90-001

900708-1
90/001
Vycházím z předpokladu (ovšemže zdůvodněného – zdůvodněním se budeme podrobně zabývat), že vztah člověk k „Bohu“ není či alespoň nemusí být specificky náboženského, religiózního charakteru. Protože však sám termín „bůh“ či „Bůh“ je neodmyslitelně spjat s náboženskými konotacemi, nebudu užívat tohoto termínu, ale zvolím termín odlišný. Proto už z těchto formálních důvodů se mi jeví problém filosofické theologie jako nesprávný, falešný. Filosofie se může zabývat otázkou Boha (nebo boha) jen tak, že podrobí svým analýzám a výzkumům náboženství a náboženskou zkušenost. Zmíněný předpoklad je možno formulovat také tak, že filosofický přístup k podstatě toho, o čem se kulturně filosoficky mluví jakožto o „křesťanství“, nevede nutně přes území religiozity, takže filosofie náboženství není vhodným způsobem, jak filosoficky pochopit hlavní myšlenky, resp. vůbec rysy evangelia, resp. především víry. Víra je totiž z podstaty věci spjata s antireligiózními postoji a přístupy. Tradice víry, jak ji poznáváme především z prorocké tradice, je na mnoha místech nepřehlédnutelně protináboženská, dokonce vyostřeně antireligiózní. To je věc, kterou nezle přehlížet. Jestliže je křesťanství pokračováním resp. navazováním na starohebrejské myšlenkové a životní tradice, pak musíme konečně pochopit, že ono sebeporozumění křesťanů, považujících samo křesťanství jako vyvrcholení náboženského vývoje, je hrubým omylem. Tento omyl musí být jako takový rozpoznán – ne-li theology, tedy přinejmenším filosofy. Když se budeme pokoušet o filosofickou reflexi víry, nenecháme se svést na scestí celou dosavadní tradicí křesťanské theologie, ale budeme sledovat s velikou obezřetností a kritičností onu linii, která se proti obecné náboženskosti prosazovala dokonce v řadách generací křesťanů a jejich církví. Budeme ovšem pamatovat, že náboženským jazykem mohlo být dobře vyjádřeno i to, co může být stejně dobře nebo i lépe vyjádřeno způsobem nenáboženským.
Písek, 8.7.90

90-002

900708-2
90/002
Slovo „Bůh“ je tedy vlastně jakási šifra, jako ostatně každé jiné slovo. Důležitost má jenom původ tohoto slova, který je nepochybně spjat s religiozitou a religiózními konotacemi. Jinak nemůže být žádného důvodu proti užití jakéhokoliv vhodného slova jiného. Víme, že už v Písmu je nazýván různými jmény. Nás zaujme pak zvláště termín LOGOS v evangeliu Janově a výrok, vložený do úst samotnému Ježíšovi, v němž o sobě říká: „Já jsem ta cesta, pravda i život.“ Místo slova „bůh“ či „Bůh“ můžeme tedy zcela oprávněně mluvit o „cestě“ nebo „Cestě“, „pravdě“ nebo „Pravdě“, o „životě“ nebo „Životě“, a o „slovu“ nebo o „Slovu“. Zcela zvláštní okolnost, že několik českých myslitelů v navázání na starší českou tradici (která zase sama navazovala na tradici pozdně hebrejskou, totiž na tzv. 3. Ezdráše, ale vlastně ještě na tradici starší) se pokoušelo vybavit slovo „pravda“ některými dalšími konotacemi a tak je připravit k tomu, aby přezvalo v hlubší myšlenkové koncepci funkci slova „bůh“ či „Bůh“, jakou toto slovo mělo ve slovníku religiózním. Považuji za významné, že nešlo jen o filosofy, nýbrž také o theologa, totiž o J.L.Hromádku. Přesto nejvýznamnějším myslitelem, který šel touto cestou, byl filosof Emanuel Rádl, jehož pojetí pravdy vytvořilo základnu i prostor k dalšímu směřování pokusů o „novou interpretaci“ tzv. civilní, tedy náboženskou. Potřeba spojení a sjednocení jazyka náboženského a nenáboženského vyplývá z faktu, že právě v Ježíšovi vrcholí úsilí o zrušení dvojakosti světa, ve kterém lidé náboženští žili a žijí, totiž jeho rozlomenosti či rozštěpenosti na svět sakrální a profánní. Co to bude znamenat pro theologii? To musí rozhodnout na prvním místě sami theologové; nikdo to nemůže udělat za ně, v žádném případě filosofie. A proč nikoliv? Protože ani v případě reinterpretace „Boha“ jakožto „Pravdy“ nemůže filosofie

připustit, že by legitimní filosofickou disciplínou mohla být jakási alethologie, nějaké učení o Pravdě. Pravda musí být pochopena jako ryzí nepředmětnost a ne jako možný předmět nějaké nauky.
Písek, 8.7.90

90-003

900709-1
90/003
Kantova myšlenka apriornosti je fatálně zatížena „metafyzikou“, přesněji: předsudkem předmětné řecké tradice. Apriori je nezávislé nejen na zkušenosti, ale na čase a dějinách vůbec. Apriori je za všech situací a za všech dob vždycky totéž. V tomto chápání zachovává vlastně apriori mytický typ životní i myšlenkové orientace na praminulost, neboť apriori je archaické, představuje archetyp v esenci, je archetypickým prvkem, který tu je nejen odevždy, ale který také vládne, prosazuje se, vše další umožňuje a zakládá. Základní myšlenka apriori je však odlučitelná od tohoto „metafyzického“ znečištění, od této archetypické příměsi. K takovému odloučení a pročištění může dojít jen tak, že „umístíme“ apriori radikálně nově, tj. přemístíme je z minulosti (praminulosti) do budoucnosti (eventuelně „absolutní“ budoucnosti). Jestliže pro takovýto do budoucnosti vykloněný subjekt a navíc v jeho momentu ek-statické vystavenosti „tomu přicházejícímu“ (z budoucnosti) „ven ze sebe“ (v kteréžto vystavenosti dokonce musí subjekt sám sebe nechávat za sebou) má něco „platit“, „být závazné“ jakožto „apriorní“, pak apriorita dostává nový smysl: je prius, to jest „dříve“ ve smyslu ještě hlubší zakotvenosti v budoucnosti, je „ještě budoucnější“ než sám subjekt ve své vykloněnosti do budoucnosti (a to znamená nikoliv do budoucnosti „své vlastní“, tj. do budoucnosti rozvrženého vlastního bytí). Apriori tedy přestává být čímsi nadčasovým resp. praminulým, ale stává se čímsi z budoucností přicházejícím. A protože z pravé budoucnosti přichází jen to, co je „nové“, nemůže toto z budoucnosti přicházející apriori být „vždy stejné“, nýbrž naopak od každé stejnosti, od každého pouhého opakování a napodobování, od každé setrvalosti se odlišující, distancující a ji překonávající. „Apriori“ je proto možno právem pochopit jako to, co „býti má“, jak o tom mluvil a psal Rádl. A jen v tomto smyslu je „dříve než my“.
Písek, 9.7.90

90-004

900709-2
90/004
Protagoras ve svých „Vyvracejících rozpravách“ (Discours terrasants)(podle Sexta) pravil: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ (Z1.B 1). Na tomto výroku lze ukázat, kde filosofická antropologie, legitimní filosofická disciplína, se mění v antropologismus, tj. v subjektivismus sofistického rázu. Záleží to na interpretaci, co to je a jak chápeme onu „míru“, tj. člověka, který je za onu „míru“ označen a vydáván. Jde o to, zda člověk rozhoduje o tom, co je a co není, takže jeho rozhodnutí a výpověď nemá už žádný korektiv, žádný korelát, nic, čím by se musely řídit a spravovat. České slovo spravovat poukazuje nejen na správu, ale především na správnost, a ta opět na pravost, pravdivost, pravdu. Pravděpodobně není na tomto světě nikoho jiného, kdo by byl schopen posoudit a rozhodnout to, že jsoucí jest a nejsoucí není, ale to ještě neznamená, že lidské rozhodnutí musí být vždy správné, neboť člověk se může také mýlit. Vrátíme-li se k samotnému Protagorovi, pak můžeme říci, že člověk je vskutku tím, kdo je schopen změřit, tj. posoudit všechny věci, stát se tedy „mírou“ v tom smyslu, že míra je to, co měří, tedy měřítko, kterým se měří. V okamžik, kdy míra neměří, ale rozhoduje o délce atd. bez měření, jen pouhým výrokem, tj. v okamžiku, kdy se ztrácí rozdíl mezi výrokem a tím, o čem vypovídá, se mění oprávněnost a správnost Protagorova výroku v hrubou nesprávnost. Ale sám výrok tento rozdíl podržuje. Člověk je tu označen za míru; řekněme spíše, že je

tím, kdo měří, kdo posuzuje a své posudky pak vyslovuje. Co měří, co posuzuje, o čem vypovídá? Vypovídá jednak o tom, co jest, ale také o tom, co není. O tom, co jest, vypovídá, že to jest, o tom, co není, vypovídá, že to není. Jeho výpověď, tj. jeho měření a posuzování je správné, když se spravuje tím, co posuzuje a co měří a posuzuje libovolně, tj. bez ohledu na to, že je sám pod nějakou „mírou“ toho, co je správné, co je „to pravé“, co je pravda.
Písek, 9.7.90

