

## Úvodní kapitoly z filosofie [ETF UK] [1994–1995]

[Zimní semestr]

07.10. pojmy a pojmovost

14.10. kritika adekvačního pojetí

21. 10. intencionalita

28.10. – svátek, nekoná se

04.11. reflexe a její ek-statická fáze

11.11.

18.11. ek-statické setkání s pravdou

25.11. metafyzická „zkušenost“

02.12. nekonalo se – parlamentní výbor (Dus četl text z Nepředmětosti)

09.12. PERIPATEIN DIA PISTEÓS x PERIPATEIN DIA EIDOUS (2.Kor 5,7

16.12.

23.12. x vánoční prázdná (- 02.01.)

06.01. pravda a rozum

13.01. víra(/pravda) a rozum

20.01.

27.01. x – nekoná se už

Metafyzická zkušenost: zkušenost s tím, co je „za FYSIS“ (vlastní nebo „druhého“)

za FYSIS je především LOGOS této FYSIS

LOGOS je „prostředí“, v němž se může ustavit subjekt jako subjekt

LOGOS je však zároveň „prostředí“, jímž subjekt může být osloven

### Pravda/víra jako filosofický problém

1.01

Jedna z nejzávažnějších diagnóz druhé poloviny novověku, o které běžně hovoříme jako o moderní době, pochází od Friedricha Nietzsche, podle něhož podstatou tzv. modernosti je nihilismus. Myslitelé naší současnosti, kteří se programově hlásí k tzv. postmoderní orientaci, mají za to, že celou modernu nechávají za sebou. To může znamenat dvojí: buď že se k ní obracejí zády a přestávají si jí všímat, nebo že se s ní pouštějí v zápas a pokoušejí se ji překonat. V myšlenkovém a duchovním ohledu ovšem platí zvláštní pravidlo: když se s něčím nechcete vyrovnávat, nechcete s tím zápasit, ale obracíte se k tomu zády a přestáváte se tím zabývat, zůstáváte navzdory svému nezájmu a třeba i svému opovržení do velké míry závislí na tom, od čeho se takto odvracíte. Nemám tu pochopitelně na mysli nějaké efemérní a povrchní, více či méně jen spektakulární názory a pozice; zajisté není zapotřebí se zabývat vším a do detailu. Ale moderní doba a její tzv. modernost není ani věcí efemérní – trvala tři století a v mnoha

ohledech přežívá dodnes -, ani záležitostí pouhého povrchu, jak se nám ještě ukáže, i když máme závažné důvody, proč se domnívat, že ve skutečných myšlenkových a duchovních hlubinách se orientovala způsobem, jehož vadnost se nám dnes ukazuje stále zřetelněji. Ovšem právě proto pouhý nezáměr o tuto dobu a odvrát od ní, jen povrchní odmítání a zavrhování „modernosti“ či „modernity“ by nám zabránily v jejím skutečném překonání a tedy v opravdové distanci od ní.

## 1.02

Nihilismus moderní doby spočívá podle Nietzsche ve znehodnocení či odhodnocení všech hodnot, zejména těch nejvyšších, na prvním místě oné hodnoty vůbec nejvyšší, totiž „boha“. Koncem minulého a počátkem našeho století se o tomto odhodnocení a znehodnocení „nejvyšší hodnoty ‘bůh’“ většinou mluvilo a často dodnes mluví jako o důsledku či součásti procesu sekularizace, a sekularizace bývá interpretována jako ztráta či odmítnutí a zavržení toho, čemu se říkalo a říká „posvátno“ či „sakrálno“. Rozdělení a přímo rozštěpení lidského života a vůbec celého světa na dvě od sebe oddělené oblasti, na dva světy, totiž na svět posvátna, rituálů, magie a náboženských úkonů na jedné straně a na svět profánních, běžných, každodenních událostí a úkonů, byl kdysi dávno jistě nezáměrným a nechtěným výsledkem neschopnosti mýtu a myticky orientovaného a také myticky myslícího člověka nadále integrovat život a svět na jednom jediném základě. Mýtus sehrál v dějinách lidstva významnou úlohu, neboť poskytl člověku, oné zvláštní bytosti, která ztratila svou samozřejmou příslušnost ke světu všech živých bytostí a tím ke světu „přírody“ v původním smyslu (tj. ke světu těch jsoucen, která se jen nevyskytují jako následek jistých okolností, nýbrž která se rodí a kterým se již při jejich narození dostává jistého údělu, jemuž říkáme „život“, ovšem „takový a takový život“, tedy život určitého druhu, určité povahy, určité „přirozenosti“). Člověku se sice dostává také při narození jisté „přirozenosti“ - a my nevědouce co činíme mluvíme o „lidské přirozenosti“ -, ale na rozdíl ode všech jiných živých bytostí se člověk člověkem nestává pouhým přirozeným rozvojem této „přirozenosti“, nýbrž tím, že sám sebe i svou přirozenost zapojuje do struktur a rozvrhů, souvislostí a kontextů, které z oné přirozenosti nevyplývají a které jsou onou přirozeností jen velmi omezeným či spíše vymezeným způsobem limitovány (tedy jen částečně, relativně limitovány).

