

[Paul Ricoeur, symbol, předmětné a nepředmětné myšlení]**89/431**

Ricoeur ve studii o „prvotním hříchu“ má (čes. překl. str. 116) tuto formulaci: „... místo toho, abychom se hlouběji nořili do spekulací, je třeba se vrátit k nesmírnému bohatství smyslu obsaženému v preracionálních ‚symbolech‘, jako jsou ty, které...“ Pomineme-li pejorativní nádech, jímž se vyznačuje slovo „spekulace“, pak jedna věc je jasná. Symboly ovšem jsou „mnohoznačné“, ale nikoliv proto, že by znamenaly „mnohé obsahy“, nýbrž naopak proto, že je nelze prostě transponovat, přeložit do racionální mluvy tak, aby měly jeden jediný význam. A proč to není možné? Protože tzv. racionální mluva zůstává v tzv. předmětné tradici. Jakmile si však připustíme možnost myšlení nepředmětného, situace se okamžitě změní. Také nepředmětné myšlení má své předmětné konotace; konkrétně to znamená, že můžeme nepředmětně myslit „něco“ nepředmětného jen tak, že zároveň příslušnými předmětnými intencemi, jimiž je každé myšlení také vybaveno, míříme na něco předmětného. Kdysi tomu tak bylo i v mytickém myšlení, ale tam byly všechny předmětné intence čímsi okrajovým a nedůležitým – skutečná souvislost tu buď vůbec nebyla, anebo zůstala na okraji nebo za hranicemi pozornosti. Tzv. „racionální symbol“, jak o něm mluví Ricoeur, by musel být interpretován pomocí nepředmětného myšlení tak, že pozornost tu musí být upřena také na předmětnou stránku myšlení. V takovém případě by potom příslušným intencionálním předmětem nemohla být žádná „bohatost“ smyslu, nýbrž právě naopak jeden určitý smysl, spjatý ovšem stejně určitě s nepředmětnou intencí.

24. VIII. 89

89/432

Proti symbolům nelze polemizovat kritikou, nýbrž nanejvýš jinými symboly. Ale specifičnost filosofie spočívá v její pojmovosti. Filosofii není dovoleno pracovat se symboly – a pokud to přece jen udělá nebo musí udělat, je to cosi jen podmíněně akceptovatelného a dočasně tolerovatelného. Někdy si filosofie použije mytického způsobu vyjádření, aby si usnadnila výklad tam, kde nehodlá podrobně argumentovat nebo kde jí stačí náznak, poukaz k čemusi, co není středem zájmu. Ale všude tam, kde filosofii jde a má jít o intelektuální náhled, vzhled do situace nebo postižení podstatných rysů apod., musí pracovat s pojmy a s pojmovým myšlením, a nikoliv se symboly. A to i všude tam, kde pokus o filosofickou interpretaci bude od počátku provázen povědomím, že jeho možnosti jsou omezené, resp. že jsou základně jiné než možnosti myšlení nepojmového. Filosofie ovšem žije přesvědčením, že v přístupu ke skutečnosti to není v zásadě nikdy překážkou – s výjimkou některých skutečností subjektivních – jako je např. právě symboličnost a symboly. V interpretaci symbolů jsou možnosti filosofie limitovány, ale to neznámá, že jsou nedostatečné, pokud jde o samu skutečnost, k níž se ony symboly vztahují. Způsob, jak se symboly vztahují k nějaké sku-

tečnosti, je svým způsobem nedostižitelný, ale nikoliv v tom, jak onu skutečnost vystihují a postihují, nýbrž jen v modu toho, jak to provádějí. Filosofie by neměla připouštět, že třeba mýtus dovede něco postihnout natrvalo lépe než filosofie; leda dočasně.

24. VIII. 89

[Hebrejská myšlenka pravdy a český vztah k ní]

89/433

Když shledáváme ještě v předhusitské době doklady recepce pozdně židovské (apokryfní) formulace, že pravda vítězí na věky a nade vším, víme dobře, že nejde o nějaký začátek. Na místě je totiž otázka, proč tato myšlenka vzbudila takový zájem a proč měla tak trvalý mocný vliv. V tehdejší českém povědomí musely být pohotově nějaké kulturní „receptory“, ta myšlenka musela vystihovat něco, co tu už nějak bylo v povědomí přítomno, musela rezonovat s jakousi podobnou myšlenkou domácí, nebo alespoň jakousi předmyšlenkou, nějakým tušením takové myšlenky, jíž pak setkání s onou starou myšlenkou z 3. Ezdráše pomohlo ke zrození, neboť jí nabídlo již hotovou formulaci. Dal bych to rád do souvislosti s tou pozoruhodnou okolností, že v povědomí starých Čechů – a možná ještě hlouběji v minulosti (možná před stěhováním národů?) – byla myšlenka úzké souvislosti mezi právem, spravedlností, pravdou (a zřejmě vším, co je „pravé“) a mezi slovem, a to nikoliv jakýmkoliv slovem, nýbrž pravým slovem. Proto se podle zvyku říkalo soudnímu rozhodování a vynášení platného rozsudku „pravení práva“ a Hus zase mluví o „pravení pravdy“. Na druhé straně ovšem náleželo k tomu i povědomí, že tu nejde jen o vyslovování nějakého úsudku, nýbrž o určitý životně praktický způsob jednání: přinejmenším Kraličtí užívali vazeb jako „činiti spravedlnost“, a dokonce „činiti pravdu“ (zajisté v překladu, ale muselo to nějak navazovat). V tom smyslu jde o něco vsutku původního, založeného nikoliv na nápodobě jiného jazyka, nýbrž na vlastním nahlédnutí.

25. VIII. 89

[Ježíš a víra u Kierkegaarda]

89/434

S. Kierkegaard ve svém *Indøvelse i christendom* (*Zacvičení v kříži*, něm. překl. 6153, s. 29–30) dává zvláštní důraz na to, že pozvání *Mat. 11,28* a slib „a já vám odpočinutí dám“ říká nikoliv Ježíš Kristus oslavený, nýbrž ponížený, v podmínkách svého ponížení; ze svého oslavení neřekl ani jediné slovo. Jen ten ponížený mluví. O oslaveném Kristu nic nevíme, neboť o něm není žádného „vědění“ (je pouze „předmětem víry“). Oslavený Kristus mlčí. Každé slovo, které ponížený Ježíš řekl nebo učil, se stává nepravdivým, když předstíráme, že je řekl Kristus ve svém oslavení (ve své slávě). Tento důraz je zároveň pro Kierkegaarda základnou pro odmítnutí onoho mezidobí, mezičasu, který nás dělí od doby, kdy Ježíš žil a mluvil ze svého ponížení, i od doby, kdy přijde ve své slávě (o čemž nemůžeme nic vědět, to můžeme jen „věřit“). Toto mezidobí je charakterizováno tím, že Ježíše Kris-

ta falšuje a tím také jeho slova zbavuje pravdivosti. Toto mezidobí dělá z něho něco (někoho), čím (kým) nikdy nebyl, tj. vybásňuje jej docela jinak, než jaký skutečně byl. A platí to stejně pro světský obor světových dějin jako pro církevní dějiny. – Zdá se, že tu je jakýsi náznak distance od toho, jaké důsledky pro chápání Ježíše Krista měla ta skutečnost, že se ze svědka víry stal předmět víry; pro Kierkegaarda, který ovšem vůbec neškrtná vztah víry ke Kristu oslavenému, který má přijít, je neúnosné interpretovat Ježíšova slova v jiné souvislosti než s jeho životem pozemského, poníženého člověka. Tím je ona víra radikálně zbavena každého noetického charakteru.

Heřmaň, 1. 10. 89

[Víra, pravda, pravá reakce v dané situaci]

89/435

Když chceme něco vyložit, vyložit smysl nějakého slova, nějakého termínu, musíme ukázat souvislosti, širší kontext. Tu předpokládáme nějaké předporozumění, a to i tenkrát, když později ono předporozumění odhalíme jako nesprávné a když se budeme pokoušet je nahradit v rámci nějaké reinterpretace jiným. To můžeme učinit s „vírou“, ale nikoliv s „pravdou“ jakožto ryzí nepředmětností. Při každém jiném pokusu o výklad bude jedním z předpokladů také souvislost toho, co se pokoušíme objasnit, s pravdou, ale nikdy nemůžeme věc obrátit a pokoušet se pravdu vykládat z kontextu čehokoliv jiného. A zpětně potom vrhá tato skutečnost světlo na samotnou víru jakožto „fenomén“: k víře nezbytně náleží spolehnoutí na to, co jediné je naprosto spolehlivé, totiž že poslední a nejvyšší instancí v každé souvislosti a každým směrem je právě – pravda. Konkrétně to znamená, že v každé situaci, ať už „reálné“, nebo intelektuální, jen představované atd. atd., je vždy něco, co se jeví jako „to pravé“, a něco, co zůstává čímsi nepravým. Pravé jednání, pravý postoj člověka pak spočívá v tom, že se především spoléhá na to, že vždy a v každé situaci je něco, čím je určeno „nahore“ a „dole“, tj. co rozhoduje o tom, co je tím pravým, tou pravou odpovědí na výzvu chvíle, tím pravým činem, tou pravou myšlenkou, tím pravým způsobem, jak se v dané situaci zachovat. To neznamená, že to musí být zároveň vždy zjevné a známé; tak, jako se člověk musí pokoušet jednat ve shodě s tím, jak v dané situaci jednat má, tak se musí také pokoušet vždy znovu poznávat, jak jednat má, tj. co je tím pravým způsobem jednání v této situaci.

1. IX. 89

[Budoucnost jako místo setkání s ryzí nepředmětností]

89/436

Kierkegaard stále zdůrazňuje (*Einübung im Christentum*) „současnost“, resp. „postavení současnosti“ vůči Ježíši Kristovi, resp. vůči „absolutnímu“ či „nepodmíněnému“. A právě tady dělá základní velmi vážnou chybu. Píše: ve vztahu k nepodmíněnému je jen jediný čas: přítomnost (něm. př. s. 71). Ale odkud ví vlastně Kierkegaard, že onen „pravý čas“ nepodmíněného (pro nás pravdy či ryzí ne-

předmětnosti) je právě „přítomnost“? Kdyby šlo opravdu o přítomnost, pak by bylo velmi nesnadné dělat to, co dělá Kierkegaard, když třeba problematizuje vztah k danému, k existujícímu (Verhältnis zum Bestehenden – s. 54 aj.), neboť pak by „ryzí nepředmětност“, a tím nepodmíněnost byla daností, byť „tou pravou daností“. Ale jak by potom bylo možné rozpoznávat pravou danost od nepravé? Jak by bylo možno relativizovat nebo vůbec zpochybňovat dějiny? Po mém soudu jediná konsekventní myšlenka spočívá v tom, že vlastním časem, vlastní doménou (jak říká Rádl) nepodmíněnosti, resp. ryzí nepředmětності je budoucnost. Být proto „současný“ s nepodmíněným znamená být vysunut do budoucnosti. Musíme tedy Kierkegaarda opravit: ve vztahu k nepodmíněnému je pouze jediný čas: budoucnost. Kdo není současný s nepodmíněným, pro toho to nepodmíněné zde není. (To je už u Kierkegaarda: wer nicht gleichzeitig ist mit dem Unbedingten, für den ist es nicht da – s. 71, dán. XII, 60.) Současnost je totiž podmínkou setkání – a setkání s ryzí nepředmětností, resp. s pravdou je možné jen v budoucnosti, tj. tam, kde člověk sám se musí opustit, nechat se v přítomnosti a vychýlit se do budoucnosti.

1. IX. 89

[Kierkegaard, církev stávající a církev bojující]

89/437

Kierkegaard (6153, s. 210) se distancuje od chápání církve jako čehosi stávajícího, daného, jsoucího (bestehende Kirche), a to právě proto, že v tom už je počátek zmatečného pojetí církve jako triumfující ještě v dějinách. „Stávající církev jest, nenastává.“ (Eine bestehende Kirche ist, sie wird nicht.) Naproti tomu bojující církev je v nastávání (die streitende Kirche ist im Werden). – Tento Kierkegaardův důraz na zmíněný rozdíl má důležité konsekvence, které sám Kierkegaard vlastně nevyvodil. V čem je založeno ono „*fieri*“ církve bojující? A proč je zbavena onoho základu církve „stávající“, daná, jsoucí? Jde tu zřetelně a nepřehlédnutelně o vztah k času, konkrétně k jeho nejvýznamnější „dimenzi“, totiž k budoucnosti. Církev, která jest, ztratila svůj budoucnostní základ či své budoucnostní kořeny – už se neděje, už se nerodí a nevyrůstá z nepředmětne povolání a vyvolání k aktivitě, tj. k zápasu, k boji, k rytěřování (to je právě výraz staročeský: církev rytěřující a církev zvítězilá, což ovšem bylo vždy chápáno ve smyslu eschatologickém). Naproti tomu církev, která stále ještě rytěřuje, tj. je aktivní, musí se vždy znovu stávat, musí se rodit a růst a zanikat ve svých činech jako zrno, které musí zaniknout, aby dalo užitek stý, menší nebo větší. A protože Kierkegaard dává takový důraz na jedince, který se sám u sebe rozhoduje v odpovědnosti před Bohem (srv. např. s. 209 nahoře), je naprosto zřejmé, že církev bojující se rodí spolu s každým za pravdu bojujícím jedincem, který se ke Kristu, tj. pravdě přihlašuje a jde tou pravou „cestou“.

2. IX. 89

[Pravda jako výsledek a jako cesta; pravá událost a její tělo]

89/438

Kierkegaardova protiva pravdy jako výsledku a pravdy jako cesty představuje důležité filosoféma, a to nejenom noetické, nýbrž také ontologické (či spíše meontologické). Poukážeme si nejprve na toto druhé. Událost, která je vnitřně sjednocena, integrována, nazýváme pravou událostí. To neznamena nic jiného, než že jde o událost vpravdě, opravdovou. Opravdovost události spočívá v tom, že se děje; to, co se v události neděje, k ní buď nenáleží, anebo to je nepravá událost, nepravé dění. Tak tomu je právě proto, že dění je cesta, nikoliv výsledek. Pravé dění je vždy událostné, tj. má počátek, průběh a konec. Když skončí, je s událostí opravdu konec, tj. nic nezbyvá jako výsledek, jako rezultat. Ale většina událostí (vyššího typu) není jen ryzím děním, nýbrž do rámce událostného dění je zapojeno mnohé, co není jen událostným děním na nižší úrovni. Tak tomu je především v případě atomů jako stavebních kamenů vyšších událostí či vyšších organismů. Atom není událost, ale rezultat nějakého událostného dění. Organismy nejsou možné nezávisle na atomech, tj. nejsou možné bez těla. Tělo není pouhou součástí či složkou životní události nějaké bytosti, nýbrž právě svou tělesností rámec událostného dění přesahuje. Proto také když událost skončí, tj. když s ní je opravdu konec, něco přece jenom „zbývá“, totiž „mrtvé“ tělo. Už stará církev chápala samu sebe jako „tělo Kristovo“, ovšem živé tělo. I církev rytěřující „jest“, ale nemá těžiště v žádné ze svých „jsoucností“; může rytěřovat jen skrze své tělo, ale nemůže být na tělo redukována.

2. IX. 89

[Otázka po dění pravdy a pravdě jako cestě]

89/439

Rozlišením pravdy jako výsledku (tj. např. pravdy vědecké) a pravdy jako cesty Kierkegaard na jedné straně jen aplikuje staré aristotelovské rozlišení mezi činností, která má cíl mimo sebe, a činností, která má cíl sama v sobě, ale na druhé straně vlastně jakoby předjímá rozdíl mezi pravdivým soudem (pravdivou výpovědí) a mezi nepředmětnou pravdou, která zůstává vně každé formulace (jak o tom mluví Rádl). V jakém smyslu však tato nepředmětná pravda může být nazvána „cestou“ a s cestou ztotožňována? Pravda sama v našem pojetí je výzvou, apelem: jakákoliv cesta je v nejlepším případě teprve odpovědí na tuto výzvu. Půjde-li o odpověď případnou, přiměřenou, pak můžeme mluvit (ve vší relativnosti) o pravé odpovědi, a tím o pravé cestě (neboť pochopitelně nejde o odpověď slovní, nýbrž o odpověď celým životem, tedy životním rozhodnutím a životní cestou). Člověk tedy může jít cestou, která se ve světle pravdy jeví jako pravá. Ale to není cesta pravdy, nýbrž pouze člověčí cesta, k níž se pravda snad přiznává jako k pravé. Můžeme však mluvit o pravdě samotné jako o cestě? Můžeme hovořit o pravdě jako o příběhu samotné pravdy, tj. nikoliv o příběhu jejího poznávání nebo jejího „činění“, nýbrž o pravdě samotné jakožto příběhu, jako dění? Děje se sama pravda? To ovšem jsme už překročili meze stanovené Kierkegaardem. Cestou totiž můžeme rozumět jednak to, po čem jdeme a kudy

se ubíráme, anebo toto ubírání, tuto chůzi samotnou. Jistě nejde o to, aby člověk chodil cestami pravdy v prvním smyslu. Ale jaká je alternativa?

2. IX. 89

[Pravost cesty a cíle; vztah cesty, pravdy a života]

89/440

Pravost cesty může být buď v tom, odkud kam vede, anebo v tom, jak cestujeme, jak jdeme. Ono odkud se snad dá přesně označit, ale to nám nepomůže, neboť odtud se odchází. A odcházet se může odkudkoliv, neboť odkudkoliv vede krom cest nepravých také cesta pravá. Ale pravost cesty nemůže spočívat, resp. být založena na jejím cíli, tj. na tom, kam vede. To přinejmenším u pravé cesty nikdy není vidět, to se neví předem. Proto Abram odešel, nevěda, kam jde. Právě naopak: pravost cíle je založena pravostí cesty. A tento cíl, jehož pravost je založena teprve samotnou cestou, takže tu není dříve než cesta, musí být tím druhem cíle, který spočívá v samotné cestě, resp. který má pravá cesta sama v sobě. Rozhodně tedy cílem pravé cesty není pravda v tom smyslu, že by ona cesta k pravdě vedla. Naopak je to pravda sama, která vede k cestě, resp. která k oné pravé cestě vyzývá. Zdá se, že alespoň v našem pojetí nelze bez jistých korektur akceptovat totožnost cesty a pravdy (a navíc snad ještě života). Tento výrok, údajně Ježíšův, je třeba důkladně interpretovat. Je v něm hloubka, ale není to hloubka přesného pojmového uchopení skutečností. Snad nejlepším vyjádřením celého vztahu by bylo: pravda volá k činu, k aktivitě, k vykročení, tedy k cestě. Ale samo podniknutí cesty je jen lidskou reakcí na toto volání a na tuto výzvu. Lidský život je však víc než pouhou odpovědí na výzvu, tedy pouhou reakcí; je akcí, darovanou aktivitou, především založenou na darovaném aktu víry, konstitutivním pro subjekt akcí i reakcí.

2. IX. 89

[Jsoucno, jestota, jsoucnost, ukazování a jevení]

89/441

Při interpretaci Heideggera formuluje Bretschneider (3219, s. 47): „Das Vorliegende aber ist nichts anderes als das Seiende.“ To však je právě chyba, neplatí to. To, co „leží před námi“, je – řečeno otřepanými slovy – jen vrcholkem ledovce; je to jen momentální stav nějakého jsoucna, jeho okamžitá tvářnost, jeho přítomnostní průřez, vlastně pouhý aspekt, který budeme nazývat „jestotou“. To proto, že nejde ani o úplnost momentálního stavu, nýbrž jen tu jeho složku, která se ukazuje; vedle toho, co se ukazuje, je v každém okamžiku onen momentální stav spolukonstituován také tím, co se neukazuje a zejména co „neleží před námi“. Pokud o tom víme (a k tomu musíme dospět úvahou, myšlením, usuzováním, smyslově se o tom nemůžeme přesvědčit), pak počítáme s okamžitým stavem jako úplným pouze v souvislosti s celým trváním jsoucna. Takto chápanému „okamžitému stavu“ pak budeme říkat „jsoucnost“. Jestota jsoucna je tudíž cosi neskutečného, je to pouhý zlomek, úlomek, torzo, něco abstraktního (ovšem

abstrahovaného smysly, nikoliv rozumem). Zde musíme dát na matoucí vliv samotného jazyka. To, co se ukazuje, je vždycky něčím mnohem bohatším než to, co se ukázalo, tj. co je vidět (a vůbec co lze vnímat) jako „úkaz“ (tj. jako vskutku ukázané). Od pouhého „úkazu“ musíme přejít k jevu. Také v jevu se jeví to, co se jeví, jen zčásti, ale jeví se to našemu duševnímu zraku, tj. jeví se nám to díky tomu, že si různé úkazy a různé fáze ukazování „dáme dohromady“. Už v tomto integrování různých fází „ukazování“ překračujeme rámec toho, co je – *hic et nunc* – „před námi“, tj. *das Vorliegende*. Jsoucno se ukazuje v každém okamžiku svého bytí, ale nikdy se neukazuje – ani později se nikdy nejeví – úplně, ve své integritě.

5. IX. 89

[Úkaz, jev a „věc o sobě“; transgrese a transcendence]

89/442

Problém pouhého „jevu“ a tzv. „věci o sobě“ musíme reinterpretovat a vlastně nově, docela odlišně postavit. Především je tu jakýsi „základ ve věci“, a tedy nejenom v naší subjektivitě, že se nám sice jsoucno ukazuje, ale že se neukazuje celé, a také že se nám jsoucno jeví jako něco, co je mnohem víc než to, co se ukazuje, ale že se ani ve svém jevení nejeví celé. Právě tak, jako jsme schopni od toho, co se ukazuje, přejít k tomu, co se jeví, jsme schopni od toho, co se jeví ve smyslu jevu, přejít k tomu, co se jeví, tj. co je základem toho, že se něco jeví (tedy k tzv. „věci o sobě“). Té první transgrese je schopno i zvíře: pes nehoní fenomén kočky, ale kočku; kočka nehoní úkaz myši, ale myš. Přitom je ovšem zřejmé, že psím nebo kočičím smyslům je přístupná myš nebo kočka jen v tom, jak se ukazuje – a přece tu je i bez asistence rozumu, jak mu rozumíme, možná ona transgrese ke skutečné kočce a skutečné myši. Ani pes, ani kočka však nerozumí tomuto rozdílu, neuvědomují si diferenci mezi úkazem, jevem a „skutečností o sobě“. Proto si také nemohou dopřát ten specificky lidský luxus dalšího rozlišování a také nahlížení hloubky samotného problému. My však musíme nahlédnout, že to, co se ukazuje, i to, co se – díky naší spolupráci – jeví, ale co je víc než úkaz i víc než jev, vyžaduje také od nás něčeho víc než pouhé transgrese, jíž je schopen i pes nebo kočka, totiž transcendence, tedy vyššího typu překročení či přesahu. Zatímco pes nebo kočka jsou schopni se vztáhnout ke kočce nebo k myši jako ke jsoucnu, které je před námi, i když nikoliv jen momentálně, nýbrž třeba jak běží (a k tomu je už zapotřebí jisté „syntézy“), člověk je s to brát vážně jsoucno jako „pravé jsoucno“, tj. v čase mezi počátkem a koncem dějícího se událostného jsoucna.

5. IX. 89

[LOGOS, FYSIS a tělo jsoucna; zvnějšňování vnitřního]

89/443

Ze stejného důvodu, resp. na základě stejného stanoviska či ze stejné perspektivy viděno – musíme oponovat jiné formulaci, kterou u Bretschneidera najdeme

na téže stránce, totiž že LOGOS nechává ono „ležící před“ (námi) jako takové ležet před (námi) (s. 47: „Insofern der LOGOS das Vorliegende als ein solches vorliegen läßt...“). K tomu, aby se jsoucno ukázalo před námi (tj. aby se ukázalo jako „ležící před“ námi), nestačí pouhý LOGOS. Na jedné straně totiž je především zapotřebí, aby tu nějaké jsoucno bylo, a teprve potom se může ukazovat; LOGOS však nemůže založit žádné jsoucno, nýbrž může se pouze stát jeho vlastním LOGEM, tj. jeho vlastním řádem, podle něhož se děje jeho událostné dění. Ale událostné dění je nerozlučně spjato a vlastně podmíněno čímsi, co je jakýmsi obecným základem každého dění, totiž zvnějšňováním vnitřního. A jsoucno je založeno jako „vnitřní“ které se pak v událostném dění může zvnějšňovat, nikoliv LOGEM, nýbrž ryzí nepředmětností, která nemůže být pro dosavadní tradici předmětného myšlení chápána jinak než jako „nic“, zatímco teprve pro nové myšlení, které předběžně a provizorně nazýváme myšlením nepředmětným, je otevřena možnost myslet nejsoucím, a tedy nejsoucno jako skutečnost (a tedy nikoliv jako „nic“). Způsob, jak se určité dějící se jsoucno „stává“, tj. jak zvnějšňuje postupně své „vnitřní“, své „nitro“, svou „niternost“ (nebo také nepředmětnost, nejsoucno), není ovládán přímo LOGEM, nýbrž FYSIS, a pokud LOGEM, tedy prostřednictvím FYSIS příslušného jsoucna. To souvisí s tím, že s výjimkou nejjednodušších událostí jsou všechna vyšší i nejvyšší jsoucna „vybavena“ tělem. Pak ovšem můžeme po tomto rozlišení upřesnit své formulace.

5. IX. 89

[Ukazování jsoucna a jeho těla; setkání s druhým subjektem]

89/444

To, co se ze jsoucna (jakožto pravé skutečnosti) ukazuje, není vlastně jsoucno samo, nýbrž jeho vnější stránka. A tato vnější stránka je převážně konstituována (spolukonstituována) nikoliv výsledky vlastního zvnějšňování vnitřního dění jsoucna, nýbrž výsledky zvnějšňování subudálostí, a tedy subsoucen, z nichž je vystavěno tělo příslušného jsoucna. Ukazuje se tedy především tělo, zatímco ty složky úkazu, jež nelze převést či redukovat na ukazování subsložek těla, téměř zanikají a zejména unikají naší pozornosti, soustředěné v rámci evropské myšlenkové tradice na předmětnou skutečnost. Teprve když od toho, co se ukazuje, v transgresi přejdeme ke skutečnosti samotné (tj. obnovíme svůj zájem na tom, co dovede i pes), a navíc se pokoušíme „nazřít“ jsoucno jako jev, jako fenomén, ale – to je velmi důležité – nikoliv už jen v oné naivitě „psí“, nýbrž v jeho celkovosti, tj. celý fenomén, dostáváme se k tomu, abychom se otevřeli setkání se jsoucnem samotným. A toto setkání není možné ani prostřednictvím smyslů (ty nám dávají jen úkazy), ale ani prostřednictvím myšlenkových konstrukcí (ty nám nyní dávají jen intencionální předměty nebo objekty a v budoucnu nám snad budou dávat intencionální nepředměty, ale to stále budou jen myšlenkové konstrukce, modely), nýbrž přístupem od obojího zásadně odlišným, v němž dochází prostřednictvím intersubjektivních medií a intersubjektívních vztahů ke komunikaci či spíše ke společenství samotných subjektů (které musíme zase odlišovat od

událostného dění jsoucena, jejichž takové subjekty nejsou ani aspekty, ani složkami, ani součástmi). Druhý subjekt však pro nás není žádnou nedostupnou „věcí o sobě“; v tom je třeba podrobit Kantovo pojetí pronikavé kritické analýze.

5. IX. 89

[Základní témata filosofie: smyslové vnímání, rozum, zkoumání]

89/445

K nejzákladnější povaze filosofického myšlení od samotných řeckých počátků náleží nespokojovat se s tím, co je vidět, slyšet, co lze nahmatat, ochutnat, nýbrž jít k „základům“, „počátkům“, které sice našim smyslům unikají, jsou jim nedostupné, ale lze je nazřít, nahlédnout rozumem. Tato tendence však vedla hned dál, byla-li aplikována na samotné filosofické myšlení – a nejenom na smyslové vnímání a jeho „základ“ či „počátky“. Také naše myšlení se (našemu myšlení) jeví zprvu poněkud zjednodušeně jako něco, co prostě máme před sebou, co můžeme docela přesně sledovat a kontrolovat. Ale postupně se odhalují i jiné stránky myšlení, které zprvu nejsou pod naší kontrolou a které pod svou kontrolu můžeme dostat jen za cenu velkého úsilí. A jsou myslitelé, kteří jsou pevně přesvědčeni, že myšlení nikdy pod svou úplnou kontrolu nedostaneme a dostat nemůžeme. V každém případě se tu otvírá otázka, jak je to se základem myšlení, co vůbec myšlení umožňuje a zakládá (jak to rád takto formuloval Patočka). Tak se ukazuje, že filosofie má dvojí hlavní téma: jedním tématem je to, co umožňuje a zakládá naše smyslové vnímání, druhým tématem pak je, co umožňuje a zakládá naši rozumovou činnost a sám rozum. Co však dělá filosofie v souvislosti s těmito dvěma tématy, jež jsou pro ni tím hlavním? Filosofie tato témata zkoumá; přesněji řečeno nezkoumá témata jakožto témata, nýbrž zkoumá to, co jimi je tematizováno. A tak přichází k slovu ještě další, třetí téma, pro filosofii rovněž základní, ba snad ještě základnější, než jsou ona dvě první témata. Jde o otázku, co to vlastně je ono „zkoumání“ a jaké jsou jeho předpoklady a náležitosti, nemá-li již jen o „nějaké“ myšlení. Co však znamená výzkum právě ve filosofii?

21. IX. 89

[„Nic“ jako počátek a konec všech událostí]

89/446

O jazyk se někdy opřít můžeme, jindy však nikoliv. Tak třeba, když na otázku, co v tomto světě trvá beze změny, odpovíme: nic. To je odpověď dvojnásobná: buď tím máme na mysli, že není nic, co by trvalo beze změny, anebo máme na mysli, že beze změny trvá jen „nic“. Právě v tomto případě lze ono „naznačování“, vlastní jazyku, vidět jako svod, jako navádění k omylu. Pečlivá úvaha nás musí přivést k nahlédnutí, že změna zůstává problémem neřešeným, i když předpokládáme, že je něco trvalého, neměnného, neboť změnu nelze odvodit z neměnnosti. Naproti tomu lze trvání a trvalost (ovšem jen relativní) odvodit ze změny, resp. pochopit jako speciální případ změny. Proto jsme už vlastně opustili starý řecký předsudek, že ARCHÉ je cosi neměnného a zároveň základ všeho dalšího

(tedy STOICHEION). Přijmeme-li vůbec onen pojem ARCHÉ či „*principium*“, pak musíme hned na počátku položit otázku, jak může být počátek všeho, tj. každé jednotlivé události, čímsi, co „vládne“, „ovládá“ běh události, když tímto počátkem je právě „nic“, neboť každé dění, každá událost začíná tak, že ještě není, a pak nastává, pak se děje, až konečně skončí a už není. „Nic“ je tedy něčím jako Anaximandrovo APEIRON v tom, že je tím, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají (místo „věci“ bychom my řekli: události). Pak se ovšem stává zvláštním úkolem nějak myslet ono „nic“ – a také zjistit, do jaké míry je vůbec tradiční myšlení schopno nějak toto „nic“ opravdu myslet. A zde právě jazyk ve svých pokynech a poukazech jaksi selhává, anebo alespoň k nám jeho pokyny a poukazy nepromlouvají, neoslovují nás, nikam nám neukazují. V takovém případě nezbyvá než se oním „nic“ začít důkladně zabývat, a to tím spíš, že tak musíme čelit tomu, co Nietzsche nazval „evropským nihilismem“.

21. IX. 89

[Problém uvádění do filosofie]

89/447

Neexistuje jedna filosofie, ale pouze mnoho různých filosofii. Ať už se díváme na problém „úvodu do filosofie“ jakkoliv, jedno je jisté: není možný úvod do filosofie vůbec, ale nanejvýš do nějaké jedné filosofie, tj. do jedné z řady různých filosofii. Ten, kdo je či má být do filosofie uváděn, si doopravdy nemůže zvolit, do které filosofie chce být uveden, protože předem neví a nemůže vědět, jaký je mezi různými filosofii rozdíl a jaké jsou přednosti a nevýhody té nebo oné filosofie. Mnozí lidé právě tohle dobře vědí nebo alespoň tuší, cítí – a stává se to pro ně základem elementární nedůvěry ve filosofii, tj. v každou filosofii. Ale vyhnout se filosofii není možné, i když se o to někteří lidé pokoušejí. Filosofie – každá filosofie – má jakési své „vedlejší produkty“, jakési infekční produkty své myšlenkové „látkové výměny“. A tyto vedlejší produkty, které ovšem nejsou nikdy celou filosofii, v posledních dvou a vlastně víc než dvou tisících letech infikovaly evropskou civilizaci a všechny lidi v ní vyrůstající jakousi primitivní či spíše reziduální filosofičností – a to jen podtrhuje onu nesvobodu každého člověka ve vztahu k filosofii, neboť nikdo si „svou“ filosofii nemůže na začátku zvolit, ale vždycky pouze do nějaké filosofické tradice „upadne“. Teprve dodatečně to vše může podrobit kontrole a případné revizi. Je **<nemá tu být spíše „Není“?; pozn. red.>** mnoho lidí, kteří si tuto počáteční nejistotu a riskantnost s ní spojenou dovedou a jsou ochotni připustit. Takoví pak mohou vyrůst jen v dogmatiky, neschopné dialogu.

22. IX. 89

[Kant, materiální a formální poznání, logika a etika]

89/448

Aristotelés se filosoficky hrubě provinil rozpojením látky a tvaru, přičemž látku pojal jako bez tvaru a tvar jako nehmotný. Ve vleku tohoto provinění zůstává ještě Kant, když dělí veškeré rozumové poznání na materiální a formální, přičemž

formální filosofii nazývá logikou, kdežto materiální filosofii dále dělí na fyziku a etiku. Fyziku pak v jejím předmětu vymezuje jako vědu o zákonech přírody, zatímco etiku jako vědu o zákonech svobody. Kdybychom se chtěli co nejdříve přidržit Kantova způsobu myšlení a vyjadřování, musili bychom příslušné korektury provést asi následovně. Především není z „formálního“ hlediska rozdíl mezi imperativem logickým a etickým: oba jsou nám „uloženy“, tj. nejsou žádnou naší původní „výbavou“, a oba musí být aplikovány v konkrétních případech na dané okolnosti, což není možné bez „empirické složky“. Se samotným způsobem aplikace pak musíme také mít nějaké zkušenosti, tj. musíme je praxí nabýt, musíme si je osvojit. Člověk se musí naučit logicky myslet, i když logické zákony nejsou záležitostí jeho libovůle, a právě tak se musí naučit uvažovat a jednat mravně, i když zákony mravnosti nemůže formulovat podle svých chutí či nechutí. Stejně tak musíme zpochybnit rozdíl mezi zákony přírody a zákony svobody. Odkud víme, že svoboda nemá místo v přírodě a že příroda nemá místo ve světě svobody? Odkud víme, že v přírodě není možná a vskutku neexistuje vůle? Proč mluví Kant jen o lidské vůli? Už to poukazuje na určitou antropologii. Ale pro Kanta je praktickou antropologií empirická složka etiky; co potom je antropologie teoretická? Můžeme ji ztotožnit s „racionální složkou“ etiky? To znamená podle Kanta s morálkou? Má snad tato morálka představovat metafyzickou antropologii, metafyziku člověka?

28. IX. 89

[Problém subjektu a objektu]

89/449

Naším cílem je na jedné straně návrat k určité složce kantovského důrazu na vztah subjekt-objekt, který byl a je předmětem tolikerých kritik, a na druhé straně jistá jeho revize, tj. především přesun základní problematiky subjektu a jeho vztahu k „objektu“ z kontextu gnozeologického do kontextu ontologického, resp. meontologického. Abychom si to umožnili a abychom si otevřeli schůdnou cestu ke zkoumání ontologicko-meontologické „struktury“ subjektu (a jeho vazby na tělo), musíme pronikavě rozšířit platnost chápání „Dasein“, tj. neredukovat je na rovinu lidskou, ale postihnout jeho smysl na všech tzv. „přirozených jednotách“. Tím samozřejmě nemá být zastřen nebo zpochybněn elementární rozdíl mezi jsoucný (pravými), která jsou schopna se vztáhnout k sobě nějakým třeba velmi primitivním (základním) způsobem, a mezi jsoucný, která se ve svém bytí vztahují ke svému bytí, tj. která „existují v modu porozumění bytí“. Má tím však být potvrzeno, že rozdíl mezi jsoucný pravými a nepravými je nesrovnatelně větší a základnější než mezi jsoucný, jež se k sobě vztahují bez porozumění bytí, a těmi, jež mají porozumění, resp. schopnost rozumět bytí (nějak). Přijmeme-li prakticky v plném rozsahu kritiku moderního objektivismu, není tomu tak proto, abychom hledali nějakou původnější rovinu bytí mimo „začarovaný kruh problematiky subjektu a objektu“ a pod ním, nýbrž abychom tuto problematiku zachovali, ale reinterpretovali tak, že se vyhneme oné hrubé chybě, vyplývající

z tradičního myšlenkového přístupu, jemuž říkáme „předmětný“ či „zpředmětnující“. Tzv. objekt je konstrukce; to by samo o sobě nemuselo vadit, ale vadí, že to je konstrukce vadná. Její vadnost např. spočívá také v tom, že se vnucuje dokonce při porozumění a myšlenkovém uchopení samotného subjektu.

28. IX. 89

[Paul Ricoeur, subjekt, objektivita a „činný život“]

89/450

Když Ricoeur při výkladu fenomenologie a její revize užívá slov, že „poznávající subjekt předchází objektivitě“ a že „subjekt mající objekty je sám odvozen z činného života“, dopouští se nepřesnosti, která se ukazuje být takřka fatální. První věta platí jen potud, že ona objektivita, jíž poznávající subjekt předchází, je objektivitou jen konstruovanou a neplatně, neprávem aplikovanou na „skutečnost“, která tu je ovšem dříve než subjekt, resp. původně nezávisle na něm a na jeho objektivizacích. A druhá věta je ještě problematičtější: odvozenost subjektu z činného života platí jen pro jeho jednu stránku, a to navíc stránku „nevlastní“, odvozenou, zatímco pro jeho vlastní ex-sistenci tato věta prostě neplatí, je vadná, nepravdivá. Co to je činný život? Čí život? Buď tu máme na mysli život organismu, tj. organického těla, a pak je hrubou chybou odvozovat subjekt z tohoto těla (nebo ještě hrubější chybou obojí ztotožňovat). Anebo dáváme důraz na činnou stránku života, která opravdu zůstává se subjektem nerozlučně spjata, ale pak obracíme vztah subjektu a činnosti (aktivity) na hlavu, když chceme chápat subjekt jako odvozený z „činného života“, protože činnost, čin, akce jsou možné jen jako čin a akce nějakého subjektu. To ovšem je zapotřebí prokázat podrobným rozbořem a hlavně vypracováním modelu dosti inteligibilního, aby s ním bylo možno výzkumně pracovat. Termín „činný život“ zakrývá důležitou okolnost, že je základní rozdíl mezi událostným dějstvím, které probíhá podle FYSIS příslušného dějícího se jsoucna, a mezi děním akce, jehož předpokladem je ustavení subjektu onoho jsoucna, přičemž tento subjekt není ani součástí, ani složkou, ani aspektem tohoto jsoucna, neboť sám vůbec není jsoucnem.

29. IX. 89

[Aristotelés a homonymie; člověk, obraz člověka a pojem člověka]

89/451

Už Aristotelés věděl, že slova jsou víceznačná (mají více významů). Když vymezil, co to jsou homonyma (hned na počátku *Kategorií*, čes. s. 33), řekl, že jde o věci (!), které mají společné pouze jméno, kdežto podstatný pojem, který je jménem označen, je různý. Jako příklad udává, že jak skutečný člověk, tak namalovaný se nazývá „živočich“. (Německý překlad je lepší: názvu živočich – ZŌON – se užívá jak pro člověka /skutečného/, tak pro člověka namalovaného.) Zdá se, že Aristotelés byl s věcí příliš brzo a snadno hotov. Především tu přece nejde o „věci“ – skutečný člověk je něco docela jiného než člověk namalovaný – člověk namalovaný je obraz, a žádný živočich; je to obraz živočicha. Ale my už víme, že

můžeme jít dál; ostatně dál šel ještě krok i sám Aristotelés. Mluví o podstatném pojmu, který je v každém případě různý, ačkoliv je označen tímž jménem. Máme tu tedy jednak „věc“ (člověk nebo obraz člověka), pojem člověk a pojem obrazu člověka a posléze jméno „člověk“, které jsme zvyklí „vypovídat“ jak o skutečném člověku, tak o obrazu člověka. Avšak už to, že vedle slova „člověk“ máme možnost použít slov „obraz člověka“, poukazuje na to, že homonymické užití slova „člověk“ je vlastně jen nepřesností, která může být napravena přesnějším výrazem. Naproti tomu jen výjimečně a s obtížemi se dostáváme k tomu, abychom rozlišili mezi skutečným člověkem a pojmem člověka, neboť již k samotnému rozlišení potřebujeme na obou stranách užít pojmu člověk, přičemž v jednom případě necháme pojem člověka poukazovat ke skutečnému člověku a sledujeme směr tohoto poukazu, zatímco v druhém případě tohoto poukazu nedbáme a soustředujeme se na povahu samotného pojmu člověka.

29. IX. 89

89/452

Celá věc se komplikuje ještě víc tím, že se ukazuje, že pojem sám se nemůže vztáhnout ke skutečnosti, jejímž je pojmem (v našem případě k člověku, ke skutečnému člověku) bez součinnosti příslušného intencionálního objektu, tj. bez myšlenkového modelu jakožto konstrukce, pomocí které se myšlení vztáhne k příslušné skutečnosti (ke skutečnému člověku) docela určitým způsobem. Tak např. k danému konkrétnímu skutečnému člověku se můžeme v myšlení vztáhnout jednak jakožto k jedinečné lidské bytosti, kterou navíc nazveme jejím skutečným vlastním jménem, jednak jako k člověku určité národnosti (české), určité rasy (indoevropské), určitého vzdělání (technického) atd. atd., nebo prostě k člověku vůbec, nebo jako k živé bytosti atd. atd. (nechám tu stranou biologické taxonomické jednotky apod.). To všechno je možné díky tomu, že k téže skutečnosti se lze vztáhnout myšlenkově rozmanitým způsobem, a to v závislosti na kontextu a okolnostech, v nichž se myšlenkově nebo v promluvě k onomu skutečnému člověku vůbec vztahujeme. Myšlenkově je tedy takový vztah nutně prostředkován dvojicemi pojem – intencionální předmět (objekt) a těchto dvojic je větší množství, vlastně celé jakési hnízdo. A podle kontextu používáme té či oné dvojice a podle kontextu odhaduje také ten, ke komu případně hovoříme, které dvojice jsme užili, resp. kterou jsme měli na mysli. Jediné, co můžeme sdělit přímo, je příslušné slovo, tj. zvuk (nebo psaný znak) – vše další si musí poslouchající nebo čtoucí domyslet, tj. dešifrovat a dointerpretovat. Takže výsledek: homonymita jazyka (ať už máme na mysli slova, nebo „věci“) je mnohem bohatší a zejména komplikovanější, a nemusíme do toho vůbec zapojovat další komplikace, jako je vztah mezi člověkem a obrazem člověka.

29. IX. 89

[Povaha a struktura akce]

89/453

Celá řada filosofů se v posledních desetiletích zabývá povahou a strukturou akcí. Shoda tak vzdálených směrů (resp. směrů s tak odlišnými východisky, které se však někdy začínají setkávat) je až dojemná: dokonce analytické se vedle „Self“ stále víc zabývají událostmi a akcemi (Davidson, *Actions and Events*). Ale aby zkoumání povahy akcí mohlo být vskutku produktivní, to znamená aby nemuselo nechat padnout do zapomnění a zdánlivé neúčinnosti vedlejší výsledky, k nimž dochází nebo k nimž by mohlo dojít, musí být jako celek zasazeno do speciálního kontextu. Akce může být efektivně analyzována, pokud je vyjasněna povaha událostí (a jejich integrity). To pak předpokládá – pokud jsme náležitě rozlišili události pravé od nepravých – také vyjasnění toho, co drží jednotlivé fáze události (pravé události) pohromadě a co stanovuje jejich pořadí, tj. průběh události. Musí být tedy objasněno, co to je LOGOS události a co to je FYSIS události. Jakmile je tato záležitost uvedena do pořádku, hned se ukáže, že akce, nemá-li být jen nějakou substrukturou události jako celku a zejména má-li být s to reagovat na něco, co není součástí ani složkou dějící se události, musí být iniciována subjektem, který na rozdíl od události jako celku není jsoucnem, a tedy není a nemůže být ani totožný s událostí, ani žádným jejím dílem, součástí, složkou ani aspektem. Předpokladem uspokojivého zkoumání povahy akcí je tudíž dvojí rozpoznání. Především tu je významné téma „ničeho“, neboť každá událost je v takovém „ničím“ zakotvena, v něm koření, z něho se stává „něčím“ a po skončení svého průběhu se zase do „ničeho“ vrací. A pak tu je druhé významné téma reaktibility a její subjektivní iniciace a centrovanosti.

29. IX. 89

[Apoštol Pavel, bezbožnost a život z pravdy, pravost a nepravost]

89/454

Apoštol Pavel má důležitou formulaci v listě Římanům: „Zjevuje se zajisté hněv boží s nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí, pravdu boží v nepravosti zadržujících.“ (Ř 1,18). Zajisté je třeba přihlídnout také ke kontextu, ale už z uvedeného textu samotného je zřejmé, že bezbožnost je tu vyložena jako potlačování pravdy, samozřejmě pravdy boží. Vysvítá tu důležitá vnitřní souvislost mezi pravdou, spravedlností a vírou (to poslední, když přihlídneme k verši předcházejícímu). Všechno můžeme při reinterpretaci vyložit asi takto: Pravda přichází jako to, co „má být“ a co zachraňuje, tj. osvobozuje. Žít z pravdy a podle pravdy znamená žít z víry, neboť víra je jen subjektivně osvojená pravost života: žít z víry je totéž jako žít z pravdy. Naproti tomu ti, kdo nežijí z víry, a tím ani z pravdy, žijí nepravě, a tedy nespravedlivě. A právě onou nespravedlností čili nepravostí brání pravdě, aby platila, aby se osvědčovala, aby se uplatňovala. A právě proti takovým, kteří svým nepravým, nespravedlivým životem staví pravdě překážky, se obrací hněv boží. Naproti tomu táž moc boží, která se ukazuje v tomto případě jako moc hněvu, se pro spravedlivé, tj. pro ty, kdo žijí z víry, a tím z pravdy, stává mocí k spasení (v. 16). V čem se ovšem budeme lišit od Pavla, je jeho dobová podmíněnost (včetně podmíněnosti kulturní, myšlenkové atd.). Nesmíme si proto

nechat podstatu věci zastřít konotacemi právníckými, mytickými (resp. mytologickými) – a ovšem ani religiózními (nemluvíc už o konotacích psychologických atd. a také filosofických, jako je třeba přechýlení významu od „pravdy boží“ – v. 18 – k nelegitimní zpředmětněnosti „co poznáno býti může o Bohu“ – v. 19). Co je „osvobození“ či „spasení“ a naopak „hněv“, to musíme vyložit nově, ve svých kontextech.

