

>>>

970101-1

Barrow (7632, s. 151) cituje v záhlaví jedné kapitoly Reinholda Niebuhra, že „pravda někdy vjíždí do dějin na hřbetě omylu“. Tento výrok je možno opravit v tom smyslu, že se to nestává někdy, nýbrž vždycky (nebo téměř vždycky). Vědění nutně předchází nevědění, poznání předchází neznalost, neboť poznání je přechodem od neznalosti ke znalosti a vědění. Dokonce tu nejde jen o nějakou pravděpodobnost, ale o souvislost, ba sepjatost přímo principiální či fundamentální. Tam, kde není žádného omylu, protože tam žádný omyl být nemůže, tam nemůže „vjíždět do dějin“ ani pravda. Kde není možný omyl, tam není možná ani pravda (ve smyslu pravdivého poznatku, pravdivé myšlenky, pravdivé teorie atd.).

(Písek, 970101-1.)

<<<

>>>

970101-2

Barrow (7632, Teorie všeho, s. 150) předkládá pozoruhodnou alternativu Platónova mýtu o jeskyni: „Existuje elegantní koberec přírody s harmonickým vzorem, my se však díváme na jeho rub. Ze zdánlivě neuspořádaných nití spřádáme obraz skrytých vzorů najeho lícni straně.“

(Písek, 970101-2.)

<<<

>>>

970104-1

(Dnes ráno – před desátou hodinou – zavolal do Písku Martin Palouš, aby mi oznámil, že prezident na slavnostním zasedání vědecké rady UK k 20 výročí vzniku Charty 77 – 10.1. – mluvit nebude a že tedy to bude na mně. Mám k dispozici asi čtvrt hodiny, historií se zabývat nemusím, to prý obstará děkan Hendrych, mám proto obsahově naprostou svobodu. Pak ještě znovu zavolal, že by bylo dobře, kdyby překladatelé měli text už v ruce, aby překlad byl předem připraven. Slíbil jsem, že text bude k dispozici po našem příjezdu z Písku, tj. 8.1. k večeru. Den předtím musím ještě být v Českých Budějovicích na vědecké radě Jihočeské univerzity.) – Pak mi bylo dost špatně, do Budějovic jsem nejel (omluvil jsem se). Po návratu do Prahy jsem našel osobní dopis rektora Malého a pozvánku na zasedání a na recepci po něm následující. –

Význam Charty 77 už v situaci před dvaceti lety přesahoval a dodnes přesahuje to, co lze vyčíst z textu základního prohlášení. Skutečný význam můžeme rozpoznat jen s přihlédnutím ke kontextu, v němž teprve se může vyjevit. Historikové by se měli nepochybně snažit o rozpoznání významu Charty 77 v souvislosti s kontextem tehdejší doby a situace; a měli by se snažit to učinit sine ira et studio – a ovšem také nezatížení vlastními komplexy. Možná ovšem, že daleko „věcnější“ a také důležitější je snažit se rozpoznávat onen význam v souvislosti s kontextem dnešním. Charta totiž náleží k těm událostem, k těm fenoménům, jejichž těžiště není ani v tom, co znamenaly kdysi a jak se jim kdysi rozumělo, ale ani v tom, co znamenají nadčasově a jak se jim může rozumět bez ohledu na dějinné resp. historické souvislosti: je to spíše stopa jakási výzvy, kterou z podstatných důvodů nelze přiměřeně uchopit v její nadčasovosti resp. mimočasovosti, a kterou už vůbec nelze fixovat v nerozlučitelnost s určitým dějinným

(historickým) pochopením a prosazením, ale která musí být v každé době pochopena jako nová (a tedy nově), jako aktuální a jako naléhavě vyžadující odpověď, reakci hic et nunc.

(Písek, 970104-1.)

<<<

>>>

970104-2

Charta 77 musela přestat existovat jednak proto, že se pronikavě změnila společenská a vůbec historická okolnost, ale zejména proto, že styl a formy její dosavadní práce se ukázaly jako zcela nepřiměřené všem změnám, k nimž došlo a nadále docházelo. Minimum organizovanosti a žádná etablovanost byly obrovskou výhodou v dobách ohrožení ze strany Státní bezpečnosti, ale staly se obrovskou slabinou v situaci chaotických proměn rostoucí svobody a oslabených nebo chybějících morálních návyků. Ale to vůbec neznamená, že by se nemohla stát – a třeba i opakovaně stávat – inspirací pro jiné občanské iniciativy v jiných podmínkách a jiných dobách. Jenom je zapotřebí porozumět tomu, v čem je Charta víc než je historickou záležitostí, dobovým fenoménem. A inspirace potřebuje vždycky dvě strany: tu, která inspiruje, a tu, která je s to se nechat inspirovat. Proto se mi zdá, že nejdůležitější přinejmenším pro nás dnes vůbec není se pokoušet nějak účtovat a hodnotit samy sebe. To nechme jiným a nestarejme se příliš o to, kdo se toho už dnes ujímá. Však i na něho dojde a časem bude také hodnocen zase dalšími.

(Písek, 970104-2.)

<<<

>>>

970104-3

V Chartě nikomu nepřišlo na mysl, že bychom bývali měli společný základ a společné východisko, jež nás spojují, vidět v národnosti či národě, ale ani ve státě. To obojí by nás bývalo spojovalo s nedemokratickým režimem. Naše otázka tedy musí být postavena podobně, ovšem mutatis mutandis: vidíme v něčem ještě dnes možný společný základ a společné východisko pro aktivity, které by nás při vší dobové a situační odlišnosti mohly dnes smysluplně a účinně spojovat? Dnes to nepochybně nebude demokratičnost, protože dnes se k demokratičnosti hlásí téměř všichni; ostatně i bývalý komunistický režim se formálně hlásil k demokratičnosti. I tehdy bylo nutno proti oficiální ideologii vykazovat, jak jinak chápeme demokracii a demokratičnost. To tedy bude nutné také dnes. Jsme však schopni upřesnit jakýsi společný základ a společné východisko pro pojetí demokracie, které by nás sjednocovalo nebo alespoň sbližovalo v našem zaměření? Můžeme dnes mluvit o něčem, co nás opravdu spojuje nebo co by nás třeba jen mohlo do budoucna spojovat?

Právě na rozdíl od tzv. disidentů v jiných zemích bývalého sovětského bloku se Charta 77 odlišovala nejen ve formulacích, ale i ve skutečných praktických perspektivách právě svým univerzálním zaměřením. Až na výjimky, které se však pravidelně stávaly tématem kritických diskusí, svědčí i dokumenty Charty o tomto směřování k nadnárodní a nadstátní univerzalitě. Dobře se pamatuji, jak právě v rozpravách při přípravě dokumentů bylo třeba pozorně naslouchat námitkám z té či oné strany. A to nejenom pro nějakou průchodnost dokumentu, tj. pro nějakou taktickou oportunitu, ale proto, že jsme se navzájem nejen z vnějších důvodů museli, ale také opravdu chtěli brát vážně.

Dnes občas zazní jinak docela nadějná slova, nad nimiž bychom ovšem měli alespoň trochu ustrnout. Nedávno to řekl např. Jiří Dienstbier o svém vztahu k Václavu Bendovi: máme jiné vidění věcí, jsme jinak politicky zaměřeni, ale když se setkáme, tak spolu přátelsky hovoříme. Takto řečeno to je nebo může být otázka pouhé společenské formy, vychovanosti, jakési kultivovanosti původní zvířecosti atd. To by byl hobbesovský pohled na člověka a na jeho společenskost. Ale jak to je na rovině ideové, principiální? Diferencovali jsme se ve svobodných poměrech tak, že nezůstávají leč jakási společenská pravidla?

(Písek, 970104-3.)

<<<

>>>

Charta 77 - 1977

Můj vztah k Chartě 77 a zejména k chartistickým aktivitám byl vždycky daleko horší, než se navenek jevílo a než si všichni mí chartističtí přátelé po celou dobu mysli. Myslím, že mohu dnes otevřeně přiznat, že mě stálo vždycky mnoho úsilí se přimět dělat něco, co přímo s Chartou souviselo. Už jen ta prehistorie: nebyl jsem na mnoha soudech ani později, ale zejména před Chartou. Chartu jsem podepsal, protože jsem tak ulevil svému svědomí a tak trochu jsem se sám vysvobodil (už jsem druh tohoto vysvobození zažil koncem roku 1971, když jsem vlastně neudělal a ani nemusel udělat nic, a ocitl jsem se v Ruzyni v několikaměsíční vazbě). Když mi Patočka někdy počátkem nebo nejdéle v půli února (mluvili jsme o mém prvním „Dopise příteli“, který se mu dostal do ruky – nikoliv ode mne) řekl, že po Havlovi nejspíš přijdou na řadu také Hájek a on a že bych se měl připravit to v takovém případě převzít (později jsem se dozvěděl, že podobně vyzval také Ivana Medka; ten mi to řekl až v době, kdy se začalo mluvit o doplnění počtu mluvčích opět na tři a kdy existovali ještě další kandidáti), nebral jsem to moc vážně, protože to Patočka neřekl nijak kategoricky a já jsem spíš měl dojem, že tak vyjadřuje a chce se mnou sdílet obavy, aby to Státní Bezpečnost neměla příliš snadné. Také jsem vůbec neměl za to, že by se o tom byl nějak zmínil třeba jen Hájkovi (v prvních dnech našeho bližšího styku s Jiřím ještě jsem několikrát asi dost nešikovně, protože ne výslovně, naznačil otázku, co by tomu asi Patočka říkal, že teď jsme mluvčími my s Martou Kubišovou, ale Jiří Hájek na to ani zmíenkou o nějakém diskutování té záležitosti předem ještě s Patočkou nereagoval). Diskusí o eventuelním jmenování dalších dvou mluvčích jsem se dlouho nezúčastňoval, až jsem byl jednou pozván Jiřím Hanzelkou do jeho bytu (a po prvé jsem tam viděl ty vyhlášené pokojové varhany); Hanzelka mne chtěl zkrátka osobně poznat. Důvody mohly být různé, také jsme přitom mluvili o mých „Dopisech příteli“, kterých v té době už byla řádka. Nic mi nedošlo, ani když jsem byl pozván na malou sešlost, kde se už opravdu diskutovalo o výběru vhodných nových mluvčích, zejména však o nutnosti to učinit. Teprve v průběhu diskuse mne najednou jakoby zaskočila slova Jirky Dienstbiera, že mluvčím by měla vždycky být osoba celonárodního významu; v tu chvíli mi napadlo, že to je adresováno mně, protože Jiří se díval právě na mne. Ale nebylo to výslovně adresné a proto jsem nereagoval. S jedinou výjimkou, jímž byl (později) Ivan Medek, jsem o Patočkově „pověření“ nikomu nic neřekl, a v tu chvíli to ani nebylo možné. Když jsem přišel domů, vylíčil jsem to jako kádrový pohovor se špatným koncem a – pokud se pamatuji – vůbec po prvé jsem se o tom, co mi v únoru řekl Patočka, zmínil své ženě. A protože jsem nabyl přesvědčení, že se mne to v dalším už netýká, pustil jsem vše z hlavy.

(Písek, 970105-1.)

<<<

>>>

Charta 77 - 1976

Jaroslav Šabata uvádí ve své vzpomínce na Chartu [Moje (politické) pobývání s Chartou, Praha-Brno 1997, s. 143] tři kolující verze o tom, kdo vlastně objevil možnost navázání prvního dokumentu a vůbec celé orientace Charty na zákon 120: Hejdánek, Mlynář, Němec. Já sám se k tomu nemohu rozhodujícím způsobem vyslovit, protože jsem na prvních schůzkách nebyl. Mohu potvrdit jen to, že někdy počátkem prosince (přesně to nevím) za mnou do Slovenské ulice přišli Václav Havel a Jiří Němec. Odebrali jsme se do zadního pokojíčku a pak do koupelny, pustili jsme vodu a mluvili jsme o chystaném dokumentu – já jsem o tom slyšel, jak mám za to, vůbec poprvé, jméno „Charta“ ještě nepadlo – a o jeho obsahu a záměru. Tehdy jsem opravdu na ratifikaci a tím i zapojení mezinárodních dokumentů do československého právního řádu upozornil a Václavu Havlovi jsem předal jednak výtisk sbírky zákonů s onou stodvacítkou, jednak magnetofonovou kazetu s nahrávkou krátkého pořadu našeho rozhlasu, která informovala o ratifikaci obou dokumentů. Později jsem se od Václava Havla dozvěděl, že obojí mu bylo odebráno při policejním zákroku, když vezli text Charty 77 do parlamentu. Od té doby jsem s ním o tom nehovořil. Sám jsem si potom musel obstarat další výtisky ze Sbírek zákonů (nějaký čas to ani ve specializované prodejně blízko Klementina neměli, byla po tom velká sháňka a možná se text záměrně nedotiskoval). Heda si na jejich návštěvu pamatuje a připomíná, že jsem jim dal také kopii svého textu, který jsem na počátku roku napsal do ineditního sborníku Karlu Kosíkovi k jeho padesátinám (v roce 1990 byl příspěvek otištěn ve Filosofickém časopise). Na tuto Hedou připomínanou okolnost se sám bohužel už nepamatuju.

(Písek, 970105-2.)

<<<

>>>

970106-1

Analyzujeme-li Descartovu tezi „cogito ergo sum“ s náležitou pozorností, najdeme v pozadí (v nevyslovených předpokladech) jistý evropsky významný předpoklad (řeckého původu), který má negativní vliv na pojetí (a sebepojetí) člověka, tedy který má problematický dosah antropologický. Převezmeme-li již provedené rolišení mezi cogito cogitans, je zřejmé, že evidence mého „sum“ je spjata s evidencí mého cogito cogitatum, a to znamená: mého minulého, již nejsoucího „cogito“. I když celou tezi přijmeme s velkou (až generózní) otevřeností, je zřejmé, že jde o evidenci mého až dosud plativšího „sum“, tedy o evidenci mého minulého (dosavadního) „já“. Důraz na existenci, jak ji do filosofie s velkou vehemencí jako pojem zavedl Kierkegaard, musel dříve nebo později ukázat antropologickou problematičnost Descartovy teze: člověk jakožto existence není vposledu ani především ten, kým až dosud byl, nýbrž daleko spíše ten, kým teprve bude, kým se stane resp. kým se má stát a kým se – v pozitivním případě už svou aktivitou stává. Ovšem právě tak, jako myšlení myšlené je už – právě v řecko-evropské tradici – myšleno jako dané, by víc, jako objektivované, je i onen subjekt, ono „já“ takového minulého a tudíž už objektivovaného myšlení jen tím minulým, již v minulosti myslivším subjektem, tedy subjektem minulého, již vykonaného a nadále jen ve vzpomínce objektivovaného myšlení – tedy subjektem rovněž pouze vzpomínaným, „faktickým“ a tedy již „umrtveným“. Identifikace tohoto vzpomínaného, myšleného, v myšlenkách konstruovaného „já“ (resp. subjektu, jak tohoto slova od dob německého romantismu užíváme) se skutečným (odvozeno od „skutek“, tedy aktuálně aktivním) subjektem prezentního „cogito-cogitans“ je nejen výrazem, ale v jistém smyslu základem a předpokladem falešné antropologie, která se dokonce dovedla

vzepřít oné „revoluční“ proměně, hlubokému převratu v myšlení „jsoucího“, jak se u to pokusil německý romantismus.

(Písek, 970106-1.)

<<<

>>>

970107-1

Charta 77 je značně komplikovaný fenomén, jehož kontury ještě v mnohém směru nebyly náležitě zaostřeny, a někdy bývají dokonce záměrně rozostřovány. Tak je tomu ostatně s každým historickým fenoménem, neboť ještě dlouho poté, co se událost stala jakoby minulostí, děje se co do svého smyslu dál tak dlouho, až je historiky určitým způsobem a vždy jen dočasně fixována její podoba a význam. Zkrátka: do uvědomované a psané historie nevchází žádná událost jako faktum, nýbrž jako interpretace - a ta závisí do velké míry na tom, jak společnost, jak lidé na onu událost reagují, jak na ni navazují nebo nenavazují, jak ji berou vážně nebo jak na ni zapomínají. V tom smyslu hovoříme někdy o „druhých dějinách“ takové události - nebo také nějakého díla. Mohli bychom říci, že dějinné činy a události jsou jako semena, která dopadají na různá místa a do různých podmínek; někdy z nich něco vyrostě a jindy nikoliv. Charta 77 je takový čin, taková událost, která skončila přibližně po 13 letech života, aby začal její „druhý život“, její „druhé dějiny“ v reakcích a navazování dnešních a zítřejších členů naší společnosti.

Všichni víme, že tyto druhé dějiny Charty 77 začaly dost nešťastně a že i nadále jsou vysoce problematické. Na tom mají velkou část viny sami „chartisté“. Ve změněné situaci se řada prominentních signatářů začala chovat nejen politicky i lidsky chybně, ale často se prohřešovala i proti zásadám základního dokumentu i proti určitému stylu spolupráce, jaký se v Chartě za leta jejího aktivního působení více méně ustálil. Profesionální politika jim nejednou zamotala hlavy. Na druhé straně se psychologicky pochopitelně objevovala ve stále větší míře jakási averze vůči chartistům, trochu podobná averzi vůči emigrantům. Ovšem mnohem významnější byly proměny obecné politické situace po listopadu 1989, které si dovoluji charakterizovat jako přechod od sametové revoluce k rétoricky tvrdé, ale ve skutečnosti relativně měkké restauraci. Pomineme-li chartisty samotné, lze říci, že o Chartě se většinou buď mlčelo anebo jí byla adresována mělká a odmítavá oficiální a polooficiální kritika. Aby vynikl kontrast, zmíním jen jedinou knihu o Chartě o více než 360 stranách, kterou publikoval torontský historik Gordon Skillings čtyři roky po jejím vzniku. A to ještě vůbec nebylo jasné, k čemu po dalších osmi letech dojde. To jen na okraj.

(Praha, 970107-1.)

<<<

>>>

970107-2

Omezím se pro názornost na jedinou, i když dnes nijak neceněnou stránku věci, a to proto, že má nemalou důležitost pro dnešní i budoucí orientaci intelektuálních kruhů a zejména učitelů na vysokých školách, tedy také a pro nás na prvním místě na Karlově univerzitě. V Chartě byla od počátku zakotvena spolupráce s tzv. reformními komunisty. Jeden z trojice mluvčích vždycky zastupoval tuto významnou skupinu signatářů. Prvním byl Jiří Hájek, druhým Jaroslav Šabata, třetím Jiří Dienstbier, atd. Rudolf Battěk se nedávno v televizi vyjádřil, že to byla okolnostmi vynucená spolupráce. Mám za to, že to

je zcela mylné, pouze subjektivní hodnocení. V dopise pana rektora Malého je řeč o Chartě 77, „která zahájila proces demokratizace a obnovy lidských práv v Československu“. To také není přesné. Tento proces zahájili především reformní komunisté v šedesátých letech, a to mnohem účinnějším a politicky významnějším způsobem, než to mohli učinit chartisté. Husákova normalizace začala tím, že došlo k vyloučení téměř milionu komunistů ze strany. To byla v té době obrovská potenciální společenská a politická síla. Že se v pozdější době neprosadila, ale že splynula buď se šedou zónou nebo s normalizačními oportunisty, je jiná záležitost a ta nemůže být hodnocena odděleně od hodnocení celé populace. Občanské fórum ještě navazovalo na spolupráci s těmito ex-komunistickými signatáři, ale později došlo k ostrému rozdělení a tvrdým útokům proti nim. Já sám ovšem nemám ani v nejmenším úmysl popírat, že nemalá část viny spočívá na ex-komunistech samých, na jejich politickém chování. Ale to je jen jedna, ta méně důležitá stránka věci. Významnější je právě aspekt dlouhodobé ideové orientace.

V šedesátých letech došlo u nás (po vzoru poměrů na Západě) k prvním kontaktům a rozhovorům mezi marxisty a křesťany. Na půdě naší univerzity byl tento rozhovor institucionalizován ve zvláštním, částečně otevřeném semináři Milana Machovce na filosofické fakultě, a ještě o něco dříve v semináři v Jirchářích na půdě bývalé Komenského bohoslovecké fakulty, která byla inkorporována do Karlovy univerzity teprve před sedmi roky. Tam ovšem šlo o dialog ekumenický, v němž hlavními partnery byli protestanté a katolíci; nicméně marxisté byli zváni i jako přednášející. Vedle toho se v té době množily také četné individuální kontakty mezi komunisty a nekomunisty na nejrůznějších úrovních. Napětí a konflikty mezi některými významnými marxisty (zejména třeba z Filosofického ústavu ČSAV) na jedné straně a mezi stranickým aparátem na straně druhé ovšem začaly už brzo po XX. sjezdu sovětských komunistů. Tyto skutečnosti byly nejen zapomínány, ale záměrně vymazávány z obecného povědomí: komunisté obojího druhu byly smeteni do jednoho pytle a k nim byli a v rétorice mnohých ještě dnes jsou dokonce přiřazováni i sociální demokraté. Restaurační ideologie si navykla užívat formule: to všechno už tady jednou bylo. Samo slovo „socialismus“ je dehonestováno, ačkoliv to je v rozporu se situací nejen v Evropě, ale v celém světě.