## 1.03

Nihilismus moderní doby spočívá v jakési ne zcela průhledné - a to nejenom zvenčí, ale zejména také zevnitř, tj. sobě samé málo průhledné - tendenci považovat „lidskou přirozenost“ a přírodu vůbec za základní a rozhodující skutečnost, zatímco vše, co je „nad ní“, za cosi druhotného, odvozeného, subjektivního, za jakousi oblast fantastických představ a vymyšlených „skutečností“, které vposledu žádnými „opravdovými“ skutečnostmi nejsou. Původním znakem tohoto nihilismu je podobně předsudečné, málo kritické spoléhání na vědu jako posledního arbitra v otázkách poznání skutečnosti. Nekritičnost tohoto spoléhání na vědu a vědecké postupy jde tak daleko, že pro veřejnost se tato víra ve vědu stává jakýmsi novým náboženstvím (neboť také zde svět vědy je dost ostře oddělen od světa každodenního života, jak na to upozornil - byť ne zcela korektně - zejména Husserl), zatímco vědecká práce se stává oblastí nových rituálů, spojených s předsudky, které jsou vlastně dost podivné, i když se modernímu člověku vůbec podivnými být nezdají. Na ukázkou si uvedeme dva takové předsudky, které budou mít zvláštní relevanci pro naše další úvahy, neboť z filosofického pohledu spolu velmi úzce souvisí. Ukáže se totiž, že ve vědě zůstávají v jistém převleku předsudky velmi staré, předvědecké, jen v

poněkud racionalizovaném převleku. Tato racionalizace pradávných předsudečných, nezřídka dokonce mytických představ není ovšem hříchem vědy samé, nýbrž hříchem řecké filosofie, z níž se speciální vědy vydělily, a to hříchem takřikajíc prvotním, originálním, a až dodnes v jistém smyslu „dědičným“, neboť toto zatížení je „děděno“ v již nespočetných opakováních z generace na generaci evropských – a evropskými tradicemi ovlivněných neevropských – myslitelů.

#### 1.04

První předsudek zejména přírodních věd lze asi nejlépe vidět na zásadách jednak vědecké práce samé, především však na zásadách způsobu zveřejňování jejích výsledků. Pro uznání těchto výsledků je zapotřebí, aby pokus nebo série pokusů byly naprosto přesně popsány, tak aby bylo možno je přesně zopakovat. Co nelze zopakovat, to je ve vědě neplatné. Přísné dodržování je ovšem možné jen ve vědách přírodních, a ještě ne ve všech vědách, ani ve všech případech. Nejenom ve společnosti a v dějinách, ale ani v přírodě nelze některé procesy zopakovat – už jen proto, že vědec, tedy člověk, nemá k dispozici tolik síly a moci, ale ani času, aby třeba experimentoval s hvězdami nebo dokonce galaxiemi atd. Proto si vytváří modely, které mu takové pokusy dovolí alespoň simulovat. Dnešní astrofyzikální kosmologové takto modelují třeba poměry v našem Vesmíru velmi krátce po tzv. velkém třesku (do češtiny byla přeložena a již po druhé vydána i pro inteligentního laika poměrně srozumitelná Weinbergova knížka o prvních třech minutách po zrodu našeho Vesmíru). A co nemůže platit pro skutečný experiment, nadále platí pro experiment s modelem. Takový přírodovědec nám už dnes bez váhání připustí, že ve skutečnosti, v přírodě se děje také mnoho nahodilého. Nahodilosti už dnes nejsou interpretovány jako pouhý náš subjektivní dojem, vyvolaný naší subjektivní neznalostí, ale jako „přírodní“ či „přirozené“ prostředí, v němž se uplatňují zákonitosti. Jedním z nejatraktivnějších a snad dnes nejsledovanějších témat současné teoretické fyziky je chaos a jeho sebeuspořádávání – počítače tu dostávají zabrat, když mají tento proces simulovat na modelech. Co to znamená pro pojetí nahodilosti? Nahodilosti jsou něčím nedůležitým, okrajovým, co se vposledu nemůže prosadit, i když to někdy zdánlivě nabývá převahy: uprostřed nahodilostí a dokonce skrze nahodilosti se prosazuje pořádek, řád – a to je to, co vědy musí zajímat a také zajímá na prvním místě, ne-li výlučně. Vědy dospěly dokonce tak daleko, že ke svým modelovým simulacím potřebují odněkud brát simulované nahodilosti, a tak odborníci vymysleli počítačové programy, které jim takové simulované nahodilosti (např. sérii nahodilých čísel) generují. Kdo z vás pracuje s počítačem, tak to zná třeba ze samočinného označování nových disket při formátování – i odjinud.

#### 1.05

V diskusi o rozšířené platnosti 2. termodynamického zákona, k níž došlo po poslední válce, zejména koncem padesátých a začátkem šedesátých let, i když vlastní termodynamická tematika (např. otázka tepelné smrti vesmíru apod.) je mnohem starší, se ustálilo pojetí, které velmi jadrně vyjádřil ve svých spisech Teilhard de Chardin (a tím onu diskusi spoulnicoval, byť po své smrti) a které snad oprávněně můžeme interpretovat ke svým cílům následovně: v tomto vesmíru, v němž žijeme, se v grandiózních rozměrech prosazuje takzvaný entropický spád, který představuje tendenci přecházet ze stavů méně pravděpodobných do stavů pravděpodobnějších. Důležité však je, že to není jediná pozorovatelná tendence v tomto vesmíru. Nepochybně v něm existuje také tendence opačná, protientropická nebo negativně entropická (negentropická), která znamená tendenci k přechodu od uspořádání pravděpodobnějších k méně pravděpodobným. V uzavřených systémech se sice tato negentropická tendence prosazuje na úkor celkové hladiny, tj. tak, že zvyšuje resp. zrychluje entropický