29. IX. 89

[Apoštol Pavel, událostné dění, povaha akce]

89/455

Podobně musíme nově interpretovat např. verš 20 z téže epištoly Římanům. „Neviditelné věci jeho mohou viděny býti“ – to je třeba chápat jako poukaz na porozumění, jež nelze odvodit z pohledu *hic et nunc*, nýbrž jen jako pochopení toho, co se děje, a to znamená také: co se dělo (a co se bude ještě dále dít). Je to poukaz k událostnému dění, které není a nemůže být „vidět“, protože nikdy není celé najednou „před námi“, před naším „zrakem“, které se neotvírá naší „podívané“, našemu diváckému „pohledu“. A další: to, co se děje, nelze řádně pochopit, když neporozumíme především tomu „dění“, které má charakter akce, činu (apoštol Pavel má ovšem na mysli především stvořitelský čin). Bylo by dobře prozkoumat, zda překlad „ze skutků při stvoření světa stalých“ je dost přesný; a pokud se prokáže, že ano, pak je třeba provést korekturu v samém originálu: při tvoření věcí nastávajících (= se dějících), neboť jinak nedává smysl zdůraznění „věčné moci“, jestliže může být pochopena jen z toho, co se kdysi jednou stalo, a nikoliv z toho, co se každodenně děje. Předpokladem chápání světa je tedy správné chápání událostného dění, zejména pak akce a její povahy. A zde je třeba si položit otázku: je to religiózní motiv, který vede Pavla k varování před „směňováním slávy neporušitelného Boha v (slávu) podobenství obrazu porušitelného člověka, i ptactva, i hovad čtvernohých, i zeměplazů“? Nikoliv: jde o něco docela jiného, totiž o nepřipodobňování nejsoucího zdroje všeho dění ke jsoucům. A tu právě člověka je třeba vidět na straně jsoucen stejně jako všechny jiné živé bytosti. Vysvobození či spasení je pak třeba vidět v zakládajícím stvořitelském „aktu“, který se odlišuje od zakládání událostných jsoucen, totiž v aktu „zakládání“ subjektů těchto jsoucen.

29. IX. 89

[Kant, člověk jako svobodná bytost a nepodmíněné zákony]

89/456

I. Kant v předmluvě k 1. vydání svého *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* hned v první větě zmiňuje „pojmem člověka jakožto svobodné bytosti, která se však právě proto skrze svůj rozum váže na nepodmíněné zákony“ (4598, s. 649). Už proti této formulaci je třeba zvednout řadu námitek. Především samo pojetí „nepodmíněných zákonů“ je poplatno staré metafyzice a jejím hypostazím (pochopitelně neobhajitelně zpředmětnujícím). To, co pro člověka jako „svobodnou

bytosť „má byť“, má vždycky situační charakter, a proto nemůže být charakterizováno jako nepodmíněné, tj. na podmínkách nezávislé a s nimi bez souvislostí, tedy nesouvisující. (Závislost na podmínkách nemůžeme ovšem zaměňovat za následek podmínek.) Zvláště důležité je však vyjasnit vztah mezi lidskou svobodou a vázaností na situační „má být“, jakož i význam, jaký v tom vztahu má lidský rozum (zde zdůrazňujeme slovo „lidský“). „Člověk jako svobodná bytosť“ musí být především pochopen jako subjekt, neboť svobodný není jako organismus (přesněji: jako FYSIS). Ale právě proto není subjekt nejprve svobodný, aby se pak z rozumného rozhodnutí vázal aktivně ze své strany (iniciativně) na to, co „má být“, nýbrž nejen samotnému rozumnému (rozumem vedenému) rozhodnutí, nýbrž samotné ex-sistenci subjektu předchází „akt“ oslovení či výzvy, na které subjekt odpoví (nebo neodpoví) svou vlastní ex-sistencí (či neex-sistencí). Svoboda chápaná jako svoboda volby mezi ex-sistencí a neex-sistencí je prostě nesmysl.

4. X. 89

[Kontingence a FYSIS, svoboda a subjekt]

89/457

V rámci FYSIS (a tedy také těla) může dojít jen ke kontingencím (a to ještě za předpokladu, že jde o událost schopnou reagovat na něco „vnějšího“), ale nikoliv ke svobodné volbě. Pouhá kontingence se může stát podmínkou a předpokladem svobody tam, kde se ustavil subjekt; svobodný může být tedy pouze subjekt. Pokud jde o tělo, je celá věc komplikována tím, že v těle jsou přivedeny do organické souhry nižší události, schopné reagovat nejen na vnější, ale také na „vyšší“ nepředmětné skutečnosti (jako je např. FYSIS, organizující život těla). To pak předpokládá, že tam všude jsou ve hře nižší subjekty i se svou svobodou (byť nižších úrovní). Proto zdánlivě ‚jednoduchá‘ argumentace, založená na pozorování těla, musí být nejprve podrobena zkoušce platnosti: to znamená, že model, s nímž pracuje, musí být „dekonstruován“ a prověřen v detailech, odhalených teprve v dekonstrukci. To je právě to, co jednoznačně určuje meze fenomenologického přístupu a metody, resp. co nás nutí revidovat pojem fenoménu takovým způsobem, že jakékoliv východisko ve „světě našeho života“ musí být od samotného počátku souběžně kontrolováno srovnáváním s myšlenkově konstruovanými modely, jež se nepozorovaně promítají a jež nepozorovaně prolínají do tzv. čistých fenoménů. A právě tyto původně nekontrolované modelové konstrukce musí být vždy znovu náležitě dekonstruovány, aby bylo možno ověřit jak jejich platnost, tak jejich strategickou nosnost (neboť některé složky platnosti nemohou být jinak ověřeny). Teprve spontaneita akce může změnit pouhou kontingenci v možnost svobody a v uskutečněnou svobodu. Ale svobodná akce předpokládá vyvolání subjektu v ex-sistenci, neboť bez subjektu není žádná akce možná, ačkoliv subjekt může „trvat“ jako subjekt jen aktivním opětovným přihlašováním k sobě, tj. věrností sobě. Subjekt se tedy vždy znovu vynořuje z „nicoty“ své neex-sistence tím, že odpovídá na ono své vyvolání a povolání, ale

může tak učinit jen spolu s nachýleností k akci, již se také vždy znovu rekonstituuje (v jiném smyslu).

4. X. 89

[Nepředmětné myšlení, subjekt a tělo]

89/458

Myšlení stojí před několikerým problémem, který musí řešit v souvislosti s odvrátem od tzv. nepředmětného myšlení, a tyto problémy je třeba nezaměňovat a celou věc nezjednodušovat. Myšlení, a tím méně filosofie, se nemůže obejít bez tematizace určitých „problémů“ a bez pokusů o myšlenkové uchopení, resp. modelování určitých „skutečností“. Jde o to, vědět, kdy je legitimní vytvářet modely předmětné a jak to dělat, aby nebylo zakryto, že vedle předmětných aspektů mají i aspekty nepředmětné; dále je třeba vědět, jak je možné tematizovat bez zpředměťování. A konečně je třeba vědět, kdy je i taková tematizace problematická a kdy je nutno se myšlenkově přiblížit některým skutečnostem pouze tak, že se tematizují některé skutečnosti jiné. Dobře je to vidět např. na tématu „subjekt“. Tady je tematizace plně na místě; dokonce můžeme trvat na nezbytnosti vypracovat co nejpřesnější pojem subjektu. Ovšem nemůže to být provedeno v rámci předmětné myšlenkové tradice, tj. tak, aby spolu s pojmem byl konstituován ještě příslušný intencionální předmět. To je nemožné, resp. hrubě chybné, protože subjekt je *ex definitione* non-objekt. Proto stojíme před úkolem naučit se pojmově pracovat vedle intencionálních předmětů také s intencionálními ne-předměty. Subjekt je dále nepochybně spjat s tělem, ale není ani na tělo převoditelný, ani z těla odvoditelný. Tělo samo má předmětný charakter (tj. má také předmětnou stránku, kdežto subjekt předmětnou stránku nemá), ale také nemůže být redukováno na pouhou předmětnost, neboť tělo je živé nejen jako celek, ale i ve svých složkách, a to znamená, že je organizací subsložek, které mají svou FYSIS i své tělo, a zejména které mají i svůj subjekt, resp. svou subjektivnost (která je ovšem v daném případě zapojena do subjektivnosti celku). Je proto zapotřebí vypracovat přiměřený model, který by respektoval skutečné vazby subjekt-tělo a který by tedy ukázal na významnou funkci FYSIS jsoucna (eventuelně i jeho LOGOS).

4. X. 89

[Strukturalismus a subjekt]

89/459

Když - zejména strukturalisté - podtrhují, že se tradičně (zajisté od jisté doby a platí to v plném rozsahu pro kartezianismus, bez něhož si nedovedeme představit rozvoj moderní filosofie) přeceňovala „autonomní aktivita“ vědomí a že musíme vidět, jak (vůbec nebo alespoň nikoliv v plném rozsahu) neplatí „já myslím“, nýbrž spíše „já jsem myšlen“, že neplatí „já promlouvám“, nýbrž spíše „já jsem promlouván“, že stejně tak neplatí „já jednám“, nýbrž spíše „já jsem jednán“ (srv. J. M. Domenach, *Esprit* No. 360, květen 1967, s. 772: „je ne pense pas, je suis

pensé; je ne parle pas, je suis parlé; je n'agis pas, je suis agi"), pak jejich důraz měl a má nepochybně jisté závažné oprávnění. Nicméně je třeba vidět, že proti tomu neztrácí své neméně závažné oprávnění třeba Masarykovo dotazování po spontánnosti člověka jako subjektu (příčemž mu nestačí termín „aktivita“) (viz OS I, 208). Mám za to, že naše východisko a přístup mohou skutečnost vztahu mezi tzv. aktivitou a subjektem objasnit lépe než strukturalismus, aniž by se přitom ztratilo to, co je strukturalistickým přínosem. Nicméně v jedné věci jde o nepochybný návrat k tématu „subjekt“ jako k tématu filosoficky zcela centrálnímu. To pak může vypadat jako odmítnutí strukturalismu. Ale to by bylo jen mylné hodnocení. Strukturalismus musíme v jeho platnosti omezit, tj. nesmíme jej chápat jako celou filosofii, nýbrž jen jako jednu metodu. Je-li dogmatizována a absolutizována, <může (?), pozn. red.> dávat základ čemusi jako „speciální věda“ (ale z jiných důvodů nemůže být za samostatnou vědu strukturalismus uznán, a přece jen zůstává jakousi „filosofií“, ovšem v pokleslém smyslu). Se strukturalismem se to má ostatně velmi podobně jako s fenomenologií, která rovněž poskytuje pozoruhodné výsledky jako metoda, ale stává se neúnosnou, je-li proměňována ve filosofii. V našem pohledu nelze postihnout povahu akce a aktivity uspokojivě a v úplnosti, nevybudujeme-li si potřebnou koncepci subjektu (a koncepci jeho vztahu k tělu, bez něhož akce rovněž není možná).

5. X. 89

[Náboženství, zbožnost, religiozita; vztah filosofie k jazyku]

89/460

Snad by bylo zapotřebí nejprve říci několik slov o tom, proč v následujícím bude slovům náboženství, zbožnost, religiozita atd. důsledně dáván smysl, který jen v něčem odpovídá běžnému chápání, ale v lecčem jiném se s ním shodovat nebude. Věc nelze vyložit podrobně předem, a zejména nikoliv dostatečně vyargumentovaně. Mohu poukázat jen na zkušenost, kterou může udělat každý, kdo pracuje s jazykem a sleduje, jak je samotnými slovy a jejich vzájemnými vztahy, které nikdy nezáleží jen na něm jako na jedinci, tažen a tlačěn, takže nemůže s jejich pomocí (a v jejich duchu) myslit vskutku „nezávisle“, „svobodně“, „autonomně“. A tak jen poukazuji na tuto skutečnost a na zkušenost s ní. Pochopitelně by bylo nejpřesvědčivějším způsobem, jak to demonstrovat, kdybychom vypracovali hned dvě studie, z nichž v jedné by bylo užíváno oněch slov ve významu bližším běžnému, zatímco ve druhé způsobem, pro který jsme se rozhodli nyní v této práci. Mám za to, že by se velmi brzo ukázalo, jak jsme vlečeni po cestách, kterých jsme si ne zvolili a které nás vlastně odvádějí od předsevzetí, které stálo na počátku naší práce. Jazyk je velká moc a nemůže být pochyb o tom, že to nejsme vždy a ve všem my, kteří něco říkají, když mluvíme. Proto také každá filosofie musí velmi důvěrně spolupracovat s jazykem. Co znamená tato „důvěrnost“? Jazyk není pouhým nástrojem, ale je něčím víc, něčím takřka živým. To pochopitelně neznamená, že se nemáme pokoušet jej ochočit, domestikovat, přivést jej k souhře s tím, co sami chceme myslit a dělat. Nemůžeme však pracovat

s jazykem jako s kusem dřeva – a tu jej přihoblovat, tu kus uříznout, tam dvě prkna slepit apod. Jazyk musíme pěstovat, musíme jej také nechat růst, ale šlechtit, roubovat jej můžeme, dokonce i nějaká nová semínka tam můžeme tu a tam zasít. Jazyk nám dává také pokyny, ale sami se musíme vždy rozhodnout, zda jich poslechneme, či nikoliv. Někdy může jazyk vést po cestě, kterou jít nechceme. A pak musíme být pevní.

5. X. 89

[Otázka, problém a jejich dějinnost]

89/461

U každé otázky, ale zejména u těch nejdůležitějších otázek jde nikoliv pouze o to, na co se tážeme, tj. co je „předmětem“, resp. tématem naší otázky, k čemu jsme zaměřeni, abychom si o tom učinili více jasno, abychom to poznali, abychom se s tím důvěrněji seznámili atd., ale jde také a především o to, co takovým tématem dotazování a zkoumání má být učiněno. Německy se to řekne jednodušeji: nejde jen o to, co je „das Gefragte“, resp. „das Erfragte“, nýbrž také a především, co je „das Zu-fragende“, resp. „das Zu-erfragende“ (Heidegger to ovšem ještě podrobuje dalším rozlišením). Když právě tuto stránku dotazování zdůrazňujeme, chceme tím naznačit závažnost dějinné stránky každého významného dotazování. Závažnost otázky je závislá na tom, zda tato otázka měla být formulována, či nikoliv, zda měla být postavena, či ne, zda všechno k postavení oné otázky směřovalo, anebo zda byla postavena více méně svévolně, nezávisle na „duchu doby“, resp. na ovzduší myšlenkového směřování v dané chvíli atd. Ovšemže ono ovzduší se mění podle toho, jaké otázky jsou kladeny. Ale skutečný vliv nemůže mít položení libovolné otázky, nýbrž položení právě té otázky, která měla být položena, která už takříkajíc „byla na spadnutí“, která vysloveně směřovala k tomu, aby byla postavena a formulována. Otázka, která je skutečně zasazena do určitého dějinně se formujícího (a již v minulosti zformovavšího) kontextu, je potom víc než pouhá otázka, protože takovou otázkou se zároveň vždycky tázající staví na určité místo a přistupuje k tomu, nač se táže, z určitého hlediska, v určité perspektivě a v rámci určité strategie, byt jen tušené nebo jen náznakové. Otázka, která je takto zapojena do dosavadního kontextu a zároveň do kontextu určité myšlenkové strategie, se stává problémem. Ovšem ani problém sám nemůže být redukován na to, co myšlenkově podniká tázající, tj. ten, kdo problém klade a formuluje. Také problém, a zejména problém má významný charakter dějinný, a dokonce dějiny přesahující.

5. X. 89

[Smysl a význam; intencionální předmět, pojem a míněná skutečnost]

89/462

Frege kdysi provedl rozdíl mezi Sinn a Bedeutung; obvykle se tento rozdíl ukazuje na slovech „Jitřenka“ a „Večernice“, která mají odlišný smysl, ale odkazují k téže hvězdě. U Husserla jde zase o jiný rozdíl, totiž mezi „Bedeutung“ a „Gegenstand“

(resp. intentionaler Gegenstand). Wittgenstein v *Tractatu* (3.3) zase rozlišuje mezi sense a meaning, a to tak, že smysl může mít jen výpověď, kdežto znamenat může něco i samotné slovo, ovšem slovo něco znamená jen v kontextu. Je zřejmé, že tu zmínění myslitelé nemluví o témž rozdílu, nýbrž o různých. Snad nejvýznamnější rozdíl je mezi aktem vědomí (resp. myšlení) a mezi tím, k čemu se tento akt vztahuje – opět je tu směrodatný Husserl. Ovšem další rozdíly musíme dělat v oblasti toho, k čemu se myšlenkový akt vztahuje. Nevztahuje se totiž obvykle k jediné „věci“, nýbrž k více. Nejprve tu je základní rozdíl mezi konstruovaným modelem, který jedinečně umožňuje přesné zaměření na určitou skutečnost, dále pojmem, který toto zaměření rozvrhuje a řídí (ovšem právě jen za pomoci onoho konstruovaného modelu), a posléze skutečností, která je za pomoci a prostřednictvím pojmu a intencionálního předmětu (modelu) vposledu míněna. To vše je ovšem možné jen tak, že zároveň je míněno mnoho dalších věcí, a to jak v rovině (oblasti) pojmů, tak intencionálních předmětů, tak i skutečností (skutečných předmětů), a to s různým stupněm důrazu a důležitosti. A kromě toho tu je vždycky onen Wittgensteinem zdůrazňovaný kontext, který ovšem nesmíme redukovat na kontext jiných pojmů, jiných intencionálních předmětů a jiných skutečných předmětů. Je tu vždy nějaká situace, něco se děje, o něco jde, jsou tu konflikty rozmanitých záměrů a zaměření atd. atd. „Přítomnost“ toho všeho při nějaké myšlence, resp. promluvě je nepochybná a pro celkový smysl myšlení či promlouvání velmi důležitá (i když v různých případech různě). To vše pak je míněno jinak, předběžně řekneme „nepředmětně“.

7. X. 89

[Subjekt a živá bytost, její „centrum“ a „periferie“]

89/463

Otázka subjektu musí být správně připravena a formulována; zejména je třeba připravit všechna nezbytná pojmová rozlišení a upevnění kontextů (eventuelně rovin), bez nichž taková rozlišení nejsou možná. Tak např. v jistém smyslu lze subjekt ztotožnit s organismem, resp. živou bytostí jako celkem. Když budeme uvažovat o struktuře osvětlení, pak příslušný organismus bude možno uvažovat jako subjekt bez chyb v důsledcích. Naproti tomu tam, kde se takovýmto subjektem stává příslušník rodu Homo, zvláště pak tam, kde jde o lidskou bytost schopnou si nejen uvědomovat sebe, ale reflektovat toto sebeuvědomování, už s takovou identifikací nevystačíme (ve skutečnosti s ní nevystačíme daleko dříve, na nižších úrovních, ale to teprve v důsledku rozpoznání, jež je možné teprve na vyšší úrovni). Už velmi dávno člověk archaický rozlišoval mezi tím, co je „on sám“ a co je „jeho“. Nechceme zde jazykového úzu užívat jako argumentu, ale považujeme za příznačné to, co nám jazyk napovídá, co naznačuje. Lidé si odedávna uvědomovali rozdíl mezi tím, co je v rámci jejich psychofyzické integrity na okraji, na periférii, a naopak co je v centru. Nejprve to znamenalo: bez čeho se v nouzi člověk může obejít – a bez čeho se obejít nemůže. A ve svém sebepochopení se člověk ve svých očích ztotožňoval právě s tím centrálním. Tak najdeme literární

doklady toho, jak tím centrálním bylo pro člověka v některých tradicích srdce, vnitřnosti (kormoutily se v.), krev, později smýšlení, duše (což původně bylo dýchání, dech), duch apod. Ale jazykově zůstávalo vždycky na jedné straně „já“ a na druhé straně to, co toto „já“ jaksi „mělo“: já „mám“ tělo, „mám“ duši, „mám“ rozum atd. Tomuto sebeporozumění vůbec neodpovídala Descartova koncepce dvojí substance, označovaná jako „res“, tedy „věc“. Přesto šlo o jakýsi nový start k pokusům o sebepochopení subjektu jako individuálního centra myšlení, myslivých aktů. Převádění subjektu na cosi objektivního je tedy cesta stranou, ne-li zpět.

9. X. 89

[Klub Obroda, bývalí komunisté a současní socialisté]

89/464

Chtěl bych vědět, zda skutečné záměry těch, kdo se sdružili v tzv. Obrodě, směřují k rekonstituci těch, kdo byli v r. 1968 a po něm vyloučeni z politické práce a z veřejného života, v novou (vlastně jen staronovou) politickou sílu, anebo jde-li jim o ustavení politické síly opravdu nové, v níž budou mít své legitimní místo také ti, co nikdy k dřívější „vedoucí“ politické síle nepatřili a kdo s ní někdy souhlasili a spolupracovali, jindy nesouhlasili a nespolupracovali. Prostě chtěl bych položit otázku, zda na půdě této nově se formující politické síly se budou moci cítit doma také lidé, kteří se nepovažují za marxisty a ani dříve se třeba za takové nepovažovali a nevydávali, zda tam budou mít své právoplatné místo lidé, kteří se ani žádným svým činem (pokud jsou starší) nepodíleli na únorovém převratu a na upevnování politického monopolu komunistů v následujících téměř dvaceti letech, a kteří přesto se celou tu dobu cítili být socialisty (ve svém pojetí ovšem), a tudíž od kterých se nedá očekávat, že budou ochotni nějak mírnit své kritické soudy, pokud jde o působení komunistů a o důsledky jejich monopolní vlády v tomto prvním dvacetiletí (zatímco pokud jde o druhé dvacetiletí tzv. normalizace, lze předpokládat širokou shodu). Tato otázka má zvláštní důležitost vzhledem k jistým důsledkům pro postoj bývalých komunistů a reformních komunistů: jednak se v jejich otevřenosti k socialistům nepřijímajícím bez kritiky a distance k ní náležící vývoj 1948–1968 (ani působení komunistů za první republiky a v druhé polovině válečných let na půdě zahraničního manévrování, podporovaného a nezřídká inspirovaného, a dokonce řízeného ze SSSR) projeví míra jejich vlastní sebekritičnosti, jednak se tím ukáže jejich demokratismus, k němuž budou dokonce i na vnitrostranické půdě (dojde-li vše tak daleko) připraveni a v jehož duchu budou ochotni respektovat socialisty-nemarxisty, od nichž zase sami budou chtít být respektováni.

9. X. 89

[Logika ve vztahu k myšlení]

89/465

Když mluvíme o logice ve vztahu k myšlení, můžeme tak činit v trojím odlišném smyslu. Především můžeme mít na mysli logiku jako nauku, jako odbornou disciplínu, a to zase buď vědeckou (tj. od filosofie odloučenou), anebo filosofickou (s filosofií souvislou či spletenou, jak to je třeba u Aristotela, anebo ryze filosofickou, která ovšem už spadá někam jinam). Za druhé můžeme mít na mysli logiku myšlení, a to zase buď myšlení obecně, anebo určitého konkrétního myšlení, a chápat to jako způsob (obecný nebo konkrétní), jak myšlení dbá na logická pravidla a jak je zachovává (či nezachovává). A za třetí můžeme mít na mysli logiku myšlenkové strategie (a tu ovšem může jít jen o určitou konkrétní strategii a většinou také o určitého filosofa atd.). Čtvrtý způsob, jak můžeme o logice myšlení mluvit a myslet, už vlastně nemá specificky s myšlením nic výhradně společného, ale spadá vjedno s logikou aktů vůbec. Jestliže připustíme, že třeba u ptáků stavění hnízda nebo u šelem způsob chytání kořisti nebo u mravenců stavění mraveniště a provoz v něm „mají svou logiku“ (což je víc než „smysl“), jde o stejný druh vztahu mezi logikou a takovýmito činnostmi, jako je vztah mezi logikou a myšlenkovými akty, neboť tady je okolnost, že jde o myšlení, vlastně nedůležitá. Logika vědomého aktu (aktu vědomí) v tomto čtvrtém smyslu nemá s myšlením a s vědomím nic podstatně společného, neboť se uplatňuje bez kontroly vědomí, a dokonce bez prostřednictví toho, že bychom si průběh těchto aktů jakožto „vnitřního procesu“ vůbec uvědomovali. – Zbývá ještě úkol se z filosofického stanoviska kriticky vyjádřit k oněm zmíněným třem způsobům vztahu mezi myšlením a logikou (některé body jsme alespoň naznačili v poznámkách, rozvádějících možnosti v rámci oněch tří druhů vztahu).

14. X. 89

[LOGOS, FYSIS, logika a pravda]

89/466

Analyzujeme-li tyto možnosti, potřebujeme nejprve rozhodnout věc základní, kde totiž LOGOS působí skrze FYSIS a kde bez tohoto prostřednictví. Jde-li o sám akt vědomí, resp. akt myšlení, je tu především prostřednictví FYSIS v té míře, v jaké se duševní akt odehrává (děje) jakožto akt tělesný, jakožto výkon těla (nervové soustavy, mozku apod.). Fyzická stránka aktu myšlení má svůj LOGOS, který není v rozporu, ale přece je odlišný od LOGU ‚platného‘ pro logickou správnost myšlení, a dále je obojí odlišné od LOGU, v němž a podle něhož se myšlení odevzdává pravdě a nechává pravdu, aby se za asistence tohoto LOGU uplatňovala (nejprve v myšleném, pak v myšlení a posléze v praktických aktech řízených a kontrolovaných myšlením). Z toho pak vyplývá řada praktických závěrů, jimiž se myšlení má řídit. Především musí být každý akt myšlení veden a nesen oním LOGEM, jenž je prostředkován FYSIS příslušného aktu. Pokud tam není něco v pořádku, jde o psychickou deviaci či deformaci, o jejíž nápravu lze sice usilovat, ale spíše jen prostředky lékařskými (i zde je však nutná analýza!). Pokud je fyzická stránka aktu myšlení v pořádku, je nutno tento akt propojit s jinými akty ve shodě s jiným LOGEM, totiž jednak LOGEM věcí (a procesů atd.), což je ovšem možné jen ve

shodě s LOGEM, za jehož pomoci a jehož prostřednictvím se artikuluje či strukturuje světlo pravdy (nebo také: oslovující moc pravdy). To, čemu se běžně říká logika (jakožto disciplína normativní, určující logická pravidla, jimiž se myšlení má a musí řídit), je jen pomocný nástroj, sekundární kritérium, tedy cosi odvozeného, nikoliv primárního. Proto je třeba filosoficky reinterpretovat slovo „logika“: myšlení je logické nikoliv proto, že odpovídá pravidlům, nýbrž že se dá k dispozici LOGU pravdy.

14. X. 89

[Marx, moderní stát a jeho úpadek]

89/467

Marx říká (ovšem mladý Marx – 1843, vyšlo 1844), že „politický stát“ (tj. moderní stát, tj. politický stát, který obsahuje ve všech svých moderních formách požadavky rozumu – viz str. 368) „je ... seznamem ... praktických bojů“ lidstva: „Politický stát tedy vyjadřuje uvnitř své formy sub specie rei publicae všechny sociální boje, potřeby, pravdy.“ (M+E, *Spisy* sv. I, 1956, str. 369.) Tohle platí ovšem o první republice; také ve světle Marxovy kritiky platí o ní, že se dostávala do rozporu mezi svým ideálním určením a svými reálnými předpoklady (s. 368) – my bychom to vyjádřili poněkud jinak: dostávala se do rozporu se svými principy ve své vlastní praxi. – Ale vyjděme z toho, že onen moderní stát je seznamem praktických bojů lidstva. Když se podíváme z tohoto hlediska na náš stát, resp. na stát tzv. „reálného socialismu“ vůbec, je zřejmé především jedno: že na tomto seznamu se pokoušel někdo řadu praktických bojů vymazat, jako by nikdy nebyly svedeny. Z dějin ovšem nikdy nelze nic beze stop vymazat, je jen možné kratší nebo delší dobu účinně bránit tomu, aby se zkušenosti získané v oněch „bojích“ mohly prakticky uplatňovat. To však vždycky zároveň znamená, že „politický stát“ v takovém případě je zbavován svých „moderních forem“, v nichž jsou obsaženy Marxem zmíněné „požadavky rozumu“, a stává se tak státem vyšlým z módy, zastaralým, reakčním, nerozumným a protirozumovým. Taková „recese“, takový pohyb zpět může ovšem být jen dočasný. Je to něco jako vír, který se vytvoří v proudu: navzdory tomu, že se zdá, jako by proudu odolával, všechno, čím je tvořen, je stále v pohybu a je jen dočasně nesen jako by zpět, aby pak bylo proudem přece strženo kupředu. Vír tak ustavičně „překračuje svůj rámec“ (s. 369).

14. X. 89

[Marx a politická přítomnost]

89/468

„Variace na Marxovo téma“

Bude ještě zapotřebí mnoha studií, než se nám podaří objasnit, jak se vlastně mohlo stát, že jsme se jako společnost mohli tak vzdálit skutečné přítomnosti. Naše politická současnost je pod úrovní dějin, je pod každou kritiku. Už mne omrzelo protestovat, už si přímo ošklivím výraz svého **rozhořčení** opatřovat adresou. Už nikdo si snad nepotřebuje vyjasňovat svůj vztah k současné politické

špičce a k poměrům, které tu panují. „Samy o sobě nestojí tyto poměry za přemýšlení, ony **se jen vyskytují** jako něco opovrženého a opovrhovaného.“ Je nám jasno, na čem jsme, a je nám jasno, že to nechceme a že tomu musí být učiněna přítrž. Všichni víme, že toto je systém, „který žije jen z toho, že udržuje všechny ubohosti, a sám není nic jiného než vládnoucí ubohost“. Je to systém, který „ospravedlňuje podlost dneška podlostí včerejška“, je to systém, který „každý výkřik nevolníkův proti knutě prohlašuje za rebelii“, jakmile může tuto knutu zdůvodnit historicky, tj. říjnovou revolucí a únorem 1948. Negaci naší politické přítomnosti nenajdeme **e** jen jako zaprášený fakt mezi historickým haraburdím moderních národů, ale dokonce jako věc překonanou v rámci postalinské sovětské mocenské sféry. A tento anachronismus, tato „na odiv vystavovaná nicotnost“, která si už jen namlouvá, že sama v sebe věří, a vyžaduje drze na světě, aby si to také namlouval, předstírá přesto, že je něčím jiným, než čím vsutku je. Ale: „Kdyby věřil ve svou vlastní podstatu, což by ji skrýval předstíráním cizí podstaty a hledal by svou spásu v pokrytectví a sofismatech?“ „Moderní ancien régime je už jen komediant světového řádu, jehož skuteční hrdinové zemřeli.“ A jak si tedy nejlépe pomůžeme od komedianta? Tak, že se mu s chutí zasmějeme, a pak ho po zásluze odměníme nějakým tím grošem.

15. X. 89

89/469

Marx kdysi vyslovil pozoruhodnou myšlenku: totiž že „je nutno tyto zkamenělé poměry donutit k tanci tím, že se jim zazpívá jejich vlastní melodie!“. A co je toto „vlastní melodie“ naší skandální současnosti? Mýlil by se, kdyby někdo usoudil, že jde o zastydlou formu neostalinismu; to je sice kus pravdy, ale nikoliv pravda celá. Sám neostalinismus je totiž zastydlou formou stalinismu. A stalinismus sám je jedním z nejvýznamnějších jevů tohoto století, je významnější než fašismus. Stalinismus ovšem nebyl možný bez bolševismu a bez zardoušení (likvidace) pokusu o demokratizaci Ruska, resp. pokusu o první kroky k ní. V samotném vývoji Marxova (a Engelsova) myšlení můžeme vystopovat první rysy protidemokratičnosti, které se posléze prosadily způsobem, nad kterým by samotnému Marxovi vstávaly vlasy na hlavě. Stalinismus je jen hrůzným, tragickým vyvrcholením filosofických, ale i politických a mravních nedostatků a poklesků praotců marxismu; náš dnešní režim je dovršením tohoto vývoje. Režim, který ve třicátých letech v Sovětském svazu a v padesátých letech u nás (a ovšem také u našich sousedů) prožíval svou tragiku (resp. donutil občany, z nichž učinil své nevolníky, tuto tragiku prožít), se teď na zboženinách zacvičuje na strašidlo, tentokrát už nikoliv německé, ale československé (všichni víme, že to není strašidlo jediné, ale je jisté nejzvláštější). Dopravení jedné z deviací marxismu, která převládla nade všemi ostatními i nad samotným pozitivním odkazem Marxovým, v podobě ubohého strašidla (a ne mocného a hrozivého, jako před půl druhým stoletím), ovšem musí být „nezastřené“, úplně zjevné – jinak by totiž jeho straši-

delnost neměla logiku! A tato strašidelná zjevná ubohost musí být ergo směšná, tj. musí vyvolávat smích.

15. X. 89

[Petersen, Jennings, receptory, efekторы, akce nazdařbůh a reakce]

89/470

Petersen (žák v. Uexküllův) dává důraz na rozlišení tzv. receptorů a efektorů (*Die Eigenwelt des Menschen*, 1937). To je ovšem jen praktické rozlišení pro některé účely, zatímco zásadnímu pohledu na věc toto rozdělení odporuje. Správné pochopení vidí receptory jako zvláštní, specializovaný druh efektorů. V té věci viděl mnohem lépe např. Jennings (*Behaviour of Lower Organisms*), kterému bylo jasné, že na počátku je nutně tzv. motion at random (nebo action at random), tedy či akce „nazdařbůh“. Celá věc by ovšem potřebovala podrobnějších analýz. Na první pohled by se mohlo zdát, že třeba rostliny usvědčují toto pojetí z předpojatosti. Jennings má snad pravdu u živočichů, ale u rostlin je tomu jinak. Tu by zajisté pomohla důkladná analýza třeba práce kořenů při rozpoznávání a aktivním získávání určitých prvků a odmítání či vylučování prvků jiných, nežádoucích, nebo práce listů, které aktivně „dýchají“, respirují, a to jinak ve dne a jinak v noci. Aby mohl receptor „recipovat“, je nejprve zapotřebí, aby se (aktivně) setkal s tím, nač má „reagovat“. Předpokladem reakce je akce, aktivita; reakce je zvláštním druhem akce (totiž taková akce, která nespěje jen ke svému „uskutečnění“, a tedy ke svému „cíli“, „konci“, ale která je s to se z průběhu svého uskutečňování jednou svou složkou vrátit ke svému „počátku“, totiž ke svému subjektu, a podat mu jakousi informaci o tom, s čím se při svém uskutečňování setkala]. Teprve na základě této informace se může příští akce lépe orientovat a změnit se tak z akce nazdařbůh v reakci. Toto podání informace není jinak možné než na základě akce: jen akce může být nositelem informací o „vnějším“ světě, o okolí. Receptor může být funkční jen tou měrou, jakou je aktivní.

20. X. 89

[Otázka po tom, co to je filosofie; základní filosofická metoda]

89/471

Zdalo by se, že je docela logické se nejprve zabývat otázkou, co to je filosofie, a také nejbližšími otázkami dalšími, totiž k čemu je filosofie dobrá a co je jejím úkolem či posláním. Navzdory tomu si budeme muset místo toho ukázat něco docela jiného, a to nikoliv proto, abychom se tak zmíněným otázkám vyhnuli, ale abychom se k nim naopak právě dostali a abychom si jak k jejich správnému porozumění, tak k případným pokusům o jejich řešení vůbec otevřeli cestu. Až pochopíme, proč tomu tak je, získáme první důležitou zkušenost, totiž že přímá cesta nemusí být ve filosofii nejen nejkratší, ale že vůbec nemusí být ani správná. To říkám ovšem napřed a takříkajíc „na úvěr“; nejprve bude třeba si ověřit, co je na tom pravdy. Abychom si to mohli začít ověřovat, musíme se nejprve seznámit s jednou základní metodou filosofie, bez níž se nejen žádné filosofování nemůže

obejít, ale která je spjata přímo s bytostným charakterem filosofie jako takové. Ať už filosof ve svém myšlení této metody nedostatečně užívá vědomě, tj. záměrně, anebo nevědomky, z nedostatku bedlivosti nebo v důsledku nepoučenosti, je to vždycky hrubá vada, která nemůže zůstat bez kritiky; lze dokonce říci, že důsledné užívání této metody představuje jakési kritérium, jež odděluje filosofii od nefilosofie. A touto základní metodou je všestranné a neustávající usilování o to, abychom věděli, co děláme, když něco myšlenkově podnikáme, v našem případě tedy když se určitým způsobem tážeme. Proto si tuto metodu (která se ovšem podstatně liší od tzv. vědeckých metod) budeme nyní demonstrovat na oné otázce, kterou jsme na počátku zmínili a která by se mohla docela samozřejmě a „přirozeně“ zdát otázkou prvotní a první v pořadí: „co to je filosofie?“

20. X. 89

89/472

Když se někdo táže, co to je filosofie, může mít na mysli jedno z dvojího: buď někde slyšel slovo „filosofie“ a táže se, co to slovo znamená (to je sice velmi čistá možnost, ale ve skutečnosti je čímsi nepravděpodobným, a pokud se opravdu vyskytne ve skutečnosti, je případem velmi řídkým); anebo už něco o filosofii ví, ale nestačí mu to, není mu to dost jasné, není si jist, že jeho částečné pochopení je správné, chce se dozvědět něco jasného a zřetelného od někoho, kdo je kompetentní, aby tuto otázku profesionálně a pravdivě zodpověděl. V prvním případě je otázka zaměřena na slovo a jeho význam, v druhém případě na samu skutečnost. Už toto rozlišení má základní důležitost. Filosofové obvykle nepoužívají slov v běžném významu, ale dávají známým slovům svůj speciální význam, který je navíc nejčastěji různý u různých filosofů. Bylo by naprosto nesprávné, kdybychom se s takovým filosofem, který nám říká, v jakém smyslu bude toho či onoho slova používat, začali hned přit, protože na vymezení významu nějakého slova má filosof základní právo. Kdybychom mu toto právo upřeli, znamenalo by to totéž, jako kdybychom mu zakázali filosofovat právě tím způsobem, jakým on filosofuje, a jako bychom mu nařizovali filosofovat způsobem, jakým on filosofovat nechce. Tak např. když někdo po svém vymezení obsah slov náboženství, náboženský způsobem, který je v rozporu s tím, jak toho slova užíváme my nebo jak je chápáno běžně, bylo by zcela nesmyslné zahájit polemiku, neboť pak každý mluví jiným jazykem a každý rozhovor je předem znemožněn a zmarněn. Něco jiného ovšem je, když přijmeme význam, který onen myslitel razí, a pak nesouhlasíme s tím, co o skutečnosti, kterou takto označuje, vypovídá. A to musíme také uplatnit v případě filosofie.

20. X. 89

89/473

Když se tedy tážeme po tom, co to je filosofie, musíme si uvědomit zmíněný rozdíl mezi dotazováním po významu slova a mezi dotazováním po charakteru skutečnosti, kterou ono slovo označuje, kterou „míní“ či „znamená“. Musíme se smí-

řit se skutečností, že pro různé filosofy znamená slovo „filosofie“ něco různého. Proto také, když takto zjednodušeně mluvíme o „různých filosofech“, nemůžeme předpokládat jako samozřejmost, že se naše nepřesné a jen přibližné chápání filosofie bude krýt s jejich a že se jejich pojetí budou navzájem přibližovat, nebo dokonce ztotožňovat. Může se dále také stát, že pro nás (pokud si význam slova přece jen nějak upevníme) bude filosofem takový myslitel, který pro jiné filosofy žádným filosofem není, anebo naopak že myslitel, který je považován dost všeobecně za filosofa, zase pro nás filosofem opravdovým nebude. Může se dokonce stát, že uznáme za filosofa někoho, kdo sám sebe za filosofa nepovažoval nebo kdo dokonce proti filosofii ostře vystupoval (tj. proti tomu, čemu on říkal filosofie). Prostě mohou v té věci nastat nejrůznější kombinace i problémy a komplikace. A tak pro nás stojí otázka „co to je filosofie“ také tak, že se nutně musíme zároveň zeptat, co je filosofie třeba pro Platóna nebo Aristotela, pro Kanta nebo pro Hegela, pro Heideggera nebo pro Jasperse atd. Nemůžeme totiž předpokládat, že filosofie je „objektivně“ to či ono, že různost je jenom mezi pojetími filosofie. Filosofie bez pojetí totiž není možná; odhlédneme-li ode všech myslitelů, kteří filosofii tak či onak pojímali, nezbude nám nic, neboť filosofie žije v myšlenkách, v myslitelském úsilí jednotlivých filosofů. Ti se však mezi sebou liší právě také v pojetí samotné filosofie, nejen v tom, jaký význam dávají slovu filosofie. Co tedy máme dělat?

20. X. 89

89/474

Zopakujme si výsledky: neexistuje žádný ‚objektivní‘, tj. objektivně platný výměr filosofie, ale jen různá pojetí. Z toho pak je zřejmé, že podle toho, jak filosofii vymezíme, do jejího výměru budou, nebo nebudou spadat jednotliví myslitelé, takže podle toho je budeme, nebo nebudeme považovat za filosofy. – Z toho ovšem nikterak nevyplývá, že by záleželo na naší libovůli, co za filosofii budeme nebo nebudeme považovat. Existují tu před námi nesčetní filosofové, kteří museli také usilovat o myšlenkové uchopení toho, co to je filosofie. Když tedy budeme formulovat a vůbec promýšlet odpověď na otázku, co to je filosofie, nemůžeme nedbat toho, jak odpovídali jiní filosofové. Víme ovšem, že mezi nimi právě také v tomto bodě jsou velké rozdíly. Ale to nás neopravňuje k tomu, abychom se k jejich pochopení filosofie obrátili jen tak zády. Musíme zformulovat vždycky také důvody, proč jejich pochopení odmítáme, nebo naopak proč je kriticky přijímáme, v čem je přijímáme a v čem je korigujeme atd. Když to budeme dělat, nepřicházíme z jiné planety nebo hvězdy, ale musíme se cítit být jejich pokračovateli, byť při vší kritičnosti a samostatnosti. Toto nezbytné navazování vedlo některé filosofy k tomu, aby odpověď na otázku, co to je filosofie, hledali v samotných dějinách filosofického myšlení. Ale to je jistě každému zřejmé, že platí, co jsme řekli předtím: samotné vylíčení dějin přemýšlení filosofů o filosofii nám nikdy nemůže dát odpověď na to, co to je filosofie. A nyní můžeme tento bod dotáhnout ještě dále: jestliže sami filosofové nejsou a nemohou být v poslední instanci směrodat-

ní, pokud jde o takovou odpověď, rozhodně je nemohou zastoupit žádní jiní myslitelé ani vědci či odborníci. Jen filosofové mohou říci, co je filosofie, ale ani oni to nemohou rozhodnout.

20. X. 89

89/475

Na jedné straně tedy není nijak objektivně předem dáno, co to je nebo má být filosofie, ale na druhé straně nejen nefilosofové, ale ani samotní filosofové nemohou, tj. nemají kompetenci rozhodnout, co to je nebo má být filosofie. Když toto obojí vezmeme vážně, učinili jsme první krok k chápání, co to je filosofie. Myšlenka filosofie, resp. filosofování, co to je či má být, se v dějinách postupně, ale nikoliv organicky a „nutně“, vyjasňuje, vyčeřuje, ba dokonce teprve krok za krokem ustavuje a upevňuje, často kolísá, dokonce někdy se rozkolísává až do rozostření a stírání kontur, aby se pak zase znovu její sebepochopení zpřesnilo, dosáhlo větší jasnosti a přesvědčivosti apod. Vždycky tu je ve hře několik skutečností, které tuto ustavičnou tendenci filosofie a filosofování k přesnějšimu a hlubšímu sebepochopení buď stimulují a posilují, anebo naopak inhibují a oslabují. Nepochybný význam tu mají okolnosti, i když rozhodující nejsou ani tak okolnosti samy o sobě, jako způsob, jak je na okolnosti reagováno (rozumí se nejen ze strany filosofů). Mnohem důležitější jsou filosofické „pozice“ a jakési „principy“ v nich obsažené a naopak je umožňující. Některé typy filosofického myšlení se v určité situaci osvědčují jako mimořádně efektivní a produktivní, zatímco jiné mají omezenou platnost a nosnost a nevelký dosah. Mohli bychom tu mluvit o myšlenkových prostředcích, ovšem velmi široce pojatých, tj. zahrnujících nejen celou pojmovou výbavu, ale také metody a metodiku, taktiku, a zejména celé strategie širokých, rozsáhlých myšlenkových koncepcí, resp. podniků, které nemají jen formu systémů, ale takřka jakýchsi „živých“ událostí, na jejichž životě se podílejí nejen jejich tvůrci, ale také žáci-synové a vnuci, někdy dokonce celé generace vnuků a pra-pravnuků.

20. X. 89

[Jazyk jako orientační opora váhajícího filosofa; jazyk, mluva a řeč]

89/476

Na co se může a na co se má orientovat filosofující myslitel, když je na rozpacích, takřkajíc „na vahách“, když neví, odkud a jak začít nebo kudy se vydat dál, jak pokračovat, jak se na daném místě (v daném kontextu) rozhodnout atd. – tj. když selhávají všechny jeho běžné prostředky? Je několik takových „pomocí“ či pomocníků, opor nebo snad zdrojů jakýchsi pokynů a znamení. Jednak to je jazyk. Na jazyk není ovšem spolehnutí naprosté, v tom jsou na scestí filosofové, kteří rozhodující základ, ale také funkci filosofie vidí v analýze jazyka, dokonce běžného, každodenního jazyka. Ale přece jen jazyk je něčím podstatně významnějším a důležitějším než jakýkoliv prostředek či systém prostředků. O jazyce platí to, co řekl Hérakleitos o Apollónovi: ani nic neříká, ani nic neskrývá, ale dává (nám)

znamení či pokyny. Někdy je možno vyhledat nějakého konkrétního myslitele, který takový pokyn či takové znamení do určitého slova uložil, obvykle zároveň s odůvodněním či vysvětlením, interpretací. Ale jindy zůstává takový člověk neznámý a můžeme se s největší oprávněností domnívat, že si přitom jen málo nebo vůbec nebyl vědom, co vlastně do toho či onoho slova ukládá. Ale i když je jazyk nepochybně lidským dílem (každý jazyk), vůbec to neznamená, že není ničím jiným než lidským dílem, lidským výtvozem. V jazyce platí jisté nevyslovené „normy“, jakási jednotlivá „ty máš“, jež nelze odvodit ani z povahy lidské aktivity, ani z povahy okolností, ale z něčeho, co je závazné pro každý jazykový projev, a dokonce i pro „mluvení potichu“, tj. pro myšlení, pro přemýšlení. Abychom provedli jazykové odlišení, budeme mluvit na jedné straně o mluvě (tj. o tom, co je společné všem jazykům) a na druhé o řeči. Promlouvat (smysluplně) pak lze pouze v řeči a ve shodě s řečí.

23. X. 89

[Původ slova „filosofie“: Pýthagorás a Platón]

89/477

V případě slova „filosofie“ jsme jednak odkázáni na relativně pozdní tradici, která vytvoření tohoto zřejmě umělého slova připisuje Pýthagorovi, jednak na nepochybné autorství Platónovo, který v jisté základní shodě s oním údajně Pýthagorovým zdůvodněním a vysvětlením slova „filosofie“, ale s nesrovnatelně větší promyšleností a vypracovaností podává svůj výklad, který klade do úst Sókratovi – a ovšem nemůžeme ani zcela vyloučit, že tento výklad byl zčásti, nebo dokonce celý vsutku dílem Sókratovým (původně). V obou případech je slovo filosofie chápáno především polemicky nebo přinejmenším v opozici proti jinak rozšířenému chápání filosofa jako mudrce, tj. jako člověka, který „má“ moudrost, a proto „je“ moudrý. Filosof není mudrc, SOFOS, nýbrž jen FILOSOFOS, tj. člověk milující moudrost a toužící po moudrosti. Sama moudrost je vyhražena bohům, nemůže ji vlastnit a také nevlastní člověk. U Platóna najdeme ještě další argument: proč by ten, kdo je moudrý, tj. kdo má moudrost, po moudrosti toužil? Touží vždycky ten, kdo nemá to, po čem touží. Na toto pojetí, které tedy není nijak anonymní, nýbrž má své známé, nebo alespoň jmenované „auktory“, lze po našem soudu dobře navázat ještě dnes, přestože nelze nikterak tvrdit, že by to bylo pojetí, v němž by se filosofové nějak shodovali, a to ani filosofové starověcí. Jestliže je však rozvinuto s takovou důkladností právě u Platóna a podle Platóna u samotného Sókrata, pak si musíme zároveň uvědomit, že v rámci celkové strategie Sókratova i Platónova myšlení musí mít svou významnou funkci i pro velmi závažné a tehdy kromobyčej aktuální ostré rozlišování mezi filosofií a nefilosofií, konkrétně pak sofistickou. To je jen další důvod pro nás.

