

90-401

10. II. 90

V dějinách došlo už k mnoha činům, které naprosto vybočily z mezí lidsky únosných a přijatelných. Nejčastější formou reakce většiny společnosti je odmítnutí – v nejmírnější dávce; také odsouzení a třeba prokletí. Odsouzení a prokletí je ovšem problematizováno nebo oslabeno tam, kde šlo o čin krajní, o čin poslední. Prokletí památky toho, kdo učinil něco, co pro něho bylo aktem sebezáhubným, je vlastně doznáním bezmoci. Na druhé straně položit život za své přesvědčení, za ideu, za pravdu, to má – zejména u nás – dobrý zvuk, pokud je to dávno, pokud aktéři už mohli být dostatečně heroizováni a tím neutralizováni, mumifikováni. Masaryk praví (*Jak pracovat?* s. 18), že „mučedníci u všech národů posud jsou u veliké vážnosti“, neboť „mučednictví vždy bude největším důkazem mravní opravdovosti“. Ale je taková demonstrativní sebeoběť mučednictvím? Palachův čin není pravým mučednictvím, protože není mučen a umučen jinými lidmi pro své přesvědčení, nýbrž zapaluje sám sebe. Je mimo veškerou pochybnost, že tu je inspirací série sebeupálení mnichů v jihovýchodní Asii. Tam to je však výslovný protest morálně politický. Proti čemu protestuje Palach svým činem, svou obětí? Jistě ne proti invazi, neboť k té došlo před více než čtyřmi měsíci. Proti přítomnosti okupačních vojsk? Proti vydávání Zpráv? Zazní to z úst umírajícího, ale je to dost věrohodné? Byla to spíš jen naivita; a naivitou lze těžko otrást národem. Palachova pochodeň se však stala opravdu jakýmsi šokem: jakýmsi podivným způsobem se lidé cítili být mocně osloveni – a odreagovali se slavnostním, snad až rituálně zbarveným pohřebním ceremoniálem. Co tedy lidé pocítili? Co je vlastně oslovilo?

90-402

Palachův čin není romantický. Odhalováním romantického rázu mučednictví nepostihneme nic z Palachova činu. Tento čin je tragický docela v jiném smyslu, v jiném tónu. Masaryk např. vytýká onomu romantismu nechuť k malým obětem. Zdá se mu divné, že mnohý člověk, který by život položil za ideu, se neodhodlá několik let pevně pracovat pro ten národ, pro který chtěl život obětovat. Tuto výtku, samu o sobě oprávněnou, nemůžeme aplikovat na Palachův případ. Zajisté tu musíme vkládat do Palachova činu jistý smysl, který nemůžeme ze žádných jeho vlastních slov doložit nebo alespoň nikoliv dostatečně přesvědčivě;

nicméně nebudeme tak činit svévolně. Palachova oběť byla míněna jako výzva, nebyla to osudová smrt, která dolehla na jeho hlavu v důsledku zloby a nenávisti nepřátel. V Palachově činu zřetelně cítíme, že se především obrací k lidem na vlastní straně, k vlastním lidem, k přátelům, nikoliv k nepřátelům. Myslí na Husa, ale nemyslí na napodobování; snad se tak s jistou výtkou obrací na ty, od kterých se dalo čekat, že budou „pravit pravdu“ a že budou „držet pravdu až do smrti“. Sám se nemůže domnívat, že by mohl splnit toto poslání, k němuž je zapotřebí víc a zejména něčeho jiného, než co sám má k dispozici. Váha Husovy smrti je docela jiná než váha smrti Palachovy. Hus má za sebou velké dílo a velké působení, má přívržence, má kolem sebe a za sebou svou náboženskou obec, vychoval si už následovníky, ví, že někteří jeho radikální stoupenci přinesli nejvyšší daň. Je všem dohromady zavázán, a je zavázán také pravdě, kterou hlásal. Hus nemůže couvnout, nemá-li se zříci všeho, na čem dosud stál a co dosud hlásal. Nic takového nenajdeme u Palacha.

90-403

Palach není zavázán nikomu z lidí (necháme-li stranou málo podložené dohady o skupině mladých lidí, kteří se zavázali k sérii podobných činů; i kdyby tomu tak bylo, jde o něco naprosto jiného než v případě Husově). Není ani povinován něčím podobným **svému** dílu; stojí teprve na začátku svého produktivního života. Nejde tu, popravdě řečeno, ani o nějakou poslední pravdu, která jediná dává životu smysl, takže bez ní zůstává zmarněn. Čím je Palach vlastně otřesen, co ho vede k rozhodnutí tak drastickému? Kdyby šlo jen o hluboké zklamání, o ztrátu naděje, o nechuť dál žít a pod., nerozhodl by se k činu tak veřejnému, vysloveně politickému, neboť celou POLIS oslovujícím. A vlastně i termín „oslovení“ tu není na místě; šlo o výkřik, o strašlivý výkřik „z hlubokosti“, jak to prostřednictvím Kralických vyjadřuje žalmista. Nad čím tedy zoufá Palach, proti čemu zvedá odpor, k čemu vyzývá? Mám za to, že jediná smysluplná odpověď je v tom, že se obrací opravdu ke „svým“ lidem, ke své společnosti, ke svému národu. Jeho poselství beze slov je dešifrovatelné pro každého, kdo nechce zůstat i nadále hluchý. Každé slovo by tu znamenalo otevřenou cestu k výmluvě; Palach si zřejmě je vědom, že tu nejde o formulovatelný program, na kterém by se všichni měli shodnout, který by měl ostatní strhnout. Výzva je naprosto jednoduchá a naprosto srozumitelná: zastavte se! Už žádný útěk, už žádné ustupování! Zahajme účinný odpor! Nic není definitivně ztraceno, pokud porážku nepřijmeme!

Ale je třeba nasadit vše! Dokladem toho se má stát sebeupálení mladého člověka, která dává všanc svou vlastní budoucnost, aby prospěl budoucnosti svého národa, svého lidu – a snad především právě inteligence.

90-404

14. II. 90

K podstatě Masarykova „realismu“ či „konkrétismu“ náleží jeho důraz na každodennost a obyčejný život. Má námitky třeba proti nejenom náboženství, ale také etice, které mají příliš „sváteční“ ráz (viz Jak pracovat?, s. 21). Proti tomu zdůrazňuje nutnost náboženství a etiky pro všední den. Proto také ten důraz na drobné, malé věci: opravdové náboženství a opravdová etika v nás musí hořet stále, musí nás stále zahřívat, musí nás vést „ve všech věcech, rozumí se, že malých“. Jen tak dává ostatně smysl ona „krvavá disjunkce naší doby“, o níž Masaryk mluví (V boji o náb. s. 42), totiž disjunkce „náboženství nebo nihilism“. Pozitivní cena této disjunkce spočívá právě v tom, aby jedno vylučovalo druhé, ne aby se obojí spojovalo a překlenovalo nějakým shnilým kompromisem (např. na způsob: profanita vede k nihilismu, protože je v nihilismu založena a zakotvena; jediná cesta ven z nihilismu je prostřednictvím sakrálna, svátečna, posvátna. Konkrétismus Masarykův musíme chápat v důvěrném skloubení s etymologií slova: concretum pochází od concreo, tj. srůstám. Masarykův konkrétismus znamená úsilí o sjednocení, srůstání toho, co dříve bývalo oddělováno a co vedlo k jakési životní schizofrenii. Masaryk o této schizofrenní tradici mluví jako o mýtu resp. mytickém názoru na svět a na společenský řád nebo přímo jako o mytickém společenském řádě či řádě na mýtu založeném (V boji, s. 42). Rozpor mezi profánním a sakrálním vidí Masaryk jako **nepoctivost**, jako lež: „Dnešní náboženská krize prýští ze lži, otázka náboženská je dnes především otázkou poctivosti.“ (43) Konkrétismus v náboženství znamená opět srůst toho, co bylo rozštěpeno: a to je nenáboženské náboženství.

90-405

Ricoeur charakterizuje (4646, *Main Trends in Philosophy*) filosofii jako reflexi zkušenosti („Philosophy, as a reflection on experience...“, s. 113). To je nezbytně nutno korigovat. Tam, kde je filosofie připravena

reflektovat nějakou zkušenost, je eo ipso připravena tuto zkušenost spolukonstituovat. Myšlení sahá a zasahuje již všude tam, kde se zkušenost jakéhokoliv druhu ustavuje; neexistuje nic takového jako nějaká sterilní, veškeré myšlenkové práce zbavená, od myšlení očištěná (nebo myšlením ještě neznečištěná) zkušenost, ani jen tzv. smyslová zkušenost, o které se tolik naspekulovali empiristé a senzualisté anglosaské tradice (fantom tzv. bezprostřední zkušenosti, immediate experience). Filosofie samozřejmě podrobuje každou zkušenost reflexi, tj. zkoumání, analýze, pokusům o nové myšlenkové, pojmové uchopení a interpretaci atd.; ale to není jediná funkce, která by v souvislosti se zkušeností filosofii přináležela. Především by se tak vůbec neumožnilo pochopení a dokonce samo nahlédnutí, vidění tzv. filosofické zkušenosti (nebo také někdy „metafyzické zkušenosti“, ale filosofickou zkušenost obecně nelze na metafyzickou redukovat!). Filosofická zkušenost má celou řadu momentů a dokonce fází; jednou její složkou je také zkušenost se zkušeností a zvláště zkušenost s tím, jak se „dělá“ a to znamená ustavuje zkušenost. Člověk, který se již někdy setkal s filosofií – a má tedy určitou „zkušenost s filosofií“, má nutně i zkušenost s filosofováním. A „vedlejším produktem“ této zkušenosti (kdoví však, zda ne hlavním) je zkušenost s filosofickou účastí na ustavení téměř každé zkušenosti (rozhodně každé další, příští zkušenosti).

90-406

Odo Marquard (6232, s. 119n.) píše, že hermeneutika je replika na lidskou konečnost, přičemž konečnost interpretuje především ve vztahu k času. A pak říká: zjevně lze chápat a interpretovat jen něco (Dinge!), co už zde jest (které už tu jsou). Proto je hermeneutika primárně vztahem k minulosti. V poznámce upozorňuje, že to říká ve vědomém protikladu k Heideggerově tezi ze SuZ (336), že „porozumění má svůj primární základ v budoucnosti“ – „Das Verstehen gründet primär in der Zukunft.“ (339, 340) Pravdu má ovšem Heidegger, neboť ten zdůrazňuje „základ“; kdyby porozumění mělo být založeno v minulosti, tak by k žádnému porozumění nikdy nemohlo dojít, zejména k žádnému porozumění čemukoliv minulému resp. nějak již danému. O porozumění můžeme hovořit pouze tam, kde mu předchází neporozumění nebo alespoň nedostatek porozumění. Každému skutečnému porozumění předchází neporozumění; porozumění však nevyrůstá z neporozumění, tj. není založeno neporozuměním, nevyplývá z neporozumění, není tudíž ani založeno primárně vztahem k minulosti,

neboť tou minulostí je právě neporozumění. Zajisté ke každému porozumění náleží vztah k něčemu jinému, odlišnému od něho samotného. Porozumění není primárně porozuměním sobě, tj. porozuměním porozumění, nýbrž naopak primárně je vždy porozuměním něčemu. Marquard je dosti předsudečně až naivně přesvědčen, že právě to, čemu máme porozumět a co máme interpretovat, už „tu“ musí „být“, tj. musí tu být jako něco daného, tedy jako minulost. Proti tomuto předsudku musíme zdůraznit pravý opak. To, co je minulé, eo ipso už minulo, pominulo. To znamená, že to „tu“ právě „není“, není to nic „jsoucího“. My to tedy nejprve musíme zpřítomnit a oživit.

90-407

Když Marquard zdůrazňuje, že je nutno brát na prvním místě s plnou vážností časový zřetel každé interpretace, svým důrazem na minulost a danost všeho, co máme a chceme interpretovat, vlastně popírá tento svůj vlastní důraz. Jestliže to, co má a může být interpretováno, „tu“ musí už nějak „být“, tj. musí to být „daností“, pak buď bere realitu času vážně, a pak musí připustit, že minulé už „tu“ jednoduše „není“, protože už „minulo“, „pominulo“. Anebo poukazuje na to, co tu z onoho „minulého“ pozůstalo a zbylo, a pak ovšem to sice opravdu „je tu“, ale jako přítomné a nikoliv jako minulé. Vztah interpretací k interpretovanému tedy zase není primárně vztahem k minulosti, nýbrž vztahem k přítomnosti, která teprve musí být jako relikv nějaké větší, rozsáhlejší a smysluplnější minulosti interpretována. Interpretace tu tedy vychází nikoliv z něčeho minulého a v minulosti daného, nýbrž pouze z něčeho přítomného a jen aktuálně daného, tedy hic et nunc daného. A pokud by Marquard chtěl trvat na tom, že oním interpretovaným je původní celek a nikoliv pouze do přítomnosti přetrvávší relikty onoho celku, pak musí abstrahovat od časového zřetele a přistupovat k onomu **minulému**, jako by to vůbec nebylo minulo, ale jako by to ve skutečnosti bylo zde. To pak se dostává do zásadního rozporu s onou „konečností“, na které si v kontextu nechává Marquard tolik záležet. Konečnost je tu de facto přehlížena, není vzata vážně, smrt není doopravdy smrtí toho, co předtím bylo „tu“, co bylo živé, nýbrž v minulosti (!?) onen život zůstává nadále životem, trvá, co kdysi žilo, nemůže být dodatečně **zbaveno** života, co se stalo, nemůže se odestát. Čas a časovost je prostě vytknuta před závorku.

90-408

15. II. 90

Bezprostřední reakce mnoha, snad naprosté většiny lidí na Palachův čin a potom na jeho smrt byla nutně afektivní; jen málokdo byl schopen své afektivní reakce reflektovat. Téměř nikdo nebyl s to nechat své původní reakce projít rozumnou úvahou a pochopit, oč tu vlastně jde. Reflexe spíše působila jako analgetikum, případně (uklidňovadlo), tedy spíše jako neutralizační prostředek. Od té doby uplynulo dost času a my se můžeme a dokonce musíme tázat, jak hodnotit Palachův čin z jistého odstupu časového, ale naopak v situaci, kdy se tento čin znovu aktualizoval resp. byl aktualizován převratnými událostmi posledních měsíců (vlastně už více než celého roku).

Dějinným událostem a dějinám vůbec může rozumět jen ten, kdo k nim předem nepřichází s předsudečnou jistotou, že žádný smysl nemají a že jsou buď něčím naprosto neosobním a tedy nelidským, anebo naopak něčím vposledu nahodilým, a tudíž rovněž nelidským. Významní historici – např. Collingwood nebo Toynbee – přistupovali (-ují) k dějinným událostem a významným chvílím s otázkou, na jakou výzvu (okamžitou, aktuální) tehdy lidé svým jednáním odpovídali. Když budeme usilovat o porozumění Palachovu činu, musíme si proto postavit otázku po oné výzvě, před níž stála tehdejší společnost, před níž stál národ – a před níž tedy stál také Jan Palach. A musíme se také pokusit zpřítomnit si tehdejší reakce na tuto výzvu; k těmto reakcím náleží také a dokonce na prvním místě způsob, jak tato výzva byla pochopena, neboť už samo pochopení oné výzvy je reakcí na ni (podobně jako je reakcí její nechápání nebo špatné pochopení). Palach pak reagoval nejen na samu výzvu, ale také na způsob reagování společnosti, národa.

90-409

Pro pochopení Palachova činu není nezbytné hledat klíč v dokladech toho, co sám Palach řekl, co si myslel, jak sám celé věci rozuměl. Ovšemže to mělo vliv na to, co učinil, ale v každém našem i nejobyčejnějším činu je vždycky více i méně, než jsme chtěli udělat, tj. než byl náš záměr. Také u Palacha je rozhodující to, co opravdu učinil, tj. jeho skutečný čin, nikoliv to, co chtěl učinit. Jde jen o to, pochopit dost hluboce to, co opravdu učinil. Jeho skutečný čin totiž nebyl a není jen jeho dílem, ale byl a dodnes je

spolukonstituován všemi těmi lidmi, kteří ten čin nějak chápali a dodnes chápou. Ten čin se nestal jednoho dne, jednu hodinu, ale děje se dál, a děje se, jak mu lidé jsou s to porozumět, jak jej dodnes chápou. Proto také všechny pokusy vyložit Palachův čin tak, že jej odvodíme z nějakého omylu (např. že měl za to, že jde o nepálící oheň, studený oheň) nebo z nějakého zmatení mysli (nejrůznějšího původu), nebo z nějakého spiknutí, atd. atd., se nutně míjejí nejen pravdou, ale také účinkem (což nemusí vždycky spadat vjedno). Jedna důležitá věc nesmí být zastírána: Palach svým činem jakoby řekl (tj. „mezi řádky“ či nevysloveně, nepředmětně řekl), že vlastní život není tou největší, nejvyšší, poslední hodnotou, ale že jsou situace, kdy je možno a dokonce nutno vlastní život nasadit ve službách něčeho většího a důležitějšího. Konec konců něco podobného vyslovil osm let poté filosof Jan Patočka. Chce-li někdo z toho prostého faktu vyvozovat, že Palach nebyl při smyslech nebo že byl na falešné cestě apod., dosvědčuje tím spíše něco o sobě než o Palachovi. Když mu, ztrápenému utrpením, kladla lékařka (či psycholožka) otázku, zda „to“ stálo za to, zda by nebyvalo lépe si toto utrpení ušetřit,

90-410

Palach se jen zeptá: „A proč?“ Protože psycholožka vlastně odváděla pozornost od čehosi podstatného a přidržovala se toho, co bezprostředně vypadalo jako to nejdůležitější: nemít popáleniny, nemít ty šílené bolesti. Sama Palachova otázka zřetelně ukazuje, že Palach cítil větší bolesti než ty z popálenin. Jeho bolelo něco jiného, nesrovnatelně důležitějšího. Co to bylo? Tady si musíme položit otázku, zda vůbec můžeme interpretovat Palachův čin tak, že vyčerpáme jeho význam, jeho smysl. Musíme si uvědomit, že ve světě smyslu, řeči, LOGU se dostávají ke slovu i věci a zejména činy, které nejsou jazykové povahy. Ve světě, prosvětleného slovem, mohou náhle promlouvat i kameny. Ovšem je tu jeden velký rozdíl mezi obojím promlouváním. Má-li promluvit kámen (nebo stopa apod.), je zapotřebí člověka (nebo jiného subjektu), který při tomto promlouvání bude asistovat již svým porozuměním. Kámen nedovede promluvit jinak než skrze porozumění někoho, kdo je porozumění vůbec schopen. Naproti tomu člověk (ale nejen člověk) může něco sdělit někomu druhému, tj. vyjít jeho porozumění vstříc na půl cesty a **možná** ještě dál. Palach svým činem vlastně nic neříkal (a to, co myslel nebo říkal před činem a po něm, není to jediné, co o povaze a smyslu onoho činu rozhodovalo a rozhoduje). Přesto právě svým činem primárně (a nikoliv svým plánem a projektem, ani svým

dodatečným komentováním) oslovil celý národ. Jeho čin promlouval a dodnes promlouvá, a každý toto promlouvání chápe podle své schopnosti porozumět. Můžeme se sice odvážit interpretovat tuto výzvu, toto oslovení, ale protože Palachův čin je symbolický, nemůžeme se nikdy tohoto smyslu definitivně dobrat a vyčerpat jej.

90-411

16. II. 90

Je zajisté rozdíl mezi tím, jak interpretujeme text a jak interpretujeme událost nebo přímo čin. Na jedné straně také slovo, pronesené v pravou chvíli a na pravém místě, je nebo se může stát činem. Na druhé straně zase určitý akt, čin se může ukázat jako neobyčejně výmluvný, dokonce právě to podstatné „říkající“. Nicméně není žádných pochyb o tom, že tu musí jít o dva odlišné přístupy, o dvě různé metody. Především tu jde nejprve o dvojí typ porozumění. Jinak přistupujeme s úsilím o pochopení, porozumění k nějakému textu a jinak v úsilí o porozumění něčemu, co se stalo, událo, anebo něčemu, co někdo učinil, jak se zachoval, jak jednal. V Palachově případě se musíme rozhodnout, co tu je tím základním a nejdůležitějším: to co Palach řekl, vyslovil, udělal (ať už před činem nebo po něm), anebo to co učinil, tedy jeho akt, jeho čin. Jsou obdobné činy, které známe z dějin, kdy obětí života někdo dosvědčuje to, co prohlásil a napsal, vůbec své již vyjádřené stanovisko, své přesvědčení, svou víru (chápanou jako přesvědčení, ale výjimečně chápanou jako životní orientace). Pak ovšem je celý jeho čin (resp. utrpení, smrt) jen potvrzením, slavnostním stvrzením toho, co předtím držel a hlásal. Smrt sama o sobě (event. utrpení) nemá v takovém případě samostatný, na nějakém rozvinutém učení, teorii, koncepci nezávislý význam. Ovšem jindy může mít utrpení nebo smrt, obětování života naopak význam autonomní, svébytný, na subjektivitě ať už aktérů samotných, ať už sympatizantů nebo diváků atd. nezávislý (nebo alespoň primárně nezávislý, jimi nekonstituovaný). Pak jde předně o pochopení a pak o výklad. Porozumění tu musí nutně předcházet každé interpretaci a interpretace se musí řídit porozuměním (kdežto jinak se musí řídit textem).

90-412

Jestliže platí pro text, že musí být vždycky interpretován v kontextu, platí něco podobného také pro čin, resp. pro událost. Ovšem zatímco kontext textu je dvojitý, totiž jednak „textový“, tj. literární, ergo jazykový a slovní, kontext události, resp. činu je především a primárně událostný. Zajisté také každá pomluva a každý napsaný text náleží době a místu, vůbec situaci, kdy je vysloven, ale tato příslušnost není primární a není pro to, co text „říká“, konstitutivní, nýbrž představuje něco jako „okolnost“, a to někdy míněnou, někdy nemíněnou a vůbec **neuvědomělou**. Při porozumění tomu, co text říká, musíme na prvním místě přihlížet k textu samotnému (a jenom dbát na to, abychom do něho nevnášeli něco ze svých přístupů a pojetí). Teprve interpretace v širším smyslu musí toto přímé, jakoby bezprostřední chápání textu překročit a snažit se mu „porozumět“ z odstupů a v širších kontextech, tj. např. vyložit jako (pro nějaký jiný, s původním nesouvisící kontext) eminentně důležité něco, co autor vyslovil a napsal jen **mimoděk**, mimochodem, aniž by to za nějak zvláště významné považoval, resp. aniž by si dostatečně uvědomil, co tou či onou formulací vlastně také říká a co tím – byť nevědomky – dosvědčuje. Taková interpretace pak vlastně odhaluje v řečeném nebo napsaném i to, co říci nebylo autorovým záměrem, ale co tam přesto je. Kromě toho však musí každá důkladná interpretace překročit ještě i to, co v textu je řečeno, vysloveno, i když to nebylo autorovým záměrem, a odhalit navíc to, co tam není vysloveno, ale co je (většinou samotnému autorovi a třeba i jeho době atd. unikajícím způsobem) nějak „přítomno“, nevysloveně, nepředmětně.

90-413

Cílem porozumění a porozumivé interpretace nějakého textu je provést několik kroků, které nejsou sice součástí textu ani z něho přímo nevyplývají, ale přesto k textu vedou, vracejí se k němu zpět a nakonec mohou být vypuštěny, aby nechaly text promluvit jeho vlastní „promluvou“, tj. předají vposledu slovo samotnému textu a nechají jej, aby vyslal, vyslovil své poselství. To platí především o textu básnickém; každá práce s básnickým textem, která nenechá nakonec onen text, aby sám promluvil, aby zazněl v plném významu, ale končí u hromady na kousky rozcupovaných a rozbitých, třeba i pečlivě roztríděných útržků a zlomků, není vlastně žádnou interpretací, nýbrž vykládá něco úplně jiného než onen text a dokumentuje to resp. dovozuje to na základě destrukce toho textu, který si k tomu bere jako živý materiál pro vivisekci. Proč tomu tak

je? Protože básnický text je opravdovým činem; ten čin nespočívá ve formulování nějaké ideje nebo nějakého pojetí čehosi, ale oslovuje svou vnitřní sdělností, přitažlivostí, atraktivitou, jakýmsi vnitřním nábojem, sdělovaným jakoby přímo a jen okrajově a nahodile spojeným s nějakými předmětnými poukazy. Jestliže platí pro básnický text, že všechna interpretace musí nakonec ústít v přípravu smysluplného kontextu a aktuální chvíle, do níž onen text může v plném nebo alespoň co nejplnějším rozsahu a v největší dosažitelné hloubce vyslovit své poselství, pak to platí právě proto, že tu jde o čin a nikoliv především o text. Proto nám to dovoluje od básnického textu přejít k ne-textuálnímu činu, jehož interpretace také musí končit tím, že nechá onen čin „promluvit“, tj. dá se k dispozici, aby se on sám „vyslovil“.

90-414

Když chceme uvažovat o Palachově činu, tj. o tom, že se veřejně na náměstí polil hořlavinou a sám sebe zapálil jako živou planoucí pochodeň, a když se chceme dopátrat významu a smyslu této ze všech lidských mezí vybočující akce, nemůžeme zůstat jen u subjektivního aspektu věci, tedy u Palachova záměru a u toho, co si o celé věci sám myslel. Musíme si především jasně uvědomit, že onen šok, jeho činem vyvolaný, nezávisel příliš na Palachových záměrech, ať už byly jakékoli. Rezonance, k níž hned poté došlo, nebyla prostředkována informacemi o tom, co Palach zamýšlel. Ať už oprávněně nebo neoprávněně, lidé se identifikovali se samotným Palachem, viděli se na jeho místě a zároveň nad sebou zoufali, že nemají jeho odvalu. Všichni cítili, že denně sedmdesátkrát **sedmkrát** selhávají, rozuměli Palachovu protestu proti tomuto selhávání, chápali jeho čin jako výzvu k rezistenci – a zároveň si uvědomovali, že napodobení Palachova činu není skutečným řešením. Jsou takové situace v lidském životě, které představují jakousi mocnou výzvu, na kterou nenacházíme patřičnou odpověď. Dítě se setká s překrásným květem, utrhne jej, chtělo by si jej uchovat, chtělo by jej mít u sebe a před sebou navždy – a po několika desítkách minut květ začne vadnout a umírat. A dítě to udělá příště znovu, protože výzva nádherného květu je neodolatelná. Dítě tak učiní několikrát, naučí se utržený květ udržet déle při životě a při kráse tím, že pamatuje na delší stonk a dá řezaný nebo utržený květ i se stonkem do vody. Časem se naučí květinu pěstovat třeba za oknem. Bude se opakovaně těšit, když mu rozkvete. Ale vlastně nikdy nebude schopno, ani později v dospělém

věku, odpovědět uspokojivě na jeho nádhernou výzvu. V našich odpovědích bývá téměř vždy něco triviálního a výzvu znevažujícího.

90-415

17. II. 90

Podstata odpovědnosti spočívá na předpokladu, že subjekt nějaké akce, nějakého činu „předchází“ své vlastní akci a může ji ovlivnit resp. může se k ní rozhodnout anebo od ní naopak upustit. Základní důležitost tu však má způsob, jak se díváme na samo dění a jeho časový aspekt, jeho „časování“. Tradiční způsob chápání je spjat s představou jakési časové osy, na kterou zaznamenáváme jednotlivé fáze dění: fáze dřívější nalevo, na stranu „minulosti“, fáze pozdější na stranu „budoucnosti“, tedy napravo. Tento jakýsi optický předsudek způsobuje, že mladší fáze nějakého dějství se nám jeví jako starší, a naopak jeho starší fáze jako mladší a čerstvější. Stařec se na své mládí dívá jako na něco dávného a tedy starého, ačkoliv ve skutečnosti byl tehdy právě mladý; a naopak na své dny se dívá jako na něco nového, čerstvého, počínajícího, ačkoliv tyto dny jsou už možná jeho posledními. S tímto tradičním způsobem chápání času a časových souvislostí musíme skoncovat. Rozhodujícími pro určení směru „časového toku“ resp. časového průběhu je samo dění, nikoliv naše souřadnicová soustava. A samo dění je původně a počátečně děním událostným, tj. děním vnitřně integrovaným v celky, jimž říkáme události (tj. pravé události). Událost ovšem nemůže odpovídat za sebe samotnou, protože její dění se „odvíjí“ podle její FYSIS. Ale událost je schopná reagovat v jistých mezích na to, co se děje kolem ní, tj. na jiné události. Předpokladem schopnosti reagovat je schopnost akce. Pokud by šlo o akci tzv. nazdařbůh, mohla by být stále ještě „naprogramována“ **onou** FYSIS celé události. Ale reakce už předpokládá zcela nutně jistou uvolněnost akce z rámce programu FYSIS, přinejmenším uvolněnost časovou. Akce musí startovat ve chvíli, která

90-416

nemůže být stanovena předem žádnou FYSIS, neboť má-li se z pouhé akce nazdařbůh stát reakcí, musí reagovat na setkání s nějakou jinou událostí, přičemž ona koexistence a časová a prostorová koextenzivnost obou setkávajících se událostí má kontingentní charakter a není

naprogramována žádnou FYSIS. Proto musí sama akce mít rovněž ve vztahu k FYSIS události a k ní samé do jisté míry kontingentní charakter. Nemá-li být čímsi zcela nahodilým, musí tu někde být jakési centrum odpovědnosti za „přiměřenost“, „příhodnost“, „včasnost“, oné akce jakožto odpovědi. Toto centrum musí být nějak spjato se samotnou událostí, ale musí od ní mít také jistý nezbytný odstup. Musí mít – právě prostřednictvím eventuálních akcí – na další průběh událostního dění vliv, ale musí být na něm nezávislé alespoň do té míry, že v oné odpovědi půjde o jeho vlastní vliv a nikoliv jen pouhé zprostředkování vlivu FYSIS. Ono centrum odpovědnosti resp. odpovídání, tj. reagování a reaktibility musí být vždycky na samém počátku každé akce, ba ještě kdesi maloučko před jejím počátkem. Ono centrum musí být vychýleno tím směrem, odkud přichází akce a ostatně odkud přichází každé dění vůbec. A právě zde se rozhoduje o tom nejdůležitějším: musíme být schopni nahlédnout, že každé dění a tedy i každá akce (i reakce) přichází nikoliv z minulosti, ale naopak z budoucnosti. Každá událost se děje tak, že nejprve vůbec není (a „je“ celá budoucností), pak se začne dít (a část toho, co bylo budoucností, se stává přítomností a ihned poté minulostí). Postupně se přítomností stává každá další z fází dění, jež dosud byly budoucností, až konečně takřka celá událost přechází do minulosti a z budoucnosti přichází poslední fáze, je a **minu**. A tím končí celé dění.

90-417

Křesťanské myšlení prochází historickým zlomem, který lze na jedné straně charakterizovat jako konec epochy pojmového myšlení řeckého typu (nebo také epochy předmětného myšlení). Tím je zasažena celá tradice theologického myšlení, zejména pak nejdůležitější dogmatické formulace, které si užívaly a musely užívat myšlenkové výbavy řeckého typu a provenience a v důsledku toho představují dnes v podobě reliktnů v rámci theologického myšlení současnosti jakýsi rezervoár onoho předmětného myšlení a jeho nadále již neudržitelné, protože nosnosti zbavené pojmové výbavy. Na pořadu dnes je reforma theologického myšlení, která nemá obdoby v dosavadních jeho dějinách a která svou razancí musí překonat – alespoň ve svých technických prostředcích – samu reformaci. Protože i dnes lze očekávat zápas nového se starým, stojíme před novým schizmatem resp. už na jeho začátku. Půjde ovšem nikoliv primárně o schizma duchovní povahy, nýbrž o schizma myšlenkové. Theologové však se na tuto situaci dostatečně nepřipravili a ona

závěrečná fáze klasického theologického myšlení, představovaná na protestantské straně především Karlem Barthem (který tuto epochu mohutně zakončuje), neukazuje žádné východisko ani cestu do budoucnosti. Charakteristické pro tuto theologickou situaci je to, co napsal Gogarten (5755, Verhängnis u. Hoffnung der Neuzeit, s. 164): zkoumání způsobu myšlení, jehož si používáme, není centrální úlohou theologie; v každém případě nemá takové zkoumání nic společného se spásou. Gogarten pak sice pokračuje jakousi koncesí, ale vyslovil tím cosi zásadně významného pro sebepochopení theologie, která musí chtít být buď odbornou vědou nebo druhem filosofie.

90-418

Gogarten připouští v oné koncesi, o které byla řeč, že theologie není možná bez myšlení a myšlení zase že není bez pečlivé kontroly prostředků, zejména pojmů, s nimiž se myšlenkově pracuje. A právě proto náleží podle Gogartena k úkolům opravdové theologie plné uvědomění toho, jakých pojmů si používá. (A potom dodává, že právě pro problémy demytologizace je reflexe způsobu myšlení, jehož si theologie užívá, naprosto nevyhnutelná.) Tím **ovšem**, že z toho dělá jen sekundární a instrumentální problém, nejde na věc s dostatečnou důkladností. Rozhodující je naopak, aby si theologové udělali jasno v tom, zda chtějí theologii pěstovat jako speciální vědu anebo jako jakýsi druh filosofie. Tuto otázku např. Heidegger v roce 1927 řeší tak, že theologii přiřazuje k takovým vědám, jako je chemie nebo biologie, zatímco filosofii klade proti nim. Řada theologů také trvá na tom, že theologii je třeba považovat za vědu, tj. odbornou vědu. Pak ovšem by platilo, že každá věda, která chce provádět reflexi, pokud jde o způsob jejího vlastního myšlení, se musí rozhodnout mezi dvojím: buď takovou reflexi bude provádět sama svými metodami, a tudíž nevědecky, amatérským způsobem, neboť její vlastní metody k tomu vůbec nejsou uzpůsobeny, anebo si musí vzít na pomoc filosofii, která je v provádění takových reflexí zkušená a kompetentní. Gogartenův důraz na to, že zkoumání vlastního způsobu myšlení není centrální úlohou theologie, je triviální a prakticky bezcenný; takovou centrální úlohu nepředstavuje zkoumání vlastního způsobu myšlení ani pro filosofii. Rozhodující naproti tomu je, může-li si theologie dovolit svěřit zkoumání svého způsobu myšlení jakékoliv filosofii a dát jí tak alespoň v jistých mezích placet.

90-419

Palachův čin nemůžeme vidět jako prostý fakt, který může popsat neutrální, a dokonce nezasvěcený divák. Palachův čin je svou podstatou výzva, resp. výzva chvíle se na tu chvíli (delší či kratší) a na určitém místě (v Praze, v Československu, na zeměkouli), tedy situační výzvy, která je ovšem schopna oslovit jen „zasvěcené“ resp. – lépe a přesněji řečeno – pojaté do té situace. Tato výzva nesmí být zase chápána jako nějaký produkt té situace nebo jako produkt těch lidí, kteří jsou do té situace pojati (to by ostatně vedlo hned dál, až k úplnému redukcionismu a subjektivismu, v němž sama situace by byla pojata jako výtvar, produkt oněch lidí, což je pochopitelně nesmysl, a to z důvodů, které na tomto místě nemůžeme rozvádět), nýbrž jako něco, co pro tu situaci je **konstitutivně** nebo spolukonstitutivní (samo slovo „spolukonstitutivní“ je etymologicky poněkud zvrhlé, ale to nechme stranou). Věc tedy má svou pozoruhodnou stránku v tom, že zde výzva nejen oslovuje v určité situaci, ale užívá si oné situace ke svému oslovení nikoliv tak, jak se nějak sama a na výzvě nezávisle ustavila, ale tuto situaci si připravuje a přizpůsobuje takovým způsobem (samozřejmě dějovým a dějinným), že můžeme právem mluvit o spoluustavující funkci oné výzvy. Pochopitelně se musíme vyhnout omylu, spočívajícímu v tom, že bychom tuto spoluustavující funkci chápali samostatně anebo dokonce jako něco hlavního (čímž bychom přešli k jakési době magického myšlení). Smyslem těchto analytických připomínek a spíše jen marginálií není vyložit tu obsah oné výzvy, ale způsob, jak jedině lze klást otázku po ní a po jejím smyslu. Detailní vylíčení reálií můžeme považovat jen za okrajovou pomoc, nikoliv za rozhodující metodu přístupu.

90-420

Palachův čin je něco jako slovo, které slyšíme. Slovo o sobě nedává žádný smysl, je možno mu pouze lexikálně přiřadit několik významů, ale významů potencionálních, nikoliv aktuálních. I když v některých případech může být nějaké vyslovené slovo nabito smyslem (např. výkřik „Hoří!“), je to díky situaci, která tvoří onomu výkřiku nezbytný kontext. Tento kontext ovšem nemusí být reálný, ale také jen představovaný. Když jsem před chvíli jako příklad uvedl ono slovo „Hoří!“, všichni jsme si okamžitě domyslili alespoň v základních konturách onu situaci, bez níž by nám ono

vykřiknuté slovo žádný smysl nedávalo. Proto se na Palachův čin musíme dívat tak, že bylo pro nás ostatní a dosud je výkřikem, který jsme si všichni tím či oním způsobem zasadili do nezbytného kontextu. Tento kontext byl pro většinu nás starších přímo spjat s tvrdou skutečností, do níž jsme byli zasazeni a v níž jsme se dusili. Ale i pro nás nebylo zcela jednoznačné, jakým kontextem jsme své pochopení Palachovy výzvy podložili a vybavili. Proto také nebylo a ani nemohlo být jednoty v tom, jak různí lidé na onu výzvu zareagovali. Osloveni se cítili snad všichni, ale porozuměli tomu oslovení různě, někteří povrchněji, někteří hlouběji, někteří se s Palachem alespoň v jakémsi vnitřním gestu ztotožnili, jiní naopak museli z nejnvnitřnější potřeby tu výzvu zbavit toho nejpodstatnějšího, té schopnosti oslovovat, a tudíž ten čin sterilizovali a neutralizovali, eventuelně aktivně misinterpretačně redukovali nebo vůbec deklasovali. To vše děláme všichni každý den mnohokrát a ani si toho nejsme dost vědomi. V tomto případě se ovšem takové počínání dostalo do ostře osvětleného centra, na otevřenou scénu.

90-421

20. II. 90

Příprava na 21. 2. 90 – Založení ideje lidských práv

01 Článek 1. Všeob. deklarace lidských práv: všichni se tak rodí. Roditi a roditi se – příroda a přirozenost. Staří Řekové rozlišovali to, co je FYSEI, a to, co je THESEI nebo NOMÓ (co je ustanoveno tvrzením či úmluvou a co zákonem).

02 Formulace Všeobecné deklarace ani dokumentů pozdějších ovšem nenavazují na starořecké pojetí FYSIS, ale na teorie přirozenoprávní. Ty mají odlišné kořeny, resp. některé jejich kořeny sahají do starého Řecka a ještě po několikeronásobném posunu. Nebudeme se tím zabývat; důležité je jen, že přirozenoprávní myšlení už dnes prakticky nikdo nedrží.

03 Určité reliktu starého řeckého myšlení však přežívají u některých myslitelů až do poslední doby, i když po mnoha korekturách. Teilhard de Chardin např. mluví o tzv. „přirozených jednotkách“. V docela jiném smyslu mluví Husserl a po něm náš Patočka o „přirozeném světě“, oba později opravují na Lebenswelt = svět našeho života. A ještě v jiném smyslu např. prof. Lochman při výkladech o vztahu mezi filosofií a

theologii užíval ještě v šedesátých letech termínu „přirozené myšlení“.
Atd.

04 Tady všude je zřejmé, že jedním ze základních filosofických úkolů je znovu co nejpečlivějším způsobem promyslet pojem příroda, přírodní a přirozenost, přirozený. Zdá se však, že i za předpokladu zgruntu nového a co nejkritičtějšího chápání pojmu a pojetí přírody a přirozenosti nebude možno o přírodu a přirozenost opřít samu myšlenku lidských práv a lidských svobod, ano, ani samu myšlenku svobody v takříkajíc „metafyzickém smyslu“.

05 Malá poznámka o metafyzice: samo pojetí, interpretující původně knihovnický termín (Andronikos z Rhodu, 1. stol. př. Kr.) ve smyslu „supra naturam“. Přijmeme-li rozdíl mezi tím, co je „od přírody“ (FYSEI), a tím co – nejsouc „hromadou věcí náhodně rozházených“ (Hérakl.) – je původu „nad-přirozeného“, ocitáme se právě před problémem, odkud se bere lidská svoboda.

06 Křesťanství postavilo brzo po té, co začalo budovat theologii především na obranu proti řecké filosofii, otázku svobody do centra dogmatického zájmu. Šlo totiž o problém zla (unde malum?): nejvyšší dobrý Stvořitel, ale ve

90-422

světě, který stvořil, je přítomno zlo. To je možné jen proto, že člověku je dána svoboda.

07 Svoboda je tedy jakási výbava, kterou člověk dostává nikoliv jako nějakou vlastnost, nýbrž spíše jako nevlastnost. Člověk je schopen udělat něco, co by Bůh při vší všemohoucnosti nikdy neudělal a udělat nemohl. Když byla v nové době myšlenka Boha v důsledku sekularizace ztotožněna s myšlenkou přírody resp. zaměněna za myšlenku přírody (Spinoza aj.), vznikla nutnost nové formulace i zde.

08 Pozoruhodný je však následující posun: zatímco nejprve sloužila myšlenka svobody k tomu, aby objasnila původ zla, nyní měla určení mnohem pozitivnější. Svoboda má umožňovat člověku, aby překračoval meze, stanovené pouhou přírodou, a dal vznik celému světu nadpřírodnímu, tj. světu lidského společenství, světu kultury, světu duševna a duchovna.

09 Teprve na tomto pozadí mohla být moderním způsobem formulována myšlenka lidských práv. Svoboda jako liberum arbitrium měla člověku umožnit, aby poslouchal svého Stvořitele a Pána dobrovolně, nikoliv „od přírody“, jako třeba nebesa. Svoboda tu umožňovala nežádoucí odchylky, ale nikdy neumožňovala celý nový vývoj věcí a událostí v pozitivním směru, pouze pád a hřích i zlo.

10 Důraz na nezcizitelná práva však má docela jiný smysl. Člověku nelze „po právu“ odpírat jeho svobody a jeho práva proto, že právě v tom, čím se odchyluje, čím je zvláštní, čím je osobitý a jedinečný, právě v tom se teprve stává sám sebou. Jedinečnost člověka není tedy založena na tom, co je mu – ať už Stvořitelem, nebo přírodou – dáno, co náleží k jeho přirozeným schopnostem (co je uloženo v jeho genech), nýbrž je tam, kde člověk vykračuje s meze daností a v tom smyslu překračuje, přesahuje sám sebe ve volném rozhodnutí, ve svobodné tvorbě.

11 Křesťanské myšlení mělo řešení pro tento problém: na jedné straně tu byla pro člověka jistá obdarování, a v těch ovšem mohly být a byly rozdíly, a na druhé straně byl každý člověk k něčemu osobitému a zvláštnímu povolán a poslán. Vcelku to však bylo řešení jen slovní, bylo to pojmenování fenoménu, ale nikoliv řešení problému.

90-423

12 Pokusme se proto ten problém formulovat. To, co je pro každého člověka dáno, ať už to dostává jako dar nebo to je zakódováno v genech, není základně významné, to není vlastně on. To, co je všem lidem společné, je jen nástroj a prostředek, příležitost, okolnost. To se mu dostává k dispozici jako hřivny ve známém podobenství. Rozhodující je, co z toho udělá, tj. co ze „sebe“ udělá. Člověk tu není „dán“ (stvořen) jako hotový, ale má ze sebe něco udělat a je tedy někým, kdo má sám sebe před sebou jako závazek, úkol, poslání. Člověk se má a musí stávat sám sebou.

13 V křesťanské tradici se zejména u velkých myslitelů vyostřilo povědomí toho, že člověk je tím, čím je, tj. sám sebou, nikoliv v tom, co je dáno jako hotové, ale ani v tom, co je dáno jako poslání, jako to, „co má být“. To jsou jen předpoklady, jen okolnosti, jen podmínky. Kdyby tyto podmínky a okolnosti měly přijít na soud, pak by Bůh nakonec musel soudit sám sebe, svou dovednost, své umění či neumění. Je tu vůbec nějaké řešení?

14 Moderní myšlení, které se na první, povrchní pohled od křesťanské tradice emancipovalo a zbavuje se stále ještě obrovských nánosů staré metafyziky řeckého původu, která téměř zcela ovládla theologické myšlení a dodnes v něm nachází jedno z posledních velkých útočišť a rezervací, ve skutečnosti odhaluje pravou tvář problému. Samo ten problém neřeší anebo jej „řeší“ špatně a jen zdánlivě. Určitá filosofémata však zachovává, a mezi nimi i taková, která nemohou být převedena na řecké kořeny.

15 Myšlenka lidských práv a svobod poukazuje na to, že člověk je vždycky nehotový (dokud **nezemře**) a že jeho těžiště, tj. on sám, je vždycky předsunut do budoucnosti, vykloněn do budoucnosti, je to „něco“, co ještě „není“. A toto podivné „něco“, co vlastně (ještě) „není“, tedy vlastně „nejsoucno“, je právě „on sám“, povoláný k tomu, aby „se stal“, aby „nastal“, aby na „sobě“ pracoval, aby ze „sebe“ něco udělal. Právě tato nehotovost, již je člověk otevřen do budoucnosti, má být garantována oněmi základními právy: nikdo a nic nemá kompetenci bránit člověku, aby se stával tím, čím má. Nejlépe je to možno znázornit na malém dítěti. Narozené dítě není svobodné ani důstojné, nemá práva, ale potřebuje pomoc. Jeho tzv. práva jsou vlastně závazky pro ty druhé.

90-424

16 Filosofický problém však zůstává: právo, které je vlastně povinností pro druhé, nemůže být „dáno“ přirozeně, tedy FYSEI, neboť FYSIS platí jen pro jednotlivého člověka, pro samotnou živou bytost, ale nesahá ve své organizující moci do okolního světa. Naproti tomu poslání konkrétní lidské osobnosti je rovněž konkrétní, osobní, specifické pro zvláštní podmínky a okolnosti docela určitého člověka. Každý člověk je „povolán“ ze jména, nikoliv neadresným všeobecným a abstraktním způsobem, rovným pro všechny.

17 Lidská FYSIS tedy nemůže rozhodovat o lidském poslání, ale právě tak, jako ve své FYSIS se lidé nejen podobají, ale také odlišují, podobají se, ale také pronikavě odlišují ve svých povoláních a posláních. Důraz na lidská práva a svobody je důrazem na to, že nikdo a nic si nemůže osobovat nárok zasahovat rozhodujícím způsobem do toho, jak konkrétní člověk plní své životní poslání. Společnost se tu stává zase jen další okolností, podobně jaké jí byla a je příroda a přirozenost. Společnost je však (na rozdíl od přírody a přirozenosti) navíc povinována napomáhat každému, aby mohl snáze splnit své poslání, nikoliv mu v tom zabraňovat anebo mu

sama nějaké povinnosti a závazky, týkající se toho posledního smyslu života, předpisovat.

18 Společnost ovšem musí vyžadovat jakousi základní loajalitu od lidí, ode všech svých členů. Společnost by nemohla žít a fungovat bez toho, že její příslušníci plní jisté společenské povinnosti a dodržují základní pravidla. **Důraz** na lidská práva a svobody je proto zároveň apelem na společnost, aby ve svých nárocích nepřekračovala jisté meze a nevyžadovala něco, na co nemá žádné práva a k čemu nemá žádné kompetence, žádného „povolání“.