(Praha, 970107-2.)

<<<

>>>

970107-3

Ptám se tedy sám sebe: co se to dnes vlastně děje v masových prostředích, ale také na mnohých jiných platformách, mezi jiným také dnes na této vědecké radě, že se na Chartu v tak nebývalém rozsahu vzpomíná, že se o ní tolik mluví a že je oslavně hodnocena? Je to výrazem nějaké politické nebo kulturně politické změny, nebo to znamená, že se o Chartě může mluvit, protože už definitivně patří minulosti a dnes tu jsou nebezpečnější protivníci? Je Charta resp. jsou její hlavní myšlenky definitivně vyčpělé a passé? Předpokládám, že ode mne nebylo možno očekávat ani nějaký objektivní výklad událostí před dvaceti lety, ani nějakou chartistickou sebechválu. Mám za to, že mým úkolem je odpovědět na tuto poslední otázku: má Charta 77 schopnost v něčem ještě dnes inspirovat zejména mladé lidi? Nebo může být definitivně uložena takříkajíc „vycpaná“ do historického muzea?

Na takto položenou otázku nelze odpovědět objektivně, tj. z pozice nezaujatého pozorovatele. Budou na ni muset odpovědět mladí lidé sami. Také mezi univerzitními učiteli se našli lidé, kteří dali před taktikou přednost hlasu svědomí, a snad také v nich

najdou příští generace studentů svou inspiraci. Jsou však také některé ideové body, některé myšlenky, které stojí za to připomenout. Rád bych se v tuto chvíli přidržel pouze Jana Patočky. Jen připomenutí jména tohoto řádného profesora Karlovy univerzity musí být či mělo by alespoň být jakýmsi ostnem, zadírajícím se celé naší akademické obci pod kůži. Náš největší poválečný filosof přednášel na této univerzitě jako profesor pouhých pět let a předtím po dvakrát vždy ještě kratší dobu jako pouhý soukromý docent. A tento muž prohlásil v posledních týdnech svého života, v souvislosti s Chartou a jejími aktivitami, že zápas o lidská práva, do něhož jsme se pustili, není žádná izolovaná bitva, nýbrž celá válka, a to válka, jejíhož konce se možná nedožijeme. On se nedožil ani celých prvních tří měsíců této války, my ostatní jsme se dožili dvaceti let, v jejichž průběhu došlo k jednomu obrovskému zlomu: nevládnou nám už komunističtí aparátníci, odpovědní Moskvě. Žijeme opět v demokratické společnosti, jejíž demokratičnost ovšem stále ještě musíme dobudovávat a prohlubovat. To má dnes vcelku dobrou perspektivu, pokud ovšem sami opět neselezeme. Ale není to v žádném případě možno chápat jako nějaké definitivní vítězství myšlenky lidských práv a jejich prosazování. Mám-li použít Patočkovy terminologie, bitvy nabyly velmi odlišných podob, ale válka pokračuje. Raději bych to však vyjádřil bez užití oněch problematických vojenských termínů. A to zase s Patočkou: ani dnes nepovede žádná poddajnost – a dodal bych: ani oportunita – k neustále potřebnému zlepšování situace, a také dnes platí, že jsou věci, za které stojí za to trpět, a že právě pro ty stojí za to žít. A zejména dnes je třeba znovu a znovu přivádět na prvním místě českou inteligenci zpět k pokoře a skromnosti a připomínat jí, že existuje něco takového jako svědomí. Kde jinde by se to mělo připomínat než právě na univerzitě, založené před půl sedmi stoletími?

(Praha, 970107-3.)

<<<

>>>

970115-1

S filosofií jsou potíže, a proto jsou nutně potíže také se slovníky. Ve filosofii neexistuje pevně fixovaná terminologie, a to nikoliv proto, že se filosofové „ještě“ nedomluvili, nýbrž že se na takové jednotné terminologii domluvit nemohou a ani nesmí. Každá filosofie si potřebuje upravit obecný jazyk tím, že posunuje, zejména pak upřesňuje významy jednotlivých slov. A protože dosavadní zásoba slov ovšem nikdy nemůže stačit, musí vymýšlet a razit také nová slova, tzv. neologismy. Těch slov a původně jim přiřazených významů se ovšem často velmi rádi chopí další filosofové (ostatně i nefilosofové), ujmou se nových slov, která se jim zamlouvají, a nechají ladem slova, která se jim nezamlouvají. Většinou jim nenechávají jejich původní význam o nic spíše, než jej filosofové nechávají slovům běžného jazyka. Filosofie a jazyk spolu tak úzce souvisí, že v některých jazycích lze filosoficky myslit lépe a v jiných hůře, neboť filosof nemůže myslit dost principiálně (a dost „radikálně“), nepracuje-li také s kořeny slov, tj. nemyslí-li už hned také z jazyka. Proto je každý stručný „filosofický slovník“ vlastně nesmyslem. Jsou jen dva druhy filosofických slovníků, které mají slušný smysl: slovníky určitých filosofů (Platóna, Aristotela, Kanta, Hegela atd.) anebo slovníky historické a komparativní. Ve filosofii má sice velký význam vypracovaná terminologie, ale ten význam může být jak pozitivní, tak negativní. Je-li terminologie příliš fixována, vzniká nebezpečí rétorické rutiny, která zaplaší každou novou myšlenku. Bez jisté pevnosti terminologické se však filosofie také neobejde. Daleko nejdůležitější je však pevnost pojmová – teprve ta propůjčuje upevněné terminologii její pravý význam. A zatímco se mezi sebou filosofové mohou terminologicky nesmírně lišit, s pojmy a pojmovými strukturami to tak hrozné není. Jen málo filosofů si může přičíst vynález vskutku pro budoucnost významných nových pojmů. Mají-li Němci v oblibě termín

Begriffsgeschichte, je třeba hned upozornit, že pojmy samy nemají a nemohou mít dějiny, ale že je velmi zajímavé sledovat, jak se v dějinách filosofie s určitými pojmy (nikoliv termíny) pracuje v různých pojmových kontextech. Napětí mezi pojmovou logikou (v nejširším smyslu, ne tedy redukovane na formální logiku) a mezi rozvojem filosofické myšlenky spočívá právě v napětí mezi setrvalostí pojmu a dynamikou myslitelské práce s ním.

(ETF - Praha, 970115-1.)

<<<

>>>

970120-1

Pojem struktury je záměrně stavěn proti pojmu nestrukturovanosti, tj. proti pojmu homogenity. Prehistorie myšlenky „nestrukturovanosti“ je prastará a sahá možná velmi daleko do hlubin myšlení archaických lidí, tedy do světa mýtu. Tam je ovšem nesnadno hledat doklady, protože jsme vždycky nakloněni nekriticky nacházet v cizím kontextu něco, co je nám vlastní a samozřejmé, ačkoliv je vysoce problematické to předpokládat v poměrech tak myšlenkově odlišných. Poněkud pevnější půdu pod nohama začínáme cítit teprve s počátkem filosofie. Otázku po strukturovanosti či nestrukturovanosti ARCHÉ si vlastně nikdo z prvních filosofů výslovně nepoložil, ale všechno se zdá nasvědčovat tomu, že můžeme alespoň u Anaximandra předpokládat jakési její tušení. Struktura totiž vždycky znamená jakousi rozdělenost a tedy také předěly. Má-li Anaximadros za to, že musí zdůraznit neomezenost, neohraničenost resp. nerozhraničenost ARCHÉ, kterou proto nazývá APEIRON a AORISTON, je to zřejmě první, ale závažný krok k tezi, že rozhraničenost a tedy mnohost „věcí“ je druhotná, že však má jednotný počátek (ARCHÉ) či kořen (RHIZOMA). Protože však další filosofové tuto stránku buď netématizují, ale předpokládají jako samozřejmost, anebo naopak prostě popírají jako pouhé zdání, je třeba čekat víc než dva tisíce let na nové, vylepšené a upřesněné postavení otázky. Struktura totiž dostává svůj smysl teprve tam, kde jde o odlišení vnitřního od vnějšího. Tam, kde se pojetí struktury obejde bez tohoto přísného odlišení, nechá strukturu upadat na rovinu pouhé formy, pouhého tvaru. Když je sám tvar na počátku nové doby redukován na prostorový tvar (proti chápání Aristotelovu, tak jako je třeba „růst“ chápán - opět na rozdíl od Aristotela - jako narůstání co do velikosti, tj. zvětšování kvantitativní), vykoná první, i když velmi nedostatečný krok Descartes, když vědomí, přesněji myšlení, pochopí jako substanci, ostře odlišenou a dokonce oddělenou od druhé konečné substance, totiž rozprostraněnosti. S tím jsou pak spojeny značné těžkosti, které po různých jiných myšlenkových pokusech řeší Leibniz faktickou, i když nikoliv formálně deklarovanou likvidací oné „res extensa“. Kant později zapochybuje, zda význam smyslem se proměňujícího termínu „subjekt“ lze nějak upevnit, tj. zda „subjekt“ je vůbec pojmem, ba jen řádnou představou; ale to už nutně působí jako provokace a výzva pro německé romantiky, kteří chtějí ze „subjektu“ (tj. z „Já“, z Absolutního Ducha či podobně) prostě vyjít a ne se k němu teprve komplikovaně dostávat někde na vrcholcích své filosofické stavby. Nesnází strukturalismu (a jeho hlavním omylem) je zapomenutí na tuto historii a opětně stržení „struktury“ na úroveň a do rámce „předmětnosti“.

(Praha, 970119-1.)

<<<

>>>

970121-1

Rozpoznání, že význam (nejen „skutečnost“) všeho skutečného nelze upřesnit bez znalosti kontextu, vede k závažnému důsledku, že nemůžeme náležitě zhodnotit význam života a zejména vědomého, myslícího života, tedy života člověka, života lidstva bez poznání jeho místa ve světě, ve Vesmíru (nejen ve smyslu lokálním). (Pokud chceme mluvit o „našem Vesmíru“ s tím, že připouštíme mnoho vesmírů dalších, musíme platnost toho, co bylo řečeno, znovu rozšířit; to si neuvědomují tí, co poukazem na množství resp. nekonečný počet vesmírů chtějí odeskamotovat, tj. zbavit významu otázku specifičnosti Vesmíru našeho.) Tak např. pro základní orientaci našeho individuálního, ale také společenského a globálně lidského způsobu života má základní důležitost otázka míry a rozsahu „oživenosti“ Vesmíru: každá z odpovědí na to, zda je nebo není život (a pak speciálně oduševnělý, vědomý život) ještě jinde v naší galaxii, ale také v jiných galaxiích, má své důsledky pro zaměření, zacílení lidského života. Připusťme postupně různé možnosti, jak lze odpovědět na tuto otázku. Jsme-li v naší Galaxii sami (a zatím nemáme naprosto žádný doklad, ba ani náznak dokladu o tom, že nikoliv), pak naše odpovědnost musí sahát nejenom za hranice národů, kontinentů a celé obydlené země, ale dokonce i za hranice sluneční soustavy. Každá tendence se této možnosti vyhnout třeba tím, že ji nebereme dost vážně, může tragicky a dokonce katastrofálně ovlivnit i naše vyhlídky časově i prostorově méně rozlehlé. Uvědomíme-li si, že před sebou máme úkol kolonizovat Galaxii (a to samozřejmě nepůjde bez plánovitě šíření vybraných jednobuněčných organismů, zejména však rostlin a živočichů, možná zvláštními metodami vyselektovaných už na Zemi atd.), pak se jeví každá nepřátelská tendence k jiným kmenům, národům, rasám, atd. jako nesmyslná. A zároveň to znamená podtržení významu vědy a techniky, bez níž nic podobného nelze realizovat. Jestliže však nejsme ve Vesmíru jediní, ale jsou i další, může to ještě znamenat jedno z dvojího: buď je ve Vesmíru život a zejména vědomý život obrovskou vzácností, nebo je poměrně častý až běžný (to poslední se zatím zdá být vysoce nepravděpodobné). Je-li běžný, není zcela pochopitelné, že až dosud o tom nic pevnějšího nevíme – ale připusťme tuto možnost. Pak to znamená odlišnou strategii: musíme se na eventuelní setkání nějak připravit. A protože z pozemských zkušeností víme, že život se vyvíjí nejen prostřednictvím adaptace na dané poměry, ale také soutěží a zápasy, konflikty, musíme se náležitě připravit i na případné konflikty. A potom tu je ona třetí, po mém soudu asi nejpravděpodobnější možnost, že nejsme sami, ale že život je do té míry vzácný, že k setkání dojde až po dlouhém vývoji izolovaných ostrůvků vědomého života, tj. po dostatečně dlouhé době, v níž dojde k vyselektování „civilizací“, připravených spíše na spolupráci než na nové galaktické (eventuelně i mezegalaktické) konflikty. Také to znamená významně odlišnou strategii dalšího vývoje celého lidstva.

(Písek, 970121-1.)

<<<

>>>

970121-2

Když přihlídneme ke kořenům slova organizace, tj. zejména k řeckému slovu ORGANON, které znamenalo „nástroj“, „instrument“, pak se nenecháme zmýlit tím, že se pro živé bytosti běžně užívá termínu „organismus“. Je to zvyk, který je v rozporu s tím, co napovídá jazyk sám: organizace je aranžování věcí (prvků, členů) zvenčí, tedy takříkajíc způsobem řemeslnickým. Organismus je tedy něco, co vzniká organizováním, pořádáním zvenčí, tj. nějakým činitelem (faktorem), který zůstává vně samotného organismu. Naproti tomu struktura se zdá být v souvislosti s důrazem na vnějšek nebo vnitřek spíše neutrální – připouští obojí – ovšem pokud toho slova užíváme s vědomým záměrem. Jinak v důsledku obecného tlaku evropské tradice k zpředměťování přichází

obvykle respekt k tomu, že mohou „existovat“ také „niterné“ struktury, zkratka.
(Praha, 970121-2.)

<<<

>>>

970124-1

Logika je víc než bezespornost. To si můžeme ukázat na příkladu, jehož struktura má obecnější povahu. Přísloví např. říká, že každý má zametat především před svým vlastním prahem, nebo že nemáme hasit, co nás nepálí. Ježíš podle evangelií začal své působení v Jeruzalémě vyčištěním chrámu. A doporučoval nejprve vyjmout břevno z vlastního oka a teprve pak se starat o třísku v oku bližního. Kritika nedodržování nebo přímo porušování lidských práv má začínat vždycky doma. Znamená to, že se má každý starat (nejprve) o sebe a o své záležitosti? Zde je třeba vidět především obrovský význam kontextu (a to jak logického, tak hlavně situačního). Má-li někdo na starosti veřejný úklid, neplní svůj úkol, když uklízí jen před svým domem. Potká-li Samaritán zraněného, má se starat především o jeho zdraví, ne o svoje. Církev, která se přednostně stará o sebe a o řád a správu uvnitř, neplní svou hlavní úlohu, totiž oslovovat celý svět a pomáhat stavět a proměňovat všechen neřád ve světě.

(Praha, 970124-1.)

<<<

>>>

970124-2

Srovnání vztahů mezi tvůrcem a vnímatelem v různých odvětvích umění, ale také ve vědě anebo ve filosofii, může pomoci odhalit a vyjasnit mnoho zajímavého. Tak třeba jsou druhy umění, které velice redukuje roli vnímatele, a zase naopak druhy, které vnímateli dávají roli mimořádně důležitou.

Nejvýznamnější z filosofického hlediska jsou ty druhy umění, kde mezi samotným „prvním“ tvůrcem a „posledním“ vnímatelem jsou zapojeni další tvůrci-dotvořitelé, uskutečňovatelé, např. reproduční umělci, režiséři a herci atd.atd. jako samostatní, ale pro celek díla nezbytní jedinci. Sledujeme-li onu rozmanitost vztahů dost do hloubky, ukazuje se, že vlastně ani ten „poslední“ vnímatel nemůže být pouhým vnímatelem, ale že i on se musí podílet na dotvořování díla. To konečně většinou uznáváme. Jiná je situace na druhém konci onoho řetězce tvůrců a zároveň vnímatelů, totiž u „prvního“, „počátečního“ tvůrce, jehož jméno se uznává jako „vskutku“ autorské. Tady se zdá být jen otázkou niterné opravdovosti a upřímnosti samotných „prvních“ tvůrců, zda se nebudou muset vrátit k tomu, jak svou tvorbu prožívali a chápali dávní umělci v nejstarších dobách. Ti totiž měli upřímně za to, že se dávají k dispozici božstvům v jakési odevzdanosti a službě čemusi vyššímu, co nepochází z nich samotných.

(Písek, 970124-2.)

<<<

>>>

970125-1

Demokracie v pojetí „většinovém“, tj. v pojetí, že většina rozhoduje, čímž se rozumí

většina „všech“, většina „lidu“ – odtud také jméno, říkající, že jde o vládu lidu – znamená, že se k vládě může dostat každý, že každý se může stát vládcem resp. spoluvládcem, pokud je zvolen většinou. Pochopitelně kvalita takto zvoleného závisí na kvalitě voličů, tj. oné většiny. Čím je většina resp. vůbec lid, veřejnost vzdělanější, tím se zvyšuje jistota, že také zvolení budou nejlepší, tedy ARISTOI. To znamená, že čím je demokracie kvalitnější, tím víc se blíží aristokratické vládě v původním smyslu. Uvědomíme-li si zároveň, že dokonce i vláda „nejlidovější“ neznamena a nemůže znamenat přímou vládu lidu, nýbrž že jde o vládu „zastupitelskou“ (tzv. „representative government“), je zřejmé, že o nějaké „přímé demokracii“ nemůže být ve větších společnostech (jako jsou státy) ani řeč, takže z celé myšlenky zůstává jen zásada občasných voleb, jichž má právo se zúčastnit každý. Riziko opakujících se voleb spočívá v tom, že budou zvoleni nesprávní lidé. To má ovšem zároveň velkou výhodu proti tomu, že se na královský trůn dostane nejstarší syn, který také nemusí být nejsprávnější osobou – a navíc není odvolatelný (anebo jen s obtížemi). – Podívejme se však na princip voleb samotných. Protože v moderních společnostech je chování občanů i v každodenním životě silně ovlivňováno reklamou, stávají se volby soutěží reklam. Výsledek spočívá ve značně povážlivém pochroumání samotného principu demokracie: občané volí své zástupce na základě předvolební reklamy. Do vlády se tedy nedostávají ti, co nejlépe vládnu, nýbrž ti, co mají nejlepší a nejúčinnější reklamu. Lidé volí obal, nikoli obsah. V praxi to vede ke specializaci manažerů předvolebních akcí, které je ovšem zapotřebí dobře zaplatit. Volby se pak stávají záležitostí těch, kdo mají dost peněz. Pokud mají vlastní kapitál, znamená to, že kandidáti se rekrutují z bohatých vrstev; pokud to nejsou jejich vlastní peníze, stávají se závislými na těch, kdo předvolební reklamu financují. Jediné východisko opět spočívá ve zvyšování všeobecné úrovně voličů a občanů resp. společnosti vůbec.

(Písek, 970125-1.)

<<<

>>>

970126-1

Eine philosophische Reflexion der Situation am Ende des 20. Jahrhunderts muß ein wenig in Distanz stehen gegenüber der bisherigen europäischen Tradition, die sich schon seit den alten Griechen durchsetzte, nämlich sich vor allem um das Seiende als Seiendes zu kümmern. Den Historikern überlassen wir das schon Geschehene und deswegen nichtmehr Seiende. Was für uns Nicht-Historiker entscheidend ist, ist die Zukunft. Gerade jedoch daß wir an der Zukunft interessiert sind und sein müssen, brauchen wir eine gute Kenntniß der Vergangenheit, denn die Geschichte ist voller Fehler und Irrtümer, voller Dinge, die nicht hätten geschehen sollen, wie es einer unserer Historiker, der auch hier anwesend ist, gesagt hat. Zu einem gewissen Maß hat er recht, jedoch ohne alle diese Fehler und Irrtümer, die als solche erkannt worden sind, wäre es viel mehr wahrscheinlich, daß wir das alles von neuem tun müßten. Ich kenne es beziehungsweise aus der Philosophiegeschichte. Nur gute Kenntniß und gute Orientierung in der Vergangenheit verschiedener philosophischer Konzeptionen kann uns ermöglichen, womöglich nur neue große Fehler zu machen und uns dadurch gar in die Geschichte einzuschreiben. Sowas gilt jedoch auch und gar besonders für unser gemeinsames, gesellschaftliches und politisches Zusammenleben. Wir dürfen und sehr oft müssen uns mit der Vergangenheit recht sorgfältig auseinandersetzen. Unser Ziel ist jedoch nicht immer nur zum Vergangenen zurückzuschauen oder gar es nachzuahmen und neu zu beleben, sondern nur das beste auszuwählen und sonst alles schlimme, dumme und unnütze in das „nicht-mehr-Seiende“ und damit zum Abfall der Geschichte fallen zu lassen. Gerade in diesem Sinne kann ich als Mitglied der

protestantischen Minderheit, die in unserem Lande übriggeblieben ist, und später als aktiver Chartist sowohl an Beziehungen zu unseren ostdeutschen nichtopportunen Brüdern und Schwestern in der Kirche denken, als auch an deutsche Aktivisten der Menschenrechtsbewegungen. Wir verstanden uns einander und sahen klar, daß Zusammenarbeit eine bessere Perspektive vorstellt als Konflikt und Kampf.