23. X. 89

[Čas, prostor a jejich myšlenková konstrukce; paměť a anticipace]

89/478

Někdy se čas považuje za jakýsi „čtvrtý rozměr“ a srovnává či vyrovnává se tak s rozměry prostorovými. Pokusme se tedy v tom směru o skutečné srovnání. Nemůžeme pochopitelně porovnávat čas s prostorem, neboť prostor má tři dimenze, zatímco čas je pouze jednou dimenzí. Proto nemůžeme třeba poukázat na „rozdíl“ spočívající v tom, že nemohou být dva předměty na „témž“ místě (pochopitelně: v téže chvíli), zatímco dvě události se mohou odehrávat v témž čase (a přibližně na témž místě – tady je jistý problém, neboť tzv. lokalizace události není ničím jednoduchým, zejména ve vztahu k lokalizaci událostí jiných). Uvažme proto jeden prostorový rozměr a srovnávejme jej s „rozměrem časovým“. Několik předmětů může být „umístěno“ naprosto stejně, pokud jde o jednu prostorovou dimenzi, např. stejně vysoko (vzdáleně) od dané plochy, ovšem za předpokladu, že alespoň v jedné další prostorové dimenzi je mezi nimi rozdíl. (Zde pochopitelně zůstáváme u prostoru jako docela určitého intencionálního předmětu, tj. u jistého myšlenkového modelu.) Má-li naproti tomu být možné, aby se několik různých předmětů vyskytovalo přesně na témž místě v prostoru, je nezbytné je umístit různě na časové ose (i zde uvažujeme jen lineární čas, tj. určitý intencionální objekt). Zavedeme-li do své konstrukce nejen čas, ale také dynamiku (nebo alespoň pohyb), bude mít významnou úlohu „setkání“ různých předmětů. K setkání totiž může dojít jen za předpokladu, že dojde sice k přibližné, ale těsné shodě ve všech parametrech, tj. ve všech rozměrech. Předpokladem setkání a jednostranné nebo vzájemné reakce mezi předměty je, že se vyskytují na stejném místě ve stejnou chvíli. Inspirující může být tato myšlenka zvláště pro mikrosvět.

25. X. 89

89/479

Chyba v myšlenkové konstrukci jak času, tak prostoru (s níž jsme právě pracovali) spočívá v tom, že předmět – pro zjednodušení budeme mluvit o „bodu“ – pohybující se v čase z místa na místo nemá absolutně žádnou „svou“ minulost nebo budoucnost, ale je stále „týž“ bez ohledu na své umístění v prostoru, ale také na své „umístění“ v čase. Ve skutečnosti však každý pohyb má svou „logiku“, která dává do souvislosti (přesněji: zakládá tuto souvislost) jednotlivé fáze pohybu, takže je možné vždycky alespoň v nějakém rozsahu interpolovat některé jeho polohy, které nebyly (nemohly být) zaznamenány, a dokonce extrapolovat nejen některé (přínejmenším nepříliš vzdálené) fáze jeho minulosti, nýbrž i budoucnosti. Z toho vyplývá, že pohyb vlastně vůbec není možný bez jakési paměti, ale ani bez jakési anticipace. Zdá se být zcela absurdní chtít přisoudit onu paměť minulého nebo anticipaci budoucího samotnému prostoru či času, „v“ nichž k pohybu dochází (v nichž se pohyb děje, odehrává) – ale tuto záležitost musíme podrobit v každém případě přezkoumání. Na tomto místě ovšem necháme zmíněnou „absurdní“ možnost stranou a zůstaneme u „bodu“: je-li naše úvaha správná, musíme schopnost paměti i anticipace přisoudit právě tomuto pohybujícímu se bodu. Moderní fyzika zatím uvažuje pouze o paměti (resp. o informacích, o nichž s překvapující samozřejmostí předpokládá, že musí přicházet z minulosti a týkat

se minulosti); dříve nebo později se však ukáže nezbytnost pracovat také s ‚informacemi‘ „přicházejícími“ z budoucnosti, resp. předjímajícími budoucnost. Co z toho všeho vyplývá? Především jedna důležitá věc: bod, který si pamatuje a který předjímá, přestal být bodem. Pojem bodu vede k hrubé vadě na konstrukci.

25. X. 89

89/480

Bod, který si pamatuje něco z minulosti a který anticipuje něco ze své budoucnosti, už není a nemůže být bodem, nýbrž něčím, co se děje a co je aktivní, neboť - vyjádříme-li se ještě tradičním způsobem - izolovaný bod může být totožný sám se sebou jen tehdy, pokud prostor a čas mu zůstanou čímsi jen vnějším, k čemu se vůbec nevztahuje. Jakmile se však bod začne nějak vztahovat k prostoru a času „kolem“ sebe, znamená to, že je aktivní a že ergo nutně proměňuje svou aktivitou také sám sebe, nejen to, co je „kolem“ něho a „před“ ním, „mimo“ něj. Tím jsme zároveň postaveni před nutnost jinak, nově chápat „totožnost“ onoho ‚bodu-události‘: totožnost tu už nemůže znamenat neproměnnost, nýbrž integritu. Tak dospíváme k následujícímu: klasická geometrie nebyla schopna pojmut pohyb jako pohyb, nýbrž pouze dráhu, a to nikoliv jako dráhu pohybu, nýbrž jako dráhu vzatou samu o sobě, jako „přítomnou“ najednou jako celek, tj. jako období bodu - tedy jako přímkou nebo křivku. Tak např. kružnice nebo elipsa apod. byly pojaty jako „geometrické místo“, nikoliv jako kroužení nebo obíhání apod. Klasická eukleidovská, ale také pozdější typy neeukleidovské geometrie jsou nečasové nikoliv z principiální nezbytnosti, nýbrž v důsledku určité volby principů a předpokladů. Před námi stojí úkol založit a vypracovat jakousi časovou, s časem počítající a pracující „geometrii“, v níž body nebo pohybující se tělesa budou mít samy povahu dějících se událostí, jež mají schopnost si něco pamatovat ze svého dosavadního pohybu, ale také schopnost anticipovat a rozvrhovat svůj pohyb budoucí (samozřejmě na úrovni, kde nemůže být ještě ani potuchy o nějakém „vědomí“, tedy předvídání bez vědění a vědomosti atd.).

25. X. 89

[Proměna společnosti, nová podoba Evropy; neřecká myšlenka pravdy]

89/481

Naše společnosti procházejí poprvé od první světové války změnami, které mohou ovlivnit budoucí tvář Evropy nikoli pouze po vnější stránce, ale do hloubky. V jistém smyslu lze dokonce říci, že půjde možná o první hlubokou proměnu duchovního klimatu v Evropě od třicetileté války. Myšlenka lidských práv a svobod nutně vede k revizi staré, ale nemorální zásady „*cuius regio, illius religio*“. Spíše vlivem vnějších okolností než v důsledku nějakého většího uvědomění máme snad pro tuto stránku přítomnosti větší smysl zde v tzv. střední Evropě, než je tomu v zemích evropského Západu. Lze mít za to, že právě v tom by mohl v budoucnu spočívat náš pozitivní přínos rekonstrukci Evropy, na které se

musíme a chceme podílet a která se nemůže omezovat na tzv. vědecko-technický rozvoj (k němuž zatím opravdu nemám čím podstatnějším přispět). Prvním předpokladem toho však bude, že rozhodně skončujeme s chápáním kulturního a duchovního života jako nějakého dodatečného přívěsku a vedlejšího produktu technicky a ekonomicky zdatné výroby a fungujícího trhu. Nová Evropa bude potřebovat také nové myšlení, a nové myšlení nesmí být zatlačeno do funkce ideologického nástroje, ale musí se stát duchovní silou, schopnou integrovat Evropu jinak než mocensky a totalitně. Nepochybně půjde o nové mravní a duchovní „vynálezy“, mám-li se tak vyjádřit, ale stejně tak nezbytně půjde o nové navazování na nově objeňované a nově promyšlené prvky minulých tradic. Rád bych proto alespoň stručně načrtl jeden z takových možných navazovacích bodů, jež by mohly v nové, aktuální interpretaci představovat podstatný příspěvek k novému evropskému startu po stránce myšlenkové a duchovní. Vidím takový moment v určité tradici neřeckého chápání pravdy, jak se projevila v českém středověku a v navázání ve dvacátém století.

25. X. 89

89/482

Vyjděme od samotné myšlenkové tradice, která má své kořeny ve starém Řecku a která se stala směrodatnou a určující pro dosavadní cesty evropského myšlení. Její pozitivní a nosný moment spočívá v pojmovosti, zatímco její omezení až scestnost je dána povahou této pojmovosti. Mohli bychom proto formulovat dnešní (a zítřejší) úkol filosofického myšlení jako revizi a rekonstrukci (reformaci či reformu) pojmovosti, charakteristické pro myšlení zejména filosofické a vědecké, ale také třeba theologické nebo zase technické atd. Dosavadní pojmovost byla a dosud je charakteristická tím, že pojmy jsou vždy úzce spjaty s tzv. intencionálními předměty (objekty). Příímým důsledkem této tradice „předmětného“ myšlení je zatíženost evropské myšlenkové tradice jakoby samozřejmým zpředměťňováním myšlených (míněných) skutečností, neboť cestou k jejich pochopení procházíme etapou jakési transformace, jejímž výsledkem je zpředměťněný „obraz“ či „model“ toho, co je pochopeno. Se stále větší naléhavostí si však víc a víc uvědomujeme, že jsou skutečnosti nikoliv okrajové a nedůležité, nýbrž centrální a rozhodující, jež takovým způsobem myslit a myšlením uchopit nelze, resp. jež jsou uchopeny hrubě deformovaně, ba někdy přímo mystifikujícím způsobem. Tak se stává nevyhnutelnou potřebou kritická revize, analýza a oprava, rekonstituce či spíše nové konstituce myšlení, jež by bylo schopno přistupovat k chápání skutečnosti „správně“, tj. „po právu“, tj. které by pojmově uchopovalo (a to tu ještě zůstává problém onoho myšlenkového násilnictví, které se jazykově docela zřetelně projevuje a samo usvědčuje termíny jako „uchopit“, „pojmovit“ - podobnost se „zajmout“ - „zmocnit se“ apod.) skutečnost za pomoci nezpředměťňujících „modelů“ stejně dovedně a přísně i přesně, jak se to v dosavadní tradici naučilo dělat v souhře s „modely“ zpředměťňujícími, či jinak řečeno, aby vedle dvojic pojem - intencionální předmět dovedlo

se stejnou akribií (nebo alespoň analogickou, pokud to bude možné) pracovat s dvojicemi pojem – intencionální nepředmět. Trochu zjednodušeně můžeme mluvit o tom, že se musíme naučit jasně a zřetelně (karteziánsky *clare et distincte*) myslit vedle předmětů i nepředměty, vedle skutečnosti předmětné i skutečnost nepředmětnou, vedle předmětné stránky skutečnosti také její stránku nepředmětnou. Pro chápání nepředmětnosti pak je nutno vypracovat postupy a metody především na takových stěžejních tématech, jako je dění (události), čas, aktivita, subjekt a last not least pravda (jakožto ryzí nepředmětnost). A právě zde byly právě v naší filosofii učiněny významné kroky.

25. X. 89

[Dva typy „zákonitostí“ - univerzalizující a individualizující]

89/483

Nutnost odlišit dvojí druh „zákonitosti“ (termín provizorní, převzatý z tradice, ale podstatně neuspokojivý, vadný) nahlédneme snadno tenkrát, když nejprve přesně určíme jeden: to, co fyzika považuje za zákonitost, je v naprosté většině případů setrvačnost nebo nějaká stránka setrvačnosti (např. stránka matematicky postižitelná a vyjádřitelná). V tom smyslu je setrvačnost, a tedy zákonitost něčím zcela všeobecným, přinejmenším v rámci nějaké sféry, nějakého regionu univerzálním, a tedy neosobním a přímo depersonalizujícím, resp. potlačujícím každou individuálnost. Předpokládejme – jen docela na zkoušku –, že každá primordiální událost a každá nejprimitivnější sekundární událost je čímsi jedinečným, originálním, neopakovatelným. Předpokládejme dokonce i to, že každý atom třeba vodíku je čímsi jedinečným, principiálně odlišitelným od jiného atomu vodíku podobně, jako jsou odlišitelní lidé. To, čím se zabývá makrofyzika (a až dosud i mikrofyzika), jsou pouze masové úkazy, v nichž se každá individuální odlišnost a jedinečnost prostě ztrácí, zaniká, není patrna. Anebo už samy atomy jsou jistým nivelizujícím, „glajchšaltujícím“ způsobem vyprodukovaná jsoucna, která si jen proto jsou podobna, že je potlačena jakási původní jedinečnost všech primárnějších událostí, jejichž souhrou jsou atomy konstituovány. (Ovšem logičtější a asi správnější je předpoklad, že i atomy samy jsou individuálně odlišné.) V čem by pak spočívala podstata takové „setrvačností“ zákonitosti? Byla by založena na schopnosti individuálně odlišných třeba atomů téhož druhu plnit stejnou funkci, tj. podřídit se nějakému organizačnímu programu, v němž málo záleží nebo nezáleží na individuálních odlišnostech a kde naopak nejdůležitější je uplatnit to, co je společnou charakteristikou typu či druhu. A proti tomu a vedle toho musíme dobře vidět něco právě opačného: „zákonitosti“, které nevedou k nivelizaci a zglajchšaltování, k potlačení individuálnosti, ale naopak k jejímu zdůraznění a vyostření.

29. X. 89

89/484

Tento druhý typ „zákonitostí“ už nemá povahu univerzální, zevšeobecňující, nive-
lizující, nýbrž na základě jistého (ale co my víme, jak to všechno probíhá? vždyť
tady právě se musíme tázat, dotazovat, co nejdůkladněji zkoumat a žádný
problém, žádnou otázku nepřehlédnout ani nepodcenit!) znivelizování pod-
řízených složek **<může (?); pozn. red.>** dospět k nové individuálnosti, jedi-
nečnosti, neopakovatelnosti. Velmi poučné je podívat se z tohoto hlediska na říši
živých bytostí, organismů. Ve vitální sféře (biosféře) je naprosto zřejmě patrná
souhra i dialektická protihra obou typů zákonitostí (opakovaně zdůrazňujeme, že
jde o velmi nevhodný termín). Na jedné straně ony „setrvačnostní zákonitosti“
nejen umožňují (na nižších úrovních), ale (na vyšších) přímo zajišťují, garantují –
v mezích možností –, aby to, čeho bylo zkouškou a omylem, a tedy s rizikem, ale
nově, „inovačně“ dosaženo, nebylo ztraceno, ale aby se to uchovalo jako výchozí
základna pro další, nové zkoušky a omyly a eventuelně rizikové podnikání. Co to
znamená? Jde přitom o to, aby rizika, která byla už jednou překonána a zdo-
lána, přestala být riziky, tj. aby jejich příští zdolávání bylo „technicky“ zvládnuto a stalo
se takříkajíc rutinou. A na druhé straně ony „nesetrvačnostní“, resp. neuniverza-
lizující a naopak individualizující „zákonitosti“ zase garantují nebo alespoň
umožňují, aby jednou dosažená úroveň nebyla natolik fixována, aby se stala pře-
kážkou dalších inovací. Hrubou chybou darwinistických interpretací vývoje je na
jedné straně malý zájem o hlubší analýzu setrvačnostních „zákonitostí“ a v pod-
statě simplifikující výklad reprodukce (mendelovské „zákonitosti“, genová repro-
dukce atd.) a na druhé straně shrnutí všech závažných a potíže vyvolávajících
problémů do jednoho pytle „náhody“, kontingentních mutací a následujícího „při-
rozeného výběru“, což je už jenom matematicky nesmysl. Nejzřejmější fungování
„zákona jedinečnosti“ (zákonitosti jedinečného) lze nahlédnout právě na nejvyšší
úrovni, která nám je zvláště blízká nebo která je přímo naší vlastní rovinou.

29. X. 89

[„Dějiny a vítězná pravda“]

89/485

Příprava na 6. 11. (Lit.) – body z dopisu dne 10. 10. 89

1. Jaké jsou kořeny prezidentského hesla „Pravda vítězí“ (psal o tom F. M. Bartoš
po válce, *Z dějin hesla Pravda vítězí*): filosoféma, obsažené v tzv. III. Ezdrášovi
3,12 a 4,34–41, ekumen. překlad, *Apokryfy*, 1985, str. 370 a 372. (Možno-li,
prosím, předem přečíst.)
2. Myšlenka „vítězné pravdy“ je inkompatibilní s řeckým chápáním pravdy jako
„neskrytosti“ ani s nejrozmanitějšími pojetími pravdy, se samozřejmostí před-
pokládajícími, že to, co „jest“, je normou a kritériem „pravdy o tom, co jest“.
Myšlenka, že pravda je větší a silnější nade všechno, znamená mnohem víc,
než co nám hned napadne, totiž že je silnější než jakékoliv potlačování pravdy:
pravda je nutně silnější i než to, „o čem“ je pravdou, resp. „pro co“ či „nad
čím“ je pravdou. To pak v důsledcích znamená, že poznat pravdu o věci (o ně-
čem) je víc, a tedy něco jiného než poznat věc (něco).

3. Ačkoliv pozdně židovská literatura byla už pod silným vlivem helénismu a vůbec řeckého myšlení, myšlenka vítězí pravdy se nezrodila a v této podobě nemohla zrodit z řeckých předpokladů a základů. Představuje ferment odporu, rezistence vůči řeckým vlivům a zároveň navázání na starší až nejstarší hebrejské kořeny. (Byl bych rád, kdyby si nějaký hebraista mezi Vámi připravil pár slov ke kořenu *'-m-n*; sám hebrejsky neumím a jsem odkázán na sekundární prameny bez možnosti kontroly, což je vždy problém, neboť filologové dovedou být pozoruhodně impregnovaní vůči podstatnějšímu myšlení.)
4. Hluboce promyšlené Rádlovo pojetí pravdy, literárně sice systematicky nezpracované, ale pozoruhodně kongruentní, představuje vyvrcholení života této původně izraelské myšlenky nejenom v českém myšlení, ale v evropské tradici vůbec. To by se mohlo ukázat jako významné jak pro překonání (vá)ni současné evropské myšlenkové krize (krize filosofie, ale i teologie!), ale také a zejména pro „evropské obrození“, před nímž dnes stojíme jako před úkolem, a to nejzávažnějším úkolem dneška a zítřka.
5. Vlastní body (Dějiny a vítězná pravda):
 - a) událost, povaha, struktura
 - b) povaha akce a problém reaktibility
 - c) rozdíl mezi FYSIS a LOGOS: reakce jako volba alternativy
 - d) subjekt – není součástí ani složkou události (ani akce)
 - e) setrvačnosti – problém jejich vzniku a trvání
 - f) nepravé události a LOGOS jejich vztahů („vnějších“)
 - g) ustavení dějinného subjektu a vznik (i udržování) dějin
 - h) zprostředkující úloha subjektu mezi pravdou a „historií“

29. X. 89

89/486

Příprava na 6. 11. – Dějiny a vítězná pravda (pro th.)

- 1 Význam dobré filosofie pro thgii: thgie se nemůže spokojit s pouhou rétorikou (kázání není jen umná řeč, proslov) a je jí nedůstojné, aby si vypomáhala sofistickou. Kromě toho bez filosofické kultivovanosti upadne znovu do mýtu – thgie bez filosofie není vůbec možná. Vznikla na základě ffe jako pokus o její korigování a využití (Souček mluví o „deformování“, tj. o ohýbání a lámání – to zatím necháme stranou; po mém soudu to není jediná možnost).
- 2 Thgie vzniknout musela, protože ffe představovala reflexi zcela odlišného životního stylu a zaměření, takže nemohla vyhovovat, a zároveň nemohla být odvržena, protože byla velmi mocná a přesvědčivá. Chyba byla, že jí v podstatném směru podlehla. Dnes si filosofové (nejlepší) stále víc uvědomují, že myšlení řeckého typu je u konce se svými možnostmi a že dosavadní filosofie je na konci své první epochy. Ale to si právě málo uvědomují theologové a zůstávají se svým myšlením pozadu. A hůř: teologie se stává posledním útočištěm reziduí starého způsobu myšlení.

- 3 V odporu proti spekulativní teologii (odůvodněném) upadá thgie do nekritičnosti: Když myšlenkově, „vědecky“ pracuje, neví dost dobře, co dělá, protože odmítá věnovat náležitou pozornost svým myšlenkovým (pojmovým) prostředkům. Výsledkem je jedno z dvojího: buď přestává být přísnou myšlenkovou disciplínou, která má pod svou kontrolou, co říká, anebo si sice podrží svou „vědeckost“, ale stává se pak speciálním oborem s vymezeným předmětem a s metodami převzatými většinou z jiných věd (obdobně, jako to dělá třeba medicína).
- 4 Z toho jsou možná jen dvě východiska: buď začne thgie pěstovat ffii „svou“, tj. pro své účely, tj. theologickou ffii, anebo se spokojí s tím, že si nadále bude užívat prostředků a výsledků nějaké filosofie docela obdobně, jako užívá prostředků a výsledků filologie, historie, religionistiky, sociologie, obecné hermeneutiky apod. To si theologové musí rozhodnout sami. Z hlediska filosofie se ovšem tento problém klade odlišně. Filosofie se nikdy nemůže vzdát svého vztahu k celku. Proto musí prověřovat jak východiska a metody, tak výsledky všech věd, ale i jiných druhů lidského podnikání, včetně myslitelských výkonů druhých filosofii (filosofů).
- 5 Tak si musí i v případě theologie učinit jasno o oprávněnosti jejích nároků. Pochopitelně tu je kompetentní jen filosof, který vychází z téže tradice jako ona theologie. Poněkud nepřesně a zjednodušeně řečeno to znamená, že kompetentní tu je pouze filosof, který je křesťanem, neboli křesťan, který filosofuje. A tu je třeba položit si otázku: jaký je vztah mezi vírou a theologií?

29. X. 89

89/487

- 6 Bez podrobných analýz vyslovím jen teze: theologie může svou legitimitu prokázat jen jako reflexe víry a svou kompetenci musí obhájit proti filosofii, která historicky vznikla jako reflexe jiné životní atitudy či orientace (ffie jako racionalizace mýtu). Průběhem dějinného vývoje však vlivem křesťanství (přesně: mocí víry) došlo k proměně samotné filosofie, která již v klasické době Sókratově a po ní následující prokázala obrovskou variabilitu. I když byla po celý středověk zapřažena do služeb theologie, musela se opětovně setkávat s problémy a přímo se skutečností víry. Když se pak v novověku emancipovala a zbavila se nadvlády theologie, byla to již poněkud proměněná a jinak nasměřovaná disciplína.
- 7 V rámci vývoje filosofického myšlení tedy došlo k tomu, že někteří filosofové někdy bezděky, jindy programově zachovali svému myšlenkovému podnikání základní otevřenost a loajálnost orientaci víry, i když vypověděli poslušnost samotné teologii. Vztah mezi filosofii a theologií prošel mnohými peripetiemi, ale dnes lze vidět celou řadu myslitelů na obou stranách, kteří si dovedou naslouchat navzájem a v mnohém si dokonce rozumět. Mohli bychom mluvit o nadcházející (nebo již nadešlé) době dialogu mezi oběma a užít Caesarových výrazů: *in disciplinam conveniunt, in disciplina permanent* (obě se sejdou, aby

se nechaly poučit, instruovat, a nadále zůstávají ponořeny do naslouchání, do studia). (G. 6, 14, 2 a 3)

- 8 Chápe-li se theologie jako reflexe víry, pak musí připustit, že i filosofie (tj. docela určitá věda) může samu sebe chápat stejně, tj. také jako reflexi víry. Aby své určení mohla věda chápat tímto způsobem, musí projít hlubokou vnitřní proměnou. Ale to už zůstává dnes úkolem pouze pro jednotlivé myslitele; proměněná, nová filosofie už žije, už zahájila svou aktivitu a své působení, i když stojí teprve na počátku. Nicméně je zapotřebí, aby se vyjasnily vztahy mezi theologií, která sleduje, co se děje ve filosofii, a mezi filosofií, která naopak sleduje počínání theologů. To je právě obsahem termínu „dialog“. V rozhovoru dvou nebo více partnerů naslouchá každý nejen tomu druhému, ale také hlasu pravdy, který zaznívá nebo alespoň může zaznít tam, kde lidé naslouchají.
- 9 Je třeba prozkoumat, co to vlastně znamená „reflexe víry“, ať už jde o reflexi theologickou, nebo filosofickou (vztah mezi nimi necháme zatím zcela stranou). Běžně hovoříme o reflexi jako zvláštním typu akce, která se vztahuje k jiné akci; tj. reflektovat v přesném smyslu vzato můžeme jen nějakou akci (a takovou akcí může samozřejmě být i jiná reflexe). Předpoklad, že můžeme přímo reflektovat nějakou předmětnou skutečnost, nějaký objekt, je hrubě falešný (s ním i tzv. teorie odrazu). Jakýkoliv „objekt“ můžeme teprve ex post (re)konstruovat jako model na základě reflexe a analýzy nějaké akce, směřovavší k onomu „objektu“.

27. X. 89

89/488

- 10 O reflexi víry můžeme tedy legitimně mluvit za předpokladu, že víra je akt, a to náš akt, tj. akt, k němuž máme „bezprostřední“ přístup. Ale zde přistupuje nutnost prověřit povahu víry právě v tomto bodě: můžeme akt víry vskutku považovat za svůj akt, tj. za svůj výkon? Tradice je v tomto ohledu pozoruhodně dvojnásobná. Ježíš ku příkladu vyzývá na jedné straně: neboj se, toliko věř! (*Mk 5,36; Luk 8,50*) nebo: věř toliko, a zdrávat bude (*Luk 8,50*), a na druhé straně: víra tvá tě uzdravila (*Mt 9,22 aj.*), nebo dokonce: víra tvá tebe k spasení přivedla (*Luk 7,50*). Jistě z toho nelze prostě odvodit, že je otázkou našeho aktu, našeho výkonu, uzdravíme-li se či dokonce dojdeme spasení. Pavel nám připomíná: milostí spaseni jste – darť jest to Boží (*Ef 2,8*). Proto se o víře tradičně mluví jako o daru. Je-li však víra dar, jak je možno tento dar reflektovat?
- 11 Tak před námi stojí problém, který můžeme zkoušet řešit dvojím způsobem: buď budeme revidovat pojetí víry, nebo budeme revidovat pojetí reflexe. Ale je tu ještě třetí možnost, a tou právě se dáme na cestu k řešení. Především je tu menší úkol, nahlédnout trochu hlouběji povahu reflexe. Zatímco akce je přístupem k tomu, co je „předmětem“ a „cílem“ akce, reflexe je přístupem k sobě. V reflexi si uvědomujeme sebe, resp. něco svého, uvědomujeme si, co

jsme udělali anebo co právě děláme. Předpokladem tohoto přístupu k sobě je ovšem odstup od sebe. Kdo není schopen od sebe odstoupit, vzdát se něčeho svého, nechat to za sebou, ten není schopen k tomu nově přistoupit. Člověk je kritický k sobě, pokud netrvá na svém stanovisku, ale zaujme nějaké stanovisko, které není (jen) jeho. Reflexe tedy znamená jednak odstup od sebe, jednak přístup k sobě.

12 Právě protože onen odstup od sebe je něco, na co rádi zapomínáme, neuvědomujeme si tu nejdůležitější složku či fázi reflexe, která představuje jakousi zprostředkující, ale i rozdělující hranici mezi odstupem a přístupem k sobě. Tam, kde člověk od sebe odstoupil, ale ještě k sobě znovu nepřistoupil, ocitá se v nějakém smyslu mimo sebe, vně sebe. Nechť je tento moment, tato fáze sebekratší, je nejvýznamnější. Její význam spočívá v tom, že tady ústí aktivita subjektu v moment, kdy člověk opouští sám sebe, kdy nechává sám sebe za sebou, kdy stojí vně sebe či lépe ven ze sebe. Tuto fázi reflexe budeme nazývat „ek-statickou“ (od *ek-teinó*, TEINÓ = napínati, vypínati, dosahovati, pass. - se; EK-TEINÓ = vypnouti /všechny plachty/ (STASIS = stav, stanovisko, pozice, ale také pozdvižení, povstání, převrat politický; EK-STASIS = údiv, uchvácenost, bláznění - být mimo sebe, „ven ze sebe“). Setkání s nepředmětnou skutečností je možné jen v tomto ek-statickém momentu reflexe.

13 Právě tento ek-statický moment reflexe má zásadní důležitost pro

29. X. 89

89/489

pochopení víry jako zároveň aktu a zároveň daru. Je totiž možné, aby nám nějaký akt byl darován tak, že se stane naším vlastním aktem. Podmínkou toho, aby se stal akt, který jsme původně sami nevykonali, naším vlastním aktem, je dvojí skutečnost: především nám tento akt musí být započítán za náš vlastní a za druhé si tento akt musíme sami přivlastnit, přijmout za svůj. Na první pohled je zřejmé, že iniciativa tu nemůže být na naší straně, že nejprve tu musí být onen akt víry, který je nám započten - srv. *1 M 15,6* a pak *Řím 4,3; Gal 3,6; Jak 2,23; též Řím 4,23.24.*

14 To je ovšem na první pohled jen zcela formální řešení. Musíme nahlédnout hlubší smysl tohoto komplikovaného vztahu. K tomuto hlubšímu smyslu nám může náznakem poukázat jazyk, a protože jde o tradici hebrejskou, musíme naslouchat hebrejštině. Tady je totiž velmi významné a má velký dosah, že víra a pravda (ale také spravedlnost atd.) náleží významově k sobě, takže slova na základě '-m-n sami Židé do LXX překládali někdy jako PISTIS (PISTEYEIN atd.), někdy jako ALÉTHEIA (aj.). To nám umožňuje se pokusit o následující rekonstrukci nezbytných kontextů, dovolujících nám konstituovat příslušný myšlenkový model.

15 Pravda oslovuje člověka; to je základní „akt“ (zvláštní ovšem povahy), který může být započten za vlastní akt člověka za dvojí podmínky: 1) že je tomu člověku adresován, tj. že není žádnou lahví s nějakou zprávou, která by byla

prostě hozena do moře; 2) že se člověk tohoto oslovení nějak chopí, že je uznamená a že je přijme jako sobě adresované, tj. že s ním zároveň přijme svou povolnost tuto výzvu přijmout a také na ni nějak (přiměřeně) odpovědět. To v sobě nese zároveň ještě něco dalšího: člověk přijímá svou situaci jako povolání k odpovědnosti. Uvědomuje si, že je na světě, aby odpovídal ve světě na výzvy, které nejsou ze světa, tj. které nevyplývají z toho, jak ve světě věci jsou.

16 Již to, jak člověk výzvu, která mu je adresována, pochopí, je kusem odpovědi na ni, ale kusem jen prozatímním a naprosto nedostačujícím, protože výzva neoslovuje člověka proto, aby se plně soustředil na ni a na její povahu, nýbrž především na její význam, obsah, zaměření, tj. na to, k čemu jej výzva zavazuje, k čemu ho volá a vyzývá. Pravdu tedy nelze pochopit jako něco, co je pouze před námi jako předmět. Všechno předmětné, co můžeme na pravdě rozpoznat, pochází z lidského pochopení; sama pravda je a zůstává ryzí nepředmětností, která nemůže být zkoumána a popisována, ale které je nutno poslechnout. A poslouchat ji začínáme již v tom okamžiku, kdy jí začínáme rozumět. A pro tu chvíli nemáme a nemůžeme mít po ruce žádné měřítko ani kritérium. To vše přijde až později.

29. X. 89

89/490

17 Aby člověk mohl uslyšet a poslechnout pravdu, musí se s ní setkat (zajisté je to zcela odlišné setkání než setkání s druhým člověkem – na rozdíl od druhého člověka pravda nemá žádný vnějšek; každé vyjádření, vyslovení pravdy je už lidská spoluúčast!). Aby se s ní mohl setkat, musí sám sebe nechat za sebou. Otázka nyní zní: co v takovém případě nechá člověk za sebou? A druhá otázka: kdo to nechává člověka za sebou? Jak problém ek-stase, tak problém pravdy a jejího uplatnění, uskutečnění ve světě (tj. také v dějinách) nás nutí udělat ještě jeden závažný krok, který je podmínkou uspokojivého řešení obou. Tento krok spočívá v promyšlení a vymezení pojmu „subjektu“.

18 Především musíme pojem subjekt rozšířit na všechna pravá jsoucná, abychom si tak vytvořili předpoklad pro problematiku lidského subjektu. Subjekt je nerozlučně spjat s akcemi a akce jsou možné jen jako akce nějakého subjektu. Každé pravé jsoucné je vlastně událostným děním, které má svůj počátek, průběh a konec, které jsou integrovány v jeden celek. Tento událostný celek se děje podle určitého programu, jímž je zároveň ve svých „částech“ (momentech) držen pohromadě. Řecky se sbírat, shromažďovat a držet pohromadě řeklo slovesem LEGEIN, od něhož je odvozeno slovo LOGOS. Pro nás tedy LOGOS je to, co jednotlivé fáze událostného dění drží pohromadě a sjednocuje. (Podle Hérakleita se všechno děje podle LOGU – tedy „všechno“ neboli veškerenstvo, všehomír je sjednocenou událostí, sjednoceným jsoucнем, s Platónem řečeno: živokem.)

19 Každá pravá událost má tedy svůj LOGOS, podle něhož probíhá její dění, podle něhož se událost děje. Ale potud by každá událost zůstala izolovanou jednotkou bez souvislosti s jinými. Byla by jakýmsi nepatrným světem pro sebe, bez možnosti kontaktu s jinými světy-událostmi. Tak tomu asi je v případě tzv. primordiálních událostí mimosvětne povahy. Aby mohl vzniknout svět (ať už budeme „svět“ chápat jakkoliv – to je zvláštní problém), je nutno, aby alespoň některé nejjednodušší události byly vybaveny tzv. reaktibilitou, tj. aby byly schopny reagovat na jiné události. Událost ovšem může reagovat na jinou událost, jen když se s ní setká, tj. když se ocitne v její nejužší blízkosti, a to jak časově, tak prostorově. Události, které jsou od sebe časově nebo prostorově vzdáleny, na sebe prostě reagovat nemůžou. Časoprostorová blízkost dvou (nebo více) událostí však nemůže být naplánována LOGEM ani jedné z nich, ale představuje koincidence, která je vzhledem k LOGU jich obou kontingentní. Proto je v každé reakci určitý prvek kontingence, který se vymyká LOGU reagující události. Protože však tento kontingentní prvek je zapojován velmi smysluplně do jiného, odlišného kontextu, než jaký představuje původní LOGOS události, je tu otázka po novém, vyšším LOGU, ovládajícím onu reakci a také v důsledku toho změny v dalším průběhu události.

29. X. 89

89/491

20 Předpokladem kontingence, resp. jejího významu a uplatnění ve stavbě světa je ex-sistence subjektů (ek-statický moment je vlastně jen extrémním případem ex-sistence subjektu). Možnost kontingence je ovšem založena již povahou vzniku (počátku) každé pravé události; to je však kontingence „nepravá“, protože spadá vjedno s odlišností a odděleností každé události od ostatních událostí. O pravé kontingenci můžeme mluvit teprve tam, kde má smysl mluvit o rozdílu vnitřní a vnější stránky události a kde může docházet k setkání dvou navzájem si vnějších událostí a reakci jedné na druhou. V rámci světa (tj. „ve světě“) dochází k takovým setkáním takovým způsobem, že se z hlediska LOGU jedné i druhé události jeví být nahodilý, tj. z vnitřního postupu a rozvrhu událostního dění neodvoditelný. Reakce na tuto kontingenci je však taková, že samo setkání se neprojevuje jako narušení průběhu reagující události, ale že kontingence je díky reakci v jistém rozsahu a smyslu vintegrovaná do dalšího průběhu, který se tím ergo mění. Tato změna, která není poruchou, nemůže být ani „vykonána“, ani do dalšího průběhu „vintegrovaná“ samotnou událostí, neboť se vymyká jejímu programu (přesněji: není a nemůže být naprogramována alespoň v nějakém svém momentu, zejména časovém). Musí tu být proto nějaký další „prvek“, který zasáhne: musí k události nějak náležet, ale na druhé straně nemůže být její součástí ani složkou. Tímto „prvkem“ je subjekt události.

21 Událost sama není subjektem, ale může mít svůj subjekt; a subjekt sám není událostí, ale musí mít svou událost. Primordiální událost se obejde bez subjek-

tu (nebo bychom také mohli říci, že subjekt s primordiální událostí splývá, že se z ní a od ní dosud neemancipoval). Subjekt totiž – ex definitione – není žádný „objekt“, což znamená mj., že není žádným „jsoucnem“ vedle události a mimo ni. Musíme si proto objasnit povahu subjektu blíže. K tomu cíli je třeba nejprve objasnit tzv. (tradičně) „modus“ bytí subjektu ve srovnání s jinými mody. Zatímco „jsoucnost“ je okamžitý stav událostného dění a „jestota“ jeho vnější stránka, „bytí“ je modus, jak „jest“ událost jako celek po celou dobu průběhu. Způsob, jak „jest“ subjekt, nazveme ex-sistencí, ovšem teprve na lidské úrovni. Musíme proto rozšířit pojem ex-sistence na všechny subjekty vůbec; tím se odlišíme podstatně od filosofů existence (např. Jaspersovo rozlišení Dasein od „mögliche Existenz“) i od existencionalistů. Subjekt se vynořuje a emancipuje z rámce pravé události v odpověď na svou „povolanost“, resp. „vyvolanost“, a „uskutečňuje se“ v podobě akcí, jež nemohou být založeny samotnou událostí. Každou akcí dosahuje subjekt něčeho vnějšího proměnou vnějších skutečností, ale zároveň vždy nějak proměňuje také sám sebe (a to nejen v podobě dovedností, neboť tím proměňuje jen své tělo, nikoliv sám sebe).

30. X. 89

89/492

22 Subjekt nemá žádného vlastního trvání, protože je ryzí nepředmětností; navíc nemá žádnou „přítomnost“ ve smyslu aktuality, ale je vykloněn do budoucnosti (v tom spočívá jeho ek-statičnost, resp. ex-sistence). Zatímco trvání těla je založeno na setrvalých elementech (především atomech, molekulách a genech), quasi-trvání subjektu záleží ve vždy nové, pokračující povolanosti nepředmětnými výzvami, tj. v povolanosti k ex-sistenci. Sama ex-sistence subjektu je již odpovědí na tuto povolanost. Avšak ex-sistence je předpokladem dalšího odpovídání, tj. akcí a aktivit. Každou akcí subjekt něčeho dosahuje, ale zároveň se něčím (novým) stává. Protože své akce může uskutečňovat jen v těle a prostřednictvím těla, proměňuje tak také své tělo, které nabývá např. dovedností. Ale nezůstává jen u toho.

23 Tělo musí být podrobena zvláštnímu filosofickému zkoumání; ffie těla, nové pojetí. V rámci těla je třeba rozeznávat subjektální sféru či aspekty (momenty), jíž (jimiž) prochází každá subjektální akce, aby byla náležitě formována (na základě zkušeností, paměti atd.). V této subjektální sféře se vytváří jakýsi předobraz toho, čeho subjekt již dosáhl a čeho je schopen atd., tedy jakési imago subjektu. Když konečně na vyšší a nejvyšší úrovni dochází k tomu, že subjekt nabývá vědomí sebe, je jeho vědomí primárně vztaženo k tomuto obrazu, imago. Sebevědomí je vědomí obrazu o sobě; tento obraz může, ale nemusí být přiměřený a pravdivý. V něm je zafixováno mnohé z toho, čeho by se měl subjekt právě zbavit, a naopak tam chybí leccos z toho, co by tam mělo být (měřeno povolaností a výzvami). Důležité je, že subjektální sféra včetně onoho produktu, jímž je obraz o sobě, může být a tradičně bývá myšlenkově

uchopována prostřednictvím intencionálních objektů, tj. může být a běžně bývá zpředmětňována. Jako musí být nově chápáno tělo, tak to platí i o subjektální sféře i o „imago“.

- 24 Když potom mluvíme o subjektu akcí, myslíme tím obvykle imago subjektu. To je zčásti správné, neboť konkrétní podoba akcí je do značné míry závislá na imago; ale imago není schopné akce, nýbrž je s to jen posloužit „pravému subjektu“ k formování akce, ale také k orientaci v jeho osvětí a vposledu ve světě vůbec (na nejvyšší úrovni). Správně pochopit povahu a úlohu imaga lze jen na základě rozlišování aktu a jeho intencionálního předmětu (ev. nepředmětu), avšak rozlišování rozšířeného daleko za hranice, jaké mu přisuzuje fenomenologie (husserlovská). Věc souvisí s tímto problémem, zatím neřešeným: např. gen je kusem informace, ale není jasné, jak je tato informace „přečtena“ a „zhodnocena“ v příslušných akcích. Chyba spočívá v tom, že gen je chápán jen předmětně a že i jeho „funkce“ je chápána jen předmětně, instrumentálně. Nová, důkladná analýza je nezbytná.

30. X. 89

89/493

- 25 Proto také, když mluvíme třeba o „dějinném subjektu“ nebo „politickém subjektu“ apod., jde vlastně nikoliv o sám subjekt, nýbrž o jeho imago. Přitom ještě dále musíme rozlišovat mezi imagem nereflektovaným a reflektovaným, resp. mezi imagem vytvořeným na základě a prostřednictvím a reflexe. Tomu pak říkáme „představa o sobě“ (což je rovněž ne zcela přesné). To, co si člověk o sobě myslí a jak si sám sebe představuje, má nepochybně vliv na to, co dělá a (tedy) čím, resp. kým je; ale vedle představy o sobě je tu ještě „skutečné“ imago, které je rozhodující všude tam, kde se subjekt cíleně a velmi aktivně neprosazuje prostřednictvím „představy (člověka celého) o sobě“. Tak imago koordinuje a ovládá to, čemu se říká „povaha“ (velmi nepřipadně, neboť nejde o FYSIS!), ale samo může být do značné míry korigováno, a dokonce ovládáno reflektovaným imagem, tj. subjektivním obrazem člověka o sobě, resp. o tom, jaký chce být a jaký má být (by měl být).

- 26 Reflektované imago nemůže zcela potlačit „skutečné“ imago, protože to má svou základnu v těle, a tedy také v genetických informacích, ale i zkušenostech těla atd. (Přitom duševní akty a procesy chápeme jako tělesné, duše je část nebo aspekt těla, tj. – obráceně řečeno – tělo je oduševnělé!) Nicméně imago není člověku dáno či vnuceno fatálně; něco musí přijmout a chápat se jako omezená bytost, zatímco to skutečně důležité je záležitostí nikoliv fyziologie, nýbrž kultury a kultivovanosti. Avšak i svou zakotvenost v kultuře, ve zvycích a vůbec v podmínkách své doby a své společnosti (i své rodiny a nejužšího společenství) může a má každý člověk-subjekt kontrolovat, nebo se o to alespoň pokoušet. **Koneckonců** lidství směřuje k stále větší personalizaci; to, čím se člověk podobá jiným lidem, není jeho vlastní, a tudíž není „on sám“. Smysl života se rozhoduje tam, kdy a kde je člověk sám sebou, tj.

kdy a kde je čímsi jedinečným. A toto jedinečné nějak náleží k němu jakožto subjektu, neboť svou bytostnou povahou je stejně tak nepředmětné jako subjekt sám. Subjekt tak nabývá jakési vlastní „povahy“ (nevhodný termín!), která je mu pro příště započítávána (nebo nenabývá, protože zůstává nezapočítávána) za jeho vlastní naprosto stejně, jako je mu započítáván akt víry za jeho vlastní akt, ačkoliv mu jakožto subjektu předchází a je pro něho čímsi primárním a konstitutivním.

- 27 Přijmeme-li dočasně běžnou terminologii (s vědomím nepřesnosti a nedostatečnosti), můžeme říci, že imago (skutečné) je soubor informací, kterým je formována aktivní přítomnost organismu (těla) v jeho osvětí, zatímco reflektované imago je jiným souborem, jímž je formována aktivní přítomnost člověka ve společenství dějinném a v dějinách jako specificky lidském světě. Obojí pak prostředku-

31. X. 89

89/494

je pobývání subjektu na světě, který má svůj počátek a konec, ale kterým nabývá subjekt své jedinečnosti a neopakovatelnosti „na věky“, resp. pro „život věčný“, jak se o něm mluví v evangeliu. I to je ovšem zapotřebí rozšířovat a zbavit religiózních prvků a nánosů. Rozhodujícím bodem tu je však oproštění pojetí subjektu <od> jakýchkoliv momentů setrvalosti a neměnnosti nebo alespoň „nesmrtelnosti“, což všechno představuje hrubě mylné dědictví řecké tradice. Okolnost, že i v tradici první církve se podržovalo chápání vzkříšení jako vzkříšení tělesného, být v „novém těle“, nasvědčuje zřetelnému povědomí jednak toho, že subjekt bez těla nemůže ex-sistovat, jednak toho, že je myslitelné, aby „týž“ subjekt dostal „jiné“ tělo (toto genere jiné!), a přesto aby zůstával „sám sebou“. Tu všude podobně jako v našem pojetí zůstává garantem „totožnosti“ subjektu a jeho quasi-trvání osobní oslovující výzva, povolávající a vyvolávající subjekt k ex-sistenci „ze jména“, tj. právě v jeho jedinečnosti.

- 28 O tom, kdo nebo co povolává člověka jakožto subjekt k ex-sistenci a k nabývání jedinečnosti a vyostřené osobitosti, nelze přímo nic vypovídat; uchylujeme se k takovým názvům jako „ryzí nepředmětnost“ nebo „pravda“. Důležitá je (třeba ve srovnání s jinými kulturními tradicemi) skutečnost, že pravda nemá jen „zájem“ na personifikovaných subjektech, ale také na „polidštěném“ nebo přesněji „pravdou napraveném“, „podle pravdy spravovaném“ světě. Není a nemůže být úkolem člověka stávat se sám sebou v odvrácenosti od světa, nýbrž může tak činit vždycky jen ve světě a uprostřed světa. Nicméně ve vztahu ke světu se člověk-subjekt nemá a nesmí jen přizpůsobovat, adaptovat na prostředí, nýbrž je povolán k tomu své prostředí a okolí spravovat. Nejde tedy o jakoukoliv změnu, nýbrž o změnu, která svět přiblíží k tomu, co „má být“. Marxova teze o nutnosti svět změnit je sice správná, ale je nedostatečná, neboť přenechává směr proměn „samotnému vývoji“, tedy

ne-li lidským imagům, tedy rozhodně reflektovaným imagům. Marx zcela zanedbává okolnost, že pravá reflexe nemůže postrádat ek-statický moment.