19 Jak se to má se společností? Ta nemá především žádnou „FYSIS“: společnost není pravým jsoucnem, ale jen napodobuje pravé jsoucno. Společnost však nemá ani žádné poslání v přísném slova smyslu; pokud můžeme o něčem takovém hovořit, znamená to vždy určité společensky orientované poslání jednotlivých členů společnosti. Společnost není subjektem, zejména ne vyšším subjektem než jednotlivec. Základní problém je tedy v chápání subjektu. Jen o něm lze říci, že je „subjektem“ práv a svobod. Tento problém si však musíme nechat na jindy.

90-425

Příprava na seminář ThF: Patočka, Negat. platonismus (21. 2. 90)

01 Rukopis „NP“ pochází někdy z druhé poloviny 50. let, tedy zhruba z doby, kdy Pat. přechází na FÚ jako **pracovník** edičního odd. (od Chlupa, Komen.). Patoč. sám rukopis někde založil a ztratil (nevím, zda se po jeho smrti našel, zjistím) (našla se část). Pat. sám odmítl publikaci před 22 lety (do dvou sborníků, Fajfroví a Komárkové, snad to je důvod). Nyní byl zařazen do „Péče o duši II.“ str. 9-44.

02 V témž svazku je řada dalších textů, které se k tématu resp. k myšlence negat. platonismu váží (víží). Kdybychom měli jít k samotnému Patočkovi, museli bychom brát ohledy ke všem těmto textům, ostatně i ke všem ostatním. Budeme číst tento a tudíž interpretovat s rezervovaností.

03 Existuje „Rozvrh „Neg. plat.““ (str. 3-5 tamtéž). Je to 8 oddílů (**neodpovídají** našemu textu). První z nich je pro nás důležitý: „pojmem svobody vůči jsoucnu“. Také třetí: „problém subjektu“ – v obojím je zřejmé, že nejde o výklad Platóna (to by pak byla anachronická témata), ale o jistou radikální, převratnou reinterpetaci platonismu. Svým

způsobem jde o jeden z nejvýznamnějších textů, v nichž se rýsuje Patočka ve svých systematických záměrech (ale Patočka svým naturelem není systematik!).

04 Budeme dávat zvláštní pozor a důraz na aplikaci pro myšlení theologické a vůbec křesťanské. Patočka rýsuje možnost nemetafyzické interpretace platonismu. Platonismu byla však první filosofická stavba, které si užila theologie, když se z disciplíny apologetické přestrukturovala na disciplínu systematickou, dogmatickou. Tudíž se to theologie podstatně týká, zejména myšlení reformačního, které vždycky mělo blízko zejména k Augustinovi.

05 Překonávání metafyzického platonismu však může být chápáno jako rozcvička pro překonávání metafyziky řeckého typu vůbec. Co znamená vlastně slovo metafyzika? Slovo pochází z 1. stol. př. Kr. od Andronika z Rhodu a jeho původní význam je zcela technicky knihovnický: to, co je zařazeno za jiným Aristotelovým spisem, tz. Fyzikou: HÉ FYSIKÉ AKROASIS, stručně TA FYSIKA. Ale co vlastně byla TA FYSIKA a co byla FYSIS? FYEIN FYESTHAL: jsoucna mající FYSIS a jsoucna bez FYSIS. (Příklady.)

90-426

06 To umožnilo později dodat nahodilému technickému významu hlubší filosofický smysl: proti fyzickým jsoucnům jsou postavena jsoucna nefyzická. Slovo META neznámá původně „nad“, nýbrž spíše mimo, potom, spolu s, za - a mnohé další. Může to ovšem také znamenat změnu: METABASIS je nejen přechod, ale také převrat; METAGRAFEIN není jen opsati, ale také přepsati ve smyslu napsané změnit; METADOSIS znamená aktualizace, dění - předání daru, udělení toho, co se dává, tedy akt čili také změnu. METAMORFÓ znamená měním tvar, přeměňuji, přetvořuji.

07 Proti tomu se vtiskla do západoevropské tradice myšlenka původu jinojazyčného: supra naturam, česky nadpřirozené. Už samo slovo natura znamenalo jistý posun, ale META přeložené jako supra, „nad“ už změnilo celý smysl. Rozhodující vliv na tuto změnu však mělo pronikající křesťanství v té době úzce spjaté s platonismem a novoplatonismem.

08 V novoplatonismu se objevily motivy k tomu, co se později na okraji křesťanského myšlení ustavilo jako tzv. negativní theologie. Budeme tedy muset alespoň okrajově sledovat, má-li Patočkova formulace „negat.

platon.“ nějakou věcnou spojitost, ať už zamýšlenou nebo nezamýšlenou, s některými momenty negativní theologie.

09 Ještě jednu věc musíme podržet v paměti. Pat. mluví o konci metafyzického období, a zároveň předkládá jakýsi koncept možné interpretace platonismu tzv. negativního. Má tedy na mysli, že je **možná** filosofická koncepce, která by dovedla opustit rámeček dosavadní metafyzické tradice a která by tak zahájila nebo alespoň spoluzahájila, pomohla zahájit novou etapu, epochu filosofického myšlení.

10 V Patočkově vizi (podobně jako v Heideggerově) je metafyzika jedním z rozhodnutí, možných na cestě filosofie. Když k tomuto rozhodnutí došlo, byly jí vyloučeny další možnosti. Filosofie se dnes nesmí sama ztotožnit s osudem této metafyziky řecké ražby, ale musí se vrátit k onomu okamžiku rozhodnutí, kdy byly otevřeny ještě jiné možnosti. Je-li metafyzika na konci, musí být zkoušeny tyto jiné možnosti.

11 Tady budeme opatrní. Skutečný návrat k dávným možnostem není nikdy možný. Dnes máme před sebou aktuální možnosti, kterým se nesmíme vyhýbat. Konec metafyziky ostatně není bez vlivu mimořekého. Ten nám otvírá dnes cestu.

90-427

27. II. 90

Václav Havel řekl ve své řeči v Kongresu USA zásadu, resp. vyslovil svou zásadu, která volá po korektuře. „Podřídím-li své politické chování tomu imperativu, který mi zprostředkovává mé svědomí, nemohu toho moc zkazit.“ Tady se nám sama připomíná myšlenka „velkého českého intelektuála“, kterou vyslovil nedlouho před svou smrtí v Kostnici, který vedle svědomí uvádí také rozum. Bohužel je tomu vsutku tak, že s dobrým svědomím lze napáchat ukrutné škody. Na svědomí samotné nelze spoléhat, tak jako ostatně nelze spoléhat na nic lidského. Všechno podléhá úpadku a pokleslosti, vše může být korumpováno, včetně svědomí. Je známý onen vtip, připomínající, že někdo může mít svědomí „čisté“, protože „nikdy nepoužité“. Tak, jako se člověk – a každý člověk znovu a sám za sebe a na své **riziko** – musí naučit pracovat se svým rozumem, musí se stejně tak každý naučit pracovat (či „pracovat“) se svým svědomím. Svědomí je totiž s-vědomí, tj. spolu-vědomí, *con-scientia*. Jinak řečeno, je to vědomí, které není uzavřeno do sebe a do své

subjektivity, ale nechá se oslovovat a vést něčím, co je jakýmsi kritériem či spíše normou pro vědomí. Svědomí je vědomí, řízené a vedené „tím pravým“. Onen imperativ „toho pravého“ je svědomím opravdu jen zprostředkováván; člověk se nesmí opírat vposledu o své svědomí, ale o to, čeho oslovování a výzvu toho svědomí jen zprostředkuje. A nyní tu musíme postavit důležitou otázku: co vlastně naše svědomí „dělá“ při tomto zprostředkování? Nu, co jiného, než že prostředkuje onu výzvu našemu vědomí? Tu výzvu si totiž musíme uvědomit, musíme jí porozumět, musíme ji pochopit. A to, jak ji pochopíme, je vždycky také záležitostí našeho rozumu – odtud po-rozumění. Bez rozumu nám svědomí nic nezprostředkuje.

90-428

Když Havel říká – a já se obávám, že to není moc přesvědčivé – že se po dlouhém vzdorování odhodlal i on „převzít posléze na sebe břímě politické odpovědnosti“, říká tím sice nevysloveně, ale zřetelně, že sám se do té doby choval tak neodpovědně jako všichni ti, kteří dosud trvají na své „údajné potřebě být nezávislí“. Jako by jedinou formou, jak na sebe někdo může vzít politickou odpovědnost, bylo převzetí nějaké politické resp. přímo mocensko politické funkce. To je však nesmysl. Zajisté je pravda, že každá společnost může dobře fungovat jen za předpokladu, že někteří její členové převezmou určité funkce a zastávají je co nejlépe. Ale snad se shodneme v tom, že smyslem života společnosti není právě své nejlepší členy posílat do politických funkcí. Jestliže se právě těm nejlepším do takových funkcí nechce (a to postihl už Platón), není to z nějakého vnitřního odporu nebo pocitu ošklivosti, ale protože některé jiné způsoby považují za důležitější nejen pro sebe, ale pro společnost (to už u Platóna chybí). Převzít politickou resp. mocensky politickou funkci vůbec nemusí být politicky odpovědné, nýbrž někdy to může být vysloveně neodpovědné. A naopak politickou odpovědnost je možno projevit nejvyšší měrou někdy také tím, že člověk politickou resp. mocenskou funkci odmítne. Politika žádnou společnost ještě nebyla s to sama o sobě zachránit ani spasit. Politika (myslím tím právě jen politiku v užším, technickém smyslu, totiž práci ve funkcích a úřadech, jak o tom **mluví** právě Havel) má usnadňovat všem občanům, aby mohli lépe plnit své životní poslání, ale v žádném smyslu není politika vrcholem společenského

a už vůbec ne mravního a duchovního života. Třeba jen umění je důležitější než politika; a není vůbec samo.

90-429

To, co člověk dělá, je – ať chce nebo nechce, ať si to uvědomuje nebo nikoliv – vždycky odpovědí na nějaké výzvy, na nějaká oslovení, na nějaké otázky a nevyřešené problémy. A tyto otázky a výzvy nejsou jen úzce politického charakteru, ale mají nejrůznější charakter. Práce v politických funkcích bývá nejčastěji nepřiměřeně přeceňována; s politicky známými osobnostmi je to tak trochu jako s populárními filmovými hvězdami nebo zpěváky apod. Být na výsluní politického, resp. veřejného zájmu je jistě velmi atraktivní, přinejmenším pro některé povahy. Ale je to většinou jen spektakulární pěna (povrch) na tom, co se opravdu ve společnosti děje. Navíc je technicky politická práce vždycky v nebezpečí, že sama sebe bude přeceňovat, protože nedohlíží, jaké vlastně jsou předpoklady jejích vlastních úspěchů. Politik nedělá právě tu nejdůležitější práci a ani ji dělat nemůže, protože na té se musí podílet každý člen společnosti. Politik je tu jen od toho, aby úsilí všech příslušníků obce koordinoval a zaměřil nejsprávnějším směrem. Úspěšný politik musí zakládat svůj úspěch na tom, že vyhovuje velké většině občanů, že nejen vyslovuje, ale také naplňuje jejich vůli a jejich přání. Přání a vůle většiny nemusí být vždycky správná a pro společnost jako celek nejpotřebnější. Proto politik musí vědět lépe než jiní členové společnosti, co je v té které chvíli nejvíc zapotřebí, a musí to umět lidem přesvědčivě říci anebo je k tomu dovést, i když by tomu sami nakloněni vůbec nebyli. Nemůže-li je přesvědčit, musí je k pravdě a ke spravedlnosti „svádět“. Tím se však zároveň ocitá ve vážném nebezpečí, že svou společnost začne podvádět, klamat, že se stane falešným vůdcem lidu, demagogem.

90-430

V čem vlastně spočívá tzv. politická odpovědnost intelektuála? Intelektuál – jak napovídá samo slovo, které musíme chápat tak, že jdeme k jeho filologickým kořenům, k jeho etymologii – má trojí základní povinnost. Především musí různé věci, různé **skutečnosti** rozlišovat; to je původní význam latinského slova *intelligere*, vlastně *inter-legere*. Aby mohl od sebe různé skutečnosti odlišovat, musí být nejprve schopen je vůbec

rozpoznávat, tj. uznamenávat, vnímat, brát na vědomí, registrovat. Intelektuál musí být schopen číst to, co mu jeho smysly podávají, tj. musí být nejen s to vnímat, co má před sebou, ale musí být s to také přečíst, tedy pochopit, co to znamená, jaký to má smysl. A aby byl schopen „přečíst“ skutečnost, s níž se na každém kroku setkává, musí pochopit i to, co se mu přímo, tj. jeho smyslům a jejich bezprostřednímu vnímání, nepodává. Tak, jako při čtení neskládáme jen jednotlivá písmena vedle sebe, ale chápeme skupiny hlásek jako celá slova, a tak jako neklademe takto pochopená slova jen vedle sebe, ale poznáváme celkový smysl věty, výpovědi, vyprávění, myšlenkové stavby, tak musí intelektuál také „přečíst“ onu skutečnost či ony skutečnosti, které jsou kolem něho. A k tomuto čtení náleží také jakési „čtení mezi (řádky)“, což je právě *inter-legere*. Nestačí tedy jen vědět, mít jednotlivé poznatky, znát jednotlivá fakta, ale je naprosto nezbytné pochopit, oč jde a co to všechno znamená. Intelektuál tedy není na prvním místě člověk, který mnoho ví, ale kdo pochopil či chápe. A toto své pochopení musí být schopen sdělit ostatním tak, aby pochopili také. To nejdůležitější při každém pochopení je pochopení výzvy, kterou před nás skutečnost staví (a to nejsou jen „fakta“).

90-431

2. III. 90

← (89-603)

poslední, svrchovanou normou, kterou filosof nikdy nemůže definitivně obsáhnout, osvojit si ji, realizovat ji.

17 Musíme se proto tázat po pravé povaze vztahu filosofa a vůbec každého člověka k pravdě. Pokusme si načrtnout jakýsi schematický obraz na základě analýzy (reflexe) reflexe. Budeme si pamatovat, že to zprvu není víc než schema, které nám má usnadnit rozvrhnout si tématiku na několik základních složek, jimž pak budou odpovídat jednotlivé filosofické disciplíny.

18 Descartes vyšel ze základní evidence, jakou má myšlení samo o sobě. Přesněji: jakou má myslící o svém myšlení. Protože však právě tím pracuje s reflexí, musíme udělat ještě jeden krok dál: co to vlastně znamená, že můžeme reflektovat své myšlení? Jak se nám otvírá přístup k našemu vlastnímu myšlenkovému aktu? Co je předpokladem tohoto přístupu?

19 Předpokladem každého přístupu k sobě je – jak už víme – odstup od sebe. Jak může myšlení odstoupit samo od sebe? Z jakých pozic vlastně říká Descartes, že člověk (lidský duch) je „res cogitans“? Říká to z odstupu? Jak může myslící člověk z distance „mínit“ v naprosté všeobecnosti „res cogitans“ (tedy sám sebe) tak, že tam zahrne vše? Kdo tu tedy zbývá, aby něco takového mínil?

20 Dvojí odpověď, a to ve dvojm (odlišném) smyslu. Buď budeme sledovat strukturu tohoto odstupu a nového přístupu (jak to „chodí“), anebo jejich smysl. V prvním případě musíme zůstat u objektivací, jejichž omezenou platnost si uvědomujeme. V druhém případě se naopak musíme pokusit onen rámeček objektivujících postupů překročit.

21 Závažnou otázkou je, kam vlastně odstupujeme, když si připravujeme nový přístup k sobě. Aby se reflexe mohla uskutečnit, musí mít nějaké místo ke svému nezbytnému odstupu. Co můžeme říci o tomto místě? Jak opouští reflektující člověk sám sebe – a kam se ubírá? Nepochybně kamsi blízko sebe, někam těsně vedle sebe, někam kolem sebe.

22 Nezbytným krokem, jímž se můžeme rozloučit s předmětným myšlením řecké provenience, je skoncování s představou, že všechno to, co nás obklopuje, můžeme nějak uchopit, přivlastnit si to, mít to – ať už fyzicky nebo v myšlence. Naopak, to, co je kolem nás, „má“ nás, drží nás.

90-432

23 Míti, držeti, ujímati se a vzítí do správy atd. se řecky povědělo slovesem ECHEIN. Kolem dokola se zase řeklo předložkou či předponou PERI. Odtud sloveso PERIECHEIN, význam: obklopiti, obklíčiti, obejmouti. Vedle skutečností, které jsou „před“ námi, tedy předmětného rázu, tu jsou skutečnosti, které nikdy nejsou „před“ námi, přinejmenším nikoliv celé, a které nás nejenom obklopují, ale vysloveně objímají, jimiž jsme podpírání, pevně drženi a chráněni.

24 Karl Jaspers utvořil nové slovo pro označení filosofické disciplíny, která se především soustřeďuje na tento druh skutečností, které nemáme a nedržíme, které nemůžeme mít a držet, ale které naopak mají a drží nás: nazval ji periechontologií. Chtěl bych zdůraznit, že povaha reflexe nemůže být nikdy uspokojivě objasněna ontologicky, protože to, co nás obklopuje, objímá a drží, podpírá, není žádné „jsoucno“ v tradičním smyslu slova.

25 Je-li – jak mám za to – hlavním úkolem uvádění do filosofie nového typu, nové epochy kritické skoncování s oním předmětným (zpředmětňujícím) myšlením, pak je třeba to činit vždy znovu poukazováním na skutečnosti nepředmětného typu. Pokusme si to ukázat na klasickém textu Aurelia Augustina.

26 Hned v druhé kapitole I. knihy *Konfesí* se Aug. táže: kam se mám obracet, když volám svého Boha, když ho chci vzývat? A když se Bůh ozve a přijde, „kde je to místo ve mně, kam přijde můj Bůh? Kam ve mně může přijít Bůh, ten Bůh, který stvořil nebesa i zemi?“ („*Quis locus est in me, quo veniat in me deus meus?*“).

27 Hned v dalším odstavci onen rozpor ještě prohlubuje: „Nebylo by mne, Bože můj, vůbec by mne nebylo, kdybys ty nebyl ve mně. Ale daleko spíš by mne nebylo, kdybych já nebyl v tobě“ a citát Ř 11,36. A tudíž: „Kam tě volám, když jsem v tobě?“ (*Quo te invoco, cum in te sim?*)

28 Jediným možným řešením tohoto problému či spíš rozporu je ono řešení periechontologické, tedy meontologické (nikoliv ontologické). I když se Jaspersův termín vůbec neujal a nevžil, má zásadní důležitost a my se k němu budeme vracet. Ovšem zároveň si musíme dobře uvědomovat, meontologie má širší záběr než periechontologie. To musíme časem upřesnit.

90-433

4. III. 90

Myšlenka Evropy je spjata historicky s myšlenkou Římského impéria, které na relativně dlouho dobu prakticky uskutečnilo to, oč se pokusili Makedonci před nimi, především Alexander III. (A již před ním jeho otec Filip II.) (Helenizace započíná ovšem již Alexandrem I.) Lze mít za to, že pád Říma byl vyvolán úpadkem samotného Říma zevnitř, nikoliv jen nějakou jeho neschopností vojenskou nebo administrativní. Na myšlenku velké evropské říše navázali jako první Germáni, ale nikdy už nedokázali to, co kdysi Římané. Evropa tedy vlastně nikdy nebyla politickým celkem. Vlna nacionalismu působila někdy integrujícím vlivem, ale v podstatě byla a také dnes je protievropská. Srovnávat úsilí kolonizovaných národů o samostatnost a všeobecné osvobození se středoevropskými emancipačními nacionalismy je jen málo opodstatněné. Základem každé velké říše je pocit každého jejího příslušníka resp. naprosté většiny jejich

příslušníků (ale po celé říši), že k oné říši, k onomu impériu vsutku patří, náleží, a z toho vyvěrající základní politická loajalita. Nacionalismus je romantický také a právě v tom, že tuto politickou loajalitu reinterpretuje a že ji převádí na něco daného. Státy vznikají a zanikají, a udržují se loajalitou svých občanů. Naproti tomu národy v nacionalistickém pojetí jsou „od přírody“, nejsou na loajalitě založeny, ale naopak loajalita je založena na nich. Proto je možno se proti svému národu či spíše proti své přirozené národnosti prohřešit; zrada národnosti je něco docela jiného než zrada politická, event. vlastizrada. Nacionalismus je vlastně jakási zvrhlá odrůda religiozity; národ (v nacionalistickém pojetí) se stává jakýmsi falešným bohem, zbožněnou mytickou quasi-bytostí.

90-434

Lež musí, má-li být úspěšná, napodobovat pravdu. To platí například v následujícím smyslu. Pravda není záležitostí faktických znalostí, tj. poznání „fakt“. Předpokladem pravdivého poznání je – jak říká Scheler – vztah zvláštní kvality k tomu, co poznáváme. Napřed tu musí být sympatie, ba láska k tomu, co chceme poznat. Nezbytnou, přímo spolukonstituující složkou sympatie a lásky jsou pocity a afekty. Lež s tím musí počítat a proto nutně musí pracovat s pocity a s afekty. Pochopitelně nikoliv tak, že by na nich stavěla zcela otevřeně, ale nesmí to zase být příliš utajené a nenápadné, protože pak by to nefungovalo. Proto také lze obvykle ony vazby na city a afekty relativně snadno odhalit. Pak se ukáže, že tu někdy nejde o pozitivní afekty sympatie a lásky k tomu, čeho poznání se předstírá a vnucuje či sugeruje, nýbrž buď k něčemu jinému, co naopak vyvolává opačné pocity k onomu údajně poznávanému, anebo přímo o pocity antipatie a odporu či přímo nenávisti, které mohou být založeny buď na zdánlivě objektivně podávaných informacích (což je ovšem vždy iluze, neboť každá informace znamená zároveň potlačení jiných, neboť je podávána na základě výběru) anebo na nepředmětných konotacích a nevyslovených, ale přítomných souvislostech, kontextech, předávaných jakýmsi „nepřímým sdělením“ (viz Kierkegaard). Také toto vše je možno na základě důkladné analýzy odhalit. Ale samo o sobě to nestačí, neboť takové počínání, pokud je zveřejněno, vyvolává nutně dojem, že chce nějaké informace potlačovat nebo že chce na místo jedněch sympatií a afektů nastrčit jiné, navíc tomu, kdo tento pocit má, cizí a málo přijatelné či vůbec nepřijatelné, čímž se vydává všanc nepřiznivé kvazi-kritice.

90-435

Lidská práva nepředstavují nějaký projekt či vypracovaný program, který měl pevný a definitivním způsobem dosažitelný cíl. Nemáme k dispozici žádné prostředky ani nástroje, jak lidská práva a lidské svobody zabezpečit, ale je bohužel mnoho prostředků, jak je omezovat a dokonce od kořene podvracet. Proto nemůže být péče o jejich dodržování a o respekt k nim svěřována jen organizacím a společností politickým, nejméně pak politickým stranám. Na těch je třeba žádat a od nich požadovat, aby své vlastní cíle a zejména užití prostředků k jejich dosažení omezily právě respektem k lidským právům a lidským svobodám. Každé lidské společenství, které si klade určité konkrétní cíle, jichž chce svou prací a činností dosáhnout, musí těmto cílům podřizovat své konání. Přitom každý takový podnik musí nebo by alespoň měl dodržovat jakási pravidla hry; hra přestává mít obvykle smysl, jsou-li pravidla porušena, a stává se neplatnou, pokud i výsledek zůstává omezen na rámec hry. Jakmile jde o víc, to znamená o něco, co překračuje tento rámec a co má cenu, význam, hodnotu, co může být interpretováno mimo její meze, začíná mít hra dvojí druh cílů: jedny náležejí do hry samotné, ty druhé jsou vzhledem ke hře něčím vnějším. Pokud tomu tak je opravdu, pak cíle, které zůstávají mimo hru, nabývají převahy nad cíli, jež zůstávají naopak uvnitř hry, a eo ipso vedou k jinému způsobu hry, zejména pak k jinému vztahu k jejím pravidlům. Protože to je v případě běžných her velmi časté (už jen z psychologických příčin), potřebují mnohé hry rozhodčího, nemají-li se docela zvrhnout. Rozhodčí ovšem nemusí mít vždycky pravdu, ale musí být přesto respektován, ne však jen pro svou funkci, ale také pro pověst, kterou si vytvořil a kterou má.

90/436

Bylo řečeno, že největším filosofickým činem Masarykovým bylo založení státu, [*zde rukou rukou na průklep připsáno „tj.“, pozn. red*] znovuzaložení státu, o který Češi přišli po Bílé hoře a Slováci neměli tisíc let. Tento soud je nemasarykovský, neboť pro Masaryka je život státní a vůbec politický jen skrovnější částí života duchovního. Filosofie, která by jako svůj největší výkon podala ustavení státu, by nejen nepodala svůj výkon hlavní, ale dokonce právě ve své hlavní věci by selhala. Je ovšem pravdou, že v celých dějinách těžko najít druhého filosofa, který by s takovým úspěchem

založil stát; zároveň však je podceňováním takového filosofa, vidíme-li tento politický úspěch jako vrchol jeho filosofického úsilí. Právě v Masarykově případě platí naopak: vrcholem jeho politického úsilí je jeho politická filosofie, konkrétně jeho pojetí českých dějin, jejich odkazu a jejich perspektivy do budoucnosti.

Jako doklad bych rád uvedl skutečnost málo známou. Když koncem války (první) selhalo úsilí o dohodu mezi zástupci několika polských skupin v zahraničí, obrátil se – bylo to v prvních říjnových dnech 1918 – na Masaryka jeden americký senátor s návrhem, aby okamžitě zveřejnil deklaraci české a slovenské nezávislosti. Masaryk nejprve odmítl. Teprve když byl ujištěn, že jde o požadavek samotného prezidenta Wilsona, formuloval se svými spolupracovníky (a také s Benešem, který byl ve Francii) Washingtonskou deklaraci. V té době byl ovšem Masaryk nejenom představitelem lidu Československa (zatím in spe), ale také významným mluvčím národů střední Evropy (srv. Kovtun, s. 493). Počátkem října se konala (3. října) první schůze tzv. Středoevropské unie. (Původně dohodnutý název byl: Demokratická středoevropská unie; později zjednodušeno.) Brzo po podepsání a vyhlášení Washingtonské

90/437

deklarace se pokusil Masaryk na rychlo svolané schůzce věci posunout k nějakému praktickému vyústění, ale tehdy ani nikdy později neuspěl. Ani Američané pro jeho plány neměli dost porozumění. Nápadná byla váhavost prezidenta Wilsona a všeobecný nedostatek amerických zkušeností s problematikou střední Evropy (srv. Kovtun 494n.). Rozhodující však bylo malé pochopení tak závažného problému ze strany zástupců oněch národů, o něž tu šlo především. (Mezi 17 delegáty na zmíněné první schůzce byli kupodivu také Italové, Ukrajinci, Finové, Litevci – vedle Rumunů, Jihoslovanů a Poláků.) Masaryk sám viděl jasně, že na jedné straně Rakousko už nelze zachránit nějakými politickými úpravami, že však na druhé straně je pluralita malých států vystavena nebezpečí jak ze západu, tak z východu. Tomuto vidění středoevropské situace se ostatně naučil od Palackého.

Masaryk měl tento problém, který se nám dnes jeví jako vůbec nejdůležitější, na mysli již dlouho, jak o tom svědčí jeho práce na první verzi Nové Evropy, kterou napsal ještě v Rusku. Byl skálopevně přesvědčen, že nebezpečí pro všechny malé národy nejen střední, ale také

severní, jižní a východní Evropy lze čelit jen nějakou formou federace nebo konfederace. To podtrhuje správnost jeho vidění „znamení časů“, jež byla tehdy a ostatně i dnes interpretována často mylně. Masaryk viděl dvojí dějinný proces, dvě velké tendence ve vývoji Evropy: postup demokratizace a vznik a rozvoj nacionalismů. Nehodnotil zdaleka obojí stejně. Nejlépe je možno to sledovat na jeho politické práci v českých poměrech. Pro demokratizaci a demokracii byl rozhodně. Pokud jde o nacionalismus, nestavěl se přímo proti němu, ale pokoušel se jeho vývoj moderovat a ideově ovládnout. Proto

90/438

5. III. 90

formuloval takové teze, jako že „otázka česká je otázka světová“. Věděl, že národy se všude probouzejí a že to je velká dějinná síla. Chtěl však tuto sílu využít k něčemu pozitivnímu, tj. kultivovat ji a správně ji zaměřit. To je obsahem jak jeho České otázky, tak i Naší nynější krize, jakož i dalších menších spisů. Přestože má jeho žák Emanuel Rádl asi hodně pravdy v tom, že Masaryk byl příliš ovlivněn Herdrem, nemůže být pochyb o tom, že pro něho nacionalita a dokonce sám národ zůstaly jen prostředky a nástroji v dosahování vyšší humanity.

Podřízení národních *[rukou na průklep připsáno „a státních“, pozn. red.]* cílů cílům humanitním, a tedy světovým znamená u Masaryka dvojí. Především to nemá být potlačení nebo dokonce popření národní svébytnosti a svéprávnosti. Právě naopak: národní svébytnost je třeba vzít mnohem vážněji, než bývá zvykem. Národní bytí není samozřejmostí, ale musí být „ospravedlněno“ myšlenkově a ideově. Národ se musí projevit a uplatnit nejenom politicky, dokonce vůbec ne na prvním místě politicky, ale především kulturně. Česká otázka je tedy otázka, „čím jako zvláštní národ kulturně žijeme, co chceme, co doufáme“ (ČO 3). Ještě vyostřeněji Masaryk formuluje, že „otázka česká je otázkou filosofickou, nikoli pouze, ani v první řadě, otázkou politickou“ (NNK 468). To nás staví před problém vztahu mezi filosofií a politikou, u něhož jsme stanuli na samém počátku.

Ustavení nebo znovuustavení vlastního státu nemůže být chápáno jako vyvrcholení všech národních tužeb a všeho národního úsilí. Proto ani největší podíl na ustavení takového státu nemůže být považováno za

legitimní nebo dokonce za největší filosofův čin, nebo snad i filosofický čin. Filosof si musí u všeho národního úsilí, tedy i v případě ú-

90/439

silí politického a státnického, klást otázku, čím jeho národ dokonce i politicky, státně žije, ale především, čím žije kulturně, myšlenkově, mravně, duchovně. Filosof musí tuto otázku klást, a musí se jí také pokoušet zodpovědět. V tom musí jeho filosofie být „politická“; v navázání na Havlíčka, kterého pokládá za jednoho ze svých hlavních předchůdců, vyjadřuje Masaryk tuto zásadu slovy „nepolitická politika“. Mohli bychom to méně paradoxně vyložit jako politiku, jejíž cíle jdou dál a výš, než aby byla jen výrazem národního života a aby v národě viděla vrchol svého snažení. Cílem takové politiky není tedy vposledu národní nebo dokonce státní svébytnost, nýbrž svébytnost mravní a duchovní, tedy svébytnost „vnitřní“. Jen taková politika je humanitní; je to politika sub specie aeternitatis (či aeterni). A právě snad v tom smyslu „politika filosofická“, vzpomeneme-li toho, že filosof není mudrc, který by vlastnil moudrost a který by byl sám moudrý, ale jen milovník moudrosti.

Teprve na tomto pozadí vynikne pravý smysl toho, čemu sám Masaryk říkal - v politice - „realismus“, a k čemu je ve vědách jakousi paralelou jeho „konkrétismus“. Vyložím věc prostě: celá složitá vědecká teorie je jen příprava, jen arsenál, jen vybavení. Skutečný život vědy nastává teprve tam, kde se tohoto arsenálu, této výbavy použije při řešení zcela konkrétní úlohy. Chemie osvědčuje svou vědeckost stejně jako filologie, když jde o určení doby vzniku určitého rukopisu. A podobně se tomu má s tzv. realismem v politice. Naprosto nejde o přizpůsobení politiky realitě, ale o její aplikaci a tedy osvědčení nebo neosvědčení v konkrétní, „reálné“ politické situaci. Proto realismus znamená zároveň praktičnost; jen to nesmíme obrátit.

90/440

Podíváme-li se z tohoto hlediska zpět na Masarykův úspěch se zakládáním československého státu, ukáže se nám jasně podmíněnost celé záležitosti. Masaryk rozpoznal, že národní snahy vedou nutně také ke státní samostatnosti, a když se naskytla vhodná situace, neváhal a využil jí. Zároveň však si byl jist jednak tím, že tím se situace ve střední Evropě,

a tím Evropě [v průklepu rukou zde připsáno „v“, tj. „v Evropě“, pozn. red.] vůbec neřeší uspokojivým způsobem, a pokusil se zorganizovat alespoň první kroky k vytvoření nějaké alespoň [v průklepu rukou opraveno na „alespoň nějaké“, pozn. red.] konfederace. V této druhé věci neuspěl. Nechme stranou otázku, proč neuspěl; hlavním důvodem nejspíš bylo malé pochopení politických a kulturních představitelů menších národů této části Evropy pro naléhavost onoho úkolu. Důležité je však to, že Masaryk situaci rozuměl a že se pokusil i v tomto ohledu na její výzvu odpovědět. Ustavení samostatného československého státu se pak jeví jako úspěch pouze částečný, měřeno plány a cíli samotného Masaryka. Jeho filosofická politika se proto jeví být důležitější než její neúplná aplikace, i když tato neúplnost znamenala zřízení nového státu.

Zmíněné rozpoznání má ještě další důsledek. Masaryk jako praktický politik odvedl velice významnou práci tím, že se mimořádně „zasloužil o stát“, jak to formuloval zvláštní zákon. Ale tím náleží k minulosti. Naproti tomu Masaryk jako politický myslitel, jako filosofický politik, k nám mluví dodnes velmi aktuálně. Ať už posuzujeme Masarykovy představy o nové Evropě jakkoliv, vidíme dnes jasně, že nějakou novou Evropu budeme muset vybudovat, a že zvláštní péči budeme muset věnovat právě oné sféře malých národů, pro něž budoucí sjednocená Evropa může znamenat i nebezpečí majorizace ze strany velkých mocností, třeba jen ekono-

90/441

mického typu, ale potom s důsledky jazykovými, kulturními (eventuelně nekulturními), civilizačně nivelizujícími atd. Masarykova „řešení“ asi nebudeme moci přijmout, ale položení jeho otázek musíme věnovat zvýšenou pozornost.

To však platí nejenom pro Masarykovu filosofickou politiku, nýbrž pro jeho filosofii vůbec. Hlavní nesnází tu bude jak její neznalost, tak nesprávný přístup k ní ze strany většiny komentátorů a interpretů. Masaryk vlastně neměl moc štěstí na své interprety, ani na své žáky a pokračovatele. Ale to ostatně neplatí jen o něm, nýbrž také o jeho předchůdcích a také o jeho následovcích. A k tomu přistupuje politováníhodná okolnost, že byl důsledně vymazáván z paměti a ponětí několika generací. Budeme si muset cestu k porozumění Masarykovu myšlení teprve hledat. Bez něho se nebudeme moci obejít, i když mnohé z toho, čím ve své době vsutku byl, náleží neodvratně minulosti. Ale

právě jeho filosofické myšlení svou důležitost neztratilo, ba je možno říci, že ji teprve v budoucnosti prokáže. Právě v době, kdy uvažujeme o svém novém místě v budoucí Evropě, musíme uvažovat také o tom, čím můžeme přispět do evropské kulturní a duchovní pokladnice. A z tohoto hlediska se Masarykovo místo ukáže jako významné především v kontextu těch, kteří mu předcházeli, i těch, kteří na něho zase navazovali. Nechtěl by Masaryk sebevíc kritizován pro své pojetí, že naše obrození navazovalo na českou reformaci, je třeba v tom vidět filosoféma, které volá po celé nové koncepci dějinné souvislosti a dějin vůbec.

Masaryk chce být realistou nejen v politice a konkrétnistou nejen ve vědách a ve filosofii, ale také ve svém vztahu k dějinám a k minulosti. Nechce zůstat a nezůstává jen

90/442

u tzv. faktů, ale chce ta fakta hodnotit, posuzovat. Způsob, jak to dělá, nápadně neodpovídá tomu, jak o svém postupu mluví. Většina komentátorů a interpretů nepřekročila toto úskalí a proto se nedostala k podstatě Masarykova myšlení v jeho aktivitě a akceschopnosti. Základní Masarykova teze je, že všechno naše myšlení je myšlení pro budoucnost, a to i tenkrát, když myslíme na minulost. „Člověk pořád víc a víc myslí dopředu.“ (J. prac. 30) To konkrétně znamená, že nejen historik, ale každý člověk, pokoušející se porozumět tomu, co minulo, musí to vztahovat do své přítomnosti a rozvažovat, co to znamená pro budoucnost, co nám to umožňuje a k čemu nás to zavazuje. Minulost není jen to, co bylo, ale je to odkaz, s kterým se musíme naučit hospodařit. A kromě toho: „ne všechno, co se vidí, je pravé a skutečné“ (J. prac. 30). Dějiny nejsou jen souborem fakt, tak jako život není jen souborem okamžiků. Dějinnost lidského života i dějinnost myšlení je založena na tom, že člověk dovede do své přítomnosti vtahovat na jedné straně rozsáhlou minulost, na druhé straně rozsáhlou budoucnost. A toto zpřítomňování je založeno na tom, že myšlení, tak jako každá aktivita, je spjata především s budoucností.

Chtěl bych poukázat na jednu dávnou souvislost, která zjevně svědčí pro jistou dosud neprozkoumanou a neodhalenou zprostředkující funkci mezi původně starohebrejským pojetím pravdy, nikterak nepřevoditelným na řecké kořeny, mezi jeho mimořádným významem v tzv. první reformaci, zvláště již u Husa, ale i později, a mezi pojetím některých Masarykových žáků a následovníků, mezi nimi především pojetím *[v průklepu dáno rukou*

do uvozovek, tj. „(pojetím)“, pozn. red.] Emanuela Rádla. Heslo na vlajce československého prezidenta, „Pravda vítězí“, představuje zkrácený citát z a-

90/443

pokryfního spisu tzv. 3. Ezdráše. Myšlenka sama je však starší a lze ji in statu nascendi najít u proroků i jinde ve SZ. Z 3. Ezdráše je citována v řeckých i latinských církevních otcích a v Čechách se [zde v průklepu rukou připsáno „doložitelně“, pozn. red.] objevuje nejpozději koncem 14. století. Jan Hus s ní už pracuje tak, že zřetelně předpokládá obecnější znalost. Díky jemu samotnému, ale i mnoha dalším si dobývá vážnosti a také rozšíření jak v husitském, tak v bratrském proudu české reformace. Po staletích se objevuje znovu v době národního obrození, připomíná ji Palacký a po Masarykovi se stává inspirací pro myšlení Rádlovo, ale i Hromádkovo a dalších. Rádlovým pojetím se zabývá ještě před válkou Patočka, ale neodhaluje jeho kořeny. Mimo rovinu teoretickou však pojetí žije či spíše ponořeno pod povrchem přežívá i v obecném vědomí a tu a tam vede k formulacím, o jejichž skryté inspiraci nemůže být pochyb, ačkoliv vědomé předávání ústní či jinou tradicí lze takřka spolehlivě vyloučit. S přihlédnutím k této pozoruhodné myšlenkové dějinné kontextuře nelze přehlédnout významnou roli Masarykovu, jíž však dosud nebyla věnována náležitá pozornost. Není náhodou, že právě Masarykovi žáci a následovníci představují tento závažný přelom v českém chápání pravdy, aniž by zprvu vědomě navazovali na starší české tradice. Masaryk tu je nepochybně rozhodujícím prostředníkem a zároveň bodem obratu. Skutečnost, že to dosud unikalo a uniká pozornosti českých filosofů, svědčí jen o tom, jak málo byl a je Masaryk filosoficky prozkoumán.

V poslední době se stalo zvykem a téměř módou pozitivně oceňovat Masaryka politika, ale málo jej cenit jako myslitele, jako filosofa. Je to nedomyšlené a zejména krátkozraké. Znamená to učinit jej definitivně postavou minulosti a

90/444

upřít mu aktuální význam a schopnost myšlenkově inspirovat. Ti, kdo se na Masaryka dívají takovým způsobem, vlastně pokračují takříkajíc jinými prostředky v tom, co se s Masarykem provádělo posledních 40 a vlastně

50 let. Žádná kritika tohoto negativního přístupu a zejména žádné okřikování ani napomínání tu však nic nepomůže. Minulost přestává být minulou přítomností, když z ní pokračovatelé učiní přítomnou, zpřítomnělou minulost, tj. svou vlastní minulost. Tak, jako se v dějinách každá velká událost děje ještě dlouho poté, co se odehrála a co skončila, a nabývá nových a nových významů podle toho, jak na ni lidé ještě dlouho později navazují a jak na ni reagují, tak se myslitel, kterého dvě generace chápaly neúplně a povrchně a tedy špatně a kterého další dvě generace vlastně nepoznaly a tudíž nechápaly vůbec, může vnímavým a přemýšlivým lidem stát významným orientačním bodem a vodítkem. Je-li mi dovoleno užít biblické metafory, i zde se kámen, který zavrhli stavitelé, může stát „hlavou úhelní“, [zde v průklepu připsáno „tj.“, pozn. red.] kamenem, který drží celý oblouk. Chce to jen jiné stavitele nebo jinak, nově smýšlející stavitele.

Známe příklad dvou myslitelů minulého století, kteří sice byli ve své době známí, ale nikoliv jako ti, jimiž doopravdy byli. Jejich filosofičtí současníci je nedocenili, a jednoho z nich dokonce nechali docela upadnout v zapomenutí. Mluvím o Kierkegaardovi a Nietzschevi. Oba se stali filosofickými hvězdami první velikosti pro filosofii 20. století, každý jinak a v jiném smyslu. Jsem přesvědčen, že Masaryka je dost podobně třeba jako myslitele, jako filosofa teprve objevit. To předpokládá ovšem nejen důkladné studium a důvěrnou znalost, ale chce to myslitele jeho rodu a jeho velikosti i hloubky, a nikoliv pouze jednoho. Lze snad ří-

90/445

ci, že právě takových myslitelů se nám v posledním půlstoletí nedostávalo. Především lze jen litovat, že náš největší poválečný filosof, Jan Patočka, se jen s velkými nesázemi a za značně nepříznivých okolností začal seznamovat a spíše sbližovat s domácí českou filosofií. Masaryk pro něho zůstal, ostatně podobně jako Rádl, soustem, které nejen nestrávil, ale které vlastně po celý život nepozřel. Nejlepší žák a pokračovatel Masarykův [zde v průklepu rukou připsáno jako vsuvka „Rádl“, tj. „pokračovatel Masarykův, Rádl,“, pozn. red.] právě způsobem svého psaní nejen sobě, ale i Masarykovi spíše uškodil, v neposlední řadě i tím, co a jak psal o Masarykovi tématicky. Jeho masarykovství lze najít především tam, kde myslí a píše o něčem jiném. Zatím nejlepší knihu o Masarykovi-mysliteli napsal theolog J. L. Hromádka. Je téměř zapomenutá, ale stejně

by podmínkou její aktualizace musel být pokus o dešifrování theologických Hromádkových formulací a především jeho rehabilitace jako velkého myslitele dvacátých a třicátých let, jehož filosofický význam daleko přesahuje jeho význam jako theologa.

Nechtěl jsem pronést žádnou oslavnou řeč; oslavných řečí je dnes zase víc než dost. Chtěl jsem jen poukázat na to, že v Masarykovi má nejen náš národ, resp. naše národy, ale celá Evropa především myslitele, který až dosud zůstává utajen a málo znám. A dokonce to, co je z Masaryka nejznámější, totiž jeho kariéra politická, je nejčastěji vykládáno nesprávně, nemasarykovsky, resp. bez ohledu na to, čím Masaryk byl a je – a zejména čím by nám mohl a měl být. Necht' to zní nikoliv jako hodnocení, ale jako výzva: tohoto velkého Evropana musí Evropa ještě objevit. Čeští a slovenští filosofové by tomu měli napomoci, nikoliv překážet.

90/446

Proped. FF I. – 15. 3. 90

01 Nesnáze s výměrem ffie. Pokus: principiální, systematická a kritická reflexe. Problém, co to je reflexe. Chyba kartezianismu: obě substance jsou „odděleny sekyrou“. Naopak my se musíme tázat po „ontické“ povaze reflexe (viz Nic. Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis*).

02 Descartes se uchýlil k nefilosofickému řešení: šišinka. To neuspokojovalo. Spinoza to řešil jednou substancí a paralelitou nekonečného počtu atributů. To nejen neřešilo problém reflexe, ale takové řešení přímo vylučovalo. Leibniz vykonal cosi záslužného: přesunul problém a jeho řešení z roviny obecného na rovinu partikulárního: nejde o záležitost dvou substancí nebo jedné substance a mnoha atributů ve světovém měřítku, ale o jednotlivé monády. Tam se děje to podstatné. Svě nadřazené postavení si zachovává monáda monád, ale působí již nikoliv mechanicky, ale jako prestabilizovaná harmonie (přes ni).

03 Skvělým Leibnizovým výkonem byla myšlenka akce a aktivity každé monády a myšlenka jedinečnosti, individuality životního průběhu. Problémem zůstala zjevná nepropojenost vnějšku a vnitřku monády resp. naprosto vnější zajištění jejich vztahu (přes monádu monád). Řešení nakonec podal Hegel svou myšlenkou „zvnějšňování vnitřního“ (*Entäußerung des Inneren*). Zůstal jen zbytek k dořešení: problém času a

časovosti. Vztah vnitřního a vnějšího má hlubokou spojitost se vztahem mezi budoucností a přítomností.

04 Aristotelés řešil vztah mezi možnostmi a skutečností pohybem, ale také možnosti považoval za dané (a proto skutečné). Také Hegel považoval „vnitřní“ za dané, tj. z minulosti přicházející. Rozhodujícím krokem tudíž bude vidět „možnost“ resp. raději „vnitřní“ jako spjaté s budoucností, přesněji: jako přicházející z budoucnosti.

05 Problém času a časovosti (časování): objektivujeme čas tak, že jej redukuje na jednu dimenzi, tj. na přímku, tzv. časovou osu. To, co předchází, tj. co je dříve, je na straně minulosti, to, co následuje, co je později, je na straně budoucnosti. Tím je čas zbaven dění a je nahrazen sérií okamžitých stavů, jímž jsou z hlediska vnějšího pozorovatele přiřazeny body na přímce.

06 Tak je z času vlastně uděláno cosi prostorového (Bergson). Výsledek: mládí je „starší“, stáří je „nové“, „mladé“. To je protismyslné. Proto je třeba se na čas a dění dívat

90-447

z hlediska toho, co se děje. A to, „co“ se děje, je událostné dění, jsou to jednotlivé, vnitřně integrované události. Dění není žádný celosvětový proces, ale jsou to jednotlivé události, které na sebe reagují a díky své reaktivitě zakládají „svět“ resp. veškerenstvo (vymezení později).

07 Problém „objektivní reálnosti“ je špatně postaven. Veškerá „objektivita“ je výsledkem naší konstrukce, a to navíc vadné konstrukce (vynález pojmů a pojmovosti řeckého typu). Abychom to mohli přesněji vyložit, musíme si pomoci jinou konstrukcí. Protože ještě zůstáváme v zajetí oné zpředměňující tradice, můžeme tak učinit jen pokusně, myšlenkovým experimentem.

08 Současná filosofie, která už dostatečně rozpoznala meze a vadnost předmětného myšlení, se dopouští (ve většině případů) základní chyby, že se od této tradice odvrací a že skládá své naděje do přibližování vlastních metod a postupů postupům umění, zejména poezie, nebo že zdůrazňuje proti pojmovosti narativitu, eventuelně že se tak či onak vrací k mýtům apod.

