestavovat a vysvětlovat).

(Písek, 990727-1.)

<<<

>>>

990727-2

Když něco poznáváme, musíme to vytvořit, konstruovat, konstrukčně modelovat z původně dost nepřehledného, ba chaotického souboru nesčetných velmi drobných informací. Samozřejmě to většinou neděláme vědomě, spoustu práce za náš udělá nervová soustava a mozek, ale je třeba vědět, že to je náš výkon, byť nevědomý resp. neuvědoměný. Vůbec tedy nejde o to, „nechat jsoucno být“, „nechat je [být] vidět v jeho neskrytosti“ (jak o tom mluví Heidegger, např. s. 249 č. překl.). My přece žádné jsoucno původně nemáme – a proto je nemůžeme „nechat být“. Nejdříve se k němu musíme dostat, nejdříve je musíme dostat „před sebe“, musíme vytvořit jeho „reprezentanta“, eventuelně jeho obraz, model, který by je mohl zastupovat a představovat. Můžeme vysledovat a analyzovat způsob, jak to děláme (včetně toho, jak to dělá naše nervová soustava, centrální nervstvo, mozek), ale nemůžeme pomínou nebo dokonce popřít: už samo « nechat být » předpokládá akt „ponechání“, tj. intenci ponechat něco být. Proto takové « ponechání » je vlastně naším aktem a je také naší odpovědností – a jako takové je přístupem, kterým se něco nikoli ponechává, ale dělá ponechaným.

(Písek, 990727-2.)

<<<

>>>

990727-3

Heidegger má za to, že překlad řeckého slova ALÉTHEIA jako Wahrheit, pravda apod. , „a zejména pak teoretická pojmová určení tohoto výrazu, zakrývají smysl předfilosofického porozumění, na němž Řekové , samozřejmě‘ zakládali terminologické užívání výrazu ALÉTHEIA“ (konec 219, č. 249). Pak ovšem je otázkou, proč se tohoto předfilosofického porozumění, k němuž měli blízko Řekové, máme vracet jako k normě nebo alespoň jako k základu a východisku. Existují totiž jistě ještě jiná předfilosofická porozumění, a je na nás, abychom uvážili, není-li mezi nimi nějaké, na které by bylo možno filosoficky vhodněji a perspektivněji navázat. Není to otázka zcela vykonstruovaná či vyspekulovaná, ale zakládá se na historické skutečnosti, že evropská myšlenková tradice, nepochybně velmi mocně ovlivněná a stimulovaná řeckou filosofií, je stejně nepochybně nemyslitelná bez staré tradice izraelské, zprostředkované zejména křesťanstvím. A v této tradici starého, rovněž předfilosofického porozumění „pravdě“ (přičemž samo ztotožnění hebrejských a řeckých kořenů, jako by se vztahovaly k „témuž“, je rovněž historickou záležitostí, výrazně kodifikovanou překladem LXX) je tomu jinak než v případě řeckém. Pro staré Židy je „pravda“ úzce spjata nikoliv se jsoucím, nýbrž s „vírou“. Stejná hebrejská slova bylo možno do řečtiny přeložit někdy lépe jako „pravda“, jindy spíše jako „víra“. Nejde tedy o spjatost či spojení analogické tomu, o kterém se nás snaží

na základě určité interpretace Aristotelových výroků přesvědčit Heidegger: pravda není zjevností jsoucího (a tedy není zcela závislá na jsoucím), nýbrž naopak jsoucí je schopno vyjevovat pravdu (ale je schopno ji také nevyjevovat, nýbrž naopak zakrývat, eventuelně prostě klamat).

(Písek, 990727-3.)

<<<

>>>

990728-1

Jestliže Heidegger zdůrazňuje, že „předkládaná , definice‘ pravdy není žádným *odvržením* tradice, nýbrž *původním osvojením*: tím spíše, podaří-li se prokázat, že a jakým způsobem musela teorie na základě původního fenoménu pravdy nutně dojít k ideji shody“ (220, č. 250), pak je možno právem namítnout, že onen tzv. „původní fenomén“ měl ve starém Izraeli (přínejmenším v prorocké tradici) alternativu neméně původní (pokud se tu vůbec dá v tomto smyslu mluvit o „fenoménu“), na kterou je rovněž možno navázat osvojením, a tedy ji neodvrhnout, nýbrž pojmově, přesněji: filosoficky ji interpretovat. Řekům nelze upřít vynález pojmů a pojmovosti, a tím také vynález filosofování. Ale všude tam, kde si filosofování osvojuje nějakou myšlenku předfilosofickou (a takových případů je nepochybně mnoho, celá řada), je možno se tázat, zda to je naprosto nezbytné, aby to byla předfilosofická myšlenka právě řecká. To, že si filosofie takto osvojovala předfilosofické myšlenky řecké, je v největším počtu případů dáno prostě tím, že k vynálezu pojmovosti došlo právě v Řecku; filosofie navazovala na to, co jí bylo k dispozici (když už na něco v každém případě navazovat musela). Filosofické navázání na předfilosofické (tzv. mytické) myšlení pochopitelně nemuselo být – jako ostatně nikdy nemusí žádné navázání být – pouze pozitivní a vstřícné, nýbrž mohlo být (a také většinou tam, kde to bylo nápadné, vskutku bylo) negativní, odmítavé a zamítavě kritické. Ona kritičnost ostatně časem rostla (byť ve vlnách a také po různých kratších nebo delších údobích úpadku), ale velmi často se stávalo (a dodnes se stává), že některé závislosti na předfilosofickém myšlení unikají pozornosti. Filosofickým úkolem je všechny takové případy projasňovat a všude tam, kde je náprava potřebná, se o ni pokoušet.

(Písek, 990728-1.)

<<<

>>>

990801-1

Když se podíváme pozorněji na výklad v Genezi o stvoření (kap. 1), nemůže nám především ujít, že nic stvořeného nebylo dokonalé (eventuelně výborné), nýbrž pouze dobré (v. 4, 10, 12, 18, 21, 25), teprve šestý – nebo pátý? – den velmi dobré (v. 31). Kierkegaard si hraje s myšlenkou, že Bůh měl zvláštní plán, v jehož rámci bylo nutné připustit nedokonalost (dokonce vinu, hřích). Ale už takový Řehoř z Nyssy měl za to, že nějaká dokonalost by znamenala konec, ale konec že je neslučitelný s nekonečností Boží, takže – to z toho vlastně vyplývá, i když to nebylo takto vysloveno – ani sám Stvořitel není dokonalý ve smyslu „dovršený“; a podobnou funkci má u Whiteheada myšlenka tzv. „konsekventní povahy boží“. To ovšem

souvisí také s kdysi rezolutně vyhledávanými vlastnostmi božími, jako je všemohoucnost: držet myšlenku všemohoucnosti znamená nepřipouštět, že stvoření světa a člověka byl experiment, který byl spojen s nezbytným rizikem. Ale máme-li vzít vážně myšlenku stvořitelského činu či spíše dlouhodobé stvořitelské aktivity, pak musíme buď připustit, že to jinak nešlo – anebo že to stvořitel teprve zkoušel. Eventuelně by mohlo platit obojí zároveň, totiž že to jinak nešlo než pomocí zkoušky a omylu.

(Písek, 990801-1.)

<<<

>>>

990801-2

Problémem theodiceje snad již odedávna, ale zejména od prvních dob zorganizované církve (mimořádně, např. podle Rádla zorganizované hodně podle vzoru Platónovy Politeie) byla vždy okolnost, že se úředního dohledu nad správností nejprve jakéhokoliv a dnes alespoň každého theologického výkladu uzurpátorsky zmocňují nepřilíš inteligentní tradicionalisté, kteří k autoritativní verzi tradice započítávají výtvoř (výmysly) nejstarších (a někdy i pozdějších) zbožných, ale nepřilíš vzdělaných myslí. To s sebou ovšem kromě jiných nesnází přináší jednu obrovskou, totiž že málo vzdělaní a nevzdělaní lidé mimoděky a bez schopnosti sebekontroly přebírají jako samozřejmosti předsudky své doby (a to znamená velmi často nesprávné názory mnohem starší, které v dané době už platily jen jako předsudky – takových ostatně známe spoustu i z naší doby). Abych uvedl příklad: pro spoustu křesťanů, ale i pro mnohé dnešní theology platí jako neotřesitelná pravda, že Bůh je všemocný a vševědoucí, a proto že stvořil svět původně naprosto dokonalý. Sama myšlenka dokonalosti (nejde o slovo!) je původně řecká a pronikla do obecného evropského myšlení především díky geniální Tomášově transformaci Aristotelova učení v pozoruhodnou filosoficko-theologickou stavbu (nebo lépe její vinou?). Samy termíny v mnoha evropských jazycích, jimiž bylo slovo „dokonalost“ překládáno (tak třeba právě české slovo) zřetelně ukazují na jakousi zakončující plnost. Už v latině to bylo slovo „perfectus“, které se pak prosadilo v jazycích románských nebo latinou ovlivněných jak ve významu dokonalý, tak ve významu (po)minulý; v němčině „vollkommen“ naznačuje také, že se dospělo k plnosti a tím ke konci. V nejstarším pozadí byla ovšem Starému zákonu zcela cizí myšlenka „zlatého věku“ na počátku a postupného úpadku v dalším vývoji. Mezi prvními křesťanskými platoniky se naproti tomu hodně přemýšlelo o boží „nekonečnosti“, která byla s jakoukoli „dokonalostí“ (a tedy dokonaností, dokončeností) v rozporu. Proto třeba u Řehoře z Nyssy najdeme myšlenku „nekonečného pokroku“, která se vůbec netýká pouze Boha samého, nýbrž také cesty jeho lidu a vůbec celého stvoření. Dovolme si extrapolaci : je-li i sám Bůh nekonečný (nejen pro nás, ale i pro sebe), pak není a nemůže ještě plně znát sám sebe, tedy i své myšlenky. To znamená, že i jemu přicházejí stále ještě nějaké nové myšlenky, i na něho „padají“ stále ještě nějaké nové nápady – ještě stále « dělá » nové věci, tedy je také vymýšlí. Bůh žije, « děje se », má své vlastní dějiny. A tím spíše to platí o jeho stvoření. – A stejně tak je to s myšlenkou « konce světa », která je rovněž nehebrejská. Ani potopa neznamenala všeobecnou anihilaci stvoření – a navíc je vyprávění o ní spojeno s příslibem (zaslíbením), že se už nebude opakovat.

(Písek, 990801-2.)

<<<

>>>

990802-1

J. B. Kozák nám při výkladech o presokraticích stále připomínal, že jejich společným problémem bylo, co trvá uprostřed změn. Pro Thaletu to byla voda, pro Anaximena vzduch, pro Hérakleita oheň, pro pythagorejce číslo (event. čísla), pro Anaximandra APEIRON (neomezené), eleaté popřeli změnu vůbec. Měl jsem už v době studií pochybnosti o této interpretaci, protože jsem s jakousi samozřejmostí ztotožňoval to, co trvá, s neměnným. To potom pochopitelně nesedělo: voda i vzduch jsou velmi hybné ARCHAÍ, oheň dokonce vypadá jako živý (a kromě toho Hérakleitos výslovně neměnnost popíral, proto také zvolil onen oheň, PYR) – zbývalo by snad jen číslo (ale čísel je zase velmi mnoho) a zajisté HEN KAI PAN. Dále pak už to bylo srozumitelnější: po eleatech došlo nutně ke kompromisům, které vždycky připouštěly něco neměnného, ale také změnu. Teprve mnohem později jsem si uvědomil, že trvalost opravdu nemusí znamenat neměnnost, nýbrž také opakování či návraty. Tak se mi ovšem zároveň ukázalo, jak zjednodušující a přímo desinterpretující bylo Aristotelovo chápání nejstarších filosofů jako „hylozoistů“ (správné označení by spíš bylo „archeozoistů“, neboť HYLÉ nepřehlédnutelně prozrazuje Aristotelovu ražbu, která však nápadně nevyhovuje, je-li aplikována na staré myslitele – už jenom „číslo“ nebylo lze chápat jako HYLÉ atd.). Prostě řečeno, trvání nemusí znamenat neměnnost, a u nejstarších filosofů (jimž se dodnes nesprávně nebo alespoň matoucím způsobem říká „přírodní“) opravdu neměnnost neznamenal. Neměnnost ostatně znamená určitost – a právě Anaximandros ono „trvalé“ kvalifikoval jako „neurčité“ a „neomezené“ (mohli bychom také říci: nevymezené).

(Písek, 990802-1.)

<<<

>>>

990802-2

Jsou doby, kdy je možno a někdy snad bylo i třeba využít okolností k tomu, aby něco nadlouho a trvalo proniklo do mysli největšího počtu lidí. Ale jindy zase jsou doby, kdy s ničím takovým nelze počítat a kdy nové myšlenky pronikají do lidských myslí vždy se zpožděním až dvou i více generací, tj. kdy už mezitím zestárly a většinou ani v té původní a tím méně v té nyní zlidovělé až z vulgarizované podobě neplatí. Záleží to ovšem na mnoha okolnostech, mezi nimiž sama velikost myšlenky či koncepce obvykle nehraje dominantní roli (i když není jistě bez významu; nejčastěji však nejde ani tak o velikost myšlenky samé, jako spíše o její užitečnost resp. použitelnost k cílům, které s ní příliš nesouvisí).

(Písek, 990802-2.)

<<<

>>>

990803-1

Středověký spor o univerzálie byl sice nesprávně založen i nesprávně veden, ale šlo v něm – pochopíme-li jej správně – o mnoho, takřka o vše. Filosofie ostatně od samého svého počátku hledala nejen cestu k věcem, ke skutečnostem, ale také k sobě (první pokus o sebepochopení filosofie je připisován již Pythagorovi). Brzy se ukázalo, že svět není jen „příroda“, nýbrž také člověk. O Sókratovi nepochybně platí, že byl mezi prvními, kdo se „odvrátili od přírody“, ale nebyl sám. Velkou měrou k této změně filosofické orientace přispěli zejména sofisté; navzdory tomu, že je nelze v přísném smyslu považovat za filosofy, nelze jim na druhé straně upírat velký vliv na filosofické myšlení. Svět skutečností byl rozdělen: na jedné straně stály skutečnosti, které byly „opravdu skutečné“, na druhé straně tu byly lidské představy, předsudky, omyly, ale také lidská aktivita. Při zkoumání čehokoli bylo třeba rozhodovat, zda jde o skutečnosti, které jsou „dány“ bez jakékoli lidské asistence, zatímco na druhé straně může jít jen o „skutečnosti“, dané lidskými konvencemi, eventuálně také založené na „zákoně“ (tedy o skutečnosti, dané FYSEI, THESEI, NOMÓ). V dějinném vývoji pak docházelo k dalším a dalším posunům, které většinou znamenaly zjednodušování a redukci (simplifikace, redukcionismus). Tak např. Aristotelés nechápe „fysické“ skutečnosti (tj. skutečnosti, mající „FYSIS“) jako ty, které se zrodily (tj. vznikly zrodem), vyrůstají a umírají (tj. zanikají smrtí), ale k jejich charakteristice mu stačí jejich pohyblivost, proměnlivost. („fysika“ jako teoretická disciplína se zabývá – na rozdíl od matematiky a theologie – tím, čeho je mnoho a co se pohybuje). Proměnlivost sama byla ovšem považována za doklad druhořadosti čehokoli skutečného, zatímco pravá skutečnost musela být neproměnná (u Aristotela, který měl pro pohyb a změnu asi největší smysl, platilo, že skutečnost je tím pravější, tj. bližší pravdě či pravosti, čím je stálejší a méně měnlivá). Tím bylo ovšem vše lidské (nejen subjektivita, ale celý život) odsunuto do přechodnosti a relativity, což právě dovoľovalo sofistům rezignovat na jakýkoli vztah k „pravosti“ (či pravdě).