(korektura pro Berlin)

(Praha, 970126-1.)

<<<

>>>

970126-2

Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß die Suche der Hauptschuldigen sehr häufig kontraproduktiv sein kann, wenn man die Vergangenheit wirklich klären will. Enthüllung konkreter krimineller Schulden ist ein Rechts- und ein politisches Problem, und ich bin überzeugt, daß wir gerade deswegen auf beiden Seiten gewisse Ämter und Behörden haben, die dafür kümmern sollen. Es gibt jedoch Tendenzen, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit von wichtigeren Dingen abzulenken, indem man alle aufruft, an dieser Enthüllung mitzuwirken. Damit degeneriert oft die echte Schuldfrage zum bloßen Ersatzproblem, weil die Schuldigen immer unter den Anderen gesucht werden. Die Schuld ist letzten Endes Frage eines sensitiven Gewissens, und deswegen kann und darf sie nicht einfach vergegenständlicht werden. Alle wirkliche Hauptfragen betreffen unsere Zukunft, nicht vorerst das, was schon weg ist, was zur Vergangenheit gesunken ist. Nur was aus der Vergangenheit für die Zukunft wichtig ist, soll gebraucht werden, alles Andere gehört höchstens in die Museen. Gut und sachgemäß zu wählen gehört zu unserer aktuellen Verantwortung.

Gerade aus dieser Verantwortung sind unsere Protestbewegungen entstanden, mindestens bei vielen von uns auf beiden Seiten. Unser Problem damals war nicht nur und auch nicht in erster Reihe die Schuldigen zu nennen, sondern etwas für unsere eigene menschliche Integrität zu tun. Wir mußten es tun, um unsere eigene Mitverantwortung für das Schlimme zu vermindern und abzugrenzen. Wir haben dafür jedoch niemals genug getan; wir waren und sind immer auch mitschuldig. Nur aus dieser Position dürfen wir legitim darüber sprechen, daß die breiten Schichten kollaboriert haben, und erwarten, daß es auch sie zugeben. Sonst bleibt die Enthüllung und Bestrafung krimineller Taten bloß ein Ritual ohne wirkliche moralische Wirkung.

(korektura pro Berlin)

(Praha, 970126-2.)

<<<

>>>

970126-3

Ich höre schon langsam auf noch weiter geduldig zuzuhören, wie wir als „alte Veteranen“ gesehen werden. Ich bin hier ja wahrscheinlich der Älteste, ohne Zweifel, aber es fällt mir gar nicht ein mich als einen Veteranen zu fühlen. Schlicht und einfach, wenn uns unsere Gesellschaft ins Museum einschieben will, dann liegt es an uns, dagegen Widerstand zu leisten. Oft hat man darüber gesprochen, daß Charta 77 in ihrem Programm ziemlich arm war. Es handelte sich eigentlich um keine Organisation, keine Bewegung – Charta konnte und kann sich nicht bewegen, sie ist nur eine Position

in zwei Punkten: Orientierung an Menschenrechte und Legalität. Gerade deswegen konnte und kann sie noch heute und hoffentlich auch in der Zukunft eine Basis für verschiedensterweise orientierte Bürger, ja sogar Politiker, so wie es möglich war in dem ersten Jahrzehnt ihrer Existenz. Und noch was: naturrechtliche Interpretation der Menschenrechte ist philosophisch falsch und unakzeptierbar. Wir haben jedoch noch keine andere breit akzeptierbare Deutung zur Verfügung. So bleibt vor uns auch eine theoretische Aufgabe: den Gedanken der Menschenrechte neu und besser zu denken. Auch das hat mitunter unserer anderer Aktivitäten schon vor zwanzig Jahren begonnen, und auch hier müssen wir weiter gehen.

(korektura pro Berlin)

(Praha, 970126-3.)

<<<

>>>

970127-1

Arnold Gehlen užil v předmluvě ke své „pluralistické etice“ (7646, Moral und Hypermoral, S.9) dost nezvyklého obratu. Zatímco se hodně rozšířilo povědomí o tom, že „pod“ naším vědomím se děje něco pro samo vědomí důležité, ale co do vědomí přímo nevchází (tj. není uvědomováno), Gehlen místo o této vrstvě hovoří jakoby výslovně o časovém charakteru vědomí. V předpokladu, že vědomí se konstituuje na základě dlouhodobého organického vývoje jako jeden z jeho významných výběžků, upozorňuje Gehlen na napětí a rozpor mezi touto dlouhodobostí a mezi krátkodechým, kupředu se řítícím tempem kultury: „Die Umsetzungen und Schaltstellen zwischen dem äußerst langfristigen biologischen Entwicklungen und dem kurzatmig-hastigen Tempo der Kultur sind gänzlich verdunkelt, sie liegen hinter dem Rücken des Bewußtseins.“ Ne tedy to, co je „pod vědomím“, nýbrž co je „za jeho zády“. Ten obrat se mi dost líbí, a proto chci uvažovat, co vlastně nabízí navíc proti pouhému ne-vědomí nebo dokonce pod-vědomí – pochopitelně kromě oné časovosti, což samo už mluví pro Gehlenův termín. „Za“ vědomím může být jednak to, co už ve vědomí není, tedy jednak to, co je možno si z paměti znovu aktualizovat (na co je možno si vzpomenout), jednak to, co se obsahem vědomé paměti resp. paměti vědomí zatím nikdy nestalo (přičemž se nevylučuje, že to je přesto nějak přístupno; jistě existují zkušenosti, které nemusí být okamžitě reflektovány, ale mohou proniknout do plného vědomí se značným zpožděním).

(Praha, 970127-1.)

<<<

>>>

Příběh a televizní (filmové) zpracování

Námítky proti filmovému resp. televiznímu zpracování biblických příběhů a situací mohou být motivovány jednak stejně jako námítky proti každému jinému zpracování literárních děl tímto způsobem, anebo trvají na „náboženské výlučnosti“ (posvátnosti) biblických textů a zejména příslušných témat. Proti tomuto vydělování „náboženských“ témat pod záminkou jejich „posvátnosti“, „sakrálnosti“ lze uvést argument, který platí pro svrchovaná témata křesťanská (jako je zejména život Ježíšův, ale v druhé řadě vlastně pro veškeré příběhy biblické, pokud mají závažnost pro křesťanství resp. pro chápání evangelia), totiž myšlenku inkarnace. „Radostná zvěst“ není žádnou obdobou románu, obsahujícího mravní naučení, nýbrž je to zpráva o tom, co se stalo v určitém

dobu a za určitých historických podmínek v Palestině přibližně před dvěma tisíci lety. A protože to, co máme v podobě bible před sebou, jsou jen v knihu svázané stránky potištěného papíru, záleží v každém případě na čtenáři, aby si dal dost práce s přečtením a porozuměním textu, tj. aby si představoval to, k čemu ho přečtený text vede, co mu nabízí a především k čemu ho vyzývá. Zatímco umělecké dílo chce čtenáře nebo diváka či posluchače oslovovat zároveň mnoha způsoby a dopřát mu svobodu, aby čtené, viděné nebo slyšené sám dotvářel právě v tom nejpodstatnějším, zatímco sám tištěný nebo reprodukováný artefakt mu poskytuje jen stejné (vlastně jen podobné, protože i to záleží na vnímajícím jedinci a jeho tvořivé schopnosti) okolnosti, stejné kulisy, tedy něco, co může v setkání s uměleckým dílem samým hrát jen druhořadou úlohu, evangelijní text se zaměřuje na skutečnosti, jejichž historicita není druhořadá, nýbrž naopak prvořadá. Apoštol Pavel má za to, že naše (křesťanská) víra je marná, jestliže Ježíš nebyl vzkříšen. Mně se naopak zdá, že spoléhání na Ježíše jako „Pomazaného“ (tj. Mesiáše čili Krista) je marné (a není tedy opravdovou vírou), jestliže Ježíš byl jiný, než jak si ho představujeme (resp. jak si ho představují vůbec křesťané). To znamená, že rozhodující nejsou evangelijní (jakož i vůbec biblické) texty, nýbrž skutečný život a působení Ježíše Nazaretského (či Nazarejského?) v Palestině ony tři rozhodující roky, kdy veřejně působil. Jakmile se nám sám text stane čímsi posvátným a tedy důležitějším než to, co sám dosvědčuje. To může na první pohled vypadat jako úsilí o autenticitu, ale ve skutečnosti to nechává na čtenáři (event. posluchači, pokud se s evangelijními texty setkává jen v kostele), aby si vše domýšlel a představoval sám. Smysl skutečnosti, že v kánonu máme hned čtyři evangelia, vidím v úsilí o pluralitu, umožňující a zakládající plastičnost vidění toho, co není jejich obsahem, nýbrž k čemu jejich obsah poukazuje (a to je Ježíš sám a především jeho veřejné působení v Palestině). Víme, že vedle kanonizovaných evangelií (a ostatně i jiných textů) máme texty deuterokanonické a apokryfní (a ještě mnohem více se jich asi nedochovalo). Nevím, proč by pokusy jak o nové literární, ale také výtvarné a filmové či televizní zpracování měly být ostrakizovány. Platí-li, že víra přemáhá svět, pak přece nutně platí, že opravdová víra může přemoci i všechna nebezpečí s tím spojená. Žádné takové zpracování nechceme přece kanonizovat, ale budeme je vždy měřit tím, co už kanonizováno bylo. (Ostatně po celý středověk bylo umělecké, zejména pak výtvarné, malířské a sochařské zpracování biblických příběhů, situací a osobností neodlučnou součástí celé kultury. To by samo o sobě nemohlo ovšem sloužit jako jednoznačný argument, ale je třeba to mít alespoň na paměti. Něco jiného je ovšem krajně pochybné ztvárnění samotného Boha – ale to už je jiná záležitost.)

A pak je tu ještě ona první možnost, totiž námitky proti filmovému nebo televiznímu zpracování literárního díla obecně. Jak jsem už naznačil, evangelia nejsou v pravém smyslu literárními díly, nýbrž pokusem o plnou soustředěnost na osobu a působení Ježíše Nazaretského. Je ovšem třeba vzít jako fakt, že někteří lidé to prostě neuznají. Pak nutně odpadá otázka oné „posvátnosti“ textu nebo tématu, takže se můžeme plně soustředit jen na svrchu zmíněný problém filmového či televizního ztvárnění nějakého příběhu vůbec. Zkušenost praví, že některé takové pokusy mají vysloveně odstrašující povahu, zatímco jiné jsou snesitelné, ba některé dokonce vynikající. Obecně lze připustit, že takové vynikající „přepisy“ jsou možné, a zároveň lze mít za to, že jsou vynikající jen za tu cenu, že představují vlastně nové umělecké dílo. Nic autora přepisuje neváže ani morálně, ani právně, aby usiloval o kongruenci či rezonanci s původním literárním dílem. Po mém soudu tu vůbec nelze považovat za obecně platné, že by se takové pokusy neměly konat. Rozhodující je kvalita výsledku, a tu nelze měřit literárním originálem, nýbrž jako něco samostatného. Jistě jsou literární díla pro takový „přepis“ vhodnější a zase méně vhodná. Literární a zejména slovní humor např. takový přepis prostě nesnáší. To však nelze aplikovat tam, kde jde o plné soustředění nikoliv na text, nýbrž na situaci a její skutečnost. Je-li zásadně nejen možné, ale přípustné a legitimní několikrát zpracování literární, není možno považovat za nepřipustné zpracování výtvarné nebo divadelní, filmové či televizní. Rozhodující tu musí být posouzení, zda to či

ono dílo, ten či onen typ zpracování věrněji zpřítomnil onu skutečnost, o kterou vposledu jde. Jde tu vlastně o podobný rozdíl, jaký je mezi zoologickým popisem (a výzkumem) nějakého zvířete či hmyzu a mezi geometrickým vymezením a průzkumem povahy rovinného obrazce nebo vícedimenzionálního (prostorového) útvaru. Geometrický útvar musíme konstruovat a potom zásady oné konstrukce zachovávat. Naproti tomu zvíře musíme dlouhodobě pozorovat (a většinou kontrolovat na mnoho exemplářích), a vždycky musíme být připraveni na skutečnost, že nejen zvíře jako jednotlivce, ale také jako druh a rod atd. prochází proměnami (buť třeba dlouhodobými). Dokážeme-li definovat taxonomickou jednotku, neznamená to ještě, že vyjadřujeme skutečně všechno relevantní pro skutečný druh nebo rod. To je třeba zdůrazňovat zejména tam, kde je literární (např. v našem případě biblický) text považován za směrodatný pro theologická, tedy třeba christologická konstrukce. Takové konstrukce nelze „ilustrovat“ nejenom filmově či televizně, ale ani literárně. Pak tu přece hrozí zásadní nepochopení, budeme-li rozumět evangeliím jako narativní ilustraci necyslovených, neformulovaných christologických tezí.

(Pro Martina C. Putnu.)

(Písek, 970129-1.)

<<<

>>>

970130-1

Petra včera přivezla (kromě dětí) opět několik čísel Le Nouvel Observateur. Jacques Delors v rozhovoru nadepsaném „Pourquoi la gauche doit gagner“ (č. 1699, 29.5.-4.6.97, str. 52) mj. v kritice pravice, která je neschopná čelit růstu Front national, řekl: „On ne combat pas la peur en faisant peur (, par l'exploitation d'un racisme rentré).“ To je zajímavá variace na téma, které známe už z evangelia, že nestačí vyhnat nečistého ducha a neobsadit jeho místo, protože ten se pak vrátí a spolu s ním ještě sedm duchů horších, takže poslední věci budou horší prvních (Luk 11,26). Tady dokonce jde o vyhánění jednoho čerta druhým čertem. Vyhánět strach jiným strachem znamená nechávat ve strachu a zůstat v něm (odtud tzv. vyváženost, „rovnováha“ strachů). Proti strachu nelze bojovat tak, že zase použijeme strachu, nýbrž strach je třeba odmítat a překonávat ve všech jeho podobách. – Ježíš staví do protikladu strach či bázeň na jedné straně a víru na straně druhé. To má dobrý smysl, protože pouhé zeslabení nebo dokonce odstranění strachu vede spíše k horším následkům – v osobních vztazích stejně jako ve vztazích menších i větších kolektivů mělo odstrašování vždycky pevné místo. Dalo by se možná říci: tam, kde chybí víra, je odstrašování (a tedy strach) nejspíš čímsi nezbytným. To samozřejmě neznamená žádné ospravedlnování manipulace se strachem ani se zastrašováním.

(Písek, 970130-1.)

<<<

>>>

970201-1

Nikdo nebude popírat význam zkušenosti – člověk se bez zkušenosti neobejde. Dokonce i některá vyšší zvířata se bez zkušenosti neobejdou, ale vedle zkušenosti, která je přísně individuální, mají k dispozici tzv. instinkty a automatizované reakce. Ani člověk se neobejde bez instinktů, ale skutečně důležité jsou pro něho pouze v prvních dnech života po narození. Pak už rychle nabývají na významu zkušenosti, a to nekrve opět jen

individuální, ale později stále více zkušenosti sdílené nejbližšími lidmi a později zkušenosti sdílené celou společností, ba celou kulturní a civilizační tradicí (ta ovšem je zase založena na individuálních zkušenostech jednotlivých lidí, ale k tomu se ještě vrátíme). Podívejme se, jak se vlastně taká individuální zkušenost ustavuje a formuje. Vyberu si dva názorné příklady ze svého mládí, a na nich si ukážeme něco, co budeme potřebovat později.

Od chvíle, kdy jsme ve druhé třídě střední školy probírali botaniku, byl jsem tím oborem naprosto posedlý. Jednou jsem viděl kvést kaktusy, a tak jsem si někde opatřil semena kaktusů snadno pěstovatelných a naprosto neodborně jsem je zasel. Semena zčásti skutečně vzešla, ale malé semenáčky postupně uhynuly. Na dlouhé roky jsem ztratil chuť něco s kaktusy znovu podniknout. Teprve po mnoha letech, když o kaktusy začaly mít zájem mé dcery, opatřil jsem si literaturu a zjistil jsem, jak se se semeny kaktusů musí postupovat. Chyběla mi prostě sdílená zkušenost, tj. zkušenost těch, kdo se kaktusy zabývali již dlouhá leta. – A pak druhý příklad, který je teď už skoro zbytečný. Za války vyšel ve Vesmíru zajímavý článek brněnského středoškolského profesora Šuly o genetických pokusech s drozofilami, tzv. banánovými muškami. Na konci byla nabídka, že profesor Šula dá k dispozici interesovaným středoškolákům některé rasy. Napsal jsem mu a pak jsme s několika přáteli spolu podle otištěného návodu vařili mouchám kaši s agarem, očkovali kvasnicemi a pak jsme každý zvlášť podnikali také genetické pokusy. Byl jsem u vytržení, když jsem takřka jako v chemickém pokusu získal křížením dvou ras již v druhé filialní generaci několik mušek nové, páté čisté rasy (protože od prof. Šuly jsem dostal hned čtyři různé rasy). Zde se osvědčilo to, že jsme se mohli opřít o zkušenosti, které už tu někdo měl a dokonce je popsal v podobě návodu. Jak říkám, tento druhý příklad by mohl být považován už za nadbytečný. Ve skutečnosti je v něm něco víc, něco dalšího. Několik let po válce, přesněji dost brzo po únoru 1948 na naše školy, zejména univerzity a vědecké ústavy, začal pronikat tzv. lysenkismus, a spolu s ním ideologické odmítání moderní genetiky, které se pak v marxistickém žargonu nadávala mendelismus-morganismus (brněnský mnich Mendel jako první vykonal zásadní pokusy s dědičností na hrachu, a později americký genetik Morgan měl velký úspěch právě s banánovými muškami, které měly oproti hrachu tu výhodu, že jednotlivé generace za sebou šly asi po 14 dnech). A já jsem tehdy té ideologické propagandě nemohl propadnout, protože jsem za války viděl, jak ta teorie skutečně funguje. Zde se ukázalo, že nestačí si přečíst článek, ale že je velmi důležité si přečtené prakticky ověřit a získat vlastní, osobní zkušenost.

(Písek, 970201-1.)

<<<

>>>

970201-2

Je zřejmé, že ve světě je nesmírné množství zpráv, článků, knih, koncepcí a teorií, takže je vyloučeno, aby každý přezkoumával všechno. Jednak by to za celý svůj život nezvládl, jednak je vyloučeno, aby to ve většině případů mohl dělat jako amatér, laik nebo diletant. Proto byly vymyšleny a ustaveny nejrůznější spolky, instituce a grémia, kde se mohou navzájem kritizovat, ale také se inspirovat odborníci téhož zaměření. Aby byla vzájemná kritika a kontrola možná, je třeba, aby takové instituce byly chráněny před intervencemi neodborníků. Takové intervence jsou zásadně dvojího typu. Jednak jde o neinstitucionalizované intervence takřikajíc podloudné, pašerácké resp. pašované – většinou jde o přežitky starých koncepcí a názorů, prostě o zastaralé předsudky, jejichž vadnost byla už dávno skutečnými odborníky prohlédnuta. Někdy jde ovšem o předsudky, které v hlavách i největších odborníků stále ještě straší, protože jako takové ještě rozpoznány či alespoň obecně uznány nebyly. A potom je tu ten druhý typ, který

má docela odlišný charakter, protože za ním vždycky stojí nějaké zájmy, nějaká moc, nějaká organizace, nějaká významná skupina apod. Tu pak nemluvíme o pouhých předsudcích, nýbrž o ideologiích. Všude tam, kde je nějaká vědecká problematika a diskuse s ní spojená ovlivňována nějakou takovou zájmovou skupinou, je se svobodnou diskusí a s kritičností v mnoha případech konec, pokud diskuse a kritika zůstane omezena jen na argumenty teoretické. Kritika totiž musí být zaměřena také a někdy dokonce především na ony zájmy, které stojí v pozadí určité koncepce, která se tváří jako vědecká a odborná, ale která rozsáhlých a třeba někdy i hlubokých znalostí zneužívá k matení neznalých nebo i méně znalých. Tady je důležitá jednak přejatá zkušenost, totiž znalost takových případů ideologického ovlivňování myšlení lidí a dokonce vědců v dosavadních dějinách, tedy v minulosti, ale naprosto nepostradatelná a nenahraditelná je zkušenost aktuální účasti na zápase s takovou ideologickou propagandou ve jménu obhajování kritického a zároveň svobodného hledání pravdy.

(Písek, 970201-2.)

<<<

>>>

Minulost

Minulost není uzavřená – a proto se stává i zůstává minulostí. Jinak by nebyla ničím. Minulost je totiž právě to, co pominulo, tedy co (už) není. Minulost uzavřená, „jednou provždy hotová“ by nutně musela „být“ něčím, co vůbec „není“. Takovou minulost nikdo „nemá“ a nemůže „mít“ – nikdo nemůže mít něco, co není. Minulost, kterou „máme“, je naše minulost, tedy námi osvojená, přijatá, uznaná nebo naopak odmítaná, zavrhaná a třeba proklínaná – minulost, na kterou reagujeme a na kterou – pozitivně nebo negativně – navazujeme. Jen tak můžeme nějakou minulost vůbec „mít“. Co to však znamená do všech důsledků?