90-005

90/005
Protagorův výrok můžeme ovšem vyložit ještě jiným, hlubším způsobem. Jsou totiž „skutečnosti“ nejsoucí, které člověk považuje za jsoucí, ale nikoliv omylem, nýbrž důvodně. Existují úlomky a hromady úlomků, které „nejsou“ ničím zvláštním, jsou spíše čímsi nahodilým, libovolným v tom smyslu, jakého užívá Hérakleitos, když mluví o tom, že (bez Logu – můj doplněk) i nejkrásnější svět (by byl) jen hromadou věcí náhodně rozházených. Necháme-li stranou svět jako celek a zůstaneme-li jen u jednotlivých náhodně rozházených hromad, můžeme přece jen prokázat jistou racionalitu v tom, když člověk rozhodne jako ten, kdo „měří“ a posuzuje, že to či ona hromada se mu k něčemu hodí, a to tím víc, čím víc si ji k tomu cíli, k němuž se mu hodí, upraví. Tak např. pole je nepochybně hromada náhodně rozházených úlomků zvětralých hornin a minerálů, některých tak malých, že jsou jen práškem. A jestliže člověk tuto hromadu zbaví nežádoucích rostlin, které na ní jako na úhoru rostly, upraví si ji orbou a eventuelně přihnojením, stává se tato hromada polem, z něhož člověk může sklízet úrodu, jakou si přeje. Člověk se tu stal „mírou“, totiž rozhodující instancí, co z kusu pozemku bude, čím se stane, totiž polem. Podobně ze zbytků, reliktů poražených stromů si může vyrobit dřevěné nástroje nebo třeba stůl a židle, či loď atd. Může si dokonce vyrobit něco, co není žádnou napodobeninou něčeho, co tu už bylo, ale vynálezem, např. kolo (ale také všechny jednoduché stroje: páku, nakloněnou rovinu, kladku atd.) Tento výklad zavádí nový význam pro slovo „míra“: nejde už jen o měření či posuzování toho, co jest a co není, nýbrž o posuzování něčeho, co sice ještě není, ale mohlo by a mělo by být a může být „uděláno“, „vyrobeno“ lidským přičiněním. A když tuto možnost interpretace promyslíme hlouběji, zjistíme, že již určitý nápad, určité pochopení toho, co jest, a toho, co není, má charakter „dělání“, „tvoření“ – i když tvoření na zkoušku. A to je právě funkce lidské práce a praxe, že na zkoušku dělá jsoucím to, co jsoucím nebylo a není.
Písek, 10.7.90

90-006

90/006
Ad: Ffie a thgie
01 Proč byla thgie z univerzity – a nejen z naší, ale z mnoha dalších i na Západě – vyloučena? Proč je její postavení nejisté a přímo problematické? To vyžaduje alespoň zběžný přehled historický.

02 Jak vůbec vznikla theologie? Zde je třeba uvést dva různé počátky a zdroje. Jeden zdroj je dán samou povahou objevu pojmů a pojmového myšlení, s nímž je spojena a na němž je postavena filosofie. Již první řečtí filosofové se museli vztahovat k božským věcem, k božstvům a bohům.

03 Ale jen dva vypracovali skutečné „základní kameny“ pro filosofickou theologii, které měly potom význam v evropských dějinách, totiž Platón a Aristotelés. U obou ovšem nešlo ještě o nějakou samostatnou filosofickou disciplínu, ale o významná theologúmena, na nichž potom bylo možno stavět dál.

04 Druhý počátek nebo zdroj ustavení theologie byl pozdější: křesťanství, které se šířilo zprvu především v nižších a nejnižších sociálních rovinách (zejména v Římě samotném), začalo časem pronikat do lepších vrstev, a to znamená také do prostředí vzdělanějších a vzdělaných lidí. K tomu ostatně docházelo již v době předkřesťanské – LXX, překlad měl misijní i apologetický motiv.

05 Vztah křesťanů k řecké filosofii prošel několika fázemi od nedůvěry a zamítání přes polemiku a apologetiku až k recepci největších starořeckých myslitelů, nejprve Platóna (který byl díky novoplatonismu ještě živý) a později Aristotela (zájem o něj už našel půdu připravenou díky recepci Platóna a byl inspirován arabským zprostředkováním). Vrcholy: Augustin, Tomáš.

06 Filosofie byla ve středověku obecně ve vážnosti jako jakási vstupní disciplína, jako předsíň k theologii (i jiným oborům). Pokud jde o přímý vztah k theologii, byla filosofie chápána jako její služka (ancilla). To však byla jen otázka hierarchie vztahů, která filosofie nedokazovala do bezvýznamnosti.

07 Myšlenka tzv. přirozeného myšlení a přirozené theologie. Že je možné přirozené poznání Boha, nebyla pouze domněnka, ale bylo to dogma, zjevená pravda. Filosofická theologie neměla tak jen svou důstojnost, ale byla jakousi
25.VII.90

90-007

90/007
základnou, jakýmsi předstupněm pro theologii theologickou, tj. založenou na zjevení. Tak se prosadilo (nebo snažilo prosadit) chápání theologie jako vyššího poznání, které by zůstávalo mimo dostupnost a i chápavost lidského rozumu, kdyby se rozumu nedostávalo milosti zjevení.

08 Tím, že theologie mohla své učení opírat o zjevení, které zůstávalo mimo kompetenci filosofie, dostávala sama rysy zjevenosti – alespoň některá dogmata – a to znamená theologické věty – byla chápána jako přímo zjevená a na zjevení založená, ke zjevení se odvolávající.

09 S příchodem nového věku byly všechny tyto představy a tato pojetí otřesena. Recepce Aristotela už nebyla chápána jako prostředek k vyjádření theologických pozic odlišných, ale Aristoteles sám se stal – ovšem jen v určité interpretaci – božským filosofem, aristotelství v podobě tomismu jedinou možnou nebo alespoň pravou filosofií, věčnou filosofií, philosophia perennis. A ta se dostávala ovšem do stále větších konfliktů s nově vznikající vědou, na prvním místě přírodovědou.

10 Nová doba je tedy od počátku zápasem o emancipaci jako přírodních (a vůbec všech) věd, tak i filosofie od theologického poručníkování. Podobně jako se stát emancipuje od nadvlády církve (např. boj o investituru), tak se vědy i filosofie chtějí osamostatnit a nechtějí už podléhat theologické kuratele.

11 Tento vývoj však vyústil v tendence vysloveně protitheologické, protikřesťanské, protináboženské. Nakonec byly vysloveny myšlenky a programy emancipace samotného člověka ze zajetí křesťanství (křesťanského náboženství/: člověk měl být osvobozen od vašeho údajně „božského“, převeden na jedině reálný světský základ, dostat konečně pevnou půdu pod nohama. Náboženství, křesťanství a theologii byl proto vyhlášen boj.