(Písek, 990803-1.)

<<<

>>>

990803-2

Zvláštní důležitosti pro další vývoj nabylo chápání skutečností, „daných“ NOMÓ, tj. příkazujícím zákonem. Mohlo totiž jít o zákon lidský (a pak to spadalo do rámce lidských konvencí) anebo o zákon, přikázaný bohy. Filozofové však byli od počátku v kritickém napětí vůči tradičním vyprávěním o bozích (zejména vůči Homérovi a Hesiodovi, a ovšem pochopitelně tím spíš proti všem lidovým vyprávěním, tj. mýtům) a dali základ filosofické (tj. nemytické a protimytické) theologii. Výsledkem bylo, že vše božské začalo splývat s „přirozeným“ („fysickým“), anebo mu bylo nějak podřízeno, neboť bohové se podle řeckých představ rodili (a pak vyrůstali). To se ovšem filosofům, kteří vůbec nebyli naladěni ateisticky, nýbrž zavrhovali jen lidské povídačky, nelíbilo a pokoušeli se bohy resp. jediného boha „konstruovat“ podobně, jako geometrie konstruuje třeba trojúhelník. Ovšem konstrukce je lidský výtvar, a tedy nemohla být považována za nic „přirozeného“ (tj. daného FYSEI).

(Písek, 990803-2.)

<<<

>>>

990804-1

K bytostné povaze vědy resp. vědeckého postupu náleží, že se zabývá něčím, co tu je nezávisle na vědě (resp. na jejím postupu) a – pokud jde jen o ten postup – co tu je „dříve“ než věda (resp. než onen postup). Opatrně musíme formulovat proto, abychom neupadli do ontologických (resp. metafyzických) předsudků v podstatě platónského typu. Je totiž třeba pamatovat na to, že za vědu je považována také matematika, a to nejen od počátku, ale vlastně až do dneška (Kant dokonce napsal, že v každé vědě je tolik vědy, kolik tam je matematiky, takže matematika je pro něho vlastně předpokladem a základem vědy a vědeckosti). Nicméně předpoklad, že to, co věda zkoumá, tu musí být dříve než věda, neobstojí, protože by to znamenalo předpokládat nějakou preexistenci matematických (např. geometrických, ale ve skutečnosti vůbec jakýchkoli „objektů“, přesněji – s Husserlem řečeno – intencionálních objektů či předmětů). Proto je nutno volit obezřetnou formulaci, že takový intencionální předmět tu musí být dříve než jakékoli zkoumání tohoto předmětu. To vůbec neznamena – a nesmí tak být interpretováno – že je tu odevždy nebo alespoň že není či dokonce nemůže být výtvořem nebo alespoň spoluvýtvořem zkoumajícího (a už vůbec ne výtvořem libovolným, svévolným).

(Písek, 990804-1.)

<<<

>>>

990805-1

Zdeněk Smetáček (v souvislosti s výkladem o Hromádkovi – s. 61) se vyjadřuje následovně: „... znamená to, že činíme svým východiskem ... problém pravdy, jejímž kritériem ovšem činíme ... základní zásady noetické a logické“. Obojí zásady jsou ovšem něčím, co jsme sami formulovali (Smetáček sám výslovně poukazuje na svůj doslov, kde se je pokusil „stručně formulovat“). Je tu tedy otázka, jak může být kritériem pravdy něco, co jsme sami formulovali (a tedy i sami vymysleli). Nepochybně je zřejmé, že se tu nemyslí „pravda“ sama, nýbrž naše pokusy o její poznání a formulování, tedy naše pravdivé poznatky, pravdivé myšlenky, pravdivé soudy či výroky apod. O stránku dále (s. 62) také Smetáček praví, že „filosof by slovy ‚absolutní pravda‘ rozuměl dokonalé a dokonané poznání, třeba našimi prostředky prozatím nedosažitelné“. O něco dále se ještě zmiňuje o „předpokládaném výsledku ukončeného poznávacího procesu“. To je pak ovšem záležitostí jen rétorickou: co je kritériem „dokonalého a dokonaného“ poznání? Smetáček by asi řekl: věc, skutečnost poznávaná. (Tak se to tradičně říká.) Z toho by však vyplývalo, že kritériem pravdy je skutečnost (tj. že pravda se musí řídit, spravovat tím, co jest). Kupodivu však Smetáček říká, že kritériem pravdy jsou „základní zásady noetické a logické“, a ty jsme museli sami stanovit a formulovat. Tak se nabízí alternativa: kritériem pravdy jsme my sami (ve smyslu: člověk je mírou všeho). Tak daleko by ovšem ani sám Smetáček nešel. Kde je tedy řešení? Myslím,

že se nelze vyhnout jednomu z dvojího: buď pravdu vůbec popřeme (resp. zesubjektivizujeme, což je prakticky totéž) – anebo musíme pravdu akceptovat jako svébytnou skutečnost (byť nepředmětnou), nezávislou na tom, co „jest“, ale podmiňující, ba zakládající „pravost“ všeho pravého a pravdivého. A pak ovšem musíme změnit, zejména rozšířit své chápání „skutečného“, tj. musíme revidovat tradiční redukování skutečnosti na to, co „jest“.

(Písek, 990805-1.)

<<<

>>>

990806-1

J. L. Hromádka už ve své známé inaugurační přednášce na Husově fakultě z r. 1928 zcela zřetelně formuloval, že „theologická věda nechce Boha zkonstatovat, najít, dokázat a vyložit. Bůh není věcí, ani transcendentní věcí o sobě, a theolog nemůže o Bohu mluvit tak, jako mluví věda o nějakém zjevu biologickém nebo psychologickém“ (Problém pravdy v theologii, Praha 1928, s. 16.) Zdá se ovšem, že nevěděl, a možná se ani moc nesnažil vědět, k jakým závěrům tato myšlenka nutně vede. V témž odstavci totiž – o několik řádek dále – řekl, že theologie je „methodickým myšlením o tom, co je nad námi, nad světem, nad přírodou i lidským duchem, co pro nás absolutně platí, co je soudem nad námi i milostí i myšlením o Bohu“. Tomu ovšem můžeme dobře rozumět, budeme-li tomu chtít rozumět přejně, se sympatií, s otevřeností pro domýšlení toho, co Hromádka *chtěl* říci, co měl na mysli a v úmyslu atd. Ale zatížíme-li v jeho formulaci náležitě každé slovo, musíme rozpoznat, že právě v okamžiku, kdy byl na stopě čehosi eminentně důležitého, sešel opět s pravé cesty a podlehl tradiční, nepravé cestě. Ani tato tradiční nesprávnost není zajisté pouhým omylem, pouhou chybou, ale i ve své relativní správnosti je závažnou chybou fatálně zatížena. A touto závažnou chybou je jakýsi mimoděký souhlas s analogií entis: Bůh *není* žádná „věc“, není to žádný „zjev“, kterým by se mohla zabývat nějaká věda (jiná než theologie), *není* to ani žádný produkt, výtvar naší představivosti, našeho náboženství, naší zbožnosti, ale – *jest* něčím, „co je nad námi, nad světem ...“ atd. Jinými slovy: Bůh je jinak, než jsou věci, skutečnosti, ale také *jest*. A navíc se v Hromádkovi nic nevzpírá proti tomu, že theologii chápe jako metodické myšlení „o tom, co je ...“, tedy když říká, že Bůh je „něco“. A pak je tam ještě řada dalších dokladů toho, jak se Hromádka neoprostil od celé té staré tradice, proti které se sice navenek, ale v podstatě jen polovičatě, ba zdánlivě staví. O pravdě (s. 10) řekne, že „existuje nad člověkem, nad dějinami, nad vším lidským úsilím absolutní pravda“ a nepoloží si otázku, zda o takovém Bohu, kterého on má na mysli, lze legitimně říci nejen, že „jest“, ale dokonce že „existuje“. Nepoloží si také otázku, zda je legitimní chápat theologii jako metodické myšlení o Bohu – a kuriózně do jedné roviny postaví jak to, „co je nad námi, nad světem, nad přírodou i lidským duchem“, jak „soud nad námi i milost“, ale také „myšlení o Bohu“ (s. 16): Může být theologie vskutku myšlení „o Bohu“, tj. může takto bez výhrad a bez skrupulí navázat na filosofické theologie starých Řeků? Může, smí vůbec theologie Boha učinit svým tématem, předmětem svého myšlení? Atd.

(Písek, 990806-1.)

<<<

>>>

990812-1

Měl jsem to štěstí, že jsem se jednak narodil v rodině, která nebyla příliš poznamenaná jakýmsi upadlým post-osvícenstvím (které jsem si později stále víc ošklivil), spojeným s relativismem, povrchní skepsí a zejména neupřímností, tak vlastní české většinové (zejména městské, měšťanské, posléze měšťácké) společnosti ještě z dob Rakouska (resp. z dob protireformace), a za druhé, že jsem se dost brzo setkal s tím, čemu – se záměrnou provokativností – říkám „inteligentní křesťanství“. K tomu se přidaly dvě okolnosti, na kterých ani moji rodiče neměli žádnou zásluhu (a z nichž jedna jim byla často velmi proti mysli a druhá je – jako ostatně mnohé jiné občany – těžce zaskočila a na sklonku jejich života jim zproblematizovala mnohé z toho, k čemu se ve svém celém životě prakticky zaměřili. Byla to především má jakási vždy znovu experimentující vzpurnost, neochotná se nechat nasměrovat jen prostou fakticitou (ať už příkazů nebo okolností), která vedla k častým rodinným neladům; málo porozumění pro nejspíš dost přeháněnou svémyslnost a samobytnost jediného dítěte měla moje generálská matka, zatímco otec býval obvykle značně tolerantní (až do doby, kdy začaly narůstat naše spory politické, což ovšem patří spíše k té druhé okolnosti). Tato vzpurnost mne asi zachránila před experimentem, k němuž jsem měl ostatně hned po válce velkou chuť, totiž stát se jedním z „pionýrů“ společenské přestavby. Dnes už si málokdo z mladších dokáže představit, že a proč se tak obrovská část národa vyslovovala (nejen ve volbách) pro socialismus a proti kapitalismu. A snad ještě další bychom museli připočítat z těch, kteří se ani nevyslovovali, ale kteří to hluboce cítili a prožívali. Velmi rychle jsem poznal, že navzdory všem pozitivním předpokladům jsem se stával v každém novém prostředí vždy znovu podezřelým svým deklarovaným křesťanstvím: deklaroval jsem se jako křesťan právě proto, že se to nehodilo, že to bylo považováno mezi „pokrokovými“, „osvícenými“ lidmi za nepatřičné, přinejmenším zastaralé, později možné i nebezpečné. Svě „křesťanství“ (které v té napjaté době nabývalo – pro mou nedostatečnou vzdělanost – spíše formy jakéhosi lepšího fanouškovství) jsem si v té době musel prověřovat a ve všech detailech nově zdůvodňovat, abych si nepřipadal jako hlupák. Takže právě křesťanství to bylo, které mne zachránilo před komunismem, a naopak komunismus to byl, co mne donutilo si důkladně promýšlet, proč vlastně jsem či spíš proč chci být křesťanem (neboť čím víc jsem to promýšlel, tím víc jsem si uvědomoval, že křesťanem nejsem, a nejen já, ale ani naprostá většina těch, kteří se za křesťany považují a i od jiných jsou považováni. To mi je také velkou oporou dnes, kdy v sobě spousta lidí zase našla „křesťany“ a kdy to většinou je zase jenom jakési fandovství, opřené navíc pouze o dlouhou dějinnou tradici atd.

(Písek, 990812-1.)

<<<

>>>

990812-2

Tou druhou okolností byly politické a zejména společenské změny po válce (pochopitelně když nechám stranou válku samu a co jí předcházelo). Oba moji rodiče

pocházeli z venkova, otec z docela chudé české rodiny v jinak německé vesnici, matka, která ztratila otce ve dvou letech a musela – podobně jako její dva starší bratři – již ve školních letech pomáhat ovdovělé matce s provozem hostince a malým koloniálem, byla sice z lepších poměrů, ale až do války z moc lepších ne. Babičce, její matce, zůstal na krku kromě tří malých dětí těžce zadlužený hostinec (její muž jej koupil s velkou hypotékou, kterou myslím ještě zvětšil) a tak musela tvrdě pracovat, zapřáhnout do práce i děti a šetřit, jak se dalo. Dluhů se definitivně zbavila až za války (jako mnozí jiní), a ještě dokázala zaopatřit svou jedinou dceru věnem a provdat ji do Prahy za úředníka Svazu nemocenských pojišťoven, kde se můj otec osvědčil spíše svou pracovitostí než vzděláním (měl jen německé školy, po základní škole dvouletou hospodářskou nástavbu, kterou mu zaplatil jeho starší bratr, který neměl ani to a také se musel nějak protloukat. Oženil se dost pozdě, teprve když dosáhl definitivy. To bylo jeho štěstí v krizi, která vypukla po několika letech. Brzo po vypuknutí války byl jako invalidní penzionován, a za války a po válce jsme žili opravdu velmi skromně. Mne rodiče vydržovali na střední škole, ale koncem války a po ní jsem si musel vydělávat kondicemi (zejména na knihy, jinak jsem nic nekupoval, jídlo i ošacení mi rodiče zajišťovali sami; má babička, která u nás před válkou a ještě v prvních letech války bydlela, prodala nějaká pole a za to mi koupila nepříliš drahé vybavení obývacího pokoje, do kterého rodiče po přestěhování z jednopokojového bytu na Bělehradské třídě – nedávno ten dům zbořili a postavily nový; do nově zařízeného, ale zamčeného pokoje jsem řadu let nesměl, žili jsme všichni po celý den v kuchyni, kde se topilo v bubínku). Rodiče měli něco našetřeno (o tom jsem vůbec nevěděl, jako o mnoha jiných věcech) a po válce o to samozřejmě přišli. Oba byli nešťastní, když jsem přešel z matematiky na filosofii, ale hlavně otec byl přímo otřesen, když jsem po doktorátu nenašel žádnou (přiměřenou) práci a dělal jsem přidavače, pak kopáče a nakonec betonáře u stavební firmy. Vrcholem bylo, když jsem se – jako právě v té době kopáč hlubokých výkopů – oženil. To všechno zhatilo všechny jejich vyhlídky a naděje (spíš směřované na mne než na ně samy). Nebyl jsem zkrátka to, co od jediného syna očekávali. A k tomu navíc docházelo poměrně často k diskusním třenicím v pohledu na situaci a její perspektivy. Rodiče se stále kojili představou, že to „nemůže dlouho trvat“, že „to praskne“, a orientovali se na provizorium. Mně bylo jasné, že to je nereálný pohled, a musel jsem myslet na dlouhou trať, a nejenom pro sebe, ale pro rodinu.