09 Ke skutečným výsledkům však nelze dojít tak, že se prostě obrátíme jiným směrem a dosavadní tradici necháme za sebou, odvracejíce se od ní. Právě naopak musíme onu zpředmětňující tradici vyhnat do extrémů, abychom sami sobě názorně předvedli, na kterých místech a proč selhává. Proto překonání řecké tradice a příslušné epochy je možné jen tak, že si přesně ověříme podmínky platnosti pojmovosti řeckého typu, abychom pak mohli zkoušet tyto podmínky měnit a experimentovat s nimi.

10 Máme nyní před sebou úkol analyzovat strukturu události, akce a reakce, a tak si otevřít cestu k pochopení reflexe jako zvláštního aktu, zvláštního typu akce a reakce. Tím si jednak objasníme některé skutečnosti – a zároveň si předvedeme filosofování v akci. Nepůjde nám jen o povídání o **filosofii** (event. o tom, co je filosofie a co dělá), ale o skutečné setkání s ní a o spolupráci na jejích skutečných úkolech.

11 Nejprve tedy událost. Dění není nepřetržitý světový proces, ale má zrnitou strukturu: jednotlivé události. Směrem k „nekonečnu malého“ je někde konec: dění je zrnité, kvantované. Věda (kvantová fyzika) na tom pracuje, ale filosofie si musí vytvořit své pojetí: primordiální události jako myšlenkový model.

90-448

12 Primordiální událost je nejmenší kousek dění, charakterizovaný také nejmenším kvantem času. Obojí je dále nedělitelné. V onom krajně krátkém časovém úseku se stále ještě něco děje, tj. stává – událost znamená, že se něco stalo, událo. Další analýza je zvnějška nemožná. Charakter: počátek, průběh, konec. Změna x událost. Nás tu zajímá nikoliv „vnější“ změna, nýbrž „vnitřní“ dění. Právě tomuto vnitřnímu dění říkáme událost – její počátek i konec jsou integrální součástí události. (Tedy nikoliv její vnější hranicí, vnějším vymezením).

13 Událost se děje nikoliv setrvačností, ale uskutečňováním něčeho, co není a co tu nebylo. Budoucnost se tu stává přítomností a přítomnost minulostí. Událostné dění má tedy směr, a to směr z budoucnosti do přítomnosti a do minulosti. Budoucnost je to, co ještě není, minulost je to, co už není. Uvažujme nyní na chvíli jako Leibniz v Monadologii, když nám nabízí myšlenku, jak vstupujeme do své hlavy jako do mlýna (tedy bez ohledu na prostorové relace).

14 V jakém smyslu mluvíme o tom, že událost „je“? Buď máme na mysli událost jako celek, a potom platí, že „jest“ celá událost, když už začala a ještě neskončila. Pak musíme připustit, že nějakým způsobem „jest“ i její minulá fáze, i její budoucí fáze. Jestliže označíme událost jako celek za jsoucnost (pravé jsoucnost) – (na rozdíl od nepravých jsoucností, tj. pouhých hromad pravých jsoucností) – pak vidíme, že pro všechny události vyššího typu platí, že spíše nejsou než jsou – ve smyslu Parmenidově.

15 To se ukáže hned, když naopak soustředíme pozornost na ono „jest“, které vypovídá o události, když míříme na její okamžitý stav. V myšlenkách odpreparujeme od události jako celku to, co ještě z událostního dění nenastalo, i to, co už pominulo, a zůstaneme jen u toho, co z ní „právě jest“. Terminologicky to odlišíme tak, že o tomto právě aktuálním „jest“ budeme mluvit jako o tzv. jsoucnosti události, zatímco o onom „jest“, týkajícím se události jako celku, budeme mluvit jako o bytí události (resp. bytí jsoucnosti, rozumí se pravého).

16 **Odtud** je zřejmé, že bytí události není žádným jsoucnem, a že naopak žádné jsoucnost nelze redukovat jen na to, co právě „jest“ (jakožto jsoucnost). Pravé jsoucnost, jež má bytí, mnohem více není, než jest. Ono se „stává“, fiat.

90-449

16. III. 90

(pro rozhlas) Charta 77 dnes a zítra

Charta 77 představuje docela zvláštní fenomén jak způsobem svého vzniku a dalšího působení, tak obsahem a smyslem svého základního prohlášení, které bylo zveřejněno v prvních dnech roku 1977. Okolnosti, které tehdy vzniku Charty předcházely a které Chartu 77 provázely, mohou mít určitý význam pro objasnění některých stránek tohoto fenoménu, ale nemohou jej vysvětlit, aniž by se jim ztrácelo to nejpodstatnější. Sama myšlenka byla dost prostá: vláda a celý stát se zavázaly mezinárodními smlouvami respektovat základní lidská a občanská práva aktem ratifikace dvou mezinárodních dokumentů, a tak se tyto dva dokumenty staly součástí našeho právního řádu. První dokument Charty 77, podepsaný prvními třemi mluvčími, filosofem Janem Patočkou,

diplomatem a historikem Jiřím Hájkem a dramatikem Václavem Havlem, upozornil na závažné rozpory mezi československou právní a vůbec společenskou skutečností a mezi ratifikovanými dokumenty, a hned také nabídl pomoc při jejich odstraňování. Vláda, úřady a tisk na to reagovaly nepřiměřeně velkou protiakcí, která vyústila v pravý opak toho, co bylo záměrem. Panická reakce prozradila, že politické vedení nikdy nemělo v úmyslu se smyslu ratifikovaných dokumentů držet, a zároveň představovala první jejich masivní porušení. Z jednorázového dokumentu, po němž mohla následovat docela kultivovaná jednání u stolu, se stal program pro mnoho dalších let. Málokdo mohl očekávat, že Charta 77 bude představovat to, čeho jsme pak byli svědky: navzdory šikanám, perzekucím a mnohým absurdním soudním rozsudkům, jež se pokoušely z mezinárodních závazků učinit roztrhaný cár papíru a z myšlenky lidských práv pouhý ideologický nástroj, jehož ostří se může podle potřeby obracet sem i

90-450

tam, získávala lidská a občanská práva na závažnosti, pronikala do povědomí lidí – samozřejmě především všude tam, kde se dostávali do nerovného konfliktu s mocí – a probouzela smysl pro právo, spravedlnost a také právní myšlení.

Až potud by mohlo vše vypadat tak, že po pronikavé změně naší vnitřní situace se další aktivita Charty 77 stane problematickou, ne-li přímo zbytečnou. Každým dalším krokem si budeme upevňovat svůj právní řád, budeme si budovat kontrolní mechanismy na základě zkušeností v jiných demokratických zemích, občané budou mít všechny předpoklady pro to, aby se v případech nespravedlivých rozhodnutí mohli bránit a odvolávat. Proto má jak mnoho lidí mimo Chartu, tak řada jejích signatářů dojem, že Charta ve své dosavadní podobě ztrácí svou oprávněnost nebo přinejmenším schopnost účinně pracovat. Někteří se podjali práce v jiných seskupeních, organizacích, hnutích a stranách, a jiní jsou přesvědčeni o nutnosti základních změn Charty 77, které by prospěly její větší akceschopnosti. V obou případech je však nedoceneně právě to, čím je Charta 77 specifická a přímo jedinečná, a to nejenom v naší společnosti, ale i ve společnostech našich sousedů z bývalého sovětského bloku a dokonce i ve srovnání s mnoha organizacemi v západních zemích, které

rovněž usilují o zvýšení respektu k základním lidským a občanským právům a o možnosti lepšího uplatňování lidských svobod ať už v jejich vlastních společnostech, ať už (a to mnohem častěji) ve společnostech, kde jsou lidská práva ještě hojně porušována. Je velmi pravděpodobné, že se mnoho podobných hlasů ozve i na připravovaném setkání všech signatářů Charty 77, kde se má diskutovat o budoucnosti tohoto společenství.

Rád bych při této příležitosti vyslovil své přesvědčení,

90-451

že po vnější stránce by se nemělo na podobě Charty 77 nic měnit, zejména nikoliv to, co vyplývá po této stránce ze základního dokumentu. Pro usnadnění některých organizačních záležitostí by snad mohl být ustaven maličký sekretariát, aby napříště zatížení mluvčích bylo co nejmenší a aby se mohli plně věnovat záležitostem podstatným. Ve změněných podmínkách se ovšem i to, co se nemění, stává nutně čímsi jiným. Bude třeba rozvažovat o tom, co se dnes při nezměněných zásadách z Charty 77 stane resp. co se z ní může a má stát. Všichni víme, že ani nejlépe spravované občanské společnosti se nevyhnou nesnázím a krizím a také nejrůznějším nespravedlnostem. Tam, kde jsou nejhorší a nejnápadnější nemoci překonány a odstraněny, dostávají se do popředí nemoci do té doby málo rozšířené a někdy i zcela neznámé. To platí jak pro organismus, tak pro obec, pro společnost. Západní společnosti vykazují celou řadu chorob, s kterými bychom už dnes měli počítat. Jistě k tomu přibudou i mnohé naše vlastní, specifické pro období přechodu k novému uspořádání občanských záležitostí. Nepochybně tu vznikne mnoho nových příležitostí, při nichž Charta 77 při naprosto nezměněných zásadách bude muset plnit nové, někdy od dosavadních velmi odlišné úkoly.

Obecně a velmi zkráceně by bylo možno zdůraznit především dva z nich. Charta 77 nikdy nepředstavovala politické uskupení s příslušným programem, ale sledovala základní mravní imperativ, na němž je myšlenka lidských práv a svobod založena. Z toho vyplývá dvojitý úkol: myšlenkově je zapotřebí lidskou svobodu a nezadatelná práva, na ní založená, nově pojmut a zdůvodnit, neboť dosavadní přirozenoprávní ideologie je nedržitelná a jiná nebyla dosud vypracována. To je

90-452

úkol spíše intelektuální a povahou svých nároků bude vyžadovat značnou profesionalitu možných řešitelů. Druhý úkol však zůstává svou šíří výzvou pro každého. Lidský individuální i společenský život v moderních společnostech ztrácel svou mravní dimenzi. Charta 77 představovala v minulých letech nejen politickou a všeobecně občanskou, ale také a de facto především mravní autoritu. Právě tuto svou autoritu by si měla udržovat, hájit a prohlubovat, neboť přinejmenším dosud je v tom ohledu nenahraditelná pro zdůrazňované povědomí nejužší spojitosti mezi mravní kvalitou a politickou kvalitou občanského života. To je něco, co nelze očekávat přinejmenším pro nejbližší dobu od církví, protože si něco takového zatím ani nezačaly uvědomovat. A přesto se Charta církvi něčím podobá: není to společenství s konkrétními, omezenými zájmy a cíli, ale její cíle nikdy nejsou na dosah a její úkoly nikdy nekončí. Proto nekončí ani potřeba její další existence, pokud se svým zásadám nezpronevěří.

90-453

18. III. 90

Charta 77 – shromáždění 18. 3. 90

01 V základním dokumentu Charty 77 z ledna 1977 se praví mj., že Charta „není základnou k opoziční politické činnosti“, ale že chce vést „konstruktivní dialog s politickou a státní mocí“. Od prvních počátků se vyskytovaly mezi námi hlasy, které chtěly tyto formulace zpochybňovat tím, že je interpretovaly jako formu politické taktiky: Charta 77 prý samozřejmě byla opoziční platformou, ale v daných okolnostech bylo výhodnější říkat, že jí není.

02 Tady nešlo jen o různost v interpretaci některých formulací, ale o různost v samotném základním přístupu k politickému životu nebo snad lépe: k životu obce, k životu občanskému. Můžeme proto říci, že hned ve svých začátcích nesla Charta 77 vážné známky rozkolu, který bychom mohli charakterizovat jako různost v chápání vztahu mezi etikou a

politikou. V minulosti se rozkolu podařilo zabránit, ale dnes propukl s plnou silou.

03 O tom, co se odehrálo v našich zemích po 17. listopadu, s jakousi samozřejmostí mluvíme jako o revoluci, a kvalifikujeme ji jako mírnou, měkkou, sametovou apod. Je to přísně vzato označení problematické, ale není bez hlubšího zdůvodnění. Měkká revoluce neznámá jen nepřítomnost nebo alespoň omezení tvrdosti, ale znamená bohužel také polovičatost, nedotaženost, kompromisnictví, nedostatek radikálních rozhodnutí a řešení. To naprosto odpovídá našim - nebo alespoň mým - zkušenostem.

04 Všichni asi máte zkušenosti vlastní. Dovolte mi, abych byl chvíli konkrétní. Byl jsem 1970 spolu s mnoha dalšími vyhozen z Filosofického ústavu ČSAV na základě rozhodnutí komise, jejíž tehdejší předseda dodnes v ústavu zůstává. Začal jsem přednášet na filos. fakultě, kde sice vedoucí katedry byl odvolán z vedení katedry, ale zůstává na katedře jako řádný profesor. Začal jsem přednášet na theologické fakultě, kde sice došlo k některým změnám, ale kde také došlo k zápasu, který přinesl tragické důsledky, ale až dosud neznamenal vyčištění atmosféry.

05 Myslím, že tuto situaci můžeme právem zobecnit. Tato revoluce byla a je měkká, ale chybí jí zásadnost, principiálnost a radikálnost. Nemám teď na mysli vnější, nápadnou a tím povrchní radikálnost, ale opak povrchnosti: být radikální znamená jít věcem na kořeny. Chtěl bych pro-

90-454

90-456 ←

09 Nepřijmou-li to jiní, nepřijme-li to většina, měl by to být samozřejmý závazek pro chartisty: cílem vší politiky, politického spolčování a veškerého politického života musí být něco, co stojí mimo politiku a nad ní jako její mez, kterou nesmí překročit, a jako její norma, které se nesmí zpronevřit. Žádný politický zájem, dokonce ani žádný národní zájem a žádný nejvyšší státní zájem nesmí převážet a dokonce ani jen intervenovat tam, kde jde o základní otázky lidských práv. Porušování lidských práv, lidských svobod, omezování a znesnadňování odporu proti útlaku z jakékoliv strany apod. nemůže být nikdy ospravedlněno poukazem na

jakékoliv politické zájmy, nutnosti a potřeby. To musí platit alespoň pro ty, kdo podepsali náš základní dokument. Nechtějí-li se tím řídit, nechť to řeknou jasně a otevřeně – a pak odejdou.

10 Ale tohle není zdaleka to nejdůležitější. Hlavní otázka zní: co máme a co budeme dělat my, kteří zůstaneme? My, kteří nedáme politické – a to znamená technicky, mocensky politické – zájmy na první místo ve své životní orientaci a na svém hodnotovém žebříčku? V základním dokumentu čteme, že Charta nechce „vytyčovat vlastní programy politických či společenských reforem nebo změn“. Tím se nikdo nezavázal, že se nikdy nebude na vypracovávání takových programů podílet. Že to nebude dělat jako chartista a že nebude prosazovat, aby se Charta 77 stala organizací nebo dokonce politickým hnutím, které by takové programy formulovalo a prosazovalo, to je však nepochybným závazkem. To bylo, dodnes je a do budoucna bude základní podmínkou toho, abychom k sobě nepřestali náležet, abychom neztratili onu základnu, na které jsme se v minulosti mohli sejít a na které jsme spolu mohli mluvit a vést dialog.

11 V naší bohaté tradici formulovali v minulosti dva muži jednu důležitou zásadu. Před víc než půl tisíciletím postavil Jan Hus důraz na dvojí podmínku, jíž se člověk má a musí řídit ve svém rozhodování: rozum a svědomí. Osobně jsem velice rád, že právě zde a v této chvíli mohu připomenout, že to byl právě přední marxista a komunista, který to téměř před čtvrtstoletím připomněl. A druhým mužem, kterého bych chtěl připomenout, byl Karel Havlíček, který formuloval myšlenku revoluce hlav a srdcí, na kterou pak významně navázal nejen Masaryk, ale – jak se alespoň domnívám a věřím – také pěkný

90-455

houfec studentů, které asi nikdo moc nepoučoval ani o Havlíčkovi, ani o Masarykovi, ale kteří od samého počátku jasně prohlásili, že nechtějí žádné násilí.

12 Chtěl bych vás všechny vyzvat, abyste vzali tyto zásady vážně. Zachovejte rozum a jasnou hlavu, a nezapomínejte se nikdy dotazovat svého svědomí a snažte se o vnitřní pravdivost a opravdovost, o očištění sebe samotných a na prvním místě svých srdcí. Právě ve svých hlavách a ve svých srdcích musíme prodělat základní převrat, revoluci, obrat.

Nezáleží na tom, kolik takto revolučně obrácených hlav a srdcí v naší zemi bude. I kdyby každý z nás, každý z vás měl dojem, že je jen sám jediný – a tady vás ujišťuji, že by to byl hluboce nepravdivý dojem – musí na této cestě zůstat a nesmí se, nemá právo se vymlouvat a omlouvat tím, jak se chovají ti druzí. Politika a politický život je jen skrovnou částí života duchovního, jak řekl Masaryk, a my nesmíme dopustit, aby náš život mravní, duchovní, ba dokonce ani jen myšlenkový začala ovládat. Právě naopak: politika musí zůstat pod vládou rozumu a srdce a svědomí.

13 Ani dnes nebude zajisté Charta 77 základnou nějaké opoziční politické činnosti. Ale to vůbec neznamená, že se politické sféře společenského života bude vyhýbat. Dneska naopak může být političtější než kdykoliv předtím. Ale bude, měla by být politická v poněkud jiném významu. Političnost tu neznamená přizpůsobit se nové situaci, ale nadále působit nikoliv mocensko-politickými prostředky k její další a stále pokračující proměně vnitřní. Demokracie není vláda většiny nebo vláda lidu v tom smyslu, který nás jako první napadá. Demokracie je především takový systém, a nejen systém, takový styl života, kde mohou mít pravdu také menšiny, ba dokonce jednotlivci, kde mohou mít a podržet si své názory a postoje, aniž by byli vystaveni útlaku a aniž by se museli bát za svou víru, za své přesvědčení bojovat.

14 Demokracie nemůže žít bez demokratů. Proto v ní nejde především o politické a správní formy, zvyklosti a formality. Protože konotace slova diskuse, i když zůstávají zapomenuty, nejsou nejšťastnější, řekl bych raději, že demokracie je především dialog. A smyslem dialogu je začít se učit naslouchat těm druhým, abychom mohli nakonec naslouchat – spolu s nimi – samotné pravdě. Ne tedy prosazovat sebe. To je smysl respektu k lidským právům.

90-456

90-453 ←

hlásit, že až dosud nejdeme věcem na kořeny, že to nedovedeme a že mnozí z nás ani dost nevědí, co to znamená, jít věcem na kořeny.

06 V základním prohlášení Charty 77 mj. čteme, že Charta a chartisté chtějí „působit jako prostředník v případných konfliktních situacích“. Dnes

jsme žasnoucími svědky toho, jak nejenom dochází ke konfliktům mezi chartisty, ale jak někteří chartisté aktivně a programově tyto konflikty vyvolávají, a to ne pouze konflikty osobní nebo názorové, ale konflikty poklesle, upadle politické, které generalizují a nechávají plánovitě vyústit v nálady takřka pogromové. V minulosti, když byl někdo ztlučen, když mu byl způsoben otřes mozku nebo mu byla zlomena noha nebo byl odvezen daleko od svého bydliště do lesa a tam omráčen a ponechán svému osudu – a vždy „neznámými útočníky“ – mluvčí Charty nebo přinejmenším VONS to registrovali a komentovali. Dnes jsou na ulici insultováni jedni chartisté přívrženci (nebo snad údajnými přívrženci?) jiných chartistů, a mluvčí ani členové VONSU o tom snad vůbec nevědí. Nebo snad se už připravuje příslušný dokument?

07 Rád bych v tuto chvíli připomněl 2. článek francouzské deklarace práv člověka a občana ze srpna 1789, tedy deklarace téměř 200 let staré (dekret národního shromáždění je datován 3. září 1791). Práví se v něm: „Cílem veškerého politického spolčování je zachovávání přirozených a nepromlčitelných práv člověka. Těmito právy jsou svoboda, vlastnictví, bezpečnost a odpor (rezistence) vůči útlaku.“

08 Že v naší „sametové revoluci“ už dochází k inzultacím, to je velmi pozoruhodné a je na to zapotřebí okamžitě a jednoznačně reagovat. Představitelé a „přísluhovači“ starého režimu až na symbolické výjimky zůstávají zapomenuti nebo tolerováni na svých místech – a předmětem nejostřejších útoků se stávají lidé pro svůj dřívější nebo i dnešní názor, a dokonce lidé, kteří si odsloužili pěkné roky ve vězení. To je podivná sametovost! Tomu spíš říkám hluboká krize. Je to krize všeobecná, ale dalo by se čekat, že nepronikne mezi chartisty. Avšak ona nejen pronikla, ona je některými chartisty rozdmýchávána a prohlubována. Je to tedy také a pro nás tady dnes především krize samotné Charty 77.

→ 90-454

90-457

Komen. fakulta – Syn. rada: Masarykův realismus jako ffický problém

01 Habent sua fata verba: slovo realismus má v evropských myšlenkových a duchovních dějinách historii zvlášť složitou a plnou zvrátů. Ale také

v moderní filosofii a ještě po této válce se k názvu „realismus“ někteří myslitelé hlásí, anebo zase jsou jinými za realisty označováni. Navíc se o realismu mluví nejen ve filosofii, ale také v umění nebo zase v politice.

02 Samo slovo je odvozeno od latinského „res“, tj. věc. Masaryk např. jako „filosofický základ toho, co se může zvat realismem“ formuluje „v hlavním pravidle“ takto: „poznávej vždy a všude věci a jejich jádro!“ (ČO 150). Právě na tomto citovaném místě však najdeme větu, která nás upozorní na nezbytný širší kontext: „Tento požadavek se netýká pouze názoru politického, je všeobecný a musí spravovat všecko myšlení a konání člověka.“

03 Určitého poučení se nám dostane, když si připomeneme, proti čemu Masaryk programově staví realismus: např. proti historismu, proti romantismu, proti melancholii, proti mysticismu atd. Palacký, podobně jako Kollár a Šafařík, byli nakloněni historismu, ale proti nim „Havlíček jako Čech a Slovan byl realista v tom smyslu, v jakém se slova užívá o nejlepších ruských spisovatelích“ (ČO 104-5). Proto Masaryk navazuje především na Havlíčka, když vykládá, co to je realismus.

04 Velmi důležité je také jisté upřesnění, co to jsou pro Masaryka „věci“, když volá po prioritě našeho zájmu právě o ně. Úzce to souvisí s právě připomenutým Masarykovým přirovnáním Havlíčkova realismu k realismu ruských spisovatelů. Masaryk tu hovoří o tom, že Havlíček zahájil literární revoluci (KHavl. 65), která znamenala zápas realismu proti romantismu. Jak v Karlu Havlíčkovi, tak v ČO najdeme připomínku Havlíčkovy polemiky proti Kollárovi. Zastavme se u ní na chvíli.

05 Masaryk chválí Havlíčka, že se „revolučně“ postavil proti starému romantismu, především proti starému vlastenectví a vlastenčení, zvláště pak proti romantickému blouznění vlastenectví slovanského, a cituje jeho výrok: „Mně alespoň jest nyní jeden živý a čiperný slovanský hošík, z kterého něco může být, milejší, než všechny staroslovanské bůžky, co se jich kde vykopalo a vykopá, ulilo a ještě ulije.“

90-458

06 Masaryk shrnuje to podstatné z Havlíčkovy myšlenky do dvou bodů: „nyní – ne Bůh ví, kdy v minulosti, život – ne archeologie“. Toto je podle

Masaryka „všecko literární credo Havlíčkovy – realista contra romantism“ (247). Je to podle Masaryka stejně tak realismus v literatuře jako v politice (KH 66). Rozhodující tu je pravda – „Poesie musí býti pravda“ – zní jeho realistická formule“, říká Masaryk, a cituje ještě druhou formulaci Havlíčkovy: „Pryč se vším idealismem a hledme raději ke skutečnosti.“ S tím souvisí schopnost analyzovat, nedat se mýlit formou a „přihlížet k jádru věci“, dále praktičnost, hotovost a určitost, atd. (65-6)

07 Masaryk ví, že Havlíček nebyl filosof, ale literát, žurnalista, politik. Ale Masaryk sám navazuje na Havlíčka nejen politicky, ale také filosoficky. Zastává přesvědčení, že realismus nemůže zůstat požadavkem jen pro politiku, ale pro celý život člověka, pro „všecko myšlení a konání člověka“ (viz 02). Jestliže tedy naším úkolem je zůstat u Masarykova realismu jako u problému filosofického, musíme najít onen rozhodující moment, který nám dovolí přejít od realismu ve smyslu literárním a politickém tam, kde může být otázka vyostřena do filosofématu, do problému vsutku filosofického.

08 Nejvhodnější cestou k tomu se mi zdá analýza onoho Masarykem citovaného polemického slova Havlíčkova o živém a čiperném slovanském hošíkovi, a to ve světle několika vět (tří odstavců na s. 105 ČO). Tam čteme, že „Havlíček se díval přímo na věci a na přítomnost“. Dívat se přímo na věc a na přítomnost: tou „věcí“ je tu onen slovanský hošík, z kterého něco může být. A jeho přítomnost spočívá právě v jeho živosti a čipernosti, tj. v tom, že z něho může něco být.

09 Nesmíme tedy onen výraz „věc“, „res“ interpretovat nemasarykovsky, protimasarykovsky. „Věc“ tu neznamena jakoukoli věc a zejména nikoliv mrtvou věc. Ta „věc“ je živý a čiperný hošík. Jeho živost a čipernost je nemyslitelná bez jeho směřování k budoucnosti: něco z něho může být. Tedy ani přítomnost není jen to, co je teď, ale je to výhled k tomu, co přichází, nebo ještě lépe řečeno, k tomu, co se ze živé přítomnosti může stát, co se z ní má stát. Proto také, když Masaryk charakterizuje Havlíčka realistu, opravuje se: je to člověk přítomnosti, vlastně budoucnosti (105). Jak to tedy je s tou „přítomností“?

90-459

10 Věcí přímo fundamentální důležitosti je kritičnost realismu, jak jej chápe Masaryk. K věcem se nedostaneme jinak než kriticky. To je

nejvladnější důvod toho, proč Masaryk zdůrazňuje věci proti procesu, proti vývoji. Obvykle se na to poukazuje jako na doklad Masarykova platonismu. Ale i Masarykův platonismus je třeba nejprve vyložit, interpretovat. Nevíme předem, jak jej Masaryk chápal. Proto nechme srovnávání a hledme si Masarykovy myšlenky.

11 Masaryk charakterizuje Havlíčka–realistu jako toho, kdo „žije s přítomností“ a zároveň má „oči obrácené do budoucnosti“. A právě proto, říká M., „přirozeně musil začít kritikou“; právě „odtud Havlíčkova činnost kritická“ (vše 105). Přítomnost tedy nejen není pouhé „ted“, ale jako živá přítomnost míří do budoucnosti, tj. může se z ní něco stát, ale míří do budoucnosti, která jí nastavuje zrcadlo, která ji staví do světla, jak již dříve, tj. ve své chvíli, měla vypadat. A pohlížíme-li z přítomnosti na budoucnost a do budoucnosti, nevidíme jen, jak v tomto budoucím světle naše přítomnost vypadá a jak vypadáme my, ale také a především, jak vypadat máme a jak by naše přítomnost měla vypadat. Odtud pohled na živou přítomnost, konfrontovanou s ještě nenastalou budoucností, je zdrojem kritiky a kritického vidění přítomnosti.

12 Tady začíná onen významný zlom, díky kterému Masaryk, který vyšel z pozitivismu, zejména Comtovského a Humovského, se usilovně pokouší o jeho překonání. Ještě uvidíme, jaký je jeho vztah k tzv. faktům. Na tomto místě si jen ještě prohloubíme onen dojem, který máme z Masarykova důrazu na kritičnost, která je neoddělitelná od realismu. Masaryk poukazuje na to, jak třeba Havlíčkovy články „jako blesk udeřily do hlav domněle slovanských a českých, jeho vystoupení proti Tylovi rázem odhalilo zpuchřelost a mrtvotu nekritického a obmezeného vlastenčení“. Havlíček „revolucionoval literaturu, to jest ducha“. Jinde se Masaryk dovolává Havlíčkovy zásady „revoluce hlav a srdcí“, jak je všeobecně známo. Ale to je právě charakteristický rys realismu v Masarykově chápání.

13 Všimněme si nyní, čeho si zejména Mas. na Havlíčkovi váží v souvislosti s jeho realismem. Havlíček je „nedostižný vzor českého žurnalisty a literáta“ hlavně v tom, že ukázal, jak i denní i minutová práce žurnalistická podat

může a má celkový názor politický a světový vůbec, jak každá řádka pro potřebu dne napsaná vyplynout může a musí z přesvědčení zbudovaného předchozím a ustavičným přemýšlením o základních požadavcích života společenského i soukromého. Proto Havlíčkovy jednotlivé články o sobě a všecky dohromady podávají skutečný, propracovaný systém názorů netoliko prakticky politických, ale i theoretických a filosofických.“ (105)

14 Realismus vůbec neznamena odvrát od teorií a od filosofie. Kritika a kritičnost není bez přemýšlení, bez náročné teoretické práce a vposledu bez filosofie vůbec možná. Dívat se přímo na věci a na přítomnost lze jen kriticky; a kriticky se dovede dívat jen ten, kdo není „od života odvrácený, jako ti, kdo se nevymanili z převráceného vychování školského“. (Masaryk tu zjevně vyjadřuje svůj odpor k akademické vědě a svým způsobem navazuje na Komenského.)

15 Ještě jedno musíme zdůraznit: pro Masaryka znamená dívat se na přítomnost mnohem víc než jenom: dívat se na přítomné věci, jimiž jsme se rozhodli zabývat. Znamená to zabývat se i vším tím, co k tomu náleží. Jedna velice důležitá „věc“ náleží k tomu, dívat se na „k jádru věci“ – to jsme už zmínili. Ale druhá neméně důležitá je přihlížet ke kontextu. A to není jen kontext objektivní, tj. souvislost zkoumané věci s jinými věcmi, ale také a dokonce především souvislost našeho zkoumání věci se společností, bez níž by to nebylo možné a ani pravé a pro kterou to vlastně máme a musíme zkoumat.

16 Masaryk tu říká, že „na podkladě humanity“ – a ta podle něho k realismu neoddělitelně náleží – je třeba „hledat konkrétnějšího člověka českého“. To pak znamená lidovost – a lidovost je českost a slovanskost „určitá, konkrétní, živá“ (ČO 138). „Po stránce umělecké jeví se lidovost jako realism“ (dtto). Zde se nám poprvé objevuje slovo „konkrétní“, k němuž ještě dojdeme. Živý tedy znamená určitý a konkrétní.

17 Realism ve vědě tedy neznamena jen orientaci na „věci“, které jsou předmětem vědeckého zkoumání, ale také orientaci na ty, kterým jsou výsledky vědeckého zkoumání a vůbec způsob vědeckého a filosofického uvažování určeny. Masaryk tu formuluje požadavek, aby nejen „historie, mluvnictví a krásná literatura“, ale také vědecké vzdělání znárodnělo. „Realism je pokus znárodnit všecku vědu a fi-

losofii: nezadáva je vědecké přesnosti, realism chce vědu učinit přístupnou všem vrstvám národa. Realism je protest proti monopolu vzdělání, realism chce vědecké a filosofické vzdělání socializovat.“ (ČO 162). Rádlův program rostoucí lidovosti filosofie je tedy naprosto v duchu Mas.

18 Masaryk sám připouští, že „realismu je druhů mnoho“. Říká také: „Realism! Toť celý svět – anebo jen heslo, jak se rozhodnete!“ (NNK 323). Proto je důležité to nějak upřesnit. Možná, že se vám zdálo až dosud, že složitost Masarykova chápání realismu narůstá do nepřehlednosti a neprůhlednosti. Ale není tomu tak; je jen zapotřebí odložit to, co už napřed víme o realismu, neboť většinou to je nejen nepotřebné pro porozumění Masarykovi, ale naopak to je velkou překážkou. Myslím, že nám tu může být velkou pomocí § 27 NNK.

19 Velikou předností realismu je podle Mas. poznávání a konstatování faktů. Hned však upozorňuje: „faktem není pouze kámen, nýbrž i cit, faktem není pouze hmota, ale především nehmeta, myšlení, cítění, chtění! Jak je materialism obmezený, tak obmezený je realism ve smyslu pozitivismu, žádajícího pouhé konstatování faktů. Tento požadavek pozitivismu je prostě hloupý, je to však i zástěra pro mravní manko.“ (323)

20 A nyní přichází Masarykova kritika v duchu jeho chápání realismu: „Fakty ‚se‘ nekonstatují, ale konstatujeme je my, lidé, konstatuje je náš rozum – bez rozumu nelze ničeho konstatovat, jak slepý nevidí barev. Konstatovat správně, konstatovat dobře, je již vyložit; nemůžeme konstatovat jen tento nebo onen kousek všehomíra, konstatovat musíme kousky všecy, konstatovat musíme celek, složený z těch částí, a konstatovat musíme především rozum konstatující – nemůžeme nekonstatovat celku, vývoje, ideje.“

21 „Jen konstatovat! Ano – ale ať se konstatuje všecko! Mně například nestačí pouze konstatovat, že Hus zemřel na hranici, ale chci mít konstatováno, že zemřel za pravdu! Mně nestačí konstatovat, co naši Čeští bratři v ten a ten den dělali, jak se šatili, co učili – chci mít konstatováno, co učili jejich odpůrcové a v čem měli pravdu oni, v čem měli pravdu tito! Mně nestačí ukazovat, jak myslili a žili ti a oni, já chci mít konstatováno, jak žít mám já, jak mám myslet, jak jednat – sic všecko to konstatování nemá pro mne smyslu. ... Jak mám žít – toť hlavní otázka životní...“ (324-5/ NNK).

22 Masarykův „realismus“ znamená, jak je vidět, důraz na věci v kontextu, nikoliv na věci izolované, a na celky a celkovost. Proto je jeho myšlení eminentně filosofické. Filosofie ví, že se musí vztahovat k celku a že nikdy celek a celky nesmí ztrácet ze zřetele. Nejde tedy o jakékoliv kontexty a souvislosti, ale o ty, které zakládají celek a vedou k celku. Základním celkem je, jak jsme slyšeli, především člověk konstatující. Především jeho nesmíme redukovat na toho, kdo „pouze“ konstatuje, ale musíme brát dostatečně v úvahu, že je živý a čiperný jako onen Havlíčkův hošík – nebo by takový alespoň měl být. Proto je třeba konstatovat také a především to, že „lidé vždy něco chtěli, že chtějí posud“ (323-4) – a musíme to vidět a konstatovat ve vztahu k budoucnosti a tedy kriticky – kriticky k druhým lidem, ale také kriticky k sobě samotným. „Positivistickou frazí nezahlušíš v sobě svědomí!“ (324) Realista tedy musí konstatovat také fakt svědomí!

23 S postupujícími lety užívá Masaryk slova „realismus“ víc a víc v omezení na politiku (necháme-li stranou literaturu a vůbec umění) a naopak stále častěji na jeho místo dává slovo „konkrétismus“. Znamená to vlastně totéž. Ale nám to dovoluje ještě poukázat na jednu stránku jeho realismu, kterou jsme se dosud nezabývali. Slovo konkrétní je odvozeno od latinského slovesa concreresco, což značí růsti pospolu či srůstati. Je charakteristické, jak často u Mas. najdeme důraz na život a živost – vzpomeňme na onoho živého hošíka Havlíčkova. Růst spolu a tedy srůstati může jen to, co je živé. (FYEIN a FYESTHAI, FYSIS). Konkrétismus je soustředěn především na věci, ale na to, o čem lze říci, že to vyrostlo nebo vyrůstá spolu, že to srůstá nebo srostlo a je srostlé. Konkrétum je srostlice – je to ne hromada věcí nahodile rozházených (Hérakleitost), ale živá věc, která v sobě má vnitřní řád.

24 To má základní důležitost také pro chápání minulosti a historie. Každý člověk žije v dějinách, v historii, a v této historii a s ní prožívá také tu část historie, která je jeho vlastním životem (ND 1901, roč. 8, s. 824). Bez toho se nelze dostat k minulým dějům. „Historie není vědou a poučením o tom, co bylo a co bylo dávno, je poučením a vědou o tom, co bude/je a – historie stává se historií budoucnosti.“ Skrze budoucnost je jedinec otevřena cesta k tomu, co už pominulo. (Contra Pekař.)

25 Stručně musíme také poukázat k tomu, že realismus vede Masaryka také k tomu, aby viděl podstatu vědy tam, kde je při práci na konkrétních úkolech a problémech. Věda jistě musí mít vypracovány široké a hluboké teorie, ale její jádro není v těchto teoriích, nýbrž tam, kde těchto teorií může použít k řešení jedinečných problémů. Tak chemie prokazuje svou vědeckost při zkoumání pravosti rukopisů; budování Mendělejevovy soustavy je k této pravé vědecké činnosti jen pomůckou.

26 S tím souvisí orientace realistického a konkrétistického vědce na „pozorování jevů obyčejných“, přesněji – neboť tato formulace zavádí – na pozorování ne toho, co „bije do očí“, „co je veliké, nehorázné“. To důležité, co se děje, obvykle pozornosti lidí uniká. Vědec tedy pozoruje především to, „na co většina lidí pozoru nedává“ (663). Této orientaci na to malé a nenápadné, co běžné pozornosti uniká, odpovídá pak v politice „moderní požadavek práce drobné, kdežto starý radikalism požaduje činy bohatýrské“ (663).

27 Závěrem bych řekl, že by asi nemělo smysl držet termín „realismus“ a snažit se prosadit jeho masarykovský význam. Mám dojem, že to slovo je spojeno už s takovým šumem a je zatíženo tolika **nevhodnými** konotacemi, že bude lépe zůstat u onoho druhého Masarykem užívaného termínu, u konkrétismu. Ale termín nerozhoduje. Jde o smysl celého Masarykova chápání tohoto zaměření. Mám za to, že filosofický koncept, který je za tím vším, je nosnou pozicí, která by měla být nejen reinterpretována, ale znovu a co nejdůkladněji promyšlena a nově formulována.

28 Kdybychom měli vyzvednout ten nejvýznamnější rys Masarykovy realistické koncepce, pak by asi mělo být řečeno toto: nejen poznání, ale také každá naše činnost a celý život by měl být orientován na konkrétní věci, snad přesněji řečeno, na konkrétní bytosti či (pravá) jsoucna. To však je možné jen kriticky, to znamená jednak z odstupu (především z pohledu toho, co teprve má nastat), jednak v konfrontaci s tím, jak by to mělo být a co by se mělo stát a dít. Tím zároveň je každé naše poznávání věcí, jak jsou, neoddělitelně spjata s naší odpovědností za to, jak by měly vypadat nebo co by se s nimi mělo stát. Realismus tedy znamená také aktivitu a praktičnost. Odtud také požadavek „vykládat minulost přítomností, nikoli obráceně přítomnost minulostí“ (ND 905).

90-464

20. III. 90

Příprava na VŠE, 20. 3. 90 – Ontologie a meontologie

01 Vycházím z předpokladu, kterým se samostatně nebudu zabývat, totiž že filosofie je v současné době v hluboké krizi, takže někteří myslitelé mluví o konci filosofie.

02 Druhým předpokladem, sice toto genere odlišným, je přesvědčení, že tuto krizi je třeba vzít na vědomí, interpretovat (včetně analýz) a – v neposlední řadě – překonat. Tedy vlastně víra, že to je možné, víra ve filosofii, důvěra, že filosofie neznamena jako taková, vcelku a totálně chybný krok v dějinách myšlení.

03 Ani tento druhý předpoklad tu nebudu tematizovat, tím méně zdůvodňovat. Pokusím se o jakýsi myšlenkový experiment a jenom načrtnu, naznačím, jaké důsledky je možno očekávat, půjdeme-li ještě dál touto cestou.

04 V této souvislosti musím přiznat, že vycházím ještě z jednoho, tedy už třetího předpokladu, kterým se také nebudu meritorně zabývat.

Předpokládám totiž, že pro filosofickou práci má základní důležitost myšlenkový rozvrh jistých konceptů, jistých elementárních či primárních pojmových konstrukcí, které představují kondenzační či krystalizační jádro příštích velkých koncepcí a systémů, rozhovorů mezi různými koncepcemi a celých dějinných etap rozvíjení nejuzdálenějších důsledků něčeho, co původně bylo poměrně jednoduchým filosofématem.

05 Necháme-li v tuto chvíli stranou předelejské presokratiky, můžeme vidět jako pro veškerou další řeckou filosofii nejzávažnější a nejnaléhavější otázku po tom, co trvá uprostřed změn. Právě to dovolilo Aristotelovi zahrnout – jak dnes víme, neprávem – do tohoto proudu dokonce i ty první presokratiky a interpretovat jejich filosofické odpovědi v tomto smyslu, tj. jako odpovědi na otázku uvedeným způsobem formulovanou.

06 Pro tuto chvíli by nemělo smyslu Aristotelovo pojetí kritizovat a opravovat je. Rozhodující skutečností je spíše to, že rozlišování mezi změnou a tím, co se mění, mezi vývojem a tím, co se vyvíjí, atp., se pro většinu myslitelů ihned strukturovalo v rozlišování mezi tím, co se mění, a tím, co trvá, co zůstává neměnným.

07 Zůstává nepochybnou skutečností, že dnes se tento způsob myšlení stává a do jisté míry již stal pouhým přežitkem. Stále víc myslících lidí nahlíží, že s ničím neměnným se

90-465

v tomto světě nesetkáváme a **setkávat** nemůžeme. Najdeme-li někde trvalost, je to vždy trvalost pouze relativní, tj. pouze pomalejší změna. A pokud opravdu nejde o sledovatelnou změnu, nýbrž o skutečné – byť jen dočasné – trvání v neměnnosti, pak zjišťujeme, že jde o pozoruhodně stálé rekurence nějakého základnějšího dění.

08 Jak situace vypadá, stojíme před nutností fundamentální proměny ontologického rozvrhu, s níž dosud filosofové ať už vědomě a výslovně, ať už **nevysloveně**, a dokonce nevědomky pracovali a často dosud pracují. Ta proměna je fundamentální a do té míry, že se týká samotné filosofické disciplíny, která nese od jisté doby název ontologie. Odtud volba nového slova, nového názvu: meontologie.

09 Řečtí filosofové se dotazovali po tom, co představuje základ všeho toho, co kolem sebe vidíme a co nějakým způsobem „jest“, a byli přesvědčeni, že tyto počátky (archai) nebo kořeny (rhizomata) všeho jsou, že jsou tím v první řadě skutečným, tím nejskutečnějším a zároveň základem všeho skutečného, tj. všeho, co jest. To, že něco je skutečné, jim spadala v jedno s tím, že něco „jest“.

10 Kdybychom onu – nikdy ve vypracované podobě ovšem neexistující – filosofickou disciplínu, která by se měla zabývat otázkou ARCHÉ nebo v případě plurality otázkou ARCHAI, nazvali archeologií (filosofickou archeologií), pak to až dosud mohla být jen ontologická archeologie, neboť ARCHAI mohla být chápána jenom jako ONTA.

11 Pokusím se v příštích výkladech ukázat, že rozhodujícím úkolem obnovované resp. nové filosofie nemůže zůstat jen odvrát od usilovného hledání toho, co se nemění, pod měnícím se povrchem všeho, ale že je třeba revidovat samo pojetí toho, co jest. Pokud bychom se nerozhodli zavrhnout i samo pojetí „toho prvního a vládnoucího“, tedy ARCHÉ, musíme si alespoň pokusně před sebe postavit úkol ustavit novou, podstatně odlišnou archeologii, která by uvažovala ARCHÉ jako nejsoucí.

12 Nejsoucí se řecky praví „MÉ ON“, takže půjde o meontologickou archeologii. Řešení tu je, jak si ukážeme, dvojí: ono „nejsoucí“ může být chápáno jako „nic vůbec“, tedy jako nicota v silném smyslu slova, anebo může být chápáno jako nic relativní resp. „konkrétní“. Teprve další výklad může vnést větší jasno do otázky nutné volby.

90-466

13 Přejdeme tedy k onomu ohlašovanému experimentálnímu myšlenkovému modelu. Není to věc docela nová; byl jsem inspirován Whiteheadem, ale jak uvidíte, jdu po poněkud odlišných cestách. Základní modelovou konstrukcí je tzv. událost. Událost je větší nebo menší kus nebo kousek dění, které má svůj počátek a konec a jehož průběh mezi nimi, a to včetně počátku i konce, je vnitřně integrován, sjednocen, takže událost je zároveň celkem.

14 Přijímám (pro podstatu věci to nemá principiální relevanci) předpoklad, s nímž pracuje moderní fyzika, že veškeré dění v našem světě je kvantované. Existují tedy nejenom nejmenší kvanta energie, ale beru vážně zatím ještě obecně nepřijímané koncepty kvantové povahy času, prostoru, gravitace atd. Nejmenší kvantum událostního dění budeme proto nazývat (ve shodě s Whiteheadem) primordiální událost (primus ordo).

15 Principiální rozdíl mezi nejmenšími zrnky událostního dění na jedné straně a mezi představami atomistů nebo Empedoklovými atd. spočívá v tom, že svět není založen na oněch zrnkách tak, že by vznikaly nějaké směsi, nějaké hromady nebo slepence či chuchvalce, ale že události jsou schopny na sebe reagovat. Tato jejich vlastnost (výbava) pravděpodobně souvisí úzce s jejich vnitrosvětovou „existencí“, ale tím se nebudeme zabývat.

16 Nyní opustíme model primordiální události a přidržíme se modelu události vůbec, zejména události vyšší úrovně, tedy podstatně komplikovanější. Když se budeme dotazovat na ono „jest“ určité události, tj. když se budeme pokoušet myšlenkově postihnout její ontologický status, ukáže se, že se dostáváme v jednom směru do potíží. Událost totiž v jednom smyslu „jest“ jako celek, tj. po celou dobu svého trvání od počátku až do konce, ale v jiném smyslu „jest“ vždycky jen „přítomnostní průřez“ jejím událostním děním.

17 Použijme pro odlišení obojího „jest“ termínů sice již zaběhaných, ale většinou v odlišném významu, totiž „bytí“ a „jsoucnost“. Bytí událostí je časově koextenzivní se samotnou událostí a jejím trváním, zatímco jsoucnost události je aktuálně přítomná („jsoucí“) pouze hic et nunc. Událost má tedy pouze jediné bytí, ale mnoho jsoucností (nikoliv nekonečně mnoho vzhledem ke kvantovanosti času resp. dění). Uvedme si příklad k objasnění.

18 Když třeba někdo teď vchází a otevřenými dveřmi by vběhl pes, každý může toho psa vidět a poznat, že jde o psa. Víme, že pes jako fenomén není nikdy celým psem – skutečný pes má čtyři nohy, ačkoliv momentálně vidíme třeba jen tři nebo dvě; má druhou, odvrácenou stranu hřbetu a břicha i hlavy atd., ačkoliv my vidíme jen tu přivrácenou. Ale můžeme psa obcházet nebo jej převracet, jak chceme, a nikdy neuvidíme psa celého. Má totiž také „vnitřek“ – je vnitřně strukturován, a to poznáme jen pitvou, tj. když jej usmrtíme nebo alespoň uspíme a zraníme. Jsme tedy zvyklí na to, že skutečnost psa je vždycky víc, než jsme schopni spatřit, vidět, vnímat.

19 Rádl – jak víte, původně biolog – říká v Útěše, že živé bytosti jsou neviditelné. Co tím máme rozumět? Chápu to následovně: to, co tu před námi nebo okolo nás běží, není vlastně celý pes, ale jen kousek psa. Celý pes je životní dění tohoto psa jako celek. Tento celek jeho života nikdy nemůže být – jako celek – před námi tak, abychom jej mohli vidět. Viditelně před námi je jenom jedna ze jsoucností psa, ale nikoliv bytí psa, nikoliv pes jako vnitřně sjednocené dění, událost jako celek.