29 Dějinný subjekt je tedy subjekt postavený do dějin, což je možné jen prostřednictvím reflektovaného imaga. Samo reflektované imago má dějinný charakter a je zasazeno do dějin jako do svého vlastního kontextu. Dějinností se však situovanost člověka nevyčerpává; člověk i v dějinách (natož fyziologicky) je především subjektem, existencí. Rozhodujícím „prvkem“ jeho situovanosti je vztah k oslovující výzvě a ke své poslanosti (k tomu, co „býtí má“). Pak je tu jeho tělo i dobová podmíněnost, okolnosti atd., všechny „danosti“, které musí přijmout nebo alespoň vzít na vědomí a pak proměňovat k obrazu toho, jak to „má být“. A konečně tu je ono aktivní proměňování samo, jeho „praxe“. To je to „čtveré“, jež charakterizuje každou lidskou situaci (situaci člověka).

31. X. 89

89/495

Příprava na 6. 10. 89 – „Dějiny a vítězí pravda“

- 1 Myšlenka vítězí pravdy je neřecká; do evropské tradice se dostala prostřednictvím LXX a pak Vulgáty a citacemi řeckých i latinských církevních otců a různých theologů i kazatelů. U nás má mimořádnou důležitost pro Husa a jeho následovníky a pro celou naši první reformaci.
- 2 V evropské myšlenkové tradici si až dodnes udržela hegemonii řecká pojmovost, ale byla do té míry ustavičně nahlodávána a jakousi erozí přibrušována některými nezdojnými střípky a droby hebrejského myšlení, až vznikl humus, příznivý pro vyklíčení nového typu pojmovosti. V té situaci jsme dnes: na konci jedné myšlenkové epochy a ještě před začátkem epochy nové. Doba plasticity, v níž se rozhoduje o mnohém budoucím.
- 3 Díky tomu, že jsme už na konci epochy řecké pojmovosti, jsme s to udělat první krok k chápání, v čem spočívá – až dosud jsme v ní pluli docela potopeni, a proto bez rozhledu. Začít tušit hranice (meze) dosavadního způsobu myšlení je jedna věc a má ještě dost daleko k druhé, totiž k počátku způsobu nového. Proto je třeba najít cesty schůdného přechodu. Inkompatibilita pojetí „vítězné pravdy“ a pravdy jako „shody se skutečností“ (např.) dnes už není tak drastická a překlenutí tak krkolomné.
- 4 Nemůžeme ovšem ze staré tradice jen tak vyklouznout; musíme hledat vhodné startovní momenty. Jedním takovým momentem je původní význam řeckých slov LEGEIN, LOGOS a DIALEGEIN – význam, který byl zasut pozdějšími nánosy, ale jímž nám řecký jazyk naznačuje cosi podstatného. LEGEIN znamená původně sbírat, shrnovat, sjednocovat, spojovat v jedno. DIALEGEIN naopak znamená rozkládati, rozebírat. Na pozadí těchto významů si položíme otázku, proč měli staří Řekové za to, že pravda se vyjevuje uprostřed dialogu.
- 5 Aplikujme nyní tuto otázku na dějiny. K dialogu může dojít jenom v dějinách a prostřednictvím dějinných kontextů a souvislostí. Jak se tedy vyjevuje pravda

uprostřed dějin, chápaných jako dialog? A jak může pravda uprostřed takto chápaných dějin vítězit? Je zřejmé, že nemůžeme pracovat s běžným, nekontrolovaným chápáním jak dějin, tak pravdy. Pokusme se proto o větší jasno: vyjasnění pojmů musí jít spolu s novým intencionálním modelem.

4. XI. 89

89/496

- 6 Nejdůležitějším prvkem či motivem chápání dialogu jako místa, kde se vyjevuje pravda, je přesvědčení, že dialog není střetnutím, v němž vítězí silnější, ale že pravda se vyjeví tak, že osloví dva nebo více spolu rozmlouvajících, aniž by nutně musela být obsažena v tom, co říká některý z nich. Dialog je místem kontingence, představující jakousi průlinu, jíž pravda proniká do rozhovoru a posléze se tam prosazuje.
- 7 Aplikováno na dějiny: pravda není se silnějším, s mocnějším. Proto ani její vítězství nepadá vjedno s vítězstvím silnějšího. Odtud deviza 3. Ezdráše, že „pravda je nade vše větší a silnější“ (4,35) a že „nade vším vítězí“ (3,12). Skoro jako by se velikost a síla nutně míjela s pravdou. Slabí, utištění, ponížení a potlačení mají proto důvod, proč skládat naději v pravdu. Ale je tomu skutečně tak, že pravda je na straně slabých a utlačených?
- 8 Právě v této otázce nám pomůže, když se ohlédneme na dějiny první reformace a husitství v našich zemích. Naši předkové se neutěšovali v nečinnosti myšlenkou, že pravda sama zvítězí, nýbrž dávali se do služeb pravdy. Neopájeli se iluzemi, jež by je „dočasně“ smiřovaly s jejich bezmocností a utlačeností, ale postavili se přesile na odpor. Spoléhat se na pravdu znamená spoléhat na budoucnost, která je – jak praví Rádl – doménou lidí statečných.
- 9 Šířit pravdu mocí a násilím nelze; pravda vnucovaná násilím se stává lží (rovněž Rádl). Proč? Protože pravda není ničím „předmětným“, je každé její „zpředmětnění“ ve formulaci, programu, praxi spjato s ní samotnou jen dějinně, tj. vždy do jisté míry kontingentně. Taková spjatost záleží – přesně vzato – spíš v tom, že se pravda k tomu zpředmětnění sama přiznává, než v tom, že by ono samo bylo pravdě nějak vlastní nebo že by jí odpovídalo svou vlastní povahou.
- 10 Vítězná povaha pravdy spočívá tedy nikoliv především v tom, že nějaká dějinná skutečnost může být kvalifikována jako „to pravé“ a pravdě vlastní nebo alespoň odpovídající, nýbrž v tom, že žádná dějinná událost, žádné uskutečnění se nestává a nemůže stát definitivním vtělením pravdy (inkarnací), a tím jejím vězením, ale že pravda zůstává vždy svobodná a každé své uplatnění a uskutečnění zásadně přesahující, transcendující. Vítěznost a osvobozující moc = nesplývá se žádným „koncem“.

4. XI. 89

[Současná situace a hebrejská myšlenka pravdy]

89/497

- 1 Otázka příspěvku, „věna“ – přihláška k Evropě
 - 2 Světodějný význam otázky lidských práv – hýbe světem, ale především Evropou: a je to myšlenka evropská
 - 3 Neudržitelnost založení této myšlenky na základech přirozenoprávních. Příroda a přirozenost je pokusem moderního myšlení obejít myšlenku Boha
 - 4 Návrat k myšlence Boha není schůdný a vůbec možný, máme-li na mysli globální perspektivy (nejen evropský, ale perspektivně světový „dům“, domácnost, OIKOS); pojetí přírody a přirozenosti není dost nosné a žádalo by si nejdůkladnějšího přepracování, které by nemohlo ani navazovat na řecké pojetí FYSIS
 - 5 Podobně jako jiné země bývalého (vlastně ještě přetrvávajícího – reliktně) sovětského bloku nemají v oblasti vědecko-technické, a zejména ekonomické čím přispět, ale samy se musí učit a přizpůsobovat, mají-li se vyrovnat, dosáhnout.
 - 6 Po morální stránce je společenská krize na Východě asi stejně hluboká jako na Západě, i když lze zjišťovat jisté rozdíly (spíše jen „folklorní“). Bez kritické reflexe a pokusu o nové založení není dost na čem stavět.
 - 7 Vzniká otázka, zda není v tradicích našich národů něco, na co by bylo možno a záhodno navázat, a to bez ohledu na existující „morálku“. ETHOS nemůžeme totiž chápat jen jako existující, dané „zvyklosti“, nýbrž musíme věnovat hlavní pozornost porozumění, tj. jisté myšlenkové připravenosti se nechat oslovit.
 - 8 Struktura mravní situace: 1. subjekt mravní, 2. okolnosti, tj. vnější a subjektivní podmínky, 3. životní zaměření, směr aktivit, 4. výzva, povolání, poslání, to, co „býti má“, aby odpověď na situaci byla „pravá“, správná, pravdivá, spravedlivá
 - 9 Česká tradice z doby reformace, předchůdci a novodobé navázání – Palacký, Masaryk, Rádl, ale i další. Myšlenka je stará, pochází z prostředí helénistického židovstva, její kořeny jsou spjaty s prorockou tradicí a formulace se zdá polemizovat s řeckým chápáním: 3. Ezdráš, pravda
 - 10 Pravda větší a silnější než cokoli: dvojí možnost výkladu (největší jsoucno × nejsoucno). Nepředmětnost.
10. XI. 89

[Svoboda svědomí, lidská práva a výzva aktuální situace]

89/498

- 1 V politickém smyslu vrcholilo úsilí o prosazení myšlenky svobody svědomí a respektu k této svobodě v Rudolfově Majestátu (1609). Vše bylo však ztraceno (nestalo se to obecně sdíleným principem!) v třicetileté válce, která končila potvrzením práva panovníka (nebo vlády) vládnout nad svědomím poddaných. Od míru vestfálského (1648) až po první světovou válku nebylo pomýšlení na víc než postupné a částečné kroky k prosazení svobody svědomí, jen kompromisní a polovičatě myšlené i prováděné. Vedle konfliktů náboženských se nově objevily konflikty národnostní, které postupně převážily.

- 2 Chápání svobody svědomí se na jedné straně značně rozšířilo na oblasti mimonáboženské a zároveň zpovrchnělo a ztratila svůj základ v otázkách svědomí. Myšlenka lidských svobod a práv se dnes týká nejrůznějších stránek života a byla formalizována tak, že otázka odůvodněnosti toho či jiného rozhodnutí byla postavena na okraj. Liberalismus pak znamenal jen všeobecnou uvolněnost, ale nikoliv nové závazky, nové ideové zaměření. (Rádl: kdejaká bláznivá svoboda, hájila se svoboda přesvědčení, ale bez vlastního určitého přesvědčení.)
- 3 Přirozenoprávní zdůvodnění lidských práv a svobod nějaký čas fungovalo, ale dnes už je naprosto neudržitelné. Myšlenka sama se prosazuje stále mohutněji a nejnovější vývoj především ve východní Evropě, ale i jinde je nemyslitelný bez ní (bez Všeob. deklarace a bez helsinského procesu), ale sama zůstává bez založení. Lidská práva a svobody jsou vývěsním štítem emancipačních snah, ale ideově zůstávají jakoby ve vakuu. Vývoj modernity a postmodernity tu selhává: nedovede říci nic podstatného a vytyčit nový směr myšlení i jednání.
- 4 Dnes však dochází k restrukturační nejen politické mapy Evropy (o to tu vlastně ani na prvním místě nejde), nýbrž k přestavbě samotných národních společností i jejich mezinárodních vztahů. Otvírá se velká příležitost: definitivně může být zavrženo diskreditované heslo „*cuius regio, illius religio*“. Ale hrozí tu nová a často neviděná nebo málo a špatně viděná nebezpečí. „Samo“ se nic nevyvine, nepřipraveností a slepotou může být příležitost ztracena. Je třeba chápat výzvu situace, výzvu chvíle, ale také na ni přiměřeně odpovědět. Je třeba zvolit cestu, vymyslet řešení, spolu se dohodnout na programu.

10. XI. 89

[Demokratizace Evropy a její nesnáze]

89/499

Evropský politický vývoj několika posledních staletí lze právem charakterizovat jako postupující demokratizaci evropských společností. Není to vývoj samospádem, ale je založen na neustávajícím politickém úsilí generací. Proto v něm lze najít období plná energie i období oslabení, rychlé pokroky i doby stagnace, ba dokonce pronikavý úpadek i regresi a pokusy o reakci. A protože se tento dějinný vývoj neprosazuje nějakou vlastní vahou ani setrvačností, ale je závislý na správném porozumění širokých vrstev společnosti a na jejich praktické a iniciativní spolupráci, nabývá tu značné důležitosti povaha promyšlených programů, bez nichž onen proces demokratizace nemůže najít potřebnou integritu, tj. ideovou zakotvenost. Tím však vyvstává před evropskými společnostmi první rozpor, který má sice zásadní povahu, ale který na druhé straně musí být ne-li politicky řešen, tedy alespoň moderován. Demokratizace potřebuje promyšlené programy, ale znamená zároveň liberalizaci, tj. svobodu pro různé, od sebe základně odlišující programy. Dosavadní historie poslední doby nám ukazuje především ideovou nevyřešenost zmíněného rozporu a příslušné důsledky, tj. dvě

scestí, na nichž úsilí o nezbytnou přestavbu společnosti ve smyslu demokratizace selhává nebo alespoň je povážlivě zabrzděno a malformováno. Buď uvolňuje liberální politika v nedůvěře k politickým koncepcím a programům volné působení společenských sil a procesů, které působí protidemokraticky (dříve nebo později), anebo chce onen proces od počátku integrovat ideově a programově tak autoritativním způsobem, že znemožňuje, aby se mohli demokratizovat také jednotliví občané. Na jedné straně je ohrožena společnost, na druhé jsou ohroženi občané.

10. XI. 89

[Aktuální situace, myšlenka lidských práv a její založení]

89/500

Žijeme dnes ve významné dějinné situaci, kdy se nadlouho dopředu rozhoduje nebo přinejmenším může rozhodnout o budoucnosti celých společenství národů, dnes přinejmenším – a na první pohled, spektakulárně – národů střední a východní Evropy. Sám se ovšem domnívám, že jde dokonce mnohem o víc, že jde o celou Evropu, ba že jde o celou evropskou tradici, o evropskou civilizaci a její nejhlubší zakotvení. Změny jsou a zejména mohou být hlubší a dalekosáhlejší, než jak se povrchnímu pohledu jeví, ulpí-li pouze na tom nejnápudnějším. Nicméně alespoň v prvním přístupu se musíme orientovat právě na to, co se ukazuje, a nejen ukazuje, ale co se nejzřejměji jeví. Změny, kterými prochází většina zemí tzv. socialistického tábora – nebo mocensky řečeno: sovětského bloku – jsou nemyšlitelné bez tzv. helsinského procesu, a ten zase bez stále většího významu myšlenky lidských práv a svobod. Když si plně uvědomíme tuto skutečnost a vyvodíme z toho náležitě závěry, musíme dojít ke dvojímu. Především si musíme uvědomit jistý hlubší nedostatek spjatý s myšlenou lidských práv. Ještě ve Všeobecné deklaraci, ale dokonce i v helsinském závěrečném dokumentu i v obou mezinárodních konvencích (paktech) o lidských právech se zmiňuje přirozenoprávní kontext, na jehož základě byla lidská práva v nové době chápána. Tento kontext však je dnes už mrtvý, už dávno přestal být nosným základem – a žádný jiný základ dosud nebyl položen. Ideově, myslitelsky tedy zůstávají lidská práva nadále bez základu. A pak je tu hned druhá věc, která s tím úzce souvisí. Má-li být myšlenka lidských práv nově filosoficky uchopena, nemůže toto zdůvodnění vycházet ani z tzv. modernity, ani z tzv. postmodernity, která je stále jen pokračováním a vyústěním modernity.

10. XI. 89

[Jiří Michálek, „nesamozřejmost lidského bytí“, pravda a POLIS]

89/501

Jiří Michálek ve svém textu „Filosof a politika“ (*Paraf* č. 6, 1987, s. 34–43) dává především zvláštní důraz na „nesamozřejmost lidského bytí“, ale užívá těchto slov poněkud inkongruentně v různých souvislostech. Tak čteme, že tato NLB nabyla v otázce řeckých myslitelů dějinné podoby (34), dále že někteří (míněni jsou filosofové) „zvýslovňují svůj vztah k tomu, co je“, protože NLB pro ně zůstává

centrem jejich života (35), nebo že filosof je „přímo vtažen do centra nesamozřejmosti, kde je jeho nejvlastnější místo“ (35); vlivem vědotechniky a různých ideologií se prý namnoze zdá, že nesamozřejmost LB byla překonána (39), a to je pro evropské lidství největším ohrožením (ba dokonce pro celou planetární civilizaci), a konečně: „Filosof myslí NLB a tím ji odhaluje i v základech spolubývání.“ (42) Nikde však nevymezuje, co těmi slovy myslí, takže se musíme pokusit to učinit za něho, pochopitelně s rizikem, že nám může být vytčeno, že jsme nepochopili. Ještě se vrátíme k Michálkovu chápání pravdy; na tomto místě jen poukážeme na to, že když filosof myslí a zvyšlovňuje svůj vztah k NLB, nepochybně myslí a zvyšlovňuje svůj vztah ‚k tomu, co je‘, tedy k něčemu jsoucímu. Těžko by bylo možno mluvit o nesamozřejmosti jako o něčem jsoucím, kdyby to byla nesamozřejmost něčeho nejsoucího. Tak se vynořuje v pozadí něco, co by jistě při svém heideggeriánství Michálek nikdy nepřipustil, totiž že vlastně jde o nesamozřejmost bytí chápaného jako jsoucno. Pokud však by něco takového bylo popřeno a vyloučeno, zůstává nám otázka, jak může filosof myslit a zvyšlovňovat svůj vztah k něčemu nejsoucímu. Pouze vyjasnění tohoto bodu by mohlo ukázat, že jde vlastně o nesamozřejmost toho, co není. To lze chápat jako to, co už není, nebo jako to, co ještě není.

14. XI. 89

89/502

Běžný význam českého slova „nesamozřejmost“ je spjat s jakousi „samozřejmostí“, že máme na mysli nesamozřejmost něčeho, co „jest“. Jiným termínem by bylo možno říci, že nesamozřejmost jsoucna spočívá v jeho kontingenci, tj. v tom, že by také nemuselo být jsoucnem, že by nemuselo být. V takovémto obecném chápání je nesamozřejmost „samozřejmě“ objektivována, tj. je zdůrazněna její přínaležitost k nějakému jsoucnu, a naopak potlačena její subjektivní komponenta (tj. jde o to, co je nesamozřejmě, nikoliv na prvním místě to, že se nám něco zdá nebo nezdá být samozřejmě). Můžeme však připustit platnost tohoto chápání tam, kde nejde o nesamozřejmost jsoucího, ale naopak nejsoucího? Co to – zase v co nejběžnějším smyslu – znamená „nesamozřejmost nejsoucího“? V našem případě se otázka klade následovně: co znamená nesamozřejmost bytí, které nemá být chápáno jako jsoucno? Může to zajisté znamenat dvojí, ale je **n** jedno napadne heideggerovsky neškoleného: nesamozřejmě je především to, že bytí není jsoucno. Zatímco nesamozřejmost jsoucna znamená, že by toto jsoucno mohlo také nebýt, nesamozřejmost bytí znamená naopak, že by bytí mohlo také být, tj. že by mohlo být jsoucnem, a že je to je vlastně překvapující, že jsoucnem není. Vyloučíme-li tuto eventualitu, co nám ještě zbývá? Musíme učinit ještě jeden krok a rozlišit – třeba ve vzpomínce na staré atomisty – nejsoucna, která nejsou, od nejsoucen, která „jsou“, nebo – abychom se vyhnuli tomuto zdánlivému protimluvu **n** abychom rozlišili skutečnosti-joucna od skutečností, jež žádnými jsoucny nejsou. To ovšem Michálek neučinil a zdá se, že si vůbec není ani vědom, že by to mohl a měl učiniti. To však už musíme přistoupit k jeho chápání pravdy.

89/503

Pokud jde o pravdu, Michálkova konfuze spočívá v tom, že sice heideggerovsky vykládá význam řeckého ALÉTHEIA, ale potom vedle sebe cituje Patočku i Arendtovou a sám ve vlastních formulacích se vyjadřuje tak, že to je v rozporu s výměrem (pokud o výměru vůbec můžeme mluvit). (Nechci tím říkat, že stejné konfuze se nedopouštějí jiní, dokonce Michálkem citovaní autoři, ale o ty nám nyní nejde.) Zdá se, že u něho souvisí vtaženost filosofa do centra nesamozřejmosti (35) a jeho věrnost pravdě (35). Michálek výslovně hovoří o pravdě bytí, k níž je filosofie od počátku svou otázkou obrácena (42). To je navzájem v rozporu. Je-li pravda chápána jako neskrytost, případně (39) jako odkrytost či odhalenost, pak se tím myslí neskrytost jsoucího. A patří-li k povaze filosofie „myslet a říkat pravdu“, rozumělo se tomu vždy tak, že má „říkat věci tak, jak jsou“, a tím „vytrhávat to, co je, ze skrytosti“ (36). Jak to lze aplikovat na bytí, které není žádným jsoucím, které „není“? Jestliže myslet a říkat pravdu znamená myslet neskrytost jsoucího, jak můžeme myslet pravdu bytí, tj. myslet neskrytost nejsoucího? Platí-li náš (přesně: Michálkův) výměr pravdy, vylučuje aplikaci na nejsoucí, jímž je bytí, tj. vylučuje možnost myslet i říkat pravdu bytí. Anebo trváme na tomto posledním, a pak neplatí původní výměr pravdy jako neskrytosti jsoucího. – Ale zbývá ještě blíže objasnit, co máme rozumět onou „skrytostí“ a „neskrytostí“. Filologický důvod tu nestačí. Hérakleitos mluví o tom, že pravda se ráda skrývá (zl. **[nedoplněná mezera, pozn. red.]**). Jak se může neskrytost ráda skrývat? Dává to vůbec smysl? Neskrytost, která se skrývá, přestává být neskrytostí; a pokud se neskrývá sama skrytost, je zjevná právě ve své skrytosti, jinak by se vlastně skrývala za svou neskrytost.

89/504

Filosofické nedostatky Michálkova „přemýšlení o tom, co je to politika, filosofie a pravda“, jsou zajisté povážlivé, jak se nám snad podařilo alespoň náznakem dokumentovat. Ale on psal, resp. chtěl psát hlavně o vztahu filosofie k politice. Založil vše na myšlence, kterou převzal od Heideggera, u kterého ovšem jde spíše o *vaticinatio* než o filosoféma (možná mythologúmenon), totiž na tom, že jak na jedné straně pro filosofii, tak na druhé straně pro POLIS je tím základním a konstitutivním pravda jako „místo neskrytosti jsoucího vcelku“ (38). Protože však pravda přebývá především a na prvním místě v řeči (takto se Michálek sice nevyslovuje, ale o filosofovi mluví jako o tom, „v jehož řeči přebývá pravda“ – 40), „ve skutečnosti pravda patří k politice“ (41) „i v době, kdy se POLIS proměnila v novověký stát a politika připomíná pouhý boj o moc“ (41). Michálek jde dokonce tak daleko, že vysvětluje: „Možná je to tím, že člověk je bytostí pravdy...“ (41) Je-li skutečnost, že POLIS je místem pravdy, založena tím, že člověk je bytostí pravdy, pak se klade otázka, zda to docela stejně není i s filosofií: ta by byla

místem pravdy rovněž proto, že člověk je bytostí pravdy. Tam, kde člověk přestává nebo ještě nezačal být bytostí pravdy, by tudíž nemohla vzniknout ani filosofie, ani POLIS. Naproti tomu dokonce i novověký stát, který už dávno není **totéž** co starořecká POLIS, se může stát také místem pravdy, pokud je místem člověka, který je bytostí pravdy. Pak ovšem cesta, na níž se člověk stává touto bytostí pravdy, není ani cestou POLIS, ani cestou filosofie, ale jak POLIS, tak filosofie mohou této proměně a této cestě jen napomáhat, nebo jí naopak bránit a překážet.

14. XI. 89

[Vztah filosofie a politiky, vznik vědotechniky a rozbití univerza]

89/505

Ve vztahu mezi filosofií a politikou jde vlastně o vztahy dva: filosofie k politice a politiky k filosofii. Proto je třeba se tázat, jaké politické důvody může mít a eventuálně musí respektovat politik, aby naslouchal filosofovi, a naopak jaké filosofické důvody má a musí respektovat filosof, aby se zajímal a staral o politiku a aby se pouštěl do rozhovoru (event. polemiky) s politikem a s politiky. Zvláštní pozornosti však zaslouží otázka, proč má jít právě o vztah uvedených dvou sfér, resp. oné dvojí „profese“. Na tuto otázku je odpovědí: jsou si blízko, jsou si podobné, něco svědčí o jejich příbuznosti. V čem? Ve vztahu k celku. Tu je zase zapotřebí připomenout, že právě naše, tj. evropská kultura a civilizační tradice je od nové doby charakterizována ztrátou smyslu pro celek a ztrátou celku. Nová doba znamená totiž především vznik nové formy vědění, která sice byla již pojmově připravena ve starém Řecku, ale společenskou skutečností, a dokonce rozhodujícím faktorem v životě evropských společností (a dnes už společností prakticky na celém světě) se stala až ve spojení s řemeslnou dovedností a průmyslověním. Podstatou takto vzniklé a v celém světě se prosadivší vědotechniky či technovy je rozbití univerza a izolace jednotlivých střeptů, jako by oné původní, nebo dokonce ještě i nadále platné spjatosti s ostatními střepty nebylo. Z hlediska filosofie jde pochopitelně o hrubou chybu, ale historicky se tato chyba ukázala jako velmi účinná a praktická, produktivní. Mnozí filosofové, zvláště menšího kalibru a druhořadí, se této nové skutečnosti přizpůsobili a ze svého myšlení udělali ideologii, která potvrzovala - ovšem lživě, neplatně - tento proces a zcela se mu přizpůsobovala.

15. XI. 89

[Čtyři složky situace]

89/506

Nový způsob myšlení by bylo možno také demonstrovat v opozici ke klasickému chápání světa jako založeného na 4 elementech, totiž ohni, vodě, zemi a vzduchu. My naproti tomu můžeme jmenovat jiné takové „elementy“, prvky či složky, jakmile si uvědomíme, že místo o předmětných skutečnostech musíme myslit a mluvit o situacích (tady je koncepce situace a situačnosti mnohem produktivnější

než třeba koncepce procesu nebo události – pokud jde o výchozí pozici). Události nesmí chybět střed, centrum, ale v jiném smyslu než situaci. Pro situaci je centrum ta součást situace, k níž se všechny ostatní její součásti nějak vztahují a která se naopak nějak vztahuje k nim. Tak tomu není v případě události, která na jedné straně může sama takovým centrem být (tj. centrem situace, v níž je událostné dění situováno), ale na druhé straně sama (uvnitř) takové centrum nemá, nýbrž místo toho je celkem. Tak tedy jedním prvkem, elementem, jednou složkou situace je její střed, jež budeme jmenovat „subjekt“. Druhou její složkou je pluralita skutečností, jež do oné situace nějak spadají, jež jsou v oné situaci nějak zahrnuty. Třetí, vlastně rozhodující složkou (konstituující a nosnou složkou) situace je akt, aktivita, více méně integrovaná pluralita aktů, jimiž se subjekt, přesněji střed události, k oné pluralitě skutečností do události zahrnutých vztahuje (příčemž sama ona zahrnutost plurality skutečností do události a její způsob, tj. poslůze i strukturovanost události, je z velké části výsledkem aktivity subjektu, i když na ni pochopitelně nemůže být redukována). A pak je tu ještě čtvrtá složka, která ovšem v onom starém, tradičním konceptu odpovídá spíše tzv. kvintesenci, „*quinta essentia*“.

16. XI. 89

[Vztah politiky a vztah filosofie k celku; politika a ekologie]

89/507

Politika se tedy vztahuje k celku, ale jinak a k jinému celku než filosofie. Abychom si ozřejmili rozdíl mezi obojím, povšimněme si role, jakou v politice všech rozvinutých zemí (a ostatně nejen jich) hraje ekologie, resp. vědomí ekologických souvislostí. Důraz na ekologii nutně rozšiřuje sféru, kterou musí politik vést v patrnosti, a přidává tak k této sféře další skutečnosti (a vztahy mezi skutečnostmi), o něž politika dříve nedbala, anebo jen okrajově a z bezprostředního praktického nezbytí. Jednou z nejdůležitějších okolností, jež charakterizují onen nový a vnucující se zájem politikův a politiky, je budoucnost: politik už nehledí k budoucnosti a do budoucnosti jen jako na oblast svého projektování a zasahování, ale jako na cosi, co vyžaduje zvláštní respekt, ne pouhé „vzetí na vědomí“, co je hodno politikova respektu nikoliv v pragmatickém a utilitárním smyslu, ale jako předpoklad a základ, na němž politika (a POLIS sama) může být postavena a z něhož jedině může vyrůstat. Ale politik může být práv tomuto nároku pouze za předpokladu, že dá slovo nebo alespoň že poskytne svůj sluch a svou pozornost těm, kteří tu mají nějakou odbornost, a tedy kvalifikaci, kteří jsou v tom či onom ohledu kompetentní. A protože každý odborník-specialista je odborníkem pouze v rámci své odbornosti, nemá politik nikoho, na koho by se mohl spolehnout jako na toho zvláštního odborníka, který vlastně žádným „odborníkem“, žádným specialistou není, ale který by pro potřeby politika a politiky dohlédl na to, aby žádný zřetel neupadl do zapomenutí nebo aby žádný nebyl zanedbán. Taková „věda“ samozřejmě neexistuje; v tomto případě se politik musí obrátit na filosofii a

konkrétně na nějakého filosofa, neboť právě filosof se nikdy nesmí vzdát vztahu k celku.

16. XI. 89

89/508

Neekologická politika se vlastně nevztahuje k celku jakožto k celku, ale jen k okolnostem jako k předmětným skutečnostem. Cíle pak klade sama, aniž by si vůbec připouštěla, že tu jsou také nějaké cíle (ovšem především „nekonečné cíle“, tj. normy, přesněji nějaké výzvy „ty máš“, tzv. „to čtvrté“ apod.), které prostě platí, jsou závazné a člověk si je nevymýšlí libovolně, ale jen je buď přijímá, nebo nepřijímá, akceptuje, nebo neakceptuje, uposlechne jich, nebo neuposlechne, plní je, nebo neplní atd. Naproti tomu ekologická politika se chce také v každé politické situaci (situaci POLIS) vztahovat k celku, tj. respektovat širší kontexty, než jaké vůbec uvažovala a uvažuje politika neekologická. Jde jí tedy nikoliv pouze, a dokonce ani především o respektování jakéhosi svézákonného (autonomního) života přírody, ale o respektování autonomie POLIS, resp. každého POLITÉS, každého občana, člověka-jednotlivce. Tento respekt **<chybí sloveso, pozn. red.>** k jisté sice relativní, ale nikdy nezpochybnitelné autonomii lidské bytosti. Tuto autonomii je ovšem třeba chápat jako „tabu“ pro politické vměšování, nikoliv jako něco zcela závislého na svévoli a libovůli jedince. Každý jedinec má v jistém smyslu a v jistém rozsahu před sebou a pro sebe jisté zvláštní, ke své osobě adresně zaměřené „ty máš“, a toto „ty máš“ musí vždycky alespoň do jisté míry politika a politik respektovat. Tomu se musí dobře rozumět: nejde o to respektovat libovůli a svévoli každého jedince, nýbrž ono „ty máš“, které pro něho jedinečně a osobně platí. To je ovšem zapotřebí nějak zaslechnout, rozpoznat a pochopit. Musí je nějak pochopit každý jednotlivý člověk a musí to nějak pochopit také politik (byť zdálky a poněkud zprůměrovaně). Různá pochopení mohou být ve sporu, ale za předpokladu, že tu nějaké „ty máš“ vskutku jest.

16. XI. 89

[Minulé a budoucí nejsoucí, trvání a vývoj]

89/509

Základní orientace meontologická: když chceme uvažovat a něco také vypovídat o tom, co není, musíme předem vyloučit ono tradiční metafyzické pojetí „ničeho“, resp. „nicoty“, které je pouhou konstrukcí, a tedy projekcí, nikoliv zkušeností. Naproti tomu má zřejmě dobrý smysl mluvit o tom, co není, pokud jde o to, co už není anebo co ještě není. Jde v takovém případě o nějaké „to, co není“, které zůstává nějak vztaženo k něčemu, co jest. Obvykle o tom myslíme a mluvíme tím způsobem, že poukazujeme na minulost nebo budoucnost toho, co jest. Jsme však v důsledku starých předsudků navyklí to chápat tak, že to, co jest nyní (aktuálně), bylo aktuální také dříve a bude ještě aktuální v nejbližší době, takže můžeme o tom, co takto „jest“ stále v minulosti, nyní i v budoucnosti, mluvit jako o tom, co zůstává stejné a co se nemění. „To“, „co“ se mění po celou dobu svého

trvání, se tedy vlastně nemění, zůstává tím, čím bylo na počátku, čím je nyní a čím bude ještě nadále až do konce. Totéž pak platí o té zvláštní změně, které dnes říkáme „vývoj“. To, co se vyvíjí, se nevyvíjí. Máme přitom na mysli např. vývoj jedince: na počátku je zrod (eventuelně splynutí dvou zárodečných buněk), ale zrozen je už určitý jedinec, který roste, nabývá zkušeností atd., dospívá, stárne a posléze umírá – ale je to stále on. Z toho máme ve zvyku již od pradávných dob starých Řeků vyvozovat, že něco při všem tom vývoji zůstává totožné, totiž právě to, „co“ se vyvíjí, o vývoj „čeho“ tu jde. Tento vadný předsudek umožnil přehlížet vlastní problém, totiž jak vlastně souvisí minulost, která už není, a budoucnost, která ještě není, s právě přítomnou skutečností = aktualitou toho, co jest.

16. XI. 89

[Jak má filosof přistoupit k výkladu o vztahu filosofie a politiky]

89/510

Když filosof vykládá o vztahu filosofie a politiky nefilosofům, musí nejprve sám sobě, ale potom také posluchačům vyjasnit, proč jim to vlastně říká. To není tak samozřejmé, jak by se snad na první pohled mohlo zdát. Filosof totiž může v nejlepším případě počítat se zájmem o filosofii, ale nemůže počítat s takovým zájmem, s jakým naopak může počítat politik. Politikova práce (v „normální“, tj. demokratické společnosti) je přímo závislá na porozumění občanů. Bez takového porozumění a bez podpory může politik prosazovat své plány a koncepce jen mocí, a to znamená, že musí využívat prostředků autoritativního, nebo dokonce absolutistického režimu. K takovým režimům musí mít na druhé straně filosof nedůvěru až odpor. Proč? Protože sám se chce obracet nejen na vládnoucí jedince nebo skupiny, ale ke všem občanům. (To je výsledkem novodobého vývoje – filosofie musí vzít vážně obrovský historický proces demokratizace.) Filosof tedy sám má dostatečné důvody, proč o vztahu mezi filosofií a politikou mluvit ke všem, kdo jsou ochotni poslouchat. Ale musí si zároveň být vědom toho, že jeho nefilosofičtí posluchači, i když se zájmem o filosofii a o jeho výklad konkrétně, přece jen od něho čekají něco pozitivního a pro sebe směrodatného také a především pro svůj život občanský, pro svou veřejnou činnost nejrůznějšího druhu a na prvním místě pro svou politickou orientaci. Proto musí filosof jak sám sobě, tak potom i svým posluchačům objasnit, jak může jednak svým výkladem, ale hlavně jak vůbec filosofie může svou prací prospět obci, občanům v jejich politickém životě a v jejich politické práci. Samozřejmě se ve svém výkladu nesmí prohřešit proti filosofii, ale musí dobře vědět, že to je výklad politický.

16. XI. 89

[Filosofie a politika]

89/511

Příprava na 18. 11. 89 – Filosofie a politika (Pard.)

- 1 Jsem filosof a nejsem politik. Jsem však také občan a nemohu tudíž zůstat stranou veřejného života. Proto musím myslet na to, jak politicky působit, aniž bych přestal být filosofem. To samo o sobě představuje problém.
- 2 Vztah mezi filosofií a politikou je ovšem dvojstranný, obousměrný. Také politik může uvažovat o svém vztahu k filosofii. Druhý problém: může filosof respektovat úvahy politika o zapojení práce filosofů do politiky? Do jaké míry může myslet za politika a za politiku? A jaké požadavky bude mít na politiku a politiky?
- 3 Historické peripetie poukazují na to, jaké těžkosti vznikají při praktickém budování vztahů mezi obojím. Filosofové se nedostávají do konfliktu jen s vládnoucími kruhy (režimem), ale také do konfliktu s občany, s lidem. Toho může vláda využívat proti filosofům, a tudíž ohrožovat fii a filosofy. Odvádění pozornosti od vážných problémů – obětní beránci (berani).
- 4 Filosofové se tomuto nebezpečí, založeném na několikerém neporozumění, mohou bránit dvojím způsobem: buď jsou loajální k vládě, nebo jsou loajální k lidu. V obou případech ovšem hrozí, že z filosofie se stane ideologie. Ale může to – obojí – mít také dobrý filosofický smysl. Jaký konkrétně?
- 5 Loajalita k vládě: když je to (relativně) dobrá vláda, která nenachází potřebné porozumění u občanů, protože ti nejsou dost politicky uvědomělí. To je případ dost vzácný, protože vláda obvykle nebývá lepší než lid (v demokracii); je to situace častější v autoritativních, nebo dokonce v absolutistických režimech. Ale jaký smí být filosofův vztah k absolutismu a k autoritativním režimům? Náš třetí problém.
- 6 Loajalita k lidu: to je novodobá záležitost. Pro většinu starší filosofie platilo: *odi profanum vulgus*. Průlom je prací křesťanství a theologie (Ježíšův vztah k prostým, chudým lidem). Pro filosofii to znamená především významnou posilu jejích revolučních tendencí. (Rádl: ffe a revolucionářství.) Proti tomu nutná kontrola: vědomí souvislostí a nutnosti navazování. Odtud program: reforma. Skutečnou revoluci je zapotřebí provést jen v myšlení a v základní orientaci na člověka, ne na věci (Havlíček: revoluce v hlavě a v srdci).

17. XI. 89

89/512

- 7 Filosofie moderní, resp. dnešní a budoucí nemůže být elitářská, ale musí být připravena k službě veřejnosti, lidu, lidem. Ale je to vždycky služba kvalifikovaná. Filosof se nikdy nesmí stát mluvčím lidu, nýbrž vždycky je mluvčím k lidu. Filosof musí chápat vůli lidu, ale musí ji také posuzovat, hodnotit. Zároveň se musí důsledně chránit toho, aby mohla jeho eventuelní kritika a nesouhlas s přáním lidu, resp. veřejnosti být vykládána jako služba režimu.
- 8 Jaké jsou nároky, které filosof má na vládu, na režim? Především filosof potřebuje a chce takovou vládu, za níž je možno svobodně filosofovat, tedy za níž je filosofie vůbec možná. Filosofie je však možná (a její svobodný rozvoj je možný) pouze tam, kde existuje „AGORA“, tj. veřejná tribuna (prostor).

- 9 Filosofie se zásadně liší od vědy tím, že její poznatky, její vědění a její myšlenkové postupy nemají donutivý charakter. Filosof se proto musí smířit s tím, že filosofií a filosofických přístupů je více, ba mnoho. Filosofové různého zaměření však nejsou a nesmějí být (nemají být) „mimoběžní“, ale musí spolu vést dialog, musí si naslouchat a musí se druhých dotazovat a naopak na jejich otázky zase odpovídat.
- 10 Filosofie na druhé straně má svou odbornost; ne každý je kompetentní, ale nejprve musí svou kompetentnost nějak prokázat. Svou povolnost a kompetenci nemůže filosof prokazovat, leč před jinými filosofy. Musí se obracet k veřejnosti, ale svou kompetenci může prokazovat jen před veřejností filosofickou. To je vlastní smysl AGORY: to není Hyde Park.
- 11 Filosofie je tedy politicky na straně lidu, a to i tenkrát, když to znamená nebo může znamenat postavit se proti vládě. Naproti tomu vládu respektuje filosofie všude tam, kde se také vláda staví na stranu lidu, přesněji, kde jde o „vládu lidu, lidem a pro lid“. Zároveň však filosofie nepřestává poukazovat na to, že v základních věcech neexistuje žádná lidská instance, která by mohla být definitivním arbitrem.
- 12 Zde se filosofie sama dostává do vnitřního rozporu, pokud si začíná osobovat autoritu, kterou – jakožto lidská – nemá a mít nikdy nemůže. Funkce filosofie spočívá tudíž ne v tom, že by se sama stala autoritativní instancí, ale že
17. XI. 89

89/513

- na vyšší, event. „poslední“ autoritu poukazuje. Odtud velmi stará tradice, spojující tento aspekt se samotným jménem FILOSOFIA = láska k moudrosti, touha po ní. SOFIA je vyhražena bohům; podle Platóna filosofie není božská v tom smyslu, že bohové nefilosofují.
- 13 Stará tradice, spojovaná především s myšlením Sókratovým, soustřeďuje toto hlavní poslání filosofie, totiž poukazovat k pravé autoritě, ale aniž by si ji sama jakkoliv přivlastňovala, do aktu kladení otázek. Filosof se politika dotazuje, na čem své přesvědčení a svůj program zakládá – a většinou jej usvědčuje z nedostatečnosti a hlavně nepromyšlenosti.
 - 14 Tím, že klade politikovi zásadní otázky, upomíná jej filosof na to, nač politik nejčastěji zapomíná, totiž na celek (nebo – s Jaspersem řečeno – na „obklopující“, „objímající“). Platón tomu rozuměl tak, že filosof vede politika k tomu, aby také filosofoval, tj. aby se stal filosofem (druhá, sice lepší, ale méně pravděpodobná možnost: aby se filosof stal vládcem).
 - 15 Platónovo pojetí je zkratové. Filosofující politik nemusí nutně být lepší politik v technickém smyslu, možná dokonce naopak. Filosof neoslovuje ani vládce, ani občana proto, aby je odváděl od jejich povinností vůči obci, nýbrž aby je upomínal na tyto povinnosti, zejména pak na ty, které již upadly nebo pomalu upadají v zapomnění.

- 16 Jak bychom tento fenomén mohli charakterizovat obecně? Politik musí razit jisté pozitivní normy, „zákony“, jimiž se musí řídit nejen občané, ale také vládcí a ti, co tuto vládu v obci prostředkují (úředníci a vykonavatelé moci). Vládcí i úředníci atd. opětovně upadají do pokušení, že zákony absolutizují. Proti tomu filosof znovu a znovu bude poukazovat na rozdíl mezi nařízením a právem, mezi autoritativním rozhodnutím a pravdou, mezi opatřením mocenským a spravedlností.
- 17 Čeština lépe než jiné jazyky poukazuje k tomu, že proti „pozitivním“ (= reálným) rozhodnutím politickým je tu vždy ještě dimenze „toho pravého“. Právda, právo, spravedlnost ukazují, co je pravé a správné a jak je třeba ono „pozitivní“ jakožto pouze dané opravit a napravit. I jiné disciplíny (vědecké) jsou na něco takového schopny poukázat, ale vždy jen v omezeném rozsahu, a zejména pouze „věcně“, předmětně, pragmaticky a utilitárně. U filosofie jde o poukaz na nepředmětné „ty máš“.

17. XI. 89

[Filosofie a nefilosofie, řečnictví a sofistika]

89/514

Je historickou skutečností, že obec se velmi často cítila filosofií a filosofovy pobouřena, že proti filosofii protestovala a filosofovy stíhala a pronásledovala. Proto se filosofům nejprve kladla jakoby sama otázka, jak má vypadat obec, v níž by filosof mohl žít a myslet jakožto filosof, tedy nikoliv na zapřenou, utajeně. Ale filosof nemůže zůstat jen u představ, jak by ideální obec měla vypadat, ale musí už ve vlastním zájmu usilovat, aby se skutečnost přiblížila tomuto ideálu. Proto musí filosof vstupovat na kolbiště, na agoru – tj. politicky působit. Ze strany občanů (a zvláště vládců) však nutně upadá v podezření, že chce takovou obec, aby to vyhovovalo jemu a aby sloužila jeho záměrům a cílům. Tato nedůvěra a opatrnost je zcela namístě, protože nejen pro laika, ale i pro filosofa je nesnadné platně rozlišit, kdy jde o filosofii (pravou) a kdy o ne-filosofii, nepravou, falešnou, zdánlivou filosofii. V čem vlastně spočívá tento rozdíl, vzato abstraktně? Jde o rozdíl velmi důležitý, neboť ten právě rozhoduje o místě a funkci filosofie a ne-filosofie v obci. Filosofie pracuje se slovem, s jazykem; totéž dělá rétorika. Řečnictví je dovednost, které může dobře využít filosof, ale která sama o sobě nestačí založit filosofičnost jeho řečnických výkonů. Filosofie tedy nesmí poklesnout na řečnictví. Ale je ještě větší nebezpečí. Řečnického umění si používá (a často velmi dovedně) také sofistika. Ta je několikerého druhu: sofistika ideologická prostě slouží nějakému vnějšímu cíli, např. určitému zájmu (a to nejen jako prostředek, ale také a především jako zdůvodnění jeho oprávněnosti); ale ačkoliv to je nejčastější případ, není jediný. Existuje také sofistika jako „svobodná“ hra, intelektuální hrátky. Atd.

18. XI. 89

89/515

Kdybychom měli přesně vymežit rozdíl mezi filosofií a sofistikou, pak musíme nejprve upozornit na to, že samo kritérium tu vposledu není ničím předmětným, a tedy ničím, co bychom měli nějak předmětně k dispozici. Filosofie se totiž vnějšímu divákovi jeví jako nerozeznatelně podobná sofistice a naopak. Pokud jde o utilitární, pragmatickou sofistiku, je ovšem situace jednodušší. Sofistika v takových případech běžně zůstává u momentální přesvědčivosti, a to intelektuální přesvědčivosti (neboť o přesvědčivost *ad hominem* jde také rétorice). V takovém případě stačí zdůraznit systematický zřetel a sofistika se rozpadá v jednotlivá sofismata, která spolu nejsou nijak podstatně spjata. Ovšem sama sofistika nemusí rezignovat na systematicčnost, ale naopak může vybudovat velké systémy. Pak nám systematický zřetel v rozsuzování nepomůže. Dalším, sice obtížnějším, ale stále ještě dosažitelným a uchopitelným kritériem je praxe, k níž určitá myšlenková systematicčnost a strategie vede (systematicčnost totiž nesmíme redukovat na logickou bezespornost). Tak dosáhneme toho, že lze vyřadit všechny sofistické systémy a strategie, které v aplikaci ukazují svou nezpůsobilost. Ale to zase platí jen pro sofistiku pojatou jako „volná hra“. Sofistika, která je angažovaná v záležitostech praktických, může být naopak spíše chycena na své nedůslednosti než na své nepraktičnosti. Ale jsou to důležitá dvě pomocná kritéria; sama ovšem nestačí. Rozhodující je vztah k pravdě, resp. k „tomu pravému“. Filosofie pravá ví, že pravdu nemá, ale usiluje o ni a dává se jí do služeb. Sofistika naopak spočívá v popírání toho, že by nějaké „to pravé“ vůbec platilo, a počíná si, jako by pravdy nebylo, jako by vše záleželo na „praktičnosti“.