(Písek, 990812-2.)

<<<

>>>

990908-1

V OIKOYMENH teď vyšel překlad knížky Paula Veyne-a s názvem „Věřili Řekové svým mýtům?“ Celá kniha je značně poškozena metodickým lapsem (bohužel i u jiných autorů velmi častým, takže se ani za lapsus nepovažuje), totiž že se zaměňuje běžný a velmi rozšířený význam slova „věřiti“ a „víra“ s významem specificky židovsko-křesťanským. Zvláštní je na celé věci to, že sám autor si někdy tento rozdíl uvědomuje a dokonce o něm píše, ale ve svém myšlení a jeho postupech na něj vůbec nedbá. Tak kupř. hned v úvodu píše, že „Řekové měli vlastní způsob, jak věřit své mytologii nebo být vůči ní skeptický, a tento způsob se zdánlivě podobá našemu. „ (str. 14). Z této formulace je zřejmé, že považuje za možné „věřit

mytologii“, tj. logizovanému mýtu. Věřit tedy neznámá nic jiného než považovat nějakou výpověď za správnou resp. pravdivou (nechme nyní stranou zvláštní problematiku pojetí pravdy a vztahu mezi správností a pravdivostí). Naproti tomu pochybovat o správnosti (resp. pravdivosti) nějaké výpovědi znamená být skeptický, a skepse je opakem víry. Víra je tu tedy redukována na jakýsi vnitřní souhlas s nějakou myšlenkou, nějakým tvrzením či výpovědí. Už samo toto pojetí je tedy redukcionistické i ve vztahu k obecně rozšířenému chápání, neboť všeobecně se víra spojuje s aktivním, praktickým spolehnutím na to, čemu věřím: když mi někdo poskytne nějakou informaci, mohu reagovat buď jen souhlasem, aniž bych z toho vyvodil nějaké okamžité (praktické) důsledky (neboť mohu souhlasit třeba jen proto, že to už i já dávno vím), anebo – je-li to informace pro mne nová a důležitá – že se podle ní okamžitě zařídím, buď že opravím svou dosavadní činnou orientaci nebo že zahájím nějakou jinou, novou činnost apod. – „Věřit“ mýtu (resp. „věřit“ myticky) je ovšem něco docela jiného: znamená to životní spolehnutí na orientaci, již mi mýtus nabízí a k níž mne zve a vede. Proto tímto způsobem „věřit“ mytologii je cosi již mnohem oslabenějšího. Spolehnutí na mytologii, tj. na logizaci mýtu, v sobě zahrnuje už jen pouhý relikv onoho životního spolehnutí a stává se vlastně jen spolehnutím na správnost nějaké informace, nějaké výpovědi, nějaké teze.

(Písek, 990908-1.)

<<<

>>>

990913-1

Slovo existence má dvojí význam: tradiční význam (vtisknutý evropskému myšlení zejména středověkými diskusemi) znamená tolik co „výskyt“; řekneme-li, že něco „existuje“, míníme tím, že se to vskutku v „našem“ světě vyskytuje a může to být nalezeno a učiněno předmětem zkoumání, atd. Kierkegaard však vyvolal významný zvrat v chápání tohoto slova tím, že šel k jeho etymologickým kořenům. Samo latinské slovo bylo ve starém Římě vytvořeno v původně barbarském jazyku po vzoru mnohem kulturnější řečtiny: bylo doslovným (až otročským) překladem řeckého slova EK-STASIS. Dnes už spolu tyto dva evropské jazyky převzaté termíny nemají v běžné mluvě nic společného; zatímco extáze znamená vytržení z dané situace, zejména vnitřní, tedy vytržení z imanence, existence naproti tomu, jak řečeno, znamená vnitrosvětý výskyt, tedy právě naopak odkaz do imanence.

(Písek, 990913-1.)

<<<

>>>

990914-1

Křesťané se v poslední době začínají „ekologicky“ probouzet a hledají v bibli doklady toho, že sám Starý zákon a zejména pak křesťanství, které na odkaz hebrejského myšlení navazuje, nejsou neekologické či dokonce protieekologické. Myslím, že tyto apologetické snahy se nejen míjejí cílem, ale že se ocitají v nebezpečí ještě horším: chtějí obhájit křesťanství na půdě, která dosud nebyla podrobena náležitě kritickému přezkoumání. Jde zejména o to, že – jak se mi zdá – naprostá většina ekologů ještě

nezreflektovala, co to znamená „hospodařit s přírodou“, a místo toho trpí rousseauovským mytologismem „návratu k přírodě“ a často upadá do přímého zbožštění přírody. To s sebou nese zároveň závažné omyly, pokud jde o antropologii. Pro člověka a jeho činnost nemůže být příroda (a cokoliv přírodního) kritériem ani normou; přírodu je třeba respektovat v tom, co je jí vlastní, ale nikdy to nemůže být aplikováno resp. rozšiřováno na člověka. Člověk není (jen) přírodní tvor. K jeho bytostné povaze náleží, že prošel a nadále prochází „denaturací“, tj. odpřírodněním. Člověk se stal a nadále stává člověkem právě jen tím, že „polidšťuje“ (a to znamená: bytostně proměňuje) svou vlastní přírodnost a přirozenost. A protože slovo „přirozený“ bylo dlouhou tradicí natolik rozostřeno a znejasněno (do značné míry také vinou křesťanských myslitelů), že umožňuje a přímo vyvolává zmatek v myslích, je – jako i jindy v takových případech – užitečné užívat paradoxních formulací. To učiním i v této chvíli: přirozenost člověka je nepřirozená, jeho přirozeností je být nepřirozeným tvorem. Méně paradoxním způsobem to lze vyjádřit také tak, že člověk bytostně není tím, čím „jest“ (tj. jak je přírodně, přirozeně „dán“), ale je bytostí ustavičně vykloněnou ze sebe „ven“ (přičemž toto „ven“ nelze redukovatě chápat v prostorovém smyslu jako „do svého okolí“, nýbrž především časově jako „do budoucnosti“). A má-li mít tento dlouhodobý fylogeneticky vývojový proces nějakou opravdovou perspektivu, musí být nadále a vždy nově opakován či spíše znovu začínán ontogeneticky. A má-li mít ještě širší a dlouhodobější dobrou perspektivu, musí být polidšťování vlastní (vnitřní) přírodnosti a přirozenosti jen počátkem (principem) a tedy startem polidšťování mnohem zásadnějšího, totiž polidšťování přírody, z níž se člověk kdysi vydělil a z níž se nadále musí vždy znovu vydělovat, aby získal onen příslovečný archimedovský bod, s jehož pomocí pak bude moci „polidšťovat“ nejen „živou“ přírodu, ale vůbec celý svět, tedy i svět neživých a před-živých procesů.

(Písek, 990914-1.)

<<<

>>>

990914-2

V bibli najdeme třeba náznaky jistého pochopení nejen lidského, ale přímo božího zájmu na zachování druhů. Noé je pověřen, aby zajistil alespoň za pomoci „vzorků“ přežití mnoha živočichů, kteří jinak utonuli v záplavách. Tento příběh musíme ovšem začít chápat v nových dimenzích, které původnímu vypravovateli byly ještě naprosto cizí. Teprve k nám může tento příběh promlouvat tak, že nás osloví i ve směrech, vůči nimž nejen dávní, ale ještě poměrně nedávní lidé byli zcela hluchí (a leckdo zůstává při hluchotě dodnes). Tak třeba stvořitelství bylo tradičně chápáno tak, že se dost podobalo jakémusi kouzelnictví. Celé zástupy křesťanů viděly ve vývojovém učení něco protikřesťanského a vysloveně heretického. Někteří pseudokřesťané dokonce trvali na šesti dnech v běžném rozsahu. Kdyby ono „stvoření Slovem“ bylo tak jednoduché, bylo by nevysvětlitelné, že hrnčíř nerad vidí, že jeho výtvoř podléhá zkáze – prostě si může kdykoli stvořit nové. Odpor vůči evoluční teorii už dnes oslábl a omezuje se jen na některé okrajové skupiny křesťanů, ale myšlenka na stvoření „pouhým Slovem“ bohužel přetrvává. Všechno bylo spolu způsobeno tím, že LOGOS v Janově prologu se vždy překládá jako „slovo“, což je už samo o sobě cosi fatálního. Právě vývojová teorie a její poznávací cena každému rozumnému

křesťanu ukazuje, že stvoření nebylo a není jednoduchou věcí a že k němu prostě nemohlo dojít jen nějakým mávnutím kouzelné hůlky, ale že těch miliard let bylo nezbytně zapotřebí, tj. že to nešlo zkrátit. Z čehož vyplývá ona pochopitelnost Stvořitelovy starosti, aby to všechno nepřišlo vniveč.

(Písek, 990914-2.)

<<<

>>>

Život jako úkol

Chápat život jako „úkol“ není vůbec samozřejmé, ale má to své předpoklady, a ovšem i důsledky. Předpokladem je zejména to, že život nechápeme jako samozřejmost. Aristotelés viděl v údivu počátek filosofování. To lze právem aplikovat zejména na život: každý z nás by měl být trvale schopen setrvávat v údivu nad tím, že žije. A samozřejmě nad tím, že vůbec něco takového jako život v našem vesmíru existuje. Tento vesmír by nemusel existovat, a i kdyby už byl skutečností, nemusel by v něm být žádný život. A i kdyby se už život třeba jen na jediné planetě jediné hvězdy jediné galaxie začal vyskytovat, nemusel by se vyvíjet až do takových komplikovaných forem, jak je tomu na Zemi. Ale i kdyby toto vše bylo už splněno, žádný z nás by se navzdory tomu všemu nemusel narodit a dnes žít. Prvním předpokladem je tedy vědomí, že život kohokoliv z nás je nesamozřejmý. A tuto nesamozřejmost je třeba nějak pojmout, nějak interpretovat. Zmíňme nejprve dvě krajnosti: buď je to všechno osud („vědecktější“ pojmenování je: zákonitost, kauzalita), anebo to je všechno náhoda. Obě krajnosti jsou neplodné, redukující a po kritickém posouzení zřejmě nesprávné, vadné, mylné. V životě se zajisté přihází mnoho náhodného, ale individuální život je nesen životními procesy, které zcela náhodné být nemohou, protože pravděpodobnost takové komplikované náhody je mizivě malá. Na druhé straně zákonitost, kauzalita nebo osudovost by předpokládaly opět takovou složitost a moc rozvrhu, že se jeví jako krajně nepravděpodobné. Zejména však onu složitost vůbec nevysvětlují, neboť sama koncepce např. kauzality chce vše vysvětlit jednoduše – a toho právě nikdy nedosahuje. Dalším předpokladem – vedle nesamozřejmosti – je tedy chápání komplexnosti života, a protože se tato komplexnost a komplikovanost vyskytuje především v podobě individuálních organismů, znamená to nutně také pochopení celkovosti či celostnosti oněch komplikovaných struktur či systémů. To se ovšem týká souhry tělesných orgánů a funkcí. Týká se to také nějakým, byť jiným, jinak přiměřeným způsobem životních historií? To je pak ta hlavní otázka. (Příprava na Hildesheim – 1.)

<<<

>>>

990919-2

Problém všech diskusí o pravdě spočívá v tom, že si diskutující dost neuvědomují obrovský rozdíl mezi pravdou samou a „pravdou“ o pravdě. Jejich „pravda“ o pravdě totiž je jejich teorií, hypotézou, domněnkou, přesvědčením, zatímco tyto všechny jejich akty vědomí směřují k něčemu, co aktem vědomí není a co ani nemůže být v jakémkoli aktu vědomí „obsaženo“ jako jeho část nebo složka.

(Písek, 990919-2.)

<<<

>>>

990919-3

Honza Kranát ve své (německé) zprávě z jedné odborné skupiny v Budapešti uzavřel, že teologie a filosofie jsou dvě větve jednoho kmene a že rozdíl spočívá jen v úzké spjatosti teologie s biblickou tradicí, především s radostnou zvěstí „v Ježíši Kristu“ (mit der frohen Botschaft in Jesu Christo). Tím se vyhnul specifikaci oné „radostné zvěsti“, neboť ve skutečnosti právě biblická tradice (a vůbec také křesťanská tradice obecně) nám poskytuje zprávu o dvojím evangeliu, totiž jednak evangeliu samého Ježíše, jednak evangeliu o Ježíšovi (event o Kristu). Řekl bych tedy spíše, že rozdíl je v tom, že teologie buď obojí nerozlišuje, nebo rozdíl umenšuje a zastírá, čehož výsledkem je jakási směsice obojího. Filosofie nemá ovšem důvodu, proč obojí směřovat, a může každé zvlášť podrobovat svému uvažování, zkoumání a kritickému posuzování. Pokud je filosof osloven Ježíšovým evangeliem, nemusí se nutně stejným způsobem cítit osloven církevní tradicí, ani tou nejstarší tradicí první církve (i když ovšem může). Naproti tomu teolog, který se ocitá v distanci od církevní tradice, přestává být ve skutečnosti teologem. Dalo by se tedy říci, že vázanost teologie „biblickou tradicí“ se zásadě nemusí lišit o eventuelní vázanosti filosofie, která se cítí být oslovena Ježíšem (ať už zprostředkovaným tradicí nebo Novým zákonem, což je jenom jistý sediment kdysi živé tradice). Rozhodující je spíš vázanost teologie na církev: filosof je principiálně jakékoli institucí nevázan, pokud její eventuelní důrazy svobodně neposoudí a pak neuzná (a okolnost, že to jsou důrazy a teze instituce, nemá proto pro filosofa větší váhu než důrazy a teze jiných institucí nebo jednotlivců).