Především z toho vyplývá, že minulost není mrtvá, nýbrž že žije: žije jakýsi svůj „druhý život“ díky tomu, že na ni aktuální přítomnost reaguje a že na ni navazuje. Minulost, na kterou nikdo a nic nereaguje a nenavazuje, vlastně jako by se nikdy bývala nestala, jako by nikdy nebyla přítomností, jako by vůbec nebyla. Právě tak minulost i umírá: nikdo a nic na ni už nereaguje ani nenavazuje – ani v dobrém, ani ve zlém. A tím minulost přestává být minulostí, protože pak už by nebyla ničím minulostí, byla by jen sama sebou – a to je právě její konec, její smrt. Takto uhynulo a zaniklo už mnohé ze všeho toho, co se kdysi přihodilo – to je ta velká část „minulostí“, přesně: toho, co pominulo (a buď se minulostí nikdy nestalo, anebo minulostí už dávno přestalo být), která „už není“ v jakémsi hlubším, fatálnějším smyslu. Je to minulost, která se propadla do nicoty. Ze žádné aktuální přítomnosti nikdy nic nezůstane ani jako relikv, pokud na ni nějaká nově aktuální přítomnost nenaváže a neodkáže a nepředá ji další, ještě novější aktuální přítomnosti atd. Z každé přítomnosti, která se stává minulostí, zůstává jako „skutečná“ minulost jen to, co si někdo jako svou minulost přivlastní, osvojí a pak eventuelně předá dál. A toto aktivní předávání toho, co kdysi bylo živou přítomností a co se stalo minulostí tím, že na to nová přítomnost navázala (a tak připravila dalším přítomnostem k eventuelnímu navázání), říkáme tradice. Bez tradice není žádné skutečné minulosti.

(Praha, 970215-1.)

<<<

>>>

Minulost

Opustíme-li tedy falešnou, předsudečnou představu, že „minulost je to jediné, co se v tomto světě nemění“ (jinak také: „co se stalo, nemůže se odestát“: tato představa je nerozlučně spjata s předsudky tzv. pozitivismu, který zejména mezi historiky stále ještě silně přežívá), musíme připustit, že minulost podléhá proměně tak, jako vůbec všechno. V tomto světě, v němž žijeme, není nic, co by se neměnilo. Bohužel jsou mnozí nakloněni to nesprávně chápat ve smyslu relativismus a subjektivismu. Z toho, že všechno to, co pominulo a stalo se tak minulostí (pokud na to někdo navázal nebo něco navázalo), vůbec nevyplývá, že si svou minulost můžeme vytvářet libovolně s svévolně jakkoli. Nesmíme se však domnívat, že tu ona minulost prostě „leží“ tak, jak se kdysi odehrála, a že ji můžeme prostě jen konstatovat. To, co máme z minulosti vsutku k dispozici, je pouze to, že přetrvalo (nějakým typem setrvačnosti) do naší přítomnosti. Pouze na základě toho, co je nám přítomno, můžeme rozpoznat, co předcházelo, co se odehrálo kdysi. A čím méně takových reliktvů minulosti máme k dispozici, tím obtížnější je rekonstrukce toho, co se kdysi v minulosti stalo. Naproti tomu tam, kde takových reliktvů (např. archivních dokumentů) máme hodně, je rekonstrukce ne snad snadnější, ale spíše možná a při jisté odpovědnosti z naší strany také spolehlivější, tj. méně libovolná.

(Praha, 970215-2.)

<<<

>>>

Minulost

Chybná je ovšem také představa mnoha historiků (a také představa obecná), že posledním cílem rekonstrukce je vylíčení, jak to tenkrát ve skutečnosti bylo. To je jenom jedna z metod - a v podstatě velmi nesamostatná, samostatně dokonce nemožná metoda. To, co se kdysi stalo - a o čem máme dojem, že to skončilo, že se to už odehrálo -, se vždycky děje dál. V současnosti nemůžeme nikdy úplně rozpoznat, co se to vlastně okolo nás a s námi děje. Právě proto, že minulost není prostě to, co se kdysi stalo, ale to, co se z toho zachovalo až dodnes (a to jak v podobě materiálních zbytků, tak v archivních zprávách nebo už ve zpracování kronikářů a historiků atd.), je velmi důležité, jak příští doby, potomci, nové generace na to, co se stalo (a k čemu už nemají přímý přístup, leda jen oklikou přes ony relikty, které musí nějak pochopit a z nichž musí rekonstruovat tu minulost, která se má stát jejich vlastní minulostí), budou reagovat, jak na to naváží. Ale to jejich navázání nemá nikdy jediný - a dokonce málokdy i hlavní - cíl, totiž nahlédnout minulost, „jak byla“, ale něco s ní podniknout. To si dokonce ten, kdo takto na minulost navazuje, nemusí vždycky ani zřetelně uvědomovat. Thalés nebo Pythagoras - alespoň podle legendy - byli asi první, kdo přesně myslili pojem trojúhelníka. Všichni další geometři, včetně Eukleida, myslili vždycky týž pojem, a týž pojem myslíme dokonce dodnes, pokud zůstáváme v rámci eukleidovské geometrie. A přece o tom lidmi vymyšleném a nadále vždy stejně myšleném trojúhelníku víme dnes mnohem víc, než mohl vědět nejen Thalés, ale dokonce i Eukleidés, který geometrii poprvé završil v pozoruhodný vnitřně nerozporný systém. Můžeme tedy říci, že muselo přijít ještě mnoho geniálních geometrů, abychom lépe pochopili, co to tehdy Thalés s Pythagorou vlastně vymyslili, když nasoudili pojem trojúhelníka (a zároveň konstruovali trojúhelník jako ideální obrazec). V historickém pochopení minulosti je tomu dost podobně. Teprve vzdálenější potomci mohou přesněji a hlouběji porozumět tomu, co se to vlastně stalo v závažných okamžicích, které zažili jejich předkové. Právě k tomuto pozoruhodnému fenoménu poukazuje Nietzsche v jednom ze svých aforismů (v Radostné vědě), když říká, že každý velký člověk vládne velkou zpětně působící silou, protože kvůli němu musí být celé dějiny znovu postaveny na váhu, přičemž tisíc tajemství vylézá ze svých zámočků do jeho slunce. Nemáme ještě ani ponětí, co

všechno se jednou stane historií: je zapotřebí ještě tolika zpětně působících sil!

Naše odpovědnost vůči minulosti spočívá tedy v něčem podstatně odlišném od pouhého konstatování či vylíčení, jak to všechno bylo. Vůči minulosti nikdy nejsme a nemůžeme být neutrálními pozorovateli, ale vždycky se stavíme do pozice jakýchsi dodatečných účastníků. Jen tak vůbec můžeme něčemu porozumět. Zároveň však si z minulosti vybíráme to, nač chceme navázat, i to, co chceme odmítnout a opustit. Všechny spory o to, jak to bylo, jsou vždycky vlastně spory o to, jak to s námi je dnes. Z minulosti je možno vyvolávat zlé duchy, ale také dobré duchy. Spravedliví budeme vůči minulosti jen tehdy, jsme-li schopni být spravedliví nyní, ve své přítomnosti. Proto je každý náš soud o minulosti vždycky zároveň soudem o nás samých.

(Praha, 970215-3.)

<<<

>>>

970219-1

1. Nemůžeme vycházet z nějakého svého před-pojetí jako z pevného základu, ale musíme své pojetí o něco opřít. Vyjdu vám vstříc jako teologům: opřeme se o bibli. Ale také v bibli máme různá pojetí. Je třeba vyjít z něčeho jednoznačnějšího. Jako křesťané se musíme opřít o Ježíše, a to ne o dogmaticky konstruovaného (který se stal „předmětem“ víry), nýbrž o skutečného, tz. historického Ježíše (který je pro nás svrchovaným zvěstovatelem a svědkem víry).

2. Odtud ona Ebelingova metoda, spočívající v plném soustředění na „logie“, tj. nejpravděpodobněji autentická vyjádření živého Ježíše, zachycená s maximálním úsilím o věrnost a přesnost. A odtud se nám stane zřejmým, že Ježíš je svým pojetím víry mnohem blíže ústřední starozákonní tradici (kterou ovšem dotváří a která v něm vrcholí) než tradici novozákonní (po Pavlovi) a zejména než rozšířenému a tradičnímu pojetí křesťanskému, tedy také běžnému pojetí našemu.

3. Prvním naším úkolem tedy bude podrobné studium příslušných partií ze synoptiků, jak je vybral Ebeling pro svou statistiku – a ovšem kontrola, zda nic nevynechal nebo něco nepřidal. Druhým úkolem bude prozkoumání, na co Ježíš svým pojetím navázal a jak to reinterpretoval resp. dotvořil. Víme přece, že mluvil o napětí mezi tím, co bylo říkáno starým a co praví on. Týká se to nejen mojžíšských příkazů, ale také pojetí víry? Nejsou mojžíšské příkazy revidovány už u proroků? Navazuje Ježíš svým chápáním víry na proroky? A jak?

4. Pokud se nám toto podaří objasnit, musíme přikročit k něčemu zcela radikálnímu: musíme se pokusit popsat ne už pojetí, způsob chápání, ale za pomoci tohoto vyjasněného pojetí sám fenomén víry, a to jak v návratu k situacím, zachyceným v logiích, tak ve SZ, kde je budeme muset často teprve objevovat (nesmíme zůstat jen u Abramova vyjití do neznáma a u Mojžíšem organizovaného exodu).

5. Základní důležitost bude mít také co nejpečlivější vyšetření toho, proti čemu je orientace víry zaměřena kriticky a polemicky.

(Praha, 970219-1.)

<<<

>>>

970324-1

Leibniz jako první radikálně myslil „niternost“ jako to, co nemůže stát „před“ námi a co si ani „před“ sebe nemůžeme postavit. Hegel opravil základní nedostatečnost jeho „monády“ tím, že zjednal možnost přechodu mezi niterností a vnějškem, a výslovně tématizoval jak „zvnějšnění“, tak „zvnitřnění“. Zůstává v logice tohoto domýšlení, když Marx zdůranil rozhodující úlohu „praxe“ jak pro přeměnu světa, tak pro sebekonstituci (a všechny rekonstituce) subjektu. Je ovšem zřejmé, že o praxi lze mluvit jen v souvislosti s člověkem. Protože však pojetí „subjektu“ musí být zásadně rozšířeno (zprvu na všechny živé bytosti, ale posléze na všechna „pravá jsoucna“ resp. „přirozené jednotky“ ve smyslu P. Teilharda de Chardin či – ještě před ním – na „osoby“ ve smyslu Williama Sterna apod., tedy na sféru předživého a vposledu i na „primordiální“ události, třeba až na „superstruny“), je třeba se zastavit u akce jako modelu, bez něhož nelze přistoupit k myšlenkovému modelování praxe.

Akce je tedy jediným prostředníkem mezi „niterností a „vnějšností“. To platí nutně i o tzv. re-akcích a reaktivitě, neboť ty představují jen zvláštní typ akcí a aktivity. Reaktivita je založena na zvláštní schopnosti subjektu orientovat se do budoucnosti na základě „zkušenosti“ s minulostí. Aby taková zkušenost byla možná, musí mít aktivní subjekt schopnost získávat zprávy (tj. informace) o průběhu a zejména výsledcích svých akcí. Získávání těchto zpráv umožňuje obrát některých akcí nebo složek akcí zpět ve směru k ohnisku veškeré aktivity, totiž k subjektu. To byl už u Hegela vlastní smysl aktivity absolutního ducha, který – ve Fenomenologii ducha – je na počátku pouze „o sobě“, ale nemůže se dostat „k sobě“ jinak, než že nejprve konstituuje něco jiného, než čím je sám (přírodu, dějiny). Tady je třeba provést další korekturu: ani absolutní duch by se neobešel ve svém „für sich“ bez něčeho z toho, co vytvořil jako „ne-já“, totiž bez prostředků, nástrojů, instrumentů tohoto „sebe-vědomí“. Hegel zcela pominul jakoukoli „fyziologii“, „neurologii“ a „psychologii“ absolutního ducha – prostě si jej vymyslel bez toho všeho. U člověka to však je docela jinak. A tady je třeba nasadit kritiku a začít s novými myšlenkami.

(Písek, 970324-1.)

<<<

>>>

970411-1

Nietzsche je občas zatížen absurdnostmi tradice. Tak jako kdysi atomisté prohlašovali, že všechno, co nám ukazují smysly, je pouhé zdání, zatímco ve skutečnosti jsou jen atomy a prázdno, tak prohlašuje někdy Nietzsche, že morálka je právě tak nemorální (tím myslí mimo dobro a zlo) jako kterákoli jiná věc (Ding) ve světě (1412, Wille, § 308 – S. 215). Je to argument stejný, jako když řekneme, že život je ve skutečnosti neživý jako každá jiná „věc“ ve světě. A stejného druhu je i Nietzschovo tvrzení (jinde), že pravda je jenom druh lži či omylu. V podstatě tu jde ne o kritickou skepsi, nýbrž o nekritický redukcionismus, který vše vyšší převádí na něco nižšího, aniž by dbal jakéhokoli typu negetropie či něčeho podobného.

(Písek, 970411-1.)

<<<

>>>

Platón o „theologii“

Pochybnosti o mé starší poznámce o tom, že u Platóna najdeme vlastně poprvé užito slovo THEOLOGIA, ale v tom smyslu, že THEOLOGOS je jakýsi státní cenzor (zmiňují se o

tom poprvé v habilitační práci z r. 1970, viz *Filosofie a víra*, 1990, str. 61-2), jsou nejspíš motivovány nedostatkem obecně uznávaných studií či monografií, o které by bylo možno mou tezi opřít. Když však přihlídneme k textu v II. knize Platónovy *Politeie* (zejména 379a), zjistíme, že Platón staví proti sobě tvorbu básníků (POIÉTAI), totiž jejich „tvorbu bájných vyprávění“ (jak překládá Hošek sloveso MYTHOLOGEIN), v níž často nejsou dodržována jakási pravidla či normy (Platón užívá slova TYPOI), a taková „vyprávění o bozích“ – právě zde užívá Platón substantiva THEOLOGIA (v plurálu), v nichž se básníci řídí oněmi pravidly či normami (TYPOI; např. Paul Shorey překládá „the patterns or norms of right speech about the gods“). Zakladatelé obce se nemají pokoušet básnickou tvorbu nahradit (a stát se tak sami básníky), ale k jejich povinnostem náleží ona pravidla či normy (TYPOI) znát. Jinak by totiž nevěděli a ani nemohli vědět, jak dohlížet nejen na tvorbu básníků, ale také na dědy a báby, kteří takto vytvořené mýty a mytologie vyprávějí v podobě pohádek malým dětem. Je to sice všechno v souvislosti s úvahami o povinnostech strážců, ale nikde a z ničeho nelze dovodit, že theologickým dohledem by byla pověřena nějaká jejich specializovaná skupina. Platón tam nechává vyslovit takové věty, jako že nelze „jen tak dovolit, aby děti poslouchaly od náhodných lidí náhodně vzniklé básně“, a že „je nanejvýš třeba, aby takovéto (tj. správné) věci říkali dětem hned už jejich dědové a báby a pro starší mládež aby také básníci byli nuceni skládat vyprávění s právě takovým obsahem“, nebo také, že „budou-li básníci tvořit bez ohledu na ně (rozuměj: ony normy, podle R.Hoška „znaky“, původně TYPOI), nesmí se jim to dovolovat“. Pochopitelně tuto cenzorskou funkci nebudou zastávat zakladatelé obce ani její vládci, totiž filosofové. Protože však cílem takového dohledu (a cenzury) je dodržování pravidel či kritérií „pravdivosti“, totiž že „jaký právě bůh je, tak se má vždy i zobrazovat“, již respekt k pravdě – a vlastně láska, touha po ní – sblížíje theologii navzdory jejím cenzorským povinnostem s filosofií. Theologové tedy nejsou strážci, ale mají významnou funkci zejména při výchově strážců.

(Písek, 970422-1.)

<<<

>>>

970427-1

Když byl snad v posledním svém rozhovoru (pro znovu ožívající časopis *Prostor*) Karel Pecka dotázán na tzv. zradu vzdělanců a servilnosti intelektuálů (S hlavou vzyčenou, in: *České rozhovory*, *Prostor* č. 33, 1997, s. 53-54), začal poukazem na problém „používání některých pojmů“ a na to, že „významy se správně nerozlišují“. Bohužel se tohoto nemravu dopustil již svým poukazem „formálně“, a okamžitě poté ještě „materiálně“ přímo v rozporu se svbým postulátem. Pojmu nemůže být nesprávně použito, protože pojem není nezávislý na svém použití: použijete-li pojmu v rozporu s ním, nejde o jeho skutečné použití, nýbrž leda zneužití – a toto zneužití znamená, že sám pojem je korumpován – jak bychom řekli nepřesně. Přesně formulováno: toto použití, které je jakoby zneužitím, znamená jen to, že bylo použito jiného pojmu. Jde-li tedy o rozlišování významů, jde o rozlišování významů slov a eventuálně o rozlišování lépe či hůře upřesněných pojmů za nimi. Pojem sám nemůže mít několik významů – má-li několik různých významů slovo, pak – pokud jsme tyto významy náležitě pojmově upřesnili – jde o několik různých pojmů, které s týmž slovem spojujeme. Tomu se sice nedá zabránit, ale požadavek rozlišování významů a zejména rozlišování pojmů, které jsou s týmž slovem spojovány, nás bez výjimky zavazuje, pokud chceme ve svém myšlení zachovat náležitou přísnost a přesnost. A pokud jde o intelektuálství a intelektuály: právě intelektuál se proti těmto nárokům nesmí proviňovat. Pecka o několik řádků dále říká: „Intelektuál je ten, kdo má přehled o věcech a jejich širších souvislostech.“ Naproti

tomu co podle něho „inteligent je člověk vzdělaný ve svém oboru“. Na takovéto rozlišení má sice každý – a tedy i Pecka – plné právo, ale nemůže se pak odvolat na to, co nám napovídá jazyk, v tomto případě latina. Intelligere či přesněji intellegere je odvozeno od inter + legere a znamená rozpoznávat, rozeznávat, rozlišovat, tj. vidět a rozpoznat rozdíl, tedy to, co je mezi dvojím nebo vícerym, co dvojímu nebo vícereému není společné. Proto také Peckův výklad tohoto slova nemůže být opřen o slovo samotné a o jeho etymologické kořeny, neboť rozlišování je založeno právě na odhlížení od souvislostí, neboť souvislosti představují to, co je společné všemu tomu, co jimi souvisí. Takže Pecka sice ví, že rozlišování je důležité, ale sám rozlišovat náležitě nedovede. Zejména si neuvědomuje, že práce s pojmy není primárně otázkou „vědomí souvislostí“, nýbrž otázkou vzdělání a vzdělanosti – tedy podle něho záležitostí „inteligentů“. Pojmové myšlení je nepochybně také spjato s jistým „vědomím souvislostí“, ale souvislostí logických, nikoliv souvislostí „skutečných“. V tom smyslu pak je možno „vědomí souvislostí“ postavit do protikladu k myšlení pouze nebo převážně pojmovému.

(Písek, 970427-1.)

<<<

>>>

970427-2

S tím, co bylo řečeno o Peckově nedostatečném rozlišování (navzdory tomu, že ví nebo alespoň výrazně říká, jak je takové rozlišování důležité), souvisí také jeho pokleslá, nerozumná poznámka o marxismu. Jako příklad selhání evropských intelektuálů uvádí totiž tzv. „renesanci marxismu na západních vysokých školách“, kterou má za „neuvěřitelnou“ (tamtéž, s. 53-4). Svůj úsudek formuluje takto: „To, co popravil čas, je tam snad kříseno! Kdo se o něco / takového pokouší, naprosto nezasluhuje označení intelektuál.“ Jestliže podle něho – ne podle nás! – „intelektuál je ten, kdo má přehled o věcech a jejich širších souvislostech“, pak je to právě Pecka, koho v tomto jeho smyslu nemůžeme považovat za intelektuála, protože svou pokleslou, ideologickou nebo vůbec nepromyšlenou poznámkou prokazuje, že se v současnosti a v jejích dějinných souvislostech nevyzná. Především nejde – zatím – o žádnou renesanci, protože po jistém nepochybném otřesu většiny levičáků na západě koncem šedesátých let se fronty opět stabilizovaly a po pádu sovětského impéria se ideově ani v západní Evropě, zejména však v mimoevropském světě nic nestalo. Když Pecka mluví o „tom, co popravil čas“, je nepřesný, náležitě nerozlišuje a počíná si svévolně: můžeme-li vůbec užít této divné formulace – nebyl to a vůbec nikdy to totiž není čas, který „popravuje“ – nebyl a není to Marx a dokonce ani marxismus, kdo nebo co bylo „popraveno“. Pecka je katolík, tedy křesťan – a měl by jako křesťan vědět, že poprava není nikdy posledním slovem tam, kde je zdánlivě popravována idea, myšlenka, program, perspektiva, naděje a víra, identifikovaná s nějakým historickým útvarem nebo dokonce s nějakou osobou. Je vůbec zvláštní, že si křesťan Pecka tak libuje ve slově „poprava“, které je tak naprosto nepřípadné, právě když jde o marxismus a o Marxe. Ani Marx ani marxismus nebyli popraveni, Marx zemřel jako každý jiný člověk, a marxismus tu a tam žije a ovšem většinou živoří (zde nemluvím o kvantitativní, nýbrž spíše o kvalitativní stránce jeho přežívání). A zejména tu není žádného popravčího – právě proto Pecka mluví o čase, jako by to byl mistr popravčí, tedy kat. Ale nejen marxismus, dokonce ani sovětské stalinské ani poststalinské impérium nebylo popraveno, nýbrž samo se rozvalilo. Ale ani skutečná poprava a ani smrt bez popravky nemusí představovat a obvykle nepředstavují nenapravitelný konec. O tom nás přesvědčují celé dějiny. Můžeme-li ukázat na něco pro Evropu a pro celý svět tak významného, že si současnost bez toho vůbec nedovedeme představit, jsou to právě dějiny a jejich dějinnost, což je vynález starého Izraele. Dějiny

spočívají právě v tom, že ze svobodného rozhodnutí dějinně myslící a dějinně žijící člověk navazuje na něco z toho, co odnesl čas a co se stalo minulostí, a tím to oživuje, křísí, zatímco mnoho jiného nechává být a nenavazuje na to. To, co se stalo a už není, se tak děje dál prostřednictvím toho, jak na to budoucnost, tj. další a další generace navazují nebo nenavazují.