20 Můžeme proto říci, že pes jako jsoucnost vlastně daleko, ba nesrovnatelně víc není, než jest: „jest“ ve smyslu jsoucnosti jen právě teď, v tuto chvíli, ale ve všech ostatních jsoucnostech není – v minulých už není, v budoucích ještě není. V naprosté opozici proti Parmenidovi můžeme a dokonce musíme trvat na tom, že to, co jest (ve smyslu bytí), nejenom že zároveň také není (ve smyslu již minulých nebo ještě budoucích jsoucností), ale že víc, a to mnohem víc, není než jest.

21 Tohle si ovšem svým způsobem uvědomovali myslitelé již poměrně dávno a pokusili se to řešit tzv. mody neboli modálně. Kritický pohled nás však přesvědčí, že to není uspokojivé řešení. Jeho nedostatečnost spočívá především v tom, že nejde ke kořenům problému, ale pouze záplatuje tam, kde je díra největší a chatrnost nejzjevnější.

22 Tímto způsobem jsme tedy tematizovali nejsoucí, TO MÉ ON, v rámci bytí události, tj. v rámci události jako celku. Nejbližším dalším krokem musí logicky být tematizování nejsoucího, které sice zůstává v jednoznačné souvislosti s určitou událostí (jakožto jsoucnem), ale je už mimo její počátek a konec, tj. vně těchto určení, za jejich hranicemi.

90-468

23 Leibniz kdysi položil klasickou otázku, proč je spíše něco než nic. Také my se musíme tázat, jaký je vlastně vztah mezi nejsoucím a jsoucím v rámci bytí, a jaký je vztah mezi bytím a nejsoucím mimo rámec tohoto

bytí, eventuelně mezi bytím a nebytím téže události. Jak souvisí to, co „předchází“ počátku události a co „následuje“ po konci téže události, a přesto k této události nějak náleží, nějak se k ní **vztahuje** a ona k němu? Jak vlastně vzniká, začíná, „rodí se“ událost – a jak zaniká, končí, „umírá“? 24 Nemusím snad pokračovat dál. Nemůže být pochyb o tom, že tyto otázky jsou oprávněny. A stejně tak nemůže být pochyb o tom, že překračují daleko rámec toho, co se tradičně rozumělo pod „ontologií“. Už na základě toho, co jsme si právě řekli, musí být zřejmé, že ustavení meontologie jakožto legitimní filosofické disciplíny se stává nezbytností. Vedle ontologie a spolu s ní musí být dokonce již pro zkoumání jsoucna a jejich bytí ustavena meontologie.

25 Tak jako ontologie zkoumá jsoucno jakožto jsoucí, tak bude meontologie zkoumat jsoucno jakožto nejsoucí. Ale musíme zájem meontologie omezovat na jsoucna? Neotvírají otázky, jak jsme je prozatím formulovali, cestu vedoucí ještě dál? Nemusíme začít s důkladným zkoumáním oné zatím nepředstavitelné a nepředstavitelně rozsáhlé říše toho, co není, ale s čím přesto musíme počítat jako se skutečností? Potřebujeme již terminologicky obojí od sebe odlišit, a nebude to – s výjimkou např. němčiny – vůbec snadné překládat resp. najít příslušné vhodné ekvivalenty v jiných jazycích.

26 V češtině máme dvojí slovo pro to, o čem jsme zatím tradičně říkali, že to „jest“: skutečnost a realita. Němci mají rovněž dvě slova: Wirklichkeit a Realität. Francouzi a Angličané atd. mají pouze réalit^é nebo reality apod. Co říkají ta dvě zvláštní, nikoliv z cizího jazyka přenesená a převzatá, ale ve vlastním jazyce zakotvená slova „skutečnost“ a „Wirklichkeit“? Původně znamenají něco docela jiného, než co my nyní potřebujeme. Jsou jen jazykovým napodobením latinského slova actualitas. Skutečnost souvisí se skutkem, Wirklichkeit souvisí s wirken. Kromě toho přetrvávající i nově získané konotace přenesených slov aktuální, aktuell jsou už zcela nevhodné a zavádějící.

90-469

27 Navzdory těmto nevhodným konotacím můžeme přinejmenším prozatím mluvit o skutečnostech dvojího typu, těch, které zároveň jsou a nejsou (a jsou tedy jakousi srostlicí jejich jsoucností a nejsoucností), a dále těch, které nikdy nejsou (v plném smyslu), ač ‚jsou‘ skutečné. Zbývá alespoň několika příklady přiblížit, co můžeme takto označit jako nejsoucí skutečnost (skutečnost – to, co vede ke skutku; to bude naše interpretace, naše etymologie).

28 U Hérakleita najdeme jakýsi zlomek zlomku: nejkrásnější svět jako hromada věcí náhodně rozházených. Pro účely interpretace doplňuji: bez LOGU by i nejkrásnější svět byl jen hromadou... Je to LOGOS, který způsobuje, že svět je vnitřně sjednoceným jsoucnem a nikoliv pouhým agregátem, nahromaděním, hromadou.

29 Obsah slova LOGOS nesmíme určovat sami, a nesmíme jej odvozovat ani odjinud, z jiných myslitelů. Navrhuji, abychom se dotázali samotného jazyka na potřebné znamení. O jazyku, alespoň o „původním“ jazyku, jakým je řečtina, ale – jak jsem přesvědčen – také čeština („gleichursprünglich – Heidegger), platí to, co Hérakleitos praví o Apolónovi (= delfském vládcí): nic neříká, ani nic neskrývá, ale dává znamení.

30 Původní význam slovesa LEGEIN je sbírat (podobně jako německého „lesen“), ale to znamená vybírat, dávat k sobě a sjednocovat (jak lze doložit na slovech a hláskách, viz Aristotéles: nejmenší kousek LOGU je slovo). Nejde tedy o žádné vysvětlení, nýbrž o pojmenování: LOGOS je to, co sjednocuje jednotlivé jsoucnosti v celek jsoucna, v celek události jakožto jsoucna.

31 Hérakleitos ovšem říká, že LOGOS je vždy jsoucí; v tom jej musíme na základě provedených rozlišení opravit. LOGOS není jsoucí, není jsoucnem vůbec. Jen proto může mít onu sjednocující, integrující funkci, neboť sjednocovat dění nelze ex post, nýbrž pouze a parte ante. Vůbec náleží k významné charakteristice nejvýznamnějších nejsoucích skutečností že „přicházejí“ a „působí“ z budoucnosti, že náleží do sféry toho, co „ještě není“ (a nikdy nebude).

32 Jiná taková významná nejsoucí skutečnost je pravda; je vítězná, ale nikdy v čase, v dějinách není „tu“, tj. není definitivně zvítězilá. Ale také „já“ jako subjekt je vykloněno do budoucnosti. Ale to vše by zase vydalo na další výklady. Takže raději končím.

90-470

21. III. 90

První valná hromada Jednoty ffické 22. 3. 90 (15.00)

01 Pro nejrůznější překážky se přípravný výbor nemohl sejít, aby posoudil těch několik poznámek, které hodlám přednést. To, co řeknu, není tedy stanoviskem společným, ale představuje to názor jednotlivce, tedy jen příspěvek do diskuse, jaké by měly být úkoly a závazky naší společnosti.

02 Jedním z hlavních a největších filosofických problémů je otázka, co to je filosofie. Nezbytným kontextem či doplňkem tu zůstává otázka, co to už není filosofie, co to je ne-filosofie, pseudo-filosofie a pa-filosofie. Nejde mi o vylučování některých myslitelů z řad filosofů, ale o něco podobného, co platí v umění. Broch upozornil na to, že všude tam, kde se objeví nová hodnota, rychle po ní přijde pahodnota, která ji napodobuje. To je pak ta pravá, podstatná podoba kýče. Musíme zvláště dnes a zítra dbát o to, abychom dovedli sami rozpoznat pravou filosofii od filosofického kýče a abychom to učili rozpoznávat také veřejnost.

03 Druhou velkou otázkou je, k čemu vlastně je filosofie a filosofování. Co mohou lidé, naši spoluobčané, od nás filosofů očekávat? Jakým právem smíme očekávat jejich toleranci vůči našim zvláštnostem, jejich podporu a jejich sympatii? Co můžeme svým spoluobčanům nabídnout? Dovolte, abych u této otázky zůstal trochu déle, neboť se mi jeví jako zvláště naléhavá.

04 Emanuel Rádl napsal téměř před šedesáti lety zvláštní slova (DF I, 2) : „Čím více bude lidstvo pokračovat, tím více bude filosofie lidovou a tím více bude lidovost jejím ideálem.“ Je to pravda? Přinejmenším tu musíme postavit dvojí otázku na obě otázky odpovědět tak jasně a opravdově, jak jenom je možno. 1) Proč potřebují filosofové zájem a podporu společnosti, tj. ostatních lidí, svých spoluobčanů? 2) Proč potřebují lidé pro svou práci, pro svou občanskou aktivitu, pro svou životní orientaci filosofii a filosofy?

05 Víme, že filosof náleží mezi tzv. učence, vzdělance, tj. mezi lidi, kteří musí být společností uvolněni od běžných starostí, aby se mohli věnovat svému náročnému oboru. Společnost proto musí mít nějaké vlastní motivy pro to, aby filosofy nejen trpěla, ale aby je podporovala.

90-471

06 Protože vposledu jsou jen filosofové dost kompetentní, aby vyslovili, co to je filosofie a k čemu je dobrá, nelze očekávat, že motivy ostatních občanů, které by je mohly vést k podpoře filosofie a filosofů, budou vždycky samozřejmě těmi pravými a filosoficky legitimními motivy. Filosofovo svědomí pak nemůže připustit, aby se mu sympatií a podpory ze strany spoluobčanů dostávalo na základě nepravých motivů.

Přinejmenším nemůže a nesmí **takové** případné motivy podněcovat a ospravedlňovat.

07 Filozof tedy ví, že bez nějaké podpory (a nejenom hmotné, nýbrž i morální podpory) ze strany společnosti nemůže obstát. Zároveň však ví, že nemůže očekávat, že jeho spoluobčané budou stejně jako on nebo dokonce lépe než on vědět, jaký význam a jakou cenu pro ně má právě jeho práce. Tato situace před něho staví dvojí úkol, kterému se nemůže a nesmí vyhýbat. Na jedné straně musí smysl filozofování spoluobčanům přiblížit a nejprve zjednodušeně a pak stále náročněji je zasvěcovat do podstaty filozofie. Na druhé straně pak musí za ně a jakoby v jejich zastoupení formulovat důvody, proč mají filozofii a filozofům věnovat nejen svůj zájem a pozornost, ale také náklonnost a podporu. Tyto důvody, a to považují za zvláště důležité, musí být nejen přesvědčivé pro občany, ale musí být platné i pro samotného filozofa.

08 Právě toto dilemma znamená závazek političnosti pro filozofii a pro každého filozofa. Filozofie, která nedbá tohoto závazku, je v podstatném ohledu špatná filozofie, i když v jiných ohledech může vykazovat některé pozoruhodné výkony. Ať si to občané přejí nebo nepřejí, ať o tom vědí anebo o tom nemají tušení, filozof je v jistém ohledu jejich zástupcem a reprezentantem a pěstuje filozofii nejen pro sebe a za sebe, ale také pro ně a za ně. V tom ohledu každý filozof musí, má sloužit druhým lidem, spoluobčanům, celé společnosti.

09 Filozof ovšem není vposledu odpovědný za svou práci druhým lidem a společností, není vposledu odpovědný před společností, ale za společnost. To je moment, který mnohé lidi dráždí, protože vypadá elitářsky, tedy protidemokraticky, protilidově. Tento zdánlivě elitářský prvek dráždí u filozofů kupodivu mnohem víc než u jiných odborníků, a bylo by jistě užitečné blíže objasnit důvody nebo spíše příčiny této skutečnosti. Ale zde si to odpustíme.

90-472

10 Pro filozofa nutně existuje vyšší instance než obec, než národ, lid, stát; aby filozof sám před sebou mohl obstát jako filozof, musí udělat všechno pro to, aby co nejvíc lidí, jeho spoluobčanů a příslušníků jeho národa, ale i jiných národů a nakonec všech lidí, všeho lidstva mělo pochopení pro tuto

jeho nejvyšší a ničím nerelativizovatelnou lojalitu. Popularizace filosofie se nesmí proto zvrhnout ve vulgarizaci, proti které např. nemá obrany sofistika.

11 Zmíněnou poslední lojalitu musí filosof také nějak vyslovit, slovně, jazykově formulovat. Prastarý název filosofie poukazoval podle tradice k tomu, že ta nejvyšší instance byla pojmenována jako moudrost. Později byla Pythagorovi připisována myšlenka, že filosof je milovník moudrosti a nikoliv její majitel, tedy mudrc, SOFOS, zatímco pravá a plná moudrost je vyhražena bohům.

12 V Platónově Hostině se poukazuje k božskosti oné nejvyšší instance pro filosofii a pro každého filosofa hned dvojím způsobem. Samotného Sókrata zasvěcuje do filosofování knězka, a obsahem onoho zasvěcení je poukaz na velkého daimóna, tedy jakéhosi poloboha, jako prototypu či archetypu filosofa. Sám Platón však už učinil první krok k volbě nového termínu pro to nejvyšší, čemu se pravý filosof musí ve svém filosofování plně odevzdat, totiž ke slovu „pravda“. Nerazí sice nový název pro filosofii, totiž filalétheia, ale najdeme u něho sloveso filaléthein. To nám dovoluje přesunout s nepochybnou legitimitou důraz z moudrosti na pravdu.

13 Význam slova „pravda“ navzdory všem devastačním vlivům modernity a modernismu zůstává relativně neotřesen resp. mnohem méně otřesen ve srovnání se slovy jinými, jimiž byly nebo dosud jsou míněny nejvyšší instance, normy a hodnoty apod. Proto se zdá, že toto slovo je dobře prakticky použitelné pro vyjádření poslední a nejvyšší filosofovy lojality a vázanosti. Existuje významná česká tradice chápání pravdy způsobem, který nelze převést na řecké kořeny. V době, kdy se nosnost řecké pojmovosti zřetelně bortí, by se právě toto téma mohlo stát důležitým odrazíštěm k novým filosofickým výkonům, které by se neomezovaly na komentování a interpretaci starších filosofů, ale zapojily by se do příprav na nový způsob myšlení, na novou epochu.

90-473

14 Vraťme se však k naší společnosti. Jednota filosofická by neměla být pouze semknutostí filosofů, tedy jednotou filosofů k hájení jejich stavovských práv ani nejrůznějších zájmů a požadavků. Ne, že by to bylo něco nefilosofického. Ale hlavní otázku spatřuji v tom, zda se jako

filosofové navzájem potřebujeme, zda máme své bytostné, to znamená filosofické důvody, proč si navzájem chceme naslouchat, proč si navzájem chceme věnovat náležitou pozornost, proč budeme s větším zájmem číst práce českých kolegů než práce zahraniční. To není nejen samozřejmé, ale dokonce to jistě připadá leckomu jako poněkud podivínské nebo alespoň zastaralé.

15 Do omrzení opakuji, že česká filosofie utrpěla mnoha způsoby, a mezi jinými také jistým zvláštním druhem diletantismu. To slovo není docela vhodné, ale nechci mluvit o amatérství, protože filosofie jako taková je a měla by se chápat jako amatérství, už proto, že pravdu nemá, ale jenom ji miluje a touží po ní. Jde mi o to, že nám 50 let chybí kontakt s nejlepšími způsoby jak vysokoškolské, tak středoškolské výuky v oboru filosofie a že jsme si ani nezachovali žádné tradice vlastní, které ostatně nebyly na dostatečné úrovni ani dříve. Uvažme jen, jak důležitá je několikaletá výchova asistentů pod vedením profesorů – a připomeňme si, jak byli v minulosti vybíráni a jmenováni asistenti, docenti a profesori. Už jenom tento technický ohled mluví sám za sebe.

16 Potřebujeme důkladné a promyšlené kontakty se zahraničními univerzitami, musíme doma vyzkoušet jejich metody a po čase se rozhodnout pro ty nejlepší. To budou mít na starosti především katedry filosofie samy a nemělo by se to stát výhradní záležitostí úředníků na ministerstvu; ti by měli všemu jen napomáhat, samozřejmě kvalifikovaně napomáhat. Ale spolu s kontakty s jinými, zahraničními univerzitami je spjato něco, co bychom mohli nazvat nebezpečím. V nejbližší budoucnosti musíme očekávat, že jak na naše univerzity, tak vůbec do veřejného intelektuálního života budou pronikat filosofie a filosofické směry, které v jistém významném ohledu nebudou mít na co u nás navázat a které se tu budou udržovat jako umělé líhně, nebo jako skleníková květena, nebo jako sekty. Už s tím máme své zkušenosti.

17 Jednota filosofická vydávala a chce znovu vydávat časopis s názvem „Česká mysl“. Po mém soudu by to nemělo být

90-474

chápáno jen jako geografické vymezení. Živé české myšlení bylo otřesným způsobem zdevastováno. To před nás staví úkol přispět a nadále přispívat

ze všech sil k jeho regeneraci. Možná, že se někdo zeptá: a proč? Tak se táží nejen ti mladší a nejmladší, ale dokonce čtyřicátníci a někteří padesátníci. Nemohu vyloučit, že většině přítomných v tom zazněl nepříjemný vlastenecký, nacionalistický tón. Přesto bych chtěl trvat na tom, že nemůžeme a nesmíme jen přenášet cizí myšlenkové tradice k nám, ale že jimi můžeme a musíme jen obohacovat naše myšlení vlastní, že to musí být české myšlení, které na tyto nové podněty bude reagovat svou vnitřní proměnou, svým dalším vývojem, ale že musí zůstat myšlením českým.

18 Zdá se mi věci naprosto nezbytnou, aby Jednota filosofická ve spolupráci všech svých členů bděla právě nad tímto českým myšlením, nad českou myslí, a to nejenom nad muzeálními exponáty velkých českých myslitelů minulosti, tedy nejenom nad historií českého myšlení. Filosofie musí pracovat nejen s jazykem jako s nástrojem, ale musí filosofovat z jazyka, její myšlení musí být spjato s jazykem přinejmenším tak jako tvorba básníková. Se živým filosofem stejně jako se živým básníkem se můžete opravdu setkat jen v jejich mateřtině, jen výjimečně a vždy jen částečně v překladech. Filosofie se pro nás české myslitele nesmí zdržovat jen za hranicemi českého jazyka a k nám se dostávat jen zčásti a nedokonale. Filosofie musí bydlet tak v českém jazyce, který je po mém soudu mnohem víc než němčina „gleichursprünglich“ s řečtinou. V rozhovoru se studenty v době stávkou počátkem prosince mi byla položena otázka po smyslu české existence. Odpověděl jsem, že hlavní smysl existence našeho národa vidím dnes v tom, aby dále žil český jazyk, tak aby bylo možno česky filosofovat.

19 Jinak řečeno: musíme filosofovat češtině po srsti, ne proti srsti. Musíme maximálně využívat oněch hlubokých „pokynů“ a „znamení“, jež nám dává náš jazyk, zejména tam, kde chceme uvést do přesnějšího, kvalitnějšího myšlení nefilosofickou veřejnost, na prvním místě však mládež na středních školách, kam musí být filosofie znovu zavedena. Už jsme se mohli přesvědčit několikrát, že v jazyce je opravdu velký kus paměti národa. Z této dnes značně pošramocené a také zaneřáděné paměti musíme dnes vybírat a přivádět do plného uvědomení jak to, co musí

být podrobena odmítající a přímo zdrcující kritice, ale také to, co je cenné a užitečné a nač je třeba navázat.

20 Ale nejde samozřejmě jen o jazyk, dokonce ani ne hlavně o jazyk. Máme své domácí tradice, které bude třeba znovu objevit, obnovit a pěstovat ne kvůli nějakému národnímu folklóru, ale protože to je asi to jediné bohatství, kterým můžeme přispět do celoevropské a snad světové pokladnice. Jsou to pohříchu čeští filosofové, kteří o těchto našich pokladech vědí málo nebo nic a kteří si jich především nedovedou dost vážit, protože nenacházejí nic podobného jinde, anebo naopak protože něco podobného jinde našli. Chtěl bych však zdůraznit: to není práce pro historiky české filosofie, nýbrž *conditio sine qua non* dnešního, aktuálního českého filosofování. Myslím, že Jednota filosofická, budoucí vydavatel České mysli, by měla pečovat o to, abychom si my všichni a celá naše společnost byli víc vědomi tohoto vzácného odkazu naší dávné i nedávné filosofické minulosti a abychom o ní nejen s větší nebo menší úctou mluvili, ale abychom jí znovu opravdu žili a tak ji oživovali všude tam, kde si podržela svou váhu, nosnost a moc.

21 Víím, že jsem zdaleka nevyčerpal vše. Zcela jsem pominul otázky praktičtější, které jsou velmi důležité. Ale jsem si jist, že k nim v diskusi dojde. Chtěl jsem připomenout jen několik bodů, které se mi zdály být zvláště důležité, a byl to jistě pohled jednostranný. Nejen já, ale všichni přítomní jistě uvítáme všechny věcné připomínky, doplňky, korektury a námítky.

Děkuji vám za pozornost.

90-476

Příprava na 22. 3. 90 – FF – proped. I.

01 Tři roviny, na nichž musí filosof vypracovat (-vávat) zároveň svůj postup: a) přesné vyargumentování každého dalšího kroku, b) systematický zřetel k bližším i vzdálenějším kontextům, c) celková strategie, nutně orientovaná také na dějinnost resp. dějinné kontexty, nejen kontexty věcné.

02 Na všech těchto rovinách se nutně prolínají a navzájem ovlivňují dva přístupy k problematice: a) vidění problémů, b) spekulativní zřetel, tj.

taková pojmová a vůbec myšlenková výprava, dovolující viděné fenomény myšlenkově a také jazykově uchopit. Jsou různí myslitelé - u všech je třeba se učit - zejména tomu, co sami neumíme.

03 Problém, problémový okruh. Aktuálnost ve smyslu dějinném. Chápání „znamení časů“. „Výzvy“ a „odpovědi“ obecně: osobní situace, společná a společenská situace, dějinná národní, civilizační, kulturní, epochální situace. Modernita jako ztráta jedné dimenze v chápání lidské situace.

04 Situace ve smyslu poznávání. Řecké chápání: skutečnost (pravá) x stíny (Platón). Jsme v jeskyni, „vidíme“ pouze zdání. Je třeba opustit jeskyni a pohlédnout tam, kde je plné světlo. Filosof je nejprve oslněn, ale pak prozře a zírá (THEORIA). Subjekt - zírání (to není akt, akce) - pravda jako oslňující slunce. Pravda jako jsoucno, byť nejvyšší - pravá skutečnost.

05 Později se stále opakuje (koncem středověku a na počátku nové doby zejména) myšlenka světla osvětlujícího a odraženého. Vidět věci ve světle pravdy, ne vidět pravdu jako věc. To je myšlenka, která proniká s křesťanstvím, nemá řecký původ a dostatečné řecké kořeny. Odtud možnost pojetí „vítězící pravdy“, mocnější nade vše, co „jest“.

06 Základní struktura noetické situace: subjekt poznání - předmět, který je poznáván, - sám akt poznání (to je dění, událost, něco, co se přičiněním subjektu musí stát, co není ale musí či má nastat, odehrát se - a pak poslední, čtvrtý, ale vlastně první, základní „člen“, „složka“ poznání, totiž pravda jako to, co garantuje, že naše akce, směřující k předmětu poznání, není „jen“ naším výkonem, ale jen spoluprací, spolutvořením onoho pravého rozpoznání, jaká je pravá podoba poznávané skutečnosti.

90-477

23. III. 90

Příprava na Norsko: Jan 21, 1-14

01 Srv. Luk 5,4: „Vez na hlubinu.“ Říká to Ježíš, který teprve shromažďuje své učedníky, slibuje Šimonovi, že z něho udělá rybáře lidí (L 5,10). Naproti tomu u Jana po neúspěšné noci učedníci již u břehu potkají vzkříšeného Ježíše, kterého nepoznají. Ten jim velí hodit síť „na pravou stranu lodí“,

tedy hned u břehu. V. 8: nebo nedaleko byli od břehu, asi okolo dvou set loket.

02 Kocáb interpretoval Lukáše tak, že ryby jsou u břehu, a tak že to je vlastně větší div, že učedníci (budoucí) tolik ryb chytili na hlubině. To je asi výklad poněkud svévolný, když uvážíme, že Jan je mnohem pozdější a že by tento údajně kérygmatický moment pominul. Je-li pravda, že se ryby zdržují u břehu, pak by to znamenalo, že Jan onen zázračný moment vyřadil resp. potlačil.

03 Snad je Janovo líčení namířeno proti přílišnému zduchovňování Ježíšova poselství a vůbec významu. Ještě i vzkříšený Ježíš pečuje o materiální stránku života svých (bývalých) učedníků. Ještě silněji to je exponováno Luk 24,41 a násl., kde Ježíš sám pojídá kus ryby a plást medu, a to ve zcela jednoznačné souvislosti. Ukazuje učedníkům rány na svém těle a Lukáš jej nechává dokonce pronést slova: „duch těla a kostí nemá, jako mne vidíte mítí“ (v. 39.)

04 Zajímavé je, že podle Mat 4,20 a Mk 1,18, ba i Luk 5,11 rybáři opustili sítě a rybaření, a nyní podle Jana se po Ježíšově popravě k rybaření vrátili. Ve Skutcích naproti tomu Petr i další začínají hned působit a budovat církve. U synoptiků není rovněž ani zmínky o tom, že by se učedníci vrátili ke své práci. Luk 24,12 praví, že Petr „vstav běžel k hrobu“, jak zvěst o zmizelém těle přinesly ženy.

05 Pokud jde o jídlo, Luk 22,16+18 Ježíš říká, že jí a pije při poslední večeři naposled, a že nebude jíst ani pít, „ažť se naplní v království Božím“ (v. 16) resp. „ažť království Boží přijde“ (v. 18). Naproti tomu týž Lukáš nechává vzkříšeného Ježíše pojíst: „pojedl před nimi“ (v. 43). Tento rozpor nemohl uniknout pisateli resp. redaktorům, a přece jej v textu ponechali.

06 Je zřejmé, že se nemáme soustřeďovat na objektivní okolnosti a data. V narativním podání jde o něco jiného než o líčení fakticity. Otázka tedy zní, co nás v onom textu má oslovit? Proč sám Ježíš připravuje učedníkům oběd?

90-478

24. III. 90

Rozvrh Úvodu do filosofování

01 Lidské osvětí (předměty, vytlačování pravých jsoucen z bezprostředního okolí, přechod od lovectví a pastevectví k větším společnostem, dělba práce, městské obyvatelstvo atd.; podoba našich domovů, kde jsme doma – mezi věcmi atd.)

02 Skutečnost nikdy není jenom dána, ale je zároveň voláním a výzvou, apelem na nás, na každého zvlášť i na skupiny lidí, na celé společnosti, civilizace, kultury atd. Předsudečný důraz na „fakta“, na „objektivitu“ apod. Tak, jako druhý člověk pro nás není a nesmí být pouhá věc, pouhý předmět, tak ani my nejsme pouhá danost, a tak ani **ony výzva** a apely nemůžeme a nesmíme převádět na žádné danosti, věci, objektivitu.

03 Lidská situace a její struktura. 4 členy, z nichž jeden byl moderním člověkem převáděn na některý z ostatních tří: ztráta celé jedné dimenze. Výzva věcí (toho, co jen jest, co je pouhá danost), výzva druhých bytostí (tam už musíme respektovat je, nejenom sebe a své potřeby), výzva druhých lidí – a posléze výzva, která zatím ještě čeká na pochopení či vůbec na to, aby byla zaslechnuta.

04 Filosofie je poznání, tj. rozpoznání, pochopení, uvedení poznaného do života a uvedení života do souladu s poznaným. Sama situace poznávání je rovněž strukturována tak, jak bylo řečeno o situaci vůbec. Na začátku není poznání, ale neznalost, nevědění. Toho si člověk musí být vědom: vědomé, vědoucí nevědění, uvědoměná nevědomost. Sókrates. Povaha a struktura otázky. Problém a jeho obecný význam jako fenoménu.

05 Interpretace situace poznání. Pravda v nesprávném pochopení jako souhlas či soulad myšlení s „věcí“. Problém pravé skutečnosti resp. pravé povahy, pravé tváře skutečnosti. Kritika „danosti“ či „faktivity“. Předpoklady objektivace a „donutivého“ poznatku. Pro každé poznání je neoddělitelným předpokladem subjekt, subjektivní či spíše subjektivní přístup a – pravda jako to, co není dáno, ale ve světle čeho se skutečnost ukazuje nebo jeví ve své pravé podobě.

06 Poznání sebe. „Já“, „ego“, subjekt. Objev subjektu jako filosofického problému, tématu. Ztráta subjektu jako dů-

sledek ztráty „pravdy“ jako čtvrté dimenze, jako „toho čtvrtého“. Problém zpředměťujícího, „předmětného“ myšlení. Řecký typ pojmovosti. Pojem a intencionální „objekt“. Selhávání předmětného myšlení, rozpad „metafyziky“ řecké tradice (řeckého typu). Problém subjektu jako výzva k novému počátku, k novému stylu filosofování a myšlení vůbec.

07 Myšlení jako aktivita, myšlenka jako akt. Problém akce a aktivity, činnosti vůbec. Poznávání povahy aktivity jako reflexe. Možnost podrobit reflexi samotnou reflexi. Reflexe jako analýza a jako konstrukce. Konstruování modelů a jeho funkce v poznávání. Předmětné modely nestačí. Nutnost zkoumání tvorby odlišných modelů, „intencionálních nepředmětů“. Každé myšlení má své myšlené, ale také své specifické nemyšlené.

08 Subjekt nesmí být myšlen jako objekt, předmět. Je možný myšlenkový model subjektu? Ano, ale jen jako intencionální nepředmět. Co je vlastně všechno „META TA FYSIKA“? Problém FYSIS. Rozdíl mezi tělem (živým nebo předživým) a tělesem (mrtvým, hromadou, slepencem). Vztah mezi tělem a bytostí jako celkem. Poměr subjektu k bytosti jako události a k jejímu tělu. Problém odpovědnosti za akci; rozdíl mezi událostným děním a mezi děním akce (provedením akce).

09 Reflexe jako odstup od sebe a přístup k sobě. Ekstatický moment jako „pravé místo“ subjektu. Vykloněnost subjektu do budoucnosti podmínkou jeho odpovídání na pravdu a jeho odpovědnosti za činy, za akce. Akce chápána jako odpověď na to, co „má být“, a jako odpověď na to, co „jest“. Akce jako stopa subjektu a subjekt jako stopa akce. Praxe jako reforma okolní skutečnosti (světa) a jako reforma subjektu: subjekt svým tvůrcem? Rozporný bod.

10 Řešení rozporu: subjekt sám sebe ustavuje aktem „víry“, tj. sdůvěření, spolehnutí na „to pravé“. Akt víry je tedy dříve než subjekt (snad přesněji: je první formou toho, jak subjekt ustavuje sám sebe). Aby se subjekt mohl sám ustavit jako subjekt, musí mu onen akt víry být přiznán, započten jako jeho vlastní akt (ačkoliv tento akt předchází ustavení subjektu, neboť jím se subjekt teprve ustavuje).

11 Vztah člověka k pravdě: jen jako subjekt, ne jako událost ani jako tělo. Otevřenost vůči pravdě je podmínkou otevřenosti vůči světu. Svět se subjektu otvírá díky pravdě.

Příprava na diskusní večer v PNP 27. 3. 90 (ad mgf. Patočka)

01 Nebezpečí sebevyvyšování a utvrzování v mýtech – co jsme a chceme (nestávat se obětí minulých vavřínů) – co jsme chtěli a co dnes můžeme (bez rekriminací).

02 To platí také o první republice. Mluvíme o Masarykovi jako o zakladateli našeho státu. Patočka jasně říká, že Masarykovo vystoupení jako politika je zároveň (jeho) vystoupení jako myslitele (Pokus..., in: Dvě studie 40). Ale víme opravdu, co M. jako politický myslitel chtěl a co mohl a co se mu nezdařilo? Je větší to, co politicky dokázal, než to, co filosoficko-politicky chtěl?

03 Vzpomínka na vlastní státní útvar, jeden z nejdůležitějších ve střední Evropě a na často iniciativní úlohu českých dějin – je třeba to spojovat? Je třeba to spojovat ještě dnes, kdy ze zkušenosti víme, jak česká státnost byla znovu otřesena a jak do budoucna nemá perspektivu? Je eventuelní česká iniciativa dnes a zítra nutně spojena s upevňováním českého státu, konkrétně české republiky? Není upevňování české státnosti jen náhražkou za upevňování české kulturní a mravní i duchovní identity?

04 Státnost a dějinná iniciativa vytvářely smysl života naší starší společnosti – je tomu tak? Není to zkreslený pohled? Masaryk alespoň tvrdí opak: život státní a politický je jen skrovnější částí... Teprve národ v moderním smyslu je založen na „společenství jazyka a kulturních tradic“ – je to pravda? Jazyk ovšem je důležitý až později – ale kulturní tradice? Reformace je dokladem vyvracejícím tuto tezi.

05 Vypočítávání „objektivit“: vytvořit pro společného evropského ducha nové mohutné východní centrum, o devotio moderna, o první závany renesančního ducha za Alpami, o novou uměleckou syntézu, o předreformační problematiku církevní reformy, o chiliastické pojetí království božího na zemi, o státní církev odpoutanou od Říma, o humanismus a reformaci, o novou astronomii a přírodovědu, o sjednocení corpus protestantium, o protireformaci, barokní umělecký a náboženský ideál... Čím tato společnost žila, byly velké evropské problémy. Na šachovnici evropských vztahů byla faktorem nezanedbatelným a často iniciativním. – To vše jsou redukované, ochuzené fenomény. Proti tomu Teilhard nebo Masaryk v NNK: celý fenomén, všechna fakta, celá fakta.

06 Prvním evropským motivem, který tato společnost nedokázala asimilovat bez hluboké transformace, bylo osvícenství. – To vůbec neodpovídá. Hluboká transformace předcházela: v reakci na protireformaci procházely české země šoky a křečemi. Deformace a přímo devastace kulturní a duchovní způsobila, že vztah k osvícenství nemohl být u nás normální. Především to byl import, který byl v podstatě cizí jak oficiálním doktrínám, tak zatlačeným a zasutým tradicím protestantským. Bylo by to corpus alienum, a to nejen ve smyslu národním. Pozitivní význam josefinismu pro dosud naprosto duševně a politicky **bezprávné selské a městské nemajetné vrstvy** byl provázen dalším vykořeňováním, i když se tak rodily příští důležité společenské faktory (potenciální státní občané).

07 Tyto složky spolu s tenkou intelektuální vrstvou udržováním starší historické tradice, vytvářející kontinuitu s minulostí, vytvořily jednotu samostatného společenského útvaru. Spojení bylo založeno na společném vědomí utlačení a ohrožení, navzájem se solidárně doplňovaly, lidové vrstvy tvořily relativně mohutný demografický podklad, intelektuálové jim naopak poskytovali možnost vyjádřit se, vzdělávat se, uvědomit se – tedy prvotní akce duchovní, pak i politické. Schopnost vlastního života.

08 Tak se společnost rozdělila ve dvě. Hierarchická struktura jedné části, kdežto druhá, česky mluvící, byla podstatně lidová, populární a živelně **demokratická**. Proto jejímu sebeuvědomění přišly vhod některé myšlenky o podstatě národa – Herder. **Přišly** jako na zavalanou. Ale v té době také hlubší Bolzano atd. Národní život je pokus o nápravu křivd a nadpráví, které společnost sužují a štěpí. Živý motiv sociální. Lidovost, demokratismus a sociální orientace. Žádný jiný národ se nám nepodobá.

09 Vyústění v národní samostatnost. Živelný demokratismus mohl být povýšen na státní princip. Smysl pro sociální spravedlnost to mohl jen prohloubit. Většina politiků se však nevyprostila z područí běžných liberálních představ. Ale navzdory Masarykovi se nepodařilo takovou novou státnost (nacionální) opravdu vytvořit jako ideový statek, stojící nad stranami. Tragédie nedomyšleného demokratismu u nás doma, izolovanost ve střední Evropě a otevřená krize západní demokracie vedla ke katastrofě. Stát zahynul.

10 Přes obrovský zářez po 2. válce existují prvky kontinuity. Radikální řešení sociální otázky navazuje (ale tragické důsledky); doba kultu zasadila jednotě národa hlubokou ránu. Ale: světlý bod možné syntézy. Přecenili jsme své možnosti, síly a příležitosti. Ale: index možné budoucnosti – krok kupředu. Zachraňovat a prohlubovat svou duchovní existenci.

11 Živelný demokratismus není u nás původní, prvotní, není to začátek demokratismu. Ten je třeba vidět už v reformaci. To nelze odbýt poukazem na středověk a jeho hierarchickou strukturu. Demokracie ve starém Řecku byla otrokářská, a přesto jí neupíráme význam. Důraz na svobodu svědomí a vyznání, oddělení státní a duchovní moci, mravní apel proti principu autoritářskému, význam pravdy, která „za škody stojí“ („hlavu mu rozbíjí“) atd. – to jsou ideové kořeny našeho demokratismu, z něhož po amputaci vrchních národních vrstev zůstal onen živelný jako pouhý relikt. Ale tam to nezačíná, u toho reliktu.

12 Patočka podceňuje nebo vůbec nedbá fenoménu, který je pro posouzení každého ‚navazování‘ rozhodující. Existuje navazování v „duchu a pravdě“ – a potom pouhé napodobování, které je buď vypočteno na záměrné matení, ale které může také sloužit jako automystifikace, sebepodvedení. To druhé je primární. Kýchovitý člověk (Broch, Giesz). Kých historický: to je bolševismus, stalinský „marxismus“ a „socialismus“. Kristus a Anti-krist. Existuje také zcela falešná „kontinuita“, již kých navazuje na umění a napodobuje je, tváří se jako ono. To je rozpoznání, vedoucí k závazku pro dnešek.

13 Považuji za charakteristické, že Patočka, který jindy (v interview pro Liter. noviny) věděl, že největší myslitelský výkon byl u nás podán ve věci pojetí pravdy, se v této souvislosti o pravdě nezmiňuje vůbec, a že se téměř nezmiňuje o Masarykovi, a pokud ano, jen jako o státníkovi, ne jako o mysliteli. To, co Masaryk znamenal a dodnes znamená jako inspirátor nového promýšlení našeho národního úkolu a poslání, daleko převyšuje to, co udělal politicky.

14 Formulace „zachraňovat a prohlubovat svou duchovní existenci“ (podobně jako „péče o duši“) je nahlodána červem. Hlavní je pečovat a zápatit o pravdu, ostatní nám bude přidáno.

90-483

25. III. 90

Příprava na 27. a 28. 3. 90 – VŠE: Svoboda svědomí a svět. náz.

01 Nejprve je nutno vyjasnit samu otázku. Jde o trojí fenomén, totiž o fenomén svědomí, o fenomén svobody a konečně o tzv. světový názor resp. názor na svět (to je otázka, zda a v jakém smyslu tu můžeme mluvit o fenoménu). Přístupme tedy k objasňování postupně.

02 Slovo svědomí v řečtině zní SYNEIDÉSIS, latinský překlad zní conscientia, tedy česky spíše spolu-vědomí, spolu-vědění. Na evropské myšlení vykonávala dlouhé věky svůj vliv Vulgata a jí daleko předcházející překlady do latiny (Augustin už zná dva, vedle nich v Gallii třetí – první překlady neúplné asi v 3. stol.). Uvedu proto příklad a doložím zejména latinou.

03 Podle Skutků apoštolských promluvil Pavel před synedriem takto: „A tak se chovati hledím, abych měl (dobré) svědomí bez úrazu před Bohem i před lidmi vždycky.“ (Kral., Sk. 24,16) Vulgata: Studeo sine offendiculo conscientiam habere ad Deum, et ad homines semper. (Řecky: SYNEIDÉSIN ECHEIN PROS TON THEON KAI TOUS ANTHRÓPOUS.) Co to vlastně znamená mít spolu-vědění směrem k Bohu a k lidem?

04 To objasňuje jiné místo ze Skut. 23,1: „já všelijak s dobrým svědomím sloužil jsem Bohu“; revidovaná Standard Version je lepší: „I have lived before God in all good conscience“. Vulgata: „ego omni conscientia bona conversatus sum ante Deum“. (Řecky: EGÓ PASÉ SYNEIDÉSEI AGATHÉ PEPOLITEUMAI TÓ THEÓ.) Tady vidíme, že je možné mít spoluvědění dobré, a tak je zřejmě možné mít i spoluvědění nedobré, špatné, „černé svědomí“.

05 Fenomén svědomí znamená tedy jednak to, že o tom, co vím, co si uvědomuji, ví ještě někdo jiný, buď Bůh nebo člověk, a že já vím, že to vědí. Svědomí je tedy zvláštní druh ‚reflexe‘: normální reflexe znamená, že vím o tom, že vím. Tato zvláštní ‚reflexe‘ znamená, že vím, že někdo druhý ví. Spoluvědomí a spoluvědění znamená tedy spolužití s druhým tak, že se mu neskrývám, ať už že nechci nebo že nemohu.

06 Odvolává-li se tedy někdo na svědomí, neodvolává se na něco svého, na svou subjektivní potřebu nebo nezbytnost – jak se to často modernisticky vykládá, ale odvolává se na svůj bytostný vztah k někomu druhému, který je buď sám autoritou anebo vůči němuž jsem pod autoritou loajální.

90-484

07 Spoluvědomí a spoluvědění je tedy založeno na něčem podstatnějším, bytostnějším, totiž na spolu-žití. Na to ukazuje jak řecké POLITEUÓ, tj. občansky žítí, býti občanem (v souvislosti tedy spolu-občanem), obcovati, obecné věci spravovati. Ještě snad lépe to vystihuje latinské conversor = otáčeti se (odtud konverzace): dělati nebo říkati něco, a stále se otáčeti k druhému, co on na to.

08 Za těchto okolností vzniká ovšem otázka, co tu vlastně znamená nebo má znamenat svoboda. Zásadně může znamenat dvojí: že své svědomí osvobodím od stálého otáčení a od dbalosti na to, co tomu říká ten druhý nebo jak se to týká toho druhého, tedy svoboda jako nedbání, jako nedbalost, zanedbání ohledů, osvobození od ohledů, od norem a příkazů, „svoboda od“.

09 Ale svoboda může znamenat také svobodu ke svědomí a ke svědomitosti, tedy trochu absurdně řečeno, svobodu od sebe, od vlastní vůle a zvůle, a zároveň svobodu a tedy otevřenost vůči tomu druhému. A tady zase je naprosto rozhodující povědomí o tom, že ve vztahu k druhému člověku tu nejsem jen já, který se vztahuje, ten druhý, k němuž se vztahuji, a to vztahování samo jako přístup, jako akt, aktivita, ale že tu s naprostou nutností musíme počítat ještě s něčím, co tu není jako něco daného, jako něco jsoucího, ale právě naopak jako něco nejsoucího.

10 Moderní člověk ve svém chápání sebe, světa a svého místa na světě zapomněl a ztratil jednu dimenzi, a snad lze říci, že ji usilovně vytěsnil ze svého vědomí. Rádl užívá formulace „to, co býti má“; v Německu se svého času hodně mluvilo o „Sein-sollen“. Rádl sám vyvozuje naprosto jasně závěr, že to, co býti má, ergo neplatí. Někdy mluví také o platnosti: to, co býti má, tedy platí, ale není to „jsoucí“, „jsoucno“.

11 Modernost, modernita nemohla, tak jako nikdo nemůže, vyškrtnout to, co není, ale býti má, z lidského světa, ale radikálně tuto dimenzi zesubjektivizovala. To, co není, ale má být, je budoucnost. Vztah člověka k budoucnosti byl některými mysliteli redukován na vztah k fakticitě (v pozitivismu), tedy na vztah k tomu, co už tu jest, na danost. A jinými byla konsekventně zesubjektivizována i tato danost, a budoucnost byla oblastí libovůle a svévole člověka, tj. vůle, pro kterou neplatí žádné „ty máš“.

90-485

12 Fenomén svědomí je tedy nutno interpretovat nikoliv a parte post, nýbrž a parte ante, jako vztah k budoucnosti (tj. přicházející budoucnosti), nikoliv jako pozůstatek něčeho minulého. Svědomí je spolu-vědomí toho, co přichází, je vyjití vstříc tomu, co přichází. Ale ne čemukoliv, nýbrž tomu pravému, co přichází a co tedy i naši přítomnost a co k ní náleží staví do pravého světla.

13 Svědomí tedy není žádný náš vědomý akt, výkon našeho vědomí, vezmeme-li to přísně. Je to naopak zanechání vší běžné aktivity, zaměřené na předmětnosti, ale i na naši vlastní předmětnost, tedy je to i zanechání každé běžné reflexe. Naproti tomu je to jakási odevzdanost, s jakou přijímáme to, co (pravého) přichází. A protože přicházejí i věci divné, hrozná a nepravé, je to spolehnutí na to, že to pravé bude mít vrch, že i v našem případě nám dovolí rozpoznat pravé od nepravého a postavit se v zápase, bez něhož není žádný život možný, na správnou stranu. Svědomí nás staví na stranu „toho pravého“ a do jeho světla.

14 Odtud je vidět, že formulace „svoboda svědomí“ je vlastně vadná, že je nepřípustnou subjektivizací právě tam, kde subjekt opouští svou subjektivitu a dává se k dispozici „tomu pravému“. Máme-li přesto mluvit smysluplně o svobodě svědomí, pak v docela jiném smyslu, než je obvyklé. Ke svědomí je subjekt osvobozován „tím pravým“; jeho svoboda nespočívá v nezávislosti, nýbrž právě v závislosti na „tom pravém“. „Pravda vás osvobodí“: to platí právě v tom smyslu, že člověk je osvobozen nejenom od vnějších tlaků, ale dokonce i od ‚vnitřních‘, od své přirozenosti a svých náklonností, ba sám od sebe, aby se cele vydal, odevzdal pravdě.

15 To pak vrhá světlo i na otázku tzv. světového názoru. Než podrobíme sám pojem s. n. kritice, musíme upozornit na to, že ‚světový názor‘ není

záležitostí svědomí (primárně), ale rozumu. Všeobecná deklarace mluví o tom, že všichni lidé „jsou nadáni rozumem a svědomím“, a zároveň že každý je oprávněn ke všem právům a svobodám mj. bez rozdílu náboženství, politického nebo jiného smýšlení. Znamená svoboda světového názoru svobodu smýšlet, jak chci, jak se mi zamane? Čl. 19 mezinár. paktu o občan. a polit. právech: každý má právo zastávat svůj názor bez překážky. Svoboda myšlení vedle svob. svědomí.

90-486

16 V zásadě platí, že člověk se má na svět dívat tak, aby jej viděl v pravém světle. Svět ovšem má mnoho tváří, ale jen jedna je pravá. Proto je mnoho možných názorů na svět, ale také jenom jeden ten názor je pravý. Ostatní jsou chybné, nepravé – více nebo méně. Svým světovým názorem se má každý člověk co možná blížit správnému názoru. Neexistuje však nikdo, žádná nejvyšší instance, která by mohla rozhodovat o tom, který názor na svět je správný a který nesprávný. Jedinou instancí je pravda, a ta nikomu není jen tak k dispozici, tu nikdo nemá otočenou kolem prstu.