18. XI. 89

[Tomáš Akvinský, pravda v rozumu a ve věcech, LOGOS a pravda]

89/516

Podle Tomáše Aq. je vlastním místem pravdy rozum (*intellectus*), a to buď božský, nebo lidský. Ve věcech je pravda jen ve vztahu k rozumu. V božském rozumu je tedy pravda původně a vlastně (*primo et proprie*), v lidském rozumu vlastně, ale druhotně (*proprie, sed secundario*), ve věcech nevlastně a druhotně (*improprie et secundario*), protože jen v ohledu k oněm dvěma ostatním pravdám. Pravda božského rozumu je pouze jediná, ale odvozeně z ní je v lidském rozumu více pravd. Pravdy, které jsou ve věcech, jsou mnohé, tak, jak to odpovídá jejich jsoucnotem (*entitates*). (*De ver.*, Q. I., art. 4 – 5845, s. 26.) To je ovšem v nápadném rozporu s tím, co Tomáš píše na počátku v art. 1 – s. 2, kde čteme, že pravé (*verum*) je totéž co jsoucí (*quod verum sit omnino idem quod ens; verum significat omnino idem quod ens*). Zajisté, v jednom případě Tomáš mluví o pravdě (*veritas*), v druhém o pravém (*verum*). Jestliže však jsoucno je „pravé“ již tím, že jest, klade se otázka, k čemu tu ještě je zapotřebí rozumu (ať již božského, nebo lidského). Mohli bychom říci, že božský rozum ustavuje nejen pravost jsoucna, ale také jeho jsoucnost. Pak ovšem nedává smysl Tomášovo ujištění, že ve věcech (v jsoucnech) je pravda nevlastně. Je snad přece jenom nějaký rozdíl mezi pravostí a mezi jsoucností věci, i když nás Tomáš ujišťuje zároveň, že „*verum et*

ens non differunt ratione“? Je snad jsoucnost věci vlastnější než její pravost? Anebo: pokud i jsoucnost jsoucího je mu nevlastní, co je jsoucnu tedy vlastní? Pokud nic, jaký má smysl mluvit o tom, že i pravda mu je nevlastní? Vždyť to by vyplývalo z toho, že jsoucnu není nic vlastní, ale naopak všechno nevlastní a druhotné. Tak by ovšem sama jsoucnost stvořených věcí byla problematická – a tím stvoření samo.

18. XI. 89

89/517

Proti Tomášovým formulacím je třeba uvést některé námitky. Především proti jeho intelektualismu: rozum je v činnosti, když rozumí. Rozumět však musí vždy něčemu, co předchází jeho porozumění. Samo porozumění neustavuje to, čeho je porozuměním, i když rozum se takového ustavení může zúčastnit. Akt stvoření nemůže být chápán jako akt božského rozumu, i když při aktu stvoření byl jistě božský rozum plně zúčastněn. Aplikováno na problematiku zbavenou religiózní terminologie to znamená, že (pravé) události nejsou konstituovány logem (LOGEM), i když se tak ovšem neděje bez LOGU. Protože také my považujeme spojení pravdy s LOGEM za základně důležité, můžeme (a musíme) provést další korekturu: pravda není v LOGU, nýbrž je „před“ LOGEM. LOGOS není tedy místem pravdy a nepředchází pravdu, není jejím předpokladem. Právě naopak: pravda dává vznik a zrod každé (pravé) události a skrze LOGOS (této události) jí určuje také její „ty máš“, tj. její pravé (správné) událostné dění. Lidský rozum nedovede rozpoznat a pojmově uchopit sám tento LOGOS vzniklé události, ale musí se ho domýšlet na základě toho, co je schopen registrovat. A co to je? Jsou to jednotlivé jsoucnosti, tj. okamžité aktuální tváře či podoby (fáze) událostného dění. Z okamžitého vzezření (úказu) nějaké věci (ve skutečnosti události), i kdyby trvalo dost dlouho, nemůže rozum vyčíst povahu celku událostného dění, ale musí mít k dispozici přinejmenším několik takových „dat“, aby se mohl odvážit interpolace a eventuelně extrapolace a pokusil se tak porozumět události jako celku (tj. časového celku). LOGOS je tak především spjat nikoliv s esencí události (ta je metafyzickou konstrukcí), ale především s ex-sistencí jejího subjektu (s výjimkou nejprimitivnějších událostí).

18. XI. 89

89/518

Právě protože Tomáš problematizuje takovým zvláštním způsobem jsoucí věci (a tím stvoření), nedovede je dost rozlišit v jejich jsoucnosti na jedné straně (eventuelně v jejich bytí) a v jejich pravosti na straně druhé. Jsoucí nemusí být vždy pravé, ale nemusí být ani zcela nepravé, nýbrž může být a obvykle také bývá zčásti pravé a zčásti nepravé. S tím souvisí nedokonalost všeho jsoucího, tj. to, že na jsoucím vždycky najdeme nějaké nedostatky a vady. Problémem první důležitosti je rozlišení mezi vadami *per se* a vadami *pro nobis*. Nedokonalost jsoucnosti se měří bytím, nedokonalost bytí jeho LOGEM; to obojí v případě ne-

dokonalosti *per se*. Na druhé straně nedokonalost *pro nobis* je obvykle charakteristikou jsoucnosti spíš než bytí jsoucna (i když existují výjimky). To souvisí s formou kultury a s tradicemi civilizovanosti. V zásadě mohou existovat kultury, které si velmi cení pravých jsoucen a respektují je mnohem víc než tzv. jsoucna nepravá, a tedy také jsoucnosti jsoucen, jež nějak přetrvávají a jsou vlastně vytrženy z jejich života. (Eventuelně ze života vyšších jsoucen, do nichž jsou či byla zabudována.) Zvláštní důležitost má také otázka eventuální či možné pravosti nepravých jsoucen ve smyslu jejich vztahu k pravdě. Nahodilosti fyzikální povahy nemají žádnou svou pravdu; ale jinak tomu je v dějinách, tj. v případě dějinných událostí a tzv. fakt. Hleděno zvenčí i tu musíme připustit, že pravda nevládne historickými proměnami a také se v nich a jimi nijak neprojevuje. Ale vzhledem k tomu, že dějinné události jsou zakládány a udržovány v dění (nebo naopak neudržovány) dějinnými subjekty, pravda může skrze tyto specifickým způsobem pronikat do dějin, a dokonce se v nich i vyjevovat.

18. XI. 89

[Navazování a stvoření (v theologii)]

89/519

J. B. Souček napsal a péčí Evangelického díla v roce 1945 vydal studii o problému „navazování“ v theologii. Výsledkem jeho analýz je formule, která kupodivu vlastně nepřináší nic nového: „Na v á z a t může slovo Boží tam, kde a jak ráčí...“ (s. 22) To je sice nepochybně formule zbožná (pokud vůbec můžeme o zbožnosti nějaké formule mluvit), ale není správná – alespoň nikoliv z našeho hlediska. Sloveso „ráčiti“ je tu čímsi naprosto nevhodným. Jistě také stavitel domu (event. zedníci) může (mohou) klást cihly tam a tak, kam a jak „ráčí“. Ale pokud nezachovává určité zásady, styl práce atd., tak ten postavený dům nebude stát za nic, bude křivý, nebo dokonce nakonec spadne. Problém navazování je velmi závažným problémem. Jde totiž o to, že tzv. stvoření můžeme myšlenkově uchopit pouze jako stvořitelské startování pravých událostí, které mají svůj počátek, průběh a konec. Nemají-li tyto jednotlivé události zůstat jen izolovanými leibnizovskými monádami, musí mezi nimi docházet ke kontaktům, tj. jednotlivé události musí být schopny na sebe reagovat, tedy na sebe navazovat. A jestliže toto jejich vzájemné reagování či navazování na sebe má založit a udržovat svět, pak s takovým navazováním musí sám stvořitelský plán počítat. Řečeno tradičním způsobem, jaký užívá theologie: jestliže Bůh oslovuje své stvoření, musí navazovat na to, jak toto stvoření stvořil, a na to, jaké je. To není žádný problém „naturální theologie“, jak to Souček interpretuje (zajisté nikoliv sám) hned na začátku stručnou konfrontací Brunnera s Barthem. Základní je naopak jiná otázka: je oslovení ze strany boží – resp. oslovující výzva pravdy – adresná a situační, anebo všeobecná a na nikoho se zvláště neobracející? Jestliže přijmeme adresnost – a po mém soudu skutečná theologie se tomu nemůže vyhnout –, pak tu musí být předpokládán adresát, a tudíž adresná výzva nějak na skutečnost a situaci adresáta nutně navazuje a nemůže nenavazovat. Stvoření není jedno-

rázovou záležitostí, ale postupnou, a pozdější stvoření musí navazovat na dřívější. To pak platí i o „zjevení“.

19. XI. 89

[Aktivita, událost, subjekt, svět]

89/520

Otázka aktivismu a místa aktivity v lidském životě musí být řešena na základě celkového pojetí světa a lidského života, a to v naší epoše znamená: v rámci filosofie, ovšem filosofie v některých podstatných rysech nově orientované. Jestliže naším základním „schématem“, z něhož vycházíme a s nímž počítáme, je struktura události, a jestliže jsme nahlédli, že událost se „stává“ subjektem tím, že se stává událostí subjektu, který zase se rodí (konstituuje) právě proto, aby se stal subjektem události, a tak jí umožnil nejen vejít v kontakt s jinými událostmi, ale prostřednictvím těchto kontaktů, přesněji reakcí na jiné události, se podílet na konstituci světa vůbec, pak je zřejmé, že subjekt je nejen „povoláván ze jména“, ale také „posílán“ k vykonání nějakého činu, nějakých akcí. A to platí tím spíše, že teprve vykonáním těchto akcí a aktivit se subjekt „stává“ čímsi, resp. kýmsi skutečným, že pouze skrze práci ve světě a na světě se stává sám sebou a že tedy jen tak může pracovat sám na sobě. Ovšemže má toto vidění ještě druhou, v této chvíli odvrácenou stranu, kterou musíme také vzít vážně. Jestliže práce ve světě a na světě (na obnově, reformě světa a vůbec toho, co jest) je způsobem, jak se subjekt stává sám sebou, bylo by nejspíš hrubou chybou, kdybychom toto sebeustavení subjektu považovali jen za jakýsi vedlejší produkt toho napravování toho, „co jest“ – už také proto, že všechno to, co „jest“, je pomíjející – a bylo by absurdní poslání subjektů vidět v pouhém udržování toho, co by jinak bez asistence a prostředkování, ale také iniciativy a všech možných inovací pominulo. Naopak se zdá, že celý svět je jen jakousi okolností, jakousi příležitostí k tomu, aby se subjekty konstituovaly a staly se tím, čím mají být. To však může mít smysl jen za předpokladu, že takto ustavené a profilované subjekty čeká nějaký další úkol, nějaké poslání, které už se netýká onoho světa jsoucna, jež jsou všechna pomíjivá a odsouzená k zániku i s celým světem. O tom sice nemáme pevných představ, a dokonce asi nemáme a nesmíme žádných představ mít ani si je dělat, ale je třeba s tím počítat.

19. XI. 89

[Opozice, politický program, svoboda, pluralita a aktuální situace]

89/521

J. Dienstbier klade ve svém článku „Má opozice program?“ (LN, říjen 1989, roč. 2, č. 10, s. 3) vlastně řečnickou otázku: Je požadavek demokracie nedostatečný v zemi, kde je demokracie po desíletí omezována a potlačována? V kontextu, v němž předchází poukaz na opakovanou otázku, ne-li rovnou výtku, že opozice nemá politický program, jde o zřejmý záměr, že za slovo „program“ najednou supluje slovo „požadavek“. Požadavek demokracie je oprávněný, ale jako poli-

tický program naprosto nedostatečný. Nehledě na to, že existují různá pojetí demokracie, takže sám požadavek vlastně není požadavkem, nýbrž heslem, jehož obsah si může každý doplnit a vykládat po svém. Totéž platí o požadavcích svobody nebo tolerance atd. Proč vlastně většina občanů až do poslední doby nepociťovala nedostatek svobody tak mocně, že si svou svobodu nezačala prosazovat a eventuelně proti oficiálnímu tlaku vynucovat? Protože si právě naopak tu svobodu, kterou lidé považovali za naprosto nutnou k životu, po svém stejně nějak prosadili, a zároveň že o tu svobodu, kterou si nikdo takto prosadit nemohl, neměli zase tak eminentní a životní zájem. To pak může být také vyjádřeno jinak, díváme-li se z jiné strany: Lidé nebudou nikdy nasazovat své postavení a své životy za svobodu, s níž by si dost nevěděli, co počít. Právě tak volání po pluralitě ztrácí smysl, pokud tu nejsou vypracovaná různá stanoviska a různě orientované pohledy, názory a koncepce. Co nám pomůže pluralita názorů, když to bude jen pluralita hloupých nebo naivních, nedovzdělaných a nedomyšlených názorů? K čemu je dobré volat po svobodě přesvědčení, když se neukazuje, že by někdo nějaké pořádné přesvědčení měl? Co si mám myslet o politikovi, který volá po politické svobodě, když nedovede formulovat, k čemu této nové svobody chce politicky použít? Vidíme, jak lidé, kteří žádný program nemají, se pokoušejí vejít ve známost mnoha lidí prostě tím, že na sebe nejrozumnějšími triky jen upozorňují, ale ve skutečnosti nikdo neví, co by chtěli politicky podnikat.

20. XI. 89

89/522

Být v opozici, ale být bez programu nutně znamená, že přejímám největší část svých „opozičních pozic“ z daného stavu, tedy také z oficiálních pozic. To bylo a je patrné z mnoha příznaků poslední doby. Absurdní zvyk volání „ať žije!“ trvá dál, jen se mění jména. Nikomu nepřipadá nesmyslné volat „Ať žije Masaryk!“ nebo „Ať žije Palach!“, i když slova „ať žije!“ lze smysluplně pronášet jen na adresu žijících. Mezi hesly, provolávanými na různých shromážděních, můžeme slyšet např., že za lidská práva budeme bojovat „až do konečného vítězství“ (na Škroup. náměstí), atd. Ale to jsou jen drobné a okrajové přežitky, svědčící o tom, že lidé dost nevědí, co vlastně říkají, nebo že jim to je jedno. Ale stejně tak je v hlavách lidí mnoho shnilých odpadků myšlenkových a quasi-ideových, které někdy měly svůj význam a smysl, kladný nebo záporný, ale lidé o tom už nevědí a nechají se vést něčím, co vlastně neznají a o čem ani pořádně nic netuší. Jedním z úkolů politických vůdců je také na tohle upozorňovat přinejmenším tím, že sami budou přesně vědět, co říkají a jak se mohou a mají vyjadřovat. Naproti tomu politik, který sám žádnou substanci a páteř, tj. žádnou pozici a program nemá, bude vždycky sahat po dobře znějících, tj. dobře přijímaných heslech a frázích, aby se dostal nahoru a aby nabyl obliby. Místo politiků a státníků tu budeme mít v lepším případě řečníky, rétory a v horším tlučhuby. Pluralita a tolerance neznamená, že můžeme a chceme podporovat každý sebehoupější názor a program (nebo sebeomezenější a úže vymezený program), aby se svobodně prosazoval, a

takřka jej budeme pěstovat, zalévat a všemožně podporovat. Pluralita znamená nutně také svobodu pro kritiku. A svobodný kritik má plné právo ukázat na nedomyšlenost, problematičnost, a tím spíše nedovzdělanost a přímo hloupost nějakého názoru, koncepce nebo programu. Řekl bych dokonce, že demokracii musíme obnovovat nejprve tak, že obnovíme svobodnou kritiku. To je moje pojetí demokracie: svobodu pro ožívování vysokých nároků a obnovování vědomí kritérií.

20. XI. 89

89/523

Dienstbier mluví o nutnosti dosáhnout demokracie nenásilnou cestou. S tím je možno plně souhlasit, i když nepochybně existují situace, kdy není jiné cesty než násilné. V naší situaci však je pokojný přechod docela dobře možný. (Když D. praví, že demokratický systém vzniká demokratickými prostředky, pak tím má na mysli, že násilné prostředky jsou eo ipso nedemokratické. To však neplatí. Demokracie se musí také bránit, a proti násilí se musí bránit také za použití násilí. Takovým případem byla např. situace v roce 1938. Proti Hitlerovu útoku na republiku se nejenom mohla, ale měla republika bránit i násilnými prostředky, protože s takovým demagogem jako Hitlerem nebylo možné a ani nemělo smysl jednat u kulatého stolu.) Dienstbier říká, že tudíž je nutno usednout ke kulatému či jinému stolu. Otázka však je spíš v tom, kdo tam má usednout. Především kdo ze strany tzv. opozice. Proč tam má zasednout spíše jeden než druhý? Kdo o tom bude rozhodovat, když o demokracii a její znovuuštění teprve půjde, ale demokratická pravidla zatím nefungují? Viděli jsme právě v poslední době, jak se někteří pracují na přední pozici, aby se k onomu kulatému nebo jinému stolu dostali, nejrozmanitějšími prostředky, z nichž mnohé nejsou vůbec demokraticky košer. Proto nelze těmito prvními nedemokratickými kroky dosahovat již demokracie, nýbrž pouze některých předpokladů zavádění demokratického systému a demokratických metod. Jaký to bude systém a jakými metodami bude vybudován, to bude muset být rozhodováno krok za krokem. Prvním předpokladem je odstranění překážek, a to jak personálních (výměnou lidí), tak právních (změnou některých zákonů nebo změnou jejich výkladu apod., přičemž zpočátku musí celý právní řád zůstat zachován, nemá-li nastat zmatek) i všech dalších. Svě sympatie a svůj hlas musíme věnovat lidem po rozumné úvaze, nikoliv na základě dojmů a pocitů. I když se některý uchazeč o politické vůdcovství jeví jako po některých stránkách nesympatický, mohou existovat vážné důvody, proč ho volit, jako naopak nevolit někoho, kdo se sice představil jako sympatický člověk, ale třeba mu chybí program.

20. XI. 89

89/524

Dienstbier poněkud demagogicky říká, že demokracie, pluralita, svoboda, tím méně tržní hospodářství nebo sociální spravedlnost se neprosazuje programy, ale

prací. To je ovšem nesmysl; práce bez programu je většinou k ničemu. Samotný program nestačí, to jistě; ale samotná dřina také nikoliv. Známe přece Ferdinandovo heslo „Chci pracovat ještě tvrději“; a víme, k čemu ta ještě tvrdší práce vždycky byla (viz Orwell, *Zvířecí farma*). Práce, i těžká práce, se liší od pouhé dřiny a námahy tím, že je k něčemu. A toto „k něčemu“ je na začátku, tj. dříve než celá dřina. Dokud nedocházelo k dělbě práce, musel každý, kdo pracoval, přesně vědět, k čemu ta jeho práce je. Když nastala ona dělba, stačí, když alespoň někdo dobře ví, k čemu která práce je dobrá a nutná. A to vše znamená: mít program. Ten program může být omezený a může se hodit jen k něčemu úzce vymezenému. Ale politický program nesmí být úzce vymezený, protože politika, a tudíž i každý opravdu politický program se musí vztahovat vždycky k celku. Kdysi se mělo za to, že se musí vztahovat k celku obce; dnes už víme, že se musí vztahovat k celku mnohem širšímu, tj. k celému prostředí obce, a také k prostředí tohoto prostředí, dnes už vlastně k celé zeměkouli, a dokonce k nejbližšímu kousku vesmíru, přinejmenším k sluneční soustavě. Jak můžeme práci prosazovat např. sociální spravedlnost? Copak to je možné, když si nejdříve neuděláme jasno v otázce, co to vlastně je spravedlnost a jakými způsoby a prostředky jí je dosahováno a jakými je udržována? Anebo tržní hospodářství: má snad někdo dojem, že se trh ustavuje a spravuje sám, jen když se odstraní všechny rušivé zásahy a vlivy? To by byla hodně naivní představa. Tak mohl snad trh a tržní hospodářství někdy vznikat, ale dnes se opravdu už nemůžeme vracet do časů dřevního kapitalismu. – A to nás přivádí ještě k dalšímu okruhu problémů. Před časem navrhl V. Havel nemluvit o socialismu, protože to slovo bylo strašně diskreditováno. To je vlastně také stanovisko odmítnutí programů, nebo alespoň zásadní nedůvěra k nim.

20. XI. 89

89/525

Dienstbier připouští, že „potřeba politického vedení“ se stává „společenskou objednávkou“, ale ujišťuje, že na blanické rytíře ani na knížete Václava nemůžeme čekat. To je zase jen jiná demagogie. Na zázrak ovšem nemá smysl čekat, ale na minulost je možno, a dokonce nutno navazovat. Je sice pravda, že „působit pro změnu může každý“, ale je také pravda, že ne každý stejně dobře a úspěšně a také správným směrem. Nejde nám o jakoukoliv změnu, ale právě jen o tu pravou změnu, přibližující nás té pravé podobě, jakou má demokratická společnost mít. A pak ovšem už neplatí, že „působit“ může každý – jistě, působit může každý, ale v řadě případů není oč stát. Současné politické vedení je také soubor lidí, z nichž každý je „každý“ – a mimochodem z nichž téměř každý nebo alespoň mnozí jsou dokladem, že v politickém vedení opravdu může být každý (ve smyslu dávného vtipu o Novotném). Jenže tohle právě nechceme. Dienstbier sice docela správně říká, že noví političtí vůdcové musí být „lidé, které si veřejnost vybere“. Ovšem my dobře víme, že veřejnost, která na to není dostatečně připravena, která není dostatečně demokraticky vzdělána a vychována, která se

nenaučila (a po několik desetiletí ani nemohla naučit) rozumně a s přehledem vybírat mezi různými kandidáty, může také udělat těžkou chybu a vybrat lidi nevhodné, a dokonce nebezpečné. Hitler byl zvolen naprostou většinou Němců zcela demokratickým způsobem. To je jen jedna z podmínek demokracie, že volí většina. Většinová demokracie však se může velmi snadno zvrhnout, a to hned několika směry. Proto existují některé zásady, kterých je třeba dbát eventuelně i proti vůli většiny. To jsou např. nezadatelná lidská práva a základní svobody. I když by se většina usnesla na tom, že nepohodlnému politikovi nebo kritikovi atd. by měla být zavřena ústa, v pravé demokracii nemá a nesmí být ukřičen ani perzekvován. Základem a pravým důvodem pro tento „respekt“ k menšině je to, že o pravdě nelze hlasovat, nýbrž tu je třeba si „nechat líbit“.

20. XI. 89

[Příprava na rozhovor se studenty nad aktuální politickou situací]

89/526

Příprava bodů pro rozhovor se studenty (na zákl. telef. Hedy 8.15)

- 1 Stojíme ve změněné, nové situaci. Ale nepropadejme iluzím; musíme se pokusit přesně pochopit tuto situaci v její skutečnosti. Zajisté v takových chvílích, jako je dnešní, také iluze mohou být působivé a efektivní, ale trvám, že není posláním intelektuálů živit nebo tolerovat iluze.
- 2 V podobné situaci stojíme vlastně v tomto století již **počtvrté**. Po porážce a rozpadu Rakouska-Uherska jsme mohli obnovit svou státní samostatnost, ale v důsledku chyb vlastních, ale také v důsledku objektivního vývoje se tato republika po dvaceti letech rozpadla. Musíme se z tohoto vývoje poučit.
- 3 Po okupaci jsme získali znovu samostatnost, ale jen podmíněčnou a krátkou; po necelých třech letech jsme ji opět ztratili. A zase jednak v důsledku vlastních chyb i v důsledku změněných objektivních okolností. Naše vlastní chyby tentokrát spočívaly hlavně v naší nepřipravenosti vůbec nějak na situaci včas reagovat. Politicky pracovali (a to velmi intenzivně) jen komunisté. V důsledku toho pak v šedesátých letech to byli zase především komunisté (někteří), kdo se pokusil o reformu.
- 4 Kromě nevelkého počtu intelektuálů-nekomunistů, kteří spolupracovali s reformními komunisty od druhé poloviny šedesátých let, reagovali občané i v době pražského jara minimálně. Panovala nedůvěra ke komunistům, byť reformním (ne vždy neodůvodněná) a na druhé straně komunisté nepovažovali za nutné spolupracovat se širokou veřejností a opírat se o většinu. Obojí byla vážná chyba, ale její důsledky zůstaly zakryty vojenskou intervencí a okupací.
- 5 Reformně komunistické vedení se vzdalo prakticky bez politického zápasu. Několik málo výjimek bylo izolováno a likvidováno. Celonárodní rezistence byla bez vůdců a jednota, vzniklá v odpověď na intervenci, se nápadně brzo rozpadla. Ještě v roce 1971–72 se proti velké vlně represí doma nikdo neozval (nebo téměř nikdo). Následujících dvacet let politické reakce by bylo bývalo nemožných, kdyby tu nebylo vlastních těžkých chyb. Nejnápadnější chyby se

dopustili reformní komunisté, neboť ti jediní byli politicky schopni organizovat a vést rezistenci. Ale půl milionu vyloučených a vyškrtnutých straníků, potenciálně druhá nejsilnější a programově vůbec nejsevernější politická strana, se rozplynulo jako sněhový poprašek po prvním závanu teplejšího větru (odpusťte ten na hlavu postavený průměr).

- 6 Naše bilance: poprvé jsme v relativní svobodě dokázali žít dvacet let, podruhé už jenom necelé tři roky, **potřetí** necelých osm měsíců. Není snad na místě to dnes chápat jako varování? Jsme schopni

21. XI. 89

89/527

se nechat touto minulostí poučit? Jsme schopni správně rozpoznat, jaké možnosti se nám otvírají a jaké nikoliv? Budeme s to zvážit, oč půjde na prvním místě a s jakým rozsahem své nepřipravenosti musíme reálně počítat? Nadšení je někdy dobrá věc, ale nejdůležitější je rozvaha a rozumné uvažování. Dnes víc než jindy potřebujeme rozumnost bez chytráctví a mírnost bez hlouposti.

- 7 Pro nejbližší dobu nám musí platit: dělejme jen to z nezbytných reforem, co jsme rozhodnutí nadále nepustit a držet až do těch hrdel a statků, a potom to, co odpovídá postupné přestavbě celé společnosti. To, co bychom měli pevně držet za všech okolností, jsou lidská práva a respekt k nim jako první a základní bod. A jako druhý bod by mělo platit: všechny změny musí probíhat náležitou formou, tj. na základě konsenzu a v rámci zákonů. I když víme, že naše zákony nejsou nejlepší, prokážeme svou demokratičnost tím, že jejich změny budeme provádět nikoliv vyhlašováním dekretů, nýbrž řádnou parlamentní cestou. Naše zákony jsou takové, že to připouštějí, neboť mají gumový charakter, jak jsme mnohokrát slyšeli a sami říkali. Jejich hlavní chybou je, že připouštějí příliš volný výklad. To je však dnes pro nás příležitostí, abychom je interpretovali maximálně demokraticky a ve shodě s přijatými helsinskými závazky a s oběma dokumenty o lidských právech, které jsou již součástí našeho právního řádu. Oba uvedené body se staly také základem činnosti Charty 77, nejdéle existujícího občanského společenství, které, jak doufám, sehraje v nadcházejícím období **podruhé** zásadně důležitou roli.

- 8 První kroky, které musíme nyní v politickém ohledu učinit, jsou dvojí, negativní a pozitivní. Z negativních uvedu následující. S okamžitou platností musí být ze svých funkcí odvoláni známí představitelé politické reakce posledních dvaceti let, která se dostala k moci díky (či spíše vinou) tanků a vojenské intervence 1968. Jako symbolický akt, nikoliv jako skutečná očista politického života v zemi to může a musí být provedeno pod přímým nátlakem společnosti, pokud to nepůjde běžnou cestou, tj. pokud sami neabdikují nebo pokud nebudou odvoláni existujícími, ústavou k tomu pověřenými orgány nebo v případě komunistické strany a ostatních stran (eventuelně dalších velkých složek Národní fronty) jejich vlastními orgány. Mám za to, že to projde hladce, pokud se

nenajdou v armádě a u policie šílenci, kteří by uposlechli eventuelních šílených rozkazů příslušníků té politické špičky, která musí odejít jako první.

- 9 Druhou věcí, která musí být provedena také okamžitě, protože je také symbolická, je vyhlášení neplatnosti dvou bodů dosavadní ústavy (nejméně dvou), totiž o vedoucí roli KSČ a o zvláštních výsadách tzv. marxismu-leninismu. I zde vzniká otázka, kdo by měl toto

21. XI. 89

89/528

vyhlášení učinit. Nejlépe by bylo, kdyby to provedlo Federální shromáždění, bude-li to možné. Víme ovšem, že Federální shromáždění, jakož i vláda a mnoho dalších orgánů federálních, národních i nižších mohou v nejbližší době pracovat jen s podmíněnou a omezenou legitimitou. Žádný dnešní poslanec nebyl zvolen způsobem, který by bylo možno nazvat normálně demokratickým. Proto v zásadě není nezbytné, aby tento symbolický akt byl proveden přímo Federálním shromážděním anebo nějakým výnosem federální vlády. Může to také být vyhlášeno společným aktem nezávislých iniciativ, ev. nově vzniklým Občanským fórem.

- 10 Vše ostatní by mělo probíhat *lege artis*, tj. demokraticky. Dosavadní Federální shromáždění se musí – po nezbytných personálních změnách – prohlásit shromážděním prozatímním a musí ustavit a schválit prozatímní vládu. Předseda této prozatímní vlády by měl prozatímně plnit funkce prezidenta republiky, neboť tato funkce by měla být znovu obsazena celonárodními volbami, a to přímo. To nebude možno provést ihned, nýbrž až spolu s volbami do FS, do sněmoven národů, možná i do národních výborů (to je třeba uvážit, zda by tam nemohlo jít jen o nezbytné doplňovací volby po odvolání některých dosavadních poslanců, aby se místní volby mohly konat střídavě s celostátními a celonárodními). Volby by se měly konat co nejdříve, termín by měl být ohlášen nejdéle do konce tohoto roku a k volbám bude třeba přistoupit do poloviny příštího roku nejdéle.
- 11 Změny ústavy a zákonů musí být odsunuty až do doby po volbách; do té doby musí podmíněčně platit dosavadní, jen s těmi změnami, které lze opřít o ratifikované mezinárodní pakty, které se staly již v r. 1976 součástí našeho právního řádu. Pokud bude nutno provést některé strukturální nebo personální změny jinde ve státním aparátě, musí mít vše podmíněný a dočasný charakter, musí to být provedeno vždy veřejně a před veřejností zdůvodněně. Významnou úlohu zde musí sehrát svobodný tisk, jemuž je nutno ze všech stran poskytnout podporu a pomoc.
- 12 Všechny dosud neoficiální iniciativy, hnutí, občanská sdružení a vznikající zárodky politických stran atd. se navzájem musí pobízet k zdrženlivosti a k upuštění od radikálních požadavků, které by měly být splněny ihned, a tedy de facto ne podle řádu, tj. nedemokraticky. Se všemi takovými požadavky a projekty by měly počítat teprve do předvolební kampaně, na kterou právě teď

vůbec není vhodná doba, neboť nyní musíme na čas udržet jednotu v minimálních požadavcích. Různost a nejednota důrazů by v tomto okamžiku měla být redukována na nezbytné minimum. Nejprve je naprosto nezbytné zabezpečit nezvratnost změn, jimiž procházíme; a to je jistě společný cíl pro všechny, kdo mají mít napříště politický kredit.

21. XI. 89

89/529

- 13 Vedle co možná korektně vedeného předvolebního boje je zapotřebí ještě realizace několika dalších pozitivních úkolů. První souvisí se samotnými volbami. Je třeba umožnit kandidaturu nezávislým kandidátům i představitelům nezávislých iniciativ a skupin, pokud se řádně ustaví. Je třeba sestavit seznam bodů, k nimž každý kandidát musí vyjasnit své stanovisko a narýsovat program, jehož se bude po svém eventuelním zvolení držet a jímž se bude řídit.
- 14 K tomu je třeba realisticky vzít na vědomí, že ani již ustavené nezávislé iniciativy ani politické skupiny dosud nepředložily skutečný politický program, a není pravděpodobné, že takový program bude v nejbližší době skupinami, ať už dosavadními, nebo novými, vypracován a předložen. Proto by se mělo uvážít, jakými postupy by mělo být dosaženo toho, aby se mohly ustavit nové politické strany (např. že by byly uznány dočasně na základě zkráceného řízení a že by byly zavázány program dodatečně vypracovat ve stanoveném termínu).
- 15 V poslední době se stále častěji objevují ideologizace (falešné ospravedlnování) současného programového vaku. Proti tomu je třeba velmi ostře a kriticky vystupovat. To, s čím některé nezávislé skupiny vystupují jako s programem, ve skutečnosti žádný program není, ale jen několik požadavků, několik nespojených bodů. U Rádlů jsem se naučil vysoko cenit programy (Rádl dokonce napsal, že špatný program je lepší než žádný program). Sama filosofie je programem – anebo není ničím, nestojí za nic.
- 16 Politický program je víc než soupis požadavků; musí mít hlavu a patu, musí mít porozumění pro to, že život společnosti je právě životem, a ne hromadou a směsicí nejrůznějších zájmů a jejich sledování. Mnoho bylo zameškáno, proto je třeba jasně vidět a otevřeně přiznat, že program nám chybí a že je třeba udělat všechno k nápravě. Nesmějí nás ovládnout nálady, chutě a nechutě, sympatie a antipatie. Program nesmí být nahodilý, ale zdůvodněný. A každý program musí projít diskusí a kritickou oponenturou. Kdo není ochoten na něco takového přistoupit, nemůže si dělat nárok na vedení, ba vůbec na politickou váhu.
- 17 Politický život je však jen skrovnější částí života člověka; dokonce je skrovnější částí i života veřejného, společenského. Záleží na tom, jak rozumíme politice. Držím aristotelovské chápání politiky jako druhé části etiky. Nejde mi o redukcí politiky na etiku ani o moralizování politiky. Jde o to, že tak jako v etice platí to, co „má být“ (aniž by to mohlo být převedeno nebo odvozeno z toho, co

jest), stejně platí nějaké „býti má“ i v politice. Politická situace je založena čtyřmi prvky, nikoliv jen třemi: subjekt politický, danosti a podmínky, aktivita a zkušenosti – a „má být“.

21. XI. 89

[OIKOYMENH a Reflexe - rámec pro nastávající činnost]

89/530

OIKOUMENÉ se chce pokusit soustředit všechny intelektuální iniciativy již existující a inspirovat nové v orientaci na myšlenkovou a duchovní minulost, přítomnost a budoucnost Evropy (samozřejmě včetně rozhovoru evropské tradice s tradicemi mimoevropskými). Půjde na jedné straně o pěstování, eventuelně o obnovování a obrozování starších tradic, zapomenutých nebo upadlých, z povrchných či vyprázdněných, pokud to bude moci přispět k prohloubení a posílení nároků současnosti (přítomnosti, dneška), tak o jejich kritické hodnocení a vážení z hlediska přítomných, aktuálních výzev naší doby. Na druhé straně bude toto poznávání a hodnocení starých i nejstarších tradic podřízeno, resp. podřazeno plnění aktuálních myšlenkových a duchovních úkolů a povinností evropských národů a jednotlivců v nich žijících, což ovšem zároveň předpokládá rozpoznávání povahy těchto úkolů a povinností. Hlavním prostředkem tu bude rozhovor, dialog a diskuse, kritická analýza a vzájemné posuzování myšlenkových podniků, a především přednáškové a literární produkce jak členů hnutí, tak myšlenkového a duchovního života mimo hnutí, ať už v naší společnosti, ať v ostatní Evropě anebo i vůbec ve světě. Pokud jde o duchovní odkaz minulosti a duchovní proudy současnosti, půjde nám především o myšlenkové zpracování jejich smyslu a obsahu, nikoliv o jejich organizování, fedrování anebo misijní působení. Naším hlavním úkolem bude reflexe – a proto také časopis, který hnutí vydává, nese tento název: REFLEXE. Mimořádný důraz chceme klást na rozhovor filosofů a theologů, který zejména u nás po dlouhá desetiletí vůbec nebyl veden (s malými a ojedinělými výjimkami). Naš zájem nikdy nebude jen historický, ale půjde nám vždy o vyhledávání takových témat a myšlenkových prvků či duchovních pohybů, které si zachovaly anebo znovu získaly vysokou aktuálnost právě v naší době anebo které – jak musí být vždy podrobně zdůvodněno – by měly dnes i v budoucnosti znovu sehrát významnou úlohu. Chceme pěstovat živé tradice, ne budovat muzeum mrtvých.

21. XI. 89

[Intelligence, intelektuálové a jejich úkol]

89/531

Všechno je zapotřebí dělat s předstihem: to je poslání intelektuálů vůbec a filosofů (i theologů!) zvlášť. Existují intelektuální řemeslníci, ale také intelektuální nádeníci. Možná, že je zapotřebí všech, dokonce i těch nádeníků, ale navzdory tomu je třeba mezi nimi náležitě rozlišovat. Řemeslníků je zcela nepochybně stále zapotřebí, zvlášť dobrých řemeslníků. Ale i ten nejlepší řemeslník se může plně

uplatnit jen tehdy, když pracuje pro intelektuálního mistra, nebo dokonce architekta, kteří jsou opravdu na výši. Proto musíme obnovit respekt a úctu ke skutečným, pravým intelektuálům, kteří dosvědčují základní a původní význam slova *intellegere*, což znamená několik velmi zásadních schopností a činností: rozlišovat (tj. nemást, nemíchat do sebe, vyvarovat se konfuzi), rozumět, chápat (to je předpokladem i rozlišování, nebo odlišnosti je třeba vidět a rozumět jim), a to opět znamená dvojí: jednak si vůbec všimnout, uvidět, uslyšet, vytušit něco, nahlédnout, být schopen vhledu, mít vnímavost, potřebnou citlivost, umět se zaměřit a zaposlouchat atd. atd., jednak to myšlenkově uchopit a zvládnout, co nejpřesněji vystihnout a dát pomocí (a prostřednictvím) myšlení a jazyka do řečových (logických) souvislostí, tj. konstituovat myšlenkové modely, s nimiž pak lze myšlenkově pracovat, a přiřadit je k příslušným pojmům, které je třeba ustavit nasouzením. A tohle všechno nejenom nemohou dělat intelektuální nádeníci, ale ani jen řemeslníci, natož tzv. „fachidioti“ (které počítám mezi zmíněné nádeníky). Inteligenci v uvedeném smyslu nesmíme zaměňovat s tím, o čem mluví psychologové, ani s nějakou sociologicky vymezenou nebo vymežitelnou společenskou vrstvou atd. Je to určitá kapacita, která pochopitelně nemůže nahradit jiné, např. vzdělanost, rozsáhlé zkušenosti, intelektuální bystrost a postřeh, vědomosti a paměť vůbec atd., ale která ani opačně nemůže být žádnou z jiných schopností a kapacit nahrazena. Intelektuálové představují drobné (nebo i větší až velké) vůdce společnosti; bez nich přestává obec žít a nadále jen živoří.

21. XI. 89

[Interview pro Kostnické jiskry k aktuální společenské situaci]

89/532

Interview – odpovědi pro KJ (27. 11. 89)

1) Jestliže se dnes opakovaně mluví o tom, že se musí skoncovat s vládou jedné strany a že komunistům se ve společnosti musí nadále dostávat toho místa, které si zaslouží, platí to druhé také o církvích a o křesťanech vůbec. Nemyslím si, že by rozmach protestantských církví po první světové válce bylo možno nějak idealizovat; zejména synkreze vlastenectví s oživovaným husitstvím a bratrstvím byla často neorganická, povrchní a politicky neprozřetelná. Nejen katolíci, ale také protestanté musí spolu s dalšími převzít svůj díl odpovědnosti za ztroskotání a rozpad československé republiky v době kolem Mnichova. To zase platí také pro poválečnou dobu, a to jak pro leta padesátá a šedesátá, tak pro období politické reakce po vojenské intervenci v srpnu 1968, jež končí teprve v těchto dnech. A právě v tomto posledním dvacetiletém období nelze nevidět, že nejvíc selhávali protestanté, zatímco katolíci, kteří se asi hlavně v důsledku represí z padesátých let stali opět legitimní složkou národa (mluvím jen o českých zemích, na Slovensku byla a je situace jiná), ustupovali ze všech nejméně. Přízpůsobení a někdy přímo kolaborace protestantských církevních hodnostářů a většiny duchovních má dnes své nezbytné následky: pokusy o manifestování křesťanské přítomnosti v těchto dnech a týdnech mají převážně katolický charakter a jsou také přesvěd-

čivější, protože organicky navazují na dosavadní linii. Sporadické hlasy protestantské znamenají nejenom náhlou změnu, ale zatím ani nemají žádné pokračování, natož dynamický vývoj. A nejde jen o politickou nepružnost, nýbrž o příznak hluboké mravní, myšlenkové a duchovní krize. Snad by jen bylo třeba dodat, že katolická přítomnost těchto dnů je bohužel spíše jen spektakulární než podstatná.

27. XI. 89

89/533

2) Tzv. obrodný proces z r. 1968 znamenal vyústění vývoje uvnitř komunistické strany. Reformní menšina se ve chvíli krize mohla opřít o pohněvané Slováky a o nevelký počet intelektuálů z mimostranických řad, přičemž další vývoj mohl navazovat na zápasy, které přímo ve straně i mimo ni, ale za rozhodující účasti reformních straníků probíhal už delší dobu. V pointervenčních čistkách, organizovaných stranickou reakcí za podpory oportunistů všeho druhu, byli nejlepší komunisté vyloučeni nebo vyškrtnuti ze strany a většinou zbaveni možnosti pracovat vůbec, nebo alespoň na úrovni ve své profesi. Na jejich místo přišli neschopní, kteří se museli zabezpečit nejenom proti minulosti, tj. bývalým odborníkům, ale také proti budoucnosti, tj. proti mladým talentovaným lidem, kteří pro ně znamenali ohrožení. Proto mluvíme o tomto období jako o spiknutí neschopných. Bývalí komunisté prokázali svou nepřipravenost a neschopnost tím, že za celých dvacet let se nezformovali v reálnou politickou sílu (ačkoliv jich bylo téměř půl miliónu). Rezignovala však také naprostá většina ostatních občanů; na první vlnu politických represí na počátku sedmdesátých let se doma téměř nikdo neozval. Po několika izolovaných pokusech vyburcovat veřejné mínění se podařilo spojit ve společný akt protestu řadu osobností s naprosto odlišným zaměřením i odlišnou minulostí, když se úřady pokoušely zastrážit hudební skupiny a jejich mladé posluchače demonstrativními procesy se dvěma nejodvážnějšími týmy. Tehdy se poprvé na jedné frontě setkali představitelé různých složek společnosti, kteří k sobě neměli dříve nijak blízko, a někdy dokonce velmi daleko. To byla situace, v níž vzniklo neformální společenství zvané Charta 77. Nešlo o politické fórum ani o přípravu k založení politického hnutí, ne-

27. XI. 89

89/534

bo dokonce budoucí strany. To muselo být každému jasné už z toho, že se tu na společné základně sešli po leta vězněný bývalý ministr spravedlnosti Drtina a bývalý ministr školství a později zahraničí Hájek, kterého dodnes difamují někteří političtí ignoranti z řad sociálně demokratických emigrantů, nebo zas na druhé straně řada katolických i protestantských laiků, a dokonce duchovních, s lidmi zcela nenáboženskými, a dokonce s programovými atheisty, apod. Charta se nikdy nestala masovou záležitostí a ani to nebylo jejím cílem. Bylo a je to vlastně jen stanovisko o dvou bodech: respekt k lidským právům a respekt k zákonům.

Obojí se stalo možným, a dokonce aktuální výzvou ve chvíli, kdy se náš stát zavázal k uvedení všech zákonů i samotné ústavy do souladu s přijatými mezinárodními závazky, vyplývajícími z helsinského procesu. Charta 77 nabídla vládě dialog a spolupráci v tom, k čemu se vláda sama zavázala. Vláda však tento svůj dobrovolný závazek nejen po celých třináct let ani nezačala plnit, ale připravila nové zákony, které byly opět v rozporu s oněmi závazky. Je proto absurdní, slyšíme-li dnes z úst čelných politických představitelů, že zákony nelze změnit ze dne na den. Vláda na to měla celých třináct let, a nikoliv jednu noc. Proto vývoj naprosto nutně vyústil v dnešní situaci. Bohužel dnes neexistuje žádná skupina ani žádné hnutí, které by bylo připraveno řešit naléhavé úkoly dne s potřebným vzhledem do budoucnosti a s nezbytným programem nejbližších i dalších kroků. Občanské forum existuje teprve několik dní a teprve se organizačně i programově strukturuje. Po euforii prvních dní nám všem bude třeba prohlédnout a vzít na sebe odpovědnost všude tam, kde jsme dosud jen kritizovali. Musíme se teprve stát opravdovými demokraty.

27. XI. 89

89/535

3) V posledním půlstoletí byla naše národní politická kultura, ale snad ještě víc myšlenková a duchovní kultura hrozným způsobem devastována. Rozsah škod nemůže být v žádném případě připisován jen důsledkům vládnoucího systému (toho či onoho), nýbrž také a snad především nepochopitelnému oslabení národní rezistence. Nejsem si jist, zda by dnešní „dědicové odkazu Emanuela Rádla, Jaroslava Šimsy a J. L. Hromádky“ byli schopni zaplnit třeba jen menší sál. Doufejme, že jejich řady v příštích letech porostou. Zvláště Rádlovi bychom měli věnovat co největší pozornost a čerpat maximálně z jeho hlubokých myšlenek. Bylo by hlubokou chybou vidět nápravu jedině nebo především v orientaci na duchovní a myšlenkové proudy na Západě. Západ je myšlenkově a duchovně v nemenší krizi než my, i když vědecky, technicky a ekonomicky je na tom lépe. Jsem přesvědčen, že to, co budeme podnikat pro mravní a duchovní obrodu v této zemi, bude zároveň naším příspěvkem k obrodě Evropy. Musíme se maximálně vynasnažit, abychom ekonomicky a technicky nebyli západním zemím přítěží, ale mravně a duchovně se musíme pokusit o víc. Máme k tomu některé předpoklady, které jinde chybí. A je to především naše tradice, která nás zavazuje. Vlastně jde o několik různých tradic, které se musí naučit žít pohromadě bez rvaček, ale také bez lhostejnosti. Navazovat tu na Rádla znamená navazovat na nejpozoruhodnější linii českého myšlení i společenské aktivity, jak je reprezentují především Palacký, Havlíček, Masaryk a někteří jeho žáci, na prvním místě pak Rádl sám. To vůbec neznamená, že si z nich nebo z dalších máme udělat nějaké pravzory k napodobování. Musíme si z nich vybrat jen to nejlepší a leccos prostě nechat minulosti. Je však třeba vybírat pozorně a s porozuměním.

[Výklad na Hollarově grafické škole: aktuální situace, politika, filosofie]

89/536

Příprava na výklad na Hollarově grafické škole („Pamíry“) dne 29. 11. 89 (přepis)

- 1 Dnes je významný den: v Národ. shromáždění se projednává vyškrtnutí, resp. změna některých základních článků Ústavy (čl. 4, 6, a 16). Co to znamená - pro mne a pro vás?
- 2 Vztah mezi filosofií a odbornými vědami: dělení univerza. Kdo dohlédne, aby se při dělení nic neztratilo?
- 3 Vědecký světový názor zůstává v Ústavě (č. 24, odst. 3). Nesmyslnost tohoto „pojmu“.
- 4 Engelsismus: filosofie se rozpouští ve vědách, zůstává z ní jen logika a dialektika.
- 5 Problém vědeckosti: ve vztahu ke svému myšlení se odborný vědec stává diletantem.
- 6 Reflexe jako základní doména filosofie a vlastně základ filosofie: všude chceme a musíme vědět, co děláme, když uvažujeme, když myslíme. Myšlení se zaměřuje nejen ke svému (vnějšímu) předmětu, ale také k sobě (a také k tomuto zaměření k sobě).
- 7 V čem spočívá blízkost filosofie a politiky? V jejich vztahu k celku: filosofie se vztahuje k „veškerenstvu“ (což není jen vesmír v dnešním smyslu, ale opravdu vše), politika k celku obce. Politická věda nevyčerpává proto celou politiku, politika nemůže být jen nebo hlavně vědecká, ale musí být také, a dokonce především „filosofická“.
- 8 Celek není jen zde a teď, ale má minulost a budoucnost („pes“). Vztah politika k budoucnosti (např. ekologie!) a vztah filosofa k budoucnosti. Otevřít se a také otvírat dveře a cesty k budoucnosti a pro budoucnost.
- 9 Podstata revolučnosti: filosofie jako blízká revolučnosti a revolucionářství (Rádl). Česká tradice chápání revolučnosti: „revoluce hlav a srdcí“ - Havlíček, navazuje Masaryk. Jedna z nejvýznamnějších i myšlenkových tradic českých (nové doby, od obrození): Palacký, Havlíček, Masaryk, Rádl.
- 10 Filosofie je především záležitostí myšlení, rozumu, tedy „hlav“ - tak se tomu všeobecně rozumí. Proto je třeba s veškerou naléhavostí zdůraznit „srdce“. Nejde o cit, ale o opravdovou vnitřní zaujatost, „angažovanost“ (ale pro pravdu!). Ne my máme pravdu, ale pravda má nás (Rádl, před ním Marx).