(Praha, 970427-2.)

<<<

>>>

Subjekt / ARCHÉ

První řeční filosofové založili tradici, v níž bylo nutno vycházet z toho, co bylo lze pojmově vymezit jako „objektivní“ počátek, totiž ARCHÉ. (Termínu „objektivní“ užíváme v neběžném smyslu: ARCHÉ byla pojmově „uchopena“ podobně jako „trojúhelník“, tedy jako „intencionální objekt“ či „předmět“, který pak byl navíc hypostazován jako „pravá skutečnost“.) Netrvalo dlouho a Parmenidés vyvodil z myšlení ARCHÉ radikální závěr: odmítl možnost plurality i změny či pohybu a postuloval ARCHÉ jakožto jedno a zároveň veškeré (HEN KAI PAN). Tím ovšem byla ARCHÉ zbavena života a stala se dokonalý objektem, dokonalým předmětem. K principiálnímu a tématickému odmítnutí tohoto postupu došlo teprve v německé romatické filosofii a speciálně v jejím důrazu na subjekt. To je ovšem něco docela jiného než tzv. subjektivita, která je pochopena jako pouhá fantazie a dokonce svévole. Od té doby svět nelze chápat jako hromadu předmětů, věcí, ale do popředí se znovu dostává otázka po tom, co sjednocuje, integruje – a to ať už jednotlivé celky, ať svět vůbec, tj. svět vcelku (přičemž ovšem celost a celky zůstávají problémem, což znamená, že svět není předsudečně a se samozřejmostí chápán jako celek, jako jednota).

(Písek, 970505-1.)

<<<

>>>

Neočekávané / Očekávání

Hérakleitos, který má vždycky smysl pro rozpornosti, upozorňuje ve zlomku VII (podle Kuhna, D.18, M.11, z Klementa, Stromateis II.17.4) na to, že ten, kdo neočekává, nenajde neočekávané. To bychom dobře mohli uvést jako doklad zdroje pozdějšího vysokého cenění dialogu jako místa, kde se vyjevuje pravda. Kdo neočekává něco významného při naslouchání druhému, nebude připraven zaslechnout neočekávané, totiž to, co neočekávaně „zazní“ jako oslovení a výzva pro všechny, tedy včetně toho, kdo něco říká. Podivnost resp. rozpornost tu spočívá v tom, že očekávat je možno jen „něco“: očekávání je intencionální akt. Jak je možná intencionalita tam, kde jde o neočekávané? Je vůbec možno očekávat neočekávané? Vždyť tím nutně ono „neočekávané“ měním v očekávané – když je očekáváme! Karel Svoboda překládá následovně (s.45): „Nedoufá-li, več nelze doufati, nenalezne, neboť je to skryto a nepřístupné.“ (zl. B 18). Kuhn naproti tomu překládá (s. 31): „He who does not expect will not find out the unexpected, for it is trackless and unexplored.“ Zjevně je lépe mluvit o očekávání spíše než o doufání, i když obojí dová smysl. Naproti tomu, jak překládá Kuhn, připomíná Svobodův překlad známé místo z Pavla, kdy mluví o „naději proti naději“. Je tu nějaká původní souvislost – anebo je Svoboda ovlivněn znalostí onoho výroku? V každém případě jde o myšlenku, která se přímo nabízí na rozvedení a hloubkovou interpretaci. Když něco očekáváme, víme obvykle, co očekáváme, ale nevíme, zda se dočkáme. Zdá se, že Hérakleitos upozorňuje na něco, co se sice

„očekávání něčeho“ podobá, ale míří k tomu, co očekávat nelze, protože to není „něco“, co bychom znali, o čem bychom věděli.

Jde tedy o očekávání, které očekává právě to, co očekávat nelze, protože to je „skryté“ a „nepřístupné“, resp. je to beze stop a tedy nesledovatelné (trackless) a nevyzkoumané (unexplored). Řecké termíny jsou ANEXEREUNÉTON a APORON (vyhledat!). Zdá se, že bychom to snad mohli poněkud reinterpretovat ve smyslu „novosti“, „nebývalosti“. To, co za sebou nenechalo stopy, tu eo ispio ještě nebylo: jde tedy o to, očekávat to, co tu nebylo, o čem ještě nic nevíme, co teprve má přijít jako zcela nové, co se má vynořit ze skrytosti (která se liší od krytosti toho, co tu už bylo).

(Praha, 970514-1.)

<<<

>>>

Jsoucí / Ne-jsoucí

Když přistupujeme k nějaké skutečnosti s tím, že ji chceme poznat, znamená to, že se nechceme spokojit s poznáním nějakého jediného jejího aspektu, nýbrž že ji chceme pochopit vcelku, že jí chceme porozumět po všech stránkách -, ale zejména že jí chceme porozumět v souvislostech s jinými skutečnostmi, tedy v kontextu, bez něhož by nám nedávala dost smyslu, bez něhož by se nám vlastně ani nedala dost poznat. Je tedy třeba se zabývat jednak oním kontextem, který je nezbytný pro porozumění nějaké skutečnosti, jednak onou skutečností jako celkem. Protože samo poznání a porozumění atd. je jistou aktivitou z naší strany, která nevyplývá prostě ze skutečnosti ani z jejího kontextu, nýbrž musí se ustavit jako nový typ kontextu, do něhož skutečnost i s jejím kontextem vlastně vtahujeme či zatahujeme, zavlékáme, musíme vždy s porozuměním jakékoli skutečnosti a jejího kontextu tématizovat také toto porozumění samo. Zpředměťující myšlení se dopouští několika základních chyb, které jsou v jednom smyslu prakticky účinné a produktivní, ale mají za následek zvláštní typ mystifikace, který se dříve nebo později musí vymstít. Především je zpředměťující myšlení nakloněno přeceňovat samostatnost a svébytnost skutečnosti, kterou se zabývá. To rozpoznal už dávno před vrcholem řecké filosofie Xenofanés (? Anaxagoras ?), když prohlásil, že věci nejsou od sebe odděleny ani uřaty sekyrou (zpřesnit citát!). Toto rozpoznání je ovšem třeba rozšířit: nejde o souvislost věcí v dané chvíli, nýbrž také o jejich souvislost s tím, co předcházelo, i s tím, co teprve bude následovat v čase. Důraz na časovost a dějovost skutečností nesmí být redukován a tím podvázán fikcí tzv. kauzality (jde o řecký „vynález“, který velmi dlouho úspěšně sloužil k výkladu spojitostí mezi událostmi právě tím, že likvidoval jejich událostnost a přestíral, že se „vlastně nic nestalo“). Dějovost, událostnost je pro nás významná tím, že musíme počítat nejenom s tím, co „jest“, ale také s tím, co „není“, a to jak s tím, co „už není“, tak s tím, co „ještě není“. Máme-li vzít jak dějovost, tak kontextuálnost vážně, musíme do kontextu každé skutečnosti (rozumí se „pravé skutečnosti“) počítat také to, co „není“. Z toho vyplývá, že skutečnost nesmíme redukovat na to, co „jest“, že tedy nesmíme skutečnost zkoumat a poznávat jen jako „jsoucí“, jako „jsoucno“.

(Písek, 970525-1.)

<<<

>>>

970701-1

Patočka ve svém raném diskusním příspěvku pro KR napsal, že „filosof nesmí žádnou

domněnku odmítat a priori“, že však zároveň „nikdy nesmí abdikovat svou filosofickou pozici, nikdy si nesmí dát poručit, byť samým Bohem“. (V článku „Theologie a filosofie“ z r. 1929, in: Péče o duši I. s.19.) To je v docela pozoruhodném rozporu s první větou téhož odstavce, kde čteme: „Filosof ví, že celá jeho bytost, celé jeho snažení jsou pouze záminkou, aby se pravda realizovala.“ Musíme si ovšem položit otázku, co to znamená, nechat si (lépe než dát si) poručit. Což pravda neporoučí, nemůže poroučet? Můžeme to změkčit: pravda nás k něčemu vyzývá (vposledu k sobě, k naší loajálnosti vůči ní), k něčemu nás zavazuje, ukládá nám úkoly a povinnosti – jakkoli už to formulujeme, je tu vždy nějaký předstih pravdy před tím, co my chceme. To ostatně přiznává hned na začátku sám Patočka, když říká, že pravdu nelze vyvodit z toho, co filosof chce, neboť to nebývá právě to, k čemu filosof dospívá“. Z toho lze vyvodit, že filosof musí pravdu poslechnout třeba i proti svému chtění, že se musí vzdát své původní vůle (nebo představ apod.) a „nechat si říci“ a nechat se vést tam, kam jej vede pravda. Čili kam pravda „poroučí“, musí poslechnout jejích „rozkazů“. Nechme teď stranou, že ty rozkazy nejsou „svévolné“ ani „libovolné“, že nejsou vynucovány mocí atd. Položme si raději jinou otázku: může Bůh „poroučet“ proti pravdě? Nebo může snad (svévolně) rozhodovat o pravdě jako její vyšší instance (tj. jako by neplatilo Spinozovo diktum, že *veritas est index sui et falsi*)? Patočka mluví o pravdě filosofově (i když říká, že „filosofova pravda není jím vytvořena, nýbrž jím pouze nalezena“ – s.15); je snad pravda theologova jiná než pravda filosofova? A je snad dokonce ještě od obou odlišná „pravda boží“? Tady je dobré si připomenout 3. Ezdráše a ono pozoruhodné Zorubábelovo závěrečné prohlášení či zvolání, vyzdvihující „Boha pravdy“, nikoliv tedy pravdu boží.

(Písek, 970701-1.)

<<<

>>>

970701-2

Hlavní tři témata, zařazená pod hlavní téma „Es lohnt sich zu leben“, jsou soustředěna na osobu (osobnost), individualitu (sebeurčení) a společenství (společenskost). Můžeme tedy hlavní téma chápat „rozděleně“ tak, zda se vyplácí žít jako osoba (osobnost), jako individuum a jako člen kolektivu resp. společenství. Také zde se můžeme tázat, komu se takový život osoby, individua či kolektivu má vyplácet: snad jím samým? Nebo se život osoby či individua má vyplácet kolektivu? Nebo se snad život osoby, individua i kolektivu má vyplácet dlouhodobě, tedy budoucím osobám, individuím a kolektivům? – Ještě jedno je třeba dodat: vyplácí se mému Stvořiteli, že mi dal život a že mne udržuje při životě? Vyplácí se to jemu – nebo mně? Nebo komu se to vlastně může a má vyplácet? Komu to stojí či má stát „za to“, že žiji a abych žil?

(Písek, 970701-2.)

<<<

>>>

970707-1

Jako potřebujeme vypracované hermeneutické postupy při pronikání do smyslu textu (řečeno s Odo Marquardem: při nalézání toho, co v textu není), potřebujeme také – snad ještě lépe a náročněji vypracované – hermeneutické postupy při pokusech o porozumění druhému člověku, tedy také při „pronikání“ k tomu, co v tom, co nám ukazuje fyziognomie a nejrozmanitější gesta, zejména

však promluvy a jejich nejenom předmětné, nýbrž i nepředmětné konotace (tím se dostáváme ovšem hned už na vyšší rovinu), rovněž „není“, tj. co není „dáno“, co není součástí ani složkou toho, co „dáno jest“, co se „ukazuje“ a co tak tedy nutně samo „poukazuje“ k tomu, co se samo ještě neukazuje a v plnosti nemůže ani „jevit“ (pokud principiálně odlišíme „úkaz“ od „jevu“). Teprve když podrobíme své předreflexivní (běžné, každodenní) přístupy k druhým lidem (či lépe: k druhému člověku) náležitě vypracovaným kritickým reflexím, ukáže se – v podobě „nedostatečnosti“, „nejsoucnosti“ – skutečná povaha toho, o kom mluvíme jako o lidské bytosti (ať už to jsme my sami nebo „ten druhý“). Aby bylo jasno: nejde jen o to, vztahovat se k druhému jako k někomu, kdo se nám neukazuje „přímo“, kdo není viditelně „před námi“ právě v tom „podstatném“ (in seinem Wesentlichen), nýbrž jako k tomu, kdo si ani sám není „dán“, protože je – právě jakožto člověk – bytostně vykloněn ze své „danosti“, tj. nejen ze své minulosti, ale také a právě zejména ze své přítomnosti, kdo je sám sobě přítomný ve své nepřítomnosti, ve svém „ještě ne“, tj. ve své budoucnosti. Nejde tedy o doplňování obrazu „toho druhého“, v němž se nám ukazuje a třeba i jeví, kým a čím „jest“, nějakým vějířem ještě nerozhodnutých možností, nýbrž o zcela zásadní vztah k druhému jakožto k tomu, kdo především (ještě) není (zatímco mnohem běžnější je nepochopení druhého a nesetkání s druhým v důsledku našeho vztahu k němu jakožto k tomu, kdo už není tím, kým snad býval – anebo dokonce ani nikdy nebýval). To je především významné pro individuální genezi lidství u každého člověka: nejde na prvním místě o to, kdo je (a kdo není) člověk, nýbrž zda se my (k němu) chováme jako lidé, tj. zda já se chovám k druhému jako člověk.

(Cadenabbia, 970707-1.)

<<<

>>>

970713-1

Jednou z metod pojmového myšlení je vyhnání nějaké funkce do extrému. Zejména se užívá této metody v matematice, ale to je jen povrchní zdání. Mohli bychom dokonce říci, že to je právě charakteristická vlastnost, ba vymoženost pojmového myšlení, že dokáže na základě neúplných a někdy dokonce matoucích informací, jaké nám poskytují smyslové orgány spolu s předpojmově se ustavujícím „rozumem“, „konstruovat“ nejen obraz, ale přímo jakýsi myšlenkový model toho, čím se zabýváme (resp. co je „předmětem“ našeho zájmu). Podívejme se např. na starořecké atomisty. Běžná zkušenost nám říká, že nejrůznější skutečnosti, s nimiž se kolem sebe setkáváme, lze dělit (půlit, čtvrtit, rozbítet, zbavovat skořápky a dostávat se tak k jádru, loupat, trhat, rozemílat atp. atd.). A tu pojmově myslícího filosofa napadne: jak dlouho, jak daleko můžeme toto dělení, toto další a další rozsekávání, rozkouskování provádět? A rozhodne se pro jednu ze dvou možností, které jsou zásadně obě myslitelné: v dělení či rozsekávání nelze pokračovat donekonečna, nýbrž někde nutně skončí, totiž tam, kde už dále rozsekávání není možné. To je čistě myšlenková operace: ve skutečnosti se nikdo k tak malinkým kouskům nemůže dostat, aby zjistil, zda je nadále už není možno ještě dále dělit či sekát. Jen v myšlenkách se tu můžeme dostat opravdu k extrémům a tím do limitních situací. A zde pak je možno ustavit myšlenkový model, pro nějž nejenom že nemáme žádné smyslové podklady ani způsoby ověření, ale o kterém dobře víme, že je jenom naším myšlenkovým experimentem, pouhou hypotézou. To však pochopitelně vůbec neznamená, že jde o nějaký bláznivý, naprosto neověřitelný nápad, jak nám zcela přesvědčivě ukazují dějiny filosofie a vědy. Taková hypotéza, která uvažuje o extrémním případě toho, co už dále nelze dělit, může být naopak mnohonásobně přezkoumávána, ovšem zase jen myšlenkově. Přímé smyslové ověření je sice nadále vyloučeno, ale tím ještě není vyloučena veškerá zkušenost, k níž vedle

smyslových informací náleží také jejich rozumové, myšlenkové zpracování. Především tu je tradiční předpoklad, že v dělení je možné vždycky pokračovat, že tedy můžeme všechno (nebo přinejmenším jen něco) dělit donekonečna. Aristotelés měl za to, že když je něco dělitelné donekonečna, je to nutně jenom cosi myšleného, kdežto všude tam, kde naše dělení najde hranici, za kterou už nelze jít dál, musí jít o skutečnost. V geometrii jde nepochybně jen o vymyšlené modely – a proto se může zdát, že dělení nějaké skutečné dráhy může pokračovat donekonečna (to byl argument proti Zénónovi). Leibniz obnovil myšlenku nekonečně malých monád (pouhých bodů) a přesunul veškerý zájem na jejich nitro resp. niternost. Naproti tomu teoretická fyzika se v našem století opět k myšlenkovému modelu něčeho dále již nedělitelného vrátila. Přestože slovo „atom“ dnes označuje skutečnost dost komplikovaně strukturovanou a zejména dále dělitelnou (rozbitelnou), přišla kvantová fyzika s modelem energetického kvanta jako nejmenšího „kousku“ energie. Pochybnosti o tom, že jde opravdu o cosi nedělitelného, se však množí, zatímco na druhé straně se pokoušejí někteří fyzici „kvantovat“ dokonce to, co se odedávna považovalo za kontinuum, např. energetické pole (elektromagnetické, gravitační) nebo dokonce čas a prostor. To vše ukazuje k tomu, že konstruování myšlenkových modelů je nutným předpokladem a přímo součástí vědecké práce – a to není možné bez pojmů a pojmově strukturovaného (organizovaného) myšlení.

(Písek, 970713-1.)

<<<

>>>

970714-1

Náleží k závažným nedostatkům evropské filosofické tradice, že – zejména od dob Descartových – zaměňuje i myšlenkově dva významy původně latinského slova „corpus“, ve francouzštině pak „le corps“; a stejně tak musíme vzdát chválu češtině, která naopak rozlišuje mezi tělem a tělesem. Právě u Descarta to úzce souvisí s jeho zcela předsudečným chápáním všech živých bytostí jako pouhých strojů, tj. jako pouhých (mrtvých) těles, jako prostorových útvarů, které nemají nic společného s myslí a myšlením (jakožto druhou konečnou substancí, totiž *res cogitans*, věcí myslící). V češtině se tělesem míní cosi neživého, kdežto tělem naopak něco (přinejmenším původně a normálně) živého. Ten rozdíl však sahá ještě dál: každé živé tělo představuje sice jakési více nebo méně nepravidelné těleso, ale tím tělesem „jest“, jak je zvykem říkat, kdežto tělo náleží k živé bytosti tak, že je „má“.

(Písek, 970714-1.)

<<<

>>>

970714-2

Medium řeckého slovesa *FYEIN*, totiž *FYESTHAI*, znamená nejen zvrtné roditi se, ale také růsti. Dnešní chápání „růstu“ je ovšem proti chápání řeckému nápadně redukcující: růstem rozumíme obvykle a převážnou měrou růst kvantitativní, tj. narůstání co do velikosti. Tak dochází k tomu, že nám uniká nejena konotace řeckého slova *FYESTHAI* a tedy také od obou sloves odvozeného substantiva *FYSIS*. Tak kupř. růst v řeckém pojetí v sebe zahrnoval i vývoj, a vývoj nemusí vždycky znamenat zvětšování. V současné době je slova „vývoj“ běžně užíváno i v technice: „vývoj“ počítačů je mj. charakterizován právě naopak zmenšováním, miniaturizací, a přece znamená „růst“ ve smyslu pokroku, zdokonalování.

(Písek, 970714-2.)

<<<

>>>

970717-1

Jan Moravec v příspěvku do sborníku „Logos a svět“ (Praha 1997) formuluje své stanovisko (dovolává se přitom Karla Bartha) tak, „že věda i theologie nemají a ani nemohou mít ve svých čistých, tj. neideologických podobách žádný společný či navazující bod“, (s.182) a mluví o tom jako o „nutném a hluboce smysluplném průvodiči lidské existence, vyplývající přímo z židokřesťanského pochopení Boha a světa“ (dtto). Tím se vrací ke koncepci dvojí pravdy a obnovuje tak určitý typ schizoidnosti evropského myšlení, který se rozšířil zejména koncem středověku a přežíval dlouho přes renesanci, reliktně vlastně až do našich dnů. Moravec má zkrátka za to, že židokřesťanské chápání Boha a světa nemá s vědou nic společného. To je politováníhodné scestí, na které se může dostat pouze někdo, kdo nebere dost vážně, že Ježíš přichází, aby zrušil jiné schizoidní schema, totiž rozpolcení světa na oblast profánní a sakrální. Tak jako se pro první církev stalo znamením základního významu ono roztržení chrámové opony „na dvě, od vrchu až dolů“ (Mat 27,51; též Mk 15,38 a Luk 23,45), tj. znamením, že je zrušen předěl mezi svatyní svatých a ostatkem chrámu i celým světem vůbec), tak je v duchu Ježíšově a v duchu „židokřesťanské“ tradice (ovšem té pravé!) jen podmíněně a dočasně přijatelný, principiálně však nepřijatelný předěl a rozpor mezi myšlením vědeckým a myšlením víry (nikoli tedy mezi vědou a vírou – to je už principiálně špatně).