17 Svoboda světového názoru je tedy pravý opak toho, co jsme popsali a určili jako svobodu svědomí. Svoboda názoru na svět je svoboda od každého vnějšího nátlaku, od každé indoktrinace ze strany druhých lidí nebo lidských institucí. Světový názor si každý má vytvářet podle svých zkušeností se světem a se sebou ve světě a na světě. Svoboda světového názoru je vlastně svobodou mít docela své, „vlastní“ zkušenosti se světem. Zkušenost se světem je totiž vždycky zároveň zkušeností se sebou.

18 V posledních 40 letech se hodně mluvilo o tzv. vědeckém světovém názoru. To je *contradictio in adiecto*: názor je buď vědecký nebo je to světový názor. Nelze mít vědecký názor na svět. Názor na svět nikdy nemůže mít donutivý charakter, jakého se snaží dosahovat vědy. To však se nesmí stát záminkou k obhajování libovolnosti světového názoru, přesněji filosofického pojetí světa (a nás v něm resp. na něm). Svobodou se tu míní nezávislost na čemkoliv vnějším, zejména sociální a politické skutečnosti. Není tím míněno a nesmí se tím mýnit, že to je soukromá záležitost každého člověka, do kterého nikdo jiný nemá co mluvit.

19 Sám termín „názor na svět“ (světový názor) je třeba podrobit kritice. Závislost na řecké koncepci „zírání“. Žádné zvíře nežije ve světě, ale v osvětí. Pouze člověk se naučí prorážet a překračovat hranice svého osvětí a vstupovat do otevřenosti světa. Jako otevřený je svět nepřehledný: nejde o to se na svět dívat, ale žít v něm. Proto pojetí světa musí zahrnovat pojetí člověka, zejména konkrétní sebepojetí jednotlivce – je to nutně filosofie. Svoboda ffe se ovšem podobá svobodě umělcově: každý tvoří po svém, ale rozeznáváme velké a malé umění a také kýč. Např. cynismus jako světový názor je kýč (nálada). (Kýčovitý člověk!)

90-487

26. III. 90

Svoboda svědomí a světového názoru

01 Filosofie a lidská práva: založení (základ) myšlenky; kritická úloha filosofické reflexe.

02 Samo téma je nutno objasnit postavením trojí otázky: 1) co je světový názor (a) svět, b) názor, nazírání), 2) co to je svědomí, 3) co to je svoboda a v jakém vztahu je k světovému názoru a k svědomí.

03 Východiskem nám bude kritika slov „světový názor“. Pozůstatek řecké vizuality: THEORIA, zírání. Svět je svou podstatou nepřehledný, nenazíratelný. Svět je to vše kolem nás, co nás obklopuje a objímá (Jaspers, s Umgreifende). Není to danost, ale otevřenost, především otevřenost do budoucnosti. Budoucnost tu není proto, abychom ji nazírali, ale abychom ji přibližovali a uskutečňovali – ale také abychom na ni čekali a od ní něco čekali. Ve vztahu ke světu neplatí podívaná, ale slyšená (slyšení a poslechnutí) a čin.

04 Svět je plný výzev, zdaleka to není jen hromada daností, fakticit. Rozdíl mezi osvětím a světem. Zejména evropský člověk se obklopuje věcmi, mrtvými předměty. To má neblahý vliv na jeho myšlení. K tomu přistupuje pojmovost řeckého typu, „předmětné“ (zpředmětňující) myšlení. Nazíravost a předmětnost musí být podrobena kritice.

05 Ohrožuje kritika svobodu? Pojetí svobody: od předpisů, dogmat, indoktrinace. Ale nejde o libovůli a svévoli: tak jako v umění rozlišujeme

velké, dobré, průměrné a špatné umění, a také kýč, platí něco podobného pro světový názor a pro filosofii. Nejde však o zákazy, ale o kritiku a vychovávání veřejnosti ke kritickému rozpoznávání hodnot od pahodnot.

06 A to už souvisí s otázkou svědomí. Odvolávat se na svědomí neznamena právo na subjektivní zkreslování a svévoli. Co to je vlastně svědomí? Spolu-vědomí, con-scientia – tedy něco, co překračuje mou subjektivitu. Není možná kontrola zvnějška, ale to nevyvazuje z povinnosti vydávat počet ze svého myšlení i jednání.

07 Svědomí je (má být) svobodné od vnějších tlaků, ale není svobodné od pravdy (toho pravého). Názor na svět – nebo lépe: postoj vůči světu, pobývání na světě včetně myšlení o světě – je (má být) svobodný od nátlaku, ale je odpovědný (odpovědí) na výzvy toho pravého. Svoboda nejen od, ale k něčemu, pro něco – „vyššího“.

90-488

27. III. 90

Příprava na FF – proped. I – 28. 3. 90

01 Noetická problematika: co to znamená „poznat skutečnost“ – co to je „poznání“? Neuspokojivost výměru: poznat věci, jak jsou, bez subjektivních příměsí. To nejde – bez subjektivity není poznání možné. Nemůžeme vylézt ze své kůže a postavit se mimo, abychom porovnávali samotnou skutečnost s tím, jak je poznávána.

02 Musíme proto podrobit zkoumání samu subjektivitu – bez níž (bez jejíhož prostřednictví) se ke skutečnosti nedostaneme. Musíme jedny myšlenky kontrolovat druhými myšlenkami. Reflexe jako myšlenkový (analytický) přístup k vlastním aktivitám (a tedy i k jiným reflexím).

03 Jediný způsob, jak se opravdu setkáváme s jinými skutečnostmi, který se může stát zdrojem poznání, jsou naše akce. (Děti: pohyby nazdařbůh, pozvolná koordinace, prosazování záměrů.) Reflexe nemá před sebou ani věci, ani subjekt akcí, ale pouze akce, které nesou stopy obojího. Reflexe tedy musí analyzovat a rozpoznávat, na kterou stranu má které stopy přiřadit. Analýzou akce dospívá reflexe k rozlišování „objektivit“ od „subjektivního“.

04 Vynález pojmů a pojmovosti ve starém Řecku: „objev“ tzv. esencialit, tj. toho, co každou skutečnost dělá tím, čím jest. Každá skutečnost je konkrétním případem, výskytem, konkretizací nějaké esence. Starý problém idejí nebo forem znovu ožívá ve sporu o univerzálie.

05 Naše řešení: dvojice pojem – intenc. předmět. Když si toto zpřítomníme, porozumíme zároveň, kde jsou meze tohoto typu myšlení. Nutnost nové orientace. Problém: jak myšlenkově, pojmově zvládnout dění, události (pravé i nepravé). Konstrukce myšlenkových modelů a zavedení času a časovosti do těchto modelů. J. B. Kozák o pojmech (v *Logice*): pojmy jen vyměňujeme, nemůžeme je pozměňovat. To platí o modelech, ne o pojmech.

06 Význam a praktické využití pojmů. Co to jsou pojmy? To jsou jakési adaptabilní (a tedy proměnlivé) programy, zaváděné do proudu uplývajících představ či nálad atd. myšlení, přičemž výsledkem je intencionální zaměřenost na ‚totéž‘. Důležitost „identity“ míněného. Identita a neměnnost. Logický prohrěšek. Problém nepředmětné identity: subjekt jako klasický non-objekt. Model subjektu?

90-489

Příprava na Filos. antropol. – FF – 28. 3. 90

01 Člověk se stává tím, čím (kým) je, způsobem svého pobývání na světě. Vnější stránku tohoto pobývání sleduje a zkoumá jednak somatologie (somatol. antropologie), jednat etologie (etolog. antropologie). To však filos. antropologii **nestačí**.

02 Obecná zkušenost (nemusí být směrodatná, ale je třeba o ní vědět): člověk „má“ tělo, ale není tělem. „Má“ duši, ale není duší. Obětovat duši za přátele – ne obětovat sebe. Kdo ztratí duši, ten ji najde. Co znamená tento paradox?

03 Pobývání na světě má dvojí stránku. Především je nám tu „dáno“ něco, co jsme si nezvolili a ani zvolit nemohli. Není to jen „realita“, ale i mnoho jiného. Styl života, civilizační úroveň, spiritualita atd. To vše je spojeno s nejrůznějšími výzvami, které jsme si také nezvolili, ale které nejsou prostě jen součástí nebo aspektem oněch daností. Žijeme ve světě, který se otvírá do budoucnosti či který je stále z budoucnosti otvírán.

04 To má dvojí důsledek: to, co je „dáno“, není vše, do čeho jsme postaveni. Ke skutečnosti náleží mnohem víc než „danosti“: výzvy. Ale reakce na výzvy se pronikavě liší od reakcí na „danosti“. V tomto druhém případě je na naší straně iniciativa: vymýšlíme si, co by se s tím dalo dělat. Naproti tomu v případě výzvy „slyšíme a posloucháme“ (nebo se vzpíráme).

05 Reakce na jsoucí a reakce na to, co není. Každá reakce je akce. Rozhodující pro pochopení akce je pochopení subjektu akce, který není její součástí, ale který je nejen odpovědný skrze akci, ale také za tuto akci.

06 Odpovědnost za akci znamená dvojí: jednak subjekt musí být vysunut, vykloněn do budoucnosti – bez toho není odpovědnost za akci možná ani myslitelná. Jednak musí být člověk s touto svou odpovědností reflektovat (i když neuvědomená odpovědnost nikterak neexkulpuje). Člověk musí být schopen se vědomě vztahovat k budoucnosti jako k tomu, co není (jsoucím). Kvalifikovaná akce: mravní rozvrženost.

07 Jak se subjekt stává subjektem mravním, politickým atd. Subjekt a jeho „sebe-vědomí“ – vázanost na tělo (i na událost života vcelku). „Kvality“ subjektu; charakter.

90-490

29. III. 90

Julia Kristeva ve svém výkladu před psychiatry v Lyonu 1983 užila následujícího schematu: v analýze se jeví touha po dítěti jako cosi přecházejícího v akci, ale dítě samo je tím zjevujícím (l'enfant est le révélateur – 3), tedy třetím členem mezi analytikem a analyzovaným (tj. matkou). Odtud se pokouší Kristeva přistoupit k otázce události (événement) a zjevení (révélation), jak zní titul její přednášky (otištěno v: L'Infini, zima 1984, č. 5, str. 3-11). Sám přístup (a další postup) je jistě pozoruhodný, ale stále ještě situaci příliš zjednodušuje; užití dítěte jako „metafory“ je zavádějící, protože umožňuje znovu okamžitou objektivaci a tím neutralizaci myšlenky. Pokud tematizujeme dítě jako zjevovatele, pak zapomínáme na to, že dítě-zjevovatel náleží k témuž „členu“ (resp. okruhu členů) jako sám analytik. O „zjevování“ či „vyjevování“ můžeme mluvit ve dvojitým smyslu: buď nám jde o „to“, „co“ se vyjevuje – anebo o toho, kdo

„něco“ vyjevuje, tj. asistuje u jeho vlastního vyjevování. Pokud vyjevovatel zůstává jen u odkrývání dalších, zprvu nezřejmých a dokonce skrytých souvislostí s jinými „skutečnostmi“, nemůžeme mu přiznat titul „zjevovatele“ v onom silném smyslu, neboť zůstává pouhým „poukazovatelem“. Skutečný „zjevovatel“ přináší něco uceleného, nový pohled, novou zvěst, nový způsob života, nové (celistvé) směřování apod. Analytik proto v pravém smyslu není žádným zjevovatelem. Je jím však dítě? Nikoliv; dítě je pouze významnou, dokonce základní a rozhodující složkou události zjevování, ale není to ono, které zjevuje, nýbrž pouze se samo vyjevuje jako obsahově rozhodující složka vyjevování, zjevování. Dítě samo není a nemůže být zjevovatelem.

90-491

7. IV. 90

Filosof potřebuje žít ve fungující společnosti, aby v ní vůbec mohl existovat, zejména však aby vůbec mohl působit jako filosof, tj. aby mohl být „nepoliticky politickým“ způsobem platný. SOFIA, po které touží a o kterou usiluje, není ani pouhé „vidění věcí“, ale ani dokonce ani jen „vědění“, rozumí se věděním věcí a o věcech, o skutečnosti. Moudrost není a nesmí být oddělena od každodennosti, i když se na ni ovšem neomezuje resp. není jí sama omezována. Tato moudrost, o kterou filosof usiluje, je moudrost pro život, pro cestu životem, pro způsob pobývání na světě, pro praxi, pro celý životní příběh člověka, ale i pro jeho vztah ke všem podstatným rovinám kontextů a také k tomu, co život přesahuje. Proto nemůže filosof nikdy přijmout politická hlediska za hlavní a rozhodující. Přijme-li navzdory tomu z nějakých zvláště závažných důvodů nějakou politickou funkci, musí si být ustavičně vědom toho, že zároveň přijímá jakési brýle, jež mu ukazují skutečnost a svět jinak, než jak je mohl vidět jako filosof. Proto nemůže, nesmí nadále vystupovat jako filosof, ale musí si sám vědomě uložit řeholí, distanci, musí nejen navenek a na veřejnost, ale také sám pro sebe a před sebou vystupovat jako filosof a přicházet s nároky, na něž filosof má právo. Volá-li filosof jakožto filosof (tj. ex cathedra) své spolulidi, spoluobčany a celou společnost k plnění závazků vůči právu, spravedlnosti a pravdě, je to něco docela jiného, než dělá-li totéž filosof, který přijal politickou funkci nebo politické postavení. V tomto změněném postavení si proto musí odepřít to, na co si možná jako

filosof zvykl jako na cosi samozřejmého: jeho eventuelní volání k pravdě zní nutně podezřele.

90-492

9. IV. 90

Je správné mluvit o „vocation de l'être“? Odpověď na tuto otázku považuji za fundamentální pro filosofickou orientaci. Je „bytí“ nějaká hodnota? Znamená „bytí“ už nějakou dokonalost? – Jestliže vyjdeme z onoho řčení Leibnizovy otázky, proč je spíše něco než nic, jež odpovídá: nic není žádným posledním reziduem neměnnosti, ale nutně přechází (vždy znovu) v „něco“, a je-li nutným důsledkem rozpoznání, že se stejnou nezbytností každé „něco“ znovu přechází v „nic“, pak máme odpověď nasnadě: každé bytí je hodno konce v téže míře, v jaké bylo hodno počátku. Ale tato odpověď nestačí, protože nedává, neodhaluje celý smysl. A odhalení jen části smyslu, jen části pravdy znamená nutně nepravdu. „Nic“ má zajisté tendenci přecházet v „něco“, a to není ovšem možné jinak než přecházet v „něco“ na primordiální úrovni. Ale to není dostatečné, uspokojivé přecházení v „něco“ – „nic“ znamená mnohem výbušnější nálož, mnohem pronikavější tlak či tendenci, aby se něčím tak „primitivním“ mohla vyčerpat, dojít jakés takés rovnováhy (pokud vůbec o rovnováze může být řeč – snad jen jako o tendenci). „Nic“ přechází v „něco“ nejen na této primordiální rovině, ale chce dospět na roviny nejvyšší. Proto má takovou důležitost reaktibilita událostí a na ní založené superudálosti: nejde o jakékoliv „něco“, ale o „něco“ zvláštního, vynikajícího, o to, co „býtí má“. Samozřejmě můžeme a dokonce musíme mluvit o povolání bytí k „něčemu“ takto vynikajícímu, majícímu „býtí“; ale nelze dobře mluvit o povolání k bytí, neboť pak by mohlo jít pouze o povolání subjektu a „bytí“ subjektu je toto genere odlišné od bytí jsoucna (události). Subjekt je povolán k aktivitě, nikoliv k bytí.

90-493

Otázka ke zkouškám – FF – fil. propedeutika I a II

1.

Z čeho je zřejmé, že podle Platóna (resp. Sókrata) má filosofování božský původ? Jaké dva doklady pro to můžete uvést ze Symposia?

2.

Kde se Sókratés odvolává na božstvo, když jde o filosofování, v Obraně? Jaký je podle něho vztah mezi božstvy a filosofováním a jak se obojí vztahuje k pravdě? (29 DE, 109)

3.

Kde v Obraně lze dokumentovat rozpoznání fenoménu reflexe? Proč mluvíme o dalekosáhlé proreflektovanosti myšlení v našich, tj. evropských tradicích? Co to vlastně znamená, vědět, že vím?

4.

Můžete alespoň náznakově uvést, jak rozpoznání reflexe jako fenoménu mohlo vést k Descartově devize „cogito sum“? Jak souvisí vědomí sebe s povahou reflexe?

5.

Jak souvisí podle Platónova pojetí v Hostině láska a pravda a jaký to má důsledek pro reinterpetaci filosofování? A jakou funkci má v souvislosti s nimi krása? (Krása budí lásku a rodí z pravdy a tedy opět ke kráse.)

6.

Jaký je vztah mezi filosofií a odbornými vědami? V čem je záruka vědeckosti našeho vědění? K čemu vede Descartův důraz na jistotu vědění? Co nám zaručuje tuto jistotu? (A také vůbec umožňuje - reflexe!) Jakou má vědec kontrolu nad svou reflexí a vůbec nad svým myšlením?

7.

Co to je odpovědnost - osobní, mravní, politická atd. -? Popište hlavní rysy situace, v níž je člověk odpovědný - jaké nezbytné složky tu jsou přítomny? Jak se liší odpovědnost před něčím od odpovědnosti za něco? Lidské jednání i myšlení jako odpovídání.

8.

Popište stručně povahu výzvy a určete několik druhů výzev s nezbytnými rozlišovacími znaky (výzva věcí – bytostí – lidí – „toho pravého“).

Souvislost výzvy a akce (aktivity).

90-494

11. IV. 90

Název souboru posledních dopisů a jiných textů Bonhoefferových z vězení, „Widerstand und Ergebung“, má dalekosáhlý význam a dosah. Když myslíme subjekt jako nejsoucno, tedy jako skutečnost, k jejíž charakteristice náleží její vykloněnost do budoucnosti a její povolání k aktivitě, můžeme aplikovat ona dvě slova resp. jejich významy následovně: subjekt zůstává vázán dvojitým vztahem, který je pro něho bytostný: vztahem k „tomu posílajícímu“ resp. k výzvě „toho pravého“ na jedné straně a vztahem k tomu, co je „dáno“ a má být „napraveno“ (přičemž české „napraviti“ znamená již etymologicky „učiniti znovu pravým“). Vůči „tomu pravému“ se subjekt musí vždy znovu „odevzdávat“, tj. vzdávat sebe a svých sklonů a náklonností. Naproti tomu ve vztahu k dané skutečnosti musí subjekt klást „odpor“, musí vzdorovat všem tendencím, inherentním samotné skutečnosti, nesmí se jimi nechat vést nebo vláčet, a už vůbec se nesmí dát do jejich služeb. Odtud také základní rozdíl mezi „výzvami“, které k němu vysílají věci, věcná, předmětná skutečnost, a mezi výzvami vskutku nepředmětnými, jaké mu adresuje „to pravé“ resp. „pravda“. V evangeliu zmíněné „rozpoznávání znamení časů“ je zapotřebí nově interpretovat: jsou znamení pravá a nepravá – a mezi nimi je zapotřebí „rozeznávat“, rozlišovat. Proto také ten peiorativní přídech a odmítnutí – jakoby – věštění z kávové sedliny (nebo jak bychom tomu jinak řekli). Znamení – to je právě vždy jakási výzva, na kterou je zapotřebí odpovědět. Odpovědí je již zaslechnutí, tím spíše porozumění a nejvíc poslechnutí, tj. přijetí výzvy, s oním znamením spojené, jako osobního apelu, na mne adresovaného. A pravá výzva vždy vede k odevzdanosti vůči sobě a rezistenci vůči tlakům „reality“.

90-495

Situaci lze charakterizovat asi v tom smyslu, že bezpečnostní aparát, zvláště jeho nejvýznamnější složky, se od počátku sedmdesátých let začal podstatně proměňovat a že v začátcích Charty 77 jsme mohli zažít už jen zbytky starých kádrů, zatímco stále početnější kádry nové byly charakterizovány oportunistickým a často cynickým přístupem, který zároveň znamenal i jistou menší angažovanost a neutralitu až lhostejnost, dokonce však někdy (v menším počtu případů) náznaky jakéhosi porozumění, že změny jsou nutné a že režim je v dané podobě neudržitelný, ba někdy snad i s náznaky jistých sympatií pro nás, tzv. disidenty. Kdyby nám dnes šlo o zachování společenských struktur a pouze o změnu předznamenání, byl by tento aparát nadále použitelný, protože se už do velké míry v minulosti emancipoval od oficiální ideologické kazajky. Řekl bych, že naprostá většina bezpečnostních složek a dokonce i naprostá většina i těch nejvyšších příslušníků (a tedy velitelů) státní bezpečnosti by byla ochotna sloužit nějaké nové, ideologicky naprosto odlišně orientované politické straně, která by zase usilovala o mocenský monopol (samozřejmě za předpokladu, že si zachovají a dokonce zlepší své postavení). Ale naše situace je pronikavě odlišná. V demokratické společnosti, o jakou usilujeme, je takový aparát nepřipustný, protože základní nebezpečí není v komunismu a komunistické ideologii, ale v nepřipustném soustředění moci a v jedné ruce, zkrátka v monopolizaci politické a represivní moci. Zachování tohoto aparátu by mohlo znamenat pouze jediné: k monopolu moci by se dostala jiná strana, ústava neústava. Demokratická obrana může spočívat jen v likvidaci této centralizované moci a v „odzbrojení“ celého aparátu.

90-496

Když se má budovat nový, nikoliv už nebezpečný, ale pouze nezbytný nový aparát, vzniká otázka, kdo má být pověřen jeho ustavením a **uvedením** do provozu. To nemohou resp. by neměli dělat lidé profesionálně nezkušení. Nepočítáme-li ty, kdo pracovali v dosavadním aparátu (a jistě z nich někteří budou také dobře použitelní, i když je třeba jejich pomoci užít jen s mírou a velmi opatrně), máme k dispozici pouze pracovníky, kteří – dnes už vesměs v penzijním věku nebo těsně před ním – začali na něčem podobném pracovat v roce 1968 a měli zkušenosti z let předcházejících. Ti sice byli dvacet let distancováni a tedy neměli kontakt

s vývojem posledních dvou desetiletí, ale nepochybně jisté významné zkušenosti mají. Vzhledem k tomu, že mají i důležitou zkušenost života ohrožovaného represemi, je možno se nadít jejich relativní spolehlivosti, i když i zde bude opatrnost vždycky na místě. Nebezpečí z jejich strany je však nepoměrně menší než ze strany donedávna aktivních pracovníků. A posléze tu je možnost využití zkušeností zahraničních. Tady by bylo dobře spolupracovat s některými výrazně demokratickými menšími státy západu resp. severoevropskými, protože zkušenosti velkých států by mohly eventuelně ovlivnit celý náš systém v nežádoucím směru. Za těchto okolností je zřejmé, že rozhodující úlohu tu musí hrát několik velmi rozmyslně vybraných lidí, kteří začnou s veškerou prací tak, že si postaví štáb spolupracovníků s jistými věcnými i personálními zkušenostmi, kteří jednak **připraví** celkovou koncepci, jednak budou postupně rozšiřovat okruh prověřených a dostatečně spolehlivých pracovníků, s nimiž bude celá další práce zahájena a postupně rozvinuta.

90-497

14. IV. 90

01 Příběh nepřehlédnutelně připomíná nasycení pěti tisíc, uváděný všemi evangelisty (Mt 14,13-21 – Mk 6,32-44 – Lk 9,10-17 – J 6,1-15). Odehrává se rovněž v Galilei, u jezera Tiberiadského (jinak Genezaretského). Pravděpodobně jde o severní výběžek, kde se Jordán vlévá do jezera, nejspíš blízko rodiště Ondřeje, Petra a Filipa – MK 6,45 – Betsaidy. Tam bylo rybaření ve velkém rozkvětu a **učedlníci** se tam asi dost brzo po Ježíšově popravě vrátili, alespoň někteří.

02 Chybně bývá dáván důraz na zázrak. To snad platí o Lk 5,4, „vez na hlubinu“. Ryby vyhledávají spíše mělčiny, zejména rozsáhlé laguny tam, kde se Jordán vlévá do jezera. Ale Jan právě tento moment pomíjí. Jestliže podobnost je tu v probdělé noci, kdy učedlníci byli neúspěšní a nic nechytli, a jestliže jim Ježíš ráno při návratu z jezera říká, aby vrhli síť napravo od lodi, říká jim to sám z břehu. Jsou tedy blízko břehu, nikoliv na hlubině. A tam ryby obyčejně bývají, (ovšem nikoliv asi ráno). Nejde o zázrak, nýbrž o výzvu k ještě jednomu, poslednímu lovu. Víra pracuje ještě tam, kde ostatní už rezignují.

03 J 14,2 čteme, že „v domě Otce mého příbytkové mnozí jsou“ a že Ježíš odchází, aby pro učedníky připravil místo. Jestliže tedy je tu analogie mezi nakrmením pěti tisíců a zde nakrmením několika učedníků, nejde tolik o zázrak, nýbrž naopak o poukaz k respektování životních nezbytností. Zázračnost je tu maximálně potlačena, učedníci si ryby sami připraví na ohni, který je na břehu již připraven. Vzkříšený Ježíš tu pečuje o tělesné nezbytnosti, totiž o snídani pro unavené rybáře, kteří navíc nic neulovili a byli blízcí rezignaci a cítili proto svou únavu tím tíže.

04 V pozadí je nepochybně obrana a protest proti spiritualizaci, která od počátku provázela jako nebezpečí křesťanské poselství. Když Ježíš rozdává učedníkům chléb a rybu, připomíná jim to onu poslední večeři. V jistém smyslu zde začíná ona tradice, trvající dodnes, tradice ne pouze velikonoční, ale liturgizovaná tradice svátosti Večeře Páně. A právě připomenutím dnešního textu se celá ta liturgizovaná tradice jeví jako problematická: při smrti Ježíšově na kříži byla roztržena opona chrámová, byl zrušen rozdíl mezi posvátným a profánním.

90-498

ISFiT - Trondheim - 19. 4. 90, 20.00 - Presentation (~ 10 min.) „A Common European House“

01 Jde o budoucí tvář Evropy. Musíme tedy jasně říci kritické slovo o dosavadní tváři Evropy. Jinak řečeno: musíme si ujasnit, v čem chceme na evropskou minulost navazovat a v čem naopak navazovat nechceme, v čem ji prostě necháme pominout a obrátíme se k ní zády.

02 Budoucí tvář Evropy, budoucí Evropa, to je něco, co tu ještě není. Je to výzva. Toynbee: challenge and response. Budeme s to odpovědět na dnešní výzvu? Jsme vůbec schopni tu výzvu zaslechnout a porozumět jí? Víme ještě, co to je výzva a jak rozlišovat různé výzvy?

03 Evropa nesmí v budoucnosti zůstat jen domem, kde bydlí různí obyvatelé, ale musí se jim stát domovem. Půjde tedy o společný domov, „a common being at home“. Je někdy nesnadné se cítit „doma“: jestliže Evropa je pluralita, velké množství národů a národností, pak hlavní problém spočívá v tom, jak se mohou v Evropě cítit „doma“ menšiny.

04 Jedna taková menšina jsou intelektuálové. Náležím k nim a nechci na to zapomínat ani to zamlouvat. Velký starověký řecký myslitel postavil

pozoruhodnou otázku: jak má vypadat obec, aby v ní filosof mohl žít jako filosof? Tato otázka pro nás dnes nadále platí: jak má vypadat budoucí Evropa, aby v ní intelektuál mohl žít jako intelektuál, tj. jako někdo, kdo rozpoznává skutečnost, rozlišuje ji od jiných skutečností a dovede to přesně myslet a srozumitelně vyslovit?

05 Vy všichni jste také intelektuálové. Před jakou výzvou jsme postaveni tváří v tvář sjednocující se Evropě? Je vůbec možné spojit, sjednotit Evropu bez nás, bez pomoci a prostřednictví intelektuálů? V čem vlastně může a má spočívat sjednocující role intelektuálů? Nejsou právě intelektuálové nepřekonatelně rozděleni podle různých koncepcí a směrů?

06 Mezi zlomky starého řeckého myslitele, Hérakleita z Efezu, se zachoval jeden, který interpretuji následovně: i **nejkrásnější** svět by zůstal bez LOGU jen hromadou náhodně rozházených věcí. Pro Hérakleita to nebylo ještě žádné vysvětlení, ale formulace otázky: co je to spojující, co z pouhé hromady udělá celek, dokonce **nejkrásnější** jednotu?

90-499

07 Časem nabylo slovo LOGOS četných dalších významů, ale původně znamenalo to, co sbírá (a předtím vybírá) věci a sjednocuje je v celek. Také dnes se musíme tázat, co může budoucí Evropu sjednocovat v jeden celek navzdory všem odlišnostem, které jistě nebude možno potlačovat ani vylučovat.

08 Jsem přesvědčen, že Evropa nemůže být sjednocena nějakým vnějším ohrožením (nepřítelem, konkurencí), ale ani žádnými vnějšími prostředky (jako ekonomicky, politickým uspořádáním, masovými médii atd.) Rozhodující bude to, co bychom snad mohli nazvat „ideou Evropy“. Ale co je resp. co může být tou ideou? Jaké ideje Evropy máme k dispozici, z nichž bychom si mohli vybrat?

09 Rakouský spisovatel Hermann Broch upozornil ve svých esejích na to, že je základní rozdíl mezi konečnými a nekonečnými cíli. Tzv. praktické politické prostředky (event. prostředky „technické“ politiky) se omezují na konečné cíle, jichž má být dosaženo. Evropská jednota však nemůže být založena takto věčně resp. pragmaticky. Proto na příklad náš Masaryk zdůrazňoval potřebu „nepolitické politiky“.

10 Proto také otázka budoucí Evropy nemůže být platně kladena jako otázka po tom, jak bude budoucí Evropa vypadat, nýbrž co je třeba, aby Evropané dělali. Otázka nezní, jaké bude příští politické nebo hospodářské, ba ani kulturní uspořádání Evropy, ale jak má vypadat a jak se má chovat, jak má politicky, ekonomicky, kulturně atd. Evropan jednat, aby jednal jako opravdový Evropan.

11 Budoucí Evropa nemůže zůstat bez nových Evropanů, tj. evropsky myslících a jednajících politických, mravních a duchovních subjektů. Sama otázka subjektu, tj. „já“, ego apod. je otázkou bytostně evropskou, v Evropě formulovanou a dnes filosoficky hluboce zproblematizovanou. Nejhlubší důvody a příčiny této situace mají své kořeny již ve starém Řecku.

12 Řecká tradice pojmového myšlení vedla k převládnutí tzv. předmětného (zpředmětňujícího) myšlení. To se může vykázat velkou efektivností, ale v řadě ohledů se ukázalo jako scestné – byl to neobyčejně produktivní omyl. Nová Evropa bude potřebovat nové myšlení – nebo s odvoláním na Hérakleita: nový LOGOS. A právě v tom ohledu spočívá obrovská odpovědnost právě na intelektuálech, tedy i na vás.

90-500

15. IV. 90

23. 4. 90 – Oslo – filosofové: Reflexe v politice (a politika v reflexi) – Masaryk, Rádl, Pat.

01 Jediná myšlenková disciplína, schopná důsledné a kompetentní reflexe, je filosofie. Proto chápu zvolené téma jako vztah filosofie a politiky. Samotnou reflexi chápu jako myšlenkové zaměření k akci, která původně byla zaměřena mimo sebe, jinam (většinou k předmětné skutečnosti).

02 Reflexe je vždycky reflexí nějaké aktivity, akce; touto reflektovanou akcí může být také jiná reflexe. Tak se otevírá možnost **vícestupňové** reflexe. Je charakteristické, že fenomén vícestupňové reflexe se objevuje tam, kde je také poprvé reflektována a tedy tematizován vztah filosofa a filosofie k obci a k životu v obci, tedy k životu politickému.

03 V obou případech je autorem Platón, a v obou případech je myšlenka připisována Sókratovi. V Apologii líčí Sókratés pravděpodobné důvody jisté své neoblíbenosti tím, že zkoumá (chtěje usvědčit Delfskou věštinu z omylu), zda odborníci mají své odborné sebevědomí dostatečně zdůvodněné, tj. podrobuje reflexi (a tedy nutí i je samotné k takové reflexi) jejich vlastní reflexi, tj. to, co si o sobě a o své kompetenci myslí. Fenomén reflexe tu je vykázán naprosto dostatečně.

04 Byl to však rovněž Sókratés, který položil otázku, jak musí vypadat obec, aby v ní filosof mohl žít jako filosof. Filosofická reflexe nemůže zůstat reflexí izolovanou, ale musí se – jakožto filosofická – vztahovat k celku. Tím celkem je pro presokratiky primárně veškerenstvo, ale Sókratés poukazuje na zcela odlišný celek, totiž na obec. Sókratovský obrat můžeme tedy charakterizovat jako obrat od fyziky (nauky o FYSIS) k politice (nauky o POLIS).

05 Filosof ví, že může filosofovat jen za předpokladu, že k tomu má dost času a klidu na soustředění, tedy když je pokud možná zbaven starostí o obživu atd. To potřebuje mít zajištěno od společnosti. Musí proto společnosti také něco nabídnout. A zde je základní problém: filosof má získat porozumění, sympatie a podporu společnosti pro něco, co opravdu může poskytnout, co opravdu společnost potřebuje a co opravdu je filosofie (resp. co má platnost i z hlediska filosofie).

90-501

06 Zkušenosti téměř půl třetího tisíciletí ukazují, že chápání tohoto základního problému bylo jen pozvolné. Filosofové měli zprvu za to, že filosofovat mohou jen příslušníci elity; toto pojetí zhusta přežívá dodnes. S pronikajícími demokratizačními tendencemi se ukazuje nutnost demokratizovat vědu i filosofii. Co to přesně znamená?

07 Český filosof Emanuel Rádl napsal v I. svazku svých Dějin filosofie (Praha 1932): „Čím více bude lidstvo pokračovat, tím více bude filosofie lidovou a tím více bude lidovost jejím ideálem.“ Toto heslo je ovšem velice zapotřebí upřesnit, neboť v této podobě může být pochopeno také nesprávně, špatně.

08 Političnost filosofie spadá v jedno se závazkem, že láska k moudrosti či lépe k pravdě (již u Platóna!) zavazuje stejně filosofa jako prostého člověka. Protože však prostý člověk není filosof (to je dokladem toho, že filosofie nemá přirozených kořenů a motivů), musí se mu dostat pokynů a poučení: filosofie musí působit mezi všemi.

09 Filosof se proto neptá jen po svých důvodech, když filosofuje, ale po důvodech, platných také pro nefilosofy. A nemůže připustit, aby to byly důvody odlišné od jeho a dokonce filosoficky neplatné. Filosof musí sám před sebou a pro sebe řešit otázku, k čemu je filosofie těm, kteří sami nejsou filosofy, tj. k čemu je důležitá pro jejich práci, občanskou aktivitu, pro celou jejich životní orientaci.

10 Co však znamená ono „zlidovění“ filosofie, tj. filosofického přístupu? Samozřejmě si nemůžeme namlouvat, že by prostí, neškolení lidé najednou začali filosofovat na vysoké úrovni. Musí však pochopit to, co je pro filosofii a její přístup podstatné. Souvisí to právě s tím, že je nejenom možné, ale dokonce nevyhnutelné, že ten, kdo pravdu (moudrost) miluje, ji nemá, nevlastní.

11 Platón sám rozlišuje dvojí lásku, jednak lásku k moudrosti či pravdě (mluví o FILALÉTHEIN!), jednak lásku k filosofii (to je ERÓS). Nejde však o jakoukoliv lásku k jakékoliv filosofii. Platón dává důraz na ALÉTHINOS ERÓS a ALÉTHINÉ FILOSOFIA (Polit. VI, 499 C). Pravda tedy zůstává nejvyšší normou jak pro lásku filosofa, tak pro lásku k filosofii. A milovat filosofii lze i tomu, kdo sám není filosofem. Rozhodující je respekt k filosofii, která je vázána na prvním místě pravdou.

90-502

23. 4. 90 - O lidských právech

01 Přirozenoprávní teorie, která dodnes zůstává – byť už neudržitelnou – základnou koncepcí lidských práv, a zejména pojetí, že se člověk rodí jako bytost „mající“ ona práva a svobody, tedy jako by byl vybaven lidskými právy podobně jako barvou očí nebo vlasů, neplatí. Nová koncepce však nebyla dosud uspokojivě vypracována ani přijata. Zůstává úkolem.

02 Některé aspekty jsou jasné již nyní. Historický vývoj ukazuje, jak jsou „svobody“ postupně rozšiřovány: z mužů – svobodných občanů na ženy,

na děti, na otroky (to již ve starém Řecku a potom v Římě). Tento vývoj není ještě zdaleka u konce. Např. za člověka, majícího právo na život, se u nás podle zákona neuznává embryo několik týdnů staré.

03 Dnes se stále jasněji ukazuje, že dokonce ani zdůrazňovaný tradiční důraz na to, že člověk je člověkem od okamžiku oplodnění, tj. splynutí dvou zárodečných buněk, nestačí. Ekologické ohledy nás upozorňují na lidská práva příštích, ještě nenarozených generací.

04 Český filosof Rádl napsal těsně před svou smrtí (1942) ve své poslední knížce: Nemáme pravdu, nýbrž pravda má nás; neustanovujeme ji, nýbrž rodíme se do ní. Myslím, že tu je oprávněná analogie: nemáme lidská práva, ale lidská práva mají nás. Jsou tu dříve než my, dříve, než jsme se narodili („pravda je dříve, než jsme se narodili“, „její vládu jen objevujeme“). Je to vlastně nešťastný způsob vyjádření, říkáme-li, že každý člověk „má“ svá práva. Lidská práva jsou ve skutečnosti a primárně povinnosti těch druhých vůči člověku, o jehož právech je řeč.

05 V češtině jsou spolu etymologicky spjata slova „pravda“, „právo“, „správnost“, „spravedlnost“, „oprávněnost“, „pravost“, oprávnit, napravit (Komenského „všenáprava“), dokonce praviti (na rozdíl od mluvit, říkat). Je v tom poukaz na „to pravé“ jako měřítko a normu všeho. Tak jako Platón zdůrazňoval, že jde o pravou lásku k pravé filosofii, jde o „pravá“ práva. V češtině to je nadbytečné stejně, jako bychom zdůraznili „pravou pravdu“. Právo je pravé, jinak se stává bezprávním.

06 A co to tedy jsou ta „pravá práva“? Právo je vlastně ospravedlněná svoboda, tj. pravé uplatnění svobody. Svoboda není cílem, a tedy ani uplatnění práva. Je tu nějaká

90-503

norma resp. nějaká podmínka pravosti svobody a pravosti práva. To znamená, že právo je podmíněno, není nikdy prostě daným právem. Právo dané nemusí být ještě pravé. Celá koncepce práva, ale i svobody (lidských práv a lidských svobod) musí být proto znovu promyšlena a přebudována.

07 Jistý typ návratu ke starému pojetí, které bylo kompromisem na základě řecké metafyziky, bude nutný, ale teprve po revizi a rekonstrukci tohoto základu. Ontologie musí být revidována: každá pravá skutečnost, tj.

pravé jsoucno je (pravá) událost, a ta v každém okamžiku svého průběhu mnohem spíše není než jest. Nutnost meontologického přístupu a povaha meontologické problematiky.

08 Pochopení lidských práv jako výzvy resp. určitého souboru výzev. Co to je výzva; odmítnutí starého pojetí ve smyslu metafyzické entity, „jsoucna“. Nutnost vyjít z analýzy struktury situace. Subjekt, předmětná skutečnost (osvětí), subjektní aktivita – a „to čtvrté“, tj. to, co „má být“, **co** je „tím pravým“ způsobem reagování na situaci a v situaci. Rozmanitost výzev – každodenní skutečnost. Nutnost lišit mezi výzvami nepravými a pravými.

09 Tak se ukazuje, že lidská práva a lidské svobody nejsou výbavou každého člověka, s níž se rodí, ale mají svou záruku, svého garanta v nepředmětné skutečnosti, přesněji v ryzí nepředmětnosti. Na lidech je, aby právům a svobodám, jež jsou každému člověku garantovány ze strany ryzí nepředmětnosti, rozuměli a respektovali je.

10 Pro nové pojetí lidských práv resp. pro nové filosofické založení myšlenky lidských práv je nutno vypracovat celou novou filosofii: nové pojetí skutečnosti vůbec (které neredukuje skutečnost na danosti, reálnosti), nové pojetí výzev přicházejících z budoucnosti, nové pojetí toho, co je „tím pravým“ (pravdy), nové pojetí subjektu jako odpovědného, tj. odpovídajícího na výzvy, přicházející z budoucnosti a tedy nezbytně „vykloněného“ do budoucnosti, tudíž „nejsoucího“.

11 Zvláštní pozornosti zasluhuje otázka: proč vůbec má být myšlenka lidských práv filosoficky podložena? Nestačí nám tak, jak je? To by však vedlo k otázce mnohem základnější: proč vůbec je nezbytná filosofie? Je filosofie jen jakýmsi novotvořením v rovině myšlení, tedy jakousi myslivou „poezií“? Odpovědnost filosofa vůči „pravému“.

90-504

16. IV. 90

Norsk PEN – 23. 4. 90 (19.30): Current Tendencies in Czechoslovakia's Political and Cultural Life (45 min.)

01 K porozumění existujícím tendencím je zapotřebí přihlídnout k širším kontextům, především k minulému půlstoletí, ale i k staršímu vývoji (to

snad v diskusi), a na druhé straně k rýsující se budoucnosti, nebo snad lépe: k výzvám budoucnosti, na které musíme (bychom měli) odpovídat.

02 Lišíme se od svých sousedů národními osudy po 30leté válce. Protireformace znamenala mravní a duchovní destrukci a jako náhradu přinesla obecnou religiozitu barokního typu. To zlikvidovalo protestantské tradice, ale podlomilo i samo katolictví, které se nestačilo vzpamatovat ani mezi válkami. Teprve utrpení za války a zejména v 50. a počátku 60. let umožnilo zároveň s ohrožením národním reintegraci katolictví. (Jiná byla situace na Slovensku.)

03 V 1. republice mělo protestantství velký kredit, zvláště pak navazování na husitství a na Jednotu. Už Masaryk, důležité myslitelské výkony Rádlovy a Hromádkovy. ČCE jako církev se 4 vyznáními; mnoho nejasností, povrchnost. Po válce a po únoru '48 bez velkých represí (ale cíleně ano - vyřazení z veřejného života, ze škol, z kultury atd.), nepřipravenost na 70. leta normalizace. Ukázalo se, že církev je neorientována, přizpůsobuje se, „kolaboruje“. Dnes je veškerý protestantský kredit ztracen, zatímco katolictví je přitažlivé vnějšně - ale představuje jen společenskou sílu. Politicky je naivně konzervativní, znamená návrat k obecné religiozitě, theologicky zastaralé, duchovně mělké. Ale je v pohybu.

04 Před touto válkou jsme byli nejdemokratičtější zemí ve střední a východní Evropě. Z toho už moc nezbylo, jen resentimenty. Naše demokracie měla ovšem velké chyby (Němci, katolíci, Slováci, dělníci). Vojensky jsme byli silní, ale politicky rozložení. Už okupace znamenala - po Mnichově - jistou demoralizaci v širokém měřítku (rezistence byla výjimkou). Socialismus i komunismus měl větší kořeny než jinde, ale rezistence vůči stalinismu téměř neexistovala. Inteligence selhala, lid se přizpůsoboval. Represe a teror byly větší než jinde - proč?

05 Pomineme-li malé nepokoje po měnové reformě, první odboj představovali intelektuálové, malá skupinka filosofů (samozřejmě marxistů) a spisovatelů (povolených) po maďarském povstání a polských událostech. 60. leta znamenala

jistou liberalizaci, v níž aktivitu projevili zase jen intelektuálové (především spisovatelé a filosofové) a studenti. Hlavní tlak vycházel zevnitř Komun. strany. To mělo pak podstatný vliv i na vývoj tzv. Pražského jara.

06 V letech normalizace to byli zase především intelektuálové a umělci, kdo projevili největší rezistenci. Tentokrát projevili jistou rezistenci také katolíci, v návazání na určité posuny, k nimž uvnitř církve došlo koncem 60. let. V Chartě 77 už bylo dosaženo mnohem širšího spektra, ale pro společnost to nebylo reprezentativní. Hlavní aktivitu jeví zase intelektuálové. Rozhodujícími aktéry prvních revolučních dnů byli tenkrát jen studenti. To mělo zase specifické důsledky.

07 Důraz na nenásilnost – studenti byli (spolu s mládeží) jediní, kdo nenesli odpovědnost. Všichni ostatní nějakou odpovědnost mají. Chartě 77 se díky režimu a policii dostalo takové reklamy, že prakticky nikdo nemohl říkat, že nevěděl. Vědomí spoluviny je pro první dny a týdny revoluce rozhodující. Zároveň však znamená měkkost, nerozhodnost a polovičatost.

08 Této situace není dost inteligentně využito; neochota k sebekritice, narůstající tendence k hledání obětních beránků. Policie mohla tvrději zasáhnout, ale neučinila tak. Symbolické změny ve vedení většinu lidí neuspokojují. Vláda nevyslovila zatím jasně, co chce dělat a jak. Narůstá nervozita, lidé mají protestní a negativistické nálady. Úspěch mají řečníci, kteří vyhovují tím, že někoho obviňují a diabolizují.

09 Politická nezkušenost a nízká úroveň **politického** myšlení způsobuje, že ani staré, ani nově vzniklé politické strany nejsou schopny předložit řádné programy. Volby se blíží, ale budou plny nejasností a chaotických momentů. Po volbách začnou nové spory o interpretaci výsledků voleb. Vládne bezideovost – nové selhání politických vůdců, ale zřejmě intelektuálů vůbec.

10 Zmatek v rozlišování hodnot, trh se orientuje na koupěchtivost a ne na skutečné hodnoty. Ekonomické těžkosti dopadnou na kulturu a ohrozí ji znovu i dnes. Nefunguje kritika, místo ní převládají spory, sympatie a averze. Někteří tvůrci se uchylují znovu k nepolitičnosti a k exkluzivitě. Zatím chybí vůdčí postavy, převládá **upadlý a dále upadají průměrnost**.

2. V. 90

Příprava na Filos. proped. I a II – 3. 5. 90

01 Člověk žije ve dvou nepravých celcích, z nichž ani jeden nemůže být legitimně redukován na předmětnou skutečnost. Už jsem se několikrát zmiňoval, že předmětné myšlení se chce myšlenkově zmocnit nějaké skutečnosti tak, že z ní dělá předmět.

02 Předmět je to, co je před námi. Zůstaňme u tohoto zjednodušujícího výkladu. Co nemůžeme udělat předmětem, protože to nemůžeme prostě postavit před sebe ani promítnout před sebe? Už jsme si řekli, že takovou skutečností jsme především my sami. Ale pak tu jsou dvě významné skutečnosti, které jsou odlišné od nás samotných a které také nejsou prostě před námi, a to proto, že jsme v nich, tj. že jsou kolem nás (Jaspers: das Umgreifende – ale zjednodušeně).

03 Člověk je člověkem doopravdy teprve tehdy, když je schopen se vztáhnout ke světu jakožto ke světu. Svět jakožto svět je tématem filosofické kosmologie. Člověk je ta živá bytost, která nežije jen ve světě, ale která žije na světě, tj. která není jen do světa zaklesnuta, ale která se ke světu vztahuje jakožto ke světu, tedy která je světu otevřena a která vstoupila do otevřenosti světa.