12 Tato situace je dnes předmětem nových intepretací, její hodnocení je podrobováno revizi. Protináboženská vlna nemusí být chápána nutně jako protikřesťanská, ale jako návrat k nejhlubším motivům křesťanské a

starožidovské tradice. Sekularizační tendence mohou být pochopeny jako důsledek křesťanství resp. toho nejpodstatnějšího, co křesťanství přinášelo a přináší, třeba aniž si toho sami křesťané jsou dostatečně vědomi. Ponorná řeka.
25.VII.90

90-008

{Filosofie a zkušenost}
90/008
Tradičně se mluví o vztahu filosofie a zkušenosti. Ale to je poněkud matoucí spojení. Zkušenost je totiž něco, co nejen nechává, aby se věci ukazovaly, ale zároveň je i zakrývá a tedy nenechává je, aby se ukazovaly. Proto je lépe mluvit o vztahu filosofie k tomu, co se ukazuje a co se jeví. (později si vyložíme rozdíl mezi tím, co se jen ukazuje, a tím, co se jeví; ne všechno, co se jeví, se může ukazovat). Jevy neboli fenomény jsou pro filosofie značně důležité, ale je to pro filosofii vždy jen východisko. Filosofie se vždycky musí tázat, zda to, co se nám jeví, tj. to, co je za samotným jevením, za jevem, onomu jevu odpovídá, resp. zda jev odpovídá tomu, co se jeví. Jinak řečeno, zda nám jev opravdu vyjevuje to, co se v něm jeví, anebo zda to spíše schovává, skrývá, zatemňuje. Zkušenost je založena nikoliv na jednom jediném setkání s nějakou skutečností, tedy nikoliv jediným „zakušením“, ale mnohonásobně opakovaným zakoušením. Ve zkušenosti je vždycky také přítomen zvyk. Když máme s něčím zkušenost, znamená to, že už víme, jak se na to dívat a jak s tím zacházet. Ale když s něčím umíme zacházet, nemusí to ještě znamenat, že tomu správně rozumíme a že jsme to dobře a plně poznali. Právě proto nemůže říci, že filosofie vychází ze zkušenosti; zkušenost je spíše prvním předmětem její drtivé kritiky. Aby mohla filosofie zkušenost kritizovat, musí si od ní naopak najít nezbytný odstup. Není to tedy zkušenost, ze které filosofie vychází, tj. zkušenost není jejím východiskem, jejím začátkem. Ale z čeho tedy filosofie vychází? A tu můžeme ukázat na to, co je vskutku počátkem filosofie, tj. čím filosofie musí začínat. A tím je právě fenomén, ještě ne zakrytý, resp. nezfalšovaný zkušeností: jemuž se tedy divíme.
26.VII.

90-009

90/009
Když jsme tedy proti sobě postavili zkušenost a jev či fenomén, musíme mít na paměti, v jakém smyslu jsme tak učinili. Ono to totiž není tak jednoduché, to jen my se pokoušíme to na počátku trochu zjednodušit. Když totiž odhalíme takový překvapivý fenomén, který je hned v napětí s naší dosavadní zkušeností, nejprve jsme plni údivu (a údiv je počátkem filosofování, jak věděl už starý Aristotelés), ale potom si začínáme na tento původně překvapivý fenomén zvykat – a známost a znalost tohoto nového fenoménu začíná být součástí naší nové zkušenosti. Někdy se dokonce stává, že odhalením fenoménu, který je v rozporu s naší zkušeností, neodhalujeme vůbec nic nového, ale vracíme se k něčemu, o čem věděli a co znali už dávní filosofové. Buď se to tenkrát nepodařilo prosadit, anebo se na to někdy později zase zapomnělo a lidé přestali být na ten fenomén zvědaví a nestarali se oň, zapomněli naň. Ale někdy je to opravdu fenomén naprosto nový. Jak to jinak můžeme poznat než srovnáváním? A pro takové srovnávání je nutné si různé věci pamatovat; a nejen pamatovat, ale musíme být schopni přečíst staré texty a porozumět jim v tom smyslu, jak tehdejší lidé a myslitelé byli s to vidět fenomény, nejen jaké měli zkušenosti. A díky této ne již osobní paměti, ale písemným zápisům, které jsme schopni přečíst, rozluštit, porozumět jim a tak trochu se vmyslit do starých lidí a starých myslitelů především, díky tomu můžeme někdy opravdu zjistit, že ten fenomén, který jsme odhalili, je opravdu čímsi novým nebo alespoň dlouho, velmi dlouho zapomenutým a stále ještě zapomínaným. (Vždyť jsme vázáni písemnými dokumenty – a co můžeme vědět, jak viděli fenomény lidé, kteří o tom nepsali?/

26.VII.

90-010

900730-1a
90/010
Lidská práva a poctivost
Naše tzv. jemná nebo sametová revoluce měla několik velmi důležitých předpokladů. V takových prvních okamžicích jsou obvykle nejdůležitější ty, které vystoupily do popředí v důsledku okamžitého rozložení situace. Skutečnost, že „to“ tak dál už nejde a povědomí o této skutečnosti, tj. povědomí, že se řítíme s kopce, svažujícího se do propasti, bylo snad tím nejdůležitějším. Ale okamžik aktuální výzvy nastal teprve ve chvíli, kdy se roznesla zpráva o masakru mladých lidí, převážně studentů, na Národní třídě a kdy byla rychle potvrzena a doplněna ve vysílání Svobodné Evropy, Londýna a Hlasu Ameriky v češtině a slovenštině. Mladí lidé (včetně studentů) byli vlastně jediní, kteří neměli žádnou vinu na tom, v jaké situaci se společnost ocitla: oni tu situaci se vším všudy prostě zdědili. Tím vůbec nechci říci, že tou situací nebyli poznamenáni. Dnes už zřetelně vidíme, a bude to ještě dost dlouho vidět, jak byli nejenom poznamenáni, ale přímo deformováni, a to v nejrůznějších směrech. Ale v tom byli jen zavaleni vinou předcházejících generací, vinou svých otců a dědů, a možná vinou ještě starší. Ti mladí zajisté nebyli jediní, kdo takovou společnost nechtěli a kdo ji odmítali; u nás byla situace taková, že na daný stav nadávali téměř všichni. Nespokojenost byla všeobecná. Ale nespokojenost sama neomlouvá; naprostá většina lidí tu situaci prostě přijala, adaptovala se, přizpůsobila se. Nejde o to, že prostě vycházeli z daného stavu věcí; to je nezbytné. Ale situace není jen určitým rozložením předmětných skutečností, sil, zájmů, daností, tendencí atd. Ke každé situaci náleží také to, čím ta situace není, co v ní není „dáno“.
V každé situaci je něco, co volá po nápravě; a jsou to lidé, jsme to my, kteří jsou voláni, aby napravovali to, co nápravu potřebuje. My totiž také nejsme jen „dáni“, nejsme tím, čím jsme. Také my se potřebujeme „napravit“, potřebujeme být „napraveni“. Nejztracenější je takový člověk, který se nechce „napravit“, který se nechce vůbec změnit k lepšímu, protože si myslí, že je už dobrý dost, a je se sebou spokojen. A každý člověk, my všichni také náležíme k situaci. Danosti jsou dány, ale my na ně musíme také nějak reagovat. To, co za „daných okolností“ uděláme, nemůžeme prostě svádět na „dané okolnosti“, neboť pak bychom byli jen jakýmsi průchodištěm změn a tendencí, které s lidmi a s lidskostí nemají nic společného, které se prosazují samy, a to ať už bez lidí, anebo jejich prostřednictvím. Naše zkušenost nám naopak říká, že všude tam, kde se nějaké „objektivní procesy“ mohou prosazovat jen naším prostřednictvím, jsme ne-li za ty procesy, tedy alespoň za to své prostředkování zodpovědni. Lidé, kteří se chovají a kteří jednají neodpovědně, vlastně přestávají být v hlubším celostném smyslu lidmi, ztrácejí něco ze své lidskosti, ze svého lidství. Ale platí to v mnoha případech dokonce i tam, kde jde opravdu o nějaké objektivní procesy, které probíhají bez člověka a nezávisle na něm. I takové procesy může člověk ovlivňovat, i když jen v omezené míře. I zde je třeba vidět lidskou odpovědnost, třeba jen za to, že nechá běžet věci, jak samy jdou, a nezasáhne do jejich běhu. Tam zkrátka, kde je člověk zaklesnut do situace, tj. kde je její složkou a součástí, všude tam musí čelit nejen danostem, ale také „nedanostem“, které jej vyzývají, aby zasáhl.
30.VII.