(Písek, 970717-1.)

<<<

>>>

970717-2

Moravec opakuje také některé myšlenky Popperovy, zejména pak, že „vědecká theorie je tedy vědeckou pouze tehdy, je-li *vyvratitelná*“ (182). Popperova myšlenka falsifikace je základního významu, pokud znamená kritiku karteziánských představ o vrozených idejích (ideae innatae) resp. o apriorních datech rozumu (event. smyslů). Naproti tomu však je dost rozšířena nesprávná interpretace teorie falsifikace, která vyvratitelnost chápe opět empiristicky. Věda není možná ani myslitelná bez předpokladů, které mají nejčastěji konsenzuální charakter, ale které v určité dějinné chvíli nemohou být ani vyvráceny, ani pozitivně ověřovány, a o nichž lze jenom prohlásit, že v určitém vymezeném rámci fungují, tj. že se s nimi dá v takovém rámci relativně úspěšně pracovat. Důraz na rámec je nezbytný právě proto, že veškeré obory přírodních věd mají výrazný charakter abstraktní práce, která si nikdy nemůže dělat nárok na postižení skutečnosti vcelku, ale ani na postižení jednotlivých vnitrosvětých celků. Proto veškeré generalizace, kterou jsou ve vědách nutností a nejčastěji samozřejmostí, mají právě charakter oné nedefinitivnosti a prozatímnosti (tj. mohou být zpochybněny resp. vyvráceny, falsifikovány). To má některé zajímavé rysy. Tak např. nás veškeré zkušenosti přesvědčují o tom, že ani v říši neživého, ani v říši živých bytostí nenajdeme nikdy dvě skutečnosti, které by byly do všech podrobností podobné. Věda ovšem nemůže než usilovat o vymezení jejich typů, variant, druhů, rodů atd., zkrátka o jejich rozškatulkování, nalezení obecných rysů a vlastností atd. Tam, však, kde přím= smyslové ověření jednotlivin není možné (např. u atomů, molekul nebo naopak subatomárních částic), fyzikové předpokládají, že žádné individuální rozdíly neexistují.

Tento předpoklad momentálně nelze vyvrátit, protože nemáme pro to zatím žádné přiměřené prostředky. Podle zásady, že do vědy nepatří nic, co nelze vyvrátit, nepatří např. myšlenka identity atomů téhož druhu a téhož izotopu do fyziky. To je jenom jeden z mnoha příkladů toho, že ve vědě se fakticky pracuje (a musí pracovat) také s předpoklady a teoriemi, které nejsou nejen verifikovatelné, ale ani falsifikovatelné – alespoň na daném stupni vývoje příslušné vědy. (Zároveň však nelze vyloučit, že pro posouzení platnosti či neplatnosti takových nezbytných teorémů může být kompetentnější jiná vědecká disciplína, eventuelně filosofie jako nikoli-věda.) Mým cílem je jen ukázat, že k vědě nutně náleží také celá řada předpokladů a hypotéz, které momentálně vůbec nedovedeme testovat, ale bez kterých se vědec při své myšlenkové práci prostě neobejde (takže od eventuálního možného vyvrácení musí přinejmenším metodicky abstrahovat).

(Písek, 970717-2.)

<<<

>>>

970718-1

Filosofování začalo způsobem, který se hned od samého začátku zdál filosofií nezaujatým lidem přinejmenším podivný (zdánlivá nepraktičnost, nepoužitelnost, odtažitost, zaměřenost na otázky, které neměly s každodenním životem celkem nic společného, často vyslovená nesrozumitelnost, atd.). Tak už třeba ta soustředěnost prvních filosofů na otázku, co je vposledu opravdu skutečné, co je „opravdová skutečnost“, co je vskutku jsoucí. Na tuto otázku nebylo možno odpovídat na základě zkušenosti, a už vůbec ne na základě každodenních, běžných zkušeností. Musíme si také uvědomit, že běžné zkušenosti jsou převážně sdíleny jistými společenstvími: existují zkušenosti s udržováním a později rozněcováním ohně, zkušenosti s přípravou potravy, zkušenosti s lovem toho či onoho druhu zvířat, sběrem těch či oněch divokých plodin i s pěstováním plodin kulturních apod., a ty se liší kmen od kmene, jsou různé v různých kulturních a civilizačních oblastech atd. Kultura v pravém slova smyslu resp. „vyšší kultura“ vzniká teprve tam, kde dochází k sjednocování těchto rozmanitých tradic na základě určitých stále víc se prosazujících a uznávaných kritérií (která zdaleka nemusí být racionální). Novinkou se v této situaci stává vznik řecké POLIS s AGOROU, kde dochází k záměrnému střetání různých názorů a tradic v prostředí, poznamenaném prosazujícím se LOGEM. Polemiky, diskuse a také (a zejména) dialog mezi filosofií různě zaměřenými je tou novinkou, kterou neznáme z jiných kultur. Teprve kultura, která je připravena a schopna porozumět jiným než vlastním pozicím, ale přesto se svých vlastních pozic nevzdát, je jen po zkušenosti s rozhovorem a třeba i sporem s jinak myslícími a jinak životně orientovanými schopna překročit sebe samu a své meze a stát se tak vskutku „kulturou“.

(Písek, 970718-1.)

<<<

>>>

970718-2

Pojmová tradice počítá s čímsi zcela základním: máme-li něco poznávat a zkoumat, musíme nějakým principiálním způsobem co nejpřesněji vědět, co to je (resp. má být a bude), neboť jen tak můžeme zajistit, že nebudeme poznávat a zkoumat rozličné věci, aniž bychom byli schopni je náležitě od sebe rozlišit. Přesně interpretováno to znamená, že pomocí nasouzených pojmů a příslušných pojmových konstruktů, totiž tzv.

intencionálních předmětů, se pokusíme co nejpřesněji mýnit nějakou skutečnost a tím předběžně (a tedy v zásadě s možností korektur) udat základní kritéria pro rozhodování, zda v našem zkoumání jde stále o „totéž“. To zároveň s sebou přináší hned několik problémů resp. potřebu náležitě si uvědomit některé meze uvedeného postupu. Základní důležitost má nepochybně předsudečné očekávání, že zkoumaná skutečnost má samozřejmě předmětnou povahu, takže je možno ji myšlenkově, pojmově modelovat jako intencionální *předmět*. To je nesnáz, o které zatím ještě mnoho vědců a dokonce ani filosofů buď vůbec neslyšelo nebo alespoň vůbec nehodlá uvažovat. Pak tu je druhá nesnáz, která v podstatě už náleží mezi „veteš“, i když se ještě občas stále ještě může objevit. Jde opět o jakýsi předsudek, spoléhající na to, že něco, co lze pojmově zcela přesně vymežit a uchopit, je eo ipso nějak skutečné (nejvýraznější podobu dal tomuto předsudku Platón, ale jen v návazání na předsokratovskou tradici). Dnes víme, že ona přesnost a jasnost, vyžadovaná od dob Descartových celou racionalistickou tradicí, je (zatím) možná jen ve světě intencionálních předmětů (nejlépe pak ve světě matematiky a především geometrických obrazců, kde také měla svůj vznik a odkud tak mocně působila na filosofii). To pochopitelně neznamená, že cesta myšlenkového modelování je k ničemu tam, kde jde o „skutečné skutečnosti“; jak všichni víme, pravý opak je pravdou. Jde spíše o to, že všechny intencionální předměty, které nám s příslušnými pojmy mají zajistit základní integritu našeho poznávání a zkoumání, mohou mít jen charakter pouhých hypotéz, jimiž se pokoušíme „přiblížit“ oněm skutečnostem, jejich poznání je naším záměrem a cílem. „Clare et distincte“ je zásada naprosto správná, ale týká se práce s pojmy (a pojmovými konstrukcemi); pokud jde o skutečnosti „skutečné“, je třeba počítat s tím, že je nikdy nemůžeme mít „clare et distincte“ před sebou jakožto „skutečné předměty“, protože ryzí předmětnost se v našem „skutečném“ světě prostě nevyskytuje (nýbrž jen ve spojení resp. v konkrétnosti s nepředmětností). Čímž se vracíme k nesnází číslo jedna.

(Písek, 970118-2.)

<<<

>>>

970719-1

Při zkoumání úlohy konvence ve vědě (a také ve filosofii, ovšem i v umění atd., vůbec všude v kultuře a v lidském podnikání) je třeba věnovat pozornost nejprve tomu, že konvence má charakter normy, a to normy stanovené dohodou. A sama dohoda je výsledek vícestranné aktivity, uznávající „normu“ – opět na základě konvence ustavenou – že je třeba a možno „se dohodnout, že se dohodneme“. Jistým typem konvence jsou už zvyky a návyky; ty pochopitelně nevznikají tak, že se lidé sejdou a dohodnou, že něco budou dělat tak a ne jinak. Geneze návyků tu není rozhodující, protože ve všech případech je možno navzdory dané genezi provádět změny a úpravy, eventuelně vědomě a cíleně budovat nové, odlišné návyky. Tak jako jsou už prosté návyky záležitostí kultury a kultivace, tak jsou záležitostí kultury a kultivace také konvence. Zde se ukazuje jako věc zásadního významu, že ani zvyk či návyk, ani konvenci jako typ dohody nemůžeme chápat jako prostý fakt, protože pak ztratíme každý předpoklad zkoumání vztahu mezi tím, co pouze „jest“, a tím, co má charakter závaznosti, povahu normy, tedy tím, co „býti má“. Proto každé zkoumání povahy a úlohy konvence ve společnosti, zvláště pak ve vědě nebo ve filosofii, musí alespoň předběžně vyjasnit vztah pouhé danosti, pouhého „jest“ (jsoucnosti) k tomu, o čem nelze říci, že „jest“, ale k čemu je ono „dané jest“ přesto zaměřeno, k čemu cílí (nebo od čeho se naopak vzdaluje, čemu se vzpírá a odcizuje). Pouhá fakticita je jen myšlenkovou konstrukcí – v tomto světě není nic „pouze faktické“, ale vždycky se to k něčemu dalšímu vztahuje, a toto „další“ není odvozeno z toho „přítomného“, nýbrž

naopak: tomu přítomnému můžeme náležitě porozumět pouze v perspektivě jeho vztahu k onomu „dalšímu“. Proto musí být v perspektivě vztahu k „dalšímu“ posuzována a zkoumána také konvence. Konvence nejenom není pouhým faktem, ale není ani žádnou fakticky dohodnutou a více méně dodržovanou normou.

(Písek, 970119-1.)

<<<

>>>

970719-2

Záležitostí konvence je přinejmenším do velké míry také terminologie. Ve vědě je docela určitá terminologie a preciznost jejího užití nezbytností; dokonce se považuje za předpoklad uznání někoho za dostatečně kompetentního, když bezpečně ovládl terminologii. To s sebou ovšem nese hned jisté nebezpečí, že zběhlost terminologická může zastírat nedostatek skutečné vědeckosti. Právě proto je situace ve filosofii principiálně odlišná. Ve filosofii je běžné, že každý filosof resp. každá filosofická škola má svou vlastní terminologii nebo že termínů, jichž užívají jiní filosofové a jiné školy, dává odlišný, svérázný význam. Na tom pak je vidět, že terminologie vlastně není pouhou formální či technickou záležitostí, nýbrž že s sebou (samozřejmě spolu se způsobem užití) nese jakési filosofické nebo často přímo metafyzické předpoklady, o nichž si zejména vědci, ale nezřídka dokonce i filosofové nejsou ničeho vědomi (a někdy je dokonce slovy popírají). Problémem filosofů je jistá vyváženost mezi respektem ke konvenci, bez něhož se filosof stává naprosto nesrozumitelným, a odporem k ní, jestliže je tradičně (tj. opět na základě konvence) spjata s nevyslovenými filosofickými předpoklady, jež daný filosof nesdílí, ale naopak odmítá. Konvence – zejména ve filosofii – velmi často nahrazuje logiku a systematickosti, protože se opírá spíše o asociace než o logické významové souvislosti. V každém případě je konvence překážkou principiální kritičnosti, eventuelně s ní je v trvalém napětí.

(Praha, 970119-2.)

<<<

>>>

970720-1

Elias Canetti vyslovil (a napsal) v roce 1962 zvláštní myšlenku: „Nejtísnivějším fenoménem duchovních dějin lidstva je snaha vyhnout se konkrétnu. Lidé velmi rádi směřují nejprve k věcem nejvzdálenějším a přehlížejí vše, s čím se v blízkosti neustále střetávají. Rozmáchlá gesta, dobrodružnost a odvaha expedic do budoucnosti zastírají motivy, které k nim vedou. Nezřídka jde prostě o to, vyhnout se otázkám nejbližším, protože na ně asi ještě nedokážeme odpovědět. Cítíme jejich nebezpečí, a dáváme přednost nebezpečím neznámé konzistence. A když na ně i narazíme, narazíme na ně ostatně pořád, mají i pak odlesk čehosi nenadálého a jedinečného. K tomu, abychom tuto dobrodružnost ducha odsuzovali, by bylo zapotřebí hodně omezenosti, ačkoli tu a tam vskutku pramení ze zřejmé slabosti. Jejím důsledkem bylo také rozšíření našeho obzoru, na které jsme pyšni. Avšak dnešní situace lidstva, jak všichni víme, je natolik vážná, že musíme chtít nechtě obrátit pozornost k otázkám nejbližším a nejkonkrétnějším. ...“ (7595, Svědomí slob, s. 26). Canetti nepochybně ukázal na významný fenomén, ale zvláštnost toho, jak to učinil spočívá v jeho negativním hodnocení něčeho, co představuje význačné privilegium člověka jako myslící bytosti oproti všem živým bytostem ostatním. Zeptejme se následovně: pro koho, pro jaký postoj či stanovisko je onen fenomén, že člověk dokáže abstrahovat a překračovat svou

uzavřenost do toho, co je mu nejbližší, tak „tísňivý“, ba dokonce rovnou „nejtísňivějším fenoménem duchovních dějin lidstva“ ? Komu se to tak jeví? Nejde mi tu nyní o to, že to říká Canetti, ale kladu otázku: jako kdo vidí Canetti tento „fenomén duchovních dějin lidstva“ jako tísňivý, ba nejtísňivější?

(Písek, 970120-1.)

<<<

>>>

970815-1

Každý člověk se rodí do rodiny (ať už fungující nebo nefungující, rozpadající se či už rozpadlé), do určitého společenského kontextu, tj. kdysi do kmene, dnes do národa, státu, civilizačního okruhu či vrstvy, do kultury a jejích tradic, atd. atd. Všechny tyto okruhy tu jsou dříve než člověk, který se právě rodí, a každý nově zrozený člověk se do nich musí jaksí nořit, vstupovat do nich, osvojovat si je, sžívat se s nimi, zabydlovat se v nich. To znamená, že se žádný člověk nerodí tak, že by už byl tím vším vybaven, že by se mu toho všeho dostávalo zároveň s narozením. Na druhé straně se však s jinou výbavou skutečně rodí. O této výbavě, které se každému člověku dostává již při narození čili „od přírody“, budeme mluvit jako o výbavě genetické. Jedním z prvních podniků myšlenkového úsilí starých Řeků bylo rozlišení mezi tím, co je „dáno“ člověku jako taková přírodní výbava, tj. výbava „od přírody“, a co je naopak nutno si osvojit teprve po narození, ať už původ něčeho takového je lidský nebo božský. Řekové pak ještě dále rozlišovali mezi tím, co je záležitostí čistě lidskou, tedy záležitostí konvence, lidské úmluvy a někdy možná i libovůle a svévole, a co má na druhé straně povahu více nebo méně normativní, co představuje závazek, povinnost, příkaz, zákon – a ovšem zákon buď pouze lidský nebo přímo božský, přičemž onen lidský se může, má nebo musí odvolávat na božský, nemá-li upadnout na rovinu lidské libovůle a svévole. Odtud ono známé rozlišení mezi FYSIS, THESIS a NOMOS. V Platónově dialogu Kratylos máme docela zajímavý doklad diskuse o povaze jazyka resp. jednotlivých slov. Původně jde nejspíš o problém, s nímž zřejmě přišli sofisté, a dialog Kratylos chce na jedné straně ukázat, že jde o problém starší (Kratylos je poněkud podivným žákem Hérakleitovým, takže vskutku mohl být starším současníkem Sókratovým), ale na druhé straně také o problém, který není jen záležitostí sofistickou, tedy o problém vskutku filosofický.

(Písek, 970815-1.)

<<<

>>>

Intence transcendentní

Intencionalita, vezmeme-li ji hodně široce (a nebudeme-li ji omezovat jen na vědomí resp. na myšlení), je charakteristická přinejmenším pro veškeré vnitrosvětlné dění, zejména pak pro pravé události (od nejjednodušších po nejvyšší a nejsložitější). Právě proto musíme usilovat o rozpoznávání jejích různých podob. Intencionalita je všude tam, kde se něco pohybuje a kde zdroj tohoto pohybu není pouze vnější (to rozlišil už Aristotelés), nýbrž vnitřní. Jestliže každá pravá událost nějak začíná, pokračuje a nakonec končí, takže představuje celek, vyznačuje se její spění od začátku ke konci určitou formou intence, kterou můžeme nazvat transeuntní, neboť v každé své aktuální fázi opouští fázi předchozí a připravuje se postoupit k fázi následující (přičemž si ovšem s oběma aktuálně zachovává jednotu, bez níž by událost nebyla sama v sobě skutečným celkem). Dojde-li v průběhu uskutečňování transeuntní intence k vnitřně nerozvrhovanému, nýbrž v nějaké míře z hlediska události jako celku kontingentnímu

setkání resp. střetnutí s jinou událostí, jehož výsledkem (nejen „následkem“, spíše „organickým“, do průběhu události nově vintegrovaným výsledkem) je jednostranná nebo oboustranná (vzájemná) reakce jedné události na druhou událost, jde nepochybně o uskutečnění intence jiného, vyššího typu, kterému budeme říkat intence transgresivní, neboť jí se událost dostává ke kontaktu s čímśi, co jí je „vnější“, což znamená nejen přechod od jedné fáze událostné dění k další, nýbrž že do průběhu události je vintegrováno něco, co představuje nový moment, nový prvek v onom dění (pochopitelně mluvíme zatím o „novosti“ pouze z hlediska příslušné události). Setkání, které je předpokladem uskutečnění a eventuelně dalšího rozvinutí transgresivní intence (jež zdaleka nemusí ze širšího nebo vyššího pohledu znamenat ještě nic „progresivního“), může být zároveň (ale nikoliv paralelně ani nutně) a jen za určitých okolností mediem setkání, jež není omezeno na registraci vnější stránky jiných událostí, nýbrž dovolí události v rámci její reakce na vnějšek jiné události nějak zaregistrovat i její intence a její intencionalitu (různé typy intencionality) a eventuelně něco z jejích intencí přijmout za vlastní, osvojit si to a přizpůsobit svůj další průběh tomuto osvojení. Intence, bez níž by toto směřování k rozpoznání a eventuelnímu osvojení něčeho z intencionality jiných událostí nebylo možné a bez níž by ani nemělo základ, budiž pojmenována jako transcendentní.

(Písek, 970906-1.)