04 Stejně tak ovšem platí, že člověk je doopravdy člověkem teprve tehdy, když je schopen se vztáhnout jakožto občan ke své obci, ke své polis. V tom smyslu plně platí Aristotelův výměr, že člověk je ZÓON POLITIKON, tedy politické zvíře. Řekové si snad první uvědomili, jak onen nesmírně důležitý vztah k obci zakládá (nejen umožňuje) nejen občanství, ale samo lidství člověka. Lidské svobody dostávají smysl jen na půdě obce, dnes bychom řekli: na půdě politické společnosti.

05 Polis jakožto politická společnost je tématem filosofické politiky. Základním problémem filosofické politiky je vztah politického subjektu k politickým výzvám, které nelze převádět ani odvozovat na/z tzv. politických realit, tj. předmětných politických skutečností. Pouze zásadní analogie mezi situací mravní a situací politickou činí srozumitelnou starou aristotelskou tezi, že politika je pokračováním etiky, jakousi druhou kapitolou etiky.

06 Filosof si ovšem musí na prvním místě klást otázku tak, jak se klade jemu samotnému. Proto vyjděme od situace filosofa.

07 Filosofování vyžaduje odbornost, tedy také vzdělanost, a vynakládání mnohé energie na soustředěnou práci. Proto musí být filosof uvolněn z mnoha povinností a nutností, jež doléhají jinak na každého člena společnosti. A k tomu zase potřebuje zájem, sympatie a podporu ze strany společnosti.

08 Zájem a podporu společnosti může filosof očekávat pouze za předpokladu, že je schopen společnosti něco nabídnout a také opravdu poskytnout. Musí to být něco, na čem společnosti nebo alespoň určité části společnosti hodně záleží. V tom pak tkví velký rozpor, jehož překonání se stává trvajícím úkolem každého filosofa.

09 Společnost, která je filosoficky nekultivovaná, bude pochopitelně očekávat od filosofů všechno možné, ale nikoliv opravdové filosofování. Filosof si však nemůže z důvodů principiálních dovolit společnost klamat, neboť tu okamžitě přestává být filosofem a stává se sofistou nebo rétorem. Z alchymie se vyvinula chemie, z astrologie se (snad) vyvinula astronomie, ale ze sofistiky se nikdy nemůže vyvinout filosofie. Sofistika je spíše naopak upadlou, pokleslou filosofií.

10 Protože společnost filosoficky ještě nekultivovaná nebo nedostatečně kultivovaná není s to žádat na filosofech, aby byli opravdovými filosofy, a to znamená, aby sloužili společnosti svou filosofií a nikoliv něčím jiným, musí se každý opravdový filosof stávat sám pro sebe mluvčím a vůbec reprezentantem vlastní společnosti a brát na sebe úkoly, které sice jsou nejvlastnějším zájmem této společnosti, ale aniž si to společnost dostatečně uvědomovala.

11 V tom smyslu filosof nikdy nesmí být pouhým „dítětem své doby“ a své společnosti, ale musí být alespoň o několik kroků napřed. Zároveň však nemá být příliš daleko napřed, neboť ztrácí kontakt se společností, v níž žije. Filosof musí žít se svou dobou a se svou společností, nesmí dopustit, aby se mezi ním a mezi jeho společností otevřela propast. Filosof se nesmí **odvrátit** od své doby a od své společnosti, ale musí se pokusit ukazovat a vést.

12 Političnost filosofa spočívá v tom, že přijme obec, v níž žije, ale že nebere její zájmy (ani skutečné) za poslední kritérium svého politického působení. A to ani když mu hrozí, že se dostane do napětí a konfliktů s ní.

90-508

Příprava na Ffickou antropologii – 3. 5. 90

01 Když jsme si na počátku ukázali, jak se ffická antropologie konstituovala emancipací z theologických kontextů (Feuerbach), mohli jsme to stále ještě chápat a interpretovat v duchu modernosti a modernismu. Důrazem na filosofický význam „výzev“ se dostáváme do situace, kdy tento výklad musíme definitivně opustit.

02 Zopakujme si stručně, jak chápeme strukturu „situace“. Řekli jsme si, že vedle subjektu situace (bez něhož se situace jako taková nemůže konstituovat), vedle předmětných skutečností, tj. daností, a vedle subjektí (lidské, v našem případě) aktivity musíme respektovat fenomén tzv. výzev. Ve fenoménu výzvy se ohlašuje přicházející budoucnost ve své konkrétní strukturovanosti.

03 Protože v této době, byť nachýlené k rozkladu a konci určitého typu myšlení, myslíme stále ještě tak, že jsme touto odcházející érou stále ještě zahlceni, nedostává se nám vhodných pojmových prostředků a musíme si místy vypomáhat paralogismy a paradoxy. Žijeme v přechodné době a musíme si toho stále být vědomi.

04 Modernistický výklad fenoménu výzev spočívá v redukci a tím ztrátě celé jedné dimenze při interpretaci lidské situace a situovanosti. Výzvy jsou převáděny buď na danosti předmětného charakteru a odvozovány z nich – anebo na subjekt, chápaný ovšem jako objekt, a to tedy znamená na lidskou subjektivitu, hrubě řečeno na iluze (být užitečné).

05 Budeme-li tento stav, který je opravdu filosoficky neudržitelný, chtít překonat a napravit, dostáváme se před úkol nově chápat výzvy jako znamení znovu odhlašující nedanou, nepředmětnou skutečnost, v níž je člověk životně, bytostně zakotven a k níž musí nyní znovu hledat cestu i ve svém vědomí.

06 Takto chápané zaměření se ovšem vystavuje závažným námitkám a kritice. Vystavuje se především podezření, že chce vrátit člověka s jeho sebepochopením, tj. celou filosofickou antropologii, zpět do kontextů theologických. Chybnost, ba hrubá omylnost tohoto vidění nespočívá jen v jeho negativních formách, ale zdá se být ještě povážlivější v těch případech, kdy ona retheologizace antropologie je přijata s úlevou a se sympatiemi. Návraty nejsou především možné; co je tu „nového“?

90-509

07 Ffická antropologie musí ohledávat své vlastní základy. Proto musí vyjasnit také svůj vztah k theologii. To nemůžeme rozebírat na tomto místě. Zůstaneme jen u stručné charakteristiky. Theologie původně vznikla jako apologetika v prostředí již upadající a upadlé zpopularizované řecké filosofie (pronikající do římské společnosti). Brzo se z apologetiky stala svérázná disciplína, jejíž rozhodující zbraní se stal nejprve Platón (přes novoplatonismus) a později Aristotelés (Augustin – Tomáš).

08 Proč vlastně tento zprvu obranářský a později útočný podnik? Šlo o cosi podstatného, co se nemohlo prostě adaptovat na dané podmínky; a to podstatné mělo neřecký původ a charakter. Leč tento nejhlubší záměr byl postupně zapomínán a vytěsňován z theologického vědomí, protože nemohl být přiměřeně reflektován. Neřecký prvek však působil, takže dějiny evropské myšlení jsou nemyslitelné bez tohoto působení.

09 Theologie, která chtěla zprvu ochraňovat a apologeticky zdůvodňovat oprávněnost, legitimitu tohoto neřeckého prvku, použila k tomu prostředků, které ji samotnou deformovaly. Heidegger mluví o tzv. onto-theologii. Theologie vznikla naroubováním neřecké, totiž jedné starohebrejské tradice, na řeckou „metafyziku“ resp. ontologii. Konkrétně to znamenalo, že Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův byl myšlenkově uchopen jako jsoucno, byť jako nejvyšší jsoucno, summum ens.

10 Antropologie, která se vyvíjela v rámci („v lůně“) theologie, tím byla nutně ovlivněna a tedy těžce deformována. Také člověk – podle Geneze stvořený k obrazu božímu – byl chápán jako jsoucno. My jsme si už minule naznačili, že samo řecké a později tradiční evropské chápání jsoucna je problematické, vnitřně dvojaké a rozporné, a že musíme rozlišit od sebe člověka jako tělo, člověka jako životní událost, a člověka jako subjekt.

11 Člověk jako subjekt nemůže být pochopen jako jsooucnu vzhledem ke své vykloněnosti do budoucnosti (do strukturované budoucnosti). Proto jedním z pilířů filosofické antropologie je problém vztahu člověka k budoucnosti a vztahu (přicházející) budoucnosti k člověku. Protože budoucnost (jako ostatně vše) může být pravá i nepravá, ffická antropologie se musí zabývat otázkou „toho pravého“. Člověk ve vztahu k pravému (pravdě). Česká tradice.

90-510

3. V. 90

Příprava na Filos. propedeutiku Kom. fak. – 4. 5. 90

01 Pro theology má zvláštní důležitost ffická antropologie. Proč? Nebyla to filosofie, která se se vší pečlivostí a důkladností začala zabývat člověkem jako svým předním tématem, ale právě naopak theology.

02 Feuerbach to prokázal ve své „Podstatě kří“ – doporučuji to číst. A měl za to, že odhalil, že podstatou theology je antropologie. Tím učinil významnou věc: stal se porodní bábou filosofické antropologie.

03 Význam jeho činu byl poněkud zastřen a jakoby zanikal v obecném modernistickém trendu: vzhledem k ztrátě celé jedné dimenze se očista ffické antropologie od theologických momentů zdála být čímśi samozřejmým.

04 Teprve dnes dozrává rozpoznání, že tu je obrovský problém, který až dosud zůstal skryt a nepoznán. Ffická antropologie se principiálně bez oné ztracené dimenze nemůže obejít. Proto se nemohla ustavit bez theologické asistence.

05 Základním problémem ffické antropologie (kterou 19. století vidělo jako hlavní a základní ffickou disciplínu – viz Landgrebe) – a tím ffie vůbec! – je znovuzískání myšlenkového přístupu k oné ztracené dimenzi. Myšlení, které se orientuje na „nepředmětnou“ skutečnost, především na budoucnost a na výzvy z budoucna přicházející.

06 Theologie sama je v krizi: původně apologetika, která se ubránila nejlepšími zbraněmi protivníka (Platón, Aristotelés), ale pak se sama stala jejich otrokyní, obětí.

07 Thgie na rozcestí: bude se držet spíše řecké metafyziky nebo odkazu starého hebrejského myšlení? Nutnost reformulace základních konceptů a dogmatických formulací. Nové zhodnocení heterodoxních tendencí. Revize: nová ortodoxie nevěnovala dost pozornosti myšlenkovým prostředkům jichž sama užívala, ale návrat k liberalismu není žádným řešením.

08 Nutnost nové pojmovosti (pojmy spojené s intencionálními nepředměty). Problém religiozity a „zbožnosti“. Nová racionalita a problém afektů (Bloch). Nové chápání naděje, ale také víry. Víra jako fundamentální problém nejen theologie, ale i filosofie. Co to je člověk? Co to je lidský subjekt? Subjekt a akty víry. Potřeba antropologie, založené nepředemnětne myslící fíí.

90-511

5. V. 90

Příprava na přednášku ve Vídni – 9. 5. 90: Meontologische Probleme der Struktur des in wahrem Sinne ‚Seienden‘.

01 Pro výměr ontologie jako filosofické disciplíny můžeme užít formulace Aristotelovy (Met. IV - 1033a1): je to věda, která se zabývá jsoucnem jako jsoucnem (a tím, co k němu náleží). „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende.“

02 Naše teze zní: To, co nutně náleží ke jsoucnu jakožto jsoucím, není jen jeho jsoucnost, ale také jeho nejsoucnost. Jestliže tedy ontologie se zabývá jsoucnem jakožto jsoucím, potřebujeme disciplínu, která by se zabývala celým jsoucnem, tedy i jsoucnem jakožto nejsoucím, event. vedle jsoucnosti jsoucná také jeho nejsoucností.

03 Filosofie se musí dnes znovu ohlížet po svých kořenech a podrobovat je přezkoumávání a revizi. Proto se musíme tázat, odkud se vzala myšlenka, že jsoucnost je vždy jsoucí a nikdy nejsoucí. Jejím autorem je Parmenidés (zl. B 7 a 8, ze Sexta, Simplikia atd.): to, co jest, „nebylo nikdy a nebude – jest nyní najednou celé, souvislé, jedno.“ Je jen jedna cesta: „že jest a že vůbec nebytí není“ (zl. B 2 a 3 z Prokla, Klementa atd.).

04 Nestačí vědět, „nějak vědět“, že to není pravda. Je nutno jednak nahlédnout, na čem je tato neplatná teze založena, na jaké zkušenosti filosofické, a jednak je třeba najít výchozí stanoviště pro získání zkušenosti jiné, odlišné, ale opět filosofické. Problémem tedy není nová interpretace známého, starého fenoménu, ale vidění nového – anebo nové vidění vůbec.

05 **Přechod** od dosavadní zkušenosti, a tedy od dosavadního vidění k vidění a zkušenosti nové, odlišné, je nesnadné a především nesamozřejmé. Tím spíše je ovšem třeba trvat na tom, že na prvním místě nejde a nesmí jít o pouhou novou konstrukci, ale o nový fenomén, resp. nově viděný fenomén. Pokusím se na takový nově viděný fenomén poukázat a odtud potom vyjít několik kroků po nové cestě.

06 Předpokladem je orientace na tzv. pravá jsoucna. Vycházím z rozdílu mezi hromadou, agregátem a mezi vnitřně sjednoceným, integrovaným celkem. V případě celku pak položíme zvláštní důraz na jeho časový aspekt, tj. na jeho událostný charakter.

90-512

U Aristotela je nejasné, jaký vztah má „možnost“ (DYNAMIS) k času. Především možnost je u něho něco jsoucího: „jsoucí je dvojitý, jednak ve skutečnosti jako tvar, jednak v možnosti jako látka“ (Met. M. 3, 1078a 30-31) (ve skutečnosti = D'ENTELECHEIAI, v možnosti = D'HYLIKÓS, nebo srv. Δ. 7. 1017a/b 1: DYNAMEI). Základní omyl Aristotelův spočívá v tom, že pohyb, hybnost nechápe jako událostné dění, nýbrž jako jakousi srostlici momentálního dějového proudu (ovšem proudu hic et nunc, beztvarého, tedy bez minulosti a bez budoucnosti!) s předem hotovým, již „dávno“, „odevždy“, tedy „nadčasově“ jsoucím tvarem, MORFÉ event. koncem, cílem, TÉLOS. Vše se zdá nasvědčovat tomu, že DYNAMIS resp. HYLÉ je reliktem Parmenidova HEN KAI PAN, neboť protože je prosta tvaru, je neomezená, nekonečná, neměnná (měnit se může jen to, co má tvar). Chyba je ostatně již u Platóna (v Timaiu). Čas není tematizován, není chápán jako problém, ale jako samozřejmost – nebo dokonce jako ne-li zdání, tedy alespoň něco okrajového, nedůležitého. V tom smyslu pak zůstává nevyjasněno, zda možnosti, potenciality jsou opravdu spjaty s budoucností a zda pohyb zprostředkovává jejich uskutečnění v přítomnosti, jejich aktualizaci. My přece víme, že pohyb či změna znamená zároveň aktualizaci něčeho a zároveň desaktualizaci něčeho jiného. Pohyb či změna přivádějí budoucnost do přítomnosti, ale také **přítomnost** do minulosti. Jaký je tedy rozdíl mezi tvarem ještě

neaktualizovaným a tvarem již nejen uskutečněným, ale přešlým do minulosti? Je to stále týž tvar, takže se k němu může vrátit celá řada nových aktualizací? To by právě znamenalo, že i když se něco děje, tak se ve skutečnosti nic neděje, protože se může dít, může se stávat jen to, co tu už jindy bylo a zase bude.

90-513

Když Aristotelés uvádí své pochybnosti a námitky, týkající se idejí a jejich povahy, uvádí mezi nimi také toto: „Vychází-li se totiž ze skutečnosti vědeckého poznání, musely by ideje býti o všem, co je předmětem vědění, a vychází-li se z pojmu jako jednoho v mnohém, byly pak i o záporech. Konečně z důvodu, že myslíme něco, co již zaniklo, také o věcech minulých; neboť o nich trvá smyslová představa.“ (Met. M. 4. 1079a 7-11). Německý překlad uvádí na místě věcí „minulých“ věci „pomíjivé“, „zanikající“ (vergänglich). Zdá se, že tento překlad je mnohem věcnější, přesnější. Nejde o minulost, nýbrž o pomíjivost, jestliže je to uváděno v bezprostřední souvislosti s „negacemi“, se „zápory“. Kříží se tu vlastně dvojí problematika. Jednak se tu otvírá otázka, jak je možno mít ideu něčeho, co není resp. co je opakem, negací toho, co jest; na druhé straně tu je otázka, jak je možno mít ideu něčeho, co vzniká a zaniká, tj. co se mění. Námitka spočívá zřejmě v tom, že by v takovém případě muselo být idejí ještě více než jednotlivých věcí, neboť jestliže se tyto věci (smyslové! – viz 1078b 36-38) mění, museli bychom mít ideu ke každé fázi této proměny (domyšleno – můj výklad). Ale neplatí všechny tyto námitky stejně pro Aristotelovy formy (MORFAI)? Aristotelés to řeší tak, že onu přechodnou fázi, nazývanou pohyb, považuje za vlastně nepoznatelnou, zatímco za poznatelný považuje pouze konec, cíl pohybu, tedy naplněnou, uskutečněnou formu. V mladém zajíčkovi poznáváme tedy vlastně dospělého, dokonalého zajíce – a nepotřebujeme zvláštní formu pro každou fázi zaječího vývoje. Poznáváme to, co je všem vývojovým fázím společné, to co uprostřed všech změn trvá, co se uprostřed vývoje nevyvíjí.

90-514

6. V. 90

10 otázek pro zkoušky z filosofické antropologie

01 Čím se vyznačuje filosofická antropologie ode všech vědeckých antropologií? Jak se obecně liší filosofické disciplíny ve svém vztahu k filosofii vůbec a k jiným filosofickým disciplínám od toho, jaký vztah k sobě navzájem mají disciplíny vědecké?

02 Jaký je vztah mezi Descartovou jistotou (sebejistotou) ego cogito a mezi moderní tendencí k „filosofii subjektivity“?

03 Jak se konstituovala filosofická antropologie a v čem spočíval „porodnický“ čin Feuerbachův?

04 V čem překračuje emancipace filosofické antropologie z původně theologických kontextů proces pouhé sekularizace?

05 Objasněte rozdíl mezi člověkem jako životním dějem (životní „melodí“), člověkem jako tělem a člověkem jako subjektem.

06 Vyložte, co dělá podle Gehlena člověka jako nedostatkovou bytost schopnou života? Co to je člověk jako jednající bytost?

07 V čem spočívá odpovědnost člověka za vlastní činy, za vlastní jednání? Jak může člověk svým jednáním měnit sám sebe? V jakém smyslu je člověk odpovědný sám za sebe? (tj. za to, jaký „jest“?)

08 Jaký smysl má důraz na člověka jako „ex-sistenci“? Co to je vykloněnost subjektu do budoucnosti?

09 Objasněte reflexi jako aktivitu specificky antropologickou. V jakém vztahu je člověk jako subjekt k ek-statickému momentu reflexe?

10 Proč mluvíme o vztahu člověka k strukturované budoucnosti? Co to jsou pravé a nepravé výzvy?

90-515

Poznámky ad „humanismus“ (14. 5. 90 – pedagogové, Štěpánská)

01 „Nový etický a sociální ideál“ se ustavuje od renesance a reforma počínajíc „vedle křesťanského“ (TGM) a „stává se záhy protikřesťanským a nadkřesťanským“ (9).

02 S Güntherem Bienem můžeme mluvit o první vlně humanismu, která se především orientovala na klasickém řeckém a římském ideálu člověctví, lidskosti. O „humanitas“ se poprvé výslovně pod tímto jménem mluví v době římské republiky. Tímto slovem se překládá řecké PAIDEIA v pozdně řeckém, helenistickém významu. Znamená „eruditio et institutio in bonas artes“. Homo humanus je postaven proti homo barbarus. Římský humanismus je tedy prvním typem humanismu, s nímž se setkáváme v dějinách: vzniká na základě setkání Římanů s pozdním řečtím. Ona Bienova první vlna renesančního humanismu 14. a 15. století v Itálii je jakýmsi obnovením, oživením, znovuzrozením tohoto římského humanismu: „renascientia romanitatis“.

03 Návrat k římskému byl tedy návratem k pozdnímu řečtí a jeho PAIDEIA, tj. nejen výchově, ale také vyučování, výcviku a vzdělání. Také nová humanita stojí proti barbarství, ale v renesanci je tím barbarstvím středověká scholastika. Ovšem tak, jako reformace není doopravdy návratem k prvotní církvi, tak ani humanismus renesanční není doopravdy návratem k starým řeckým ideálům.

04 Od konce 18. století vidíme novou vlnu humanismu, tzv. novohumanismus (neo-), který měl vliv zejména u nás, neboť docházelo k rezonancím s naším obrozením. Představiteli zejména v Německu: Lessing, Herder, Goethe, Schiller a W. v. Humboldt. Později došlo k tzv. „třetímu humanismu“ (viz např. Lothar Helbing, W. Jäger atd.), jemuž už docela chybí jak filosofická, tak politická koncepce a síla. Samotného termínu se pak ujal zejména marxismus, který ho užíval pro označení pozitivně hodnotitelných **nemarxistických** a nekomunistických představitelů umění, vědy a výjimečně i některých křesťanských myslitelů. To už je ten nejupadlejší význam onoho slova.

05 Jak k tomu došlo? Marx ve svých textech mládí rád toho slova používá, ale v docela zvláštním smyslu, na který pak bylo různě navazováno. Základem Marxova pojetí humanismu je protest proti nelidským poměrům. Rozhodujícím bodem je tu myšlenka odcizení, která představuje specifický způsob navázání na Hegla.

14. V. 90

Příprava na přednášku pro pedagogy (klas. gymn. Štěpánská): Problémy tzv. „humanismu“

01 Brzo zase vyjdou Masarykovy Ideály humanitní; bude příležitost se tématem zase jednou zabývat důkladněji, než bývá zvykem. Masaryk vlastně navazuje na 2. vlnu novověkého humanismu, na tzv. neohumanismus (novo-), který k nám pronikal především z Německa a měl značný vliv na ideologii našeho národního obrození. Hlavní postavy: Winckelmann, Rousseau, Herder, W. v. Humboldt, mladý Schlegel, Goethe, Schiller, někdy se uvádí též Hölderlin, ale ne zcela oprávněně. Pozdější pokusy o jakousi třetí vlnu humanismu (šlo v ní o oživení klasických studií, zejména pak znalostí starého Řecka) už vůbec neuspěl. (W. Jäger; Lothar Helbing, Der dritte Hum.). U nás Patočka před válkou upozorňoval na nezbytnost důkladného studia staré řecké filosofie a za války se připravoval na své skvělé přednášky.

02 Rozhodující byla však první vlna novověkého humanismu, která od konce 13. stol. po celé XIV. a začátek XV. byla hlavní nosnou ideologií renesance, především v Itálii. Také u nás jsme zažili toto období ještě před Bílou horou. Významné představitelé reformačního humanismu jsme měli v Jednotě bratrské, např. v Blahoslavovi. Je to dokladem jistého zjednodušení, mluví-li třeba Masaryk o tom, že „od renesance a reformace počínajíc ustaluje se nový ... etický a sociální ideál vedle křesťanského“ a „stává se záhy protikřesťanským a nadkřesťanským“ (Id. hum. 9). Novověký humanismus nemusel být vždycky protikřesťanský; obnovené křesťanství se mohlo naopak jevit jako složka humanistických tendencí a dokonce jako jejich základ.

03 Samo slovo „renesance“ však poukazuje na jiný kořen, na jinou tradici. Jde o obnovení, oživení, znovuzrození starého římského humanismu, tedy znovuzrození římsství, římského ideálu z doby republiky, kdy se termín „humanitas“ poprvé vyskytuje jako překlad řeckého PAIDEIA, tj. nejen výchova, ale i vyučování, výcvik, vzdělání. Šlo vlastně o „eruditio et institutio in bonas artes“. Homo humanus je postaven proti barbarovi, homo barbarus. Římský humanismus je postaven na zkušenosti setkání Římanů s pozdní řeckou kulturou v době helenismu.

04 Dvě věci jsou tedy pro humanismus charakteristické: jde o návrat zpět, a jde o návrat polovičatý, nedomyšlený, neúplný, ne dost radikální: ne až ke starým Řekům, ale k helenismu, k helenisovaným Římanům. To předznamená-

90-517

nává i humanismus druhé a třetí vlny - a eventuelní nějaký nový humanismus dnešní a zítřejší. Velkým nedostatkem dosavadního veškerého humanismu bylo a je, že nedovedl a nedovede položit dost hluboce otázku po tzv. humanitas, tj. po tom, co vlastně dělá člověka člověkem a lidskost lidskostí. Romantická násilnost a nedostatek smyslu pro důsledné domýšlení věcí představují dvě největší slabiny všeho humanismu.

05 Kořeny selhání marxismu a komunismu, který sám sobě vždy rozuměl jako humanismu, a vyústění tohoto pseudohumanismu do antihumanosti stalinismu a poststalinismu musí být pochopeno jako důsledek chyb a omylů v samotném pojetí humanity a člověka vůbec. Proto by bylo třeba se důkladně věnovat Marxovi a jeho adaptaci a reinterpretaci hegelovského pojmu „odcizení“. Humanismus stojí a padá, přesněji řečeno, spíše padá, se svým pojetím člověka. Rozhodující postavou tu je Hegelův žák, Ludwig Feuerbach, který má obrovskou zásluhu v tom, že se stal jakoby porodním dědkem nové filosofické disciplíny o člověku, filosofické antropologie. Marxovo selhání spočívá přesně ve způsobu, jakým navázal na Feuerbacha a tedy jakým pochopil či spíše nepochopil, oč u Feuerbacha vlastně šlo.

06 Chtěl bych proto postavit proti sobě dvojí myslitelský podnik, který byl v nové době rozhodující pro to, jak se utvářelo sebevědomí a sebepoznání moderního člověka. Na jedné straně tu je důraz na humanitu jako kultivovanost a vzdělanost (oproti barbarství), na druhé straně je to myšlenkově náročný pokus o **pochopení**, v čem spočívá bytostná **povaha** či určení člověka, tedy o pochopení člověka. Toto sebepochopení člověka se ovšem formovalo v rámci (v „lůně“) theologie, a bylo proto málo bráno vážně právě humanisty a nehumanisty. Feuerbach však „odhalil“ tajemství theologie a **vyhlásil** nejvyšší důstojenství filosofické antropologie.

Toto nové pochopení se stalo výzvou pro následující generace, ale Marx této výzvě neporozuměl a odpověděl na ni zásadně nesprávně.

07 Moderní člověk ztratil ve svém chápání světa a zejména sebe celou jednu dimenzi. To si musíme nyní znázornit na modelu situace. Subjekt situace – předmětné skutečnosti (okolnosti) – aktivity založené na zkušenostech – nepředmětné výzvy. Redukce nepředmětných skutečností na předmětné (tzv. pozitivismus) nebo na subjekt („Wille zum Willen“, Wille zur Macht – Nietzsche; Schopenhauer).

90-518

08 Emancipovaná ffická antropologie stála hned na začátku před obrovským úkolem: pokusit se nově, netheologicky myslit „nepředmětnou skutečnost“. Marx pochopil, že vyložit bytostné určení člověka z předmětných skutečností nebo jako předmětnou skutečnost nemá platnost. Proto zdůrazňoval jedinou pro něho možnou alternativu, totiž „smyslově-lidskou činnost“, praxi jako „předmětnou činnost“. Pravdu chápal jako „předmětnou pravdu“, a kritizoval pouze ztotožňování předmětu s „objektem“ (v konfuzi s „Gedankenobjektem“). Subjekt však redukoval na subjektivitu, a proto mohl prohlásit, že „der Mensch, das ist die Welt des Menschen“. (Ke kritice.)

09 Podle Marxe je náboženství sebevědomím a sebepocitem člověka, který sám sebe ještě nenalezl nebo který se sám sobě už zase ztratil. Sama tato formulace nás nutí k otázce: co je člověk bez ohledu na to, zda se sám sobě ztratil nebo zda se ještě nenalezl? Jak se mění člověk tím, že sám sebe nalézá? Jaká je vůbec podoba onoho sebenalézání? Najít sebe, to znamená najít přístup k sobě. Ale kdo vůbec může sám k sobě přistoupit? Není předpokladem přístupu k sobě odstup od sebe? Fenomén reflexe. Co to (podle Marxe a podle nás) znamená, když člověk ve své podstatě (Wesen) dosáhne opravdového uskutečnění (když má „wahre Wirklichkeit“)? A co to je uskutečnění jen ve fantazii?

10 Člověk jako bytost, určená pravdou. Setkání s pravdou jenom v ek-
statickém momentu reflexe. Co to je subjekt? Je to, může to být „jsoucno“? Otázka nejsoucího u každého jsoucna. Budoucnost „ještě nejsoucího“ je odlišná od budoucnosti subjektu. Uskutečnění subjektu jakož „akce“. Povaha akce: skutečnost přechází ve svou akci, odcizuje se sám sobě.

Zároveň svou aktivitou sám sebe rekonstruuje. Problém navazování subjektu na sebe. Kdo se komu ztrácí?

11 Jedinou perspektivou je získání porozumění pro nepředmětné skutečnosti. Pravda jako „to pravé“: nejvyšší nepředmětnost, ryzí nepředmětnost. Člověk a budoucnost: vykloněnost vstříc tomu, co „má být“, co je „to pravé“. Situačnost „toho pravého“. Nebezpečí zpředměťování. Humanismus se nemůže řídit podle toho, co člověk „jest“. Humanita člověka jako to, co není dáno, co „býti má“. Pak ovšem nejde o humanitu, nýbrž o „to pravé“. Pravda určuje, co je a co má být člověk.

90-519

17. 5. 90

Svědomí – Kral. překlad, velká konkord. + Concise Exford Concordance

Jan	8,9	
Sk	23,1	
	24,16	+
Řím	2,15	+
	9,1	+
	13,5	
1. Kor	8,7	+ (bis)
	8,10	
	8,12	
	10,25	
	10,28	
	10,29 (bis)	
2. Kor	1,12	

	4,2	+
	5,11	
1. Tim	1,5	+
	1,19	
	3,9	
	4,2	+
2. Tim	1,3	
Tit.	1,15	
Žid.	9,9	+
	9,14	+
	10,2	
	10,22	
	13,18	
1. Petr	2,19	
	3,16	+
	3,21	

pouze 1. Kor 8,7 (1x) = SYNÉTHEIA

90-520

Řecké slovo LOGOS je později nejčastěji překládáno jako verbum, někdy lingua atd., ale velmi často jako ratio. V nové době je ‚logický‘ chápáno jako totožné s ‚racionální‘. Ale to nás uvádí sám jazyk v omyl, neboť také MYRTHOS jakožto opositum vůči LOGOS má svou racionalitu. Připustíme-li **tuto** racionální stránku v mýtu (a nepřipustit ji by znamenalo jistou podezřelou předsudečnost), musíme se tázat, jaký je rozdíl mezi racionalitou logickou a předlogickou nebo mimologickou. Někdy je tento problém formulován jako rozdíl mezi racionalitou vědeckou a

mimovědeckou (nemůžeme říci: protivovědeckou, ale ani nevědeckou, protože tu se všude přidávají konotace, které zavádějí a zkreslují vlastní myšlenku). Sám termín „mytologie“ naznačuje, že tu jde o jakousi „logizaci“ mýtu. Co to asi znamená? Mýtus lze přece logizovat jen za toho předpokladu, že tam vůbec něco logizovatelného je. A toto logizovatelné je právě racionalita, která je mýtu vlastní, nikoliv racionalita, která by do mýtu měla být zvenčí nějak vnášena. LOGOS se někdy překládá také jako smysl (kupříkladu když Aristotelés praví, že nejmenší „kus“ smyslu ■ LOGU je slovo, neboť když postupujeme při dělení dále, dostaneme sice slabiky a hlásky nebo zvuky apod., ale ty už samostatný smysl nemají); logizace tohoto smyslu, který nejenže v mýtu je „obsažen“, ale který je – jak Patočka říká – přímo nevyčerpatelný, jak je hluboký, znamená zachovat onu původní racionalitu, ale dát jí novou podobu, novou „formu“, nový způsob vyjádření, ano, přímo myšlenkového uchopení a zachycení. V čem se tedy obojí racionalita liší? Můžeme vůbec připustit, že jen „ve formě“? Jistě nikoliv; to bychom přistoupili na mylné Aristotelovo dělení, které bohužel dodnes ve své absurditě přežívá. Odlišnost je ve struktuře.

90-521

Příprava na 17. 5. 90 – Filos. antropol. (FF)

01 Z toho, co jsme zatím řekli, vysvítá, že antropologie, zvláště pak filosofická, nemůže z podstaty věci cílit k nějaké objektivitě, protože člověk „není to, co je“.

02 Zdůrazňovali jsme význam osobní integrity. Vzniká proto otázka, na čem může být založena, resp. jak jí je možno dosahovat. Rozdíl mezi integritou a identitou. Strukturalisté mluví o multipersonalitě (např. Rombach) nebo o multiplicitní identitě (235, Strukturanthropol.)

03 Problém změny identity (Identitätswechsel). Rombach upozorňuje, že se tomuto fenoménu věnovala pozornost zatím jen v náboženské sféře (235): mluví se o obnově, METANOIA konverzi, obrácení atd.

04 ■ Extempore: apoštol Pavel (původně Saul, změna jména!). Klasický příklad v centru historie prvotní církve. Význam pro posuzování poklesků: myšlenka odpuštění, vysvobození, spásy. Má to důležitost pro naši dnešní

situaci. Co s lidmi, kteří „kolaborovali“? Předpoklad: přiznání, vyznání – a pak smíření. Nejde o soud (prověrku), nýbrž o dobrovolný akt.

05 Kdo se hlásí ke křesťanství, měl by toto znát. Má to i důsledky politické. Čeho jsme však svědky? Právě křesťanské strany (je něco takového vůbec možné?) jsou nejostřeji polemické a nesmiřitelné vůči exkomunistům. Pojetí: 68níci jsou hlavním nebezpečím, a pak vůbec celá levice. Naproti tomu ochota ke spolupráci s existujícím aparátem (zejména ministerstva) – teorie o pozitivní úloze Lorenzově, o ideologické nepromoženosti, odbornictví atd. Vede to k pochybnostem o jejich křesťanskosti. Kří jako zástěrka – pseudokřesťanství, využívající nábož. vlny – je hlavním nebezpečím dneška.

06 Rombach dělá další krok: od lidské multipersonality jde podle něho přímá cesta k multiveracitě filosofie (236). Už jsme si ukázali, jaký základní význam pro konstituci člověka jakožto člověka má pravda. Člk je víc než která jiná bytost určen pravdou resp. svým vztahováním k pravdě. Základ jeho osobní integrity není v něm, nýbrž mimo.

07 V tom smyslu je pravda také garantem jednoty filosofie a filosofů. Mezi různými filosofiemi a filosofy jsou ovšem rozdíly, ale vztahují se k téže pravdě. Člověk jistě hraje ve svém životě různé role, ale pravda je pro všechny tyto role pouze jedna.

90-522

08 Jak je to možné? Jak vůbec může člověk zachovat svou opravdovost, svůj vnitřní vztah k pravdě – a změnit své smýšlení? Musíme rozlišovat dvojí změnu: změnu vnitřního smýšlení a orientace – a změnu, která je pouhým přizpůsobením vnějším okolnostem. Přizpůsobení samo o sobě je na lidské úrovni (na rozdíl od přírody) zdrojem desintegrace. Úkol filosofie: sledovat, odhalovat, napravovat situaci v hloubce.

09 Trojí „složka“ člověka – a otázka normality. Normalita fyzická (co do FYSIS), normalita společensko-politická (občanská, co do POLIS), normalita subjektivní (co do Pravdy). Všude jde o kritéria, normy, vyšší instance, k nimž člověk musí vyjasnit svůj poměr.

10 Problém: kontinuita subjektu jakožto subjektu není vlastně možná. Subjekt je v každém okamžiku nově zde (přesně: těsně dříve, než „zde“ ,

hic et nunc). Subjekt musí navazovat sám na sebe aktivně, na svou minulost - a ta byla možná jen v uskutečnění. Tedy na zkušenosti. Musí tedy mít nějakou organizovanou paměť. Tu mu může poskytnout pouze „tělo“. Proto: vedle subjektu jako živého zdroje aktivit tu je nutně subjekt jako paměť, udržující zkušenosti.

11 Jednou ze základních sfér zkušeností jsou zkušenosti subjektu se sebou samotným. To je otázka sebe-vědomí, sebe-uvědomění, ale také sebe-projektů. Jednáme tak, jak chceme, abychom jednali, abychom byli, abychom vypadali. Když se v ek-statickém **monetu** reflexe vystavujeme světlu (a tedy soudu) pravdy, necháváme samy sebe za sebou ve své danosti, ale také ve svých obrazech o sobě. Jen jako subjekty jsme „u toho“, tj. „při tom“. Přítomnost subjektu je tedy odlišná a je v napětí s přítomností jak jeho těla, tak příslušné jsoucnosti, ale také jeho aktuálních představ o sobě.

12 Svědomí je tou částí či složkou vědomí (uvědomění), která se přímo dává k dispozici subjektu, vystavenému světlu (a soudu) pravdy. Zatímco tedy veškeré naše vědomí a myšlení je velmi těsně svázáno s naším pobytem na světě, svědomí se z této vázanosti uvolňuje, ale zároveň ovlivňuje všechno ostatní vědomí, myšlení, ale i jednání, celý život. Svědomí jako základ METANOIA. Proto: změna „smýšlení“ - LOGOS bez prostřednictví FYSIS. Občanství, polis.

90/523

Příprava na filos. propedeutiku (FF) - 17. 5. 90

01 Dva nepravé celky, k nimž se člověk vztahuje: obec (POLIS) a univerzum. Problém uni-verza: je to celek pravý (byť na nízké úrovni)? To zatím není rozhodnuto a věda (žádná) to rozhodnout nemůže.

02 Obraz světa (u nás se o tom zmínil především Grygar, pak jen úzce odborné diskuse). Tzv. fyzikální vakuum - není nicota. Je to energetický stav, blíží se nule, ale od nuly odlišný. Jakési „vlnění“: virtuální částice s krátkou dobou života. Vlny, „výbuchy“ virtuálních částic, pravděpodobnost supervln a supervýbuchů (čas a prostor, multiplicita?). Velký třesk - bublina, která se utrhne, odtrhne. Antropický princip. Čas a prostor vzniká zároveň s vesmírem. Mnohost vesmírů. Vesmír a člověk.

03 Pascal × Teilhard de Chardin. Dvě nekonečna a „třetí nekonečno“. Za jakých okolností může docházet ke komplikovaným systémům, vnitřně integrovaným? Problém reaktibility. Znamená velký třesk rozpad původního „atomu“ – anebo je to od počátku jen ohromně stěsnaná mnohost základních prvků, snad kvant? Důležitý problém, který nelze řešit spekulativně, ale který žádná věda dosavadní povahy není schopna ani zkoumat. Význam moderní kosmologie (astrofyzikální) ve spolupráci s kvantovou fyzikou. Místo zvláštní pozornosti filosofické.

04 Leibnizovy monády, opatřené okny, dveřmi, telefony, televizí. Identifikace a analýza prostředků komunikace. Whitehead: 98, sloven. 142. Elektron se chová v živém těle jinak než mimo ně. Jak je to možné? Čím je elektron vybaven? Co vlastně „vnímá“? Na co je vnímavý, sensitivní? Na určitou sestavu? Anebo na plán této sestavy (na rozvrh, i časový)? Myšlenka Hérakleitova: LOGOS, FYSIS.

05 Má svět jako celek, jako „univerzum“, takový „plán“? Můžeme mluvit o FYSIS světa vcelku? Anebo cesta ke světu vcelku je otevřena pouze přes LOGOS, který není přímo vázán na prostřednictví FYSIS?

06 Jaký „smysl“ má svět vcelku? Jaký smysl mají jednotlivé události nejen ve vztahu ke světu vcelku, nýbrž k onomu celkovému smyslu, který nemůže být součástí ani složkou světa? Problém extramundánnosti a smyslu „za světem“.

90/524

17. V. 90

07 Fenomenologie a její nedostačující radikálnost. Protofenomény na nejnižších ontických úrovních. Reaktibilita a „intencionalita“ reakcí: na „co“ vlastně nějaká událost, nějaké jsoucno „reaguje“ – jestliže opustíme objektivující způsob myšlení? Svět není soubor, množina jsoucenc, množina událostí, nýbrž je postaven na jejich vzájemných reakcích. A protože reakce jsou ve své intenci zaměřeny nikoliv na „věci“, nýbrž na „fenomény“, v našem případě na protofenomény, jsou základními kameny našeho světa nikoliv „skutečné“ události, nýbrž protofenomény.

08 Svět tedy stojí a padá s fenomény, s FAINESTHAI. To, co považujeme za „realitu“, je ve skutečnosti jen komplikovaná struktura fenoménů. Že je naše poznávání založeno na reflexi našich aktivit, je tedy logické, nikoliv

překážka nebo výjimka. Nutnost jinak, hluboce odlišně chápat „jest“, „jsoucí“, „jsoucnost“, „bytí“. Samo bytí jsoucna není ještě základem, nýbrž je rovinou nikoliv nejspodnější. Bytí není možné bez FYSIS (pokud jde o bytí jsoucna), a není možné bez LOGU (pokud bychom měli za nezbytné mluvit o „bytí vůbec“).

09 Pojetí světa jako horizontu horizontů se nám proto nezdá dost radikální; ve skutečnosti je polovičatý, protože se nezbavil svého sepětí se subjektivismem (ještě úplným u Husserla). Myšlenku fenoménů je třeba aplikovat důsledně na samo pojetí „reality“, skutečnosti vůbec. Svět v tomto smyslu nabývá nového smyslu, a otvírá se nám cesta k chápání světa jako celku, organizovaného LOGEM, ale bez přímé závislosti na FYSIS. Svět nemá FYSIS, ale má smysl, má LOGOS (je organizován LOGEM). A v této organizaci světa v celek má svou významnou úlohu člověk jako subjekt (nikoliv jako organismus). Svět se stává světem v té míře, v jaké člověk se stává člověkem. Člověk je svět obývací tvor, bytost, na světě pobývací bytost.

10 Svět tedy není sám sebou, svou „povahou“ celek, ale má se celkem stávat – a to tou měrou, jakou je člověk s to se ke světu jakožto k celku vztahovat. Ekologie musí být proto rovněž připravena k radikalizaci svého dotazování a svých aktivit. Svět je záležitostí naší (lidské) odpovědnosti: jsme odpovědni za svět – svými aktivitami.

90/525

18. V. 90

Příprava na filos. propedeutiku Komfak. – 18. 5. 90

01 Ve SZ máme vypsání „rodů nebes a země“ (Gen. 2,4), i když vědomí, že „nebesa nebes tě neobsahují“ (1. Kr. 8,27; 2. Par. 2,6; 6,18) Ale „nebesa vypravují slávu Boha silného“ (Ž 19,2) a nebesa „vypravují“ nebo „budou vypravovati spravedlnost jeho“ (Ž 50,6) (97,6). „Nebesa jsou nebesa Hospodinova“ (115,16) – až do eschatolog. výhledu: „aj, já stvořím nebesa nová“ (Iz. 65,17).

02 Naproti tomu theologie ztrácí vztah k celku, ačkoliv adaptuje filosofii ke svým potřebám. Odtud nejasnost, zda je bližší filosofii anebo zda je odbornou vědou. Pokud by měla být odbornou vědou, vzniká otázka, co je

jejím oborem, předmětem, a jde-li o vědu také teoretickou (jako je biologie) nebo převážně či jenom praktickou (jako je lékařství).

03 Fie naproti tomu se otázkou „nebes“, tj. otázkou světa vcelku, vesmíru, univerza zabývat musí. Přitom musí zajisté dbát současného stavu věd, v tomto případě na prvním místě astrofyzikální kosmologie a kvantové fyziky. Jak vypadá obraz světa a jeho vzniku, vývoje a zániku z hlediska současné vědecké kosmologie? To pak musíme kriticky posoudit a srovnat s přístupy filosofickými, neboť filosofická kosmologie náleží k významným disciplínám filosofickým.

04 Základní rovina fyzikálního vakua, vlny různého rozsahu a intenzity, utržená bublina, vznik prostoru a času, rozdíl mezi částicemi a kvanty virtuálními a reálnými, trvání jako výsledný fenomén, základem všeho je dění, nikoliv částice (vnitřně neměnné či dokonce homogenní).

05 Whitehead a jeho myšlenka „reagujícího“ elektronu: chová se jinak v živém těle než mimo ně. Elektron chápáný jako organismus; srovnání s monádami. Jak se dozvídá elektron o „plánu těla“? Problém reaktibility jako základní problém kosmologický. Co to znamená reagovat? Na co vlastně reaguje elektron, atom, molekula, buňka v těle? Otázka mechanismů a otázka vnímavosti. Signály nevysvětlují celkovou funkci.

06 Je svět jako celek pravým celkem? **N**ebo alespoň relativním celkem? Má svět jako celek nějaký „plán“? Můžeme mluvit o FYSIS světa? Anebo se prosazuje LOGOS bez přímého prostřednictví FYSIS světa? Svět a dějiny – analogie?

90/526

07 Problém „smyslu“ světa vcelku. To úzce souvisí s otázkou místa člověka (lidstva, ale i života vůbec) v univerzu, na světě. Je vesmír životu a člověku cizí? Je to snad jen nahodilá kulisa? Je život omylem, onou „plísňí na povrchu jednoho vesmírného prášku“ (Jeans)? Je člověk uprostřed vesmíru nezakotven? (Pascal, dvojí nekonečno; Teilhardova polemika – „třetí nekonečno“). Scheler: místo člověka v kosmu.

08 Není-li svět integrovaným celkem, pak jako takový nemá budoucnost (v silném slova smyslu). Jaký je vztah mezi vesmírem a budoucností? Můžeme se spokojit s chápáním budoucnosti jako součásti a složky (byť hlavní) času? Můžeme akceptovat, že budoucnost vznikla velkým třeskem?

Nikoliv: budoucnost tu musela být „dříve“ a „základněji“ než vesmír, než svět. Ale nebyla to a není „jeho“ budoucnost. Myšlenka „absolutní budoucnosti“, tj. budoucnosti oddělené ode všeho skutečně se stávajícího, dějícího. Rahner: Bůh jako absolutní budoucnost.

09 Fenomenologie; nový výklad nepřístupnosti „věci o sobě“.

Nedostatečná radikálnost fenomenologického přístupu. Fenomény hrají roli i na nižších až nejnižších úrovních jsoucna, nesmí být redukovány na subjektivitu. Svět není založen na jsoucnech, na událostech, nýbrž na vzájemných reakcích a ty jsou vždy reakcemi na fenomény. Svět je tedy velmi komplikovaným předivem, kontexturou fenoménů, nikoliv „realit“.

10 Příklad dějin: jen člověk dějinně myslící a dějinně se chovající může způsobit, že pouhé děje se stanou dějinami. Jen člověk určitým nepřirodním způsobem se chovající může způsobit, že příroda, která původně byla vším a tedy světem celku, se stává pouhou přírodou. Podobně teprve člověk, který tématizuje svět jako celek a vztahuje se k světu jako k celku, zakládá proměnu pouhé hromady věcí náhodně rozházených (a ovládaných jen silami, nikoliv plánem) v opravdový celek. To je proces, nikoliv náhlá a okamžitá změna.

11 Člověk je tedy povolán k tomu, aby se jím a jeho chováním a **jednáním** svět stával světem vcelku. To je jeho odpovědnost za svět a ve světě (na světě). Člověk jako dovršení i dovršitel stvoření. Kosmologizace Kierkegaardovy myšlenky: nejen člověk byl stvořen jako polotovar, ale i svět vcelku.