90-012

900730-2
90/012
Brune Pontecorvo (akademik, jeden z tvůrců současné neutrinové fyziky – podle Novikova, 6455, str. 173) záměrně užívá pro předpověď švýcarského fyzika Wolfganga Pauliho (z r. 1931) existence neutrina slova

„vynález“. Nešlo totiž o objev, o „nalezení“ neutrina nebo alespoň jevu, který nutil teoretického fyzika k předpokladu existence neutrina, nýbrž o předpověď na základě takřka ryzí teoretické úvahy, ba spíše než úvahy pouhých výpočtů spojených s úvahou či na základě úvahy. Mohli bychom celý problém radikalizovat a zeptat se: byl pojem trojúhelníka nebo čtverce, přímky nebo bodu objevem nebo vynálezem? Na tuto otázku asi opravdu nelze odpovědět jinak, než že šlo o vynález. Žádný pojem trojúhelníka nebo přímky se nikde – ani skrytě – „nevyskytuje“, aby bylo lze jej „objevit“, tj. odkrýt, odhalit, oddělit od jiných „vyskytujících se“ pojmů a vůbec „předmětů“ či „věcí“, vůbec „daností“. Pojem trojúhelníka – a ostatně vůbec každý pojem – bylo třeba vytvořit, a to „vynálezem“. Ostatně ani slovo vynález není nezatíženo, protože souvisí etymologicky se slovesem najít, nalézat; jedinou oporou je předpona vy-. Ale budiž. Otázka, jak jsme ji položili, není ještě nejradikálnější. Můžeme jít o krok dál: což sám trojúhelník jako rovinný obrazec, nebo přímka nebo bod jako geometrické útvary – ty byly nalezeny, odhaleny, objeveny, anebo spíše musely být také vytvořeny a tedy „vynalezeny“? Zde se už v minulosti filosofové neshodli a nejspíš se neshodnou ani dnes. Sám jsem přesvědčen, že trojúhelník jako intencionální objekt musel a vždy znovu musí být konstruován; jeho neměnnost musí být založena aktivitou. Proto i jako geometrický útvar musel být myšlenkově sestrojen, tedy vynalezen.
30.VII.

90-013

90/013
Vezmeme-li alespoň metodicky vážně tu skutečnost, že buď vůbec neexistuje působení z minulosti na přicházející přítomnost a tedy takto zprostředkovaně na budoucnost, anebo že sice něco takového existuje v tom smyslu, že z minulosti přetrvávají jisté setrvačnosti (že takové setrvačnosti existují, je ovšem nepochybné, jde jen o to, zda přetrvávají pouhou jakousi setrvačností, anebo zda to jejich přetrvávání musí být organizováno a zajišťováno aktivně tedy je-li vlastně založeno na proměnlivosti, na změnách určitým způsobem strukturovaných), ale že kromě toho tu musí být nějaká přicházející, tj. nastávající budoucnost, budoucnost, která se proměňuje v přítomnost – neboť jak by bylo možné přetrvávání byť zcela setrvačné, kdyby tu nebyl k dispozici žádný čas, v němž k takovému přetrvávání může docházet? – pak se naskýtá naprosto nutná otázka po původu této přicházející budoucnosti. Už samo postavení této otázky staví některé naše myšlenkové návyky a zvyklosti na hlavu: máme všichni s naprostou samozřejmostí za to, že původ budoucnosti lze hledat jen v minulosti. Ale to je v rozporu s tím, co chceme brát alespoň metodicky a na chvíli vážně, totiž že minulost je jen neexistující, již pominulá oblast jsoucího, že přítomnost je zčásti (řekněme) reliktem minulosti, který přetrvává, a že přítomnost se rodí z minulosti. Stavíme-li pak otázku, odkud se rodí budoucnost, nemůžeme toto schema prostě jen opustit: budoucnost může mít svůj původ jen někde ještě hlouběji v budoucnosti, nebo přesněji řečeno „před“ budoucností, tedy mimo budoucnost, jak jí rozumíme, v „absolutní budoucnosti“ – a odtud je „generována“.
30.VII.

90-014

90/014
Úvod do filosofie v jistém smyslu není možný, protože nelze dost dobře někoho uvádět někam, kde už je. Za uvážení však stojí otázka, jak je možné, že už každý do filosofie nějak je uveden, a za druhé odkud pramení ten obecný dojem, že do filosofie může každý mluvit, i když ji nikdy nestudoval a nebyl v ní vyučen, vzdělán. V této souvislosti sluší vzpomenout Hegela, který ve své Fenomenologii ducha zesměšňuje toto domnění, že každý je schopen sám filosofovat a filosofování druhých myslitelů posuzovat, protože se může opřít o svůj přirozený „zdravý“ rozum, tím to přirovnáním: přirozený rozum stačí k filosofování právě tak málo, jako oči a ruce (prsty)

stačí – máte-li jen kůži a nástroje – k tomu, abyste si udělali boty. Na eventuelní námitku, že rozum dává i nezbytné měřítko, uvádí Hegel, že pro udělání bot má každý také měřítko ve své noze. To je nepochybně docela vtipné, ale je to argument ne zrovna platný, spíše jen „ad hominem“, jen přesvědčivý obrat. Důkladnější analýza ukáže, že věc je mnohem komplikovanější. Problém je totiž v „nástrojích“ či „pomůckách“, nikoliv pouze ve vyučenosti či vzdělanosti, jak chce dovozovat Hegel. A ačkoliv nepochybně určitě vzdělání je k filosofii naprosto nezbytné, to nejpodstatnější si osvojuje každý už v momentě, kdy se jako nemluvně začíná učit mluvit. Malé dítě totiž velmi rychle proniká do evropsky specifického způsobu myšlení, které je organizováno pojmově. Musíme si uvědomit, že ne každé myšlení je organizováno pojmově a že objev či spíše vynález pojmů a pojmovosti je významný historickým předělem mezi myšlením předpojmovým a pojmovým, který navíc v jisté podobě přetrvává v rozdílu mezi myšlením pojmovým a nepojmovým.
8.VIII.

90-015

90/015
Zdroje a pohnutky filosofování se hledají porůznu a formulují všelijak. Tak např. se uvádí – první tak učinil sám Aristotelés – údiv jako počátek filosofování. Údiv znamená, že jsme něco, co jsme nějak zaznamenali, viděli a slyšeli, pochopili atd., přestali považovat za samozřejmé. Tady bychom museli podrobněji vyložit, jak vlastně vzniká a na čem se zakládá náš dojem samozřejmosti. Všimněte si u malých dětí, jak se úporně snaží se ničemu nedivit. Zprvu jim to jde docela dobře, ale velmi často protestují proti tomu, když si na nějakou samozřejmost navyknou a náhle se setkají s něčím, co té samozřejmosti odporuje. Nejlépe a asi nejčastěji to můžete vidět v pohádkách, vypravovaných dětem nedopatřením s malými odchylkami. Ale to už je další, pokročilejší stadium. Původně se věci jen registrují. U zvířat vidíme, že vedle instinktů, jimiž jsou řízeny ne-li jejich akce/vhodný čas, prostorové, místní zaměření atd.), tedy zajisté jejich akční systémy. Ale někdy je zapotřebí, aby nejenom jednotlivé aktivity, ale jejich celkové uspořádání, vlastně celý život byl s něčím trvale spjat, obvykle s matkou nebo s oběma rodiči. Mláďata musí být s to přesně rozeznat svou matku mezi mnoha jinými a musí být schopna se jí držet. Proto má důležitou funkci po narození tzv. imprintační období. Kachňata, která se vylíhnou z vajec vysezených kvočnou, se vůbec nediví, že jejich matkou je slepice, stejně tak jako se tři pštrosata nedivila, že jejich matkou je tehdy asistent přírodovědecké fakulty Veselovský. Kdyby se byla divila, nebyl by to ovšem ještě počátek filosofie, tak jako se filosofy nestali ti, kdo se divili, že pštrosata běhají po schodech fakulty za Veselovským.
8.VIII.

90-016

90/016
David Kirsh (in: 6050, str. 18) praví, že v pokročilejších vědách mají teoretikové k dispozici vlastní (interní) způsoby rozhodování o úplnosti (kompletnosti) teorie, ale v humanitních oborech (human sciences) spočívají debaty o důležitosti určitých jevů stále ještě na rozlišeních, jež zavedl tzv. zdravý rozum (common sense). Tento výrok lze považovat za nepochybný understatemant. Bez některých předpokladů – a možná předsudků – zdravého rozumu se neobejde ani ta nejexaktnější věda přírodní, jako např. fyzika. V humanitních oborech (“lidských vědách“, ve vědách o člověku – human sciences) je to naprosto zřejmé. Psychologie je věda o duši, o PSYCHÉ: první ustavil a vyložil tuto vědu Aristotelés (pokud soudíme z literárních podkladů). Ale chápání „duše“ je předvědecké, je založeno na zvyklosti, tradicích, na běžném způsobu uvažování a hovoru. Dnešní psychologové odmítají mluvit o „duši“, je to pro ně nepřijatelná a neplatná, zastaralá hypostaze; místo toho se mluví o duševních jevech. Ale to je přece nedůslednost – neexistuje-li duše, co znamená termín „duševní jevy“?