(Písek, 990919-3.)

<<<

>>>

Otázka a pravda

Tázání je vrcholem myšlení: v něm si člověk uvědomuje to, co neví (tj. ví o tom, co neví, takže teprve zde vskutku ví, co ví), ale zejména to, že právě to, co neví, nanejvýš potřebuje vědět, má vědět, musí vědět. Tím nejdůležitějším, co člověk potřebuje a má vědět, je pravda. A všechno tázání je ve své bytostné povaze úsilím, dobrat se pravdy jako toho, co nevíme. Zároveň však je tázání přiznáním, že to vposledu není na nás, abychom se pravdy dobrali, abychom se jí zmocnili, abychom si ji nějak vynutili, abychom pravdu přinutili, aby se nám vyjevila. Tážeme se proto, abychom pravdu očekávali, abychom se na ni připravili, abychom ji – takto připraveni – vůbec poznali, abychom ji nepřehlédli nebo nepřehlušili nějakými svými obraty a výkony. Tázání je životní postoj – zajisté pravé tázání (jímž není např. výslech na mučidlech): když se tážeme, očekáváme přicházející pravdu. Kopáme-li usilovně, abychom našli poklad, budeme mít úspěch pod podmínkou, že tam ten poklad je a že jej najdeme. Hledáme-li naproti tomu pravdu, pak budeme mít úspěch leda pod podmínkou, že se nenecháme zmýlit něčím, co jsme už našli a co

považujeme za část pokladu, nasvědčující tomu, že tady někde musí být ten poklad celý. Žádná částečná pravda, žádný kousek, zlomek pravdy nás nesmí zatížit představami, jak bude „celá pravda“ vypadat, ba ani jistotou, že ten kousek je opravdu kouskem pravdy. Možná totiž, až poznáme pravdu (přesněji: větší kus pravdy), bude i onen kousek vypadat docela jinak a budeme mu muset i jinak rozumět.

(Písek, 990921-1.)

<<<

>>>

Filosofie - konec

Patočka se v přednášce z roku 1973 (která byla přepsána a jejíž přepis autor upravil a autorizoval v roce 1974) vyslovil, že „v dnešní době ... filosofie – alespoň po dobu jedné generace – nemá skutečně nové myšlenky ...“ (FČ 38, 1990, č. 1-2, s. 3). A připomíná, že i v minulosti existovaly doby, kdy filosofie neměla nové myšlenky, jenže v takových dobách měla alespoň velkou společenskou hodnotu. Naproti tomu dnes „je plná skepse vůči sobě samé a nemá společenskou působnost“. A pak říká: „V dějinách ducha přece existují situace, že element, v kterém lidé duchovně žijí, se jim ztratí a že se stane nesrozumitelným. Jedním z velkých příkladů je život lidstva v mýtu. „ (tamtéž). Mám dojem, že mnohem blíže pravdě byl Rádl, který (třeba v případě středověku) zdůrazňuje, že staré myšlenky neumírají, jen jakoby slábnou a vyprazdňují se, ale že končí teprve tehdy, když nové myšlenky s nimi skončují. Rádl např. říká (DF I, 263): „Velké filosofické směry vznikají (po delší přípravě), rozvíjejí se, slábnou, ale neumírají, nýbrž doutnají dál a čas od času vzpýchují znova. Základní filosofické systémy nenásledují za sebou jako státy, kde jeden roste na troskách druhého a je od něho / oddělen vítězstvím a mírovou smlouvou, nýbrž splétají se dohromady, žijíce vedle sebe. Tak mythos v Řecku povstal v předhistorických dobách; byl oslaben za Homéra; opět se pozvedl v šestém století př. Kr. , velmi se rozmohl v hellenismu; poněkud povolil v středověku; znovu nabyl vlády v době renesanční, pak znovu upadal a doutnal pod povrchem, , aby vzpýchl znovu po světové válce. „ (263-4) Rozdíl mezi pojetím Rádlovým a Patočkovým je zřejmý: Patočka si hegelovsky navykl mluvit o „elementu, v kterém lidé duchovně žijí“ (což je tedy něco podobného „duchu doby“), Rádl naproti tomu zdůrazňuje význam lidí, kteří dokáží nebo nedokáží novým, tvořivým způsobem pracovat s tím, co jim minulost poskytla a tradice poskytuje. Obojí důraz má své oprávnění, pokud se neizoluje a nenechává stranou ten druhý: i nejvíc tvůrčí duch je závislý na materiálu, zanechaném dřívějšími velkými duchy. Ale ani nejskvělejší materiál minulosti nedokáže probudit k novým myšlenkám ducha jen na minulost se obracejícího a jen minulostí se zabývajícího. Problém není v tom, že naše doba nemá nových myšlenek, nýbrž v tom, že nemá nových, nově tvořících myslitelů.

(Písek, 990922-1.)

<<<

>>>

Dějiny myšlení

Když Rádli ukazuje, jak dějiny myšlení (přesněji ovšem: dějiny myšlenek) vlastně nejsou obdobou dějin politických nebo společenských událostí, že myšlenky neumírají, jen „slábnou“, ale doutnají dál a „čas od času vzpýchují znova“ (DF I, 263), nepouští se do hlubšího rozboru tohoto fenoménu, ale nepochybně viděl velmi důležitou věc. Opět jde o ono důvěrné sblížení filosofie s geometrií (resp. s matematikou), které dějiny pojmového myšlení provází od samého počátku. Abychom si připravili náležitě pojmové prostředky k uchopení této pozoruhodné skutečnosti, musíme si vypůjčit od Husserla jím velmi zdůrazněnou starší myšlenku, že je třeba pozorně odlišovat *cogitatio cogitans* (jako myšlenkový akt) a *cogitatio cogitatum* (jako to, k čemu se myšlenkový akt specificky, tj. za pomoci pojmů, vztahuje). Tak jako trojúhelník není součástí světa (vesmíru), ale je lidskou konstrukcí, která ovšem není součástí ani složkou lidských intencionálních aktů, nýbrž je od nich oddělena a chová se velmi podobně jako běžná vnitrosvětelná realita, jako běžné „věci“ (např. může být postačujícím způsobem míněna a vymezena, aniž by bylo třeba k ní „dokonstruovávat“ všechny její vlastnosti – ty naopak, ač původně neznámy, mohou být postupně a třeba po velmi dlouhých obdobích „poznávány“), může být takovou konstrukcí i „myšlenka“ (myšlená ovšem, tedy intencionální, předmět, event. , ne-předmět). A tak jako je možno dalším a dalším zkoumáním povahy a vlastností trojúhelníku budovat trigonometrii a později analytickou geometrii apod. , k čemuž je míněná konstrukce geometrického modelu takřka výzvou, může být takovou a ještě naléhavější výzvou myšlenka značně se od myšleného trojúhelníku lišící, protože toto genere odlišná. Určité historicky dané pochopení takové myšlenky nelze ztotožňovat s myšlenkou samou, tak jako Thaletovo chápání trojúhelníku nelze ztotožňovat s trojúhelníkem jako ideálním rovinným obrazcem. A to je ten nejvlastnější důvod, proč filosofii nelze ani na dějiny filosofie redukovat, ani dějiny filosofie považovat za nejvhodnější úvod do filosofování.

(Písek, 990922-2.)

<<<

>>>

990922-3

Život je nerozlučně spjat s reagováním, která zase předpokládá vnímavost. Čím je živá bytost vnímavější, tím dosahuje vyšší úrovně, vyšší kvality života. Vyšší vnímavost je však vždycky nutně spojena s jakousi adresnou soustředěností na něco určitého, jež je na druhé straně vyvážena či vykoupena (eventuelně zaplácena) jakýmsi nedbáním na vše ostatní. Na nižších úrovních, než je lidská, hrají značnou úlohu tzv. instinkty a tzv. akční systémy. Ty mohou být odstartovány zcela určitými popudy, přičemž – podle okolností – je jakákoli vnímavost vůči ostatním popudům buď zcela potlačena anebo přísně podřízena vnímavosti vůči popudu hlavnímu. Instinkty přitom nejsou navzájem provázány v nějaký vyšší systém a jsou na sobě do velké míry nezávislé (zejména nepředstavují logicky skloubené složky). Modus jejich spolupráce má pouze historický základ (ve smyslu „historické báze reakční“). Poměrně často shledáváme některé instinktivní reakce málo účinnými a někdy dokonce zcela zbytnými – jsou to jakési relikty, jejichž smysluplnost byla už dávno oslabena nebo se dokonce zvrhla v cosi nesmyslného: to v případě, kdy určité

zafixované reakce odpovídaly kdysi okolnostem, jež mezitím prošly velkými a rychlými proměnami.

(Písek, 990922-3.)

<<<

>>>

Pravda

Sledujeme-li etymologické kořeny slov, kterých jednotlivé jazyky užívají (a užívaly) pro pojmenování a postižení „pravdy“, zjistíme, že tu panuje veliká různorodost, svědčící o tom, že původně šlo o významy značně odlišné a někdy dokonce neslučitelné, inkompatibilní. V evropské historii však došlo k tomu, že ony původní významy byly potlačeny a překryty jinými, především řeckými a částečně hebrejskými, a to v důsledku křesťanské synkreze obou těchto velkých tradic. To mělo a má závažné důsledky nejen pro náš pohled na minulost filosofických koncepcí, ale zejména pro dnešní pokusy o nové promyšlení tohoto mimořádně závažného tématu. Tzv. postmoderní tendence se programovým odvratem od této tematiky zařazují do mimofilosofických a protifilosofických tradic evropského myšlení, pro které máme od dob Sókratových a Platónových speciální ražbu termínu sofistika. To znamená, že filosofii a filosofické postupy chápeme právě na rozdíl od sofistiky jako myšlenkové úsilí, které je orientováno na pravdu ve své nejhlubší soustředěnosti, aniž by si dělalo nárok na to, že už pravdu zvládlo, že ji „mám“, že je v jejím „držení“. Nejstarší sebeepochopení filosofování tedy obnovujeme s tou malou změnou, že FILOSOFIEIN chápeme jako FILALÉTHEIN. To nám dovoluje vymezit skutečnou (opravdovou) filosofii na jedné straně proti sofistice, která s pravdou nepočítá a pravdu jako nejvyšší instanci nerespektuje, a na druhé proti odborným vědám, které ztratily smysl pro svůj filosofický základ a mají za to, že v té či oné míře jsou v držení pravdy (přičemž se vlastně do jisté míry shodují se sofistikou v tom, že pravdu jako poslední instanci buď výslovně neuznávají, anebo ji – na rozdíl od sofistiky – považují za jakýsi úběžný úhrn či soubor všech jednotlivých pravdivých poznatků). V tom tedy můžeme navázat na jednu velkou řeckou myšlenku. Na druhé straně však musíme vidět také některé nepřijatelné aspekty řecké filosofie (a pojmovosti, tj. pojmového myšlení samého, bez kterého filosofie nemohla vzniknout a bez kterého je nemyslitelná). A právě tento negativní a tedy nepřijatelný aspekt musíme podrobit bližšímu zkoumání.

(Písek, 991001-1.)

<<<

>>>

Normál a normalita

Všechno dění je založeno na jakési principiální (originární, primordiální etc.) afinitě k tomu, co je nejpravděpodobnější resp. „normální“ ve smyslu nejčastější frekvence. To znamená, že musíme popřít klasické pojetí kauzality, které nepřipouští odchylky. To, čemu se říkalo „přírodní zákon“ a co bylo považováno za nezměnitelné a neporušitelné, musí být nyní pochopeno jen jako nanejvýš pravděpodobné. Na nejnižších úrovních (především fyzikálně-chemických) je pravděpodobnostní rozptyl

charakterizován velkou strmostí Gaussovy křivky, zatímco na úrovních vyšších, např. různých úrovních biologických, je strmost této křivky menší a její základna širší (což souvisí s tím, že stoupá nejen frekvence odchylek, ale také jejich rozmanitost). To pak vcelku znamená, že vedle afinity veškerého dění k průběhu co nejpravděpodobnějšímu je tu třeba vidět afinitu opačnou, totiž tendenci k odchylkám od toho, co je nejpravděpodobnější. A právě tato druhá afinita či tendence je zase nejslabší a nejméně zřejmá na rovině fyzikální, kdežto s růstem komplexnosti, jaký známe u živých bytostí, nabývá jak na rozsahu (tedy kvantitativně), tak zejména na významu (kvalitativně). A tuto tendenci k posilování a upevňování nepravděpodobností určitého typu (neboť pouhý nahodilý rozptyl by nemohl nabývat zvláštního významu) můžeme nazývat tendencí negativně entropickou (či negentropickou) a chápat ji jako směřování od stavů pravděpodobnějších k méně pravděpodobným. A právě pro tuto tendenci protipravděpodobnostní či negentropickou je příznačná tvorba jakýchsi svérázných, ale omezených nových pravděpodobností, které jsou sice ve svých základnějších rovinách založeny na nepravděpodobnostech, ale nejsou na nahodilost těchto nepravděpodobností odkázány, nýbrž dovedou si je podle potřeby reprodukovat. Tyto nové, jakoby „umělé“ pravděpodobnosti rekurentního typu představují nové, poměrně úzce vymezené „normy“ pro určité okruhy jsoucna (především organických těl resp. živých bytostí). Abychom předešli terminologickým zmatkům, zavedeme nové slovo, totiž „normál“. Norma je pokus o vymezení normálu, určitým způsobem chápaného, zatímco sám normál je ustaven bez jakékoli intervence pochopení a vůbec vědomí.

(Písek, 991008-1.)