spád v jiných oblastech, ale to nyní nechme stranou, protože by nás to odvedlo od našeho tématu. Důležité na celé věci je to, že jako živé bytosti všeobecně jsme též my lidé hluboce spjati s onou druhou, totiž negentropickou tendencí. Vývoj organismů je přesvědčivým dokladem toho, že tato protientropické tendence není ničím nahodilým ani fragmentárním, nýbrž že představuje obrovský proces, v němž neživá hmota nabývá povahy hmoty živé, jednoduché živé bytosti se v dlouhých epochách propracovávají v bytosti stále složitější – nebo, jak říká Teilhard de Chardin, centro-komplikovanější – a že to je proces, který svým trváním je souměřitelný s trváním onoho tělesa sluneční soustavy, na kterém se odehrává, totiž s trváním Země jako jedné z planet naší hvězdy. (Stáří celé sluneční soustavy se odhaduje na 4,5 až 5 miliard let, z toho doba nepřetržitého trvání života na Zemi činí asi 3,5 až 4 miliardy let.) V současné chvíli nemáme žádných důkazů o tom, vyskytuje-li se život v našem vesmíru hojně, zřídka nebo je-li dokonce pouze na této jediné planetě jediné hvězdy, ale ať tomu je jakkoliv, o houževnatém přežívání a ustavičném vývoji živých bytostí na této třeba i jediné planetě v celém vesmíru nemůže být žádných pochyb. A Teilhard de Chardin se značnou přesvědčivostí dokazuje, že člověk je na špici tohoto vývoje směrem kupředu a výš, směrem k lepší organizovanosti, efektivnější komplexitě, a to ne už jenom po linii jednotlivců, ale v podobě celých sfér, počínajíc biosférou a pokračujíc noosférou a sblížováním, sjednocováním všech lidí k jednotné akci, k tlaku nějakým směrem, kterému zatím ne dost dobře rozumíme, ale kterému přece jenom můžeme rozumět natolik, abychom o tom mohli rozumně uvažovat a klást sami sobě rozumné, ale krajně závažné otázky.

## **2. Intencionalita**

### 2.01

Z předběžného výkladu o povaze pojmů a pojmovosti jsme si odnesli jeden zásadně důležitý poznatek: Vedle tzv. „objektivní reality“ (tj. reálné skutečnosti) a vedle myšlenkové aktivity, které se tradičně rozumí jako „subjektivní“, musíme počítat se sférou tzv. intencionálních předmětů či objektů. Dokud jsme nazačali přesně mluvit trojúhelník, ne ní, o čem bychom mohli hovořit, ale jakmile máme na mysli trojúhelník, nemůžeme jej v jistém zvoleném pojmovém kontextu myslet jinak. Zejména však jakmile jej myslíme v jistém kontextu, např. v rámci eukleidovské geometrie, je takový míněný rovinný útvar vybaven mnoha vlastnostmi, kterými jsme jej my nevybavili a které nám zprvu vůbec nepřišly na mysl. Říše intencionálních předmětů proto nemůže být odvozena pouze z našich subjektivních aktivit, tj. z našich aktů vědomí, aktů myšlení, tedy intencionálních aktů. Zároveň si však musíme dát pozor před konfuzí, která odedávna provází filosofii, totiž před směřováním a záměnou předmětů intencionálních a tzv. „reálných“. Staří řečtí myslitelé byli přesvědčeni, že to, co můžeme přesně myslet, je pravá skutečnost, zatímco to, o čem svědčí pouze naše zkušenost, zejména smyslová, je pouze skutečnost odvozená, skutečnost druhého řádu, „cosi pomíjivého a tím poloskutečného, ne-li jen cosi zdánlivého.“

### 2.02

Zmíněný závažný poznatek se pokusíme interpretovat náležitým způsobem, aniž bychom zaváděli nová „jsoucna“. Chceme tak dodržet starou zásadu, že „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem“; této staré zásadě ovšem dáváme nový smysl v tom, že nehodláme všekou skutečnost, tj. všechny typy skutečnosti, stereotypně interpretovat jako typy jsoucna, tedy něčeho jsoucího (ens je od esse, ON je od EINAI). Z principiálních důvodů odmítáme elejské teze o tom, že jsoucí jest a nejsoucí není, jako předsudečné a mylné. Odvozujeme své odmítání a svou kritiku parmenidovského chápání jsoucna jakožto (pouze) jsoucího poukazem na časovost každého skutečného, pravého jsoucna: jakožto

časové má každé jsoucno svou „bylost“ a svou „budost“. Bez nich nejenom není skutečné, ale bez nich nemá ani smysl. Každé skutečné, každé pravé jsoucno tedy nejenom „jest“, ale také „není“, a to v jistém přesném a přísném slova smyslu není: „už není“ a „ještě není“. Toto „už ne“ a „ještě ne“ je nedlučitelnou a neodmyslitelnou součástí a složkou jsoucna jakožto celku. K časovosti pravého jsoucna náleží právě také to, že není jen vnějšně uspořádanou sérií jsoucností, nýbrž jejich integritou. To nás pak nutí k revizi samotného chápání jsoucnosti (na rozdíl od tradičně redukovatelného chápání „jestoty“). A po této explikaci přistupme ke slíbené interpretaci, které teprve sama znamená vykročení novým směrem (neboť staří myslitelé si dosud řečeného byli v jisté podobě vědomi).

### 2.03

Jestliže se trojúhelníky a jiné tzv. ideální rovinné obrazce atd. nikde a nikdy nevyskytují jako „reálná jsoucna“, tj. jestliže nemají žádného místa ani v prostoru, ani v čase, jestliže je tedy nelze lokalizovat ani temporalizovat, a jestliže je na druhé straně nemůžeme zcela odvozovat s lidské myšlenkové aktivity, tj. nemůžeme je uspokojivě interpretovat jako pouhé myšlenkové výtvořky, produkty, protože jsou vždycky něčím víc, než do nich konstruující vědomé vložil, nezbyvá nic jiného než uzavřít následující: každá aktivita míří ke svému předmětnému cíli pouze v určitém nepředmětném prostředí, které sice není (předmětně) jsoucí, ale musí být respektováno, má-li ona aktivita uspět, tj. má-li dospět ke svému cíli, na nějž je zaměřena. Povaha tohoto prostředí musí být tématem dalších úvah a zkoumání, ale nesmíme se do této práce pustit předčasně, tj. dříve než provedeme jistou generalizaci toho kroku, který jsme právě učinili, resp. dříve než náležitě ozřejmíme a také zdůvodníme onu generalizaci, které jsme se již přednesenou formulací odvážili. Musíme se totiž přinejmenším s plnou vážností a s vědomím dalekosáhlých důsledků zeptat, zda to, co jsme s takovou nepochybností a jednoznačností nahlédli v případě aktů myšlení či mínění, neplatí pro veškeré lidské aktivity.