Navíc je tu problém, kam patří psychosomatika? Ten problém je starý, Comta např. vedl k tomu, že psychologii vůbec nezařadil do své klasifikace věd. V jistém smyslu (a pro určitý typ přístupu, založeného na určitých předsudcích, např. pozitivistických) tzv. duševní jevy vůbec nejsou přímo přístupné, ale můžeme na ně jen usuzovat z pozorování určitých typů chování a jednání. Proto se jednou stránkou tzv. duševních jevů může zabývat etologie, jinou stránkou sociologie, a ještě jinou stránkou fyziologie, především neurofyziologie. A co pak zbývá pro nějakou psychologii? Jakmile se problematizuje východisko zdravého rozumu, je otřesena celá věda.
8.VIII.

90-017

90/017
Filosofie začíná u fenoménů, a její myšlenková práce vyjevuje svou hodnotu, svou cenu a důležitost zase v přístup zpět k fenoménům. Filosofie ovšem znamená také sledování myšlenky; to sledování se však nesmí proměnit v posedlost myšlenkou, v jakousi konceptuální paranoiu. (V tom smyslu lze elejskou myšlenku – koncept „jsoucího“ – považovat za vysloveně paranoickou.) Kdybychom to měli nějak působivě vyjádřit, mohli bychom užít Heideggerovy myšlenky o funkci výkladu či interpretace v přístupu k básni. To, co říká Heidegger o básni, platí vlastně o skutečnosti vůbec. Každý výklad světa a každý výklad části světa, nějaké konkrétní skutečnosti má především ten cíl a účel, ten smysl, aby skutečnost sama vyvstala zřetelněji a plněji, aby se ukázala a aby se vyjevila lépe, co možno „taková, jaká vskutku jest“ (tento požadavek ovšem je také zatížen, ale to nechť je ponecháno dalším analýzám). Začíná-li filosofie údivem, pak ovšem údivem nad tím, co se ukazuje a vyjevuje (nám), tedy nad fenoménem. A cílem filosofických pokusů o vystižení tohoto fenoménu není vposledu konstrukce modelu oné vyjevující se skutečnosti, nýbrž sama tato konstrukce má další cíl a účel: aby onen fenomén vyvstal ještě plastičtěji a barvitěji, abychom zkrátka před sebou měli onen fenomén v úplnosti a v jeho podstatných rysech, aby nám nic podstatného nezůstalo skryto a neznámo – čili chceme „vidět“, registrovat fenomén, a to celý fenomén, včetně jeho kořenů a předpokladů a včetně jeho podstatných, „bytostných“ souvislostí s jinými fenomény. Jednotlivé fenomény totiž netvoří „celek“, který by jejich skládáním mohl „vyvstat“. A zde se právě ukazuje důležitost aktivní intervence, angažovanosti, praxe.
8.VIII.

90-018

90/018
Filosofická antropologie musí nejprve jakýmsi předběžným způsobem vycházet od člověka jakožto jevu, jakožto fenoménu. Pak musí za pomoci pojmů a příslušných jejich intencionálních předmětů zkusmo vytvářet, konstruovat stále lepší a přesnější „obrazy“ či „modely“ člověka a jeho bytostných rysů, vlastností a souvislostí se světem (neboť nelze nic opravdu podstatného říci o člověku, aniž bychom něco také podstatného řekli o světě a zejména o ryzí nepředmětnosti, o pravdě). Smyslem postupného vytváření, dotváření a nahražováním takových modelů dalšími, ještě lepšími modely spočívá v tom, aby se nám tímto způsobem ještě víc otevřel „pohled“ (rozuměj: porozumění, pochopení) na fenomén sám, tj. na člověka jako fenomén. Cílem tedy není vytvoření obrazu člověka, ale takový obraz má veškerou naši pozornost a také aktivitu a praxi přivést k samotnému člověku. Mohli bychom tak opakovat po Heideggerovi, že smyslem veškeré antropologie (pochopitelně filosofické, protože vědecké antropologie z podstaty věci končí vždycky v objektivacích, a ty jsou v případě člověka naprosto nepřípadné) je nakonec ustoupit, zůstat zticha a nechat vystoupit do popředí na jeviště, na scénu samotného člověka. A protože „člověk vůbec“ nemůže nikdy doopravdy na žádnou scénu vystoupit, je nakonec kruciálním experimentem, můžeme-li toho termínu použít, to, zda antropologicky vzdělaný a trénovaný výklad je schopen nechat nějaké konkrétní velké lidské bytosti vystoupit na světlo, najevo – nebo nikoliv. Obraz

člověka nemůže ani pro filosofickou antropologii být důležitější než člověk sám. Je-li úkolem pro člověka, aby hledal a snad našel sám sebe, pak to nemůže znamenat, že má najít svůj obraz, svůj model, tj. náhražku.
10.VIII.

90-019

90/019
Jaký smysl má vlastně antropologie? Poznávání je přece poznáváním neznámého. Ale jsme sami sobě čímsi neznámým? My přece sami sebe žijeme, jsme sami tím, co je nám nejbližší, náš život nám není neznám, zejména, pokud máme pocit, že je výsledkem našeho rozhodování, naší volby. Máme přece dojem, že alespoň do jisté míry jsme schopni rozvrhovat, plánovat, řídit svůj život. Nemáme sice velkého vlivu na okolnosti, ale jsme to my, kteří na tyto okolnosti reagují a kteří jich využíváme, pokud můžeme. Lidský život, lidské pobývání na světě nám přece není ničím vzdáleným, přinejmenším to své zažíváme na vlastní kůži. Nemusíme se přece nějak zvlášť namáhat, abychom svůj život poznali jako něco původně neznámého. Sami sob jsme přece daleko bližší, daleko známější než cokoliv, s čím se jinak ve svém životě a myšlení, při svém poznávání a prožívání můžeme jinak setkávat. A to platí pro každého a o každém. Každý může přidat něco ze svých zkušeností, každý je tudíž jakoby povolán jako znalec, aby k tomu řekl své. Je vůbec něco takového jako antropologická věda myslitelné? Řekněme, že ona věda (či vědy) by se měly zabývat právě tím, co nám přímo v našem prožívání vlastního života a tedy sebe samých, přece jenom uniká, co je někde v pozadí skryto, co si neuvědomujeme a co není výsledkem našeho rozhodování (např. naše genetická výbava, naše fyziologie, přirozené danosti naší tělesnosti atd.). Ale jaký smysl potom může mít antropologie filosofická? Abychom mohli na tyto otázky řádně odpovědět, musíme udělat krok, který je někdy považován za filosoficky problematický: dotazovat se po původu, po genezi toho, co o sobě víme, jak sami sebe prožíváme a známe atd.
10.VIII.

90-020

90/020
Člověk se narodí a neví nejenom nic předmětného, ale neví ani nic o sobě. Nějak se asi prožívá, ale neví, že se prožívá. Má nějaké vnitřní stavy, „duševní hnutí“, ale ani věda si dost nedovede představit, jak to pro dítě samo vypadá – jak tyto duševní stavy prožívá. Máme-li to nějak uchopit a vyslovit, nemůžeme jinak než formulací, že člověk, který se narodí, prostě není u sebe. Nevíme sice, „kde“ je, nevíme, kudy se toulají jeho nálady, dojmy, případně zárodky myšlenek, ale víme určitě, že si novorozenec není sám sebe nikterak vědom. Má-li bolest, cítí samozřejmě něco, ale neví, že to je bolest, a jen spíše instinktivně nebo automaticky (ale to vše jsou jen vágní přirovnání) křičí, pláče. A to se ovšem narodí do nějakého konkrétního prostředí, ale nic o tom neví. Nemohl si vybrat, nezáleželo to na něm, nezáleží na něm ani to, jak se okolí, tj. jeho nejbližší lidé, budou k němu chovat. Člověk se narodí, a vůbec nemá tušení, jak se na světě ocitl a proč, k čemu vlastně je to jeho narození. Vůbec není orientován a teprve krůček po krůčku se orientovat začíná. Něco umí od počátku, přesně řečeno, něco umí jeho tělo – určité tělesné funkce jsou prostě tu, a človíček o nich nic neví a ani vědět nemusí. Srdce pracuje samo, žlázy s vnitřní sekrecí pracují samy, růst organismu nepotřebuje nic než materiál, kterého se mu nejprve dostává z mléka matky a ze vzduchu. Dýchat se naučí velmi rychle hned po narození, protože už přestal dostávat okysličenou krev matčinu do svého krevního oběhu. Postupně však se musí sám starat, když křičí, musí nadechovat z větší hloubky, začíná se hýbat, brát věci do rukou atd. Nepoznává tak jen věci, ale také sám sebe – své ruce a prsty, cvičí se v šikovném uchopování věcí a vůli uchopovat. Poznává své tělo.
10.VIII.