<<<

>>>

Víra - vymezení

Ebeling (ve výkladu *Co znamená věřit*, in: *Křesťanství dnes*, s. 11 - můj překlad) hned na počátku upozorňuje na různé možnosti nedorozumění o víře, a říká o aspektech tohoto nedorozumění toto: „Můžeme je stručně vyjádřit jako rozpor mezi vírou a vírou, mezi vírou a nevírou, a mezi zdánlivou vírou a skutečnou vírou. „ Podle Ebelinga ještě dříve, než začneme zkoumat, co to je víra a co k ní náleží, musíme si „nejprve zodpovědět otázku, zda a jak je dorozumění o víře vůbec možné“ (tamtéž). Tady se mi zdá, že dělá na samém počátku chybu. Asi ji dělá záměrně (a nechápe ji jako chybu, nýbrž považuje ji za součást postupu, který počítá s posluchačem, který by jinak možná přestal poslouchat), ale zatím neznáme jinou korektní cestu, jak začít uvažovat o víře, než nejprve - jakkoliv předběžně a s ochotou opravovat eventuelní nepřesnosti - vymežit, co my sami tím slovem chceme rozumět. Jinak nemůžeme mít naději, že bychom mohli korektně a věcně uvažovat o možnosti dorozumění, neboť bychom neměli žádnou oporu pro domnění, že stále jde o víru v témž významu slova. Zbývalo by ovšem ještě, abychom uvážili možnost dorozumění o čemkoli, tedy generálně: je takové dorozumění vůbec možné? A jaké jsou jeho podmínky či předpoklady? Nicméně způsob, jak to předkládá Ebeling, se zdá nasvědčovat tomu, že podle něho dorozumění o víře se něčím bytostným odlišuje od dorozumění v jiných záležitostech a o jiných věcech. Je-li tomu tak, je tím spíš nutno nejprve vymežit, oč podle nás jde, protože jinak bychom zůstali odkázáni na to, jak

nejrůzněji je víra obecně chápána, což znamená na toto slovo samo a na jistý poněkud chaotický chumel významů a konotací s tím slovem v té či oné společnosti, v tom či onom jazyce spojených. Nemyslím, že toto naše vymezení předem by mohlo a smělo být označeno za nějakou svévolnost; svévolnost vidím spíše v tom, jak se běžně o víře mluví, aniž by si kdo připouštěl otázku, zda právě ona „běžnost“ není akceptovanou svévolností.

(Písek, 991023-1.)

<<<

>>>

Pravda / Pravdivost

Otázka pravdivosti ve vědě, eventuelně ve filosofii, nemá jiný smysl než otázka pravdivosti ve všech ostatních sférách lidského podnikání, všech lidských aktivit, lidského života vůbec. Proto je třeba odmítnout tezi, že vlastní místo (TOPOS) pravdy je v soudu (resp. ve výpovědi), ať už je tato teze připisována Aristotelovi právem či neprávem. (Aristotelovu formulaci lze totiž přeložit či pochopit také jinak, než bývá zvykem, totiž tak, že místem pravdy je svět smyslu, tj. že jen ve světě smyslu se pravda může projevit, uplatnit, prosadit jako pravda.) Tím se ovšem stává nutnost přezkoumat a revidovat tradiční chápání vztahu mezi (danou) skutečností a pravdou, jak byla uvedena do obecného povědomí již ve starém Řecku. Pravdivost nějakého činu nelze měřit skutečností, jaká tu je ještě před činem, neboť ta představuje pouhou okolnost pravdivého činu. Na druhé straně pravdivost takového činu nemůže být založena jen tímto činem samým, nemůže být jeho složkou, součástí jeho provedení, uskutečnění resp. nemůže z jeho provedení vyplývat. Proto je zapotřebí pravdivost chápat jako pravost, tj. pravdivým činem bude pak takový čin, kterého bylo právě zapotřebí, tedy který byl v dané situaci tím pravým činem. Zpětně pak to převedeme také na výpověď (soud, pojetí, chápání, teorii atd.): je to taková výpověď, které byl v dané situaci právě zapotřebí, která byla v daném kontextu tou pravou výpovědí. Toto chápání pravdivosti odpovídá také tomu, co nám sám český jazyk napovídá, zejména tomu, že nejen pravda a pravdivost, ale také právo, spravedlnost, dokonce správnost, pravidelnost atd. jsou vždy v příslušném kontextu „tím pravým“, což je původně spjato s pravou stranou jakožto tou „správnou“. A to, že pravá strana představuje vlastně určitou orientaci, či spíše že její rozpoznávání je na takové orientaci založeno a z ní nezbytně vyvozováno, nás vede k tomu, abychom se v otázce pravdivosti dotazovali především na tuto orientaci resp. na „prostředí“, které takovou orientaci umožňuje a zakládá. V tom smyslu se můžeme vrátit k myšlence, že tímto orientovaným prostředím je veškerý život, ba celý svět, ale že tím, co onu orientovanost zakládá, není nic, co by bylo lze z daného života či daného světa, vůbec daných okolností odvodit či vyvodit. Základ oné orientace musíme proto hledat jinde než ve světě daností – musíme tedy předpokládat něco jako „ne-danosti“. To je smyslem toho, jak Rádl proti tomu, co pouze „jest“, stavěl to, co „býti má“. Sám si ovšem uvědomoval, že takto vyslovenou tezí vlastně nadále váže onu orientovanost na to, co je (i když s nezbytnými korekturami). A proto formuloval onu podivnou, ale pozoruhodnou myšlenku o konci světa, když vše zmizí a zůstane jen absolutní příkaz „ty máš“ (na konci Dějin filosofie).

(Praha, 991027-1.)

<<<

>>>

Pravda

Práce, zabývající se otázkou „pravdy“, musí začít prezentací problému vymezení, uchopení, přijetí a převzetí samého tématu. Samo slovo „pravda“ ještě nestačí, neboť – jak prokážeme – je homonymem především v tom smyslu, že soustřeďuje naši pozornost dvojnásobně, a to v návazání jednak (a převážně) na řeckou, zejména filosofickou myšlenkovou tradici, jednak na tradici hebrejskou, tedy neřeckou, která ovšem odolala (díky křesťanům a křesťanství) obrovské převaze řeckého elementu a přežívá (nikoli jako pouhý relikv, nýbrž jako ohnisko nového možného vzplanutí) v evropské myšlenkové (i širší) kultuře dodnes. Pokus, do něhož jsem se pustil (a pravá filosofie je vždycky experimentem), vyžadoval splnění některých předpokladů. Především tu byl předpoklad „subjektivní“ či přesněji osobní: sama chuť se do něčeho podobného pustit, ano samo povědomí, že něco takového je myslitelné, ba dokonce záhodné a potřebné, to vše muselo najít a navázat na myslitele s nadnormální citlivostí a vnímavostí, snad přímo intuicí na jedné straně a s nevšední intenzitou promýšlení věcí do co největších hloubek. Tímto myslitelem se pro mne stal Emanuel Rádl: právě díky Rádlovi se otázky, týkající se „pravdy“, pro mne natrvalo staly hlavním, možná dokonce jediným skutečným centrem veškeré filosofické problematiky. Aby pro mne Rádl takto mocně a vlivně promluvil, k tomu zase byla nutná jistá příprava na mé straně, totiž důkladná zakotvenost ve znalosti biblických textů (alespoň v podobě překladů) a rozpoznání jakési zvláštní jejich naléhavosti zejména myšlenkové (což v běžném životě církevních společenství nebývá bohužel nijak samozřejmým zvykem, nejméně pak v protestantismu, a to navzdory častému opakování fráze o „přemýšlení o Slovu božím na každý den“). Rádlovy myšlenky na mne ovšem nejprve působily spíše jako (dlouho napotom ještě skrytá) nákaza – skutečně si je osvojit předpokládalo spíše je znovu vymyslet, byť s Rádlovou pomocí. A k tomu došlo až po několika letech „inkubace“. Tato inkubační doba byla nezbytná zejména k dostatečnému prorůstání „poznání souvislostí“ jak pokud jde o Rádlovy časově blízké prameny a zdroje (Masaryk, později také vliv o dost mladšího Hromádky), tak o prameny a zdroje starší, o nichž toho sami tito myslitelé asi moc nevěděli (nebo přinejmenším nelze nijak doložit, že věděli). Jen proto, že mne otázka pravdy tak zaujala, jsem si přečetl jako student hned po válce přednesenou a pak hned vydanou slavnostní řeč F. M. Bartoše, a jen tam jsem našel jakési pokyny v jeho zmínkách jednak o apokryfickém 3. Ezdrášovi, jednak o hustiskému diplomatovi anglického původu, Petru Paynovi, a jeho „bratislavské“ slavné řeči před králem Zikmundem. To mne pochopitelně hned zaujalo, ale inkubace musela ještě řadu let pomalu postupovat vpřed, neboť problém v takových případech není ve vstřebání nových informací, nýbrž o přestavění (restrukturování) celé sítě myšlení, tj. myšlenkový postupů, a to jak v rovině strategické (i taktické), tak v rovině logické (neboť, jak věděl a prokazoval Heidegger, tradiční logika je velmi vzdálena údajně „formálnosti“, o níž se tradičně hovoří, a je překvapivě úzce spjata s docela určitou metafyzikou (ať si to logikové a přísně logicky myslící filosofové a vědci připouštějí nebo ne).

(Praha, 991027-2.)

<<<

>>>

991027-3

V naprosté převaze evropští filosofové uvažovali o pravdě výhradně řeckým způsobem, a navíc bez kontroly a kritiky přijali za své ony konotace, které s sebou neslo řecké slovo ALÉTHEIA. To lze považovat, vezmeme-li to obecně, za celkem pochopitelné a dokonce většinou oprávněné, protože řečtina je vůbec první filosofický jazyk v duchovních a myšlenkových dějinách (přesněji: dějích) této planety a všechny evropské jazyky (prvním z nich byla latina) se utvářely nebo přetvářely pod jejím vlivem. Nicméně právě v případě pravdy je třeba vznést zásadní námitky proti tomu, co sám řecký jazyk s sebou přináší a jakým směrem nás vede. Řecké slovo nás vede, eventuelně „táhne“ k nekritickému přijetí předpokladu (a protože nekritickému, tedy předsudku, před-pojetí), že vposledu rozhodující je jakési „jsoucí“, které je buď zakryto nebo nezakryto, zatímco ona zakrytost resp. nezakrytost je důležitá jen do té míry, do jaké je důležité samo ono zakryté resp. nezakryté. V krajním případě ovšem se pravda jako neskrytost může ukázat či vyjevit i jako neskrytost nejsoucího, ale jen jediným možným platným způsobem, totiž tak, že se nejsoucí ukáže či vyjeví jako nejsoucí (a tedy nikoli jako jsoucí).

(Praha, 991027-3.)

<<<

>>>

991101-1

Jsou některé staré židovské texty, které musíme číst a interpretovat s takovou filosofickou pozorností, na jakou jsme si zvykli třeba při čtení předsokratovských Zlomků. Také v případě nejstarších Zlomků můžeme být někdy na pochybách, šlo-li už o opravdovou filosofii nebo o názory před-filosofické. Známe je jen z citací autorů, kteří už byli ve svém myšlení filosofií ovlivněni. Nemyslím, že by bylo tak důležité mít jistotu, že nějaký názor, nějaká myšlenka byly už původně vpravdě filosofické. Jde především o to, že ať už od počátku nebo od nějaké pozdější doby měly filosofickou relevanci pro myslitele pozdější, eventuelně pro celkové myšlenkové klima i v těch vrstvách společnosti, kde nějakou filosofickou proškolenost třeba ani nelze předpokládat. A protože třeba v takovém případě, jakým je třetí a čtvrtá kapitola tzv. 3. Ezdráše s příslušnou židovskou vsuvkou, která měla značný ohlas i u řeckých a latinských církevních Otců, o přinejmenším dodatečných filosofických (a theologických) konotacích nelze ani v nejmenším pochybovat, máme před sebou dokonce už dávné předchůdce takového filosofického porozumění myšlenkám, které jsou původně před-filosofické. Nejde nám tedy především a na prvním místě (a už naprosto ne vposledu) o nějaké pronikání do myšlení (ve smyslu myšlenkových aktů) starých autorů, o nějaké vcítování nebo vmýšlení (se) do jejich subjektivity, nýbrž o hledání způsobu, jak myšlenkovými prostředky novými a nejnovějšími, dnes aplikovatelnými, „uchopit“ a vyložit ono jejich „myšlené“ jako to, k čemu se oni staří autoři nebo vykladači kdysi svými myšlenkovými výkony vztahovali. To je možné právě díky tomu, že budeme důsledně odlišovat interpretaci textu jeho zapojováním do nějak „daných“ širších kontextů, např. do celkového porozumění autorovi, do porozumění době a okolnostem apod. na jedné straně, od interpretace textu

samého, kde hledáme především to, co je jím samým neseno, poskytováno a nabízeno. Přitom ovšem nesmíme upadat do falešných představ, jako bychom v textu opravdu nějak „před sebou“ měli „objektivně“ jakékoli významy, z textu zřetelně vyplývající. Tak, jako je vždy naší konstrukcí kontext osobní historie, celkového vidění světa nebo historického zasazení autora (nic z toho před nám není „dáno“ bez naší spoluúčasti), tak je naší konstrukcí také „prostý“ význam textu samého – a mezi obojím neplatí identita ! Ale to nijak neznamená, že výklad textu v prvním nebo druhém případě je čímsi subjektivně libovolným nebo dokonce svévolným. Cílem v jednom ani v druhém případě však není nějaká „objektivita“, nýbrž takové uplatnění myšlenky (již je zajisté třeba hledat až za textem samým), které se může ukázat jako aktuálně i perspektivně relevantní (a to znamená takjé situačně, tj. pro naše vlastní myšlenkové projekty relevantní).

(Praha, 991101-1.)

<<<

>>>

Konstrukce myšlenkové (modely)

Řecká filosofie nejen pojmy a pojmovost vynalezla (a nám pozdějším velmi atraktivně odkázala), ale s jejich pomocí také „nalezla“ a odhalila. Protože jsme od nejtěplejšího dětství do pojmovosti svým okolím zaváděni a posléze zcela ponořeni, je pochopitelné, že jsme nakloněni pojmy objektivovat, neboť řecká pojmovost spočívá mimo jiné právě v důsledné objektivaci toho, co je myšleno. Mnohoznačnost řeckého termínu pro „pojem“ (a pro celou řadu dalších významů) nedovolila starým Řekům tematizovat problém pojmovosti jinak než objektivací, takže jim unikal nám dnes nápadný rozdíl mezi pojmem a tím, k čemu se jako pojem vztahuje. Středověk se touto záležitostí sice zabýval v rozsáhlé diskusi o univerzáliích, ale žel z nesprávných východisek a v nesprávné orientaci (vposledu šlo opět o objektivaci). Teprve objeven „niternosti“ bylo možno začít rozpoznávat, co to vlastně ta objektivace (neboli zpředměťování) je trvalo ovšem zase staletí, než došlo k dalšímu kroku, totiž k odlišení niterného aktu vědomí či myšlení od toho, k čemu se vztahuje sice jako k objektu (předmětu), ale k předmětu nikoli „reálnému“, nýbrž oním aktem konstituovanému, „konstruovanému“. Tím byl zahájen další velký obrat, v jehož průběhu stále ještě setrváváme: v reflexi, která je principiálně umožněna vynálezem pojmů a pojmovosti, si už dnes uvědomujeme či alespoň můžeme uvědomovat, že rozumět svému myšlení (a to nejen mínění, ale také puzování atd. – co vše k vědomí a myšlení náleží) jako průběhu znamená nejprve zvolit způsob přístupu. V obou případech však nemáme vlastně to, co zkoumáme, totiž vědomí a myšlení, „před“ sebou jako „objektivní realitu“, takže při použití dosavadního způsobu konstruující objektivace se musíme, ať chceme nebo ne, dopouštět těžkých chyb. Je velmi obtížné tyto chyby hlídat, protože pro to nemáme dosud žádné vypracované způsoby či metody. Děláme tedy to, že buď chceme myšlení objasnit na základě poznávání neurofyziologických procesů, kdy musíme vědeckými postupy konstruovat (a tím objektivovat) jejich průběhy, anebo že se k neurofyziologii obrátíme zády a v introspekci, tj. jen v jinak objektivující reflexi konstruujeme jakoby „vnitřní“ (tj. logické) předpoklady té které myšlenky, toho kterého způsobu myšlení.