### 2.04

Hry

## **PERIPATEIN DIA PISTEÓS x PERIPATEIN DIA EIDOUS**

*PERIPATEIN DIA ALÉTHEI-AN ?*

### 3.01

Podle Ramseye „ve skutečnosti neexistuje žádný samostatný problém pravdy, ale jde pouze o jazykové zmatení. Pravdivost a nepravdivost (falešnost) je připisována v první řadě propozicím. Propozice, jimž je připisujeme, mohou být vysloveny explicitně nebo mohou být popsány. Připusťme nejprve, že je taková propozice předložena explicitně; pak je zřejmé, že věta „Je pravda, že Caesar byl zavražděn“ neznámá nic víc než: Caesar byl zavražděn, a věta „Není pravda, že Caesar byl zavražděn“ znamená, že Caesar nebyl zavražděn. Obou výrazů užíváme někdy, abychom něco zdůraznil, ze stylistických důvodů, nebo abychom vyjasnili vlastní pozici. V tom smyslu může také říci „je to fakt (či skutečnost), že byl zavražděn“ nebo „neodpovídá faktům, že byl zavražděn“.

Druhý případ, kdy je propozice popsána a není předložena explicitně, je snad problematičtější, neboť se tu setkáváme s typem výpovědi, z nichž nelze v běžné mluvě slova „pravdivý“ a „nepravdivý“ (falešný) eliminovat. Když kupř. řeknu „On má vždycky pravdu“, pak mám na mysli, že jeho tvrzení jsou vždycky pravdivá, a tak se zdá, že to není možno vyjádřit bez použité slova „pravda“ (či pravdivý). Ovšem když to formulujeme následovně: „Pro všechna  $p$  platí, že když on tvrdí  $p$ , je  $p$  pravdivé“, vidíme, že propoziční (-cionální) funkce  $p$ -je-pravdivé prostě

odpovídá  $p$ , což se např. ukazuje na tom, že její hodnota „Je pravda, že Caesar byl zavražděn“ odpovídá hodnotě „Caesar byl zavražděn“.

... Snad je rovněž zřejmé, že jsme problém pravdy vyřešili, když jsme provedli analýzu pojmu „soud“; neboť uvažujeme-li duševní stránku soudu (která je často sama nazývána „soud“), pak jeho pravdivost nebo nepravdivost naprosto závisí na propozici, již se soud týká; musíme ovšem vyjasnit, co to znamená říci, že soud je soudem, v němž  $a$  je ve vztahu k  $b$ , tj. soudem, který je pravdivý, jestliže platí  $aRb$ , nepravdivý, jestliže neplatí  $aRb$ . Chceme-li, můžeme říci, že je pravdivý, jestliže korespondující fakt:  $a$  je ve vztahu  $R$  k  $b$ , je skutečností; taková formulace je však pouhým opisem a nikoliv skutečnou analýzou, neboť: „Fakt, že  $a$  je ve vztahu  $R$  k  $b$ , je skutečností“, neznamena nic jiného než: „ $a$  je ve vztahu  $R$  k  $b$ “. ... (Frank P. Ramsey, Facts and Propositions. In: Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol. VII, 1927. Výňatek v něm překladu in: 4075, Gunnar Skirbekk, Wahrheitstheorien, Frankfurt a.M. 1977, S. 224-5.)

### 3.02

Nevyjasněno zůstalo, jak se propozice resp. soud atd. vztahuje k „faktu“ resp. ke skutečnosti. Aristotelés byl asi první, který poukázala na to, že neobstojí teze, že je jenom jedním pravdivý výrok, neboť je-li výrok „ $p$ “ pravdivý, je nutně pravdivý také výrok  $p_1$ , že „výrok  $p$  je pravdivý“, jakož i výrok  $p_2$ , že „výrok  $p_1$  je pravdivý“ a tak dále. Zcela mimo rámec vztahů mezi takovými výroky zasahuje otázka po pravdivosti výroku (nebo soudu), který se netýká jiných výroků (či soudů), nýbrž nějaké skutečnosti.

[letní semestr]

**Úvodní kapitoly z filosofie** 1994/95, ThF

- a) *Filosofie a vědy, filosofie a theologie*
- b) *Nemožnost resp. nelegitimnost ffické theologie*
- c) *Kritické myšlení, kladení otázek, hledání rozporností*
- d) *Předsudečnost předmětného myšlení*
- e) *Pojmy a pojmovost – bez pojmů žádná ffie ani thgie*
- f) *Geometrické myšlení a dějinnost; chápání x porozumění*
- g) *Znalost dějin myšlení jako dějin omylů*
- h) *Reflexe, meditace, modlitba*

## Co je „skutečné“ - a vnímavost

(9. 2. 1995)

1.01

Křesťanství není filosofie (ostatně není ani theologie), ale nese s sebou závažná filosofémata, která musí filosof (i theolog) dešifrovat, proniknout k jejich kořenům, pak se pokusit o jejich filosofické vypracování a posléze zvážení, posouzení. Karel Barth řekl jednou, že theolog nemůže otevřít ústa, aby se hned neocitl ve filosofii. To platí nejen o theologovi, ale o každém člověku vůbec, tedy také o každém křesťanovi. Ale právě tak, jako je na pováženou theologický diletantismus tzv. prostého křesťana, je stejně na pováženou jeho filosofický diletantismus, ostatně jako filosofický diletantismus každého člověka.