90-021

90/021
Když vezmeme vážně onen genetický aspekt toho, jak člověk začíná po narození přicházet sám k sobě, má nám co říci několik oborů (vědeckých) k povaze člověka tzv. „přirozené“ a k „povaze“ získané. Tak např. psychologie odhalila, že dítě, o které je dokonale po stránce fyzické postaráno, je na celý život poškozeno, deprivováno, jestliže nenaváže v průběhu prvního roku intenzivní sociální a přímo osobní lidské kontakty. To je velmi pozoruhodná věc, která musí být nejen konstatována a pak pedagogicky a psychologicky aplikována, nýbrž pro nás a naše cíle především filosoficky analyzována. Sem ostatně náleží i ten zajímavý fakt, odhalený biologem (Portmannem), že se člověk rodí vlastně předčasně, dokonce před polovinou svého embryonálního období. My samozřejmě nevíme, jak k tomu vývojově došlo, ale můžeme se domýšlet na základě takového zjištění, jak toho bylo potom plánovitě využito. Je to jistě z vědeckého hlediska problematický závěr, ale filosoficky se zdá být takový závěr legitimní: člověk musí navazovat sociální a přímo personální vztahy ještě v průběhu svého embryonálního období – jinak by bylo už pozdě (už b se nestal plně člověkem). Na tom se zároveň ukazuje, jak problematika lidskosti člověka nejenom nemůže být vyvozována z nějaké základny biologických poznatků, ale že dokonce sama tato základna není žádnou samostatnou instancí či autonomní rovinou, neboť do ní z podstaty věci musí včas zasahovat roviny vyšší. Je to jakoby doklad toho, že nemůžeme růži vykládat z buněk, nýbrž naopak funkci buně z celkového plánu růže, jak to říká Rádl v Útěše. Sama tato skutečnost je hodna nejvyšší pozornosti. Jakého druhu je onen plán, který intervenuje na nižších úrovních a jemuž se dění na těchto nižších úrovních přizpůsobuje, jejž respektuje?
10.VIII.

90-022

90/022
Je rozdíl mezi fenoménem a „názorem“ resp. „náhledem“ (německy Anschauung). Je dost obtížně vymezitelný rozdíl mezi obojím, protože o obojím panují rozmanité, většinou nepřesné až konfuzní představy a domněnky. Původní latinské slovo je intuitio nebo intuitus. Česky by bylo možno přeložit také vhled nebo nahlédnutí. Na první pohled zdůrazňujeme slovem nahlédnutí jistý akt ze strany subjektu. Naproti tomu fenomén může být pochopen ve dvojím významu, jednak jako to, co se ukazuje, jednak jako to, co se jeví. To, co se ukazuje (nebo úkaz) je vlastně stále ještě nezávislé na tom, komu nebo čemu se ukazuje (resp. závislost je zvláštního, nahodilého druhu). Tak např. skutečnost resp. jsoucno (na prvním místě pravé) se ukazuje vždy jen v některé ze svých podob – strom jako malý výhonek nebo velký strom, olistěný nebo v zimě holý apod. – ačkoliv k němu náleží každá z jeho podob a v každé z nich se ukazuje jindy. Nemůžeme vidět nebo jinak vnímat nic jsoucího leč v určité podobě, kterou právě nastavuje, v níž se právě ukazuje. Ale člověk je schopen se otvírat nejenom vůči úkazům (tj. otvírat vůči nim své smysly, jak se jim běžně rozumí), ale je s to se otevřít také vůči jevům. Vyjevit se totiž může i taková „skutečnost“, která se nikdy (celá) ukázat nemůže. Tak např. melodie se nemůže ukázat, není úkazem; úkazem je jednotlivý zvuk. Už pouhé dva jednotlivé zvuky, dokonce i když jsou současné, nejsou s to vytvořit společný „úkaz“, např. dvojzvuk (harmonický nebo disharmonický). Akord není úkaz, nýbrž jev, neboť harmonie není objektivní kvalita, nýbrž způsob našeho „náhledu“ či spíše „vposlouchání“. Náhled je tedy způsob, jak subjekt je „u jevu“ (jako „u věci“), JAK VNÍMÁ TO, CO JE k vnímání, vidění, slyšení...
10.VIII.

90-023

90/023
Často se nám stává, že se něco ukazuje být takové, jaké ve skutečnosti není, a my na to přijdeme jakýmsi způsobem, a nahlédneme, že se to s ním má jinak. Zvíře se např. zdá být mrtvé, ale není. Někdy ještě dodáváme: na první pohled se to zdálo, vypadalo to atd. Když je pohled víc a mezi sebou se různí, pak je nutno od toho, co se ukazuje, přejít k jevu, tj. k vyjevení skutečného stavu věcí. Nahlédnutí není totožné s vnímáním, protože pak by se mohlo týkat jen úkazu, nikoliv jevu. Jev však vůbec nemusí být na druhé straně spjat s vnímáním, nemusí se týkat vnímatelné věci, nýbrž také věci pomyslné, tj. takové, kterou lze jen myslit. Zásadně můžeme pak určit rozdíl mezi náhledem (nahlédnutím) a mezi fenoménem určit tak, že náhled je náš akt, zatímco fenomén je jeho „předmět“, tj. to, co je nahlédnuto. Významná je právě ta okolnost, že to, co nahlédnuto, nemusí být ještě „skutečnost, jak vskutku jest“, nýbrž jen prostě „věc sama“. Takovou věcí může docela dobře být i nás výmysl, ale jde o to, že vymyšlené není totožné s vymýšlením nebo s vymyšleností. Zde můžeme odkázat na jinak nám zcela běžný rozdíl mezi děláním, tj. naší činností, aktivitou, a mezi udělaným, tj. tím, co je výsledkem oné činnosti. Dělání stolu není možno zaměňovat se stolem samotným. Podobný (ovšemže ne docela stejný) je rozdíl mezi nahlížením a nahlédnutým, mezi myšlením a myšleným, mezi představováním a představovaným (když mluvíme o představě, zůstává nejasné, zda tím míníme jedno nebo druhé – zde bychom měli zavést pořádek a stanovit, že představa je představované, nikoliv představující). Fenomén je tedy to představované, myšlené, chápané, ale také viděné, slyšené, někdy dokonce pociťované (zde je nutná detailnější analýza).
10.VIII.

90-024

90/024
Tomáš Akvinský (v navázání na Aristotela) užívá pro náhled, nahlédnutí termínu intuitus (srv. Sum. th. I, 85, 5), o němž říká: „praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo“ (1 sent. 3, 4, 5c). Ta formulace se mi zdá být dost šťastná – praesentia intelligibilis ad intellectum. Intellectus můžeme chápat jako výkon intelektu, tedy intelektuální akt. A tomuto aktu je „přítomno“ něco inteligibilního, nebo také jinak: něco je inteligibilně přítomno. Termín „intuitus“ je vlastně překladem Aristotelova termínu FANTASMA. Také v řečtině je zřetelný rozdíl mezi FANTASMA a mezi FANTASIA. Německé slovo Anschauung je velmi nepřípadné, neboť předně bezdůvodně upřednostňuje zrak resp. dívání - (Schauen) - a za druhé svou gramatickou formou naznačuje, že nejde o nahlížení samo, nýbrž o jeho výsledek. Navíc etymologicky anschaulich znamená názorný ve smyslu toho, co se jakoby bezprostředně dává, co je prostě k dispozici, což ve skutečnosti pronikavě redukuje význam slova intuitus. Dále slovo intuitus naznačuje pronikání dovnitř, tedy do nitra, do hloubky, argo jakoby k podstatě, kdežto Anschauung podtrhuje tu vnějškovost a tedy povrchnost pohledu. Česky bude proto lépe než slova „názor“ nebo „náhled“ používat slova „vhled“, i když to málo odpovídá běžnému jazykovému cítění. Rozhodně je třeba odmítat zjednodušování (jako např. že nahlížet znamená „být si vědom věcí“ nebo „mít zpřítomněn nějaký poznaný předmět ve vědomí“ apod.). Terminologii je nutno volit tak, aby dovolila analýzu fenoménu jak „nahlížení“, tak „nahlíženého“ i „nahlédnutelného“. Teprve když vidíme jasně a zřetelně ty rozdíly, můžeme si řádně uvědomit struktury vědomí, myšlení a poznání, tedy také vztahy mezi tím, co jsme takto rozdělili.
11.VIII.