(Praha, 991101-2.)

<<<

>>>

Filosofie

Prvním úkolem filosofie je zakládání a rozvíjení kritického pohledu a přímo kritické distance ve vztahu k tomu, co „jest“, tedy k přítomnosti (a k minulosti, zejména jak je v přítomnosti chápána). A protože právě ono zakládání, ustavování, rozvíjení a prosazování kritického pohledu nikdy není a nemůže být jen záležitostí negativní, ale znamená podnikání pokusů vždy o něco dosud nejsoucího a nebývalého, je druhým úkolem filosofie a filosofů vynalézání nového, nových cest a nových pohledů. Toto „vynalézání“ má ovšem dvě stránky: filosof se musí vždy znovu něčeho nového odvažovat, musí na sebe brát riziko chyb a omylů, nesprávných odhadů a špatné orientace, ale na druhé straně nesmí upadnout do pokušení vidět sama sebe jako jediného, kdo situaci správně chápe a kdo i druhým může říci, co dělat. Filosof nikdy nesmí přestat očekávat přinejmenším pokyny, „nápady“, nové myšlenky nikoliv od sebe, nýbrž jako cosi, co k němu přichází, a to nejrůznějšími cestami a v nejrůznějších podobách.

(Praha, 991105-1.)

<<<

>>>

Mýtus a „demytizace“

Jestliže se máme nově (myšlenkově i životně) zorientovat na základě pochopení, že ona schizoidnost, charakteristická pro náboženské období a pro religiozitu, musí být překonána a tím zrušena, musíme se naučit číst i biblické texty tak, jako všechny jiné texty, ovšem s pozorným nasloucháním jejich vlastnímu hlasu. To s sebou přináší onen závažný problém, na který upozornil Bultmann (a jeho žáci to upozornění učinili věcnějším a přesnějším), totiž že se musíme vždy znovu pokoušet „nenábožensky“ pochopit texty, které jsou plné religiozity, resp. nemytologicky texty které jsou spjaty s mnoha relikty mýtu i mytologičnosti. To před nás klade několik dalších úloh a povinností, bez nichž se nic podobného nemůže ani částečně dařit. Především si musíme uvědomit, že nějaké oddělování není možné, nýbrž že vše záleží na náročném porozumění plnosti textu to znamená, že se musíme pokoušet vyexegetovat z textu mýtem a mytologičností bytostně poznamenaného také to, co od mýtu není oddělitelné, ale musíme to interpretovat nemyticky. Nejde tedy o nějaké očištění, oproštění nemytických a nemytologických složek od mýtu a mytičnosti, jako by šlo o pouhé znečištění čímsi toto genere cizím a v podstatě nedůležitým, smysl postrádajícím anebo majícím smysl spíš rušící a to hlavní zastírající nebo pokřivující. Právě naopak je třeba takové složky také aktivně a pozorně vyhledávat, soustřeďovat se na ně a porozumět, do jakého kontextu jsou stavěna a jakým způsobem. Někdy jde o zřetelnou polemiku s těmito složkami, která by nám zcela unikla, kdybychom to, s čím je polemizováno, nechali prostě stranou. Jindy ovšem může jít o nosnou myšlenku, a takovou lze a dokonce je nutno reinterpretovat nemyticky a nemytologicky. To nás pak vede k druhému velkému úkolu, totiž k stálému poměřování výsledku naší interpretační práce nejenom co do původního, mýtem hluboce poznamenaného smyslu a významu, ale také co do povahy našich vlastních interpretačních metod. Stále totiž myslíme pod obrovským

vlivem řecké pojmovosti, která na jedné straně halasně bojovala proti mýtu, zatímco na druhé straně jeho hlavní (a dnes právně neudržitelný a neudržitelný) nosný záměr ve skutečnosti pročišťovala a ve vylepšené formě zachovávala. Musíme být proto připraveni také k hluboké revizi této formy řecké pojmovosti, aniž bychom se však pojmové přesnosti vzdávali (nějakým poukazem na meze rozumu, racionality, každé pojmovosti atd. vůbec). A právě proto lze uzavřít, že onen velký závazek, který nás vede k novým a novým návratům k biblickým textům, k jejich novému porozumění a novým interpretacím, už nemusí být náhražkově podpírán uznáváním jejich „posvátnosti“, nýbrž že pro nás dnes představuje ten nejlepší způsob, jak pracovat na ustavení a postupném prohlubování nového způsobu myšlení, jakési dějinné METANOIA evropské myšlenkové tradice. – A pochopitelně totéž platí nejenom o textech, ale především o všem tom, k čemu se tyto texty vztahují a o čem nám vyprávějí či co všechno nám sdělují a zprostředkují, tedy také tu hlavní hebrejskou tradici, totiž prorockou, a její vyvrcholení v Ježíši z Nazaréta. Konstrukce jakési ekonomie spasení, které první církve a pozdější křesťané považovali za ústřední ohnisko, ano samo jádro dobré zvěsti, už nemusíme brát o nic vážněji než jako výraz naléhavého doporučení vzít to vše skutečně nosné (a tedy ne pouze myticky a mytologicky, rituálně atd. nosné) s plnou vážností.

(Praha, 991111-1.)

<<<

>>>

991112-1

V Janově evangeliu (12, 44) říká Ježíš: „Kdo věří ve mne, ne ve mneť věří, ale v toho, jenž mne poslal. „ Uvážíme-li, že v synoptickém podání mluví Ježíš o víře (v logiích) absolutně, a uvážíme-li zároveň, že autor janovského podání cílevědomě užívá řeckých slov tak, aby čelil obrovskému tlaku řeckých myšlenkových tradic, můžeme z toho usuzovat i na to, že dokonce i tam, kde šlo o inovaci křesťanské tradice samé (a tou je ono neabsolutní užití slova víra resp. věřiti, jež nemá přímou předlohu nejen ve slovech Ježíšových, ale ani v řečtině, ale je invencí pod tlakem všeobecné hellenizace a tedy restrukturování myšlení prosazující se pojmovoistí a tedy zaměřeností na „intencionální předměty“), je tento autor velmi obezřetný a vymezuje seč může své formulace tak, aby neztratil kontrolu nad svou vlastní pojmovoistí (tj. jakousi filosofičností, jak se to dlouho chápalo a proč byl tento autor zván „Filosofem“). Víra je především spolehnutím na spolehlivé – a Ježíš tu říká, že ten, kdo se spolehl na něho, vlastně se nespolehá na něho, nýbrž na toho, kdo jej poslal. V tomto smyslu je vskutku Ježíš metaforou boží – ovšemže metaforou ne slovní, ale životní, živoucí metaforou. Ježíš odkazuje k Bohu, ale zároveň Bůh v Ježíši přichází jako Světlo na svět, doprotřed světa. Ježíš tedy není intencionálním objektem, nýbrž intencionálním aktem. Spolehnutí na Ježíše má svůj cíl ne v Ježíšovi, nýbrž v jeho antiparadigmaticém, antiarchetypickém spolehnutí na Boha. A toto spolehnutí má svůj prastarý vzor v Abramovi, který opouští svůj dům, město, zemi a jde, aniž by měl přesně vykalkulováno, kam jde. Toto převzetí odpovědnosti a rizika na sebe je toto genere odlišné od onoho „spočinutí duše“ v Hospodinu, jak to klasicky formuloval Augustin. Víra zajisté znamená neklid, ale jejím cílem není tohoto neklidu se zbavit, nýbrž zaměřit jej správným směrem a proměnit tento neklid v práci, aktivitu, v tvořivost, ovšem chápanou nikoli romanticky jako vynášení

pokladů ze sebe ven a jejich předkládání na odiv druhým. Ještě v líčení o Abramovu vyjití do neznáma lze zřetelně vycítit směřování k onomu dobrému vyústění, které jako by mělo přesvědčovat o tom, že vyjít do neznáma se vyplatilo. Právě tento moment je však v příběhu Ježíše z Nazaréta nejen potlačen, ale vlastně zcela odbourán. Ježíšův příběh končí tragedií, nejen neúspěchem. Když tedy Janovský Ježíš říká (12, 45): Kdož vidí mne, vidí toho, který mne poslal, „ je třeba do toho započítat také onen neblahý Ježíšův konec, ono ukřižování spolu s lotry. (Tím ovšem vůbec není a ani nemá být řečeno, že tento konec je vlastním cílem a vyvrcholením Ježíšova působení, jak by to rádi interpretovali někteří zbožní, ale pomýlení křesťané a dokonce teologové.)

(Písek, 991112-1.)

<<<

>>>

Janovo evangelium

Již v 19. století se ustálilo dělení kanonických evangelií na tři synoptická a na Janovo, přičemž právě Janovo je považováno za nejmladší a také svým záměrem odlišné od synoptických. Odhlédneme-li od různých pozdějších vsuvek, můžeme zprávy synoptiků považovat za filosoficky celkem neutrální, ba dokonce naivně synkretické. Naproti tomu Janova zpráva se ukazuje být programově značně polemická, pokud jde o řecké myšlenkové tradice. Sledujeme-li dobře, v jakém kontextu a smyslu autor užívá tak klasických řeckých termínů, jako je např. ARCHÉ, LOGOS nebo ALÉTHEIA, hned v Prologu (který mohl být původně psán odděleně), musí nám být naprosto zřejmé, že jde o cílené užití proti tradici a proti duchu řeckého jazyka. V tom je Jan mnohem „hebrejštější“ než synoptikové, a zřejmě navazuje na některé starší židovské pokusy o to, jak čelit hellenistickým vlivům aktivním užíváním řeckých termínů v jiných kontextech a s jinými konotacemi, než jaké byly tehdy běžné. To pochopitelně neznamená, že jeho chápání oné řecké tradice a jeho distance od ní byly ve všem správné. Jde spíše o to, že byly vědomé, kdežto u synoptiků toto povědomí prakticky zcela chybí, ačkoliv jejich závislost na hellenistických vlivech není menší, nýbrž naopak větší.

(Praha, 991115-1.)

<<<

>>>

991116-1

Porozumět Ježíšovi znamená také s porozuměním oddělit od sebe to, co je jeho ústředním poselstvím, od toho, co přebírá ze své doby a z prostředí, v němž působí. Je to právě vliv řeckého myšlení, že se Ježíšovo poselství, jeho výroky, myšlenky, výzvy atd. chápou jakoby nadčasově a mimočasově, jako platné pro všechny doby a pro všechny situace. Stačí se jen trochu začít do jeho podobenství, abychom nahlédli, jak situačně je každé zasazeno a jak také situačně vyúsťuje. Tak např. už Schweitzer ukazuje, proč Ježíš nenavázal na starší, zejména prorocké představy o duchovním království, ale proč přijímá spíše představy pozdního židovstva o brzkém příchodu království (6480, s. 114): „Ježíš tedy sdílí s pozdním židovstvem představu

božího království. Avšak nezaměstnává se jí. Sleduje a zvěstuje to, co je třeba činit, aby byl člověk hotov vejít do království a mohl být božím dítětem. „ Pokud si tohle uvědomíme, je zcela zřejmé, že Ježíšovy představy o příchodu království, které sdílí s pozdním židovstvím, nejsou a ani nemohou být obecně platné a závazné. Z toho však vyplývá naprostá nutnost mnohé jeho myšlenky a výzvy reinterpretovat do kontextu dnešních představ resp. do dnešní situace. Tak např. jeho výzvy k nedbání o zítřek, o zabezpečení života atd. , jakož i třeba výzva bohatému mládenci, aby prodal a rozdal svůj majetek, je úzce spjata s jeho jistotou, že nové království již přichází a že se naplno prosadí ještě za života z

(Písek, 991116-1.)

<<<

>>>

991125-1

Kant užívá termínu transcendentní v poněkud nelogickém smyslu. Transcendere znamená vlastně překračovat, jít přes a dál. Kant však je přesvědčen, že tato cesta je člověku uzavřena, že tzv. transcendentní skutečnosti („věci o sobě“) mu nejsou přístupné, že nejsou poznatelné. Pak ovšem jeho význam slova transcendentní je zbaven svého základu, v němž je zdůrazněna aktivita směřování a dosahování toho, co je „za“ (něčím), a místo toho je ono „za“ předem objektivováno a zároveň odstraněno, vyňato z dosahu onoho překračování,

(Praha, 991125-1.)

<<<

>>>

Mythos

Rádl (DF I, 71) říká, že „mythus je hlasem přírody“ (zatímco filosofie je soudem o přírodě). Mám za to, že hranice mezi přírodou a ne-přírodou musí být vedena jinudy: mýtus už je za hranicemi přírody, mimo její rámec. Mýtus je založen na slovu a beze slova, bez vyprávění není možný ani myslitelný. Zajisté slovní vyjádření bylo zprvu postaveno na rituálních skřecích, na hlasových projevech, kterých bylo schopno (mutatis mutandis) také zvíře. Onen přechod na novou rovinu, který ovšem znamenal zlom, přeryv, cosi vskutku převratného, revolučního, není ovšem založen na vyluzovaných zvucích, ale na tom, že se jim dostává magického významu, totiž že se z přírodních skřeků stávají skřeky rituálními. Také u zvířat se někdy setkáváme s čímsi, co vypadá jako rituál většinou to známe z pozorování domestikovaných zvířat nebo ptáků, ale někdy jsme překvapeni, že se s něčím podobným setkáváme dokonce i v „divoké“ přírodě. Známe jsou jakoby rituální námluvy nejen o vyšších zvířat a ptálů, ale dokonce u nižších živočichů, např. u ryb nebo čolků apod. (někdy jsou tyto hry provázeny i výraznými změnami fyzickými, proměnou barev nebo třeba hřebenem u čolčích samců aj.), což jen podtrhuje úzkou spjatost toho, co považujeme za „fysické“ (přírodní, odvozeno od FYSIS) s oněmi zdánlivě již rituálními prvky v chování. Proto se zdá, že k oněm „převratným“ novotám dochází spíše (nebo alespoň často) emancipací něčeho, co tu již bylo připraveno, ale co se ukázalo jako mimořádně perspektivní a nosné teprve dodatečně, než vstupem čehosi

naprosto nového, co tu ještě v žádné, ani zárodečné podobě nebylo. Pokud ovšem dovedeme situaci analyzovat opravdu jemně, nemůže nám uniknout, že i v těchto případech můžeme vždycky najít cosi nového, co ovšem nepřistupuje k dosavadnímu v žádné již etablované podobě, tedy zvenci, nýbrž jakoby zevnitř. A to také musí vyvolat myšlenku, zda ona připravenost, charakterizující danou situaci, nebyla v nějakém smyslu a rozsahu připravována již předchozími intervencemi onoho „vnitřního“, které i dříve bylo vždy čímsi novým a které se vždy nějak podílelo na „ustavení“ (konstituci) onoho bývalého „nového“, dnes již v té či oné podobě etablovaného.