30. XI. 89

[Odlišnost filosofického myšlení od jiných způsobů myšlení; LOGOS]

89/537

Filosofické myšlení se něčím liší od jiných způsobů myšlení. Je důležité si pokud možno přesně vymezit, v čem se liší. Jistě nikoliv v logice (jak ji běžně chápeme či jak je běžně chápána - neboť my budeme muset vypracovat jiné chápání). V jistém smyslu musí filosofické myšlení být stejně „logické“ jako myšlení vědecké. Naprosto zřejmé je i to, že se nemůže odlišovat svým předmětem; především předmět nemůže svou povahou zakládat odlišnost myšlení o sobě - myšlení je

sice vždy myšlením o nějakém předmětu, ale zůstává „týmž“ myšlením, i když se přenáší z jednoho předmětu na jiný. Kromě toho se filosofické myšlení může zabývat libovolnými předměty, tedy také těmi, jimiž se zabývají jiné způsoby myšlení (třeba myšlení věd). Je-li tedy možno o témž předmětu myslet různými způsoby, nelze základ rozdílu mezi nimi vidět v samotných předmětech. O jaké charakteristice myšlení tedy můžeme teď ještě mluvit? Zbývá ještě něco, když jsme vyloučili na jedné straně logičnost a logiku, na druhé straně zase předmět? Je tu ještě něco dalšího, co by nebylo záležitostí pouze psychologickou? Předpokládejme, že ano. A pokusme se najít pojmenování pro to, co spojuje navzájem jednotlivé myšlenky (to je důležité: myšlení není prostě neustávající proud či tok, nýbrž je to „tok“ strukturovaný v jednotlivé myšlenky; zbývá se podívat na tuto věc podrobně) takovým způsobem, že vzniká filosofická koncepce, pojetí, myšlenková stavba, systém. S odvoláním na původní význam slova LOGOS (odvozeného od LEGEIN, původně znamenavšího sbírat, v jednotu shromažďovati, tedy ne pouze hromaditi) můžeme předběžně použít právě tohoto jména pro označení tématu, jímž se hodláme zabývat. Konkrétně půjde o LOGOS filosofické strategie. Systematičnost a budování systémů zůstává na tomto základě.

30. XI. 89

[Filosofická témata]

89/538

Filosofická témata: („tematika“, „problematika“)

- 1: filosofická propedeutika
- 2: filosofie přírody
- 3: filosofie společnosti
- 4: filosofie kultury
- 5: filosofie myšlení
- 6: první filosofie

01 Filosofická etika – filosofická politika	3
02 Filosofická logika (filosofie LOGU)	5, 6
03 Filosofická kosmologie	2
04 Filosofická pistologie	vše
05 Filosofie subjektu	vše
06 Filosofie lidských práv (a svobod)	3, 4
07 Tradice předmětného myšlení	5
08 Struktury pojmovosti	5
09 Reflexe jako filosofický problém	5, 6
10 Problém „toho pravého“, tj. „pravdy“	vše
11 Filosofie času	vše
12 Filosofie dějin	3, 4, 5
13 Filosofie umění	4, 6
14 Filosofie dialogu	3, 4, 5
15 Filosofie experimentu a experiment ve filosofii	5

16 Ffická fyzika (fyziologie)	2, 4, 5
17 Ffická estetika	4, 5
18 Ffická metafyzika (v novém pojetí)	5, 6
19 Ffie „konkrétního“ (<i>concretum</i>)	vše
20 Nepředmětná skutečnost a meze ffe	5, 6
21 Problém intencionality	2, 5
22 Problém celkovosti (viz 02)	vše
23 Pravá a nepravá jsoucná	vše
24 Nemožnost a nepřípustnost „alethologie“ (viz 10)	6
25 Problém mýtu a religiozity; ffe náboženství	4, 5
26 Ffická kritika humanismu	4, 6
27 Ffie jazyka a řeči	4, 5, 6
28 Problém transcendentní (metafyzické) zkušenosti	6
29 Ffický problém života	2, 3, 5, 6
30 Filosofický problém filosofie	5, 6
30. XI. 89	

[Strana zelených a ekologie]

89/539

Ustavila se strana zelených, asi jediná strana, která má poněkud jasno o svém programu, rozumí se specifickém programu (všichni totiž jinak mají obecně demokratické požadavky, ale nikoliv svůj specifický politický program). Je ovšem třeba se ptát, zda organizaci či spolek, který má takto omezený program a cíl, je možno považovat za politickou stranu, není-li to vlastně jen nátlaková skupina. Měl bych pro „zelené“ návrh; souvisí to se samotnou povahou politiky. Víme totiž, že v mnoha evropských zemích došlo po ustavení strany zelených, které měly původně takový limitovaný program, k postupné, ale zcela zřetelné politizaci. Politika se totiž nemůže stát odbornictvím, protože se musí vztahovat k POLIS, k obci, ke společnosti jako celku. Tento vztah k celku způsobuje, že politika je blízká filosofii a na druhé straně filosofie zase že je blízká politice (viz Rádl). Co tedy znamená tato nutnost vztáhnout se k celku obce pro samo chápání ekologie? OIKOS je v řečtině dům, domácnost, příbytek. V Sofoklovi najdeme slova GÉ OUK OIKOUMENÉ a překládá se to obvykle země bez lidí, země, kterou neobývají žádní lidé. Ekologie by podle svého jména měla být naukou o domově, nikoliv naukou o tom, co je pro domov něčím vnějším. Proto také chtít zachovat (třeba jen v rezervacích) původní přírodu může být smysluplné, ale není to ekologické, nýbrž naopak protiekologické. Protiekologické je také, když se na prvním místě prosazuje orientace na přírodní prostředí. Nechci teď věci hodnotit, ale poukázat na to, že smyslem ekologie je dívat se i na přírodu jako na jednu stránku domácnosti lidstva. Na zemi se už nesmíme nikdy dívat jako na zemi bez lidí (ev. lidmi ohrožovanou), nýbrž – řečeno s Exupérym – jako na „zemi lidí“.

30. XI. 89

[Filosofie a její chápání ve společnosti; filosofie a reflexe]

89/540

Filosofie není vytesaná z jednoho kvádru; to by pak byla jen jakousi sochou, možná skutečným uměleckým dílem, ale stále pouhým kusem kamene. Filosofie žije, je živá – a všechen život je bohatě strukturovaný. Proto nelze filosofii redukovat na nějakou „podstatu“, ale je třeba ukázat na některé rozhodující znaky, podle nichž můžeme poznat filosofii a posoudit, zda jde o filosofii skutečnou, pravou (HÉ ALÉTHINÉ FILOSOFIA), nebo jen o zdánlivou, tedy o ne-filosofii, pa-filosofii, pseudofilosofii. Slova filosofie se dnes užívá v nejrůznějších souvislostech a ve velmi upadlém smyslu (např. se mluví o filosofii fotbalu nebo o filosofii baťovství apod.). To svědčí na jedné straně o tom, že to slovo si zachovává alespoň pro některé kruhy ve společnosti cosi ze své aury, takže má přizdobit něco, co by si toho ani nezasluhovalo. Na druhé straně to však zároveň svědčí o tom, že všeobecně upadlo samo povědomí o tom, co to vlastně je filosofie. A obávám se, že nejenom všeobecně, ale také u samotných filosofů. Po mém soudu bude nutno vést zápas o obnovení a obrození samotného chápání filosofie mezi filosofy. – První, co je nutno říci, že je filosofie, je poukaz na reflexi. Filosof je povolán, aby se ustavičně znovu pokoušel zpětně uchopit myšlenkově své předchozí myšlenkové výkony. Jinak řečeno, filosof má ustavit a s maximální intenzitou uplatnit myšlenkové metody, které mu umožní kontrolovat, co vlastně dělá, když myslí. To je něco, co v rámci své odbornosti nedokáže žádná odborná věda, pokud si nevezme ku pomoci právě filosofii. Ale právě proto si musí filosofie položit jednu z nezávažnějších filosofických otázek, totiž: co to je reflexe a jaká je její povaha, její struktura. A tak si otvírá cestu k „nepředmětné“ skutečnosti.

30. XI. 89

[Reflexe a intelektuálové]

89/541

Reflexe je, jak tomu běžně rozumíme, myšlenkový přístup člověka k sobě, resp. k něčemu svému. Moje upřesňující teze je: je to přístup k vlastním akcím a aktivitám, nikoliv k předmětům. Teprve analýzou vlastní akce a zkušenosti s takovou akcí spojené se člověk pokouší odlišit v průběhu akce ty její složky, které sám do akce vložil, tj. které padají na jeho odpovědnost, na jeho vrub, a na druhé straně ty složky, v nichž se prosadila sama skutečnost, k níž akce byla zaměřena a s níž se ve svém průběhu setkala. To znamená: v akci jsou nějak integrovány složky obojího druhu: aktivní, iniciativní přístup k předmětné skutečnosti, který si skutečnost podrobuje a přetváří ji takřikajíc ke svému obrazu, a potom ona skutečnost sama, s níž každý aktivní přístup musí počítat a kterou alespoň do jisté míry nechá být tím, čím jest, tj. čím byla předtím, než ji začal přetvářet, a čím ve větším nebo menším rozsahu bude i nadále. V akci dochází ke splynutí, ke smíšení a konfuzi obou těchto složek, a v reflexi se aktivní subjekt pokouší pochopit to, co je v této konfuzi nerozděleno, a rozlišit to od sebe. Tak dochází na jedné straně k tomu, že si subjekt začíná být sám sebe vědom, a na druhé straně, že

začíná být schopen rozlišovat od sebe vědomě různé předmětné skutečnosti (věci) na tom základě, že si uvědomuje také je. Rozlišování různých nových věcí (skutečností) od sebe pak natrvalo zůstává úkolem tzv. intelektuálů, zatímco většina lidí si navykne rozlišovat věci podle dohody a zvyku. Rozlišovat může ovšem jen ten, kdo 1) je schopen rozdíly uznamenat, všimnout si jich, a tudíž být dostatečně vnímavý, a 2) kdo dovede takto uznamenané rozdíly myšlenkově uchopit, slovně vyjádřit, aby se spolu s ostatními k vyslovenému mohl vracet.

2. XII. 89

[Filosofická propedeutika a její nesnáze pro studenty filosofie]

89/542

Filosofická propedeutika se mylně pokládala za úvodní, jen provizorně a zčásti filosofickou disciplínu, jakousi malou násobilku filosofie. To však platí jen v jednom, a to velmi omezeném smyslu. Protože také filosofická propedeutika musí pracovat s jazykem, a nikoliv telepaticky, a protože jazykový projev je úkonem či výkonem uskutečňovaným vždy v čase, nemůže říci vše důležité najednou a hned na počátku, ale musí se rozhodnout, čím začít, jak pokračovat, co zdůraznit hned a co odložit na později. Ve skutečnosti však je filosofická propedeutika nejnáročnější a nejobtížnější filosofickou „disciplínou“, a to pochopitelně především pro samotného filosofa-propedeuta, neboť ten by měl co nejpřesněji vědět, co vlastně v propedeutické přednášce předkládá a co nepředkládá, a měl by to mít všechno co nejpřesněji a nejpečlivěji zdůvodněno. Nesnadné to je ovšem i pro posluchače, nikoliv snad pro to, že by to na ně kladlo příliš velké a zvláště předčasné nároky, nýbrž že právě ti nejtalentovanější budou vždy a od samého počátku těžko snášet samu propedeutickou metodu, které se chtějí nechtějí musí nějak poddat a odevzdat se do vedení filosofa propedeuta, aniž jim je poskytnuta dostatečná možnost vědomě kontrolovat a posuzovat každý krok, který ve výuce či v myšlenkovém postupu byl učiněn a který musí spolu učinit také sami, mají-li vstoupit na cestu filosofického myšlení. Ta nesnáz ze strany studentů je pak o to větší, že žádný student filosofie nezačíná s filosofováním teprve na vysoké škole. V jistém smyslu je každé evropské dítě infikováno filosofií již spolu s tím, jak je matkou nebo jinými nejbližšími lidmi uváděno do jazyka a tímto prostřednictvím do světa řeči.

2. XII. 89

89/543

POTŘEBA DIALOGU A KRITIKY

Mnoho věcí se dnes mění, i když nejprve jen symbolicky a ještě nějaký čas bude trvat, než se proměny dostanou všude a budou reálné. Mnoho však záleží na tom, abychom se proměňovali i my sami. Demokratický řád, demokratické politické struktury nemohou samy o sobě zajistit skutečnou, živou demokracii, pokud se z nás nestanou opravdoví demokraté. A demokraty se nestaneme skokem,

žádným náhlým přerodem, ale jen pozvolným získáváním zkušeností a denní převýchovou, v níž všichni budeme jak vychovateli, tak vychovávanými.

Jedna z nejdůležitějších demokratických metod, jaké si musíme osvojit, je kritický dialog. Nejde totiž jen o to, abychom spolu hovořili, či dokonce klábosili. Myšlenka dialogu je nesrovnatelně hlubší. Již staří byli přesvědčeni, že dialog je tím pravým místem, kde se vyjevuje pravda. Nikoliv ovšem proto, že víc lidí víc ví, nýbrž protože skutečný dialog znamená specifickou otevřenost jedněch vůči druhým, tedy nikoliv především promlouvání (to samo o sobě k dialogu nestačí), nýbrž naslouchání. V situaci, kdy si účastníci dialogu navzájem naslouchají, stává se jejich vzájemná otevřenost místem a chvílí, kdy pravda proniká k jejich myslím a oslovuje je. Není tomu tak proto, že by snad pravda musela být předem obsažena v přístupu některého z účastníků dialogu; pravda je oslovuje, protože jsou lépe připraveni naslouchat než jindy. Dialog není tedy metoda, jak se zmocňovat pravdy, ale spíše metoda, jak se připravovat na zaslechnutí a poslechnutí její oslovující výzvy. Dialogem si nemůžeme vynutit, aby pravda promluvila, ale můžeme učinit, co je v našich silách, abychom ji v takovém případě, když promluví, nepřeslechli.

2. XII. 89

[Karl Popper, filosofie a jazyk, překládání filosofických děl]

89/544

Brněnská edice „Prameny“ vydala 1988 překlad intelektuálně autobiografické knížky *Unended Quest*, což překladatel přetlumočil jako *Věčné hledání*. (Po mém soudu nepřesně, a dokonce poněkud zavádějícím způsobem, protože slovo „věčné“ jako by podtrhovalo nenaplněnost hledání, zatímco anglický titul zdůrazňuje, že ono hledání nesmí nikde skončit, že se nesmí zastavit u žádného svého naplnění.) Četbu Karla Poppera mohu jen každému doporučit, čímž neříkám, že s ním lze ve všem nebo třeba jen ve všem podstatném souhlasit, resp. že já s ním souhlasím. Popper říká v kap. 7 (č. př. s. 13): „Nikdy neber vážně problémy se slovy a jejich významem. Vážně je třeba brát jen pochybnosti o faktech a tvrzení o faktech...“ S tím se vší určitostí a radikálností hluboce nesouhlasím. Jazyk není v rukou filosofa nástrojem; každá významná filosofie filosofuje z jazyka, nejen v jazyce. Kompjuterizace je pro filosofii nebezpečím, neboť odtržením od živého jazyka přestává být filosofie sama sebou a poklesá (upadá) do nefilosofičnosti, stává se ne-filosofií. Proto také každý překlad filosofického díla může být v nejlepším případě jen pomůckou při čtení originálního znění. Nikdy není filosofovi dovoleno, aby se spokojil s překladem, když musí nebo chce nějaké filosofické dílo opravdu studovat. Ani na nejlepší překlady není spolehnutí, a ovšem většina překladů nemá ani tu nejlepší překladatelskou kvalitu. Přesto překládat je nezbytností, ale překládáme jiné autory nikoliv pro jejich poznání, nýbrž pro sebezpoznání, pro poznání vlastního myšlenkového světa, který je určen domácími tradicemi, ale na prvním místě jazykem. Když překládáme, jde o zvele-

bování vlastního jazyka a pak také o zvelebování vlastních myšlenkových tradic, v jazyce zakotvených.

2. XII. 89

[Krise filosofie a opravdové filosofování]

89/545

Příprava na FF 5. 12. 89 (16.40) (na pozvání studentů)

- 1 Před 55 roky se v Praze konal VIII. mezinárodní filosofický kongres. Emanuel Rádl jako předseda zahájil jeho zasedání otázkou: co nám slibuje filosofie? Ve svém projevu však tuto otázku upřesnil: co my, kteří se hlásíme k filosofii, slibujeme světu? A co světu slibujeme právě dnes?
- 2 Chápu své první setkání s vámi jako vzájemné představení. Jak se může představit filosof jako filosof? Nepochybně pouze svou filosofií. Ale tak se filosof představuje celý svůj život. Jak se může představit v jedné, ve dvou hodinách? Jistě nikoliv tak, že bude hovořit o sobě a o svém myšlení, nýbrž že je v ukázkce předvede.
- 3 Tak se již na počátku ocitáme před směrodatným filosofématem. Čím to je, že se filosof – každý filosof, nejen teď já – nemůže dost dobře představit tím, že mluví o sobě a o své filosofii, ba že by to dokonce bylo vysoce nepřesvědčivé, pochybné a podezřelé? Čím to je, že druhého člověka obecně, tedy nejen filosofa, můžete opravdu poznat jen podle toho, co dělá, a ne podle toho, jak a o čem mluví? Nejméně pak podle toho, jak a co říká o sobě?
- 4 Nejdůležitější v této chvíli není tuto otázku vyřešit, ale nechat se jí oslovit, nechat si ji dojíst – a ovšem aplikovat ji na filosofii. Musíme pak pečlivě a důsledně rozlišovat filosofování od mluvení o filosofii a filosofování. Patočka ve svém textu o konci filosofie začíná tím, že filosofie nikdy dosud nebyla v takové krizi jako dnes: filosofie přestala existovat, přestala žít, vše, co zůstalo, jsou jen komentáře starších filosofií.
- 5 Proto to první, co musíme vzít za své a co můžeme a musíme slíbit světu, je rozhodnutí vrátit se opět k pravému filosofování, tj. k tomu, čemu Platón říkal ALÉTHINÉ FILOSOFIA. A přitom se nesmíme jen vracet do minulosti, ale musíme sami opravdově filosofovat, nejenom komentovat bývalé opravdové filosofování.
- 6 V čem však spočívá ono „opravdové filosofování“? Platón i Aristotelés byli zajedno v tom, že vposledu jde o zírání na pravdu, o nahlížení a přihlížení, o divácký postoj. (Zjednodušuji. Platón nechal Sókrata hovořit i o tvoření a plození v kráse. Ale to necháme stranou.) Zde řecká filosofická tradice selhává v pojetí pravdy.

4. XII. 89

89/546

Kořeny filosofování (ad příprava na 5. 12. 89 – Filfak.)

- 1 Jedním kořenem je jazyk. Každá filosofie, každý filosof musí filosofovat nejen v jazyce, ale z jazyka. Jaká je funkce jazyka ve filosofii? Stejná, jakou připisuje Hérakleitos Apollónovi, „vládci v Delfách“: ani nic neříká, ani nic neskrývá a nezamlčuje, ale dává pokyny.
- 2 Už starověká, tj. starořecká filosofie začala tím, že naslouchala jazyku a kriticky byla poslušna jeho pokynů. Proto musíme už starým Řekům rozumět právě jako těm, kdo pracují s jazykem a filosofují z jazyka. Proč třeba Hérakleitos mluví o LOGU jako o tom, podle něhož se děje všechno (ve světě i sám svět)? Proč spojuje Hérakleitos FYSIS a THANATOS jako něco, co náleží bytostně k sobě?
- 3 Také čeština je „původní“ jazyk (ve smyslu, jak Heidegger mluví o řečtině a němčině). Dovolte malou extravaganci a vyhnání jedné myšlenky do extrému: smysl českého národa vidím také v tom, aby nadále žil český jazyk a aby tak bylo některým filosofům umožněno filosofovat česky. Z toho pak samozřejmě vyplývá povinnost filosoficky pečovat o jazyk, v našem případě o český jazyk. Filosofická péče o jazyk nesmí být zaměňována s ortoepií, nebo dokonce s ortografií (i když: nikdy „filoZofie“!). Proti důrazu na ORTHON EPOS je třeba vyzdvihnout důraz na ORTHOS LOGOS (místo rétoriky – filosofická ortologie).
- 4 Druhým kořenem filosofování je tradice. To proto, že sám jazyk je nám předáván, tradován našimi rodiči, příbuznými, přáteli a učiteli. Těmito blízkými lidmi jsme uváděni do světa řeči (LOGU), abychom se tak stali jeho obyvateli a občany, tj. lidmi. (Aristotelés: ZOON LOGON ECHON × Jaspers: periechontologie.) Jen díky svému pobývání ve světě řeči a díky tomu, že jsme převzali tradici určitého jazyka, jsme schopni nejen ve svém myšlení tematizovat to, o čem hovoříme a o čem myslíme, ale samo své promlouvání a svou myšlenkovou aktivitu. Reflexe. Dějiny.
- 5 Třetím a nejdůležitějším kořenem filosofování je to, co si filosofové začali uvědomovat velmi brzo, ale co bohužel také velmi často upadalo do zapomenutí a reálně také do změtenosti a pomíšenosti (konfuze) filosofie s nefilofií. Fie jako filalétheia, nikoliv jako alethologie. Pravda jako ryzí nepředmětlost a ekstatický moment reflexe. Člověk jako bytost určená pravdou. Problém subjektu.

4. XII. 89

89/547

Předběžný seznam témat pro Vinohradské (?) středy (?) (OIKOUMENE)

1. Počátky českého národa (Jan Sokol)
2. Od středověku k novověku (Jan Sokol) („Tři přednášky o dějinách a náboženství“)
3. Náboženství, kultura, civilizace (-"-)
4. O povaze mýtu a o mytologiích (nejspíš panelová diskuse)
5. Theologické aspekty kosmologie (J. S. Trojan)
6. Theologie a ekonomie (J. S. Trojan)

7. Konec filosofie jako filosofické téma? (LvH) event. panel. disk.
 8. Úkoly intelektuálů a tzv. zrada vzdělanců (panel. disk.)
 9. Co to je dialog? (panelová diskuse)
 10. Problém subjektu z hlediska theologie a filosofie (buď panel, nebo dvojpřednáška)
 11. Víra a reflexe víry (LvH nebo panel)
 12. Víra × náboženství a vztah k politice (LvH)
 13. Problém nového myšlenkového zdůvodnění tzv. lidských práv (LvH)
 14. Mravní výzvy a etika odpovědí na ně (panel)
 15. Duchovní prvky v umění – kdysi a dnes (Rada, Rejchrt atd. – panel?)
 16. Odpovědnost (židovství a) křesťanství za moderní vědeckou a technickou civilizaci (panel)
 17. Pravda v dějinách a nad dějinami (LvH)
 18. Některé problematické aspekty moderní vědy (LvH, panel?)
 19. Vztah mezi filosofií a theologií (J. S. Trojan, LvH, další)
 20. Americká procesuální theologie (J. S. Trojan, P. Macek)
4. XII. 89

89/548

Co se to vlastně stalo? (panel. diskuse v rozhlase 6. 12. 18.30–20.00)

- 1 Žádná dějinná událost se nestane (neodehraje) celá v té době, kdy se děje: něco k ní vedlo už dříve, a ještě potom se stále ‚děje‘, jak se z ní „stává“, co z ní (v každé době) „jest“.
- 2 To, co se dnes stalo, ještě zdaleka není tím, čím to bude v příštích letech, desetiletích a snad staletích. To bude záviset na nás a na příštích generacích, jak si to osvojíme, jak na to budeme reagovat, jak to učiníme a jak to příští generace učiní „svou“ minulostí.
- 3 To však platí i o tom dlouhém období dvaceti, 40 a vlastně 50 let, s ním jsme dnes – snad! – skoncovali. Bylo by neprozřetelné, kdybychom se chtěli chovat a jednat, jako by toho období nebylo. Tak jako musí každý jednotlivec životní neúspěchy a ztráty nějak zapojit do svého života, učinit je součástí toho života, a ne je pouze vyškrtnout a zapomenout, tak tomu je i u celých společností a celých národů.
- 4 Máme-li tedy posoudit, co se to vlastně stalo a co se to děje, musíme do svého pochopení zapojit také interpretaci minulosti a svou odhodlanost vzít do svých rukou i práci pro budoucnost – „aby nám to nadšení do rukou vstoupiti ráčilo“ (Havlíček).
- 5 Minulost je nám poučením vážným a naléhavým: svoboda nám v tomto století po obdobných událostech vydržela 20 let, necelé tři roky, 8 měsíců. Kolik nám to vydrží nyní? Záleží to tentokrát jen na nás, nebude už výmluv.
- 6 Nejsme na to připraveni, naši vzdělanci na to nejsou připraveni. Nemáme program. Až přejde první nadšení, všichni nahlédnou, že obecné demokratické zásady samy o sobě nestačí. Musíme se my sami stát demokraty. Novou

ústavu získáme poměrně snadno, hospodářství můžeme dát do pořádku do 10–15 let, ale abychom se stali demokraty, na tom budeme muset pracovat dlouho, – takových 50 let, jak říkal Masaryk. Zkrátka takové 2 generace.

- 7 Náš problém není ani především v ekonomice, ani v technice a ve vědě, nýbrž ve zvyšování špičkové i všeobecné úrovně myšlenkové, mravní a duchovní. To se může, a dokonce musí stát hlavním naším přínosem celé Evropě, do které zase chceme náležet. Máme zkušenosti, které nikdo nemůže zhodnotit a uplatnit za nás. Západní Evropa je po té stránce v krizi možná větší než my.

5. XII. 89

[Bílá hora; dějinné události a reagování na ně]

89/549

Příklad historické události, která sama o sobě nemá velký význam a mohla být něčím zcela jiným, kdyby z ní lidé svými pozdějšími reakcemi neudělali něco jiného, např. tragického nebo katastrofálního. Bílá hora: to mohla být jen nepatrná epizoda v dějinách. Nevelká bitva, i prohraná, mohla vyburcovat české obyvatelstvo a stát se počátkem nového vítězství. Místo toho však král s celým dvorem utekl, vůdce povstání selhali, tak jako selhávali už dlouho předtím. Národ byl oslaben dlouhými strastmi války, ztratil duchovní a mravní orientaci, chtěl jen klid. Na odpor se postavilo jen pár jednotlivců nebo malé skupinky. Tak se nedůležitá bitva stala mezníkem, rozhodující událostí. A to nikoliv pro svou vlastní závažnost, ale protože mnoho lidí selhalo a mnoho jiných toho zase využilo. Tak se ukazuje, že žádná událost se de facto neodehraje celá v tu chvíli, kdy se děje, nýbrž že stejně tak, jako se jistým způsobem začala odehrávat ještě daleko předtím (pro to máme porozumění, tak jsme se naučili myslet, ale i toto naše uvažování – příčinné – má těžké vady, takže je zapotřebí je revidovat), než se vůbec začala dít, tak se zase stále ještě děje i poté, co zvnějšku a povrchně viděno už skončila. A teď přijdou ty nesnáze: určitá událost se mohla dlouho připravovat, až byla vysloveně na spadnutí, ale pak se nenašel nikdo, kdo by této připravenosti využil, ba dokonce kdo by o ní věděl, kdo by ji uznamenal; a tak se ta událost dít nebude, prostě nenastane, anebo se odehraje zcela na okraji dění a neznamená prakticky nic. Teprve ex post na to může historik poukázat jako na promarněnou šanci. Anebo zase nikdo nepřipravoval skoro nic, nevěděl nic, ale náhle se nahodila jakási „možnost“ – a z této „náhody“ někdo udělá dějinný předeěl. Záleží na reagování.

6. XII. 89

89/550

Uvedení do filosofického myšlení (?)

- 1 Když tu je Anzenbacher, je možné předvést živé filosofické problémy (ev. filosofémata) a jejich traktování a řešení. Každá filosofie („systém“) musí mít vnitřní integritu, ale různé filosofie jí dosahují různě a vycházejí z různých počátků (principů). Ne však jako v geometrii: ony počátky mohou být rozvrženy

kdekoli, resp. odkudkoli. Filosofie nemá přirozených počátků. Naproti tomu se však jakýmsi „couváním“ musí dobírat „filosofických“ počátků.

- 2 Filosofie je intelektuální podnik. Filosofie musí tedy především rozlišovat (jejím hlavním cílem není zobecňování!). K tomu cíli musí rozvinout především svou schopnost rozdíly vidět, registrovat, uznamenat, tj. být vůči rozdílům maximálně vnímavá. Ale tato vnímavost musí být ve službách myšlení a zároveň musí být právě myšlením umocňována. To znamená, že uznamenané rozdílnosti musíme myšlenkově uchopit a jazykově upevnit a vyjádřit, vyslovit.
- 3 Filosofie je však nikoliv jedním z intelektuálních podniků, ale má svou specifičnost. Ta je dána tím, že stěžejní její „metodou“ je reflexe, a to ještě v docela určitém smyslu. Vědomí (a myšlení) člověka je charakteristické svou víceúrovňovou strukturou: člověk nejen ví, ale také ví, že ví. Nejenom myslí, ale je schopen myslet na své myšlení. Myšlenkově uchopuje nejen „něco“, ale je schopen myšlenkově uchopovat i své myšlenkové uchopení „něčeho“. Filosofie pak bude vždy usilovat o to, aby nejen myslila a myšlenkově se zmocňovala, uchopovala, pojímala, ale aby vždy co možná nejpřesněji věděla, co dělá, když myslí a myšlenkově koncipuje.
- 4 Ukážeme si tedy, co znamená především filosofická vnímavost vůči „rozdílům“ a její úsilí o jejich myšlenkové uchopení a vyslovení, ano, vůbec vnímavost vůči skutečnostem, které nejsou na první pohled zřejmé, právě protože nebyly dost pozorně uznamenané (se všemi rozdíly) a protože eventuelní rozdíly byly zastřeny nepřesným či jinak vadným myšlenkovým uchopením a někdy i překryty a zastřeny nesprávným jazykovým (slovním) postižením.
- 5 Co je vlastně „pes“, ev. „tento pes“? Rozdíl mezi jsoucností a bytím psa. Pes jako to, co se ukazuje, a jako to, co se jeví (vyjevuje) teprve v LOGU, tj. myšlení a slovu.

7. XII. 89

[Východiska, cíl a integrita filosofa]

89/551

Problém pravdy můžeme učinit svým tématem, tj. přistoupit k němu myšlenkově, několikerym způsobem. Dokonce lze říci, že v podobě tohoto přístupu se od sebe liší ne-li jednotliví filosofové, tedy přinejmenším jednotlivé filosofické školy či směry. Zvolíme jeden z nich, a přitom si budeme vědomi, že jsou i jiné přístupy. Ale tady je na místě dodat něco, co čtenáře může překvapit. Odlišné přístupy nemusí nutně znamenat odlišnou filosofii. Táž filosofie, resp. tentýž filosof může v různých svých výkladech zvolit různá východiska a různé přístupy. Vzniká pak otázka, jak je to vůbec možné. Dovedeme pochopit, že na rozdíl od vědy, která usiluje o tzv. objektivní poznání, tj. o to, aby její poznatky musel uznat každý nepředpojatý vědec kdekoliv na světě, pokud je odborníkem a do tématu vsutku zasvěcen, je filosofie něčím docela jiným. Filosof je především zaměřen na integritu svého myšlení, a dokonce je povinen usilovat o celkovou osobní integritu, tj. o integritu myšlení i celého života. Aby této integrity dosáhl, musí interpre-

tovat svou přítomnost ve světě (své pobývání na světě) specifickým, v jistém smyslu jedinečným způsobem – a právě v tomto způsobu se od sebe filosofové nebo přinejmenším školy či směry filosofické odlišují. Zdá se však už naprosto nepochopitelným, že by jeden a týž filosof mohl založit a udržet svou myšlenkovou integritu, ačkoliv k témuž tématu či problému bude v různých případech (v různých svých výkladech či textech) přistupovat různými způsoby. Tady je zapotřebí provést příslušnou reflexi a přezkoumat, na jakých základech a za jakých předpokladů platí to, co se nám jinak zdá být zcela samozřejmé, totiž že různá východiska nutně vedou k jiným cílům. Už z této formulace je vidět, jaké řešení se nám otvírá. Víme přece, jak tomu je v běžném životě. Lidé, kteří třeba v Praze bydlí v různých ulicích, a dokonce různých čtvrtích, mohou se večer setkat na témž koncertu nebo na témž divadelním představení. Východiskem se od sebe liší a liší se od sebe i směrem, kterým vykročí – ale přesto mohou nakonec všichni dojít ke stejnému cíli, pokud si ten cíl předem zvolili a svou chůzi, svůj postup neponechali náhodě. Právě toto srovnání nám však umožňuje správně postavit (a vidět) otázku, jak je tomu s filosofickým myšlením. Filosofie nemá a nemůže mít takový předmětný cíl jako koncertní síň nebo divadlo: svůj cíl totiž filosofie nemá předem ani jen v představě, v myšlenkách. Její cíl jí není předem znám. Přesto k němu může jít různými směry, a dokonce z různých východisek. V čem pak může být její integrita?

7. XII. 89

[Perspektivy filosofie; filosofie a nefilosofové]

89/552

Perspektivy filosofie takříkajíc v technickém smyslu budou velice závislé na tom, co od filosofů budeme očekávat a žádat. To je dost smutná okolnost, protože v takovém případě bude filosofie do veliké míry závislá na nefilosofoch, tj. na tom, co si o filosofii a jejích úkolech a možnostech budou myslet lidé, kteří nejsou filosofové. Musíme se připravit na to, že nejen úřady, a dokonce akademičtí funkcionáři, ale i veřejnost a celá společnost budou k filosofii přistupovat s pragmatickými, utilitárními hledisky, což znamená, že budou filosofii posuzovat jako jednu z aplikovaných nebo přinejmenším aplikovatelných věd, přičemž způsob aplikace je jim předem něčím zcela samozřejmým, nad čím si nekladou vážné otázky. Jinak řečeno, filosofie a filosofové se musí připravit na to, že s největší pravděpodobností se od nich bude očekávat něco, co nebudou moci a ani nebudou chtít, či dokonce smět poskytovat, zatímco to, co budou chtít a muset nabízet, nenajde dost zájemců. Zkrátka: filosofie bude muset od samého počátku ukazovat, že jsou oblasti lidského a také společenského i politického života, kde neplatí, nebude smět platit tzv. volný trh a kde cena, hodnota nebude a nesmí být „tvořena“ či „stanovována“ ve volné soutěži, v níž odběratel či konzument bude sám podle svých měřítek a svých chutí či nechutí rozhodovat o tom, která filosofie a kteří filosofové budou čtení a studováni, jejich knihy kupovány a kteří budou povolováni na univerzitní katedry a na místa ve filosofických ústavech. Co to prakticky bude

znamenat? Filozofové musí usilovat o to ukázat, že jsou svrchované „hodnoty“, o nichž se nehlasuje, nýbrž které je zapotřebí respektovat. Demokracie jinak poklesne mravně i politicky.

7. XII. 89

[Aristotelés, pravdivost, pravda a její nové pojetí]

89/553

Aristotelova myšlenka, že pravda, resp. pravdivost je záležitost soudu (tedy myšlení) a že spočívá v tom, aby v soudu bylo spojeno to, co je spojeno ve skutečnosti, a naopak nespojeno, odděleno a odlišeno **v myšlení či soudu**, co je nespojeno a odděleno ve skutečnosti, musí být chápána nikoliv jako ustanovení, co to je pravda (ve smyslu Eukleidových axiomů apod.), nýbrž jako myšlenkový experiment, jako pokus o postižení „toho pravého“ v daném kontextu, tj. konkrétně „toho pravého“ v soudu či v myšlení. Tím je zároveň pro reflektujícího filosofa (což je pleonasmus, neboť neexistuje nereflektující filosof – filosof jako takový reflektuje, a když ne, prostě není filosof) otevřena otázka po tom, co je „tím pravým“ pro všechny oblasti života a vůbec pro všechnu (danou, faktickou) skutečnost. Otázka po pravdě musí být tedy reinterpretována, a to způsobem, pro který řecká tradice neposkytuje náležité východisko a ani myšlenkové předpoklady. Problém pravdy vždy byl, ale dnes se zcela mimořádně, s mimořádnou naléhavostí stává základním úkolem filosofického myšlení a zároveň představuje svou naléhavostí výzvu k revizi celé dosavadní filosofické tradice a k něčemu, co sice nepříliš šťastně, ale zatím z praktických důvodů přijatelně nazval pragmatista Dewey „rekonstrukcí ve filosofii“. Pro rozhodování, jaké zvolit nejlepší východisko pro pokus o přístup k otázce pravdy, bude nutné nejprve vidět (uznamenat), jaké hlavní a rozhodující složky má každá lidská situace (morální, resp. politická): kromě subjektu situace, kromě daných okolností a podmínek, kromě určitých aktivit (včetně historické báze, zkušeností atd.) tu musíme počítat ještě s napětím mezi tím, co je tu, dáno, zkrátka, co tu „jest“, a mezi tím, co má být, co se „má“ stát, tedy jakousi výzvou.

8. XII. 89

[Mravní situace, její pojmové zvládnutí a nepředmětné myšlení]

89/554

Lidé asi mohou být postupně přesvědčováni, že naším největším společenským problémem není ekonomický rozvrat a technické a vědecké zaostávání, nýbrž že současné, a zejména budoucí obtíže mají hlubší kořeny. Ale mnohem nesnadnější asi bude přesvědčovat je o tom, že tyto kořeny nelze ztotožňovat s otřeseností morálky v běžném smyslu. Proto jedním z prvních úkolů intelektuálů by se měl stát poukaz na to, že mravní situace má určitou strukturu, z níž jsme pohříchu vynechali, nebo dokonce opětně vylučovali tu nejdůležitější „složku“, resp. převáděli jsme ji na jiné složky, skutečné součásti té situace, zatímco ta nejdůležitější vlastně nemůže být chápána jako složka, nýbrž spíše jako konstitutivní počátek a

zdroj, bez něhož o mravní situaci vůbec nemá smysl hovořit. Touto nejdůležitější „složkou-nesložkou“ je něco, pro co ani nemáme vhodná pojmenování a co musíme nejdříve nazývat jen prozatímně a opisovat metaforicky do té doby, než se nám podaří sám problém myšlenkově, tj. pojmově zvládnout. K pojmovému zvládnutí bude totiž zapotřebí vypracovat nový druh pojmovosti, který sice bude muset zachovat preciznost pojmovosti řeckého typu, ale musí skoncovat s výhradní zaměřeností na předmětné skutečnosti, resp. na předmětnou stranu (stránku) skutečností. Jinak řečeno, závažnou částí úkolu, před nímž stojí dnešní myšlení, a to stejně tak theologické jako filosofické (tzv. vědecké myšlení může převzít výsledky práce filosofů a theologů, ale samo nemůže mnoho přispět vzhledem k tomu, že každý vědec musí nutně překračovat hranice své odborné kompetence, když se takovými otázkami zabývá, a stane se nutně diletantem, resp. amatérem), je pokus o ustavení a rozvíjení nového, tzv. nepředmětného myšlení.

8. XII. 89

89/555

Zásady přednášení filosofie pro theology

- 1 Nebudu přednášet nic, co mohou studenti nastudovat z doporučené literatury – leda z toho budu vycházet jako z materiálu, s nímž se má pracovat.
- 2 Všechna fakta z dějin filosofie mají druhotný, služebný charakter. Ve filosofii jde o myšlenky, o ideje, nikoliv o znalosti daných skutečností. To však nesmí znamenat, že zanedbáme dějinnost a že budeme myslit nedějinně, tj. bez souvislosti s dobou a společností, v níž žijeme.
- 3 Již ve starém Řecku byl zřetelně formulován zásadní rozdíl mezi moudrostí, resp. touhou po moudrosti, a mezi mnohověděním. Tento vztah je třeba vždy znovu vyjasňovat, protože mnozí tím jsou zmateni. Naší zásadou bude: není moudrosti bez znalosti fakt, není fakt bez moudrosti. Uvádět fakta je třeba vždy v rámci nějaké interpretace, která vede k dalším, širším kontextům. To platí ve vědě, ale především ve filosofii.
- 4 Je třeba objasnit vztah mezi filosofií a vědami. Teprve potom je možno řešit např. otázku, zda theologie je nebo může být věda a jaký je její vztah k ffilii.
- 5 Podobně musí být vyjasněn vztah ffilie k náboženství a pak také theologie k náboženství. Vymezení oboru „všeobecná teorie náboženství“ nehodlám respektovat. Půjde o filosofii, nikoliv o religionistiku; ale nepůjde ani o filosofii náboženství, přinejmenším nikoliv jako o formu přístupu filosofa k základním rysům obsahu křesťanské zvěsti. Vycházím metodicky z předpokladu (který ovšem dokládám), že to nejpodstatnější v křesťanství je nenáboženská a protináboženská orientace. Pokud se vyrovnává s náboženstvím, pak jen jako s „přírodní“ silou (katastrofou), kterou je třeba kanalizovat.
- 6 Podobně jako ffilie náboženství existuje také ffilie umění, ffilie politiky, ffilie vědy atd. atd. Má pro theologii ffilie náboženství nějaký zvláštní význam? To bude jedna z centrálních otázek přednášky o vztahu mezi ffilii a thgii. Mou devizou

je: ffe náboženství je legitimní disciplínou, ale tudy nevede cesta k filosofickému pochopení „podstaty křesťanství“. Nejvýznamnějším momentem kří je víra, tj. fenomén objevený ve starém Izraeli, a ta je polemicky zaměřena proti mýtu a religiozitě.

17. XII. 89

[Filosofie, její otázky a teze]

89/556

Řada myslitelů se již mnohokrát vyslovila, že hlavní úloha filosofie spočívá nikoliv v řešení problémů a v odpovídání na otázky, nýbrž v kladení a objasňování samotných otázek. Tento důraz má nepochybně jisté oprávnění, ale takto vysloven je zatížen některými závažnými chybami. Filosofování nespočívá a nemůže spočívat jen v kladení otázek, a to z několika důvodů. Především každá otázka něco říká, něco tvrdí, tedy není jen otázkou. A protože filosofie je ustavičná reflexe, neboť filosof musí usilovat o to, aby co nejlépe věděl, a tedy i kontroloval, co vlastně dělá, když myslí, nemůže být chápána, resp. nemůže se sama chápat jako kladení otázek. Filosof, který dostatečně důkladně reflektuje své filosofování, musí nahlédnout, že i při kladení otázek vždy zároveň něco tvrdí. Ovšem na druhé straně, když filosof zjišťuje, co vlastně udělal, když formuloval, resp. už postavil nějakou otázku a když tedy spolu s tím také něco tvrdil, musí se hned v následujícím kroku dotazovat na to, zda toto tvrzení, obsažené v otázce, je oprávněné, odůvodněné. To tedy znamená, že se svými otázkami opravdu filosof nikdy nesmí přestat. Ale filosofování právě nespočívá jen v kladení otázek, nýbrž také – a se stejnou důležitostí – v pokusném, experimentálním stanovování a formulování jistých tezí a jistých pozic, na nichž tyto teze jsou založeny. To, že si filosof musí vždycky klást otázky nad každou svou tezí a nade všemi vlastními pozicemi, ho nezprošťuje povinnosti nějaké teze stanovit a na nějakých pozicích se ustavit a dále filosoficky stavět. Kdyby tomu tak nebylo, nebyla by filosofie dějinnou myšlenkovou disciplínou, ale nemohla by být ani disciplínou systematickou.

17. XII. 89

89/557

Podklad k anotaci dvou textů B. Komárkové (pro SPN)

Obě studie Dr. Boženy Komárkové se zabývají nejzávažnějšími filosofickými problémy, spojenými s lidskými právy. První z nich se pokouší o řešení na základě rozboru Platónovy a Augustinovy knihy o státě (obci). Obě tato díla symbolizují podle Komárkové dvě epochy formování evropské civilizace a Evropy vůbec. Druhá studie navazuje na první a podává ucelený pohled na vznik a vývoj myšlenky lidských práv až po Všeobecnou deklaraci lidských práv. Oba texty byly napsány brzo po válce, ale šířily se jen neoficiálně a zůstaly téměř neznámy. Po více než 4 desetiletích udivuje jejich prozíravost a dodnes trvající aktuálnost.

17. XII. 89

[Smíření, vina, odpuštění; odborná a mravní kvalifikace]

89/558

Pro LN (námět na pravidelný příspěvek – pro č. 1) (’90)

Revoluce něžná? krotká? mírná?

Rehabilitace a mravní citlivost

Jaké jsou předpoklady smíření? Nelze očekávat skutečné smíření bez toho, že bude vše postaveno do světla pravdy, že na jedné straně všichni sami před sebou i před druhými si uvědomí a přiznají svou vinu (ovšem ne jako kdysi v Číně) a že všichni budou ochotni a připraveni odpustit svým viníkům (tedy nikoliv viníkům, kteří se vůči nim třeba vůbec neprovinili). Nelze odpouštět za jiné, když nám se nic nestalo. Odpovědnost nezúčastněných.

Co s těmi, kdo se necítí obviněni ve svých svědomích, a dokonce se drze staví do řad těch, kteří nesli ještě nedávno značnou tíhu? Máme právo jejich drzost unést a přehlížet, že uráží mnohé lidi, i když třeba sami jsme s to se nad to povznést a uvědomit si, že to není prvořadě důležité? Nemění se tím vlastně kvalita samotné skutečnosti? Není ono pohoršení a urážející vychytralost něčím mravně velmi závažným a přímo nebezpečným, i když bude zabráněno, aby takoví lidé měli nadále moc a postavení, které jim z podstatných důvodů nenáleží?

Jaká je proporce mezi odbornou kvalifikací a mezi kvalifikací morální? Jistě by bylo hloupé brát možnost odborné práce lidem kompetentním jen proto, že jsou politicky nebo morálně problematičtí. Ale jinak je třeba posuzovat možnost odborné práce třeba v ústavech (vědeckých) a jinak na školách, zejména pak na vysokých, kde se formují mladí lidé ve svých zaměřeních. Tam je třeba morální hlediska a do jisté míry i politická hlediska (s výhradami) stavět výš než v odborných ústavech. Přinejmenším dočasně se musí provinivší se a kompromitovaní vysokoškolští učitelé zprostit pedagogických povinností.

18. XII. 89

89/559

Příprava na rozhlas. povídání (určeno k vysíl. na Štěpána)

[prázdná stránka, pozn. red.]