1.02

Karla Bartha musíme ovšem opravit v jedné věci: theolog – a vůbec každý člověk – se neocitá ve filosofii, teprve když otevře ústa. Když otevře ústa, lze jeho třeba nechtěné a neuvědomělé filosofování dokumentovat, odhalit, dešifrovat, protože v jeho slovech vyšlo najevo. Znáte asi starý výrok: Si tacuisses, philosophus mansises. (Kdyby byl býval mlčel, byl bys zůstal filosofem.) Když si tento výrok pozorně rozebereme, zjistíme především a mimo jiné, že v něm najdeme kus pravdy, ale zároveň kus hrubého omylu. Pravdivá složka spočívá v přesvědčení, že filosofem může být i člověk, který mlčí, tj. který mlčí nikoliv náhodou a dočasně, nýbrž právě ve svém mlčení. Jestliže však výrok zároveň praví, že filosofem můžeme přestat být, když promluvíme, pak se tu už vůbec nemluví o skutečném filosofování a skutečném filosofovi, nýbrž o pouhém zdání. Někdo se zdá být filosofem, dokud nepromluví, ale ve chvíli, kdy promluví, veškeré zdání je to tam. Filosofem se pak může zdát člověk jen tehdy, když se zdání neukazuje, nevyjevuje jako zdání. Jakmile se však zdání přestane tvářit jako skutečnost sama, ale vyjeví se právě jakožto pouhé zdání, „obsah“ tohoto zdání je zproblematizován, otřesen, možná vyvrácen. Proto je přinejmenším v tomto ohledu správný Aristotelův výměr, že člověk je bytost mluvící resp. schopná mluvit. A mluvou tu nerozumíme jen onu práci „úst“, na kterou vše redukoval aforistický Barthův výrok, nýbrž veškerou aktivitu člověka, který se obrací na druhé lidi s nárokem, aby mu naslouchali nebo se na něho dívali s pozorností dostačující k tomu, aby porozuměli tomu, co jim říká.

1.03

Tady musíme alespoň poznámkou na okraj připomenout, že ona „filosofie“, v níž se každý z nás – tj. přinejmenším dnešní Evropan nebo člověk evropskou tradicí ovlivněný – ocitá nejen, kdykoli otevře ústa, nýbrž kdykoliv se je třeba jen chystá otevřít, ba dokonce kdykoliv si sám uloží úkol nepromluvit a pomlčet, prostě kdykoliv na něco pomyslí tak, že to je jazykově strukturováno, tedy taková filosofie vlastně ještě vůbec nemůže být za filosofii považována, jako opravdová filosofie uznána. Jsou to snad rezidua různých starších filosofí, možná nápady, které by mohly být úspěšně filosoficky interpretovány a vytěžena, většinou však nápady více méně problematické, které filosoficky neobstojí. A tu se nutně před nás staví otázka, zda si může křesťan nebo dokonce theolog dovolit na to nedbat a o tyto zárodky možné filosofické nebo pseudofilosofické infekce se nestarat. Ovšem tuto otázku nyní necháme stranou, protože jsme se o ní zmiňovali už několikrát dříve a zejména protože se k ní ještě v různých souvislostech budeme vracet.

1.04

Po tomto úvodním extempore přístupne ke křesťanské resp. původně židovské



myšlenka stvoření, tj. stvořitelského aktu, jehož výsledkem je svět, v němž žijeme, a v tomto světě také my sami. Není to takto všeobecně formulováno myšlenka, která by neměla analogii mimo oblast židovského a později křesťanského myšlení, ale ona obecnost, která by nám dovoľovala zahrnout sem ještě řadu dalších předfilosofických, pojmově neujasněných a neupřesněných myšlenek, nás prostě nezajímá. Svou pozornost vůči pojetím mimokřesťanským bychom omezili na některé myšlenky filosofické, pojmově strukturované, ale oním židovským a křesťanským pojetím ještě neovlivněné. Ale dotkneme se jen některých a jen pro náš záměr závažných. Pouze na tomto pozadí můžeme mít naději, že odhalíme spcificnost onoho – stručně řečeno: biblického – chápání stvoření, tj. stvoření z ničeho.

#### 1.05

První moment, kterého si filosoficky vnímavě musíme povšimnout, je právě ono nic, které „předchází“ aktu stvoření a zejména samotné stvořené skutečnosti. Filosofie naproti tomu začíná v osobách nejstarších řeckých myslitelů naopak čínsi, co „jest“, jakýmsi nejzákladnějším prajsoucnem, jemuž dává pojmenování ARCHÉ, tj. to, co je první a rozhodující, co vládne, z čeho všechno vzniká a do čeho zase zaniká. Dokonce ani Platónem vymyšlený filosofický mýtus, vložený výjimečně do úst ne Sókratovi, nýbrž Timaiovi, mýtus, který se v postavě prabožského řemeslníka, Deniurga, nejvíc přiblížil židovsko-křesťanskému chápání Stvořitele, předpokládá na jedné straně věčná a neproměnná prajsoucna, představující říši idejí, a na druhé straně beztvary tok jako původce všeho pohybu, který nemůže být pochopen jako akt, výkon samotného Demiurga. Židé a křesťané uvedli proto do filosofie myšlenku vskutku novou, kterou se nadále filosofové musí zabývat, ať se jim do toho chce nebo nikoliv, totiž myšlenku ničeho, nicoty. (To pak musí vzít vážně také theologie: Barth se ve své Církevní dogmatice 3/4 myšlenkou nicoty zabývá na celých padesáti stránkách.)