90-025

90/025
Pro otázky etiky se ukazuje jako mimořádně důležité vyjít z toho, jak prožíváme svůj každodenní život, a nikoliv z nějakých konstrukcí. Pokud se o nějakou konstrukci pokusíme – a t jako filosofující nemůžeme nikdy nechat zcela stranou – musíme se vždy znovu vracet ke každodennímu životu a ověřovat si platnost a vhodnost svých

konstrukcí. Ovšem co to je každodenní život? Jistě ne to, jak jsme zvyklí jej chápat a na něj se dívat. Tyto návyky spíše zakrývají skutečné fenomény, než aby je nechaly vyvstat. Proto první naším cílem bude najít, vidět a vzít vážně tyto fenomény, i když se jimi obvykle příliš nezabýváme a považujeme je za cosi jako samozřejmé kulisy svého života. A takovým základním fenoménem, na který se příliš neohlížíme, o kterém příliš neuvažujeme, ale s kterým fakticky, prakticky ve svém životě ustavičně počítáme (aniž bychom to reflektovali), je naše zvláštním způsobem rozlehlá přítomnost. Tato rozlehlost je umožněna a založena povahou našeho, tj. lidského vědomí. I když jsme vždy na nějakém místě a v určitém okamžiku, víme o jiných místech a jiných dobách. Ale není to žádné mozaikové vidění, tj. nejsou to jen kousky vědění, jednotlivé vědomosti a poznatky, ale všechny jsou nějak smysluplně vztaženy k přítomnosti, tj. k naší aktuální přítomnosti. To je zvláštní věc: to, co kdysi bylo aktuální přítomností a pak pominulo, takže už to prostě není, je najednou v nové přítomnosti „tu“, je to nějak zapojeno, vintegrováno do nové aktuální přítomnosti, je to zpřítomněno. Minulá, již neexistující přítomnost (třeba včerejší nebo rok stará) je najednou znovu zde jako zpřítomněná: minulá přítomnost se stala přítomnou minulostí. A podobně ovšem můžeme zpřítomňovat i budoucnost, i když u té je to trochu složitější.
11.VIII.

90-026

90/026
Na celé věci je nejdůležitější ta skutečnost, že díky oné rozlehlosti a různovrstevnosti atd. naší přítomnosti dochází k tomu, že náš život je situován docela jinak než život třeba i těch nejvyšších, nejinteligentnějších zvířat. Také zvířata si ovšem leccos pamatují (slon prý si celý život pamatuje člověka, který mu jednou ublížil, i když ho po celou dobu nepotkal), a také zvířata se chovají tak, že zřejmě něco očekávají a připravují se na to (např. ptáci staví hnízdo dříve, než snesou vejce). Je tu však celá řada velmi podstatných rozdílů, z nichž si v naší souvislosti uvedeme především jeden: člověk je schopen se vztahovat nějak k takové minulé přítomnosti, která není jeho vlastní přítomností, ani když je (byla) aktuální; a je schopen se vztahovat k budoucnosti, o níž ví (a více méně si také uvědomuje, i když zde to má ještě zvláštní aspekty), že to není (nebude) jeho budoucnost. Abych to nějak názorně předvedl, připomenu předběžně několik příkazů desatera, např. nepokradeš, nebudeš lhát, nezabiješ. Anebo lze také totéž ukázat na tzv. lidských právech. Ekologické myšlení nutně vede k tomu, že si uvědomujeme odpovědnost za generace, které se ještě nenarodily: nesmíme dělat a stále si zvětšovat dluhy vůči budoucím generacím vnuků a pravnuků atd., neboť tím je podvádíme a obelháváme; nesmíme otravovat ovzduší ani vody ani půdu, protože tak je zabíjíme. Jejich lidská práva je předcházejí, platí pro nás již dnes, ačkoliv jde o generace, jež se ještě nenarodily. Budoucnost je tak plná požadavků, apelů a výzev nám adresovaných, na které musíme odpovědně reagovat, tj. odpovědět. Tak si zase zpřítomňujeme dnes ještě nejsoucí budoucnost.
11.VIII.

90-027

90/027
Aristotelés kdysi řekl, že počátkem filosofie je údiv. Ale to je výrok, který není zcela přesvědčivý, i když se od té doby nesčetněkrát opakoval. Otázkou ostatně je i to, jak máme chápat počátek. Tak např. počátek ulice je už ulice, zatímco počátek vesmíru je nevesmír (singularita – jako krycí název), nebo počátek melodie je řekněme první zvuk (ještě ne tón, protože tón už musí nějakou dobu trvat, a pak už nejde o počátek), tedy ne-melodie. Takže se musíme tázat, zda onen údiv, který má být počátkem filosofie, je už filosofie, anebo zda je tu nejprve údiv nefilosofický, z něhož teprve nějak povstává filosofování. A hned je tu druhá otázka: počátek filosofie je tu zřejmě chápán jako počátek filosofování jednoho člověka (každého zvláště). Nestačí proto údiv někdy na

začátku před půl třetím tisíciletím, ale každý z nás musí najít způsob, jak být udiven, aby mohl začít filosofovat. Znamená to, že ten jeden první údiv stačí, anebo k filosofování náleží, že se člověk musí stále znovu na každém kroku divit? Srovnáme-li to s ulicí, tam můžete být na počátku jen ve chvíli, kdy z křižovatky resp. z rohu, kde ulice začíná, vykročíte do ní. Ale pak už jste v ulici a jdete buď dál – anebo se musíte vrátit k jejímu počátku. Nemůžete jít ulicí tak, že každou chvíli jste znovu na počátku. Ale už vůbec je vyloučeno, abyste šli ulicí a ta ulice vás najednou dovedla k počátku (znovu k počátku, pokud se ovšem neobrátíte zpět). Ale ve filosofii je tomu tak, že údiv je většinou výsledkem filosofování, že filosofie vás má dovést k tomu, abyste náhle spatřili něco, čemu je třeba se divit. Údiv málokdy stojí na počátku filosofie, ale většinou je tomu naopak: filosofie vás vede, přivádí k údivu.
11.VIII.

90-028

90/028
Vyjděme z obecné zkušenosti, že člověk (ostatně nejenom on, ale možná je trochu antropomorfismu v tom, že tento rys přenášíme i na některá, hlavně domácí zvířata) je považován za tvora schopného odpovědnosti a že se s tím prakticky počítá již od dětství. Dítě je chváleno nebo trestáno za to, co udělá nebo neudělá, je v něm tak vzbuzen základní vztah i povědomí toho vztahu, že odpovídá za to, co udělá. Lidé ve své naprosté většině berou na vědomí, že jsou odpovědni za své akce, za své činy. Jak je tohle možné? Jak je možné, že lidé jsou odpovědni za své činy? Odpovědí bylo již vypracováno mnoho, ale většinou zůstávají dost neuspokojivé. Pokusme se vypracovat model, který bude představovat jakési kontury (hlavní rysy), které jakoby přiložíme na skutečnost, abychom si ověřili, zda nám vystoupí věci, které jinak jakoby unikaly, ztrácely se, takže je ani pořádně neuvidíme. Je to trochu podobné oné hře, která se dává malým dětem: dostanou papír potištěný různými značkami, křížky, krátkými nebo delšími čárkami, křížky atd., a děti mají pospojovat postupně stejné značky. A podle toho, pro kterou značku se rozhodnou, ukáže ona spojnice jednou kohouta a podruhé kozu nebo strom atd. Dokud to spojení určitou barevnou pastelkou není provedeno, má dítě před sebou chaos značek, ale nevidí nic z toho, co potom vystoupí do zjevnosti. Původně tedy opravdu nic vidět není. Ale když dítě určitým způsobem aktivně k věci přistoupí a bude zasahovat do podivného „obrazu“ určitým způsobem (podle návodu), skutečné obrázky teprve vyvstanou před jeho zrakem. Aristotelés říká o pravdivém poznání, že je takové, které spojuje to, co je spojeno, a odděluje, co je odděleno. Aktivita je nutná, ale musí se spravovat tím, co je dáno (skutečností).
11.VIII.