90/527

23. V. 90

Příprava na filos. proped. FF – 24. 5. 90

01 Nietzsche: evropský nihilismus. Možnosti interpretace evropského nihilismu: není to jev pouze a veskrze negativní, ale musí být pochopen také v tom, co v něm je pravdivého, oprávněného, legitimního.

02 V jednom aspektu není tento moderní nihilismus ničím novým, ale provází filosofii a nejen filosofii, ale lidskou společnost odedávna. Abychom to mohli objasnit, musíme rozpoznávat dvojí složku v nihilismu, totiž fakticitu a kritiku. Ten, kdo odhaluje nihilismus, je jiný ‚nihilista‘ než ten, kdo je odhalován a eventuálně obviňuje odhalujícího.

03 Specifický evropský nihilismus je fakticky pokračováním nihilismu mytického a kriticky je odhalován nikoliv teprve Nietzsche, ale již staroizraelskými proroky. Kritické odhalování faktického nihilismu najdeme např. v mojžíšském desateru. Přečtu vám text analogický z 3. M 26 v. 1: „Nedělejte sobě **modl**, ani obrazu rytého, anebo sloupu nevyzdvihnete sobě, ani kamene malovaného v zemi vaší nestavějte, abyste se jemu klaněli; nebo já jsem Hospodin.“ (14:) Pakli nebudete mne poslouchati... (30) A zkazím výsosti vaše a vyplením slunečné obrazy vaše, a skladu těla vaše na špalky ukydaných bohů vašich, a duše má bude vás nenáviděti. Města vaše (31) dám v zpuštění, a učiním, aby zpustly svatyně vaše, aniž více zachutnám oběti vůně příjemné vaší.“

04 U Izaiáše to je vyostřeno do krajnosti (1,11n): „K čemu jest mi množství obětí vašich? dí Hospodin. Syt jsem zápalných obětí skopců a tuků krmných hovad, a krve volků a kozlů nejsem žádostiv. Že pak přicházíte, abyste se ukazovali přede mnou, kdož toho kdy z ruky vaší hledal, abyste šlapali síně mé? Nepřinášejte více obětí, což jest marnost. Kadění v ohavnosti mám, novměsíců a sobot a svolávání nemohu trpěti, (nepravost jest), ani shromáždění. Novměsíců **vašich** a slavností vašich nenávidí duše má; jsou mi břemenem, ustal jsem nesa je. Protož, když rozprostíráte ruce vaše, skrývám oči své před vámi, a když množíte modlitbu, neslyším; nebo ruce vaše krve plné jsou. Umejte se, očistte se, odvrzte zlost skutků vašich od očí mých, přestaňte zle činiti. Učte se dobře činiti, hledejte soudu, pozdvihněte potlačeného, dopomozte k spravedlnosti sirotku, zastaňte **vdovy**.“ (a pak zaslíbení).

90/528

05 Atheismus nové doby nepřinesl oproti této kritice vůbec nic nového (podstatně). Izaiášovo vidění lidské situace se v dnešním sekularizovaném světě ukazuje jako vskutku „prorocké“. Problém je pouze v tom, že si tu situaci, kterou Izaiáš tak přesně a hluboce viděl, stejně přesně a hluboce neuvědomujeme.

06 Křesťanská theologie a vůbec křesťanství se ubránilo proti záplavě filosofických mýtů (a vůbec religiozity), charakteristických pro helenismus, recepcí toho nejlepšího z řecké pojmovosti a tzv. metafyziky (lépe: předmětného myšlení). Zároveň tím však upadlo do jakéhosi „babylonského zajetí“ řecké metafyziky. Tím však pronikalo pohanství, byť zbavené narativity a zracionalizované, do křesťanství. Křesťané zapomněli,

že dokonce jejich jediný Bůh, Hospodin, pokud je chápán jako nejvyšší jsoucno nebo nekonečné jsoucno apod., je eo ipso zase jen jejich výtvořem – a tedy zase jen ukydaným bohem, na jehož špalky jsou kladena jejich těla.

07 Rozpoznání, že žádné takové jsoucno (nejvyšší, nekonečné) neexistuje, že nic takového není skutečné, ale že to je jen náš výtvoř, naše iluze, naše představa atd., je v podstatě naprosto legitimní a správné. Tak se ukazuje, že domnělá transcendence, transcendentní povaha boží, je pouhá fikce. Moderní člověk, který se této fikce zbavil a stále ještě zbavuje, však upadá do fikce jiné. A tuto druhou fikci můžeme také nazvat nihilismem nebo snad spíše nihilistickou náladou.

08 Základní problém je v chápání „nic“ resp. „nicoty“. Když se Leibniz táže, proč je spíše něco nežli nic, nemáme na to zatím filosofickou odpověď. To proto, že nicotu chápeme stále metafyzicky. Z metafyzické nicoty nemůže vzniknout nic: ex nihilo nihil. Ale zamlčeným předpokladem tohoto zdánlivě samozřejmého a nutného pojetí je metafyzický relikt: všechno se mění, s výjimkou jedinou: tou je nicota. Proč však máme mít za to, že nicota je tím jediným, co se nemění? Také nicota musí být chápána jako stav labilní. V čem spočívá labilita nicoty?

09 Nic má ustavičnou tendenci – a nepřekonatelnou tendenci – přecházet v „něco“ (stejně jako něco přechází v nic). Různé roviny a úrovně „nicoty“ – a také tlaku, jak přecházet v „něco“. Princip „vývoje“, postupu vpřed a výš.

90/529

25. V. 90

Příprava na Komen. bohosl. fak. – 25. 5. 90 – filos. proped.

01 Ztracená dimenze – „transcendence“ – nebezpečí opětného upadnutí do staré metafyziky (řeckého typu). Proto je třeba vypracovat nové přístupy na tématech, jež jsou vzdálena – co možno – vší zatíženosti starou metafyzikou resp. onto-theologií.

02 Taková tematika byla celou řadou filosofů odhalena v pojetí umění resp. uměleckého díla. Mimořádný výkon tu podal zejména Heidegger a jeho žáci, především Georg Gadamer. (Wahrheit u. Methode – větší část.)

03 Analýza uměleckého díla nám otevře nové přístupy ke skutečnosti vůbec. Co to vlastně je umělecké dílo? Postupně si ukážeme několik typů, protože na každém se nám vyjeví něco jiného.

04 Výtvarné dílo, např. obraz. Pes nepozná pána ani na obraze, ani na fotografii, ani v televizi (ale v telefonu ano). Obraz je kus plátna (nebo jiné podložky), pokrytého barevnými skvrnami. Obraz je nutno pochopit, „přečíst“. Znalci čtou jinak než neznalci. Porozumět obrazu, „vidět“ to, co je „na něm“, znamená proniknout za jeho povrch.

05 Skutečné dílo není „před námi“, není to „předmět“, ale můžeme se k němu dostat pouze přes onu předmětnou stránku. Oscilace – vždy nové návraty i k této předmětné straně a nové, lepší vidění toho předmětného, a tím lepší předpoklad k novému přístupu k vlastnímu dílu.

06 Jaká je povaha onoho „vnitřního díla“? Příklad: hudební dílo, partitura. Notový záznam zjevně není tím dílem, ale stává se jím teprve, když skladbu (podle not) někdo zahraje. Jsme zvyklí o tom mluvit tak, že reprodukční umělec se má vžít, vcítit do autora a vyhovět jeho představě, jak dílo má vypadat. Ale to je nepochopení, vlastně nesmysl.

07 Staré řecké tragedie se dnes hrají, dávají smysl, ale ne proto, že bychom se nořili do jejich doby, že bychom se pokoušeli vystihnout to, co oslovovalo dávné Řeky při jejich provedení. Umělecké dílo má proto svou složku, která je stejně tak výzvou pro čtenáře, diváka, posluchače a dokonce reprodukčního umělce, jako bylo výzvou pro samotného tvůrce.

08 Tzv. konzument uměleckého díla je jeho spolutvůrcem, není jen pasivním příjemcem. Naopak, čtenář je vlastně

90/530

reprodukčním umělcem, protože on sám si musí knihu „přehrát“ (pokud mu ji někdo nečte). Ale i když slyšíte recitaci, musíte recitátorovi vyjít vstříc a napomáhat mu právě v tom, aby dílo opravdu zaznělo, aby báseň oslovila, totiž aby vás oslovila – bez vás toho díla pro vás není. Potištěný papír, zápis melodie není hudbou, je jen návodem k tomu, jak dílo oživit a nechat zaznít.

09 Krása krajiny, pohled na ranní nebo večerní oblohu, úžas nad přírodními jevy, nádherou květu, důmyslností termitů atd. atd., a ovšem zcela analogicky úžas, obdiv i otřes z událostí dějinných nebo ze setkání

s druhými lidmi – to vše je možno chápat jako obdobu (resp. přes analogické vidění, tj. prizmatem) uměleckého díla, tj. jeho vnější podoby. Také přírodní a historické jevy a děje nám něco říkají, oslovují nás, přicházejí k nám jako výzva, a to aktuální výzva, byť za pomoci reliktních daných skutečností.

10 Jsme oprávněni takto analogicky myslet? Je tato analogie legitimní? Přejmenším to děláme ve vědě. Kant v předmluvě k 2. vydání KRV napsal, že rozum chápe ze skutečnosti jen to, co do ní vnesl (přibližně). To neplatí tak docela přesně, ale je pravdou, že skutečnost musíme nějak racionalizovat, i když třeba dobře víme, že racionální není (příklad z minulých let).

11 Rozumíme nejspíše vždy tomu, co sami děláme, protože se v tom postupně stále lépe vyznáme – je nám to nejbližší a můžeme s tím pracovat, experimentovat, analyzovat to atd. díky reflexi. Proto rozumíme, co se děje mimo nás, když víme, jak bychom to udělali sami, jak se to dělá. Proti tomuto postupu se staví fenomenologie, která zdůrazňuje otevřenost vůči „věcem samým“, tj. celkovým fenomenům. Ale to dovedu ocenit jen jako metodu, ne jako základní východisko.

12 Problém: nesmíme za nic pokládat sami sebe, tj. svou subjektivitu. Není-li člověk ničím významným, pak tu je podlomen význam samotné transcendence, oné čtvrté (resp. první) dimenze. Člověk jako bytost, určená především pravdou „tím pravým“. Problematizace člověka ústí nutně v problematizaci „toho pravého“, stejně tak jako kdysi problematizace reálnosti stvoření relativizovala význam Stvořitele. Proto musíme připustit, že na onom „analogizujícím“ přístupu je něco podstatného a platného.

90/531

26. V. 90

Příprava na 26. 5. 90 – FF – Filos. proped. (asi dálkaři)

01 Vznik filosofie souvisí s vynálezem pojmů a pojmového myšlení. Přísně vzato můžeme mluvit o ffii jen ve starém Řecku a pak tam, kam myšlení tohoto typu proniklo. Pojmy (a intencionální předměty) umožnily upevnit distanci myšlení od „věcí“, tj. myslícího od myšleného. To bylo pro mytické myšlení nemožností (tam naopak identifikace).

02 Filosofie vznikla jako intelektuální dobrodružství, ale brzo se ukázalo, že je něčím podstatnějším. V Řecku bylo víc vhodných podmínek a předpokladů; jedním z nich byl vyostřený řecký smysl pro lidskou integritu (kalokagathia – sjednocení krásy a dobra). To je odkaz ještě i dnešku a právě dnešku. Ukázalo se velmi brzo, že člověk není s to dosáhnout pravé integrity bez pomoci filosofie, a proto právě největší duchové měli vždycky k filosofii blízko, i když filosofii sami profesionálně nepěstovali (umělci, politici, náboženské osobnosti, špičkoví vědci atd.).

03 Filosofie však musí trvat na tom, že nelze vycházet z nějakých mimofilosofických potřeb a na jejich základě pověřovat filosofii určitými úkoly a podle splnění hodnotit její užitečnost. Filosofie rozumí sobě samé naprosto jinak. Odmítá důsledně hledisko v postatě sofistické, že člověk je měřítkem všech věcí, a deklaruje sama sebe jako odevzdanost tomu, co je pro každého člověka a pro všechny lidi „tím pravým“.

04 Historicky je toto sebeuvědomění filosofie dáno především jejím jménem, které je pozdními prameny spojováno s Pythagorou. Nejstarší literární doklad je však v Platónově Hostině, kde už najdeme alternativu, našemu dnešnímu chápání přiměřenější, ne-li bližší. Platón (resp. Sókratés) chápe filosofii nejen jako lásku k moudrosti, ale také jako lásku k pravdě.

05 Čeština v sobě zakotvila něco jedinečného, když celou řadu důležitých „skutečností“, v nichž jde o měřítko, míru, kritérium, normu atd. pojmenovala za použití kořenu, původně označujícího opak levosti, ale také leváctví, totiž pravost: právo, spravedlnost, pravda, správnost, opravdovost, oprava a náprava, a dokonce jedno sloveso, totiž praviti (praviti pravdu, praviti právo). Česká filosofie se proto může opřít o český jazyk víc, než je to možné u většiny jiných jazyků (Hérakleitos, zlomek o Apollónovi).

90/532

06 Filosofie, pokud zůstává filosofií, je tedy člověku a lidstvu „užitečná“ tím, že poukazuje na to, že člověk není tou jedinou nebo poslední mírou všech věcí, ale že také on má svou míru, „míru člověka“, a že touto mírou je „to pravé“, tj. to pravé pro něho, ale i to pravé pro ostatní, pro celou společnost, celé lidstvo a vposledu celý svět. „To pravé“ tedy určuje člověka i celý svět v tom, čím se má stát, čím „má být“. Bez tohoto vidění nelze pochopit Komenského, který svým dílem ukazuje na nutnost nápravy

všeho, všenápravy. Dnešní ekologické snahy zůstávají bohužel často na povrchu problémů; když jim porozumíme do hloubky, pochopíme, že náprava neznámá a nemůže znamenat návrat k nějakému původnímu, kdysi danému stavu věcí, jak se to nejčastěji, ale zcela nesprávně vykládá.

07 Česká tradice filosofická (jedna – jsou i jiné, ale žádná nemá takové kořeny a není tak výrazně česká) začíná v tzv. první reformaci (Hus a další), ale představuje jen smělou recepci myšlenky starší, jejíž literární doklad nacházíme v apokryfním spise III. Ezdráše, ale která je sama ještě starší a je spjata s prorockou tradicí starého Izraele. Prostřednictvím řeckých i latinských otců a LXX i latinských překladů bible se tato myšlenka dostává do našich zemí přinejmenším koncem 14. století (doklady u Bartoše), ale pravděpodobně mnohem dříve, ale prvořadého významu se jí dostává až u Husa.

08 V obrození se tato myšlenka vynořuje z podzemí, kde nespala, ale pracovala, a pak zejména přes Masaryka inspiruje tři jeho žáky a pokračovatele (Kozák, Rádl, Hromádka). Patočka se pak v druhé polovině 60. let vyjadřuje, že v otázce pravdy podala česká **filosofie** výkony největší. Na těchto myslitelích se můžeme přiučit novému přístupu k otázce pravdy, který je opozicí či protipólem pojetí řeckého. Zatímco pro Řeky byla pravda odvislá od **skutečnosti** a spravovala se skutečností, v onom **původně** staroizraelském prorockém pojetí se věci, lidé i celý svět mají spravovat pravdou – jinak dochází ke katastrofám.

09 Filosofie tedy musí vidět lidskou situaci tak, že překoná modernost a modernistický pohled na skutečnost v jeho redukcionismu, zejména jeho ztrátu celé jedné dimenze. „To čtvrté“ jako významná, byť „nedaná“ skutečnost. Význam budoucnosti – nové pochopení času. Výzvy, přicházející z budoucnosti a adresně (situačně) oslovující: odpovědi. Konec řeckého typu pojmovosti: nepředmětnost.

90/533

27. V. 90

Příprava na 28. 5. 1990 – Filosofie a theologie (pro pedag.)

01 Evropská tradice je zvláštním způsobem charakteristická: dvojice státy – církve, filosofie – theologie, náboženství – víra. Vztahy se tu vyvíjely velmi různě, známe pokusy obou stran o dominanci a hegemonii, a také

pokusy o likvidaci té druhé strany, které vždycky **končily** nejen neúspěchem, ale vlastně opakem toho, co bylo záměrem.

02 Filosofická theologie je straší než theologie křesťanská, najdeme ji u nejstarších řeckých filosofů a více méně systematicky zařazená theologúmena u Platóna a Aristotela. Filosofie sama však se chápala jako opozice proti mýtu a mytologiím; stavěla vše na LOGU. Většina filosofů proto odmítala mythologické prvky, ale s nestejným důrazem. Platón si např. nejenom určitých mýtů používal k filosofickým cílům, ale dokonce si některé mýty sám vymýšlel (a ve své ideální obci pověřoval vytvářením vhodných mýtů básníky, ovšem pod kontrolou „theologů“, tj. cenzorů).

03 Křesťanská theologie vznikla nejprve jako obrana proti helenistické vzdělanosti (ještě u Pavla varování – Kol. 2,8: Vulg.: ne quis vos decipiat per philosophiam et innanem fallaciam...), ale jak kří pronikalo do vyšších vrstev římské společnosti, nestačilo varování. Recepce Platóna a později Aristotela na obranu proti filosofickým mýtům a upadlé helenistické filosofii.

04 Vítězství zejména nad gnózí bylo těžce zapláceno novým „babylonským zajetím“ theologie: onto-theologie. Nový filosofický význam pro původně knihovnické slovo „metafyzika“ (Andronikos z Rhodu) (-1. stol.). Do latiny přeloženo „supra naturam“ – těžké posuny. (FYSIS = natura) (MATA = super, to by se muselo říci HYPERFYSIKA). Smysl „ontotheologie“: THEOS pojatý jako ON, ens supernaturale.

05 Proč byla obrana křesťanů zprvu tak zásadní, ostrá a nekompromisní – a proč posléze došlo ke kompromisu a dokonce ke spolupráci, ke kolaboraci s řeckým myšlením? Původně bylo vědomí neslučitelnosti založeno na správném porozumění starým židovským tradicím, především tradici prorockého myšlení. Ježíš vědomě navazuje na proroky a často je cituje. Co je základem této orientace?

06 Nejen život, ale i myšlení archaických lidí se pronikavě lišily od našich, tj. od života a myšlení evropských lidí. MYTHOS a mytické myšlení byly překonány a vyvráceny dvo-

90/534

jím způsobem a oba tyto způsoby měly epochální význam pro budoucnost, zejména pro budoucnost evropského myšlení (ale to pak ovlivnilo a

ovlivňuje stále celý svět). Řecká pojmovost likvidovala narativitu, ale zachovala orientaci na archetypy, z nichž udělala ARCHAI. Židovští proroci zachovali narativitu, ale vymysleli antiarchetypy.

07 V helenismu došlo k obrovské vlně náboženskosti a filosofických mýtů. Řecká filosofie této vlně podlehla; křesťanské myšlení muselo vybojovat zápas na život a na smrt – a pro pohled zvenčí zvítězilo (možná také v důsledku úpadku Říma a chaosu po jeho rozvrácení). Muselo si však osvojit myšlenkové prostředky, které vůbec neodpovídaly jeho nejhlubšímu zaměření. V průběhu tohoto zápasu došlo k tomu, že křesťané zapomněli na své původní, počáteční motivy.

08 Tyto původní motivy se však ukázaly být něčím mocnějším a odolnějším, než by se mohlo zdát. I když si lidé nebyli této věci dost vědomi, jejich myšlení bylo – zejména za určitých situací dějinných – postupně zevnitř proměňováno. Řecká myšlenková tradice zvítězila, protože měla k dispozici nejpozoruhodnější a nejmocnější myšlenkové prostředky, jaké kdy v dějinách lidstva byly vynalezeny, ale zároveň byla vnitřně nahlodávána jakýmsi katalyzátorem nebo spíš enzymem, který se už jednou ukázal být neobyčejně razantní a také úspěšný. Nejen veškeré evropské myšlení, ale celý život Evropanů, dokonce i politický život, nese stopy této koroze a eroze. Výsledkem bylo to, co Nietzsche nazval evropským nihilismem.

09 Evropský nihilismus není vlastně ničím novým, ale je jen více odhaleným pokračováním nihilismu pokřtěné řecké metafyziky a vlastně nihilismu samotného mýtu. Proto je také hrubou iluzí, že nějaká nová náboženská vlna může tento nihilismus překonat a zastavit. Ve skutečnosti není tento nihilismus vůbec pochopitelný jako pouhý úpadek náboženství a metafyziky: je to výsledek, plod působení onoho fermentu prorockého původu. A protože tento ferment působil především prostřednictvím křesťanství (židovská tradice ztratila také pochopení pro své počátky), můžeme plným právem říci, že sekularizační proces a odhalení evropského nihilismu je důsledkem působení křesťanství.

10 Situace, v níž dnes myšlenkově jako Evropané jsme, je výsledkem rozhodujícího zvratu v dosavadním průběhu myšlenkového, ale nejen myšlenkového zápasu mezi řeckou a židovskou tradicí, mezi řeckým a židovským způsobem překonávání mýtu.

90/535

11 Nihilismus samotného mýtu a pak zejména a především náboženství, tj. obecné religiozity je odhalován židovskými proroky způsobem, který je dodnes platný. K tomu je ovšem třeba vyjasnit terminologii. Náboženství považují (spolu s M. Eliadem) za závěrečnou, poslední etapu mýtu (a to nejen v historickém smyslu). Tam, kde mýtus už nemůže obsáhnout celek lidského života, dochází k rozpolcení života i myšlení na dvě sféry, sakrální a profánní. V myšlení se to projevuje jako schizofrenie (nikoliv v psychiatrickém smyslu). Řeční myslitelé se tuto schizofrénnost, která je v rozporu se samotným principem filosofování, pokouší překonat racionalizací náboženství.

12 Součástí řeckého racionalizačního pokusu a vlastně jeho (někdy zamlčeným) předpokladem je zahrnutí božstev či bohů do rámce světa. Příklad Sókratova otázka: je zbožné proto zbožné, že to chtějí bozi, anebo to bozi chtějí, protože to je zbožné? Takto výslovně to křesťanská theologie nemohla vyslovit, a tak zůstala u řešení paradoxního a paralogického (jako ostatně v řadě jiných případů): Bůh byl pojat jako nejvyšší jsoucno, byť mimosvětčné, neboť je stvořitelem světa (z ničeho). Ale to, že je jsoucno, je teze základní důležitosti a je spjata s myšlenkou analogie entis. (Možnost navázání na Aristotelova prv. hybatele.)

13 V očích izraelských proroků je každý takový bůh či božstvo, pojaté anebo spojované s čímkoliv jsoucím (ta pojmovost tam ovšem ještě není!), baalovstvím. Proto také je tu zákaz dělat si rytiny nebo jakákoliv podobenství věcí či bytostí na tomto světě a klanět se jim a ctít je. Přečtu podobný text z Levitica (3. M 26,1n.): Nedělejte sobě **modl**, ani obrazu rytého, anebo sloupu nevyzdvihnete sobě, ani kamene malovaného v zemi vaší nestavějte, abyste se jemu klaněli; nebo já jsem Hospodin. (v. 14) Pakli nebudete mne poslouchati... (v. 30) A zkažím výsosti vaše na špalky ukýdaných bohů vašich, a duše má bude vás nenáviděti. (31) Města vaše dám v zpuštění, a učiním, aby zpusťly svatyně vaše, aniž více zachutnám příjemné vůně obětí vaší.

14 U Izaiáše (který je starší) je to vyostřeno do extrému: „K čemu jest mi množství obětí vašich? dí Hospodin. Syt jsem zápalných obětí skopců a tuků krmných hovad, a krve volků a kozlů nejsem žádostiv. Že pak přicházíte, abyste se ukazovali přede mnou, kdož toho kdy z ruky vaší hledal, abyste šlapali síně mé? Nepřinášejte více oběti, to je marnost. Kadění v ohavnosti mám, novměsíců a sobot a svo-

90/536

lávání nemohu trpěti, (nepravost jest), ani shromáždění. Novměsíců vašich a slavností vašich nenávidí duše má; jsou mi břemenem, ustal jsem nesa je. Protož, když rozprostíráte ruce vaše, skrývám oči své před vámi, a když množíte modlitbu, neslyším; nebo ruce vaše krve plné jsou. Umejte se, očistěte se, odvrzte zlost skutků vašich od očí mých, přestaňte zle činiti. Učte se dobře činiti, hledejte soudu, pozdvihněte potlačeného, dopomozte k spravedlnosti sirotku, zastaňte vdovy.“ (a pak zaslíbení).

15 Jak vidíme je tu veden zároveň dvojí útok: proti náboženskosti a religiózním praktikám, proti rituálním obětem, chrámové bohoslužbě atd., které jsou odděleny od každodenního života, tedy proti sakrálnu, které je odděleno od profána. A na této linii jsou vytyčeny požadavky, v nichž se proroci shodují: nechci oběti, ale milosrdenství a soud (k této linii se přidává a završuje ji Ježíš – zrušte chrám tento, relativizace soboty, odhalování farizejství těch, kdo přesně zachovávají předpisy atd.).

16 A zároveň tu je útok proti každému zpředměťování božství a Boha: nesmí být zpodobován žádným způsobem, a dokonce i představy a myšlenkové zpředmětnění je podvázáno: jméno Jahve nesmí být vyslovováno (jen jednou za rok veleknězem ve svatyni svatých, kde u toho nikdo není přítomen). Chápání Boha – onoho jediného Boha, jediného Pána všeho světa, Hospodina (Adonaj) – jako jsoucna, byť nejvyššího, bylo obrovským, hrubým prohřeškem proti této tradici.

17 Theologie je podle smyslu slova naukou o Bohu. Každá věda či nauka má svůj vymezený předmět, jímž se zabývá. Věda, která chápe Boha jako svůj předmět, eo ipso nemůže být křesťansky (ani starožidovsky) legitimní. Feuerbach měl pravdu, když na základě obrovského množství dokladů dovozoval, že podstatou theologie je antropologie. Tím ji – antropologii – osvobodil z theologického kontextu a ustavil filosofickou antropologii. Ta ovšem mohla a může mít smysl jen za předpokladu, že neztratí svou „transcendenci“. To právě nepochopil Marx ve svém humanismu (jak jsme si ukázali minule).

18 Theologie proto stojí před obrovskou myšlenkovou rekonstrukcí. Jako odborná věda nemá budoucnost, protože definitivně ztratila předmět. Musí se proto znovu vymezit proti filosofii, ale proti nové filosofii. Vlastní

myšlenkový převrat je úkolem filosofickým. Thgíe by měla pomáhat, anebo alespoň mlčet a nepřekážet.

90/537

28. 5. 90

Paní

Jaroslava Nohová

Ve Střešovičkách 37

169 00 Praha 6

Praha, 28. 5. 90

Vážený paní Nohová,

nemohu vlastně dost dobře na Vaši otázku odpovědět, protože o Vás nic nevím. Problém pravdy je z největších ve filosofii; svým způsobem vlastně filosofii nejde na prvním místě o nic jiného než o pravdu. Jsou celé knížky o různých pojetích pravdy, jsou celé tradice; např. řecké pojetí předpokládá, že se pravda spravuje (řídí) podle skutečností, zatímco ono původně starožidovské pojetí (na něž navazuje významná česká tradice) právě naopak soudí, že skutečnosti se řídí (více nebo méně) pravdou. Čeština je důvěrně spjata s tímto druhým pojetím, proto slova pravda, spravedlnost, právo, správnost, pravidlo, oprava, náprava, a dokonce sloveso praviti jsou všechna spjata s tím, co je „tím pravým“ pro člověka i pro svět. Proto může i Komenský mluvit o všenápravě, tj. o napravení nejen lidí, ale i všech věcí a všech zřízení atd., protože ví, že nejsou jen skutečnosti dané, již hotové, ale že nejdůležitější skutečnosti teprve přicházejí (z budoucnosti), takže ještě nejsou, ale „mají být“. Nejvýznamnějším českým myslitelem, který se hluboce zabýval otázkou pravdy, je Emanuel Rádl. Zatím Vám proto nabídnu, abyste se podívala na můj článek „Pravda a prax“, který vyšel slovensky v 9. čísle *Mladé tvorby* 1966, str. 12–15. V roce 1937 psal o Rádlově po-

90/538

jetí pravdy také Jan Patočka v *České mysli* (a předtím dokonce dvakrát J. B. Kozák, ale také Krejčí, Smetáček a jiní). Nevím, čtete-li německy; pokud ano, existuje výborná několikasetstránková kniha Karla Jasperse o pravdě (ale ne, „co“ to je pravda, protože pravda není „něco“). Ale s tím nebudu snad raději ani začínat. Filosofická literatura o tomto tématu je nepřehledná. Musel bych opravdu vědět, co vlastně ode mne čekáte. Mohu Vám říci jen to, že v žádném případě nespočívá pravda v nějakém souhlasu myšlení se skutečností, jak se to zejména u nás vlivem

pozitivismu rozšířilo. Kritiku tohoto tzv. adekvačního pojetí najdete např. u Heideggera na začátku jeho malé, jinak velmi nesnadné studie *Vom Wesen der Wahrheit*, která vyšla také česky, ale zachovalo se jen málo exemplářů, protože většina šla do stoupy. (Knížka vyjde znovu.) Pokud ji neseženete, řeknu stručně jeho argument. Podle oné kritizované teorie by myšlenka kovové pětikoruny měla být shodná s opravdovou pětikorunou. Ale za myšlenku si nic nekoupíte, myšlenka není kovová ani kulatá atd. – jaká tu tedy je shoda? (V latině to zní „*adaequatio*“, což znamená připodobnění; kde je tu tedy jaká podoba?) Ale to už vede opravdu příliš daleko a já nevím, zda si budete myslet, že jsem Vám dal uspokojivou odpověď. Pravda zkrátka není žádná „věc“, aby se o ní mohlo říci, „co to je“. Rádl to dokonce vyjádřil tak, že pravda vlastně není, že to není jsoucno, ale že „má být“ – mohli bychom říci, že „teprve přichází“ (a to z budoucnosti). Odtud také stará myšlenka, jejíž zbytek zůstal na prezidentské standartě: Pravda vítězí. Proto také bylo naprostým nepochopením, když na některých plakátech bylo: zvítězila. S pozdravem
[Lad. Hejdánek (podpis)]

90/539

29. V. 90

Nacionalismus je v teorii (příčemž nemůže být redukován na teorii!) pojetí, že politické jednotky mají být sjednoceny s jednotkami národnostními. V základech tohoto pojetí je však zvláštní pojetí národa, které je romantického původu a jehož velkým ideologem a prorokem se stal Herder, zejména v našich zemích. Charakteristickým rysem tohoto pojetí je také redukováno pojetí politické jednotky (např. státu): ta je chápána jen správně a mocensky, nikoliv kulturně. Národnostní princip (herdrovsky, tj. romanticky pojatý) má tedy politické jednotce nahradit ideovou bázi, bez níž žádná skutečná a fungující politická jednotka nemůže trvale existovat a bez níž se jak správně, tak především mocenská složka politiky stává represí. Velké státy byly **odedávna** sjednocovány nábožensky a přímo kulticky. To se stalo nemožným od proniknutí křesťanství do základů i do špiček římského impéria. Křesťanství vyvolalo situaci, v níž žádný stát nemůže obstát bez ideologie či bez „idejí“. Romantismus přinesl myšlenku návratu k přírodě a přirozenosti, a tento návrat chápe tak, že je zřejmé, že jde o návrat násilný. Násilný návrat státu k „přirozené“ ideologii je splněn ustavením státu na národní myšlence, tj. na myšlence národa chápaného jako přírodní jednotka. Proti této koncepci se **ostře**, i když stále ještě ne

dost radikálně postavil Masaryk, když zdůrazňoval humanitu, tedy ideologii, která relativizovala národnostní rozdíly (aniž je popírala). Odtud jeho teze, že otázka česká je (musí být) otázkou světovou. Uvážíme-li, že budoucnost před nás staví úkol politického, hospodářského i kulturního a duchovního sjednocení Evropy, musí být ihned zřejmé, že myšlenka národnostně „čistých“ států je překážkou tohoto sjednocení, že je překážkou nutného vývoje a že je tudíž anachronismem.

90/540

29. V. 90

Když po této válce byli z našich zemí odsunuti Němci bez ohledu na to, že před válkou byli československými občany, bylo to sice jen nové bezpráví, jež představovalo odvetu za dřívější německé bezpráví, ale byla tím hrubě poškozena myšlenka československého národa. Pak přišla kritika českoslovenství v politickém smyslu, říkalo se tomu „ideologie čechoslovakismu“. Analýza nikdy nebyla řádně provedena, jediné, co bylo přeloženo, byla nová ideologie, totiž antičechoslovakistická ideologie. Výsledkem je to, že jinými prostředky a jinou formou byli z našeho státu vykázáni další občané, totiž Čechoslováci. Prosadilo se nové opatření, podle kterého v tomto státě může žít jen Čech, Slovák, Maďar atd., tedy příslušník nějaké národnostní menšiny, ale jedna národnost se nepřipouští. Je to národnost československá. To je velmi špatný precedent pro budoucí sjednocování Evropy. Možná, že analogická situace se najde i v jiných zemích, ale v každém případě u nás zřejmě nebude připuštěna možnost, že by se někdo přihlásil k národnosti evropské. Mám přítele, jehož žena se narodila na Slovensku, ale mluví česky, protože se narodila v české rodině. Mohla sice něco podniknout pro to, aby byla považována za Češku, ale nechala, aby to úřady udělaly za ni. Proto je dnes Slovenka a má to potvrzeno v občanském průkazu. Jak je vidět, nejde jen o děti ze smíšených rodin. Konfuze je na postupu. Navrhuji, abychom už jednou přestali zaměňovat jazyk, kterým člověk mluví, a jeho národnost. Je to ostatně pozůstatek německého romantismu, především Herderova. V Anglii nationality je brittish, nikoliv english ani scottish atd. Navrhuji, aby v dotaznících bylo: národnost československá, jazyk český nebo slovenský nebo jiný. Chci, aby se každý mohl hlásit k národnosti československé.

Příprava na 31. 5. 90 – ThF UK – Filos. antropologie

01 Udělejme si přehled dosavadních předběžných výsledků a pokusme se o rozvrh příštích zkoumání (neboť příští rok budeme pokračovat, a snad metodičtěji).

02 Předmětné vymezení člověka není možné; pokud se věda o něco takového pokouší, její výsledky jsou omezené a to podstatné jí uniká dokonce i v tom, čím se legitimně, kompetentně zabývá. Člověk ve své podstatě není jsoucno, neboť není totožný ani se svým tělem, ani se svým životem a jeho plánem (FYSIS).

03 Somatická ani fyziologická antropologie nedovedou vyjasnit dostatečně somatickou ani fyzickou (fyziologickou) povahu člověka, protože do ní zasahuje, intervenuje a mění ji lidská aktivita, která nemůže být redukována ani odvozována z funkcí tělesných ani ze „svébytného životního plánu“ (Landgrebe, 27).

04 Přesto filosoficky interesovaný a poučený biolog může filosofa přivést na stopu vztahů, které by vědecky nepoučenému a neinformovanému filosofovi asi nikdy nenapadly nebo by se mu nezdály důležité. Příklad: filosofická interpretace „nedostatkové bytosti“ (Gehlen) nebo bytosti, jejíž mláďata se rodí předčasně (Portmann) apod.

05 Zooetholog může užitečně odhalit některé analogické struktury chování u člověka (LORENZ) a naopak může vytypovat specifické odlišnosti u člověka. Ale musí počítat s rozdílem mezi chováním a jednáním, aniž by obojí dovedl navzájem vymezit. Problém instinktů, akčních systémů a způsobu jejich odstartování. V hloubce a v pozadí problém **aktivity** a akcí. (von Uexküllova škola)

06 Cerebralizace a její souvislost s výrazným růstem důležitosti tzv. duševních stavů, objektivy a vědomí. Ustavení lidského vědomí jakožto odcizeného a možnost sebevědomí (sebeuvědomění). Přejít od sebepocitu k vědomí vědomého „já“. Problém subjektu jako ne-předmětu, non-objektu. Dějinná povaha postupné tematizace subjektu a okolnosti „ztráty subjektu“ ve filosofii (a analogické ztráty duše v psychologii).

07 Vědomí a jazyk. Nutnost organizace psychiky, řídnutí instinktů, emancipace vědomí a myšlení z pouhé doprovodné úlohy, vědomé rozvrhy aktivit, možnost praereflexe a protoreflexe (ovšem narativní povahy). Problém distance.

90-542

Upevnění distance vynálezem pojmovosti (tj. pojmové organizace vědomí a myšlení) a vynálezem antiarchetypů: odstup od složité až chaotické skutečnosti díky předmětným modelům a odstup od danosti a minulosti k tomu, co není dáno, ale přichází (a potřebuje naší asistence).

08 Teprve na tomto základě se může objasnit resp. objasňovat to, že ona pozoruhodná výzva „poznej sebe sama“ má větší hloubku, dosah a také problematičnost, než by se mohlo na počátku zdát. Především nejde jen o poznání: člověk sám sebe nemá. (Marx: ještě se nenalezl nebo se už zase ztratil – chyba v předpokladu, že se vůbec někdy člověk může „mít“). Vše, co bylo řečeno, jsou jen první přístupy a sumarizace předpokladů, podmínek. Podstata je jinde.

09 Člověk je „otevřen světu“ (Weltoffenheit) – stále se to opakuje. Co to vlastně znamená? To není otázka vědomí a myšlení, nýbrž věc bytostná. Budoucnost přichází a člověk se k ní bytostně vztahuje (bytostněji než jiné bytosti). Helmuth Plessner užívá analogického pojmenování: homo absconditus (144, x deus absconditus), ale vykládá to jako skrytost člověka sobě samému i jeho spolulidem. Nejde však o skrytost: ta by předpokládala, že tu je něco jsoucího, co však je skryto. (Verborgenheit.) Lepší výraz: člověk není to, co je, ale je vždy nějak „před sebou“ jako svůj vlastní úkol, svá povinnost, tj. jako ten, který „má být“ a jaký „má být“. Není tedy jeho „jest“ skryto, ale ono to žádné „jest“ není – člověk bytostně není jsoucno. Proto mluvíme o „vykloněnosti“ do budoucnosti, tj. tam, kde skutečnosti „ještě nejsou“, ale míří a vedou k uskutečnění, k akci.

10 Dějinnost člověka je založena na této vykloněnosti: čím je přítomnost lidské bytosti rozlehlejší (zpřítomnělá minulost a zpřítomnělá budoucnost), tím je člověk jako subjekt více vykloněn do budoucnosti (jen přes budoucnost je otevřena cesta i do minulosti a k minulosti). Člověka nemůžeme chápat, uvažujeme-li jen o danostech, o podmínkách a okolnostech, o výchozí konstelaci (Plessner: Ausgangskonstellation) –

žádnou událost nemůžeme takto opravdu pochopit. Plessner však mylně poukazuje na působení (Wirkungen). Jde o pochopení, že tu nejde jen o volní akt, o výkon vykloněnosti, ale o to, že sama budoucnost přichází, že se „dává“, že se nám otvírá a že je to ona, která umožňuje, abychom se otvírali jí a dávali se do jejího vedení.

90-543

2. VI. 90

Otázkou zásadní důležitosti, byť v rámci praktického uvádění filosofického myšlení v život ve společnosti, je znovuzavedení výuky filosofie do středních škol. Ve Francii např. mají profesori filosofie na lyceích velké námítky proti tomu, že výuka filosofie je omezena na poslední rok, i když je tam filosofii věnována obrovská pozornost (nejtechničtější směry studia mají 3 hodiny filosofie týdně, ale průměr je 5 hodin a humanisticky zaměřené třídy dokonce 8 hodin filosofie týdně, takže po 3 dny mají žáci po dvouhodině). Profesori navrhuji, aby stejný počet hodin byl „rozpuštěn“ do dvou až tří let. Samozřejmě je třeba se ohlížet, jaké zkušenosti mají na středních školách jinde. Naše zvláštní podmínky však s sebou nesou ještě další závažné problémy. Nemáme profesory filosofie; zároveň nemáme práci pro učitele občanské nauky (výchovy) a pro ruštináře. Budou se proto v rychlokurzích přeškolovat. To je absurdita a bude to znamenat mnoho dalších let poškozování významu filosofie na středních školách. Ve všech předmětech bude nutno úroveň výuky zvedat, a zde by se uměle začínalo na nejnižší možné úrovni. Proto je nutná diferenciacce. Alespoň na některých středních školách, například zejména tam, kde se začne s výukou řečtiny a kde se rozšíří výuka latiny, by měli být profesori filosofie na co nejvyšší úrovni. Bylo by také dobře vyjednat např. s Francií vysílání absolventů s dobrým prospěchem, kteří čekají doma na umístění, do střední a východní Evropy, konkrétně pak k nám, kde by mohli nejprve působit jako franštináři a po zvládnutí jazyka by mohli učit v rámci svých profesí, tedy v tomto případě jako filosofové. Mělo by se to podniknout alespoň v omezeném počtu případů na zkoušku.

90-544

29. V. 90

ad: 1. řádné zasedání Vědec. kolegia ffie a sociologie 30. 5. 90

01 Rozdělení nutné – filosofie není vědou a nemůže mít společnou bázi s odbornou vědou (sociologií); přežitek období, kdy ffie byla de facto zlikvidována a zůstalo jen jméno; ffie nepatří mezi společenské vědy! Prozatímní řešení: rozdělení do dvou sekcí, které budou pracovat samostatně. Ffie není blíž sociologii než chemii nebo biologii.

02 Filosofická pracoviště musí navzájem spolupracovat, ať už jsou v rámci Akademie nebo na univerzitách nebo jiných vysokých školách, ale spolupráce musí být záležitostí filosofů samotných a jejich pracovišť. Co může Akademie nebo vůbec nějaký administrativní aparát zařizovat? Jen podmínky. Jen filosofové jsou kompetentní. Význam event. kolegia filosofie musí být maximálně redukován na mimofilosofické záležitosti. Proto také Jednota ffická musí být nezávislým společenstvím filosofů a nesmí být spjata a Akademií, jak tomu bylo dosud.

03 Na univerzitách bude mít ffie mimořádný význam pro obnovu „universitas“ a vztahu odborných věd k celku, k univerzu. Existuje v akademii porozumění pro specifičnost ffie a pro její nezbytnost pro každou vědu a její vědeckost? Pak nemůže být ffie spojována s jednou vědou, ale se všemi. Krize věd spočívá do značné míry v jejich a filosofičnosti – vědec neví, co dělá, když vědecky myslí – a pokud to reflektuje, stává se diletantem, není-li fficky erudován.

04 Spolupráce mezi vědami znamená vždy jakési překračování hranic (byť uměle vytvořených). V případě ffie nejde o nic takového – vědec na určité úrovni (tj. nikoliv vědecký rutinér, technik či dokonce nádeník) filosofuje, i když nechce, ale ovšem špatně a zastarale. Nese to však obrovské problémy z hlediska vědy – filosofie nemůže nekriticky respektovat a přejímat vědecká kritéria.

05 Donucující charakter vědeckých poznatků (objektivita) umožňuje jednotu v rámci oboru, ale neudrží jednotu vědy vůbec. Proto věda vůbec vlastně neexistuje, jen odborné vědy a jejich „soukromé“ jednoty. Naproti tomu filosofie sjednocuje v celek vše, ale nikoliv donucujícím způsobem. Je vždy více, ba mnoho filosofických možností. Problém demokratičnosti ve ffii se klade jinak než ve vědě.

Příprava na panel 30. 5. 90 – OIK. – Komen. fak.: Role církví v evropském integračním procesu

01 Že vůbec můžeme mluvit o Evropě v jiném než geografickém smyslu, má dvojí základ: kulturní (a ten je zase dvojí: řecký a židovský) a politický (římský). Tedy vlastně tři základní sloupy. První pokus o politické sjednocení – Makedonci, helenismus. Navázali Římané. Po rozpadu Říma a období chaosu se budují jednotlivé politické celky, významnou úlohu hrají Němci, císařství (Svatá říše Římská národa německého – pokus o vědomé navázání). Jednotná Evropa nebyla nikdy skutečností. Ve středověku plnila sjednocující úlohu obecná, tj. katolická církev, ale tam už po západovýchodním schizmatu, a v hlubokém úpadku došlo k novému rozdělení reforemací a protireforemací.

02 Nábožensky (byť nejen nábožensky) motivované zápasy byly zakončeny rozdělením Evropy, založeným na nemravné zásadě „cuius regio, illius (eius) religio“. Jednoty Evropy nemůže být dosaženo bez kritiky a odmítnutí této zásady. Protireformace byla důsledkem a jednou ze složek onoho nemravného principu, kterým bylo vlastně v nových poměrech potvrzeno a posíleno konstantinovství. Předpokladem kulturního a duchovního sjednocení Evropy je proto postupné, ale naprosto důsledné oddělení státu nejen od církví, ale od kultury vůbec. Tradice podvojnosti: theologie x filosofie, církev x stát (později přidáme: náboženství x víra).

03 Na jakých pozitivních tradicích může být nová integrita zakládána? Rekonstrukce a korektury římského práva. Nevím, nejsem odborník. Ale nic jiného nemáme. Na pragmatické právo nevěřím, marxistický pokus selhal, socialistické principy se prosadily dost široce, ale nová koncepce tu neexistuje. Naproti tomu selhává filosofické založení práva (a státu). Nutnost nového pojetí vztahu mezi státem a společností; relativní oprávněnost teorie odcizení.

04 K tomu církve nemají, co by dodaly. Zajímavé, ale také nedržitelné je pojetí Kalvínovo. (viz Bohatec). Demokracie má nepochybně puritánské kořeny, ale vyvinula se jiným směrem. To je nutno reflektovat a dát tomu myšlenkový výraz a programovou podobu. Zde mají církve a křesťané vůbec obrovský dluh. Kořeny jejich selhání a neschopnosti přestat být „na

chvostu“ myšlení o společnosti a o státě jsou filosofické; to souvisí s krizí řeckého typu myšlení vůbec, řecké pojmovosti, tzv. „metafyziky“. (FYSIS, přirozenost, člověk jako tvor „přirozeně“ politický.)

90-546

05 Křesťanské myšlení je hluboce poznamenáno recepcí řecké pojmovosti a úpadkovými okolnostmi, za nichž k ní původně došlo. Kříř navazuje na nejlepší prorocké tradice, které překonávají mýtus a život v mýtu orientací víry, tj. orientací na budoucnost a do budoucnosti. To vede z vnitřní nutnosti především ke kritice jakéhokoliv zpředmětňování božstev („ukydání bohové“), dokonce i proti zpředmětňování v představách, v myšlenkách, a za druhé proti magii, náboženským rituálům, bohoslužebným praktikám a vůbec každé bohoslužbě (= službě bohu, Bohu), oddělené od služby lidem, především lidem bezprávným, potlačeným atd. (sirotci a vdovy jsou vždy uváděny).

06 V poslední etapě vývoje mýtu a mytického způsobu života i myšlení už nedokázal mýtus sjednotit celý lidský život v jeho stále se zvyšující složitosti, a došlo k rozpolcení života a světa na sféru sakrální a profánní. Proroci vidí nezbytnost tuto schizofrenii, charakteristickou pro náboženství a religiozitu, překonat a zrušit. Jejich prostředky navazují na starou narativitu, ale vynalézají tzv. antiarchetypy. Tento obrovský vynález je potlačován a zasut v důsledku recepce Platóna a později Aristotela.

07 Dnes se použitelnost řeckého typu pojmovosti stále snižuje - metafyzika přežívá v rozkládajících se reliktech jednak v obecném povědomí, jednak v hlavách druhořadých vědců, ale bohužel zejména také v hlavách theologů a v theologii, a také v církevním učení, kázání atd. Předsudečné spojování budoucnosti Evropy s rozkládajícími se, s tlejícími zbytky staré metafyziky je nesmyslem, který se jeví jako nesnesitelná překážka příštího kulturního, myšlenkového, mravního a duchovního vývoje evropských národů.