#### 1.06

Zároveň však biblická myšlenka stvoření dává veškerý důraz na to, že stvořená skutečnost je skutečná skutečnost, nic jen napůl skutečného, tím méně pak nějaké zdání, nějaký opar, vzdušné krece, nějaké mlha. Musíme si povšimnout, jak spolu obojí hluboce souvisí: pro Řeky se za opravdovou skutečnost může považovat právě jen to, co je vždy stejné, věčné, co nevzniká ani nezaniká. Oblast fyzického, tj. toho, co se rodí a umírá, co vzniká a zaniká a co se tedy mění, je buď naprostým zdáním, anebo jde o skutečnost jen druhořadou. Naproti tomu člověk staré hebrejské tradice ví, že je jen oživeným prachem a že se zase v prach obrátí. Táže se proto po skutečnosti a smyslu své pozemské pouti, toho, co má nejen svůj začátek, ale také konec.

#### 1.07

Jestliže však důraz na stvořenost světa a všech skutečností v něm obsažených má mít onen závažný důsledek, že stvořené skutečnosti jsou pravé, opravdové, skutečné skutečnosti, pak je s tím v rozporu – po mém soudu nejen filosoficky, ale také theologicky zcela mylný, byť tradiční – předsudek, že stvoření Slovem znamená stvoření jedním rázem, zázračné, kouzelnické, nadpřirozené atd. (být časově rozprostřené na šest dní). Jestliže vezmeme vážně, že celý stvořený svět je skutečný, pak musí být skutečný nejenom pro nás, ale také pro Stvořitele. To znamená, že celá obrovská složitost světa je složitá nejenom zdánlivě, že celý onen vznik a vývoj našeho vesmíru, kterému teprve začínáme rozumět, je opravdu časově tak dlouhý, jak nám to ukazují vědy (tj. asi 15 až 20 miliard let), že také naše sluneční soustava a s ní i Země trvá asi 5 miliard let a živé bytosti žijí na této planetě oněch odhadovaných asi 3,5 až 4 milardy let. A jestliže nám

paleontologie a geologie a další disciplíny ukazují, že tento vývoj života byl mimořádně komplikovaný a že vyváženost biosféry byla už mnohokrát vážně narušena a musela se znovu obnovovat obvykle ve zcela nových podobách, pak to musíme vzít vážně také filosoficky a ovšem i theologicky. Svět je skutečný od samého počátku, a jestliže se stále proměňuje a vyvíjí, musíme onu stvořenost chápat právě v souvislosti s tímto ustavičně pokračujícím proměňováním a vývojem. Konkrétně řečeno: stvoření Slovem nadále pokračuje a trvá (a nadále bude trvat) až do skonání světa, nebo řečeno s moderní astrofyzikou, až do velkého třesku. Svět, do něhož jsme se narodili a v němž žijeme, nebyl a ani nemohl být stvořen jedním rázem, mávnutím proutku, nemohl být kouzelnicky vytažen jako králík z nějakého božského klobouku.

1.08

To má některé důsledky, na které se tradičně vůbec nemyslelo, protože se samo stvoření chápalo příliš barbarsky primitivně, tj. jako výkon nějakého božského super-šánana. Jedním z nejvážnějších důsledků je nutnost přehodnocení onoho pavlovského učení o hříchu jako kosnické katastrofě, postihující svět vcelku. Touto stránkou se však nyní zabývat nebudeme. Naším cílem je vydat se po jiné cestě. Stvořená skutečnost je opravdu skutečná především v tom, že pravá jsoucna jsou nadána schopností samostatné aktivity, a že jednou významnou složkou aktivity je tzv. pasivita, kterou je třeba zásadně reinterpretovat. Pasivita není nečinnost, nýbrž vnímavost: *passio* je trpnost ve smyslu utrpení, tedy pociťování, je to vnímavost, *sensitivita*, schopnost se vztáhnout k jiným stvořeným skutečnostem. To nás nutně vede k rozlišení přinejmenším dvojího typu skutečností: pravá jsoucna, která vstupují do nějakých vztahů, protože jsou schopna reagovat na jiná jsoucna, a na druhé straně tato odvozená či nepravá, nepůvodní jsoucna, jimiž jsou ony vztahy, založené na aktivitě a

## **Filosofie jako tázání po člověku**

2.01

Filosofie se liší, jak řečeno, od odborných věd mj. tím, že je povinna pamatovat na jednotlivé celky i na celek veškerenstva, na svět vcelku. Proto náleží ke každé opravdové filosofii náročná (a nikdy nekončící) reflexe jejího vlastního filosofického podnikání. Filosofie je proto nutně svým vlastním tématem, svým vlastním problémem, a to jedním z nejdůležitějších. Reflexe usiluje analýzou již provedených aktivit dopět k rozlišení toho, čím se do nich zapsal „předmět“ akce, od toho, co je třeba připsat jejímu „podmětu“, „subjektu“. Subjektem filosofování je člověk. Filosofická reflexe má proto náročný úkol: musí dospět také k tomu, aby byl míněn, myšlen, chápán člověk. Jinak řečeno: ve filosofii si filosofující člověk zcela specifickým a jinak nenahraditelným způsobem uvědomuje sám sebe, tj. dochází sebe-uvědomění. Filosofické sebeuvědomění člověka nemůže ovšem spočívat v sebe-objektivaci, neboť ta by byla falsifikací a ztrátou sebe sama. To ostatně platí pro filosofii obecně, že není povolána k tomu, aby dávala nějaké definitivní výsledky, poznatky, konstatování. Filosofie vyrůstá, jak řekl Aristotelés, ze základního úžasu, který však nesmí u pouhého žasnutí setrvávat. Filosofii se prvotní úžas mění v otázku. Filosofie se tedy musí dotazovat vedle mnoha jiných věcí a před nimi na člověka. V jistém vyostřeném smyslu lze tedy platně vyslovit, že filosofie je tázáním po člověku, po jeho postavení resp. místě uprostřed světa a zejména po smyslu jeho života, jeho existence.