18. XII. 89

[Listopadové události, dvacet let mlčení, česká inteligence]

89/560

Na první pohled by se mohlo zdát, že po hrubě násilném, ano zločinném zásahu „bezpečnostních“ sil na Národní třídě proti demonstrantům, převážně studentům, došlo k jakémusi zázraku: společnost, resp. lid se probudil. Kdybychom však neuvažovali o této události v souvislosti s předcházejícími desetiletími, nezdálo by se na ní nic tak překvapujícího, nýbrž jevila by se jako něco samozřejmého. Když tedy chceme blíže prozkoumat, proč se nám zdá několik posledních dnů a týdnů být tak neuvěřitelným obratem, stává se zcela zřejmým, že z odstupů je tím

vlastním překvapivým a na vysvětlení čekajícím „faktem“ nikoliv onen nejnovější obrat, nýbrž především poslední dvě desetiletí trvajících mlčení, spojené s vnějším (vnějškovým) přizpůsobováním situaci a sníženou formou efektivní rezistence. Sám mám za to, že každý pokus o vysvětlení této okolnosti nějakou národní povahou (resp. vadou) zůstane nepřesvědčivý. Mnohem větší význam má národní paměť a dějinné zkušenosti. Česká mentalita byla hluboce poznamenána tím, že po 30leté válce česká společnost ztratila téměř veškerou šlechtu a také svou inteligenci, své duchovenstvo, takže z národa, resp. obecného lidu, mluvícího česky, zůstaly jen venkovské, selské vrstvy, zbavené svébytné kultury. Tím se do dnes česká společnost lidí nejen od polské nebo maďarské, ale dokonce i od slovenské právě ve své mentalitě, ve způsobu myšlení a reagování na dějinné události a skutečnosti. Za nejdůležitější však považuji zkušenosti 20. století a z nich snad vůbec na prvním místě dost neblahé zkušenosti s vlastní inteligencí. Z dob obrození dlouho přetrvával velký respekt a úcta ke vzdělancům, a to i na nejnižších úrovních, např. k vesnickým učitelům. Tohle je dnes dokonale ztraceno; a my se musíme tázat po příčinách.

22. XII. 89

[Poznávání pravdy a skutečnost; povaha pravdy, nepředmětnost]

89/561

Poznávání pravdy nemá konce; to už snad uznávají všichni rozumní lidé. Bohužel samo pochopení této skutečnosti či snad spíše perspektivy není obvykle správné. Především tu bývá poznání pravdy zaměňováno za poznání skutečnosti a argumentuje se tak, že složitost skutečnosti (a rozumí se tím ovšem „daná“, tj. „faktická“ skutečnost, což samo o sobě už představuje chybu) je taková, že ji nelze poznat ve všech detailech a ve všech směrech. Chemie např. analyzuje nejrozmanitější látky a dochází k určitému počtu atomů, z nichž je složena veškerá hmota. Ale ukazuje se, že nelze pevně stanovit počet těchto atomů vzhledem k tzv. transuranům, a navíc že z chemického hlediska prakticky totožné atomy se mohou od sebe lišit fyzikálně (izotopy). Avšak fyzika musí studovat ještě vnitřní strukturu atomů a objevuje (ne-li vynalézá) stále další elementární částice a ovšem i různá energetická kvanta. Kvantová fyzika musí počítat nejen s reálnými částicemi a kvanty, ale také s virtuálními. Naprosto nevyjasněna zůstává otázka vzniku a zániku kvant a částic, resp. otázka přechodu virtuálních částic v reálné a naopak. A zdá se dokonce, že bude třeba analyzovat povahu částic i kvant ještě dál a chápat je stále víc jako události, resp. jako pozůstatky, relikty událostí, eventuelně jako synkretické struktury událostí nebo jejich relikty. A dál už opravdu nevíme, kam až nás to může dovést. A stejně donekonečna se před námi otvírá i cesta k nekonečně velikému: přes galaxie k supergalaxiím a jakýmsi buňčným strukturám soustav galaxií a supergalaxií – a dál už vlastně zase nevíme. To všechno je ovšem správné, ale nestačí si to uvědomit, abychom rozuměli v plném smyslu, co to znamená, že poznávání pravdy nemá konce. Je v tom všem totiž skryt neplatný předpoklad.

89/562

Oním neplatným předpokladem je ničím neodůvodněný předsudek, že pravda se řídí podle skutečnosti (a proto že poznání skutečnosti je právě poznáním pravdy). Pravda sama se pak za žádnou skutečnost nepovažuje, resp. redukuje se na pouhý vztah, konkrétně na vztah mezi myšlením (vědomím, poznáním apod.) a mezi skutečnostmi. Proti tomuto předsudku je zapotřebí zvednout kritické námitky, pravdu je nutno chápat jako skutečnost zvláštního druhu a potom také přezkoumat možnosti nového pochopení skutečnosti, která nemá „věcný“, resp. předmětný charakter (nemá vůbec předmětnou stránku), čili pochopení tzv. nepředmětné skutečnosti. Pro naše nynější téma je však nejdůležitější, že ryzí nepředmětnost (jakou je pravda) nemá charakter platónských idejí, resp. nemá stacionární rysy. Tak se ukazuje, že nejvýznamnějším „obsahem“ onoho původního výroku, že poznávání pravdy nemá konce, je ona nestabilitnost, neukončenost pravdy samotné. Pravda sama má totiž charakter dění, resp. děje, pravda „se stává“, a stává se tak, že je buď „pravena“, anebo přímo výkonně pravena, tj. vykonávána. Pravena slovem nebo činem však může být pouze v určité situaci, tedy situačně. Jinak pravdu neznáme, jinak se s ní nesetkáváme, jinak než situačně nejsme pravdou oslovováni. A protože sama pravda nemá předmětný charakter, nemůžeme se s ní setkat jako s něčím předmětným, co by tedy bylo „před“ námi. Nemůžeme tedy dost dobře vypovídat, že pravda se sama mění, protože předmětně o ní vůbec nelze vypovídat. Ale výpověď je možná – a je nutná. Proto musíme vypovídat o výzvě pravdy nebo o jejím oslovení, o její oslovující výzvě. To znamená o tom, na čem se už svým vlastním slyšením a chápáním (nebo neslyšením a nechápáním) nějak podílíme a tak tomu propůjčujeme předmětnost, která není její vlastní.

89/563

Souhrn k textu „Filosofie a společnost“ (pro Filos. časop.)

Ve studii připravené (1983) k výročí úmrtí a narození vynikajícího českého myslitele, Emanuela Rádla, je vyloženo jeho pojetí filosofie a jejího místa ve společnosti a v politickém životě, a to jak v konfrontaci s některými jinými filosofy (např. Platónem, Heideggerem a Patočkou), tak s dnešními aktuálními problémy českých filosofů. Rádl chápe – v navázání na Komenského – filosofii jako program všesvětové nápravy věcí ve službách pravdy. Jeho pojetí pravdy je však vyostřeně polemicky neřecké a navazuje spíše na tradici vidící pravdu jako mocnější než všechno reálné a nade vším reálným, pouze věcným vítězí (tato tradice, jejíž kořeny jsou starohebrejské a jejíž formulace z období helénistického židovstva sehrála značnou úlohu v české tzv. první reformaci, byla znovu oživena v době národního obrození a stala se inspirujícím motivem nejprve pro mladého Palackého, později pro Masaryka a konečně pro některé jeho následovníky). Pro dnešek a

pro budoucnost jsou zvláště významné Rádlovy úvahy o demokratičnosti filosofie a filosofů, tj. o jistém typu vůdcovství, k němuž jsou filosofové povoláni, a zároveň o nutnosti toho, aby se filosofie stávala srozumitelnou nejširším vrstvám, bez jejichž sympatií a podpory se nikdy nemůže obejít. Filosofova služba lidu a společnosti má zvláštní charakter: filosof je odpověden za společnost, v níž žije, i za svůj národ, ale ani společnost, ani národ nemůže a nesmí uznat za svou nejvyšší instanci, kterou pro něho zůstává jediné pravda. Lidé mají právo se filosofů dotazovat a žádat od nich radu, kterou jim nemohou poskytnout vědečtí odborníci, ale nemají právo žádat na nich, aby jen potvrzovali jejich vlastní rozhodování, vlastní činy a vlastní názory. Na závěr se poukazuje na to, že Rádlova koncepce by se mohla stát vodítkem a nosnou ideou při pokusech o nové, přiměřenější filosofické založení myšlenky lidských práv, jejichž dosavadní přirozenoprávní interpretace už nevyhovuje a je překonaná. Právě v této perspektivě se některé základní Rádlovy myšlenky jeví jako evropsky významné, zvláště do budoucna. K tomu bude zapotřebí je v nejednom ohledu reinterpretovat, což autor v několika náznacích naznačuje.

26. XII. 89

[Jan Palach a jeho čin (příprava k textu „Symbol a skutečnost“)]

89/564

Co může filosof říci tváří v tvář takovému činu a takové události, jakou byla Palachova výzva celému národu? Jsou už takové činy v dějinách lidstva, k nimž filosof už vlastně nemá co dodat, ba před kterými musí umlknout. A mně se zdá, že právě něco takového je na místě, když jde o Palachovu sebeoběť. Jistě, Palach byl jen člověk, a navíc mladý člověk. Každý lidský čin, každá lidská bytost jsou konečné a mají své meze. Bylo by možno se přidržovat těchto mezí a poukazovat např. na motivaci (v té době se u nás psalo o buddhistických mniších, kteří se upalovali na protest proti vládě a její politice). Ale přiblížilo by nás to k věci samé a k jejímu smyslu? Palach vlastně neprotestoval proti vojenské intervenci ani proti kolaborantské, **quislingovské** „normalizační“ politice, ale chtěl se stát výzvou k národu, ke všem lidem, aby nepolevovali ve svém odporu, ale aby naopak posilovali svou schopnost rezistence. Takovou výzvu lze zajisté formulovat, vyslovit a sdělit ostatním lidem. Ale což by to mohlo někdy zaznít tak silně, kdyby to bylo jen řečeno? Bylo by také možno jít v předních řadách těch, kdo se o odpor aktivní pokusili. Ale jaké možnosti má mladý, neznámý student? Jistě by měl lepší možnosti nějaký známý představitel politického nebo kulturního života. Dovedete si představit, co by bývalo v té době znamenalo, kdyby do Moskvy zavlčení politici odmítli podepsat? Kdyby Národní shromáždění odmítlo schválit vnucené „dohody“? A to ještě stále šlo jen o politické, vlastně vojenské pokoření národa, kterému se dalo čelit – a národ mu opravdu čelil! Palachovi šlo zřejmě o něco jiného, nikoliv o odpověď na vojenskou intervenci a na politický zvrát v životě republiky. I tomu všemu bylo možno nějak důstojně a účinně čelit. Palacha však děsilo, když viděl, jak jedni po druhých vzdávají a jak selhávají. On chtěl protestovat ne proti

vnějšímu zásahu, ale proti našemu vnitřnímu zhroucení, proti rezignaci, proti defétistickému opuštění nastoupené cesty, proti přijetí porážky. Když chceme dobře porozumět jeho motivům, nesmíme příliš hledět na nahodilé vnější okolnosti.

26. XII. 89

89/565

Dopustili bychom se omylu, kdybychom příliš setrvali u konkrétních podob oněch vnějších událostí, které se na nás všechny tehdy valily. Palachův čin nebyl vyvolán oním vnějším dějstvím, nýbrž děsem z toho, jak na to lidé začínají reagovat. Palach viděl (a my víme, že se příliš nemýlil), že se národ dává cestou, na níž bude postupně ztrácet sám sebe, svou duši – a proti tomu chtěl varovat. A neviděl jinou možnost pro sebe, jak to učinit – byla to možnost zajisté divoce absurdní, křiklavá, ba řvoucí, byl zároveň akt zoufalství, na jehož dně ovšem bylo zrnko naděje. Jan Palach doufal, že svým činem probudí svědomí svých spoluobčanů, ne jejich politické odhodlání. Palachův čin nebyl žádnou agitací, nebyl to reklamní trik, nebyl to pokus o manipulaci anebo něco takového, jak se to pokoušeli někteří smést ze stolu. Nevím, jakých slov bych mohl spíše použít než následujících: Palach položil svou duši za své přátele, za své spoluobčany, za svůj národ. Udělal tak svévolně, křečovitě, z hloubi svého zoufalství, v němž jako by předjímal to, co pak vskutku přišlo. A je možné, ba pravděpodobné, že viděl svým vnitřním zrakem hrůzy ještě větší, než k jakým pak vskutku došlo (je spíše otázka, zda my sami jsme dnes s to vidět v plném světle, k jakým hrůzám opravdu došlo, zda jsme schopni ty hrůzy vůbec připustit, vzít je na vědomí – kdo ví, zda ona hrozná vize Jana Palacha nebyla pravdě blíž než to, co jsme připraveni vidět my dnes!). Zdá se mi, že **národ tuto** Palachovu výzvu, jíž sdělil svou děsivou vizi, jíž naznačil onen hrozný obraz národní budoucnosti, který před ním náhle vytanul a který jej neopouštěl možná ani ve snech, ani při bdění, oslyšel, že ji nevezal vážně. To nejhroznější na Palachově oběti je snad právě to, že na ni téměř nikdo doopravdy nereagoval, že snad nikdo nepřekročil ten šok, jež jeho oběť a jeho smrt vyvolala, že nikdo nereagoval na tu skutečnost děsivé vize budoucnosti národa v mysli a v duši mladého studenta, který si nevěděl jiné rady, jak na hrozící nebezpečí ztráty duše upozornit. Dal svou duši za své přátele – ale marně. V tom je právě ta celá tragika.

26. XII. 89

[Filosofie a svět, světlo a metafora, tajemství a jeho proniknutí]

89/566

Filosofickou problematiku lze rozvíjet z nejrůznějších „počátků“ a vycházet z nejrůznějších „východisek“. Jednou možností je stanovení úkolů a cíle filosofie takto: filosofie má řádně formulovat a zdůvodnit otázky, jako je „co je člověk“ (přesněji: kdo jsem já?), „co je svět“ a jaký je vztah člověka ke světu (přesněji opět: jaký je můj vztah ke světu a mé postavení na světě) a posléze: je celek, k němuž se musí fi-

losofie ustavičně vztahovat, vyčerpán slovem a pojmem „svět“, anebo musíme o tomto celku uvažovat jako o čemsi, co svět přesahuje? To jsou tak základní témata, že už v jejich uchopení se rozhoduje o povaze filosofie a také o tom, zda opravdu půjde o filosofii, a nikoliv jen o její nějakou náhražku, filosofický surogát, quasi-filosofii nebo rovnou ne-filosofii. V takových případech se filosofie s užitkem obrací k samotnému jazyku, aby vyslechla jeho pokyny a znamení. Slovo „svět“ úzce etymologicky souvisí se slovem „světlo“. Tomu můžeme rozumět jako pokynu ze strany jazyka, že svět je něco jako osvětlená scéna. Pochopitelně to nesmíme brát doslova, ale jako metaforu, neboť jazyk je v podstatě (tj. samou svou podstatou) metaforický: slovo není jen tím, čím je, ale ještě navíc něco znamená, tj. odkazuje na něco dalšího, nese se dál, vede a posílá nás od sebe k něčemu jinému. A toto „nésti dál za ...“ se právě řecky vyslovilo METAFEREIN. Když se např. o divadle řekne, že to jsou prkna, která znamenají svět, je to stejný poukaz, jaký je vlastní každému jazykovému projevu, a dokonce většině slov (některá mají ovšem jinou funkci). Také v divadle, přesněji na jevišti, se nedíváme na to, co je ve stínu nebo ve tmě a co je na odvrácené straně kulisy, protože to není důležité a není to osvětleno, není to na světle. Podobně ke světu náleží především to, co je na světle, co je před námi, co se nám ukazuje – a o pozadí a temné kouty se nechceme a možná nemáme moc zajímat. Svět je světlý a má být světlý, má být ve světle; naproti tomu temnota je cosi ohrožujícího, co k světu nepatří – je to podsvětí, něco méně než skutečnost.

26. XI. 89

89/567

Tím se ovšem zároveň jitrí naše zvědavost, naše snaha po proniknutí tajemství, naše úsilí po poznání nepoznaného, neznámého. Jak tomuto úsilí budeme rozumět? Je tu možný dvojí přístup: na jedné straně lze poukazovat na nebezpečnost takových snah, protože pronikáním do oblasti toho, co se neukazuje, do sféry nezjevného, do tajemství člověk dělá, co nemá, co je zakázáno, zapovězeno, co je „tabu“ – a musí proto špatně skončit, musí být potrestán. Na druhé straně se však ukazuje, že takové úsilí má nebo může mít smysl, i když opravdu je nebezpečné (ovšem docela jinak, než oni strážci „tabu“ a tajemství říkají a než si sami myslí). Proto je zapotřebí, aby ten, kdo se pokouší proniknout tam, kde jsou temnoty, nebo alespoň temné stíny, kam tedy ještě neproniklo světlo, mohl pochopit své úsilí právě jako smysluplné. A to se děje zásadně dvojitým způsobem. Buď jako vnášení světla tam, kde dosud byla tma, nebo alespoň stín, ale kde v zásadě není nic, co by mělo či muselo zůstat mimo dosah světla; samo světlo je chápáno jako něco samozřejmého, běžného, přirozeného (např. jako světlo přirozeného rozumu). Mohli bychom takový přístup a postup nazvat „osvícenským“ (nikoliv ovšem přesně v onom smyslu, který slovu dali historici). A pak tu je druhý přístup a postup, který nepovažuje samo světlo za nic samozřejmého, ale ani sekundárního, nýbrž vidí v něm spíše předpoklad a základ, tedy konstitutivní element každé skutečnosti a světa jako takového. A proto také oče-

kává, že dokonce v rámci světa, který teprve čeká na ono světlo, tj. na osvětlení, se bude setkávat se skutečnostmi docela zvláštního druhu, jako skutečností docela zvláštního druhu bylo i ono světlo, za jehož pomoci se s nimi dostává do kontaktu, tj. za jehož pomoci se s nimi setkává. Tomuto zajisté každému osvícenství se vymykajícímu přístupu a postupu odpovídá cesta filosofa a filosofie. Ta totiž „ví“, že moudrost, resp. pravdu nikdy nebude mít před sebou jako nějakou osvětlenou „věc“, ale právě proto po ní tím víc bude toužit a s odevzdaností nejvyšší lásky se plně dá do jejich služeb.

26. XI. 89

[Univerzita a stát; život v pravdě; univerzita a společnost]

89/568

Před více než stoletím došlo po delším úsilí k znovuzřízení či obnovení české Karlovy univerzity v Praze. Všeobecně to bylo chápáno jako velké vítězství české věci, tj. vítězství, které má obrovský význam pro českou společnost, pro život českého národa. Dnes uvažují akademici, z nichž většina jsou nebo byli univerzitními učiteli nebo učiteli na jiných vysokých školách, o budoucnosti Akademie a v tomto rámci také o tom, že rozbujelé výzkumné ústavy převedou i organizačně do co nejužších vazeb s výrobou, zatímco ústavy základního výzkumu budou převedeny k vysokým školám. Zatím nebyl slyšen hlas vysokých škol v této věci, a zejména nebyl slyšen hlas ze strany univerzit. Připravuje se nový vysokoškolský zákon, ale zřejmě se nepočítá se zvláštním zákonem o univerzitách. A přece univerzity nelze považovat za zvláštní druh vysokých škol, nýbrž je nutno se přinejmenším trochu zabývat otázkou jejich specifčnosti. Univerzitám je nutno vrátit jejich akademická práva a mezi nimi právo na docela zvláštní plnění jejich akademických povinností. Na rozdíl od ostatních vysokých škol a škol vůbec by univerzity neměly spadat pod pravomoc ministra školství, nýbrž pod vládu přímo (tj. předsednictvo vlády) – a možná že by nebylo marné uvažovat o jejich výsadním postavení i ve vztahu k vládám v tom, že by podléhaly přímo úřadu prezidenta (zvláště za předpokladu, že pravomoc prezidenta podle nové ústavy bude rozšířena). Univerzita by měla tvořit jakýsi samostatný a svébytný prvek ve společnosti a ve státě a neměla by být pověřována z úředního rozhodnutí žádnými úkoly, které na sebe dobrovolně sama nevezme. Výzkumnými úkoly by se proto měli profesori a jejich týmy zaměstnávat jen tehdy, budou-li pro to mít své vlastní důvody a motivy (rozumí se odborné). Univerzita by se zásadně neměla starat o administrativu vědeckých ústavů, a to ani když s nimi profesori nebo studenti budou uzavírat pracovní smlouvy ad hoc a dočasné. Hlavním smyslem učitelské povinnosti na univerzitách by nemělo **být** specializované bádání, ale bádání zacílené k celku.

26. XI. 89

89/569

Univerzita není na prvním místě škola, tj. jejím hlavním cílem není pedagogická činnost. Když zahrnujeme univerzity mezi vysoké školy jako jejich zvláštní druh, dopouštíme se dosti závažné chyby na základě neporozumění tomu, oč univerzité jde či má jít. Univerzita je na prvním místě jisté zvláštní společenství vyučujících a jejich žáků, profesorů a jejich studentů. Je to společenství, v němž mezi učiteli jako staršími a mezi studenty jako mladšími panuje především vztah kolegiality, takže univerzita je *collegium*, odvozeno od *colligo*, tj. *cum, ligo* = spojovati dohromady (platí stejně pro *colligare* i *colligere*) (*cum, lego*). Věc, o kterou v tomto spojení dohromady, v tomto kolegiu učitelů a studentů, jde, tj. směr a cíl tohoto kolegiálního spojení je cesta za pravdou. V tom smyslu platí o celé univerzitě to, co platí o filosofii, totiž že veškeré úsilí je nesené láskou a touhou po pravdě, a tedy také nejvyšším respektem k pravdě a připraveností a ochotou dát se do služeb pravdy. Český jazyk nám pak dává jistá znamení či pokyny, jak chápat pravdu, a jedna významná tradice českého myšlení nám dává k úvaze možnou interpretaci těchto pokynů a znamení. V našem jazyku jsou svými kořeny spojena slova pravda, právo, spravedlnost, ale i správnost, opravdovost atd. atd. (a také jedno sloveso, totiž praviti, např. praviti pravdu nebo praviti právo). Jazyk nás tu vede k pochopení, že tu na prvním místě nejde o vymezení nějaké oblasti, v níž by něco platilo jako nejvyšší norma, např. v poznání pravda, v soudnictví právo a ve vztazích mezi lidmi spravedlnost, ale že to vše má ještě hlouběji svůj kořen v tom, co je „tím pravým“, co je tou „pravou skutečností“, která jediná je směrodatná pro lidské jednání i myšlení a pro celý život. „To pravé“ je tedy důležitější než jakákoliv daná skutečnost, protože proti tomu, co prostě jest, platí jako vyšší skutečnost to, co „má být“. Pochopení toho, co „má být“, jako nějaké „hodnoty“, je zatíženo hrubou chybou, protože z toho, co „má být“, dělá zase nějaké „jest“.

26. XI. 89

89/570

V naší zemi bylo hluboce narušeno povědomí všech vrstev společnosti, že někde tu musí povolání lidé hledat v nezávislém a bezpodmínečném úsilí a zároveň odevzdanosti pravdu. Člověk je tou bytostí, která je více než kterákoliv jiná určena pravdou a hledáním pravdy. Proto je lidský život možný jen jako život ve světle pravdy. V poslední době je často citováno Patočkovovo slovo o „životě v pravdě“. Toto sousloví může mást toho, kdo si nedá dost práce s pochopením toho, oč jde. Vztah mezi životem a pravdou je totiž vždycky napjatý; pravda nedává životu prostě „za pravdu“, ale staví jej do svého světla, tj. měří jej svými nároky. Život v pravdě tedy není žádný pravý život, tj. život pravdou potvrzený a uznaný, nýbrž jen takový život, který se nechce světlou pravdy vyhýbat, který se nechce před pravdou skrývat. – Ale i to je ještě řečeno jen velmi zjednodušeně, protože jsme ještě neupřesnili, co máme rozumět pod slovem „pravda“ a v jakém smyslu pravda staví do světla všechnu skutečnost, všechny činy a každého člověka. Život v pravdě je třeba chápat jako život člověka, který nezůstává jen při nějaké subjektivní opravdovosti, ale který se doslova dává pravdě všanc, na milost a nemi-

lost, který dává svůj život a sám sebe pravdě k dispozici až do posledního zbytku svých sil a až do posledního svého dechu. Člověk, který se rozhodl žít v pravdě, se rozhodl žít tak, že celý svůj život obětuje službě pravdě, a to nejen metaforicky, nýbrž doslovně. Člověk, který se rozhodl žít v pravdě, se rozhodl žít z pravdy a k pravdě, zakotvit svůj život v pravdě a zaměřit jej v jejích službách k tomu, aby se pravda prosadila, aby se uplatnila, aby plněji a mocněji platila, aby vítězila. Takový člověk se ovšem nutně vzdává sám sebe, svého vlastního života, svých záležitostí, svých zájmů, svých náklonností, svých chutí a nechutí a podrobuje všechno své jednání i myšlení jedinému cíli, totiž aby všude a ve všem vládla pravda (a především v jeho životě a myšlení). To asi nedokáže nikdy člověk sám, v osamocení a izolaci, ale potřebuje k tomu druhého člověka, druhé lidi, společenství.

26. XI. 89

89/571

A tak se můžeme vrátit k počáteční myšlence: někde na tomto světě, někde v této společnosti, někde v tomto státě musí se najít nějaký počet lidí, nějaké společenství, které uzavře spojenectví na život a na smrt ve službě pravdě, tj. v jejím poznávání, vyslovování (pravení) a uplatňování (činění, dělání). A toto společenství musí být neseno vírou (nikoliv přesvědčením, uznáváním ani názorem!), která jen provizorně a nepřesně může být vyjadřována běžným způsobem, totiž v podobě „víry na něco“ nebo „víry, že...“. Nicméně uijme s výhradami tohoto způsobu vyjadřování, než si zvykneme na pravý význam slova „víra“: ono společenství musí být neseno vírou, že pravda jako „to pravé“ je tou mocí, která sjednocuje a uvádí v jednotu vše, veškerenstvo, všechny, i ty nejdisparátnější skutečnosti, a tak jim dává místo, které je jejich pravým místem, a která vůbec pro všechno skutečné stanovuje, co je pro ně „tím pravým“, pro každou událost, co je jejím pravým vyústěním, pro každé dění, k čemu pravému má dospět atd. Když dnešní na nejrůznější obory a podobory roztríštěná věda hledá „pravdu“ a když samozřejmě postupuje od jednotlivých faktů k jiným a očekává, že s dovršujícím se poznáním všech možných jednotlivostí se nakonec sklene jasně a zřetelně jednotný obraz světa, pak je to tato víra ve sjednocující moc pravdy, která ovšem poklesla v nezdůvodněnou, a dokonce svrchovaně podezřelou pověru, že „ono“ to je nějak samo v sobě uspořádané a že „to“ tedy nakonec musí vyjít najevo, na světlo. To však právě ničím samozřejmým není; filosofie je povolána dotazovat se, co vlastně zakládá onu sjednocenost světa vcelku a co zakládá sjednocenost jednotlivých vnitrosvětých celků. A tu ještě musí dobře rozlišovat, co padá na vrub sjednocování, jež je nezbytné pro každou danou skutečnost, a co na vrub sjednocování každé ‚pravé‘ dané skutečnosti, tj. sjednocování danosti a pravosti v ní samé, nápravě danosti tak, aby byla pravá, a uskutečňování pravosti tak, aby byla daná. A to vše musí být nějak socializováno, a dokonce institucionalizováno, ovšem aniž by pravda sama přišla zkrátka.

26. XI. 89

89/572

Pravda není koncem, cílem lidského úsilí, ale proměňuje veškeré lidské usilování od samotného jeho počátku. Pravda především není ničím odděleným od toho, čeho je pravdou nebo spíše pro co je pravdou, ale je tím, co všechno proměňuje tak, aby to bylo to pravé. Proto tu není na jedné straně život a na druhé straně pravda a není tomu tak, že by ten život měl nějak tu pravdu zapojovat do svého života, jako by ji k životu jen navíc přidával. Je tomu daleko spíš tak, že život bez pravdy není žádný život, že bez pravdy není vůbec možný, že se nutně propadá a hrouť. Ale to je ještě stále málo: tu by stále ještě mohlo platit, že se život hrouť, protože nemá ten pravý cíl, ten pravý konec. Ale pravda není takovým cílem na konci, nýbrž buď vládne nade vším, nad celým děním, celým životem, nad celou cestou k cíli – anebo není ani na konci a v cíli. Pravda je celek, to znamená vládne i časovému průběhu života a úsilí, pravda není na konci cesty k pravdě, ale pravda je cestou k pravdě. A touto cestou je sám život, a to celý život. Není tomu tak, že putování za pravdou a hledání pravdy a uplatňování pravdy je jenom jednou složkou života, že za pravdou míří život jen ve zvláštních případech a v mimořádných okamžicích, že tedy život musí nasadit jakýsi prsní tón, když mu jde o pravdu, že se musí na to nějak lépe obléknout, že musí v ten okamžik mluvit spisovně (nebo alespoň spisovněji), že musí nechat obstarávání a všelijakých nejrůznějších činností, které se jaksí k hledání pravdy nehodí, že hledání pravdy a uplatňování pravdy je něco svátečního, či dokonce posvátného, co nemá s denním, profánním životem co dělat. Nikoliv: pravda musí být v celém životě, v každém jeho okamžiku, musí vládnout nad každým jeho činem, i nad těmi nejrutinovanějšími aktivitami (proto musí i takové aktivity reflektovat a podrobovat přezkoumání, zda v nich v podobě nějaké samozřejmosti není skryt nějaký omyl či nějaká upadlost apod.). Proto pravda a život náleží k sobě jako určitým způsobem orientovaná a vedená, řízená cesta uskutečňování.

26. XI. 89

89/573

Univerzita musí mít svou autonomii, tj. musí se sama spravovat, musí být v tom nejzákladnějším nezávislá nejen na momentálním režimu a vládě, ale na státu vůbec, a dokonce na společnosti. Rozumí se: nezávislá tak, že nesmí být řízena státem ani společností, nesmí dostávat příkazy a úkoly, nesmí být nucena plnit požadavky přinášené zvenčí a jí samotné a jejímu poslání cizí. Stát i společnost musí uznávat naopak, že univerzita má své povolání, svou povolanost, jejíž původ je hlubší nebo vyšší než nějaké politické nebo společenské rozhodnutí. Ale právě proto, že univerzita je, má být a musí být nezávislá na společnosti i na státě a jeho orgánech, není a nemůže být nezávislá naprosto, v absolutním smyslu. Nezávislost univerzity na společnosti musí být oprávněná a odůvodněná tím, že tak chce univerzita být závislá na něčem vyšším a podstatnějším, než je vůle státu nebo vůle obce (společnosti). Jen ve jménu své vyšší závislosti může univerzita odepřít se řídit vůlí lidu nebo vlády. A to je ostatně také politický přínos a vklad

univerzity a univerzitních, akademických občanů, učitelů a studentů, k demokratickému životu společnosti; toto odepření poslušnosti a poslední, nejvyšší loajality ve vztahu ke státu a ke společnosti je vlastně nejvyšší, nejdůležitější službou státu a společnosti. Univerzita ve své autonomii zajisté nemá a nesmí dělat cokoli, nýbrž musí ve své poslední odevzdanosti záležitostí pravdy (resp. „toho pravého“) pravdit pravdu a konat pravdu vždy a všude, včas i nečas, ať to stát a společnost vítá, nebo nevítá. Univerzita ovšem nemůže vykonávat to, k čemu je povolána, leč se souhlasem společnosti a s jejím porozuměním. Toho nemůže univerzita vždycky dosáhnout se stejným úspěchem. Proto se učitelé ani studenti nesmějí odvracet od společnosti a zůstávat navzdory všem společenským a politickým zmatkům a trápením jen u svého hloubání a bádání. Univerzita tu je pro lidi, pro celou společnost, a musí se tedy obracet ke všem lidem. Jen se nesmí považovat za mluvčího lidu.

26. XI. 89

89/574

Společnost zajisté očekává, že univerzita něco přinese, vnese do jejího života, něco cenného, čeho by se společnost sama svými silami nedomohla. To však vůbec neznamená, že společnost může předem rozhodovat, co od univerzity a od členů její kolegia očekává a co chce. Univerzita je (má být) společenstvím lidí, kteří se odevzdali jakési „řeholi“ a v této své odevzdanosti mají a musí být především ze strany společnosti tolerováni, a dokonce podporováni, aniž by si od toho společnost mohla a směla slibovat splnění nějakých svých požadavků, nějakou pomoc při uskutečňování vlastních záměrů a plánů. Univerzitu nelze zabudovat a zapláňovat do společenských a politických projektů jako nějaký prostředek k plnění společností určených funkcí. Univerzita musí být ve společnosti a společností respektována jako společenství, jako kolegium lidí (učitelů a žáků, studentů), kteří v odstupu od vlastní společnosti, a dokonce v odstupu od sebe samých hledají a také někdy nalézají, co člověk (žádný člověk) nemůže ustanovovat a co v důsledku toho nemůže ustanovovat ani množství lidí, ani celá společnost. A když to našli, jsou povinni toho být (ovšemže po vší možné kritice a po nejdůkladnějším prověřování) sami poslušní a stát se po svém „návratu“ z onoho odstupu zastánci a bojovníky za takto poznanou a osvojenou „pravdu“, přesvědčit o tom nejprve své druhy v kolegiu, ale pak působit v celé společnosti a přesvědčovat všechny její členy. Jednotlivec tedy překračuje, přesahuje svou vlastní situaci i situaci svého nejbližšího společenského prostředí i situaci své společnosti, svého národa, dokonce své civilizace atd., aby se – dokonce ve své vlastní ne-přítomnosti, tj. bez toho, že by sám byl „při tom“, „u toho“, tj. v ekstatickém momentu své ex-sistence – setkal s „tím pravým“ pro všechny vrstvy své individuální i společenské a kulturní či civilizační situovanosti a aby o „tomto pravém“ svým jazykem a slovem, ale také a hlavně svým životem svědčil, stal se jeho tlumočníkem a obhájcem, zejména však uskutečňovatelem.

26. XI. 89

[Povaha tázání a otázky]

89/575

Když chceme charakterizovat filosofii jako určitý druh reflexe (totiž jako principiální, resp. radikální reflexi, jako kritickou a systematickou reflexi), musíme si uvědomit, že její počátky jakožto počátky reflexe musí být spatřovány v tázání. Když reflektujeme, vlastně se nejprve vždy tážeme. Chceme-li se tedy dotazovat po povaze samotného filosofování, musíme nejprve vědomě reflektovat, co to vlastně děláme, když se dotazujeme (v tomto případě po povaze filosofování). Na této skutečnosti je nejpozoruhodnější to, že k tomu, co to je tázání, dotazování, otázka, stavění či kladení otázky, se nemůžeme dostat jinak než právě zase dotazováním. Tak se ukazuje, že sama reflexe je nejen co nejtěsněji spjata s tázáním, ale že je tázáním přímo založena. První podoby otázek jsou ovšem zaměřeny mimo sebe, a tím i mimo vlastní tázání; ale sama otázka, resp. kladení otázky zakládá možnost reflexe i tam, kde sama reflexe se ještě nestala zdrojem a inspirací dalšího a hlubšího dotazování. Neboť dotazování může být vyvoláno zajisté také reflexí, resp. na základě reflexe. Ale byli bychom na omylu, kdybychom se domnívali, že tu je nějaká symetrie, že dotazování může někdy vést k reflexi a že jindy naopak reflexe může vést k dotazování. Dotazování je vždycky dříve než reflexe; a i když reflexe může vést k dalšímu dotazování, je i toto další dotazování vždycky původní a teprve na něm může být založena zase nějaká další reflexe. Proto i tam, kde reflexe inspiruje nějaké další dotazování, týká se toto dotazování něčeho jiného, než čeho se týká ona reflexe, která k dotazování vedla. Toto „něco“, bez něhož by dotazování nebylo žádným dotazováním, však nemůže být pojato ani popsáno či definováno jako předmět otázky. Vůbec musíme rozlišovat mezi otázkou formulovanou a mezi tím, co nás jako otázka původně oslovuje. Zcela důvodně říká např. Rombach, že fenomén otázky nemůže být objasněn (vysvětlen) z lidských možností. (*Ursprung*, S. 11.)¹ Ovšem nelze to chápat jen ve smyslu obecném, nýbrž je tomu tak s každou konkrétní otázkou: formulovat lze jen otázku, které předchází nejen vyslovení, ale dokonce i pochopení.

29. XI. 89

89/576

První věcí, kterou musíme – spíše jako překážku – zdolat při svém dotazování na povahu otázky a tázání vůbec, je rozlišení některých jakoby samozřejmých předpokladů, které s sebou ať už vědomky, či spíše nevědomky přitom přinášíme. Tak např. považujeme za samozřejmé, že ke každé otázce náleží jednak ten, kdo ji klade, za druhé ten, komu ji klade, za třetí „věc“, o kterou v otázce jde, a posléze – za čtvrté – samo položení či poloha otázky, event. – další rozlišení – akt, jímž je otázka položena, a sama otázka, která ve své platnosti musila být rozpoznána, pochopena, formulována a adresována. Když jsme provedli toto rozlišení, hned se ukazuje, že všechny uvedené složky otázky, resp. tázání nám nevytanou hned a samozřejmě či se stejnou samozřejmostí na mysli v okamžiku, když se tážeme na

¹ Heinrich Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Freiburg 1954. – Pozn. red.

povahu otázky. Nejméně samozřejmá je nejspíš ona poslední složka, kterou bychom – v jisté reminiscenci na Bolzana – mohli pojmenovat jako „otázku o sobě“ (v období k jeho „větám o sobě“). Naproti tomu brzo poté, co začneme vážně a hlouběji uvažovat o zmíněných složkách otázky či tázání, začíná nám být jasné, že např. tázající se a dotazovaný vlastně vůbec k otázce nenáleží, ale jen k okolnostem. To je jednak zřejmé již z toho, že člověk může klást otázky také sám sobě, takže subjekt tázající se pak splývá se subjektem dotazovaným; ale jde zase jen o to nejnápadnější, nikoliv nejdůležitější. K otázce nenáleží vlastně ani faktický stav věcí, ať už je v otázce (mlčky nebo výslovně) předpokládán, anebo ať je přímo „předmětem“ dotazování – také tento stav věcí je pouhou okolností (tak se to zajisté jen „zdá“ tomu, kdo nepřekonal ty nezákladnější a počáteční obtíže celého uvažování o otázce a dotazování na povahu otázky). A sám akt kladení otázky je zcela závislý na pochopení toho, nač je právě zapotřebí se tázat, takže otázka sama je v tomto aktu tázání buď položena, nebo postavena správně, či nesprávně, s pochopením větším či menším anebo docela s nepochopením. Otázka se tak stává čímsi samostatným a na aktivitách subjektu jakoby zcela nezávislým. Je tomu tak?

29. XI. 89

89/577

Právě zde se rozhoduje o nosnosti a perspektivách našeho dalšího uvažování. Na jedné straně se zdá být naprosto zřejmým, že musíme otázku pochopit právě v onom „normativním“ smyslu jako něco, co má být tak a ne jinak formulováno, postaveno, na co se máme dotazovat. A pod vlivem tradice jsme nakloněni považovat za samozřejmé, že to, co „má být“ takto formulováno či jen pochopeno jako to, nač je třeba se dotazovat, je nezávislé na okolnostech i na subjektu, který se táže, i na subjektu, kterému je pak otázka (formulovaná) adresována. Ale to je právě hrubá chyba, které se musíme vyhnout. I když jsme na počátku jakoby vyloučili tázající se i dotazovaný subjekt, okolnosti dotazování, „předmět“ otázky a sám způsob, jak je otázka kladena a formulována, jako pouhé okolnosti a vnější podmínky, které nejsou pro zkoumání samotné otázky a její povahy rozhodující (konstitutivní), nyní se to všechno zase dostává na své původní a zásadně významné místo. Nesmíme tomu však rozumět tak, že otázka sama vyplývá z oněch okolností, nýbrž že otázka sama na tyto okolnosti nějak „reaguje“, resp. že se formuje, strukturuje, ustavuje s jakýmsi „ohledem“ na ně. Zde přichází ke slovu onen základní pohled na lidskou situaci, jejíž strukturu jsme se již mnohokrát pokoušeli v různých souvislostech odhalit. Otázka, jak jsme její pochopení upřesnili tak, aby nebyla a ani nemohla být chápána jako nějaký libovolný, svévolný, případně dokonce nahodilý akt ze strany člověka, který prostě ve své otevřenosti, a tím neurčitosti nemá žádný normující „korelát“, nemůže být redukována ani na subjekt tázání, ani na věc, na kterou se v tom či onom, tak či onak dotazuje, ani na sám akt dotazování, který chápeme jako akt onoho tázajícího se subjektu, ale musí být pochopena jako zvláštní případ výzvy, apelu, ad-

resného oslovení, který spolukonstituuje onu situaci tázání a je právě tím, co má člověk jakožto subjekt dotazování nejprve pochopit jakožto otázku, tj. jako to, co jej oslovuje a co má sám pro sebe zformulovat a vyslovit také pro druhé (i když ovšem vždy až sekundárně).

29. XI. 89

89/578

Zvláštní stránku dotazování po povaze otázky lze vidět ve vztahu mezi vnímavostí k tomu, nač je třeba se dotazovat, a mezi údivem, který Aristotelés uvádí jako počátek každého filosofování. Po mém soudu údiv sám o sobě není jednotný fenomén, ale je to hned celá řada fenoménů, které je zapotřebí od sebe odlišit, a za druhé je nutno na prvním místě specifikovat, čeho se údiv vlastně týká. Proto je nutno Aristotela upřesnit, event. opravit – ne každý údiv je počátkem filosofie a ne každý k filosofování a filosofii vede. Existuje druh údivu, který dokonce vůbec nevede k tázání; otázka vůbec má své vlastní zdroje a nemusí jí předcházet údiv vůbec. Na druhé straně lze pochopit otázku (ať již jako výzvu, anebo jako otázku někým jiným formulovanou) a začít se divit teprve postupně, jak onu otázku víc do hloubky a v kontextu jejích důsledků nebo naopak předpokladů chápeme. Tak např. známá leibnizovská otázka, proč vůbec je něco a proč spíše není ‚nic‘, vyplývá z nějakého původního údivu, nýbrž naopak k údivu teprve vede, a to v té míře, v jaké si ji necháme dojít, v jaké ji chápeme ve všech jejích kontextech a důsledcích. Je ostatně údiv, který je založen na tom, že něco (nebo nic) nechápeme, a naopak údiv nad novým pochopením něčeho, co jsme dosud chápali nesprávně, např. jako samozřejmost, nebo co jsme vlastně ani neměli v úmyslu nějak chápat, jen jsme to prostě brali na vědomí. To pak znamená dosti závažný rozdíl: jsme-li na něco zvyklí, jsme-li něčemu uvyklí, pak nás může uvést do rozpaků a udivit každá nápadnější změna. Ale na druhé straně se můžeme začít divit něčemu, čemu jsme už dávno uvykli a co nám dosud bylo samozřejmé. Počátkem filosofie je pouze tento druhý údiv, nikoliv onen první. A ještě blíže by bylo zapotřebí to upřesnit. Člověk se povrchně seznamuje (obeznamuje) se skutečnostmi tím, že si na ně zvyká, ale docela proti tomu je zaměřeno porozumění, chápání. Údiv může pramenit z toho, že je něco proti zvyklostem, ale docela jiný údiv naopak proti tomu z toho, že náhle nově srozumíváme nebo alespoň jsme na cestě k porozumění.

29. XI. 89

89/579

Když se na něco tážeme, tážeme se na něco, co nevíme. Abychom se na něco, co nevíme, vůbec mohli tázat, musíme o tom něco vědět, zejména pak musíme vědět, že o tom něco nevíme. Jak vlastně můžeme vědět, že něco nevíme? Na tomto problému je ostatně založena sókratovské vědouce nevědění. U Sókrata to zní takto: nikdo neví nic jistého. Ale zatímco si mnozí lidé svého nevědění nejsou dost dobře vědomi a domnívají se, že něco vědí, je na tom lépe ten, kdo nejenom nic

jistého neví, ale kdo si také uvědomuje, že nic jistého neví, a nedomnívá se naopak, že by něco věděl. Takto formulováno by ovšem vědoucí nevědění nebylo nijak zvlášť cenné nebo užitečné. Je třeba celou tuto myšlenku rozvést a zasadit ji do nějakých širších, ale smysluplných kontextů. Nejde o to zůstat u formulace „vím, že nic nevím“. To je – v této izolaci – formulace zbavená nezbytného „prostředí“, v němž se prokazuje eventuelní platnost nebo neplatnost. Důležité je připomenout obecnou zkušenost, že každý člověk toho velice mnoho ví, že má mnoho vědomostí a mnoho zkušeností. Ten opravdový problém spočívá v tom, že si nikdy nejsme a ani snad nemůžeme být jisti, že toto naše vědění a tyto zkušenosti mají nejenom nějakou praktickou důležitost a váhu v denním životě, ale že jsou platné v širším a hlubším smyslu, přesněji řečeno, že jsou jisté a pevné, zkrátka že jsou „pravdivé“. A právě pokud jde o jejich pravdivost, nejsme si nikdy naprosto jisti; a pokud si jsme jisti, jde spíše o záležitosti jakési intelektuální kongruence, hry, kalkulu atd., tedy vposledu záležitosti formální souhry, nikoliv o otázku pravdivosti, spolehlivosti, jistoty. Filosofie sama sebe chápe (v jedné – snad nejdůležitější – tradici) jako úsilí po poznání pravdy, které se však nedomnívá, že ve svém poznání už pravdu nějak uchopilo a zmocnilo se jí. Formule „vím, že nic nevím“ nesmí být chápána povrchně a nediferencovaně: jde o to, co to znamená opravdu „vědět“. Nikdy si nemůžeme být jisti, že o nějaké věci toho víme dost, natož všechno. Proto se můžeme pravdě jen blížit, ale nikdy ji nemůžeme „vlastnit“.

29. XI. 89

[Vztah filosofie, reflexe a praxe]

89/580

Filosofie nemůže být redukována na reflexi, ať jakkoliv kvalifikovanou a určenou, protože reflexe je vždy reflexí něčeho (a my chceme prokazovat, že je nutně reflexí nějaké aktivity, nějaké akce). Ono „něco“, co je ve filosofii reflektováno, však alespoň do jisté míry a v jistém rozsahu náleží také do filosofie, a právě pro tuto nezbytnou „ingredienci“ je filosofie něčím podstatně hlubším a životně významnějším, než by mohla být pouhé intelektuální, rozumová aktivita, jakou je reflexe. Tato okolnost, že reflexe musí být vždy reflexí nějaké aktivity, sice připouští, aby i reflexe mohla být reflektována, tj. že reflexe může být reflexí nějaké jiné reflexe, ale vůbec neznamená, že by na tento typ reflexe byla omezena. Právě naopak: nejdůležitějším aspektem reflexe samotné jakožto zvláštní aktivity je to, že může být reflexí takové aktivity, která sama o sobě žádnou reflexí není. (Což zase neznamená, že tato aktivita, která má a může být reflektována a která sama o sobě reflexí není, nemůže být nějakou jinou reflexí ovlivněna, ba organizována a řízena.) A pak ovšem je nutné si dostatečně zpřítomnit a objasnit, co to je vlastně akce. Pojetí akce jako specifické skutečnosti a zároveň struktury je elementárním problémem současné filosofie (a bylo významným problémem už v minulosti). Dnes má tak mimořádnou důležitost právě proto, že objasnit povahu a strukturu akce znamená také objasnit povahu subjektu akce (a vazby,

resp. spojitosti mezi subjektem a akcí a akcí a subjektem), ale za druhé také najít a upevnit místo, kde filosofická reflexe má pevnou půdu pod nohama, tj. kde je zakotvena ve skutečnosti (v „realitě“) a kde se její kontakt se skutečností („realitou“) stává nebo může stávat tzv. praxí. Filosofie je totiž nejenom zvláštním druhem praxe (totiž právě praxe v reflektování), nýbrž je, má být a musí být spjata s praxí vůbec, tj. s celým životem jak filosofa individuálně, tak prostřednictvím jeho zasazenosti a zapojenosti do společnosti se životem společnosti, v níž filosof žije a bez níž vůbec ani žít jinak nemůže.