<<<

>>>

970909-1

Klasický darwinismus považuje výklad evoluce z nahodilých (genetických) změn a z následující selekce (boj o přežití) za dostatečný. To je nepochybně jeho hlavní vadou. Ani o roli náhodností, ani o významném vlivu procesů výběru (selekce) nelze pochybovat. Ale o čem lze a dokonce je nutno pochybovat, že to je vše, čím lze evoluci, jak proběhala na této planetě a jak ji známe, vyložit bez zanedbání eventuelních dalších významných momentů. Dokonce na první pohled nás musí napadnout námitka proti redukcionismu, zastírajícímu nezbytnost jakési aktivity ze strany organismů, bez níž se neobejde sám boj o život a tedy také selekce. Proč se vůbec vyskytuje takováto aktivita ve světě kvant, atomů a molekul, jak je chápe fyzika a chemie? Odkud se bere ona nepřehlédnutelná tendence, směřující proti pravděpodobnosti, o níž se někdy mluví jako o negativně entropické (negentropické)? Základní chybou tohoto redukcionismu, který se neomezuje na evolucionistické teorie, je kauzalizmus. Myšlení vědců je většinou ještě dodnes fatálně ovlivněno kauzálním myšlením, které se např. projevuje všude tam, kde se mluví o tzv. přírodních zákonitostech. Schema se tu prosazuje proti zkušenosti, proti pozorovaným skutečnostem. Přinejmenším ve světě živých bytostí nelze pominout obecnou a velmi dlouhodobou tendenci přecházet od struktur méně složitých (a tím pravděpodobnějších) k strukturám složitějším, komplikovanějším (a tudíž méně pravděpodobným). Žádné kauzální vysvětlení tu nemůže mít úspěch, který by byl vskutku nenapadnutelný. Někteří současní teoretikové s tím vskutku počítají, ale jsouce zatíženi kauzalizmem, zařazují tento trand či tuto tendenci mezi jakési zákonitosti, které – jakožto takové – musí být všeobecně platné a závazné. Odtud závěr, že jestliže jsme na této planetě svědky tendence ke složitosti a tedy nepravděpodobnosti (výjimečnosti), můžeme právem uszovat, že tomu tak bylo, je a bude v celém vesmíru. To je dokladem nedomyšlenosti celého pojetí. Na jedné straně se počítá s nahodilostí jako jedním z významných „motorů“ evoluce, ale na druhé straně se tato nahodilost odmítá, když má být aplikována na celý vesmír a zejména na úlohu protientropické tendence. Mnozí teoretici zkoumají tzv. samoorganizaci chaosu, ale musí při tom předpokládat některá základní „zákonitosti“, bez nichž se samoorganizace ani ve své

schematické podobě neobjede. Ale tito teoretici si nekladou otázku, odkud se něco tak nechaotického jako zákonitost v chaotickém stavu vzalo. Závěr: aby se myšlenkové experimentování dostalo kupředu a zbavilo se těchto rozporů a nedomyšleností, je třeba opustit kauzalizmus a vysvětlovat všechny tzv. kauzální souvislosti (aniž bychom je jako fenomény popírali) na základě reaktibility všech úrovní.

(Písek, 970909-1.)

<<<

>>>

9709xx [datum odvozeno z kontextu]

ETF, zim. 1997-8 Seminář (společně s doc. J. Štefanem); Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt (vždy úterý 13.30 - 15.00, M); 30. 9. 7.10. 14.10. 21.10. 28.10. 4.11. 11.11. 18.11. 25.11. 2.12. 9.12. 16.12 23.12. 6.1. 13.1. 20.1. 27.1.

970901|1997 - září

<<<

>>>

970929-1

Jüngel se snaží prokázat, že lze Boha legitimně myslet (tj. myšlenkově legitimně), aniž by náležitě zkoumal myšlenkové prostředky, které má „myslící Boha“ k dispozici. To je zřejmé např. tam, kde se samozřejmostí mluví o Bohu jako o subjektu (např. 410), dokonce sahá k formulaci, podle níž myslící subjekt (rozumí se lidský) sám sebe zakouší ve výkonu „myšlení Boha“ jako „objekt“, poznávaný Bohem. O subjektu najdeme výklady na celé řadě stránek, ale týkají se vždy historie slova (termínu: HYPOKEIMENON, subjectum, substantia atd.) nebo nějakého myslitele (s velkým respektem je vykládán Hegel (124: Hegels gewaltige theologische Leistung, naproti tomu „v tomto ohledu“ „nic neříkající velký Schleiermacher“). J. zcela pomíjí základní otázku, zda je možno tradičními pojmovými rekvizitami platně, legitimně „myslet Boha“: tyto tradiční rekvizity je třeba podrobit kritické analýze – a J. to nedělá.

(Praha, 970929-1.)

<<<

>>>

970929-2

Jüngelovi jde o základně nový způsob myšlení, který se má ustavit a rozvíjet právě ve vztahu k otázce myslitelnosti Boha. (Např. 169: „eine neue Grundeinstellung des Denkens zur Frage der Denkbarkeit Gottes“.) A proto chce začít u konfrontace „tří vět tří myslitelů“ (totiž Fichte, Feuerbach a Nietzsche).

(Praha, 970929-2.)

<<<

>>>

970929-3

Jünger přísně rozlišuje mezi „Gott denken“ a „Gott begreifen“. Právě zde však najdeme mnoho nejasného. Jünger ví, že Augustin a „na něho navazující tradice“ se bránili proti pokusům Boha pochopit, pojmout (begreifen, comprehendere), a to s tím vědomím, že Boha chápat by znamenalo se s Bohem minout („Denn Gott begreifen hieß Gott verfehlen“ – 203). Teprve od Descarta se prý zdají být Augustinovy obavy relativně nedůvodné (harmlos). Chybu tedy vidí J. v Descartovi, a ta chyba spočívá v tom, že se už nebere vážně to, co ještě Augustinovi dělalo starosti. Ovšem rozhodující pro Jüngerovo téma není přece odhalovat tuto chybu, do které ještě i nás uvedl a uvádí novodobé myšlení, nýbrž nejdůležitější je ta chyba myšlení a chápání, která ty starosti Augustinovi dělala ještě daleko před Descartem. Jünger mluví o „dem Sein Gottes entsprechendes Denken“ (204), jako by nepotřeboval kritickou pozornost zdánlivě samozřejmý předpoklad, že Bůh jest, tedy že můžeme mluvit o božím „Sein“ (sem náleží např. Heideggerova připomínka, že se celá západní tradice vyznačuje onou „Seinsvergessenheit“, zapomenutím či zapomenutostí na bytí, a to ne teprve od Descarta). A pak sama formulace, užívající termínu „entsprechen“, ukazuje na nepřekonanou, ba ani dost neuvědomněnou zatíženost starou metafyzikou, zejména pak adekvátní teorií. Naproti tomu veskrze kladně a se sympatiemi lze sledovat Jüngerovo přesvědčení a z něho vyplývající úsilí, nerezignovat na proměnu způsobu myšlení a jeho vztahu k Bohu, která má být myšlen („Dazu bedarf es einer Verwandlung der Beziehung des Denkens auf den zu denkenden Gott“ – 204). Zase však sama formulace (jako ostatně celá koncepce, s níž J. přistupuje ke zvolené tématice) svědčí o tom, že si nedovede představit „myšlení Boha“ jinak než jako „myšlení o Bohu“, tj. jako myšlení vztahující se k Bohu, orientované směrem na Boha. A zde je asi rozhodující „kámen úrazu“: je zcela zanedbána možnost (eventualita), že by jediné legitimní a platné „myšlení Boha“ mohlo vypadat tak, že (předmětně) myslíme něco jiného, ale že to „jiné“ myslíme způsobem, který (nepředmětně) vskutku znamená „myšlení Boha“.

(Praha, 970929-3.)

<<<

>>>

Pojmy a pojmové konstrukce

Pojmy sice dovolují s nesrovnatelně větší přesností rozlišovat i mezi skutečnostmi, které se navzájem dosti podobají, ale na druhé straně neznají žádných hranic, pokud jde o mezipojmové (tzv. logické) souvislosti. Právě proto jsou pro každou odbornou vědu tak důležité pomocí pojmů konstruované modely, které jsou od sebe odděleny a navzájem izolovány, resp. vůči sobě navzájem indiferentní. Je to tato neutralita, indiference až inerce myšlenkových konstrukcí, která dovoluje vymezit vzájemné hranice kompetence jednotlivých věd. Předpokladem je ovšem, že se příslušní vědci pokud jde o vedení rozdělovacích hranic dohodnou na jejich sjednocení. Každá klasifikace věd je proto založena na dohodě a shodě, tedy na konsenzu a „konvenci“i. Ve světě neexistují žádné pevné, ostré, přirozené hranice – vždycky je všude plno přechodů. Proto jsou pro každou specializovanou vědu nezbytné ony konstruované modely, mezi nimiž žádné přechody nejsou, pokud je nechceme na základě nových modelů záměrně budovat. Ve skutečném univerzu spolu všechno souvisí, zatímco v modelovaném „světě“ spolu samo o sobě nesouvisí nic, neboť všechny souvislosti musí být opět jen konstruovány, a to za pomoci pojmů a pojmových kontextů.

(Písek, 970929-4.)

<<<

>>>

970930-1

Jünger se opětovně vrací k programové formulaci, že Boha je třeba myslet tak, že mezi jeho esencí (či lépe: bylostí, Wesen) a jeho existencí není žádného rozdílu, ale naprostá identita. Právě zde je třeba také nasadit důkladnou kritiku a také revizi. Pojmový aparát, kterého tu Jünger užívá, je beznadějně zastaralý a navíc už velmi dlouho natolik rozostřený, že je nepoužitelný, pokud zastaralý není. On sám ovšem ví a v knize se zabývá tím, že právě myšlenka (die Rede, tedy přesněji: promluvy, zvěstování) smrti Boha myšlenku „bylosti“ Boha nanejvýš problematizuje, nemá-li jeho smrt mít pouze iluzivní, teatrální (hierogamický) charakter. S Bohem se něco stalo, když člověk Ježíš z Nazaréta na kříži trpěl a zemřel. Právě proto musíme – pomůžeme-li si formulací existencionalistů po poslední válce – přiznat existenci boží primát před a nad jeho esencí (bylostí, bytností, kdysi se dokonce říkávalo „podstatou“). Především však musíme vyjasnit, jak významům těchto slov (termínů) rozumíme, např. zda existence pro nás znamená stále jen výskyt (jako ve středověku a pak dál až po Kierkegaardu) nebo zda bylost (esence, „podstata“, Wesen, OYSIA) chápeme tradičně jako atribut „jsoucího sama“, tedy jako charakter jsoucího, jsoucna, apod. Po mém soudu se statými termíny toho moc nepřidáme, protože jsou nevyvazatelné (nebo přinejmenším jen velmi obtížně vyvazatelné) ze svých původních metafyzických kontextů.

(Praha, 970930-1.)

<<<

>>>

971030-1

Vznik většiny věd odloučením z filosofie, chápané původně jako univerzální „věda“, se obvykle vykládá poukazem na nutnost specializace. Zkušenost, že ke stále užší specializaci dnes dochází a že je považována za nezbytnou, i když se v poslední době víc a víc ozývají hlasy nejenom o nutnosti spolupráce různých, tj. nejen sousedních disciplín, je pro posuzování věd a jejich vědeckosti stále převažující, ba rozhodující. Týmová spolupráce různých specialistů se považuje za vhodnou především a někdy výhradně z praktických důvodů a tedy většinou ad hoc. Systematické nebo principiální programy spolupráce jsou stále ještě spíše výjimkou. Extrapolací této zkušenosti dospívá většina vědců k názoru, že je třeba opravdu předpokládat na počátku takovou univerzální vědu, která k postupnému osamostatňování speciálních disciplín vedla nutně a ze samotné povahy onoho univerzálně-vědeckého počátku.

Důkladnější porozumění tomu, k jakému přeryvu nebo alespoň pronikavé přeměně došlo přechodem od Akademie k Lykaiu, tj. od Platóna k Aristotelovi, nám však ukáže, že se věci měly jinak. Specializace je mnohem starší než filosofie, a filosofie vznikla a upevnila své přístupy vlastně v protipohybu vůči osamostatňování řemeslných dovedností, jejichž cílem bylo dosahování maximálního vystupňování a zároveň zkvalitnění řemeslného výkonu. Filosofie nevznikla jako další profese v důsledku specializace, nýbrž jako pokus vztáhnout se k celku všeho, tj. k celku veškerenstva i celku lidského života. Je proto zapotřebí si klást otázku, zda vědy – na rozdíl od předcházejících pouhých „praktik“ – nezačaly pouze navíc využívat nových prostředků pojmovosti, které je pouze dočasně uvedly do velké blízkosti filosofie, a zda právě tyto jejich předpojmové a předfilosofické počátky nejsou rozhodující pro jejich stále se zrychlující tendenci k štěpení na užší a užší specializace.

(Písek, 971030-1.)

<<<

>>>

971030-2

Zdá se, že máme před sebou dostatek důvodů, proč se domnívat, že tendence věd ke specializaci je předfilosofická a ještě mnohem později také mimofilosofická. Tu skutečnost, že nový integrující prvek pojmovosti (LOGU) nemohl dostatečně narušit starší trendy předfilosofické profesionalizace „řemeslných“ (a pseudořemeslných, často ovšem i uměleckých) postupů, můžeme velmi uspokojivě vysvětlit tím, že základní orientace pojmového myšlení nebyla zase tak radikálně odlišná od orientace myšlení předpojmového, tj. mytického, nýbrž že byla na jedné straně jeho jistou redukcí, totiž v tom, že zbavila mytické pravzory jejich narativity, ale nikoliv jejich základního smyslu či spíše zaměření. A na druhé straně si tak geniálním způsobem uvolnila perspektivní cestu k sledování pojmových souvislostí (zejména směrem ke kvantifikaci a pak technizaci), jejichž několikerá efektivita se měla po staletí, ba po tisíciletí vždy znovu prokazovat. Archetypy, které měly vždycky dějovou podobu, byly sice takto zbaveny dějovosti, ale zůstaly tím, k čemu je třeba se s největší přesností vždy znovu vracet, což je třeba napodobovat a s čím je nutno se identifikovat. V rozmanitých transpozicích původně mytický princip „návratu k témuž“ velmi efektivně přežívá ve schopnosti přesně nasouzených pojmů opětovně nás přivádět k nadčasově týmž „intencionálním objektům“ (či „předmětům“): náhradou za archetypy se pojmové modely tzv. ARCHAI (tj. vládnoucích počátků) stávají hned od prvních filosofických kroků orientačními pravzory presokratiků. Proto také od nejstarších dob můžeme sledovat spor mezi monistickým a pluralistickým chápáním ARCHAI, který nikdy nedosáhl svého konečného vyřešení, pokud za toto řešení nepovažujeme parmenidovské HEN KAI PAN, jímž ARCHÉ byla zbavena života i pohybu, a jímž do dějin myšlení vstoupil první „konec filosofie“. Jednota, celistvost a oživenost světa (rozumí se světa „krásně uspořádaného“, totiž kosmu) byla pro Řeky předfilosofickou samozřejmostí, ale filosoficky mohla být (a u Hérakleita také poprvé byla) samostatně tematizována pouze za předpokladu zpochybnění této samozřejmosti. Svět není samozřejmý, už sám sebou sjednocen, ale byl by „pouhou hromadou náhodně rozházených věcí“, kdyby nebylo „toho sbírajícího“, „toho sjednocujícího“, totiž LOGU.

(Písek, 971030-2.)

<<<

>>>

971030-3

(starší záznam v sešitě – nedatován:)

1. „Bůh“ je téma filosofii „cizí“, pokud si je nezvolí takto sama a nekonstituuje příslušný **pojmem** (např. Aristotelés, kdežto např. Platónův „demiurg“ je mythos, jak právem kritizuje Aristotelés).
2. Filosof ovšem může podrobit kritické reflexi nejenom filosoficky náležitě konstituovaný pojem nebo celou koncepci „boha“ a „božství“, ale také „náboženské představy“, které nejsou náležitě (nebo dokonce vůbec) pojmově pročištěny. „Bůh“ atd. je pak tematizován jen takto mediálně, tj. prostředkovaně.
3. Filosofie je především reflexe (event. umění reflexe) – tedy *ars*, nikoliv *scientia*. Je to disciplína, jejímž hlavním posláním je umožnit všem, kdo jsou schopni myslet a kdo opravdu myslí, uvědomovat si co nejdůkladněji, co skutečně dělají, když myslí (resp. když něco vědí nebo se domnívají, že vědí, když si něco uvědomují, zkrátka když provádějí tzv. výkony či akty vědomí či myšlení).

(přepis: Písek, 971030-4.)

<<<

>>>

971031-1

Slovo LOGOS nejen mělo už ve starém Řecku celou řadu významů, ale nás budou zajímat především dva. Jeden z nich našel výstižné pojmenování už v latině a pak v dalších jazycích, totiž conceptus, pojem, Begriff. Tyto překlady vystihují násilnickou povahu pojmového myšlení, které se za každou cenu pokouší vtěsnat skutečnou rozmanitost do pořádku modelových vztahů, shledávaných na konstruovaných modelech. Akceptace právě „platného“ souboru takových modelů je pro každého adepta odborné vědy podmínkou toho, aby byl uznán za náležitě připraveného a kompetentního. Dnes už snad nikdo nevěří na „vrozené ideje“ ani na jejich „aprioritu“ – byl to jen nesprávný výklad naprosté nezbytnosti rámcové shody v předpokladech a postupech, tedy oné convenientia, z níž nám dnes zbývá právě jen konvence, jako kdyby šlo jen o nahodilou úmluvu. Eukleidovská geometrie stojí na takové konvenci, ale nemůže být pochyb, že tu zdaleka nejde o konvenci libovolnou nebo dokonce svévolnou. Libovolné ani svévolné nejsou zajisté ani geometrie neeukleidovské, protože i ty vyžadují platnost určitého řádu, bez něhož by nemohlo vůbec jít o geometrii. To, že takový řád musí být vymyšlen a že se pak na něm musí lidé dohodnout, z něho ještě vůbec nedělá cosi nicotného. Rozhodující není ona vymyšlenost, nýbrž to, zda to je dobrá vymyšlenost. A to, co platí o geometrii, platí stejnou měrou o každé odborné vědě. Žádná věda totiž není „od přírody“, každá je lidským výtvozem; a lidským výtvozem, lidskou „vymyšleností“ je i soubor pravidel, jimiž se vědci toho oboru musí spravovat. Důležité je naopak, co se s tím všechno dá podnikat a k jakým do vede cílům a následkům.

(Písek, 971031-1.)

<<<

>>>

971031-2

Řecké slovo LOGOS má však ještě druhý nás zajímavější význam, a ten nabyl přesnějšiho tvaru a důležitosti až mnohem později, když se začalo mluvit o „smyslu“. Smysl geometrie spočívá v něčem docela jiném než v souboru principů a pravidel, protože se týká také oněch principů a pravidel. A ještě musíme rozlišovat vnitřní smysl nějakého systému (jako je třeba geometrie) a smysl, který přesahuje (a někdy dokonce velmi daleko přesahuje) hranice onoho systému. Hérakleitovskou myšlenku, že nejkrásnější kosmos by byl jen hromadou náhodně rozházených věcí, kdyby nebylo LOGU, lze uchopit také tak, že ani sama uspořádanost a krása kosmu by nebyla leč pouhou nahodilostí, kdyby neměla „smysl“ – jako by ten smysl byl ještě v něčem jiném než v uspořádanosti nebo kráse.

(Písek, 971031-2.)

<<<

>>>

971031-3

Slovo „konvence“ nemá ve filosofii (ani ve vědách, kde si ovšem – až na výjimky – nadále zachovává svou mimovědeckou povahu) nijak přesný význam; mohli bychom

řící, že se ještě nevytvořila či dostatečně neupevnila žádná základnější konvence o významu slova „konvence“. Vzhledem k tomu, že ani pořadatelům zřejmě nešlo o nějaké upřesnění v tomto smyslu, je nanejvýš pravděpodobné, že terén, po němž se budou pohybovat úvahy na tomto setkání, nebude vždycky tak docela tůž. Bylo by si proto přát, aby vlastnímu příspěvku předcházelo alespoň stručné vymezení příslušného terénu. Takové vymezení má charakter návrhu jisté konvence, kterou musíme třeba jen ad hoc přijmout, abychom mohli sledovat vlastní výklad. Významnou složkou podobného návrhu je zároveň alespoň předběžné označení, v jakém smyslu resp. významu bude užíváno některých důležitějších termínů.

Především tedy, oč mi nepůjde. Nechám zcela stranou otázku jazykových resp. lingválních konvencí, přestože mohou být eventuelně chápány v takové šíři, že zahrnují i celou naši problematiku. To by však znamenalo závažnou změnu tematiky, zejména přesun jejího těžiště. Nepůjde mi ani o sociální a psychologický aspekt konvencí, a to rovněž pro přílišnou šíři takového záměru, zejména však pro metodologický zmatek, který na tomto poli nepřestává panovat a který bychom se musili pokusit nějak překonat, což by nás opět nutně odvádělo od tématu. A konečně mi nepůjde ani – to už je závažné omezení – o to, jak konvence fungují ve filosofickém nebo vědeckém „provozu“, tj. uvnitř filosofii a uvnitř věd jako „myšlenkových (logických) systémů“. Mým záměrem je uvažovat o jednom zásadním rozdílu mezi tím, jak na konvencích závisí samo ustavení určité filosofie nebo určité odborné vědy. První úmluva, kterou tu nabízím alespoň k předběžné akceptaci, záleží v uznání, že navzdory veškerým požadavkům myšlenkové přesnosti a přísnosti, na kterých bychom chtěli třeba sebevíc trvat, je filosofie něco jiného než odborná věda a že ve chvíli, kdy by se snad jednou z odborných věd stala, přestala by eo ipso být filosofii a na její místo by nutně musela nastoupit nějaká jiná myšlenková disciplína, která by charakter speciální vědy neměla a nechtěla mít. To znamená, že se vyhnu každému zkoumání a každé argumentaci v tom směru, s jedinou ovšem výjimkou, a ta je dána odlišným významem konvence pro konstituci (resp. vždy znovu potřebné dějinné rekonstrukce) odborných věd na jedné straně a různých filosofii na straně druhé. Veškeré ostatní výjimky budou mít ráz pouhých příkladů.

(Písek, 971031-3.)