2.02

To je ovšem ve filosofii cosi nového. Filosofie začala jako tázání po tom, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají, co však samo nikdy nepřestává trvat, tedy po ARCHÉ. Teprve později se nechala oslovit výzvou z Apollónova chrámu v

Delfách, totiž „Poznej sebe sama!“ (GNÓTHI S' AUTON). Odvrat od tehdy již mrtvé „přírody“ však hrozil být odvratem od samotné filosofie resp. od toho, co filosofii dělá filosofii, totiž od lásky a touhy po moudrosti resp. po pravdě (jak to známe zejména z Platónovy Hostiny). Musil být tedy proveden vsutku filosoficky – a to znamenalo také v principiálním zápase se sofistickou. Jednou ze zásadních tezí sofistiky je „člověk mírou všeho“, ANTHRÓPOS METRON PANTÓN. Proti tomu tedy už tehdy musela a vždy znovu musí filosofie trvat na tom, že člověk není mírou všeho. Tady ovšem nepomůže poukázat na bohy ani na Boha. Víme, že nikoliv teprve nějaký sofista, ale filosof jako Xenofanés řekl (zl. B 15 z Klementa, překlad K.Svobody 1944, s. 39):

Kdyby však voli a lvi a koně dostali ruce  
anebo uměli kreslit a vyrábět tak jako lidé,  
koně by podobné koňům a voli podobné bvolům  
kreslili podoby bohů a právě taková těla  
jejich by robili, jakou i sami postavu mají.

### 2.03

Filosofičnost této námitky proti zpodobování bohů či Boha spočívá v tom, že nekončí výtkou antropomorfismu a relativizací pravdy, nýbrž že o pravdě, zde tedy o bozích či Bohu ve světle pravdy ví a že je tematizuje:

Jeden jest bůh mezi bohy a lidmi největší,  
který smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není.  
Celý on vidí, celý též myslí, celý též slyší,  
na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne;  
nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo onam.  
Beze vší námahy všechno on koná myšlenkou ducha.  
(Zl. B 23, 24, 26 a 25 z Klementa, Sexta a Simoplika, s. 39–40.)

Žádný nespatriil člověk a žádný nebude vědět  
o bozích přesného nic a o všem, co vykládám tuto.  
Byť snad i náhodou vyřkl, co zcela je zdařilé, přece  
sám o tom vpravdě neví; tak na všem spočívá zdání.  
(Zl. B 34 ze Sexta a Plutarcha, dtto, str. 40.)

To jsou skutečné počátky negativní theologie. Pro nás mají mimořádnou důležitost, protože nejsou v žádném případě motivovány pochybností o zpředměťujícím pojmovém myšlení, které tu stejně jako jinde slaví vítězství: Aristotelova myšlenka nehybného hybatele tu má rovněž své kořeny. Naproti tomu musíme velmi bedlivě rozlišit momenty skepse od momentů, jež dávají důraz na vyvýšenost pravdy jako poslední a nejvyšší instance, která se nikdy nemůže stát naším majetkem ani nemůže být námi ovládnuta ani kontrolována. Bohužel jsou tyto dva velmi odlišné druhy myšlenkové motivace a pak i argumentace směšovány v nepřipustné konfuzi. To ostatně najdeme v zárodku také u našeho Xenofana:

Bozi neukázali vše z počátku smrtelným lidem;

ti však hledat musí a časem naleznou lepší.

(Zl. B 18 ze Stobaia, s. 40.)

## 2.04

Když jsme si ukázali, že a) využívání nepředmětných konotací je běžné, jen si to dost nepřipouštíme a v reflexi to zcela zanedbáváme a přímo zamlouváme, musíme si klást otázku, zda takováto filosofická výpověď o člověku a jeho bytostném lidství nevypovídá něco významného o člověku. Pobídkou k tomu je nám Feuerbachův pokus prokázat, že theologie je „vlastně“ antropologie. Tady se ocitáme před významným problémem, který opět nesmíme zaměňovat s kritikou zpředměťování (ať už člověka nebo boha či Boha), jehož se dopouští stará metafyzika (a s ní i Xenofanés). Na první pohled se zdá, že se tu o člověku mluví především jako subjektu všelijakých problematických představ a mínění o bozích či o Bohu. To však pro tuto chvíli nehme stranou a zeptejme se, co lze vyčíst takříkajíc mezi řádky, tj. tak, jako ona žena porozuměla, že nejde o stupně na teploměru, nýbrž o převlečník. Přinejmenším jedna věc nám musí být zcela zřejmá: člověk tu rozhodně není mírou všeho, zejména pak ne poslední mírou svých představ a mínění o bozích ři o Bohu. „Musí hledat“ – a časem své poznání vylepší, neboť bozi – tj. ona vyšší instance – mu neukazují, tj. nevyjevují všechno hned od počátku.

### Odstup

#### 5.1.1995

01. Souvislosti a nesouvislosti. Začíná to u „kvant“, jaderných částic a atomů – a pak to postupuje na vyšší a vyšší úrovně. Těch je dosahováno ustavením vždy nových (vyšších) souvislostí (vztahů), umožněných tím, že nesouvisí (ve všech směrech a ohledech) všechno se vším, tedy že tu jsou i nesouvislosti a tudíž i formy odstupu.

02. Buňka se musí aktivně oddělit od jiných buněk a jiných organismů – musí se proti nim dokonce bránit, bránit svou identitu. A to proto, aby její vztahy a souvislosti s jinými buňkami a s jinými organismy mohly přejít na vyšší úroveň, třeba i vyšší úroveň jednoty, sjednocenosti. (Dnes odpoledne v 17.00 v budově Akademie na Národní se koná diskuse na téma „Bez buněčných membrán by nebylo života“.)

03. Ještě zřetelnější to je tam, kde dochází k ustavení vědomí a k jeho emancipaci (ovšem relativní) v rámci organismu, ale zároveň postupné nadvládě nad organismem a jeho aktivitami. Avšak i zde musíme rozlišovat tzv. kolektivní vědomí od vědomí individuálního.