(Písek, 991127-1.)

<<<

>>>

Mesiáš

Albert Schweitzer má za to (např. 6480, s. 120), že Ježíš se sám nepovažoval za Mesiáše. V tom má nepochybně pravdu. Jako doklad však tu uvádí, že v Mt 21,10-11 se o něm praví “To je ten prorok Ježíš z Nazareta v Galilei.” A proto podle něho zvolání “Hosanna synu Davidovu!” a “Požehnaný, který přichází ve jménu Hospodinově!” nepatří Mesiáši, nýbrž proroku z Nazaréta. To už je problematičtější, neboť to zanebává jinou zprávu, totiž že Ježíš posílá dva ze svých učedníků, aby mu přivedli nesedlanou oslici, na které pak vjel do Jeruzaléma. Tuto zprávu podávají všichni synoptici, nejen Lukáš, který je podle Schweitzera v tomto ohledu už méně spolehlivý. (Mt 21, 1nn., Mk 11, 1nn., Lk 19, 29nn.). Oslice však neměla sloužit kdejakému proroku, nýbrž byla připravena právě pro očekávaného Mesiáše. Máme tedy na vybranou: buď se Ježíš vskutku považoval za Mesiáše, anebo jeho čin měl jiný smysl a význam. Svým způsobem to byla opovážlivost, pro kterou měl být vlastně později obžalován a odsouzen v synedriu neméně než pro pak zmiňované hanobení chrámu. Je zvláště, že k tomu nedošlo – anebo že to nebylo zaznamenáno. Praví-li později Ježíš “zrušte chrám tento”, mohl by onen zvláštní hepening slavného vjezdu do Jeruzaléma znamenat něco obdobného: mohl být zrušením očekávání Mesiáše (rozumí se tehdy rozšířeného očekávání politického osvoboditele). Pak by dávalo smysl i to, že hned druhým takovým hepeningem bylo vyčištění chrámu (přesně chrámového nádvoří) od prodavačů obětních zvířat a penězoměnců (neboť zvířata určená k oběti nesměla být kupována za jiné než chrámové peníze, tedy nikoli za platnou římskou měnu). Ježíš rušil nebo relativizoval v mnohém ohledu a v mnoha směrech jak současné židovské představy, tak i tradiční výklad zákona. Nebylo by proto divu, že by se jeho radikální kritika vztáhla i na samu představu Mesiáše. Jestliže totiž vyčistil chrám, a potom navzdory tomu řekl: “zrušte chrám tento”, mohl stejně tak oživit a aktualizovat představy o příchodu Mesiáše na oslátku, aby pak tuto představu odboural poukazem na to, že nic tak nápadného a velkolepého, jako je vjezd do Jeruzaléma, se nekoná, protože království, o němž a o jehož příchodu kázal, již jest zde, mezi námi, aniž by to bylo provázeno tak nápadnými symboly a průvodními znaky. Opět se ukazuje, že liberál Schweitzer – řečeno slovy vězně Bonheoffera – nešel příliš daleko, nýbrž naopak dost daleko. Ježíš se nejen sám nepovažoval za Mesiáše, ale on dokonce radikálně rušil představu Mesiáše, přicházejícího ve slávě a moci.

(Praha, 991129-1.)

<<<

>>>

Ježíš umírající

Včera mi (při návštěvě u něho) Bony důkladně vyložil to, co mi už naznačoval v telefonu, totiž co mu poslední dobou vrtá hlavou při posledním prověřování některých formulací v knížce, která mu právě má vyjít. Vychází z posledních Ježíšových slov na kříži: Ježíš oslovuje Boha a táže se ho z hlubin své úzkosti, proč jej opustil – a na otázku se mu nedostává odpovědi. Četl mi některé formulace a pak jsme o tom diskutovali. Připouštím, že je hodno pozornosti, že na poslední Ježíšovu otázku („Bože, proč jsi mne proklel?“, jak to překládá Bony) chybí odpověď, že následuje mlčení – alespoň u Marka – 15, 34 – a u Matouše – 27, 46; Lukáš ji vypouští a (23, 46) nechává Ježíše zemřít se slovy: „Otče, v ruce tvé poručím ducha svého. „ Marek (1, 11) zaznamenává naproti tomu „hlas s nebe“ při Ježíšově křtu, a podobně činí Matouš (3, 17). U obou se totéž opakuje ještě jednou (Mk 9, 7; Mat 17, 5 – při „proměnění“, „oblak světlý“). V tomto bodě se od nich neliší ani Lukáš (3, 22 při Janově křtu, 9, 35 při proměnění; ale neliší se ani v tom, že při smrti Ježíšově žádný „hlas s nebe“ nezmiňuje. V Janově evangeliu najdeme sice poněkud pozměněnou verzi situace při Ježíšově křtu (1, 33 – tu Jan Křtitel podává svědectví a pisatel to jen zaznamenává v odvolání na něho), a podobně jako Lukáš zmiňuje jen (19, 30) jako Ježíšova poslední slova jenom „Dokonáno jest. „ Opět žádný „hlas s nebe“. Mezi evangelisty tedy panuje navzdory všem rozdílům pozoruhodná shoda v tom, že Bůh zůstává při Ježíšově skonu jakoby nepřítomen, a Ježíš sám si podle Marka a Matouše tuto nepřítomnost těžce uvědomuje a na sám závěr ji chápe jako zavržení, snad dokonce prokletí; Kraličtí to – ostatně ve shodě i s mnoha jinými překlady – zmírňují, když užívají slova „opuštění“. Můžeme se tedy tázat: jsou čtyři evangelisté ve shodě v tom, že Bůh se od Ježíše v závěru jeho života jakoby odvrací, nebo přinejmenším v tom, že Ježíš sám to tak chápe? Proč se na jiných místech podle nich Bůh k Ježíšovi přiznává a proč naopak v této chvíli nejtěžší mlčí? Myslím, že mne Bony významně upozornil na tento moment, který jsem si vlastně nikdy neuvědomoval.

(Písek, 991202-1.)

<<<

>>>

Lež ve společnosti / Pravda ve společnosti

Největším problémem naší nové „demokracie“ je to, že jsme si neosvojili zásadu, kterou v komunistickém Sovětském svazu vytyčil Solženicyn, totiž „nežít ve lži“. Patočka, který je dnes objektem stejně prázdného adorování, jako kdysi za první republiky Masaryk, aniž by někoho (snad kromě několika odborníků) zajímalo, co skutečně myslel a co hlásal, obrátil tuto negativní zásadu v pozitivní, totiž v požadavek „žít v pravdě“. To na jedné straně umožnilo Václavu Havlovi, aby s hlubokým neporozuměním ztotožnil tento patočkovský „žít v pravdě“ s životem „autentickým“, a na druhé straně zase Václavu Bělohradskému, aby celou myšlenku odmítl a aby prohlásil, že všude je plno pravd (neboť každý má nějakou jinou), takže je nezajímavé a zbytečné se jimi obírat. Tím ovšem vyšel jenom vstříc potřebám politiků, kteří se naučili počítat s tím, že pravda je „neprůchodná“, a také se o ni

přestali zajímat. Mimořádnou odpovědnost za to, že naše společnost nejen v pravdě nežije, ale že naopak žije ve lži, mají protagonisté naší politické scény téměř od samého počátku. Rozhodující lží se však stala politika Klausovy ODS, která pod pláštěm pravicové rétoriky uskutečňovala v praxi politiku upadlé sociálně demokratickou, čímž odsoudila Horákovu sociální demokracii k bezzubosti a neschopnosti tomu jakkoliv čelit, a později donutila zemanovskou opozici k rétorice radikalistické, a ještě později, po problematickém volebním „vítězství“, k postupu vysloveně „pravicovému“, k němuž se Klaus nikdy neodhodlal, ačkoliv věděl, že je nezbytný (alespoň pokud jde o velkou privatizaci). Lež tak ovládla nejen pravici, ale také demokratickou levici, a zatím nikdo z politiků se nedokázal vzchopit, aby „uhodil v pravdu“, jak kdysi doporučoval Jan Hus.

(Písek, 991226-1.)

<<<

>>>

Intelligence u Patočky

Patočka kdysi (před více než třiceti lety) vyjádřil (ovšem poněkud opatrně) přesvědčení, že ve společnosti mají a musí intelektuálové získat jakýsi „vliv na veřejnost, jehož je třeba, aby *celá* společnost měla pocit, že se v ní na základě nahlédnutí dá podniknout něco kladného, co může čelit zhoubným vývojovým zjevům“ (*Intelligence a opozice*, in: *O smysl dneška*, Praha 1969, s. 7). „Že duševní pracovníci, hlavně studenti, jdou na ulici, že organizují pouliční boje nebo okupační stávky jako dříve jen dělníci, že se kongresy spisovatelů stávají událostmi prvního řádu, na kterých neviditelně dochází již k politickým změnám, pro to vše byly dříve náznaky, ale žádné skutečné příklady. Zde vystupuje nový element společnosti, /8/ síla, s jejíž působností bude zřejmě od nynějška nutno na dlouhou dobu již počítat, síla, o níž lze říci, že každý politik, který tak neučiní, bude litovat. „ (s. 7-8). Tato neo-marxistická (či spíše marxo-logická) argumentace, která pak ještě pokračuje, stojí v dost silném napětí s Patočkovým důrazem na ono „nahlédnutí“, jež je svěřováno právě intelektuálům, aby bylo možno celospolečensky čelit „zhoubným vývojovým zjevům“

(Písek, 991226-2.)

<<<

>>>

Myšlení u Aristotela / Slova (a vědomí) u Aristotela

»Mluvená slova jsou jistě znakem duševních prožitků a napsaná slova jsou znakem slov mluvených. A jako všichni nemají totéž písmo, tak ani jejich mluva není táž; avšak to, co mluva a písmo v první řadě označují, je již všem společné, totiž duševní prožitky a to, co prožitky zpodobují, totiž věci. O tom jsme promluvili ve spise „O duši“; náleží to totiž jinému zkoumání.«

(Aristotelés, *O vyjadřování*, překlad K.Berka, Praha 1959, str. 25.)

Aristotelés, jak vidět, rozlišil myšlení (či vědomí) od jeho vyjádření, ať už hlasového nebo písemného. Myšlení (vědomí) samo charakterizoval v tomto případě jako cosi

trpného, neboť užívá termínu PATHÉMATA (Berka překládá „duševní prožitky“); to je první bod, v němž se dnešní naše chápání od Aristotelova (a jiných řeckých myslitelů) liší, neboť my dnes chápeme i vnímání jako aktivní výkon vědomí (a tedy nikoli jako pouhé „trpění“, pouhou pasivitu). Druhým bodem, v němž se od Aristotela musíme distancovat, je jeho chápání námi zmíněného „vyjádření“ myšlenky jako pouhé její označení, a to předně hlasové, když mluvíme, a potom ještě označení mluveného, totiž když píšeme. Konečně je třeba odmítnout poslední Aristotelův předpoklad, že totiž naše PATHÉMATA (tzv. duševní prožitky, pro nás dnes tedy duševní akty resp. akty vědomí) zpodobují věci.

(Písek, 991227-1.)

<<<

>>>

991227-2

Každému je jistě zřejmé, že skupina písmen, představující písemný znak (záznam slova, se nepodobá tomu, co ono slovo „označuje“: např. písmena 'p', 'e', 's' se nikterak nepodobají domácímu čtyřnožci, a to ani jednotlivě, ani ve skupině. Navíc víme, že v jiných jazycích musíme „přečíst“ jinou skupinu písmen, abychom správně porozuměli, že jde o totéž zvíře (např. dog, chien, Hund apod.); z toho je ostatně zřejmé, že nejde jen o písmena, nýbrž také o hlásky, neboť písmena odpovídají hláskám (což neznamená, že se jim podobají), a obojí se ani jednotlivě, ani ve skupinách nikterak nepodobají ani navzájem, natož tomu, co ve skupině „označují“.

(Písek, 991227-2.)

<<<

>>>

„Býti“ jako sloveso

Už v řeckém starověku se vyskytly pokusy eliminovat čas a dějovost z „předmětů“ (témat) promlouvání i myšlení tím, že se vše soustředilo do přítomnosti, vyzvednuté nad čas a mimo čas. Informace, že „pes štěká“, se transponovala do podoby „štěkající pes jest“ (eventuelně „jest zde“). V některých jazycích sloveso „býti“ (prý) vůbec chybí; dokonce i v ruštině to (nejspíš odjinud, tj. z jiných než indo-evropských kořenů či zdrojů) proniklo v podobě vypouštění tohoto slovesa; ale něco podobného lze najít i ve středověké latině. Ať již kořeny nepravidelného slovesa „býti“ jsou jakékoli a odkudkoli (prý ze sankrtu, kde existovala tři různá slovesa pro různé časy, minulý, přítomný a budoucí, která pak splynula v jediné, ale v evropských jazycích nepravidelné sloveso „býti“ (jest, byl, bude; německy: war, ist, wird; latinsky: erat, est, erit; francouzsky: était, est, sera; a také v odvozených jazycích, např. anglicky: was, is, [shall be]; atd.), otevřela se tím možnost spekulativních úvah po povaze „bytí“ (což lze slovem vyjádřit snad jen v češtině, v němčině jen velkým písmenem, zatímco např. latina podobně jako kdysi řečtina se musí spokojit s tímž tvarem: esse. To vše svědčí o tom, že sloveso esse (původně řecky: EINAI) znamená jen aktuální přítomnost a nikoliv děj. Dějovost, událostnost musela být znovu objevena, a to pozoruhodným procesem, kdy filosofie jako kritická metoda se musela obrátit proti filosofické tradici tzv. metafyzické.