29. XI. 89

[Výuka filosofie na univerzitě]

89/581

Výuka filosofie musí být co možná různorodá, protože u studentů existují jednak různorodé motivace, na které je nutno navazovat (aniž by to mělo předurčovat další postup), a za druhé existují různé filosofické typy, které je třeba jak u studentů, tak u hotových filosofů respektovat. Pro cestu za pravdou a k pravdě je nejdůležitější atmosféra dialogu, rozhovoru různých přístupů a různých myšlenkových orientací. Proto na každé katedře by měli být alespoň dva odlišně orientovaní filosofové, na každé fakultě několik, a mělo by také docházet k dialogu nejen mezi katedrami, ale také mezi fakultami (a zase nejen mezi filosofickými fakultami různých univerzit, ale také mezi filosoficky orientovanými katedrami nebo pracovišti různých fakult téže univerzity, např. mezi katedrou systematické filosofie na filosofické fakultě a mezi katedrou filosofie přírodních věd na fakultě chemicko-biologické, event. přírodovědecké apod.) a mezi univerzitami. Je třeba skoncovat s pěstováním a uznáváním autorit ve smyslu vynucovaného přizpůsobování studentů a asistentů, nebo dokonce docentů již profilovaným profesorům. Mezi profesory a ostatními učiteli, ale také mezi učiteli a studenty by měl převažovat vztah kolegiality a spolupráce. Studenti by se měli účastnit na práci profesorů a na druhé straně by měli jít co možná svou cestou a ze strany učitelů by měli být jen korigováni, upozorňováni na to, co přehlédli, a inspirováni ve směru své vlastní volby (opět dialogicky). S tím vším je možno a nutno začít právě a hned nyní, protože jsme v době vhodné plasticity, kdy se budou zakládat nové tradice, protože staré buď neexistují, **anebo** jsou nepřijatelné. Při tom při všem je třeba stále pamatovat, že ve své nejvlastnější podstatě, ve svém bytostném určení nelze filosofii vyučovat, ale je možno v ní jen ukazovat, jak například se filosoficky pracuje (aniž by to mělo jakýkoliv dogmatický charakter, vymezující filosofické postupy přípustné a doporučeníhodné a zamítající rigidně jiné jako neakceptovatelné a netolerovatelné).

30. XI. 89

[Filosofická zkušenost; filosofie a praxe]

89/582

Vedle toho určení filosofie, které hlavní důraz dává na specificky kvalifikovanou reflexi (princiální, radikální, systematickou, kritickou apod.), je třeba věnovat zvláštní pozornost tzv. filosofické zkušenosti. To souvisí především s dějinnou kontingencí filosofického typu uvažování, a tedy se zkušeností se samotným filosofováním, zkušeností s filosofií. Dále to souvisí se zkušeností, která sice s onou první úzce souvisí, ale musí být od ní odlišena, totiž se zkušeností, která někdy bývá nazývána transcendentální, jindy metafyzickou, jindy prostě filosofickou (v úzkém smyslu). Posléze za třetí to souvisí se schopností vidět skutečnosti i problémy filosoficky i tam, kde ostatní je vidí nefilosoficky nebo mimofilosoficky. Tak např. když Masaryk říká, že českou otázku je třeba vidět jako otázku světovou, je to vlastně doporučení pro to, abychom ji jakožto cosi na první pohled a pro většinu lidí (ať Čechů, nebo ne-Čechů) partikulárního a na relativně omezenou společnost jen národní omezeného viděli ve vztahu k celku, v tomto případě k celku lidstva a k celku evropských nebo celosvětových dějin, a podobně. – A když už je zmíněna nutnost důrazu na filosofickou zkušenost, je třeba analyzovat, co si pod tím máme a musíme představovat a jak tomu máme a musíme rozumět. Základem zkušenosti je praktický dotek, kontakt s „reálnou“ skutečností, s „realitou“. Zase tu můžeme odkázat na Masaryka, který ovšem stejnou „realističnost“ a „konkrétnost“ vyžaduje jak od filosofie, tak od veškerých věd. Podle Masaryka praktičnost vědy spočívá v tom, jak dovede řešit konkrétní praktické úkoly za pomoci své teoretické výbavy. Sama výbava může být různá, ba dokonce různého původu a rozmanitě zacílená. Ale platnost a nosnost takové teoretické výbavy může být jen předběžně a vlastně jen abstraktně podrobena přezkoumání jen teoretickému; vlastní platnost a účinnost teorie se však ověřuje právě až v praxi. Tam musí teorie ukázat svou nadřazenost nad teoriemi jinými, ostatními. Filosofické problémy nejvlastnější tedy nejsou abstraktní, nýbrž naopak konkrétní a tzv. každodenní.

30. XI. 89

[Vztah filosofie a myšlení]

89/583

- 1 Filosofie je určitým způsobem organizované myšlení; zajisté to je myšlení vztahující se k životu, k praxi, ale filosofie je především právě myšlení, mohli bychom říci, určitá myšlenková praxe.
- 2 Ne každé myšlení je už filosofie; proto je třeba se tázat po tom, co z pouhého myšlení dělá filosofii, tj. filosofické nebo filosofující myšlení. Tradiční logika by to řekla takto: myšlení je *genus proximum*; tážeme se po specifické diferenci.
- 3 Dříve, než přistoupíme na tento tradiční postup, uvažme, co to vlastně znamená, že se tážeme, jaká je ona *differentia specifica*. Kdo se tu vlastně táže a jaká je jeho kompetence, jaká to je instance? Může se myšlení (jakékoliv) tázat po tom, co činí filosofii filosofii? Jak se vůbec obyčejné myšlení může tázat po filosofii? Odkud ví, že něco takového jako filosofie vůbec existuje?

- 4 Jinými slovy: ptáme se, odkud bere myšlení svou povědomost o filosofii. Kde, resp. odkud se bere zkušenost s filosofií, případně filosofická zkušenost? Má-li mít otázka po specifčnosti filosofického myšlení smysl, musí tu pro tazajícího (se) filosofie nějak být, musí mu být zjevná. Ale jak může být filosofie a filosofičnost nefilosofickému myšlení zjevná? Jenom nevlastně, zdánlivě, hrubě nebo falešně.
- 5 Myšlení nepoučené filosofií není především vůbec s to řádně rozpoznat, co je na filosofii tím podstatným. To pak nutně znamená, že výhradní kompetence v tom směru náleží myšlení filosofickému: jen filosofie je povolána k tomu určit, co to je filosofie.
- 6 Co to znamená? Je to poukaz na kontingenci jistého druhu, která je charakteristická pro filosofické myšlení. Neexistuje žádný přirozený vstup do filosofie, žádný přirozený počátek filosofického myšlení. Jinak řečeno: v myšlení samotném, tj. v myšlení předfilosofickém není *in nuce* obsažen základ myšlení filosofického, není v něm dán ani pouhý vstup do filosofie, tj. ani žádný počátek filosofování.
- 7 To poukazuje na dějinnost filosofie. Ale my můžeme jít dále: neexistuje žádný „přirozený“ počátek myšlení vůbec, tj. myšlení jako takové nemá žádných přirozených počátků. Není vůbec žádného „přirozeného“ myšlení. Každé myšlení, tedy myšlení jako takové, je ne-přirozené. To samo o sobě vyžaduje samostatný výklad toho, co to je „přirozené“.

27. XII. 89

89/584

Některé zásady seminárního čtení filosofických textů

- 1 Zásadně musíme bedlivě rozlišovat mezi tím, co v textu „stojí“, tj. co tam je výslovně napsáno (řečeno), a mezi tím, co o autorovi a o textu odjinud víme. Je zajisté užitečné se předem o autorovi a o různých interpretacích daného textu informovat, ale je v tom nebezpečí, že budeme v textu číst to, co tam není.
- 2 To, co v textu není, je však pro porozumění autorovi velmi důležité. Vlastní filosofická práce spočívá především v tom, „přečíst“ v textu to, co tam není výslovně řečeno. Podle aforismu Odo Marquarda spočívá hermeneutika v tom, přečíst v textu to, co tam není. Proč je to tak důležité, a dokonce metodicky nezbytné?
- 3 Abychom mohli posoudit důležitost toho, co v textu není, pro porozumění onomu textu, musíme si upřesnit, co všechno v textu není výslovně řečeno. Začneme s tím, nač se nejvíc zapomíná, ale co je každému naprosto zřejmé, jakmile to vyslovíme. V textu není přítomen především vykladač s celým svým přístupem.
- 4 Uvažme nyní, čím je text bez čtenáře a bez vykladače. Jinak řečeno: v čem spočívá pouhá fakticita textu? Třeba v našem případě jde o jakýsi svazek listů, potištěných po obou stranách jakýmisi znaménky, o kterých víme, že to jsou

písmena, a která umíme číst. Naše umění číst není obsaženo v textu a není v něm ani naše umění rozumět přečtenému. To znamená, že sám text vlastně neexistuje bez čtenáře.

- 5 Rozlišování mezi tím, co v textu „stojí“, a mezi tím, co v něm „není řečeno“, není tedy ani mechanické, ani jednoduché. Nemůžeme nejprve přečíst text, tj. to, co tam je napsáno, a potom k tomu eventuelně přidávat nějaké své vlastní myšlenky. Ty své myšlenky musíme vkládat do textu hned od počátku, aby se vůbec z klikatých znaků na papíru stal nějaký text: čtenář nutně spolukonstituuje text, který čte a kterému se pokouší porozumět.
- 6 Odtud můžeme nyní přejít k textu samotnému, o němž již víme, že je do jisté míry výsledkem naší rekonstrukce či revokace. Ten text někdo napsal; to znamená, že onen text nese jisté stopy toho, kdo jej sestavil. A tyto stopy jsou hned několikerého druhu a my musíme mezi nimi zase rozlišovat.

27. XII. 89

89/585

- 7 Na prvním místě je textem zachyceno to, co autor textu měl na mysli, především pak to, co chtěl textem vyslovit, vyjádřit. Jedním z úkolů interpretace je vyložit z textu, co autor měl v úmyslu říci. Na první pohled však při čtení, tj. při revokaci a rekonstrukci textu vidíme, že tu je rozdíl, a dokonce napětí mezi tím, co autor říci chtěl a co „doopravdy“ řekl.
- 8 Když vykládáme autora, musíme především přihlížet k tomu, co ve svých textech říci chtěl, tj. musíme se pokoušet pochopit jeho záměry (rozumí se myslitelské). Ale filosofie nespočívá v záměrech, nýbrž v jejich provedení. Proto sice pochopení záměrů je důležité, ale není v žádném případě naším cílem. Naším cílem je posouzení toho, co bylo provedeno a dovedeno k cíli, do konce. To, co bylo provedeno, je ovšem možno posuzovat z hlediska záměrů, a naopak záměry lze posuzovat z hlediska jejich provedení. Obojí je však třeba odlišovat.
- 9 V provedení je vždycky zároveň víc a zároveň méně než v záměru. O obojí se musíme zajímat se stejnou důkladností a zkoumavostí. Pokud je tam víc, než bylo autorovým záměrem, může jít o stopu důležitou pro interpretaci záměru, ale většinou jde o předpoklad a základ kritiky jak záměru, tak provedení. To je potom hlavní důvod, proč bude kritik bedlivě hledat v textu to, co tam není (výslovně) řečeno.
- 10 Pokud je v textu méně, resp. v provedení méně, než bylo autorovým záměrem, jde buď o nedbalost nebo opomenutí ze strany autora (a pak můžeme restituovat autorův záměr a dovést jeho provedení ke zdárnému a platnému konci), anebo se provedení ukazuje být nemožné a záměr tedy neuskutečnitelný, nesprávně pojatý (a pak je to možno považovat za jednu ze složek kritiky a negativního hodnocení samotného záměru).
- 11 Zbývá poukázat na to, že ať už v důsledku autorova záměru, nebo bezděky se jak v textu, tak v záměru, jakož i v provedení záměru nutně objevují stopy doby a okolností, v nichž byl text koncipován. Při posuzování významu ta-

kových stop si musíme být vědomi, že tu nikdy nepůjde o samu bytostnou podstatu filosofie, nýbrž o okolnosti. Nepřiměřeně zveličený význam připisovaný těmto stopám ukazuje malý nebo chybějící smysl pro filosofičnost textu. Filosofie není podstatně ani převážně výrazem doby.

27. XII. 89

[René Descartes (příprava pro výuku na Komenského fakultě)]

89/586

- 1 „René Descartes je vskutku opravdový zahajovatel moderní filosofie, pokud ta činí myšlení principem.“ (4788, *Vorles. über die Gesch. d. Philos.* III, 190) Naše volba je motivována jednak tím, že na Descartovi si chceme zpřítomnit některé základní rysy filosofické modernosti a tak si připravit půdu pro jasnější vidění jedné epochy, s níž se loučíme a kterou opouštíme. (Postmodernita.)
- 2 Descartes je zároveň velký představitel filosofické metafyziky; Hegel o ní mluví jako o „die unbefangene, aber auch unkritische Metaphysik“ (dtto, 189). Pro Hegela je metafyzika charakterizována svou tendencí k substanci. U Descarta opravdu najdeme dualitu substancí, totiž *res extensa* a *res cogitans*. Zároveň se však traduje, že Descartes je zakladatelem novověkého subjektivismu. Jaký je vlastně u Descarta vztah mezi substancí a subjektem?
- 3 Patočka v doslovu k *Rozpravě* (0873, s. 105) napsal, že: „Originalita Descartova zde spočívá v tom, že vynašel v sebe uzavřený subjekt, který má k sebepoznání nesrovnatelně blíže a má je za **jistší než** k předmětnosti světa.“ „Duch nemá původně svět, nýbrž ‚ideje‘.“ (dtto)
- 4 Patočka dále (s. 107): „Descartova koncepce do značné míry utvořila náš svět. Je to rozpolcený svět. Na jedné straně naše spirituální bytost, která je jako svět ve světě, primárně uzavřena sama do sebe. Na druhé straně svět věcí, chápaných číře rozumově a geometricky, bez kvalit, bez vnitřních sil.“ „Tento rozpolcený svět, dílo Descartovo, je problém dneška ve filosofii i ve vědě. Descartes udal problematiku pro celá následující staletí.“
- 5 Patočka uzavírá: „Pochopení a překonání Descarta je tedy jedna ze základních úloh moderního myšlení.“ (s. 108) V duchu tohoto programu nebudeme svůj cíl vidět v co nejpřesnějším pochopení Descarta až do myslivého ztotožnění, nýbrž v jakési „objektivaci“ jeho základních východisek, „principů“, od nichž si budeme brát nezbytný odstup, a v neméně objektivizující rekonstrukci jeho metafyziky, pochopitelně jen v nejhrubších rysech, v hlavní stavbě.
- 6 Náš převážný zájem nebude tedy historický, nýbrž naopak aktuální, prezentní. Soustředíme se především na filosofémata v její časové (dějinné) invarianci. To je však problém sám o sobě, filosofický *kat' exochén*.

27. XII. 89

[Člověk a ničení přírody]

89/587

Zřejmost ekologické devastace je taková, že považujeme za naprosto samozřejmé, že mluvíme o tom, jak věda a technika, a tedy člověk (!), ničí přírodu. Ale je v tom přece problém, který nemůžeme přehlédnout, pokud se jen trochu zamyslíme. Jak můžeme mluvit o tom, že člověk ničí přírodu? Jaké jsou předpoklady platnosti takové výpovědi? Když nějaká šelma uloví kořist, tak také ničí přírodu. Jako námitku můžete uvést, že se v přírodě udržuje rovnováha: přemnoží-li se myši, bude také více šelem a dravců; a až tímto způsobem bude myši kalamita zvládnuta (nebo třeba nějakou nákazou atd.), ubude i šelem a dravců. Ale tak tomu přece není vždycky. Víme, že vynález placenty (rozumí se „přírodní“ vynález) měl za následek vyhynutí vačnatců na celém světě až na oddělivší se Austrálii (s výjimkou americké vačice). Vynález placenty představoval tedy smrtelné ohrožení a vskutku zničení nesčíslných nikoliv jedinců, nýbrž celých druhů a rodů. Můžeme mluvit o tom, že zde příroda ničila přírodu (a to neučinila jen v tomto případě, ale dělá tak neustále a náleží to k podstatě FYSIS, jak o tom např. mluví Sofoklés, *Aiás*, s. 490 č. překl.)? Proč přírodní vynález „člověk“ má být něčím jiným, podstatně odlišným? Námitka: člověk není pouhá příroda, je to něco jiného než jakákoliv jiná živá bytost. Ale to právě je náš problém: co to znamená, že člověk není pouhá přírodní bytost? V čem spočívá ona základní, principiální odlišnost, která ho staví proti celé přírodě tak, že můžeme mluvit o tom, že on, člověk, ničí přírodu jako něco, co je od něho odděleno a co je „před“ ním, a dokonce „pod“ ním? Vede jeho nadřazenost nad přírodou k tomu, že má větší práva nebo více práv? Má snad i více povinností?

27. XII. 89

[Konzervativní strana (po úpravě vyšlo jako „Co dnes konzervovat?“)]

89/588

Ustavila se u nás skupina, která hodlá založit konzervativní stranu, ba víc, stranu konzervativního zaměření a s konzervativním programem, či lépe: s programem konzervativismu. Dovedu tomu docela dobře rozumět, pokud jde o ideový záměr. Ale vůbec to nechápu, pokud jde či má jít o konkrétní politický program. Co tady, v této rozložené a devastované společnosti, chtějí konzervativci vlastně konzervovat? Aby bylo u nás možno skutečně být konzervativcem, je nutno nejprve vytvořit něco, co stojí za konzervování. To, co zatím u nás bylo konzervováno (a nejen u nás, ale v celém sovětském bloku a v samotném Sovětském svazu), byl stalinismus; způsob, jakým byl v nových podmínkách stalinismus konzervován, dostal jméno neostalinismus. Ten ovšem zajisté naši noví konzervativci, tj. neokonzervativci, konzervovat nechtějí. Ale co jiného? Vždyť i to, co v minulosti mělo nějakou váhu a význam, bylo strašně narušeno a podlomeno; nemohou to jen konzervovat, musí to nejprve obnovit, oživit a uvést v nějakou aktuální, současnou podobu. A proto bych chtěl vědět nejprve, co to je, co tu nově chtějí instalovat třeba dovozem z ciziny, anebo co tu chtějí reinstalovat tak, že to budou vykopávat z rozvalin minulosti. V každém případě bych jim však doporučoval, aby počítali s tím, že zakládání strany konzervativců bude u nás

skoro „revolučním“ počinem: budou muset nejdříve zcela v rozporu se svým proklamovaným zaměřením vybudovat a prosadit něco nového, něco nebývalého, něco, co tu prostě není. A to, co není, nelze konzervovat a nelze na to konzervativně navazovat, nýbrž je nutno přistoupit k radikálně novému činu. Ptám se proto, k jakému činu se naši konzervativci chystají, aby pak tento svůj začátek potom mohli pečlivě konzervovat.

[Stát a kultura (po úpravě vyšlo jako „Malá lekce“)]

89/589

Došlo k zcela mimořádné lekci v demokracii a zároveň k ukázce, jak fungující velká demokracie vypadá. Na letišti přiletěl Frank Zappa, návštěva pro nesčetné davy mladých z nejvzácnějších. Z úřední povinnosti se na letišti spolu s davy fanoušků dostavila také velvyslankyně USA v ČSSR, paní Shirley Blacková-Templeová. Dotázána reportérem naší televize, přiznala, že Franka Zappa vidí poprvé. Některé mé mladé přátele to pohoršilo. Já naopak pravím: tak je to dobře! Mezi národní kulturou a mezi státem má být jistý zdravý odstup. Jestliže jsme v minulosti žádali odluku církve od státu (dnes kupodivu někteří křesťané tuto odluku nechtějí! – jak neuvěřitelné po takových zkušenostech v minulosti starší i nedávné!), musíme dnes žádat odluku kultury od státu (a brzo také od Občanských fór atd.). Velvyslanec není a nemá být do své funkce jmenován, protože fandí Zappovi nebo jakémukoliv jinému idolu té či oné části společnosti, a proto si může dovolit veřejně přiznat, že o tom idolu nic moc neví a že jej dokonce nikdy neviděl a neslyšel. Spojování kultury a politiky (technické, státní politiky nebo stranické politiky atd.) je na závadu buď jedné, nebo druhé straně (bohužel obvykle to odnese kultura). Nám se to dnes zase jednou trochu popletlo dohromady, a to není dobře. To může zůstat bez nežádoucích následků jen dost krátkou dobu. Proto mluvím o oné lekci demokracie, k níž došlo na ruzyňském letišti. Stát ani státní funkcionáři a úředníci nemají do záležitostí kultury strkat svůj nos, a to i za tu cenu, že se pak třeba někdy ocitnou v situaci, kdy se musí tak trochu chytnout za nos. Že to není na škodu ani osobnímu šarmu, ani politické prestiži, to nám ukázala nám starším nezapomenutelná Shirley, dnes Její Excellence velvysl. USA.

89/590

Podklad pro námětový list do Střč. nakl. – o pravdě

- a) zvláštnost české tradice chápání pravdy a její spjatost nejen s křesťanským myšlením, ale zejména s myšlením hebrejským. Přímo dokumentovatelné uplatnění některých formulací z doby helénistického židovstva, prostředkovaných církevními otci, již před počátkem, ale zejména hned v prvních počátcích tzv. první reformace, zvláště pak u Husa samotného, a potom v dalším průběhu u jeho následovníků – exteriorizace, zpovrchnění, dodnes prezidentská vlajka
- b) Palacký, spisy jeho mládí, zájem o filosofii, zvl. Krásověda; eventuelně některé pasáže z Dějin aj.

- c) Havlíčka asi jen přidat buď k Palackému, nebo k Masarykovi, na samostatnou kapitolu to asi nevydá
- d) Masaryk a jeho myšlenkový vývoj se zvláštním přihlédnutím k jeho výroky týkajícím se pojetí pravdy. Je tam mnoho zajímavých námětů a náběhů, ale nikde nenajdeme systematicky zaměřený zájem ani domyšlení jednotlivých nápadů; obrovský význam však spočívá v tom, že stimuloval mezi svými žáky některé zvláště připravené a nadané žáky a následovníky, z nichž některé vybereme
- e) J. B. Kozák, vztah mezi Masarykovým a Kozákovým překonáváním pozitivismu, vztah J. B. K. k Husserlovi a k fenomenologii, jeho pojetí intencionalizace, problém Kozákova biologismu ve vztahu k Husserlově kritice psychologismu. Význam Kozákova „biologismu“ (srv. Jenningsovy studie) pro jeho úvahy logické a pro pojetí pravdy
- f) pozoruhodnost theologické interpretace a také kritiky Masarykových pozic ze strany JLH – problém, zda jde o navázání „jen“ theologické, anebo zda jde o navázání také, a možná především filosofické. Problém zařazení JLH: možnost pochopení Hromádky jako filosofa. Jeho pojetí pravdy je pojetí filosofické nebo alespoň může být jako takové interpretováno, „vyděleno“ z jeho theologického pojetí jako z kontextu, který není rozhodující pro základně filosofické „invarianty“
- g) vyvrcholení celé této tendence v Rádlovi
- h) Pokus o pojetí, které by zachovalo podstatné rysy této tradice a zároveň by bylo aktuální (dnes relevantní).

[Masaryk, politika a současnost (přípravné poznámky k přednášce pro Občanské fórum v Lánech)]

89/591

Příprava na Lány, 10. 1. 90

- 1 Ing. Bechyně mne požádal, abych charakterizoval Mas. jako politika, a to politika praktického. To bylo už poté, co jsem slíbil, že přijedu. Splním toto přání jen napolovic. Ale bude to naprosto v duchu TGM.
- 2 Prof. Patočka kdysi řekl a napsal, že vrcholným filosofickým činem Masarykovým bylo ustavení demokratického státu. Já bych tu chtěl dnes vyslovit soud odlišný, na první zdání opačný. Vrcholným politickým výkonem TGM byla jeho filosofie, přesněji jeho politická filosofie.
- 3 Existuje cosi jako česká politická zkušenost. Právě tato politická zkušenost, která je významnou součástí paměti národa, byla v posledních padesáti letech potlačována a překrývána nejen vývojem událostí, ale od roku 1950 (i dříve) intenzivně ideologicky. Přesto znovu ukázaly poslední události, že tato zkušenost žije.
- 4 Masarykova politická filosofie postihuje to nejpodstatnější, čeho bylo možno vydobýt z české politické zkušenosti. Navazuje na předchůdce – zejména na Havlíčka – a na druhé straně je dodnes aktuální. Nevidím dnes jiného politické-

ho myslitele ani jiného politika, který by nám mohl poskytnout třeba jen poloviční pomoc v naší dnešní orientaci.

- 5 Dnes nemá mnoho smyslu si Masaryka jen připomínat jako významnou postavu minulosti; na to bude ještě dost času, a bude třeba provést mnoho výzkumných sond jak historických, tak zejména filosofických. Masaryk jako myslitel dodnes není doceněn, ba není dostatečně znám. Nápravu nemohou přinést jednotlivé přednášky, jako je tato. Jaký je tedy jejich smysl?
- 6 Stalo se něco mimořádně významného: zhroutila se jedna politická koncepce, jeden sociální a tzv. socialistický program. Ani tentokrát jsme se o to příliš nepřičinili a dalo by se to vše svést na shnilost režimu a jeho představitelů. Ale tím bychom se vyhnuli právě tomu nejpodstatnějšímu.
- 7 Onen vadný, shnilý systém se zhroutil nejen u nás, ale také u našich sousedů; my jsme ani zdaleka nebyli první. Co to znamená, že k této změně došlo tentokrát poprvé prakticky současně? Právě to se musíme pokusit pochopit jako cosi, co nás dějinně dnes oslovuje.

89/592

- 8 Co nám k tomu může poznamenat TGM? Především by řekl to, co vždycky zdůrazňoval: že česká otázka je otázka světová. Musíme se proto především tázat, co světového, světově významného se stalo v minulých dnech a týdnech, eventuálně co se to světodějného událo a stále ještě děje v posledních letech a měsících a míří také ještě do budoucnosti.
- 9 TGM zdůraznil, že českou otázku nechápe jen jako otázku politickou, ale jako otázku, „čím jako zvláštní národ kulturně žijeme, co chceme, co doufáme“ (ČO 3). Jinde to vyslovil ještě ostřeji: „otázka česká je otázkou filosofickou, nikoli pouze, ani v první řadě, otázkou politickou“ (NNK 468 – a zvláště ne v tom smyslu, „co se tím dnes obecně rozumí“).
- 10 Tak přicházíme k prvnímu bodu: velkým politickým činem Masarykovým bylo rozpoznání, že „život státní a politický je jen skrovnější část života duchovního“. Pochopme tato slova jako praktickou politickou zásadu, ne jako nějaký abstraktní postulát. Máme tu před sebou praktickou politickou zásadu, že politika není pro národ tím nejdůležitějším.
- 11 Upřesnění významu slova politika: „Politiku pokládám za velmi důležitou, ale nikoli pro národ za hlavní a přední: hlavní a přední péče naše musí být o politiku vnitřní, o mravní a osvětový pokrok společnosti.“ Politika vnitřní = politika „nepolitická“. Průkopníkem Havlíček.
- 12 Masaryk řekl také, že česká otázka je otázkou sociální (přesně: „soc. otázka je po výtce také otázka česká“ – 163 ČO). Ale otázka sociální pro něho není na prvním místě otázkou politickou, otázkou politického režimu, a tedy moci, je to především otázka mravní, nebo jak jindy M. říká, je to věc humanity.
- 13 V tom smyslu socializace české politiky je důsledným pokračováním obrozeneckých idejí, především tedy ideje humanitní. Podle Masaryka jsme právě

ideou humanitní navázali na reformaci, a v tomto smyslu zdůrazňuje, že česká otázka je otázkou náboženskou.

- 14 To je příklad druhý: pro praktickou politiku je politická profesionalita důležitá a užitečná, ale není rozhodující: politika musí být založena na humanitě, a humanita má své kořeny v křesťanství, u nás konkrétně v reformaci. (Korektura ve smyslu ekumenickém nutná.)

89/593

- 15 Ve světle těchto dvou bodů se jeví naše dnešní situace mnohem zřetelněji a ostřeji: to, co máme zatím za sebou, je jen z větší části symbolicky provedená politická revoluce. Její nenásilnost (k otázce násilí se ještě vrátíme) není důvodem k pocitu morální nadřazenosti. Po kulturní a mravní stránce je naše společnost devastována ještě víc než její příroda: politickou změnou (navíc zdaleka ještě nedovedenou do nezbytných důsledků) se nepřekonala a ani nadále nemůže překonat národní krize.
- 16 Nicméně nenásilnost naší mírné revoluce má svůj obrovský význam pro budoucnost. Především se touto mírností přihlašujeme k oné humanitní ideji ve smyslu Masarykově a prohlubujeme touto praxí národní zkušenost, která byla v minulých desetiletích nejen zakrývána, ale také nahlodávána a narušována.
- 17 Masaryk upozorňoval na to, že všecek smysl humanitismu spočívá v tom, „zbaviti se násilí, rozhojňujícího stále a stále a v různých způsobách říši smrti fysické a duchovní“ (KH 520). Mas. nás upozorňuje na to, že odpor vůči násilí není nikdy jednorázovou záležitostí, a také na to, že nejde jen o násilí fyzické, ale také, a dokonce především o násilí duchovní.
- 18 Tady je zapotřebí objasnit, co se rozumí oním duchovním násilím. Snadno tu je možno upadnout do nepochopení či nesprávného pochopení, které by jen zakrývalo duchovní úpadek, a nejen duchovní, ale také úpadek třeba politického myšlení. Jsou lidé, kteří vidí v každé kritice a v každé polemice „násilí“. Ale to právě je hrubé nepochopení zásady „nenásilnosti“.
- 19 Masaryk např. kritizuje stav v „politické diskusi žurnalistické a literární“, vlastně kritizuje její nedostatek, vlastně že o ní „není potuchy“ (275). „Jak jinak lze provádět politiku lidovou (a politiku demokratickou), nežli když voličstvo a politikové z povolání politicky myslí, to jest politicky přesně myslí?“ (275)
- 20 Dnes se často hovoří o národním usmíření, někdy dokonce o odpuštění. Co tím máme rozumět? Především to není na prvním místě otázka politická, nýbrž mravní. Tady nám M. říká: „V pouhé smíření osobní ... již nevěřím, ale nutné je smíření anebo i nesmíření zásad určitě formulovaných. ... Vedme však boje, nutno-li, pro zásady a vedme je ze zásad a důvody...“ (234)

89/594

- 21 Kritiku a odmítání určitých myšlenek a programů nesmíme zavrhnout jako formu „duchovního násilí“; to bychom upadli do bezzásadového liberalismu, kte-

rý Masaryk vždycky odmítal. Kritika je nutná, ale musí být založena na důvodech, na argumentech, ne na autoritách, nebo dokonce na moci. Masaryk kritizuje stav, kdy (jeho) odpůrci „proti důvodům staví den ze dne svá anathémata anebo bajky, ale klidné, přesné, mužné diskuse jsou naprosto neschopní“.

- 22 A ještě jednou věcí nám Mas. může pro tuto chvíli pomoci se orientovat. Říká, že se musí zabývat boji a spory posledního desetiletí: „Když spory ty dospěly, kam dospěly, není již jiné pomoci, nežli věcně a veřejně shrnouti a konstatovati ty zásady a principy, o které nám šlo. Tuto sumárku ať provedou všichni účastníci a pak všichni můžeme jíti dále. Prostě zapomenouti – to nejde; a dělati jako by nic také nejde...“ (233) *NNK*
- 23 Když si postavíme svůj úkol takto, musíme si nutně klást otázku, jaký podíl jsme my všichni, každý z nás, měli na tom, co se tu v posledních dvaceti, čtyřiceti, padesáti, ano sedmdesáti letech dělo. A to nás vede k poslednímu bodu, jímž se vracíme k národní zkušenosti a jejímu významu pro budoucnost.
- 24 Tak jako v životě jednotlivce, i v životě může docházet k čemusi, co v psychoanalýze dostalo pojmenování náhradní nebo chybný úkon. V minulosti se provinění celých společností jakoby odčiňovalo tím, že se shrnulo na hlavu některého jedince nebo jedné skupiny (zástupně tak třeba na kozla apod.).
- 25 Dnes jsme možná na prahu nebezpečí, že velkorysým a nutně povrchním, většinou jen deklarovaným smířením či odpuštěním se budeme chtít smířovat především sami se sebou a odpouštět sami sobě, a to právě proto, že nejsme se sebou smířeni a že je nám takového odpuštění zapotřebí.
- 26 Proto tu nejde jen o manifestaci nějakého postoje, ale musí jít o čin zásadní, přesně promyšlený a přesně formulovaný. Nesmíme zůstat u pouhých pocitů, protože rozhodující je jejich interpretace, to, jak procházejí rozumnou úvahou. Musíme si plně uvědomit, že nechceme jako první hodit kamenem, protože sami nejsme bez viny. Bez tohoto vědomí nám jako národu bude cesta do budoucnosti ne-li uzavřena, tedy poseta trním.

[Filosofická antropologie, člověk a jeho sebepochopení]

89/595

Filosofická antropologie je celá, tj. kompletní filosofie, která se však přednostně soustřeďuje na širokou problematiku týkající se člověka, resp. chápání člověka a sebepochopení člověka. Sama tato dvojnásobnost či spíše oboustrannost toho, jak lze k člověku jako určité speciální skutečnosti přistupovat, nám ukazuje na nutnost přinejmenším spolupráce filosofie a filosofů (ve skutečnosti je možno antropologii založit jen filosoficky). Když mluvíme o chápání nebo pochopení člověka, poukážeme tak přednostně na to, že člověk jako skutečnost svého druhu je předmětem našeho zájmu, našich otázek a našeho zkoumání. Naproti tomu důraz na sebepochopení člověka upozorňuje, že člověk je skutečností opravdu zvláštní, vymykající se v jistých významných ohledech tomu, čemu obvykle říkáme skutečnost: jde o skutečnost, která je s to se ve svém vědomí a

myšlení vztahovat k sobě samotné (tady je ovšem zase zapotřebí podrobněji ukázat na rozdíl, jakým se k sobě vztahuje či je schopna vztahovat každá živá bytost, zejména pak bytosti v hierarchii živočichů nejvyšší, a jakým člověk). Tím je exponován další problém, který se ostatně ukáže v dalším zkoumání antropologické tematiky jako strategicky rozhodující, totiž problém subjektu. S tím pak souvisí neobyčejně závažná otázka, je-li vůbec možno subjekt a jeho povahu učinit „předmětem“, „objektem“ zájmu a zkoumání. Subjekt je jako takový ne-objektem, ne-předmětem; zkoumat jeho povahu jako povahu nějakého předmětu předefinovaná znamená jistý závažný posun, jehož důsledkem může, a dokonce snad musí být jistá mystifikace. Chtít tedy založit legitimní filosofickou antropologii znamená nutně provést nejprve reformu tradičního přístupu filosofického vůbec, tj. otevřít otázku nepředmětného myšlení a nepředmětné skutečnosti.

89/596

Když chceme vymežit filosofickou antropologii jako obor, měli bychom nejprve vymežit, co rozumíme člověkem. To s sebou ovšem přináší obrovské svízele, které ostatně nejsou charakteristické jen pro filosofickou antropologii jako jednu z filosofických disciplín, ale pro filosofii vůbec (což je pochopitelné, jestliže přijmeme zásadu, že každá filosofická disciplína musí představovat filosofii v jejím celku, byť se zvláštními důrazy a soustředěním k jednomu okruhu témat a problémů). Ale co můžeme říci o člověku „předem“, tj. dříve, než založíme a rozvineme filosofickou disciplínu „antropologii“? Může být o člověku něco platně řečeno, dokud tu není ještě ustavena filosofická antropologie nebo alespoň dokud tu není filosofie, která by předběžně a ještě před ustavením své zvláštní subdisciplíny mohla něco významného a platného říci o tom, co to je člověk? To je jedna nesnáz. Ale pak jsou tu další. Člověk bývá filosoficky vymežován nejrůznějšími způsoby. Tak např. jako ZOO POLITIKON (Aristotelés) nebo ZOO LOGON ECHON (týž), později *animal rationale*, nejnověji *homo faber* atd. – to vše jsou pokusy, založené na jistém filosofickém předpojetí, že lze člověka, resp. pojem člověka vymežit tím, co je buď všem lidem společné (a pak eliminujeme jeho jedinečnost, osobitost, jeho „Subjekt-sein“), anebo naopak tím, co jej charakterizuje navzdory všem životním proměnám od počátku až do konce a čemu se od dob Aristotelových říká přirozenost (eventuelně konkrétní přirozenost na rozdíl od přirozenosti druhu nebo rodu atd., což je abstraktní přirozenost). V tomto druhém případě se zdánlivě respektuje jedinečnost subjektu, ale zároveň se tento subjekt umrtvuje a dělá tím, co se v průběhu života vůbec nemění. Obojí však je scestné.

[Descartes, *Meditace o první filosofii*; subjekt (Komenského fakulta)]

89/597

- 1 Četbou a studiem Descartových *Meditací* chceme trochu rozmotat klubko, které se na první pohled zdá beznadějně pocuchané a zašmodrchané. Nejasný pojem subjektu, který ještě Kant nepovažuje vůbec za pojem, musíme vysledovat *in statu nascendi*.

- 2 Dějiny slova a jeho užití nám věcně nepomohou; jsou jen dokladem chaosu, z něhož se pojmy rodí. Obecný význam: neracionální nebo nedostatečně racionální původ pojmů. Pojmy nelze prostě přebírat od předchůdců, tím méně z běžného užití slov, ale je nutno je pro každou výstavbu myšlenky po svém ustavit, nasoudit (= ustavit nasouzením).
- 3 G. Picht ukazuje na jiném pojmu (přírody), že musí být nějaká hrubá chyba v tom, jak jsme nasoudili (naši filosofičtí předkové) některé pojmy. Zůstaňme na chvíli u jeho argumentace. Podle něho forma, jakou moderní přírodověda (die neuzeitliche Wissenschaft) chápe (pojmově uchopuje – begreift) přírodu, zároveň to, co má být pochopeno, narušuje a ničí (395, *Begriff der Natur*). Ale poznání, které se prokazuje tím, že ničí to, co má poznávat, nemůže být pravdivé. A právě proto jsme dnes nuceni zproblematizovat pravdu našeho poznání přírody.
- 4 U nás zejména K. Kosík ukázal, jak významnou složkou a součástí přístupu novodobého myšlení ke skutečnosti, k přírodě, bylo vytěsnění zájmu o poznávající subjekt a de facto likvidace subjektu jako takového. Napsal jsem o tom v roce 1963 článek do *Vesmíru* nazvaný „Svět bez člověka“. Mohlo by se to nazvat: svět bez subjektu. To je dlouhodobým tématem P. Ricoeura: ztráta subjektu ve filosofii (dnešní).
- 5 Vzniká otázka, zda tato dvojí konsekvence, totiž že na jedné straně novodobé myšlení popírá nebo alespoň vytěsňuje subjekt a zároveň že – zejména v přírodních vědách, ale nejen v nich – narušuje, ničí a degraduje svůj „předmět“, který chce poznat (a pod záminkou poznávání), není jen dvojí stránkou téže skutečnosti, téže tendence novodobého myšlení, „moderního“ myšlení a „modernity“ vůbec.
- 6 Při čtení Descarta budeme sledovat hlavně tuto stopu a budeme se pokoušet „přistihnout“ D. „při činu“. To bude hlavním prvkem naší strategie.

[„Subjekt“ - zrod a proměny termínu (pro Komenského fakultu)]

89/598

- 1 Na počátku byl řecký termín – slovo HYPOKEIMAI, což bylo: ležeti (ves)pod, eventuelně být položen dospodu. A to mělo hned dva významy: a) být podřízen, a tedy podléhati, b) spočívati (pevně), eventuelně být pevně stanoven, a tedy být nebo stát se základem. – Zvláštní u toho je, že HYPO znamená nejen vespod ve smyslu dole, ale také „dole“ nebo „níž“ na stupnici – např. HYPODEIDÓ = trochu, poněkud se bojím, HYPOKATABAINÓ = zvolna sestupuji, HYPOKINÓ = trochu (mírně) se pohybuji apod. Bylo by proto možno překládat také: trochu ležím – ale to není doloženo.
- 2 U Aristotela už najdeme HYPOKEIMENON jako to, o čem se vypovídá (např. *Met.* 1017b16 nebo 13–14) – to, co se nevypovídá o žádném H. (= gramatickém subjektu), to je OUSIA (= Wesen, bytost či „bylost“). Jinde (VII, 1029a1) se praví, že to je to, o čem se něco jiného vypovídá, ale co samo se už o žádném jiném nevypovídá; na témž místě však najdeme, že se jeví, že prvním

subjektem (H.) je většinou OUSIA. V jistém smyslu se pak o tomto subjektu mluví jako o HYLÉ, v jiném smyslu jako o MORFÉ a konečně za třetí jako o tom, co je složeno z obojího (srostlice – „*concretum*“). – V tom smyslu tedy HYPOKEIMENON, latinsky *subiectum*.

- 3 Tak se pozvolna upevnilo chápání „subjektu“ jako substanciálního nositele vlastností (objektivních!), tedy jako objektivní skutečnosti, na rozdíl od pouze představovaného „objektu“. (*Subiectivus* najdeme již u Apuleia, *subiectum* u Boëthia – viz Eisler 1436.) *Esse subiectivum* je tedy ve středověku skutečné, na poznání nezávislé jsoucí (bytí). To, co se později začalo nazývat subjektivním v našem smyslu, nedovedli staří říci jinak než buď zdání, anebo jako ustanovené zákonem – NOMÓ nebo THESEI, event. PROS HEMAS, pro nás.
- 4 V jazycích odvozených z latiny dodnes znamená subjekt „předmět“, tedy objekt: le sujet (fr.) | subject (angl.). Jak došlo k onomu pronikavému přesunu významu, kterému odolaly jen románské jazyky (až dosud, ale dnes už se to zcela zřetelně jeví ve filosofii jako velká potíž a závada)? Nositel nejrůznějších vlastností se změnil v nositele psychických zážitků, především však myšlenek. Celou věc dovršil právě Descartes důrazem na subjekt dvojího typu, totiž subjekt boží a subjekt lidský. Vše ostatní zahrnul mezi hromady nebo mezi stroje.

[Střední Evropa, její zkušenost se socialismem a přítomná historická chvíle]

89/599

- 1 Po první světové válce se národy střední Evropy mohly novým způsobem podílet na uchování a rozvíjení evropských tradic. V té době však ani v západoevropských zemích nebylo dost porozumění pro celoevropskou problematiku (zejména nikoliv pro její kulturní, myšlenkové a duchovní komponenty).
- 2 Fašismus a nacismus představoval nejen hrozbu kulturním a duchovním tradicím evropským, ale stal se životním ohrožením zejména pro řadu středoevropských a další (východoevropských, jihoevropských) národů. Západní Evropa měla co dělat s důsledky tohoto ohrožení a i po válce (při vlastním oslabení v jejím důsledku) ponechala střední a východní Evropu jejímu osudu, tj. nechala ji spadnout do sovětské mocenské sféry.
- 3 Dnes se stalo něco mimořádného: všechny téměř národy, které musely 40–50 let žít pod tlakem sovětské stalinské a poststalinské imperiální politiky, se emancipují a hledají svou cestu zpět k Evropě.
- 4 Evropa však nikdy nepředstavovala skutečnou integritu, a to ani v dávnější minulosti, a nepředstavuje ji ani dnes, třeba jen omezenou na západní část.
- 5 Zejména národy střední Evropy, které si v minulosti udržely nejen svou přínáležitost k Evropě, ale také jistou významnou svébytnost v rámci Evropy, zjišťují dnes (a budou zjišťovat i v budoucnosti) specifické problémy spojené s jejich znovuzačleněním do nově se formující a rozšiřující celoevropské jednoty.
- 6 Ačkoliv nejnápadnější je značná technická zaostalost a ekonomická labilita (?) těchto zemí, nejdůležitější se mi jeví odlišná historická zkušenost, kterou

Středoevropané nemohou prostě jen zapomenout a vytěsnit ze svého vědomí. Technické a ekonomické potíže bude možno překonat v době 10–15 let (přínejmenším někde), ale odlišnost dějinné zkušenosti nelze považovat prostě jen za okrajovou nesnáz a překážku.

- 7 Ukazují se náznaky toho, že zájem o evropské duchovní, kulturní a myšlenkové tradice se v těchto zemích probouzí tak rychle a do takové hloubky, že brzy překoná nejen v kruzích myslitelů, ale nejširší více nebo méně vzdělané společnosti daleko zájem a porozumění lidí ze západních zemí.

89/600

- 8 Zdá se proto, že nadále bude sílit povědomí Středoevropanů, že jejich bezprostředním, již dnes aktuálním úkolem nebude jen navazovat na situaci v západoevropských společnostech, ale také a dokonce na prvním místě spolupracovat tvář budoucí Evropy po kulturní a duchovní stránce, a to navzdory vlastnímu zaostávání v záležitostech ekonomiky, techniky a někdy i vědy.
- 9 Nepochybně bude zapotřebí navazovat mnohostranné kulturní svazky a formy spolupráce mezi oběma částmi Evropy (a vůbec mezi národy celé Evropy) a navzájem přijímat vše, co bude moci přispět k budoucí při vší pluralitě jednotné evropské skutečnosti po všech jejích stránkách. Je však nutno si dobře uvědomit, že půjde o dialog, nikoliv o nějaké jednosměrné ovlivňování. Podceňování specifických rysů by nutně později vyvolávalo divergentní tendence.
- 10 Jedním z nejdůležitějších úkolů stojících před humanistickou inteligencí ve střední (a východní) Evropě je reflexe oné specifické zkušenosti se socialismem, deformovaným jak samotným fašismem, tak – a to na prvním místě – fašizujícím nebo fašismu se blížícím „stalinismem“. Nejde tu jen o pouhé odsouzení (jak se to většinou dosud dělo ve vztahu k fašismu a nacismu), nýbrž o mnohostranné analýzy, založené na nejrůznějších formách přístupu.
- 11 Zkušenost se socialismem – buď svérázná a v mnoha ohledech handicapovaná – musí být respektována ze strany západních evropských zemí jako ingredience ovlivňující přístupy z naší strany k mnoha problémům a skutečnostem. Nesmí být interpretována jen jako „zatíženost“, ale také jako „náskok“, takřka „privilegovanost“. Západní myslitelé by měli pomáhat středo- a východoevropským, aby přesněji a hlouběji reflektovali tuto zkušenost, nikoliv se pokoušet přesvědčit je o svém lepším chápání.
- 12 To je však jen jedna, byť významná složka celkové středoevropské atd. zkušenosti. Jednotlivé národy a kultury mohou vejít do „evropského domu“, do evropské OIKOUMENE, pouze se svými tradicemi, se svou minulostí. Pochopitelně to mohou učinit jen prostřednictvím svého dnešního, aktuálního navázání, tudíž (doufejme) kriticky. Cílem takového navazování však by nemělo být udržování svérázu, nýbrž obohacení společného evropského pokladu. V našem případě by to mohla být určitá jedna tradice chápání pravdy.