08 Třetí sloup představuje zasutá tradice starožidovská (jen jedna z vícerých), tradice jak **prorocky**-myšlenková, tak politická. Řecká a římská demokracie (z doby republiky) není ani jediným, ani hlavním navazovacím bodem, ale je jím daleko spíše dosud zapomínaná, ale anonymně stále působivší a dodnes působící tradice staroizraelská (z doby prvních soudců

- přibližně). Ještě významnější má však tzv. staroizraelská praereflexe či protoreflexe, která sice neměla k dispozici řeckou pojmovost, ale která bytí narativními prostředky pracovala velmi důkladně. Návrat k této tradici se mi jeví jako rozhodující pro příští typ nepředmětné pojmovosti, tedy pro příští epochu evropského (a nejen evropského) myšlení, ale i života.

90-547

2. VI. 90

Všichni vědí (kdo jenom trochu sleduje vývoj nejnovější fyziky), že tradiční pojetí kauzality naprosto selhává na úrovni kvantových dějů. Na druhé straně selhává podobně také v případě tzv. singularit, tedy např. v případě „velkého třesku“, jímž vznikl náš vesmír (podle dnes vládnoucích pojetí či představ). V kvantových dějích platí tzv. princip neurčitosti, velký třesk nemůže mít příčinu, neboť příčina předchází následek, a je-li „následek“ zároveň zrodem prostoru i času, nemůže mu nic předcházet, ergo ani žádná „příčina“ ONOHO následku. Existuje dvojí možnost myšlenkové reakce na tuto situaci. Jednou možností je snaha za každou cenu zachovat dosavadní způsob kauzálního myšlení a pokus o relativizaci a zpochybnění nových myšlenkových přístupů. Nejsnadnější je poukaz na budoucnost, na další vývoj, který přinese nové poznatky, jež nám dosud chybí a na jejichž základě se naopak kauzální myšlení potvrdí jako jediné správné. Takové tendence můžeme považovat za jakési relikty mytického myšlení ve vědě; mýtus se orientuje na archetypy, tj. na to, co trvá resp. co se vždy znovu opakuje a co ze své „praminulosti“ vládne nade **vším**, co se může přihodit. Naproti tomu filosofický přístup se vyznačuje ochotou přijmout alternativní možnosti a domyslit je až do nejvzdálenějších důsledků na jedné straně a naopak se dobrat jejich původně nevyjasněných a dokonce neuvědoměných předpokladů. Filosofie je vždy připravena pustit se do myšlenkového experimentu, protože si je vědoma toho, že veškeré myšlení (zejména evropského typu) pracuje s pojmy, které člověk nikde nenajde, ale musí je ustavit nasouzením (u malých dětí můžeme pozorovat, jak nasuzují někdy své pojmy nazdařbůh a teprve dodatečně je korigují pod vedením dospělých).

90-548

3. VI. 90

Čím se liší filosofická antropologie od vědeckých antropologií? Vědy si rozdělily univerzum, každá si vzala část a vymezila svou kompetenci vůči jiným vědám. Můžeme však říci, že člověk je částí univerza? V jistém smyslu je to pravda: člověk zajisté není vším, nýbrž pouze něčím v rámci univerza. V tom smyslu jsou tedy vědecké antropologie možné (somatická, biologická, paleontologická resp. paleobiologická, psychologická, **sociologická** atd., a posléze tzv. integrální antropologie, což ovšem je matoucí pojem). Ale člověk je ta zvláštní bytost, která je schopna se vztáhnout ke světu jako celku, a to nikoliv jen „subjektivně“ (pojem subjektivity ostatně musí být ještě podroben kritice). Abychom si to znázornili na čemsi konkrétnějším, uvažme onen moment, jímž se předčlověk – tedy ještě primát, živočich, přírodní bytost – stal člověkem, tedy bytostí přírodu přesahující, z ní vykračující a vstupující do nového „světa“, který tu dříve nebyl, do světa ne-přírodního. Tato proměna, jíž se předčlověk jako přírodní a přirozená bytost stává bytostí ne-přírodní a nepřirozenou (jak říká Vercors), znamená zároveň obrovskou proměnu samotného univerza. Příroda, která až dosud byla totožná s univerzem, se náhle stává pouhou přírodou a tak pouhou částí, složkou univerza. Navenek to je proměna takřka nezatelná, vnějšně pozorováno vlastně nedochází téměř k ničemu významnému. Ale po statisících letech, po miliónech let se ukáže, co se to ve skutečnosti stalo a co se v důsledku toho začalo odehrávat: příroda nejenže **nezůstala** tím, čím byla, ale stává se ohroženou přírodou: ‚nepřirozené zvíře‘, člověk, se domohl takového postavení a má takovou ničivou moc, že je už s to zahubit snad vše živé a zejména sám sebe jako druh.

90-549

4. VI. 90

Pan

Praha, 4. 6. 90

Petr Lhotka ml.

Stejskalova 13

Milý mladý příteli,

trochu se mýlíte, když předem máte za to, že Váš problém pro mne bude „snadno řešitelný“. Nic vskutku podstatného o Vás nevím a mám Vám dát „návod na systematické studium filosofie“. Ale Vy mi ani nenapíšete, co Vám tedy z filosofie „přišlo pod ruku“, abych si udělal trochu obraz. Vlastně ani nevím, oč se to zajímáte a čemu to dáváte jméno „filosofie“. Nejraději bych Vám tedy napsal, abyste mi o sobě řekl víc (a nemyslím jen o své osobě, ale o tom, co rozumíte pod filosofií, proč se o ni zajímáte, co Vás na ní přitahuje a proč si myslíte, že to má nebo může mít nějakou cenu se filosofií zabývat). Také mne zrovna nepovzbudilo, když do závorky píšete, že jste „studentem (neúspěšným) 3. ročníku...“. Potřeboval bych vědět, čím vysvětlujete onu údajnou (mám tomu věřit?) neúspěšnost. Na tom totiž také dost záleží, když už jde o Vaše budoucí „systematické studium filosofie“. Nic se nemá dělat polovičatě, ale nejméně ze všeho filosofie. Něco jiného by bylo, kdybyste se tak trochu chtěl seznámit s filosofií (a to by měl udělat každý). Ale Vám jde, jak se zdá, o víc. Proto Vám hned na počátku říkám: nejde-li Vám matematika, nepůjde Vám ani filosofie. A pořádně filosofovat nelze jen česky; musíte znát alespoň 2–3 světové jazyky, v závislosti na tom, kterými filosofy se chcete především zabývat a kterými se chcete nechat vést a inspirovat. Filosofické texty nelze do hloubky studovat leč z originálů, nikdy z překladů. Překlady jsou jen pomůckou tomu, kdo ještě není v cizím jazyce dost doma; většinou na ně však je malé spolehnutí, u nás pak velice malé. Takže přinejmenším tu matematiku a jazyky byste měl ve škole brát velmi vážně. Filosof by dále měl mít přehled po několika vědách, a to jak přírodních, tak společenských, a v některé by měl sám být téměř odborníkem. A to nemluvím o mrtvých jazycích; latina je nezbytná pro studium středověkých myslitelů (a nemyslete si, že to je něco zbytečného!), řečtina je naprosto nutná pro každého, kdo chce jít k základům evropské filosofie (ty jsou totiž právě řecké). Ale řecky dnes neumí téměř žádný náš filosof, a žádný klasický filolog (téměř) není vzdělán ve fi-

losofii. Takže to bude právě na Vás mladých, abyste to dohonili.

A nyní už k samotnému studiu vlastní filosofie. Nejlépe je začít skutečnými filosofickými texty, ne žádným povídáním o filosofii. Obvykle se za vhodné úvodní texty považují Platónovy dialogy (pochopitelně v překladu, ale pamatujte si, že to má jen předběžnou a úvodní cenu). Na druhém místě pak se doporučují některé texty novodobých myslitelů, např. Descartovy, Leibnizovy, Humovy (kratší Zkoumání, na Treatise máte dost času). Dříve nebo později se musíte pustit také do Kanta, Hegla a konečně do myslitelů minulého a našeho století. Na to máte ovšem zatím ještě dost času.

Paralelně by bylo zapotřebí si prostudovat nějaký (dobrý) Úvod do filosofie; jeden teď už brzo vyjde ve Státním pedagogickém nakladatelství:

Anzenbacher. Ty starší, co máme v češtině, nestojí za moc.

To všechno je v češtině; nepohrdejte zcela tím, co bylo ze starých klasiků vydáno v češtině, je to lepší než nic. Až se z příštího dopisu dozvím, v jaké cizí řeči můžete číst, doporučím Vám literaturu další. Nyní už mi nezbývá než dodat, že je třeba se také zabývat českými filosofy, protože filosofovat lze jen v jazyce a s jazykem (přesněji řečeno: jazyku po srsti a ne proti srsti). Proto jsou překlady tak ošidné, protože nemohou být doslovné, mají-li udržet plnost myšlenky, a nemohou být filosoficky spolehlivé, jsou-li filologicky přesné. Z českých autorů našeho století doporučuji především Rádla, ale nikoliv místo jiných filosofů, nýbrž vedle nich a zároveň s nimi. Posílám Vám malou knížečku o Rádlově filosofování, kterou jsem před několika lety napsal k jednomu výročí.

Protože mám podezření, že nevíte dost dobře, co to vlastně je filosofie (a to nemá být žádná urážka - u nás, ale dokonce i ve světě to nevědí ani dost známí autoři, kteří se považují za filosofy, ačkoliv jimi nejsou). Rychlá náprava není možná, protože filosofie je sama sobě jedním z hlavních problémů. Docela pro začátek je možno říci, že filosofie je záležitostí myšlení, které je schopno kontrolovat samo sebe. Filosof zkrátka chce vědět, co to vlastně dělá, když myslí. To je něco, čeho není odborně schopen žádný vědec, protože sice musí mít své vlastní myšlení pod dohledem, ale je schopen to dělat jen neodborně, diletantsky (pokud není filosoficky proškolen).

Filosofie je tedy vzdálena každému „mnohovědění“; její doménou je reflexe, tj. obrácení myšlenek a pozornosti od věcí ve světě kolem nás k nám samotným, přesněji k našemu myšlení. Patočka říkával, že na rozdíl od věd, které ke starým poznatkům přidávají další, pokračuje filosofie tak, že couvá, jak zpochybňuje každé, i své vlastní tvrzení, aby poznala, na čem je založeno. V tom pak spočívá největší význam filosofie pro nejrůznější vědy, ale také pro umělce, pro politiky, a vposledu pro všechny lidi vůbec. Neboť umět myslet a být schopen udržet své myšlení pod přísnou kontrolou – to je vlastně jediná možná perspektiva lidského pokolení.

Svým studentům tedy říkám, že filosofie je principiální, kritická a systematická reflexe. Principiální proto, že jde vždycky až k počátkům, k principům; kritická proto, že musí mít vždy všechno zdůvodněno a že všechno přísně měří a hodnotí; a systematická proto, že jí nestačí jednotlivé kousky a okruhy vědomostí, ale že se vždycky musí vztahovat k celku, ne jako odborné vědy, které si ten celek mezi sebe rozdělily, aniž by kterákoliv z nich byla schopna uhlídat, zda se nic neztratilo či nespadlo pod stůl. Už proto je úloha filosofie nezastupitelná, právě pro tu kritičnost i vůči vědám.

Pokud jde o význam filosofie pro život a zvláště pro život v obci, ve společnosti, tedy život společenský a politický, najdete leccos v brožurce, kterou Vám posílám.

Nakonec připomínku a povzbuzení. Chcete-li se opravdu důkladně věnovat filosofii, musíte ji studovat na vysoké škole. K tomu cíli musíte alespoň průměrně úspěšně absolvovat školu střední a obstojně odmaturovat. Čím více toho budete znát a čím lepší dojem uděláte při přijímacích zkouškách, tím větší šanci máte, že budete přijat. Dnes už to nejsou kádrové předpoklady, které omezují počet studentů, ale počet a velikost místností, kde se přednáší, a počet i kvalita přednášejících. Nicméně „myšlení má budoucnost“, jak kdysi prohlásil Leszek Kołakowski. Filosofie je obor nesnadný (navzdory tomu, že si mnoho lidí myslí, že do toho **mohou** nekompetentně kecat), ale strhující.

Rád o Vás zase uslyším. Napravte svou chybu a napište mi příště všechno to, co bych o Vás chtěl vědět. Doufám, že mi už budete moci také poreferovat, co jste nově přečetl. S pozdravem

90-552

5. VI. 90

Je zapotřebí užívat slova, která v kontextu znamenají to, co sama naznačují. Bohužel je náš jazyk plný náznaků a znamení, kterých jednou nedbáme, ačkoliv by nás mohla dobře orientovat, a jindy naopak se jimi řídíme, aniž bychom si to dost uvědomovali a ačkoliv se tak dopouštíme těžkých chyb. To platí např. o slově „vývoj“. Vyvíjí se to, co je už od počátku zde, byť v zavinuté podobě. Proto můžeme jen zdánlivě protismyslně, paradoxně říci, že to, co se vyvíjí, se vlastně nevyvíjí: od počátku tu je vše dáno, přitomno, mění se jen povrch, podoba, vnější dojem. Proto je vlastně v rozporu s jazykem (a nejenom českým: evolutio proti involutio, podobně německy Entwicklung proti Einwicklung atd.), řekne-li evolucionista, že člověk se vyvinul z nečlověka (např. praopice): znamenalo by to, že už onen nečlověk, předčlověk byl vlastně člověkem, jen v zavinuté, tj. ještě nezjevné podobě. V jistém smyslu navzdory všemu vývoji, tj. rozvíjení zavinutého, zůstává „to, co“ se vyvíjí, stále stejné, tj. zůstává stát na místě. Proto tam, kde chceme mluvit o pohybu z jednoho „místa“ na druhé, mluvíme o pokroku, tj. o kroku vpřed. Tradičně nám ovšem nestačí doslovný význam, protože ten, kdo kráčí kupředu, zůstává zase týmž kráčejším. Proto chápeme ono „kupředu“, „vpřed“ metaforicky, přisuzujeme mu další důležité významy, konotace. Teilhard de Chardin proto tento zvláštní pohyb charakterizoval dvěma slovy: vpřed a výš. Nejde jen o to, pohybovat se z jednoho místa na druhé, ale musí to být „kupředu“ (předpokládáme tedy nějaké kritérium), a nejde jen o orientaci v okolí, ale o pozvednutí úrovně, tedy „výš“. A znamená to posun k něčemu, co tu ještě nebylo vůbec, tedy ani v připravené, zavinuté podobě.

90-553

6. VI. 90

Otázky ke zkouškám z filos. propedeutiky

01 Uvedte místa, na nichž se Sókratés odvolává na božské příkazy či božský původ atd. filosofie (orákula, sny)

02 Erós podle Diotimy není krásný, ale po kráse touží; aplikováno na filosofa: není pravdivý, ale po pravdě touží. Co znamená záměna moudrosti za pravdu? Co je alétheia?

03 Vyložte rozdíl mezi pojetím, které nechá pravdu, aby se spravovala jsoucím, a pojetím, které pravdu chápe jako to, čím se má spravovat jsoucí?

04 Co to je jsoucno? V jakém dvojím smyslu můžeme o jsoucnu říci, že je jsoucí?

05 Jaká je struktura reflexe? V čem spočívá odstup **subjektu** od sebe? Na čem je založena odpovědnost subjektu?

06 Problém sjednocenosti, celkovosti: dvojí způsob, jak se integrita prosazuje. Řekněte něco o obou z nich.

07 Co říká Sókratés o politické angažovanosti filosofa? Jak je filosofie povinná se starat o politické uspořádání společnosti a proč?

08 Může každý filosofovat? K čemu je zapotřebí filosofie? Jaký je rozdíl mezi filosofem profesionálem a mezi filosofujícím laikem? Co to je amatérství ve filosofii?

09 Co náleží do první filosofie a) tradičně, b) podle nás? Jaký je vztah mezi filosofii jako celkem a jednotlivými jejími disciplínami? Srovnejme to se situací ve vědě.

10 Jaký důsledek má nutnost systematickosti filosofického myšlení pro její vztahování k celkům? Proč musíme odlišovat dvojí typ jsoucn, pravá a nepravá? Jaký je ještě třeba dělat rozdíl mezi nepravými jsoucnými - hromadami a prostřednictvím subjektivity „sjednocovanými“ skutečnostmi.

11 Jaká je povaha „výzev“? Co lze říci o struktuře budoucnosti? Existuje symetrie mezi tím, co už není, a tím, co ještě není? Otázka „toho pravého“.

12 Něco o struktuře situace. Základní čtyři složky, prvky, „elementy“. To „čtvrté“. Časový rozměr situace.

13 Vykloněnost subjektu do budoucnosti; nepředmětnost.

15. VI. 90

Filosofický problém nevědomí je odlišný od psychologického. Filosofie pracuje především s reflexí, sama je zvláštním druhem reflexe. Když se filosofie pokouší uchopit problém reflexe, je nutně postavena před filosofický problém nevědomí. Vědomí, které si není sebe vědomo, je vlastně nevědomé vědomí – anebo spíše vědomé nevědomí. Toto nevědomí si je něčeho vědomo, ale neví to, tj. není si vědomo toho, že si je něčeho vědomo. Vědomí, které je pouze o „věci“, tj. u svého „předmětu“, je vlastně nevědomé vědomí, či snad spíše to je nevědomí, které si však je – aniž si toho je vědomo – něčeho vědomo. Ale také tam, kde si vědomí uvědomuje, že si je něčeho vědomo, je do jisté míry (z jisté části) nevědomím, neboť si zároveň nemůže být vědomo toho, že si uvědomuje, že si je něčeho vědomo. Cvičené vědomí (jako je např. tradiční vědomí evropské, značně proreflektované již v **děství**) je zajisté schopno udržet ve své pozornosti (tj. v sobě) povědomí o třech rovinách „své“ reflexe, tj. uvědomovat si nějak, že si je něčeho vědomo, a zároveň si toto uvědomění samo zase ještě uvědomovat, tj. uvědomovat si, že reflektuje své vědomí toho, že si je něčeho vědomo. Ale dále to asi nemůže postupovat, aniž by došlo k jakési sedimentaci předchozích rovin a jejich splývání, i když každá další reflexe je samozřejmě vždy možná. Proto ke každému vědomí náleží nutně vždy jakési nevědomí, a to jak směrem „dolů“, tak směrem „nahoru“. Nemůžeme tento pohled v interpretaci zjednodušovat v tom smyslu, že jde o jakýsi horizont našeho vědomí, kterého se ani nemůžeme dotknout, tím méně jej překročit. Věc spočívá ještě v něčem jiném: nevědomí spolukonstituuje naše vědomé vědomí. Vědomí je charakteristické nejen svou vědomostí, ale také svou nevědomostí. To má důsledky pro chápání samotného myšlení.

90-555

Přímé vědomí je vlastně nutně zároveň nevědomím, neboť si svou vědomost neuvědomuje, ale je cele **u** svého „předmětu“. Vědomí se vlastně stává vědomím teprve v okamžiku, kdy si začíná uvědomovat sebe, a to vedle toho, že si uvědomuje svůj předmět. Vědomí se stává vědomím teprve tehdy, když přestává být cele u svého předmětu a zčásti

je „u sebe“ či „při sobě“. Proto také v běžném jazyku „být při vědomí“ znamená „být při sobě“, zatímco být „bez sebe“ znamená vlastně ztrátu vědomí. Vzniká proto otázka, jak je vlastně myšlení schopno samo sebe spravovat, organizovat, řídit (resp. něčím se řídit, spravovat). Vědomí, které si ještě není vědomo sebe samého (a je tudíž vlastně ještě stále nevědomím), se snad může řídit či spravovat prostě tím, k čemu se předmětně vztahuje, tedy svým „předmětem“. Ten sice může být pro vědomí jakýmsi vodítkem, ale rozhodně nemůže zakládat nic, čím by se vědomí mohlo spravovat. Proto vědomí, které se jen přidržuje svého „předmětu“ (a které si není samo sebe vědomo a zůstává tak stále nevědomím), se samo nemůže nijak kontrolovat, samo sebe ovládat, spravovat se, řídit samo sebe atd. Teprve tam, kde se vědomí jaksi „rozpadá“ a nevztahuje se pouze ke svému předmětu, ale zároveň samo k sobě, stává se opravdovým vědomím a překračuje onu hranici mezi nevědomím a vědomím. To pak znamená, že sama reflexe vědomí vskutku zakládá jakožto vědomí, bez ní zůstává vědomí vlastně nevědomím. Vědomí, které začíná spravovat sama sebe na základě toho, že se vedle svého vztahu k předmětu začíná vztahovat samo k sobě, je zároveň s to navazovat na své předchozí stavy a rozvrhovat své stavy budoucí. Bez toho se nemůže ničím a nijak „spravovat“. Teprve tak se mění v myšlení, a to dvojnásob (pokud víme) způsobem.

90-556

Vědomí začíná spravovat (a ovládat) samo sebe tak, že se především opírá o „smysl“ svých aktivit, tento smysl upevňuje a zároveň mu dává výraz v jistých vyprávěních, tj. v narativních mýtech. Narativita představuje (pokud víme) nejstarší typ samosprávy vědomí a je tak zárodkem a prvním rozvinutím myšlení. K hlavním charakteristickým rysům narativního myšlení (tj. myšlení, které se spravuje narativním smyslem, umožněným a založeným jazykovým projevem) náleží především **bezprostřední** přimknutí k vyprávěnému ději, tj. k jeho prožívání, směřujícímu až k ztotožnění, v důsledku toho nedostatek odstupů, neschopnost odstupů a někdy později nechuť k odstupům, tedy propadání se do sebeidentifikace s vyprávěným nebo jinak znázorňovaným dějem, a posléze jakási základní nahodilost vzájemných vztahů mezi jednotlivými vyprávěními, tj. mezi jednotlivými narativními okruhy. Teprve vynález pojmů a pojmovosti

v samosprávě myšlení dovoluje překonat tuto útržkovitost jednotlivých narativních okruhů, ale jenom za předpokladu rozbití anebo alespoň radikálního potlačení samotné narativity. Pojmy dovolují vsunout prostředníka mezi nevědomé vědomí a jeho „předmět“ a tak ne-li založit, tedy alespoň rozšířit, upevnit a smysluplně využít distance mezi obojím (dnes víme, že nejde o pouhé pojmy, ale o dvojice pojem – intencionální předmět). Nevědomost přímého vědomí je zřejmá ze samotné povahy pojmů: nevíme, jak se ve svém myšlení vlastně spravujeme pojmy, musíme to nejprve složitě odkrývat a odhalovat. Vlastně to můžeme dělat teprve na základě toho, že zavedením pojmů jsme dokázali upevnit onu distanci, o níž byla řeč. Proto je dobré si postavit otázku, zda náhodou není možné onu distanci upevňovat jiným způsobem než pojmově, např. právě narativně (viz hebrejské myšlení).

90-557

Základní nesnází v politice je rozdíl mezi tím, jakým způsobem myslí lidé, a mezi myšlením znalců, odborníků. Mezi odborníky jsou zajisté rozdíly v názorech a na jednu věc mají tedy různí odborníci někdy odlišný názor. Pak se ovšem takový spor musí řešit odborně, tj. musí se vyložit oba (nebo všechny) názory, ty se musí analyzovat, důkladně ze všech stran posoudit a pak se mezi nimi rozhoduje na základě formulovaných argumentů. Takový spor mezi různými odbornými názory a pojetími může trvat i dosti dlouho; jsou dokonce takové případy, kdy spor je na vědecké rovině neřešitelný, protože zasahuje do oblasti, pro niž žádná z odborných věd není kompetentní. Pak přicházejí k slovu filosofové, kteří sice nejsou nikterak vyvázáni z povinnosti uvádět argumenty, ale kteří jsou v situaci podstatně obtížnější. Zatímco vědcům stačí sledovat jen nejbližší, nejužší souvislosti a při řešení problému se omezit na poměrně úzký výběr témat, filosof musí dbát na souvislosti, které prvnímu a zběžnému pohledu mohou unikat, ale podrobnější analýze se ukáží být zcela podstatnými. Tvzení filosofická nejsou nikdy ve své izolovanosti tak donutivá, jako jsou poznatky vědecké, ale v širších kontextech jejich přijetí nebo odmítnutí vede k důsledkům někdy přímo závratným, aniž si toho je většina lidí schopna hned povšimnout. Proto musí filosof často jakoby zabloudit k tématům zdánlivě velmi vzdáleným tomu, o které jim především jde, a zdá se, jako by jen odváděli řeč někam jinam. Lidé, kteří jim naslouchají,

brzo ztrácejí trpělivost a chtějí vědět prostě výsledek. Když si kupují rozhlasový přijímač nebo televizor či dokonce auto, nezajímá je, jak je v továrně vyrobili, ale jen, zda fungují. Ale ve filosofii to je docela jinak.

90-558

16. VI. 90

Národ může být chápán různě – a také různě chápán bývá. Nejprve snad musíme odečíst to, čím se tzv. národní cítění neliší nebo málo liší od fanouškovství např. přívrženců fotbalového nebo hokejového klubu resp. mužstva. Dále můžeme plným právem nechat stranou etnické kořeny, protože v Evropě všeobecně a v případě našich „národů“ zvláště jsou rasové, etnické a zvláště tzv. kmenové kořeny tak navzájem promíšeny, že objektivní určení, ke kterému takto chápanému „národu“ ten který jedinec náleží, není prostě možné, a pokud se o to přece pokusíme, najdeme naprostou odlišnost mezi objektivně zjistitelnými vlastnostmi a mezi příslušností k nějakému národu. Posléze bývá jako rozhodující znak uváděn jazyk. Jazykové pojetí národa se ovšem příkře liší od pojetí přírodního (ke kterému by poukazovalo samo slovo „národ“), neboť žádný člověk se nerodí jako jazykově určený, tj. jako příslušník jazykového společenství, ale každý musí být matkou a dalšími příbuznými a učiteli atd. do příslušného jazykového společenství uváděn tím, že je uváděn do samotného jazyka. Toto uvádění do jazyka spadá do oblasti výchovy: každé české nebo slovenské dítě musí být do svého češství nebo slovenství (jazykově chápaného) teprve po narození uváděno, a to vždycky zároveň s tím, jak je uváděno do světa řeči (který je pro různé jazyky společný). Dítě se musí naučit mluvit příslušným jazykem a myslet v řeči, jež je oněm jazykům společným „prostředím“ či spíše „světem“. Takto jazykově chápaný národ je ovšem hrubou redukcí: člověk se nerodí jen do jazykového prostředí (kam musí být potom teprve uváděn), ale i do prostředí určitých zvyků, tradic, životního stylu atd. atd. – a v neposlední řadě do určité společnosti, zejména politické společnosti, státu atd.

90-559

Donedávna jsem měl dojem, že jsem promeškal svou příležitost. Vždycky jsem měl ten dojem, že být Čechem je málo na skutečné lidské poslání, asi jako být zajícem na Šumavě je málo na opravdové zaječí poslání. Když nám nedávno jeden Slovák vyčetl, že nejsme dost Čechy, připadalo mi to, jako kdyby někdo zajícovi vytýkal, že není dost pošumavský. Ale rád se nechám poučit. Nejraději se ovšem učím z chyb, pokud je to jen trochu možné, z chyb svých drahých bližních. Moc rád se např. učím z chyb Ludvíka Vaculíka. Ty jeho chyby se mi zdají vždycky nějak cennější, výživnější, poučnější. A tak jsem si pozorně přečetl, jak vyslovil to, co jsem tak trochu i já cítil, ale neoblékl jsem to dost pečlivě do slov. Až to za mne udělal Vaculík. A hle: hned jsem viděl, kde dělá chybu. Praví tedy Ludvík Vaculík: „necítím se Čechem“. Ani já se jím necítím. To už jsme tedy dva. Vaculík pokračuje: „Nenarodil jsem se s tím, jenom jsem se, nahý, do toho z nouze oblékl.“ To se mi líbí, protože už dávno jsem měl za zlé Boleslavu Jablonskému, že se cítil napřed Čechem a teprve potom křesťanem, což zdůvodňoval neudržitelným způsobem: prý se nejdříve narodil a teprve potom byl pokřtěn. Vaculík už na rozdíl od onoho obrozence ví, že se – pokud jde o „národnost“ – narodil nahý a že se Čechem teprve dodatečně – dokonce „z nouze“ stal, že se do **češství** oblékl. A hned nato se dopustil chyby; dokonce hned dvojí. Říká, že „má ty šaty, ale chce v nich chodit svými cestami“. Holenku, to přece nejde! Mluvit a myslet česky, to už je také cesta; jdete-li českou cestou, nemůžete už jít cestou francouzskou nebo německou. A navíc jít českou cestou musíte umět – a to by měl právě Vaculík vědět, protože on to umí jako snad nikdo druhý. Proto je tak těžké ho překládat.

90-560

Romantické pojetí národa falešně spojuje několik základně lidských vazeb s násilnický, tj. uměle chápanou „**přírodou**“ a „přirozeností“. Tak např. vztah k rodné zemi a k vlasti je přeznačen ze vztahu bytostně kulturního na vztah přirozený. A přece každému, kdo jen trochu o věci uvažuje, musí být zřejmé, že vlast není ještě tam, kde jsem se prostě narodil a kde jsem vyrůstal, ale tam, kde jsem se začal cítit doma, kde jsem navázal spojení, přátelství a dobré lidské **vztahy** s lidmi kolem mne, kde jsem si zamiloval kraj a jeho květeny i zvířena atd. Vlast mi tedy není dána při **narození**, ale musím ji hledat a nalézat, získávat a také někdy ztrácet a

pak znovu získávat, musím se jí naučit rozumět, musím se s ní sžít. Proto také národ je něco, co musím nejprve objevovat, co musím poznávat a naučit se chápat, a to znamená především najít si ty pravé tradice, na které i já mohu a musím navazovat. Je to zkrátka věc volby, a to volby každodenní, znovu a znovu opakované – tak, jako bylo řečeno o demokracii, že to je každodenní plebiscit. Také národ je každodenní plebiscit – každý den a každým svým činem hlasuji buď pro národ – anebo jej nechám umírat. Je-li národ a národnost spojována s narozením, pak je to umělá konstrukce: narozením se toho moc nestane, dokonce ani se svou rodinou, se svou matkou nejsem dostatečně svázán jen přírodně, jen biologicky (i když tu nějaká pouta přece jen jsou, ale jsou velmi nedostatečná). **Skutečný** vztah ke společnosti, k národu, k vlasti, ke státu atd. se teprve musí budovat, není nikdy ničím přirozeným, tj. daným prostě již tím, že jsem se zrodil. Vztah k vlasti není přirozený, ale kulturní. A proto také vztah k národu musí procházet rozvahou, musí být odůvodňován, je to vztah ideový, nikoliv přírodní.

90-561

17. VI. 90

Vyprávěl mi starý přítel, jak neprorazil u západoberlínských úřadů s jednou pravdou pravdoucí a jak se musel podrobit běžným zvyklostem. Je to historka poučná i z obecnějšího hlediska. Přítel je Čech, jeho matka byla Rakušanka (mluvila česky, ale ani po půl století života v Praze neztratila přízvuk cizinky), která si vzala pražského německy mluvícího Žida. Do rubriky „národnost“ vyplnil můj přítel „Středoevropan“; měl totiž začít přednášet na Svobodné univerzitě. Pochopitelně mu to neprošlo. Obávám se však, že by to neprošlo ani u nás. Můžeme si do omrzení opakovat, že jsme konečně svobodní, ale doopravdy nejsme, dokonce v mnoha směrech nejsme. Chtěl bych poukázat na to, jak zůstáváme v zajetí romantického pochopení „národa“. Není to nic okrajového: někteří se do tohoto novodobého otroctví vrhají **dobrovolně** a s nadšením, jiní jsou do něho strháváni proti své vůli a jsou třeba i znásilňováni. Můj přítel se rozhodl, že bude Středoevropanem, ale nebylo mu to dovoleno. Kolik **takových Evropanů, nedovolených Středoevropanů nebo Čechoslováků** žije dnes v naší federaci? Možná, že by se při sčítání ukázalo, že jich ani není menšina. Ale řekněme, že by to stále ještě byla menšina: byla by to však

menšina, které patří budoucnost, která má budoucnost. Nacionalismům se naopak budoucnost už zavírá. – Ovšem musíme si ujasnit, co to tedy vlastně je národ a co to jsou nacionalismy.

Stále ještě je s odsuzujícím tónem zmiňován „čechoslovakismus“ jako podvodná ideologie. Ale existuje, tj. opravdu existovala i rozumná, promyšlená alternativa. Stačí se trochu porozhlédnout třeba po spisech Em. Rádl. Nejde o název špatně chápané „národnosti“, ale o jiné pochopení „národa“.

90-562

Pátrám-li ve svém nitru, či ve svém ledví?, ve svém podvědomí? nebo vlastně v čem?, pak si opravdu nepřipadám jako Čech. I když Češi nakonec dosáhli převahy, mám dojem, že náležím spíše k Doudlebům, možná trochu k Zličanům – ale rozhodně ne k Čechům. Ale co když se mýlím? Na čem všem může takový pocit, taková náklonnost či sympatie spočívat? Co já vím, co všechno na mne vykonávalo a ještě stále vykonává svůj vliv? Rádl má naprosto pravdu, když zdůrazňuje, že národ je před námi, nikoliv jen za námi (KR VIII, 1934–5, str. 79). Národ není něco, co – jak říká Rádl (str. 78) – se projevuje, co hledá v minulosti své kmenové kořeny; nové pojetí národa se musí orientovat na úkoly, plány: národ „má cíl, plán, podniká“. Je to ostatně stejné jako s rodovou návazností: mohu být hrdý na své předky, ale mohu se od nich i odvrátit, mohu o nich nic nevědět – nakonec rozhoduje to, čím jsem a budu já sám, co ze sebe udělám, k čemu se rozhodnu a jaké plány uskutečním. Nakonec nejde ani o sám jazyk, i když ten je kulturní záležitostí. Mohu se rozhodnout odstěhovat se do jiné země a přijmout jiný jazyk za svůj, zejména za jazyk svých dětí. Konec konců jde tu o kulturní dědictví, kdy se musím vždy rozhodovat, budu-li na ně navazovat a tak je udržovat živé, anebo zda na ně zapomenou nebo udělám je jen muzejním exponátem a záležitostí historie. Možná, že jsme – jak kdosi řekl – jen Němci, kteří hovoří českým jazykem; pravděpodobnější ovšem je, že mnozí Němci a Rakušané atd. jsou Češi (nebo Slováci), kteří mluví německy. Ale už tu zase děláme tu chybu, že mluvíme o Češích nebo Slovácích, zatímco bychom měli mluvit o Doudlebech, Zličanech, Domažilicích atd. Nemyslím, že by to mělo smysl oživit dnes češství; bylo by to zpátečnické. Dnes jde o Středoevropanství a o Evropanství vůbec.

90-563

Ludvík Vaculík napsal v roce 1983 (a teď nám to Lidové noviny připomněly, přesněji Literární noviny č. 7 ze 17. 5. 90), že pokud jde o narození, narodil se bez národnosti, tedy nahý; necítí se být Čechem, jen se do toho „oblékl“. Téměř půl století před ním užil tohoto příměru Emanuel Rádl, když napsal, že být Čech nebo Slovák znamená něco jako „náš župan a pantofle, anebo pracovní šat“ – pohodlně se v nich chodí a pracuje; cítíme se v nich „doma“. „Českoslovenství jest náš společenský oblek, v němž se ukazujeme na ulici. Chápu chlapce, který se ošívá ve svátečním obleku a ve kterém si stýská, že v něm nemůže lézt po stromech – ale nelze nám jen lézt po stromech!“ (KR 8, leden 1935, str. 113.) Nakonec rozhoduje ovšem nikoliv náš oblek, ale to, co chceme dělat. Podle toho se oblékáme, jdeme-li na výlet, chceme-li šplhat po kopcích, anebo jdeme-li na koncert či do divadla. Dnes už mnoho odborníků píše o svých výzkumech rovnou nějakým cizím jazykem, nejčastěji anglicky. Někteří lidé si ovšem ještě dlouho budou cenit zpěváka nebo vědce proto, že to je Sparťan nebo Slávista, ale musíme si přiznat, že to je poněkud primitivní způsob oceňování. Celá ta tendence, chápat stát jako cíl národního života a chtít dosáhnout ideálu v tom, že shromáždíme všechny příslušníky národa a vyženeme všechny příslušníky jiných národů, je primitivismus podobný tomu, když by nám někdo chtěl doporučit, abychom se vrátili k lezení po stromech, protože na stromech je přece náš původní domov. To by pak bylo snad lépe být o něco radikálnější: měli bychom pak jít ještě dále do minulosti, vyhledat naše ještě dávnější předky, zjistit, že jejich původním domovem bylo moře, a vrhnout se proto zase do moře. Možná, že něco podobného udělali kdysi delfíni. Bylo by dobré se jich zeptat, jak se dnes cítí.

90-564

Podle řecké báje unesl Evropu Zeus v podobě býka. Uvážíme-li hloubku, do jaké je Evropa poznamenána křesťanstvím, máme chuť ono podobenství opravit: Evropa byla unesena ve skutečnosti Židem, a to Židem, kterého jeho vlastní lid nakrátko oslavoval a **velebil**, aby se pak od něho odvrátil a

aby kolektivně žádal na Pilátovi jeho popravu. Evropa byla doslova i přeneseně „unesena“ mužem, který sám sebe charakterizoval tak, že třtiny nalomené nedolomí a lnu kouřícího se neuhasí. Zeus unesl Evropu, aby se s ní mohl vyspat; sama podoba býka upozorňuje již na sexuální podtext vyprávění. Ježíš naproti tomu blahoslaví mládenectví a panenství, což ovšem nelze než chápat rovněž jako určitý – byť naprosto opačný – sexuální podtext. Snad by bylo možno to vyložit jako symbol toho, čemu nepříliš vhodně psychoanalýza říká sublimace. Přijmeme-li tuto interpretaci, pak se zdá, že onen proslulý nihilismus, jímž se vyznačuje vlastně celá evropská tradice a který byl odhalen a nahlas vykřičen Nietzsche, se dnes vyjevuje také v podobě oné „sexuální revoluce“, o níž už bylo tolik napsáno. Ale možná, že ona aura sexuálních konotací nám zakrývá něco podstatnějšího, jak ostatně dosvědčují četné jazyky: býk možná není vlastně symbolem boha, který chce unést Evropu, aby ji znásilnil, nýbrž symbolem samotného znásilnění resp. násilnictví, které je vlastní oné pojmovosti řeckého typu, jež usiluje o „ovládnutí“, „uchopení“ a „pojetí-zajetí“ toho, k čemu myšlenkově proniká. Pak by bylo ovšem možné onu dějinnou skutečnost, že se Evropa oddala nikoliv násilníkovi a násilnictví, ale naopak nejjemnějšímu ze všech dobyvatelů z Východu („Noller“, 5609, s. 49), vyložit podstatně jinak a uprostřed dneška rozpoznávat znamení nového času.

90-565

Ve vztahu k teologii bude úkol filosofie vždycky podobný úkolu Sókratovu v Athénách: filosofie si nikdy nemůže a nebude osobovat nárok, že je sama vtělením ryzí pravdy, ale bude si vědoma toho, že pravdu nemá, že jí nedisponuje, že se jí jenom vždycky znovu musí otevírat, musí na ni čekat, musí se jí dávat k dispozici. Proto – a tedy z principiálních důvodů – nemůže předem teologii a theology diskvalifikovat a prohlásit za nekompetentní. Právě naopak: filosofie musí vždy naslouchat tomu, co theologové říkají, protože předem nemůže vyloučit, že něco z toho, co říkají, je pravda. Musí to však zkoumat a podrobovat kritice. Předpokladem takové kritiky je ovšem pozorné naslouchání tomu, co theologové a theologie všem a tedy také filosofům předkládají. Filosofii by nemělo vadit, že si theologové pomáhají odvoláváním na zjevení. Filosofům by to nemělo vadit především ze dvou důvodů: jednak také oni jsou odkázáni na něco

takového jako „zjevení“, neboť také jim se pravda musí vyjevit, mají-li se s ní vůbec setkat. Filosofie, která si je vědoma své nejvlastnější povahy, si nemůže nikdy namlouvat, že se k filosofii může nějak „propracovat“, „protlačit“, že si poznání pravdy může nějak vynutit. Pravda není na konci filosofické cesty, ale – jak už věděl Hegel – musí provázet filosofa na celé jeho cestě. A my to můžeme dokonce ještě radikalizovat: pravda musí filosofii předcházet (v jakém smyslu, to musíme teprve ověřit), tj. musí tu být dříve než filosofie, má-li mít ona láska a touha po pravdě vůbec smysl a platnost. Ovšem „předcházet“ znamená něco jiného než být časově starší, tedy minulejší. A pak v onom odvolávání jde jen o tradiční potvrzení významu a platnosti toho, co filosofie od theologie může slyšet, a o to jde.

90-566

25. VI. 90

Feuerbach odhaluje theologii jakožto antropologii. To by čistě formálně vzato mohlo být interpretováno dvojím způsobem: buď tak, že theologie je zvláštním případem či typem antropologie, anebo že theologie je jakousi přípravnou fází či zakuklenou formou antropologie. U Feuerbacha nikde nenajdeme doklad pro první pojetí, a jeho důraz na to, že antropologii chce vyzvednout na místo, které měla theologie, se zdá naznačovat, že nedostatečnost dosavadních antropologií spočívá v tom, že si nejsou svého původu dost dobře vědomy. Přijmeme-li tedy tezi, že antropologie se vyvíjela původně v rámci theologie a že její starší filosofické podoby před Feuerbachem lze proto považovat za nedostatečně filosofické (ještě u Kanta najdeme jen dvojí možnost, totiž antropologii fyziologickou a pragmatickou), musíme si nutně položit otázku, je-li tento vznik antropologie v lůně filosofie věcí nahodilou, anebo souvisí-li s vývojem theologie a křesťanství podstatně. V této souvislosti je nutno hledat počátky theologické antropologie především v christologii, resp. samu christologii chápat jako místo „početí“ antropologie. Co však bylo předtím? Cestu nám tu ukáže pozornost, již se dostává v evangeliích titulu „Syn člověka“, jímž byl označován Ježíš. Tento titul se v celém Novém zákoně objevuje jen v evangeliích (a ještě na několika místech: ve Skutcích 7,56 a Zjevení 1,13 a 14,14), a vyskytuje se vždy ve výrocích samotného Ježíše. Otázka, zda toto označení můžeme považovat za autenticky ježíšovské, tu není rozhodující; důležitá tu je souvislost s utrpením, což lze ovšem

interpretovat různě. Titul sám je starší (Daniel 7,13, ale též Henoch 69,27, 4Ezdr 13). Výskyt lze však doložit v logiích, kde asi je jeho užití autentické.

90-567

26. VI. 90

Příprava na „pracovní panel“: Hodnoty a ekonomika – Morálka ve světě práce (26. 6. 90 ve 14.00)

1. Poznámky k pojmům. Ekonomika – musí být chápána celkově, v podstatě jako záležitost celé společnosti jakožto domu, domácnosti. Redukce na předmět ekonomie jako odborné vědy znemožňuje postavení samotné naší otázky.
2. Morálka – redukce (sociologická) na mravy znemožňuje plné pochopení mravní situace člověka, protože jen popisuje a „zkoumá“ to, co je přístupné zvnějška.
3. Hodnoty – nebezpečí základního omylu tzv. Werttheorien, že jsou hodnoty chápány buď jako trvalé, „věčné“ – anebo že jsou chápány jako konstrukce, resp. projekce něčeho „daného“ (byť třeba proměnlivého).
4. Práce – nejasnost v samotném pojetí: je to vynakládání energie resp. síly? Pak trávení nebo těhotenství apod. je práce. „Co nikdo nechce dělat“? Pak to, co děláte s chutí, není práce.
5. Pro řešení, ba pro samotné postavení otázky je proto nezbytné vyjasnění pojmové výbavy a potom jistá dohoda o obdobném vidění fenoménů. Jinak nemůže jít o ‚pracovní panel‘, ale spíš o televizní show.
6. Práce je činnost. Činný může být jen subjekt, v našem případě lidský subjekt. Subjekt, má-li být odpovědný za své činy, tedy i za svou práci, musí oněm činům předcházet. Každý čin, každá akce začíná tak, že nejprve není a že se pak postupně stává, až skončí a zase už není. To znamená, že směr dění činu resp. akce lze charakterizovat jako přechod od toho, co ještě není, k tomu, co už není, tedy od budoucnosti k minulosti. Předcházet tomu, co ještě není, znamená být posunut, vysunut do budoucnosti.
7. Ve své vysunutosti do budoucnosti se subjekt setkává s tzv. výzvami (viz např. Toynbee v historii). Ty nelze legitimně převádět na danosti ani odvozovat z daností. Práce je jenom jednou z možných odpovědí na výzvy

budoucnosti; jinou takovou odpovědí je morální čin nebo vypracování promyšlené ekonomické teorie, ale také revize dosavadního způsobu myšlení ve filosofii atp.

8. Je ovšem nutno rozlišovat pravou budoucnost, z níž přicházejí výzvy nepřevoditelné na to, co je dáno, a nepravou budoucnost = protaženou minulost a přítomnost.

90-568

9. Ekonomie, která řešení ekonomických problémů bude chápat jako otázku pouze technickou, se vlastně omezuje na nepravou budoucnost. Totéž platí o tzv. futurologii. Pokud se nelze vyhnout problémům, přesahujícím toto omezení, je pole vyhraženo subjektivismu a voluntarismu. V takovém případě nelze o vztahu mezi ekonomikou a morálkou hovořit jinak, než že z morální (mravní) situace prostě oddělíme celou jednu dimenzi, totiž pravou budoucnost. V podstatě platónské řešení, které předpokládá věčné hodnoty (přičemž „věčnost“ je tu chápána jako nadčasovost a naddějinnost), se jen pokouší ono manko vyřešit zase z minulosti, přesněji z praminulosti – tedy jakýmsi racionalizovaným mýtem.

10. Jak se ukazuje, náš problém není řešitelný, pokud neprovedeme některé podstatné korektury ve svém myšlenkovém aparátu a vůbec přístupu. Obávám se, že k něčemu takovému není povolána ani ekonomie, ani psychologie, ani sociologie, ani politická věda – ani vůbec žádná jiná odborná věda. Vědec, který se pustí do zkoumání svých vlastních myšlenkových postupů, se okamžitě stává odborně nekompetentním a tedy diletantem. Vědeckost vědy však stojí a padá se způsobem myšlení.

11. Jediná filosofie je kompetentní, když reflektuje své vlastní myšlení nebo myšlení jiných disciplín. Nesmí se však stát v pravém smyslu odbornou vědou, protože pak by ztratila svůj vztah k celku, kterého se filosofie nikdy nesmí vzdát, nemá-li přestat být filosofií. Celkové zaměření a tedy ne-odbornost, ne-speciálnost filosofie souvisí s tím, že je profesionálním amatérismem. (Pythagorejská tradice: filosofie pravdu nemá, ale miluje ji a touží po ní.)

12. Protože jediná politika (nikoliv politická věda, nýbrž praktická politika spolu s filosofickou politikou) je schopná se vztahovat – v lidských dimenzích a společenském rámci – k celku, totiž k celku POLIS, lze náš

problém řešit jen filosoficky, pokud jde o „teorii“, a jen politicky resp. prostřednictvím politiky, pokud jde o morálku, práci a ekonomiku. Náš problém je tedy principiálně vzato filosoficko-politický a nikoliv psychologický, sociologický ani ekonomický. Theologii přitom provizorně zahrnuji pod filosofií.