04. Individuální vědomí nabývá na určité úrovni schopnosti vztáhnout se také k sobě: vznik vědomí „sebe“ = sebe-(po)vědomí. Individuální sebe-vědomí je mj. založeno na odstupu „já“ od „my“, tedy na odstupu od šířky směrem do hloubky („já“ v sebepochopení míří do niterné hlubiny, zatímco ostatní jsou „vně“).

05. Vědomí však navíc znamená – v reflexi – možnost vědomého odstupu aktu vědomí od „předmětu“ vědomí. Předmětné (zpředměťující) vědomí je sice nedokonalé a přímo vadné, ale přináší – oproti mýtu a mytickému vědomí – obrovskou výhodu: věci mohou být chápány jako věci. Neméně význačnou nevýhodou je však mylné chápání ne-věcí a ne-předmětů, jako by to byly pouhé věci a předměty.

06. V důsledcích to znamená, že se volní, emocionální a zejména iracionální složky vědomí občas vymykají z dohledu a kontroly a vedou pak někdy k celým hnutím a proudům iracionality, jež dosahují dočasné převahy nad každým

vědomím, jež je schopno odstupů. Člověk pak upadá – individuálně a nejčastěji kolektivně – do bludů, pověr a předsudků, jež mají nezřídka katastrofální následky. (Např. romantismus upadá do nejrůznějších typů iracionality.)

07. Kolektivní vědomí vždy znovu ožívá a protestuje proti odstupům všeho druhu a proti kritičnosti, která je na metodickém odstupu založena. Někdy je však velmi nesnadné odstupů dosáhnout, aniž by to znamenalo upadnout do všeobecné skepse a snad i nihilismu. (Na místě je aristotelská „střednost“, neboť obojí extrém vede do iracionality.)

08. Tradičně bývá (zejména od dob osvícenství) odpor ke kritice a kritičnosti spojován s církevním dogmatismem, ale měl by být spojován s dogmatismem každého typu. Církevní intolerance (především středověká, ale i pozdější) znamenala vlastně hluboký úpadek, neboť „víra“ byla chápána a interpretována jako „oběť rozumu“, sacrificium intellectus. To však byl jen důsledek zmatenosti křesťanského myšlení. Na to poukázal např. americký theolog Reihold Niebuhr v jedné ze svých přednášek (a kázání) – v knize *Discerning the Signs of the Times*.

09. Humor a víra. Humor jako odstup od bezprostřednosti, od „aktuality“ chápáné jako jediná nebo daleko nejhlavnější skutečnost. Víra jako spolehnutí na to, co přichází a co je proto rozhodující. Mezi obojím je souvislost, i když nepochybně také předěl. Nicméně víra bez humoru, tj. bez této nižší resp. prvotní formy odstupu není žádná víra.

10. Při veškerém důrazu na odstup je ovšem třeba pamatovat, že smyslem odstupu je nová kvalita přístupu. Humor je nejen předpokladem, ale také způsobem přístupu k věcem, lidem, k situaci, dokonce – a zejména – k sobě. Vrcholem humoru je právě vztah k sobě: nebrat sebe příliš vážně, a ovšem nebrat příliš vážně okolnosti, nedostatky a chyby druhých atd. Vážnost má své těžiště jinde, ne v nás, v našich pocitech, soudech, předsudcích.

11. Zvláštní důležitost má správné vyvážení odstupu a přístupu ve věcech „náboženských“ a vůbec „posvátných“ apod. Příkladem naprostého nedostatku smyslu pro humor je SZ historika o tom, jak posměšky z holohlavosti „svatého muže“ byly ztrestány mědvedicí. U Ježíše najdeme pozoruhodnou vyváženost: na jedné straně se rozhorlí v chrámovém nádvoří, odkud vyžene kramáře a směnárny, a na druhé straně provokuje výzvou, aby byl zrušen chrám. To není rozpor, ale právě forma vyváženého odstupu a přístupu.

12. Přílišná a zejména jednostranná vážnost je nelidská, lidskost je podmíněna a vždy znovu ustavována a zakládána odstupem od sebe. Říci o sobě: jsem jen prach, to vyžaduje pěkný kus humoru. Říkat to bez humoru není dost lidské, také protože to není dost pravdivé. Humor však je jenom prvním krokem, jakousi rozcvičkou. Rozhodující je místo, (orientovaný) prostor, kam od sebe a od sevřenosti danou situací odstupujeme. Ten vlastní, pravý odstup od sebe je vlastně počátkem přístupu k tomu, kým a čím už se necítíme a ani nechceme být, především však přístupem k tomu, jakými chceme a máme být, kým a čím se chceme a máme chtít stát.

13. Tak se ukazuje něco, co se jen povrchnímu pohledu může zdát rozporem: odstup od sebe a přístup k sobě (a podobně odstup od čehokoliv a přístup k témuž) je vlastně jedno a totéž, je to dvojí stránka téhož. A znovu se ukazuje to, o čem jsme už v jiné souvislosti mluvili, totiž že bez odstupu od sebe není možný přístup k sobě. Neplatí to tedy jen o reflexi, nýbrž mnohem obecněji. Proto také výzva METANOETE, změňte své smýšlení, musí být pochopena v mnohem širším smyslu jako výzva ke změně celé životní orientace (což pochopitelně zahrnuje i orientaci myšlenkovou). A to nikdy není a nemůže být záležitost jednorázová. Řekne-li o sobě někdo (a myslí-li si někdo), že se „obrátil“ tehdy a tehdy,

zapomněl na to, že - dokonce i v případě, kdy šlo o vážné předsevzetí - musí najít odstup a nový přístup i zde.

*(Původně příprava na výklad na AVU, 3.1.1995; upraveno pro EvThF.)*