(Písek, 991227-3.)

<<<

>>>

Víra a vidění

Janovské evangelium prozrazuje na řadě míst vědomé přeznačování tradičních řeckých termínů ve smyslu, který je neřecký a někdy vysloveně protiřecký. Vidět to je velmi dobře hned v Prologu, např. v užití termínů LOGOS nebo ALÉTHEIA. . S tímto vědomím je třeba, abychom přistupovali také k místům, která jsou již tradičně chápána bez vědomí o polemických záměrech autora. Zajímavé možnosti se nám tak ukazují např. v případě „setkání“ učedníka Tomáše-Didyma se vzkříšeným Kristem (Jan ovšem píše stále o Ježíši). Tomáš předtím prohlásil, že „nikoli neuvěří“ těm z ostatních učedníků, kteří se s Pánem již setkali, že Ježíš vstal z mrtvých, pokud na vlastní oči nespatří jeho probodené ruce a dokud nevloží ruku do jeho probodeného boku. Je ovšem dost zvláštní, že Marii Magdaléně Ježíš brání, aby se ho dotkla „neb jsem ještě nevstoupil k Otci svému“ (20, 17), a nyní Tomáše přímo vyzývá – 20, 27 – aby vložil prsty a celou ruku do jeho ran. Tu je zřejmé, že se již v křesťanské obci zcela vžilo nové, odlišné chápání víry, které už nenavazuje na chápání Ježíšovo, protože už o něm asi vůbec neví. Tomáš tu říká, že uvěří, až když uvidí; svou víru tedy zakládá na tom, co může spatřit. S tím je kupodivu srozuměn i sám vzkříšený Ježíš, když ho nejen k spatření, ale přímo k ohledání svých ran vybízí, a říká mu: „nebudiž nevěřící, ale věřící“ (20, 27), jako by souhlasil s tímto Tomášovým požadavkem jako předpokladem jeho víry. Zároveň ovšem dodává: „Žes mne viděl, Tomáši, uvěřil jsi. Blahoslavení, kteříž neviděli, a uvěřili. „ (20, 29.) Víra bez základu ve vidění je tu prohlášena za větší a důležitější, nežli je víra, založená na vidění, a je zároveň prohlášena za hodnou blahoslavenství. Vyplývá z toho, že není víra jako víra. Najednou jako by přestalo platit, že víra tak malá, jako je zrno hořčice, pro začátek docela stačí, protože pak stále roste, až vyroste ve velkou rostlinu. A problematické je také ono blahoslavenství, pokud je víra darem božím: kdo tu je vlastně tím blahoslaveným? Nejde jen o to, že tu je napětí mezi tímto pojetím a pojetím samotného žijícího Ježíše, pro kterého protivou víry je strach, úzkost, ale je tu napětí i ve vztahu k starším textům NZ, k listům apoštola Pavla (ať už to je v tomto případě s pavlovskou autenticitou jakkoliv), kde víra je cosi nižšího než vidění, cosi provizorního, co bude nakonec učiněno zbytečným ve chvíli, kdy se naplní právě ono vidění (vidění tváří v tvář) a kdy už nebude nic, več by bylo možno doufat (čeho by se bylo možno nadít) a več by bylo lze věřit. Nakonec se ukazují jak Pavel, tak Jan být silně ovlivněni řeckou představou nadčasové či mimočasové, eschatické dokonalosti (= dokonání, naplnění času), ovšem s tím rozdílem, že u Pavla je vidění spojováno s touto dokonalostí, zatímco u „Jana“ je víra bez základu ve vidění považována za nižší oproti víře, které se o vidění neopírá. Avšak také u Jana je zřetelně vidět, že se tato vyšší, lepší víra vztahuje jen k něčemu již nastalému, danému – a tedy „předmětnému“, totiž k již nastalé skutečnosti vzkříšení. Konfrontujeme-li „Janovo“ pojetí s „Pavlovým“, pak ona lepší, pravá víra by na konci dnů mohla přežívat jen u těch, kdo nebudou postaveni tváří v tvář Bohu. Tato absurdní myšlenky by však vedla k jinému tématu, takže ji raději opustíme. Jedna věc je jistá: význam termínu „víra“ je v nejstarší křesťanské době velice rozmanitý, nesjednocený, nezřídka vágní, a nezdá se nijak významně navazovat na pojetí Ježíšovo, protože je příliš těsně svazován s Ježíšem jakožto Synem božím,

Spasitelem, Kristem. Starozákonní „víra“ je až na výjimky upozaděna, dostává se jí univerzálního „předmětu“ (totiž Boha v některé osobě), zatímco ve SZ a ještě i u Ježíše může mít nejrůznější „předměty“, k nimž se vztahuje (např. skálu, rostlinu, uzdravení vlastní nebo i cizí atd.).

(Písek, 991228-1.)

<<<

>>>

991228-2

Jednotlivé kroky, jimiž jsou texty pojaté do této knížky (oproti prvnímu vydání zahrnující několik dalších textů) představují vlastně úseky dlouholetého úsilí o nalezení a znovuosvojení základny, bez které sice celá evropská myšlenková tradice není ani myslitelná, ale která zároveň umožňuje i kritický odstup od těch stránek a momentů, jež se v průběhu myšlenkových a duchovních dějin západní kultury ukázaly jako málo nosné (pokud vůbec jejich nosnost nebyla pouze zdánlivá). Výsledky, k nimž mne má zkoumání a mé úvahy vedly, se tak nutně vystavují nesouhlasu a odmítnutí nejméně na dvojí (a možná na trojí) frontě.

Konzervativně a tradicionalisticky orientovaní křesťané se především nebudou chtít smířit s myšlenkou nutnosti základní revize myšlenkových prostředků, jež si křesťanství myslitelé minulosti většinou značně nekriticky osvojili a jichž využívali nad jejich možnosti (a dospívali tak nejednou k uvažování tak problematičkému až absurdnímu, že nemohlo uniknout nejen odmítání, ale často dokonce zesměšňování). Dějiny theologie a křesťanského myšlení vůbec se ukázaly sice v mnoha ohledech jako celoevropsky, ba světově mimořádně významné, ale od počátku byly poznamenány kuriózním rozparem: životní orientace a styl, které byly původně zakotveny v kultuře a tradici hebrejské, byly někdy nevědomky, jindy usilovně reinterpretovány a restrukturovány v duchu myšlení, které bylo tomuto stylu cizí, bylo mu nepřiměřené a bylo nadlouho zdrojem zvláštního typu korumpovanosti, která byla omylem chápána jako bytostně pozitivní. Celý tento proces můžeme stručně pojmenovat jako počtení Ježíšova evangelia nebo jako helenizaci křesťanství. Výsledkem byla theologie, spjatá zprvu s Platónem a platonismem, o řadu století později pak s Aristotelem a scholastikou. Nová doba se sice proti scholastice vzbouřila (a odtud také její zdánlivé, protože jen negativistické a neprincipiální protikřesťanství), ale v řeckém stylu myšlení nejen pokračovala, ale ještě jej prohloubila a umocnila svou matematizací a technizací.

(Písek, 991228-2.)

<<<

>>>

991228-3

Post-osvícenecky „radikální“ (či spíše radikalističtí, eventuelně „fundamentalističtí“) dědicové evropské racionality se zase nebudou chtít smířit s tím, že s minulostí nezúctovávám dost ostře a pevně, ale že vybírám něco z jedné tradice, něco z té druhé (každému bude ovšem vadit něco jiného). Musím proto výslovně upozornit

na to, že řeckou pojmovost neodmítám šmahem, neboť to by znamenalo se vrátit do dob mýtu (což ovšem není možné). Pojmovost dovoluje myšlenkovou přesnost, o jaké se mytickému (nebo dnešnímu „mimopojmovému“, např. neslovesně uměleckému) myšlení nemohlo a nemůže ani snít ; proto je třeba pojmovost zachovat. Protože však řecký typ pojmovosti vykazuje zjevné nedostatky, je třeba provést kritickou revizi a časem se možná pokusit konstituovat pojmovost nového typu. O této problematice se může čtenář víc dozvědět v jiných mých textech ¹. V textech této knížky najde spíš pokusy o zápolení s tematikou, která je pojmovostí řeckého typu nepostižitelná buď vůbec nebo jen s hrubým zkreslením a v podobě desinterpretace.

K takovým zkreslením a nesprávným pochopením ovšem docházelo po dlouhá staletí, ba od samých počátků křesťanské éry. Toto tvrzení asi narazí zejména v křesťanských kruzích nejvíc. Ale nemohu proti tomu nic dělat : nabyl jsem přesvědčení, že naprostá většina křesťanů, a to nejen laiků, ale také theologů, buď neví nebo (v případě theologů) ani nechce vědět, co znamenalo hebrejské a potom aramejské slovo které dnes česky překládáme jako „víra“ (po vzoru řeckého slova PISTIS a později latinského fides). V hebrejštině byl kořen ´-m-a vybaven konotacemi, pro které už před křesťanskou érou sami Židé začali užívat dvou termínů, totiž někdy slova víra (PISTIS), ale jindy slova pravda (ALÉTHEIA). Už sama tato okolnost může sloužit jako doklad toho, že dnešní naše chápání slova „víra“ je onomu hebrejskému a aramejskému pochopení - a to znamená také pojetí Ježíšovu - velice, ano přímo „samým rodem“ (toto genere) vzdáleno. Jde prostě o něco docela jiného. Proto také ten dlouho přetrvávající důraz na tradici (původně jen v katolicismu, ale dnes i v protestantismu); proto také ten návrat hlavních proudů reformace k první církvi (a ne k samému Ježíšovi).

Pod řeckým vlivem došlo k přeznačení slova „víra“: zatímco pro staré Izraelce (a ještě pro Žida Ježíše) byla víra docela určitým, od jiných se odlišujícím a proti nim se vymezujícím, velmi aktivním (dělným) celoživotním směřováním, stala se pro křesťany v důsledku kulturního působení a ochotné, někdy nadšené recepce řeckého intelektualismu záležitostí „přesvědčení“, souhlasícího s výrokem nějaké autority. Tak došlo (a nemohlo nedojít) k jakémusi rozpolcení skutečné víry, která je pro řeckou pojmovost nutně nepostižitelná, na jedné straně a reflexe víry, užívající myšlenkových prostředků naprosto nevyhovujících, protože vycházejících ze zcela jiné nejen myšlenkové, ale především životní orientace a zkušenosti, na straně druhé. A proto došlo také k rozpolcení samého života křesťanů: na jedné straně vznikla (a stále znovu byla obnovována, nezřídka ve spojení s tendencemi k neortodoxnímu až heretickému myšlení) tradice určitého životního stylu a zaměření, k němuž vedla sama (skutečná, živá) víra, zatímco odděleně od toho a někdy dokonce proti tomu se vytvořila a stále víc prohlubovala theologická, dogmatická reflexe, která částí křesťanů (zejména pak korumpovaných duchovních) byla považována za rozhodující - dokonce v záležitostech spásy.

Dnes slovo „víra“ v běžném (i křesťanský běžném) chápání už neznámá nic jiného než „přesvědčení“. Správnost či nesprávnost, pravdivost či nepravdivost není bytostně spjata se samou vírou resp. s její absencí, nýbrž týká se pouze toho, co lze nazvat „předmětem“ (nebo také „obsahem“) víry. „Véra“ sama tak byla v tomto pojetí zcela formalizována, zbavena obsahu ; rozhodujícím se stal pouze „předmět“ víry (jakožto přesvědčení „o“ něčem). A zatímco Ježíš mluvil o víře v souvislosti s moruší nebo skálou, s nemocí a uzdravováním, s tonutím a záchranou před utonutím apod. , aniž by vůbec nějaký univerzální „předmět“ či „obsah“ zmiňoval,

pro křesťanské theology se rozhodujícím tématem stala „přirozenost“ Boha Otce nebo dvojí „přirozenost“ Boha Syna atd.

(Písek, 991228-3.)

<<<

>>>

Iluze u Ladislava Klímy

Ladislav Klíma má u nás velmi blízko k rozpoznání tzv. nepředmětné skutečnosti, ale jeho největší překážkou je právě to, jak silně vězí v objektivizující tradici evropského myšlení, založené ve starém Řecku. Vlastně naprosto správně nazývá iluzí ono „zdání, že něco jest, co není“ (List o illusionismu etc. , Pha 1940, s. 11). Dokonce ví, že je třeba provést odlišení a upřesnění: nejde o „liché, nicotné zdání, ale zdání neodstranitelné, druh jsoucnosti, skutečnosti – mysterion ...“ (tamtéž). Tady se ovšem už dopouští nelogičnosti, když nadále trvá na termínu „zdání“, ačkoliv zároveň připouští, že jde o druh skutečnosti, dokonce jsoucnosti. (Pro mne je těžko přijmout jeho terminologii, kdy na jedné straně mluví o tom, co „není“, aby hned poté mluvil o druhu „jsoucností“; je možno pochopit, o čem mu šlo, ale jeho formulace jsou nepřijatelné.) Pokud bych měl jeho formulace upřesnit, muselo by se to týkat především jeho tendence ironizovat a zesměšňovat tam, kde je na místě „předeslat velmi obšírné noetické i jiné předpoklady“, jak se o tom ostatně sám zmiňuje (s. 10). Iluzí resp. zdáním je pouze to, že to, co „není“ (ale specificky není !), je (mylně) chápáno jako něco, co „jest“; iluzí ani zdáním však není, že právě ono (specificky) „nejsoucí“ je čímsi „skutečným“ (byť „nejsoucím“), ba dokonce – řečeno s Rádlem – čímsi „skutečnějším“ než všechno to, co jenom „jest“. Neužil bych vůbec slova „mysterion“, protože to si nechávám pro lepší, závažnější příležitosti. (Za jedno z největších „tajemství“, „mysterií“, přímo „zázraků“ považuji přicházející budoucnost, tj. problém, odkud resp. čím je generován přicházející čas; tam asi nikdy nepůjde o objasnění, vysvětlení, nýbrž o přetrvávající údiv nad něčím, na co si myslící člověk nemůže prostě jen „zvyknout“.) Klíma má pravdu, že právě „nejvyšší myšlenky“ jsou „esenciálně nejasny“, ale když zmíněné „mysterion“ vzápětí označuje za „klam, podvod“ a dokonce „humbug“, dopouští se sám té „mělkosti a nízkosti“, kterou vytýká filosofům, odmítajícím „všelikou nejasnost“ (s. 10)

(Písek, 991229-1.)

<<<