<<<

>>>

971103-1

Georg Picht řekl v jedné své přednášce (o Kantově filosofii náboženství, 5969, s. 9) toto: „Kdo bere do ruky nějaké Dějiny filosofie a chce jich rozumně použít, musí vědět, co od nich smí očekávat a co nikoliv. Učebnice dějin filosofie není v jiném vztahu k samotné věci, totiž k filosofii, než učebnice dějin hudby k věci samé, totiž k znějící hudbě. Z takové učebnice můžete získat – podobně jako z hudebních dějin – plno vědomostí, které jsou k porozumění filosofii resp. hudbě důležité, ba nezbytné. Ale tak jako hudba v hudebních dějinách nezazní, ani v knihách o filosofii nenajdete to, oč přece jde, totiž filosofii jako takovou. Právě tak jako hudba, ani filosofie není žádný předmět, který je možno najít před sebou a který lze vzít na vědomí. Právě naopak, je to – podobně jako hudba – dění, k němuž dochází uprostřed nás. (Překlad LvH.) Na tom je sice něco pravdy, ale spíše jen v tom smyslu, že čtenáři takových „dějin“ jsou varováni, aby neočekávali příliš mnoho. Naproti tomu je ovšem třeba zdůraznit, že ani dějiny hudby nemůže dost dobře psát člověk, který hudbě nerozumí, který nemá hudební nadání a dokonce snad ani nemá hudbu rád; ve filosofii však jsou nároky na takového autora ještě mnohem větší. Mám za to, že je možno žádat, aby každé dějiny filosofie, učebnice nevyjímajíc, byly psány filosoficky, tj. aby bylo možno se v nich setkat se skutečnou

filosofií, i když snad ne v celém rozsahu, ale pouze krátce a zběžně. Vždyť „o“ filosofii se přece nedá říci nic platného a také relevantního jinak než filosoficky!

(Praha, 971103-1.)

<<<

>>>

971103-2

Redukovat dění všeobecně na „převažující“ tendenci k degradaci (entropické tendenci) a na „převládající“ tendenci k progradaci (progreduenci, negentropické tendenci) znamená přehlédnout nebo podcenit jeden další, velmi významný moment, který se týká vnitřního napětí a konfliktu v rámci samotné negetropie. Negentropická tendence se projevuje základně a především v tzv. vynálezech. Každý vynález je ve svých počátcích pouhou zkouškou, zkusmým pokusem o něco, co se může zdařit a nemusí, co může vést dál anebo také jen do slepé uličky. V patách snad každého úspěšného vynálezu, na kterém je postavena na delší dobu nějaká strategie, přichází řada vynálezů a příslušných strategií, které takříkajíc „parazitují“ na tomto základním, primárním vynálezu, a to ať už tak, že z něho nějak těží nebo také že jej napodobují (v tom případě nejde o ryzí parazitismus). Proto i v ryze přírodním dějství, jakým je evoluce organismů, můžeme rozlišovat formy nejen progresivní od regresivních, ale také formy primární od sekundárních, původní od odvozených atd. V rámci vývoje živých bytostí to ovšem nemá nic společného s konotacemi mravními, s nimiž uvedené termíny obvykle spojujeme, když jde o rovinu lidskou resp. dějinnou. V jistém smyslu jsou živočichové také parazity, protože žijí na úkor rostlin nebo dokonce jiných živočichů. Ba dokonce i některé rostliny se zase přiživují na úkor hmyzu nebo jiných drobných živočichů. V přírodním prostředí se pak obvykle vytvoří nějaká nová rovnováha, alespoň se to tak jeví našemu pohledu, která ovšem nemusí vždy znamenat dobro pro obě strany (např. pro pronásledovatele, který nesmí vyhubit pronásledované a likviduje jen slabší a nemocné, a také pro pronásledované, kterým nehrozí tak velké nebezpečí nákazy třeba právě proto, že nemocní jedinci jsou velmi časně rozpoznáni a dopadeni). Někdy naopak dojde k „rovnováze“ tím, že „pronásledovatelé“ (v tomto případě však spíše infekční agens) zasáhnou celou populaci určitého druhu takovým způsobem, že druh nepřežije – a tím dojde i k uhynutí pronásledovatelů, pokud byli příliš úzce specializováni. Ostatně je třeba pamatovat i na to, že souvislosti jsou tu mnohem složitější, než aby se daly popsat schematem organismus-parazit nebo oběť-útočník. (Např. komplikované zprostředkování třetích členů pro určitou fázi individuálního vývoje: virus – parazit – oběť, apod.)

(Praha, 970103-2.)

<<<

>>>

971103-3

Významným fenoménem na lidské úrovni se stává napodobování za účelem matení druhých. V základě jde o fenomén známý už z říše rostlinné či živočišné jako tzv. mimikry, ale na lidské úrovni se mu dostává navíc nových významů, nového smyslu, v pozitivním, ale zejména také negativním smyslu. Napodobování ve smyslu učení je důležité už u vyšších druhů ptáků a zvířat; na lidské úrovni je na něm založeno mnoho tradovaných dovedností a z větší části celé školství. (Pochopitelně s tou rezervou, že porozumění souvislostem, zejména novým, nepředvídaným souvislostem, je třeba připisovat prioritu před i tím nejdokonalejším napodobováním – to byl jeden z omylů

Bergsonových teorie o bezvýchodnosti, přímo omylnosti té větve organického vývoje, která přes savce a primáty vede k člověku a k myšlení, a o perspektivnosti hmyzu pro superioritu instinktu ve vztahu k myšlení. Instinkty jsou funkční všude tam, kde se obecná situace vcelku nemění, zatímco naprosto selhávají tam, kde dochází k pronikavějším změnám. Adaptace instinktů se ohromně zpožďuje a je možná jenom tam, kde se podmínky mění také velice pomalu. Savci (ale také ptáci), zejména vyšší, se však orientovali na rychlejší změny, a člověk se dostal na špičku organického vývoje, protože byl a je nadále schopen se adaptovat dokonce na rychlé změny, které sám vyvolal a vyvolává. Myšlení a rozum se ukazuje právě v tomto ohledu za jednoznačně perspektivnější, protože dovoluje lidem prohlédnout i některá nebezpečí, která hrozí jemu samému i přírodě kolem něho, za něž je sám odpověden. Tuto možnost žádný jiný druh živých bytostí nemá; záleží jen na člověku, zda této možnosti správně využije. A právě v tomto ohledu se otvírá vlastně zcela nový problém, totiž problém – uijme tu myšlenek Hermanna Brocha – hodnot a pahodnot. Také pahodnoty mají jakýsi svůj „vývoj“ od pravděpodobnějších k méně pravděpodobným. Ale není to jejich vůlastní vývoj, nýbrž jen adaptace na vývoj skutečných hodnot. A tento problém se musí stát jedním z ústředních témat filosofických analýz. Pahodnota, která napodobuje hodnotu, je tím nebezpečnější a zhoubnější, čím je její napodobování dokonalejší. Tady už nejde jen o úpadek a odpadání od hodnot a od jejich úrovně, nýbrž o něco podstatně odlišného. Proti dokonalé spravedlnosti tu už nestojí jen spravedlnost nedokonalá, nýbrž summa iniuria, která se tváří, jako by byla samou spravedlností. Proti správnosti už nestojí pouhá nesprávnost, nýbrž zacílená, záměrná, vychytralá nesprávnost. Proti pravdě už nestojí omyl, přehmat, nýbrž aktivní lež a proľhanost. Ne nadarmo Broch užívá metaforické charakteristiky: Kristus a Antikrist.

(Praha, 971103-3.)

<<<

>>>

971104-1

Pojem není součástí ani složkou aktu mínění, nýbrž představuje jakousi normu, návod, program, jak ten akt mínění má vypadat. Pojem není přímo naším výkonem, asi tak, jako v šachu, když uděláte nějaký tah – např. malou nebo velkou rošádu – tak ten tah není tak docela a výhradně vaším výkonem, zejména není vaším výmyslem, protože vy se musíte řídit pravidly, jak se takový tah dělá a za jakých okolností je povolen. Pojem je tedy pravidlo, podle kterého vykonáváte akt mínění. Vy se tou normou musíte řídit, chcete-li mýnit správně, legitimně, platně. Podobně je tomu s tím, jak mluvíme. To promlouvání nikdy není jen a výhradně náš výkon, neboť my musíme promlouvat tak, aby to druhým lidem dávalo smysl, a to znamená v souladu s jazykovými zvyklostmi a také s duchem příslušného jazyka, dokonce s duchem doby atd. atd. A stejně tak, když něco děláte a pracujete s nějakým materiálem nebo užíváte nějakých nástrojů, tak vaše aktivita není jen a výhradně vyšším výkonem, ale vy se nutně musíte řídit určitými v praxi běžnými způsoby užití materiálu nebo užití oněch nástrojů. Když postavíte dům, tak to není jen tak jednoduše váš výkon, ale ve vašem výkonu je jednak – pokud to opravdu umíte – mnoho vašich starších zkušeností a dovedností, neboť jste se to museli naučit, ba je tam vlastně nějak celá dlouhá zednická tradice, jsou tam eventuelně i pokusy o něco nového – třeba podle návodu nebo i na vlastní pěst – a dostanou se tam občas třeba nějaké rady souseda apod. A právě tímto způsobem je třeba se dívat na pojem a pojmovost: jen tu a tam se můžete pokusit o „ražení“ nějakého nového pojmu, ale i k tomu musíte mít k dispozici spoustu pojmů starších, s jejich pomocí pak můžete onen nový pojem nasoudit, tj. konstituovat, ustavit nasouzením. Je tedy tajkový úojem na jedné straně výtvořem myšlení, ale na druhé straně je takovým výtvořem, kterým se

napříště myšlení bude řídit. V pojmech si myšlení ukládá povinnosti či závazky sobě samému. To vše znamená, že by bylo naprostou chybou považovat pojmy prostě za součást myšlení, dokonce za součást myšlenkových aktů, eventuelně za jejich „formu“, jak to třeba říká Georg Picht (na počátku svých přednášek o pojmu „přírody“).

(Praha, 971104-1.)

<<<

>>>

971109-1

C.W.von Weizsäcker připomenul v roce 1985 (viz: 7204, s. 9), že 15 let před Kuhnem (který oslovil mnohé vědce svou tezí o výměně paradigmat) „popsal vývoj teoretické fyziky jako sled uzavřených teorií“, přičemž „jako uzavřenou označuje Heiseberg takovou teorii, kterou už nelze zlepšit malými změnami“. Po mém soudu poněkud mate termín „uzavřenost“. Před několik desetiletími, vlastně brzo po světové válce, zdůrazňuje Rádl nezbytnost pohledu na vědecké teorie a vůbec myšlenky jako na něco, co se rodí, vyvíjí a chřadne, event. umírá, ale protože je původně biolog, je dalek toho, aby integritu myšlenky shledával v nějaké neměnnosti a zejména uzavřenosti vůči myšlenkám jiným. Problém je spíš jinde: nová teorie resp. nový základ, nová soustava principů či paradigmat se musí vytvořit postupně, i když ten nápad sám je na počátku jako blesk (a tím pádem podezřelý, neboť nás napadají nejrůznější myšlenky, většinou nespolehlivé až bláznivé), ale je to postup jiného typu než postup v rámci teorie staré. Není rozumného, logického, argumentačně podepřeného způsobu v rámci staré teorie, který by dovolil z ní vykročit k teorii nové (zatímco naopak nová teorie je schopna dát ve svém rámci místo té staré, tj. nejen místo muzeálního exponátu, nýbrž místo, které dává smysl v rámci interpretace, založené na nové teorii. Nic podobného není možné v rámci teorie staré. Rádl pochopitelně má pravdu jen do té míry, pokud jeho výklad chápeme metaforicky. Myšlenka – žádný myšlenka – není sama o sobě živá, nechová se tedy jako samostatný živý organismus. Ale podoba s organismem je nepochybná.

(Praha, 971109-1.)

<<<

>>>

971121-1

Filosof, který čerpá cílevědomě z křesťanských tradic, musí vyhovovat jednomu zásadnímu nároku, který platí a přinejmenším ještě dlouho bude platit (alespoň do té doby, dokud se filosofie nenaučí pracovat s nezpředmětnující pojmovostí, ale dost možná, že ještě i dlouho potom), totiž ve vztahu k pravdě (resp. k „tomu pravému“). Filosof takto orientovaný se nesmí pokoušet nahradit teologii ani za ni suplovat. To konkrétně znamená, že se musí vzdát úmyslu formovat nějakou (třeba novou atd.) základnu pro určité „křesťanské“ tradice a jejich „etablování“. Dokonce by se snad dalo říci, že je zavázán veřejně pracovat tak, aby spíše provokoval než strhával, přesvědčoval a už vůbec ne přemlouval. Velká většina lidí v každém společenství je nakloněna všechno komplikovanější učinit návykem a zvyklostí, tj. postupovat ve všech směrech a ohledech podobně, jako jsme zvyklí v drobných každodenních záležitostech. Tu si musíme uvědomit, že veškerá kultura a civilizace je z velké části postavena na nějakém více méně pevném řádu, který dovoluje vytváření rozsáhlejších, na jednotlivcích a jejich odlišnostech a různosti jejich zájmů nezávislých společenství. Takový pevný řád je podmínkou ustavení a přežití každé kultury a každé civilizace. Zároveň však vždycky ohrožuje tu její nejvlastnější životaschopnost, spočívající v tom,

že v rozhodujících momentech, které předem nelze vykalkulovat ani odhadnout či tušit, dovolí onen řád v některých strategických bodech překročit a možná i trvale změnit. A tu musíme nahlédnout, že ze všech dosavadních kultur a civilizací to je právě ta evropská, která dokázala až dosud nejefektivněji (i když po řadě omylů, chybných kroků a po mnohém neospravedlnitelném zlu) udržet obě potřeby v jakés takés rovnováze. Filosof je po mém soudu povolán především k obhajování, ale také a snad hlavně k uskutečňování oné svobody k danému řádu, bez níž by i tak zdatná kulturní a civilizační tradice musela postupně upadat a nakonec podlehnout „všeobecné entropii“, která nepochybně platí také zde. Ale právě proto, že jeho rozhodujícím terénem je myšlení, musí dbát toho, aby udržoval svůj osobní odstup od veřejného dění všude tam, kde by jeho ideje, které tak snadno v hlavách překračují všechny meze, byly příliš bezstarostně, bez náležité reflexe a kritiky ze strany jinak orientovaných myslitelů – a tedy vždycky příliš předčasně – uváděny v život a do skutečnosti. Právě proto je tolik zapotřebí disciplíny, která by se ve filosofování dobře vyznala (takže by taková znalost a obeznámenost náležela k jejím významným povinnostem) a která by zároveň byla strážkyní těch momentů dosavadní evropské tradice, bez nichž by Evropy nikdy v té podobě, jak ji známe, nebylo a být nemohlo. Zatím si tyto základy či kořeny nedovedeme pomyslet jako oddělené od tradice řecké, židovské a křesťanské, a tedy od teologie.

(Písek, 971121-1.)

<<<

>>>

971124-1

Franz Brentano uvedl mezi svými 25 habilitačními tezemi také čtvrtou: „Pravou metodou filosofie není nic jiného než metoda přírodní vědy“ (*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*). To je ovšem nesprávné, protože základní metodou odborných věd je vymezení oboru a tématu, zatímco stejná základní metodou filosofie je trvalé udržování tématu ve vztahu k celku problematiky a posléze k celku veškerenstva (k celku jsoucího). Naproti tomu, uvážíme-li Brentanův zjevný aristotelismus (např. hned v následující tezi č. 5 je důraz na jednotu a tedy na celek resp. celkovost považován za dostačující k odmítnutí ateismu), je v jeho tezi něco správného. Abychom však mohli jeho tezi ospravedlnit, musíme přírodní vědu chápat jako vědu o tom, co se rodí (a umírá), tedy co je živé. Bylo by to zajisté ve shodě se samotným jazykem (a to jak řeckým, tak latinským a německým atd., ale také českým), že totiž přírodní věda se má zabývat tím, co se rodí „a co k tomu náleží“. Pak ovšem toto pojetí „přírodní vědy“ je právě z filosofického hlediska bytostně odlišné od toho, jak přírodní vědy samy sebe od renesance stále důsledněji chápou (totiž že příroda je především a převážnou měrou neživá). Je nanejvýš problematické, zda byl sám Brentano nakloněn podobným způsobem přírodní vědu chápat. (Zajímavé je, že v německém překladu této teze – který je prý „založen“ na na vlastním znění Brentanově, viz 167 – bylo užito plurálu, tj. *Naturwissenschaften*, zatímco v latinském originálu je singulár. Oskar Kraus naproti tomu v ediční poznámce (165) překládá tezi následovně: „Die wahre Methode der Philosophie ist die der Naturforschung.“ Nejen tedy že zachovává singulár, ale užívá termínu „Forschung“ na místě „Wissenschaft“ (to je však jako překlad „scientia“ nepřesné).

(Písek, 971124-1.)

<<<

>>>

971207-1

Traugott Holz (6804, s.9) říká, že „kým Ježíš skutečně je, to ukazuje teprve Ježíš *zmrtvýchvstalý*, který se tak nepřekonatelným způsobem, tedy i eschatologicky, ukazuje jako Kristus“. Mám za to, že to je teze nedržitelná, protože – i čistě theologicky – neslučitelná s myšlenkou inkarnace. Vzkříšení náleží do „jiné kapitoly“ než Ježíšův život a působení, totiž do kapitoly „života církve“. Teze o vzkříšení, o zmrtvýchvstání je jen ornament, jen pokus o jakési podtržení, formální zvýznamnění, zvýraznění oné jedinečnosti, která charakterizuje člověka Ježíše. Jakmile je chápáno masivně ontologicky, upadá do mytologie či přímo do mýtu, který nedokáže náležitě odlišovat skutečnost od pojetí skutečnosti. Inkarnace znamená mj., že Bůh nemůže lidi spasit jakožto Bůh, nýbrž pouze jako člověk. Jakmile se zmrtvýchvstání stane ústřední záležitostí, stává se život a působení Ježíšovo v Palestině jakýmsi divadélkem – anebo jakousi božskou magií. Jestliže platí, že se Bůh stal v Ježíši skutečně člověkem, pak smrt náleží k inkarnaci. Smrt Boha je v této souvislosti tím nejdůležitějším, nikoliv jeho zmrtvýchvstání. Pro Boha přece zmrtvýchvstání není žádné „umění“, žádný mimořádný výkon – vždyť to je Bůh. Naproti tomu smrt je vskutku sebeobětí. Zmrtvýchvstání je tedy určitá konstrukce, teze, a tu je třeba interpretovat v současných, tj. dnešních kontextech. Součástí myšlenkových souvislostí dnešního člověka je významné rozpoznání nevratnosti času. Je charakteristické, že Holtz dává zmrtvýchvstání do těsné souvislosti s „překonáním dějin“ (10). Jinak řečeno, vzkříšení tedy nepatří do dějin, není to dějinná událost – a proto jde o překonání dějin. To je však teze, která nedává dnes smysl – a pokud někomu nějaký smysl dává, je to jen dokladem, že to není člověk, myslící dnešním způsobem, nýbrž zatížený relikty mýtu, mytologie a zejména metafyziky.

(Praha, 971207-1.)

<<<

>>>

971212-1

Jung (např. 7765, s. 94) považuje archetypy za jakýsi „základ“, bez něhož je vědomí jakoby „vykořeněno“ ztrátou své „orientace na minulost“ a nutně pak propadá neurózám, podléhá „bezmocně jakýmkoli sugescím a je vnímavé pro duševní epidemie“.

(Písek, 971212-1.)

<<<

>>>

Zenón o „jednu“ / Jedno u Zenóna / Sjednocenost / Integrita

Zenon prý říkal, že vyloží-li mu někdo, co jest jedno, bude on moci říci, co jest jsoucno. (Zl. A 16 z Eudema u Simplikia.) (0170, Zlomky předsokr. myslitelů, př.K.Svoboda, Praha 1944, s. 64.)

[Komentář LvH:]

Jsoucno tedy není mnohost, tj. není to hromada. Jinak, obráceně řečeno, hromada není ještě skutečné jsoucno, což pochopitelně neznamená, že prostě „není“. Hromada jakýmsi způsobem (velmi nedokonalým) také „jest“, ale jen z nějaké perspektivy, v nějaké souvislosti, jen pro někoho (nebo pro něco, ale také zde je třeba jisté opatrnosti, neboť to „něco“ musí být skutečným centrem vztahů, nejenom centrem myšleným,

konstruovaným a tedy zaměnitelným jiným konstruktem). To nás vede k rozlišování mezi hromadami a skutečnými jsoucný, která musí být jednotou, tj. musí být vnitřně sjednocena, integrována. Fundamentální chybou elejského myšlení bylo takové pochopení jednoty,, které mnohost rušilo, vylučovalo. V tom je nesporně přednost Hérakleitova, který jednotu neodtrhuje od mnohosti, ale chápe ji právě jako sjednocenost mnohého, přičemž to mnohé je zachováno, ačkoliv sjednoceno. Zenónova chyba je zřejmá už z postavení samotné otázky: „co jest jedno“, čímž se de facto tvrdí, že jedno je „něco“ (rozumí se předmětně, „geometricky“ uchopitelného). Ve skutečnosti problém sjednocenosti „jednoho“ je problém časový, problém jednoty dějství, dění: „jedno“ je vždycky událost, nikoliv geometrická konstrukce mimo čas.

(Praha, 971224-1.)

<<<