90-029

90/029
V té hře ovšem obrázky už tam jakýmsi způsobem byly přítomny, ale nezjevně. Zase bychom mohli užít jiného přirovnání: Když se jen na okamžik podíváme na potištěnou stránku, vidíme ji celou, nic našemu pohledu není skryto. A přece nevíme, co na té stránce je napsáno, o čem se tam mluví. Abychom se to dozvěděli, musíme napsané či natištěné nejenom vidět, ale musíme to přečíst. K tomu nemusí předem nic vědět (předběžně to můžeme předpokládat, i když to není pravda – např. to může být napsáno v jazyce, který neznáme, nebo tam mohou být nám neznámá cizí slova, může se mluvit o věcech, o kterých nemám ani ponětí a textu proto vůbec nerozumíme, i když je v naší mateřštině atd.), stačí umět to přečíst, tj. umět číst. Mohli bychom také říci, že musíme znát a ovládat pravidla a musíme jich správně použít, uplatnit je, respektovat je. A pak jsme opravdu schopni přečíst text a zjistit, o čem se tam mluví. Také v tom, co dopadá třeba na naši sítnici a v obrazu, který se na sítnici vytvoří, je nějak všechno zobrazeno, na co se oko dívá. Ale my to musíme přečíst. Velmi často se vykládá, jak vzniká opticky obraz na sítnici. Napodobuje se třeba v tzv. camera obscura, v temné krabici, která je

opatřena malou dírkou, kterou proniká světlo a vytváří na zadní straně krabice obrácený obraz předmětu před kamerou. Ale zapomíná se právě ta skutečnost, že jak ten předmět před kamerou, tak ten stranově a hlavou dolů obrácený obraz musí někdo „vidět“, tj. přečíst a uvědomit si, co na tom obrazu vlastně je. Rádl mluví o tom, že z chaosu, který prostřednictvím smyslů na nás doléhá z vnějšího světa, musíme vykrajovat skutečnosti. Tak jako při té hře musíme obtahovat správné značky.
11.VIII.

90-030

90/030
K lidskému pobytu na světě náleží spolukonstitutivně sebepochopení. To znamená, že tu není ne prve a jako základ onen pobyt a že se k němu nepřipojuje teprve ex post sebepochopení, ale že ono sebepochopení má ustavující resp. spoluustavující funkci pro onen pohyb, kterému říkáme život. Člověk alespoň do nějaké míry žije tak, jak chápe sám sebe a své poslání; člověk může ovlivňovat svůj život na základě toho, jak chápe jeho smysl, jak rozumí svým závazkům a povinnostem (i vůči sobě samému), jak slyší a poslouchá výzvy a volání nepředmětných skutečností. Co z toho vyplývá? Je z toho zřejmé, že člověk svůj život nežije podle nějakého předem daného rozvrhu, že jeho život není jen postupné rozvíjení něčeho, co je mu „dáno“ v zavinuté podobě od samého počátku. Člověk je bytost svobodná, což znamená, že má pocit a dost vyhraněné vědomí toho, že se musí a může sám rozhodovat v řece momentů svého života, že on sám na sebe bere odpovědnost nejen za svá rozhodnutí, ale vlastně za celý další běh života, pokud je důsledkem jeho rozhodnutí. Člověk se cítí jako ten, kdo ustavuj a formuje svůj život a sám sebe, kdo plánuje, rozvrhuje a uskutečňuje svůj život a jeho průběh, kdo se rozhoduje pro celkovou strategii a kvalitu, styl svého života, kdo s konečnou platností vylaďuje svou životní melodii, svou celkovou atitudu – i když samozřejmě všude a v každém okamžiku musí čelit mnoha faktičnostem, které je nutno vzít na vědomí a s nimiž je nutno počítat. A k těmto faktičnostem náleží nejenom vnější okolnosti, ale také a možná především jisté okolnosti „vnitřní“, vnitřní danosti, povaha, tendence, „přirozenost“ a její někdy až temné neprůhledné, ba často nezvládnutelné síly. Ale svoboda je tu vždycky také.
12.VIII.

90-031

90/031
Lidskost člověka není rozhodujícím způsobem dána či založena ani přírodně, ani společensky, což vyplývá z toho, že na rozdíl od jiných živých bytostí je člověk právě „rozhodující“ měrou určen (určován) pravdou. Pravda nehraje ani na úrovni FYSIS, ani na úrovni skupiny, kmene, společenství onu prvořadou roli, která je pro člověka jakožto člověka charakteristická. Lidskost člověka se dostává ke slovu teprve tam, kde člověk zvládá svou FYSIS v duchu LOGU a kde společenské instituce podřizuje nejen LOGU v politickém smyslu, ale také a především LOGU, jehož prostřednictvím se zjevuje a také uplatňuje, prosazuje pravda. Příroda (FYSIS, přesněji řečeno) pracuje s podvody (typický příklad je sexualita: sexuální atraktivita partnera nebo partnerky má podvést a své svést k ne zcela uvědomovanému početí dítěte), a podobně tomu je s rétorikou a sofistikou politických vůdců ve společnosti. A ve společnosti zdaleka nejde jen o podvodnost demagogů a o úmyslné uvádění v omyl. Instituce, bez nichž nemůže žádná společnost žít a fungovat, zdaleka nejsou jen mocenskými prostředky a nástroji donucení či manipulace s lidmi, ať jsou už v rukou absolutního vladaře či diktátora, anebo v rukou vlády či parlamentu v demokratické zemi, tedy k dispozici nebo alespoň ve prospěch nějaké skupiny, třídy apod. Každá instituce má v sobě něco podobně podvodného, jako instinkt či pud, a každá má nebo alespoň může mít kromě toho také určitý „dobrý smysl“, tj. určitou užitečnost. A stejně jako v oboru sexuálních kontaktů jsou lidé,

kteří se velmi ochotně nechávají vždy znovu podvést, jsou také v oboru a vůbec v politice lidé, kterým ani tolik nezáleží na skutečných úmyslech, cílech a programech, ale rádi se nechají v tomto smyslu podvést.
15.VIII.

90-032

90/032
Něco jiného je osobní vyznání tváří v tvář samotnému Ježíškovi, a něco jiného zase výpověď o něm a mém vztahu k němu. Vlastně je legitimní jen výpověď narativní: vztah k Ježíšovi má povahu příběhu. Ovšem tento příběh je tak osobní a tak jedinečný, že vypravovat jej znamená upadnout buď do afektů a líčení pocitů a prožitků, anebo z něho vypadnout a propadnout se dogmatiky, nota bene do metafyzických či přesněji ontotheologických formulí. To se stalo i autorovi na obálce Souvislostí citovaného příběhu z evangelia podle Matouše. Řeknu-li to, co řekl Petr-Šimon, opakuji dogmatickou formulaci, ale vůbec neodpovídám dokonce ani, co si doopravdy myslím, kdo že Ježíš je, natož, kým je pro mne, v mém celém životě. Mám odpor k výlevům zbožnosti a náboženského zanícení; odpor nikoliv bytostný, rozuměj „přirozený“, nýbrž založený na rozhodnutí. Budu proto mluvit nejenom maximálně civilně a pokud možno beze stopy religiozity (a mám za to, že tím neredukuji skutečného Ježíše, ale ukazuji či nechávám, aby se vyjevil nezkresleně a v plnosti). Neřeknu, že je pro mne Syn Boha, kterého známe pouze skrze Ježíše Krista; vezmeme-li to vážně, pak určení „Syn Boha živého“ vlastně nic neurčuje, ale naopak musí být určeno tím, koho jsme tak chtěli určit). Největší zátěží a snad přímo proviněním křesťanů a křesťanské církve (tj. různých církví), vzato historicky, je vypracování pojmového obrazu Hospodina (tj. Boha, který si všechny obrazy zakázal a jeho jméno dokonce nesmělo být vyslovováno s jedinou výjimkou), a to za použití pohanských, evangeliu cizích prostředků.
15.VIII.

90-033

90/033
A potom: jaký význam, jakou obecnou platnost může mít moje výpověď o tom, co si myslím o Ježíšovi? Nejde přece o mě, co si já myslím, nejde ani o to, čím je pro mne (o to jde samozřejmě mně samotnému, ale není to přece to nejdůležitější). Nejde přece o to, čím je evangelium pro mne, ale co znamená pro každého. A zase ne jenom pro každého individuálně, ale pro celý národ, celou společnost, celou civilizaci, Evropy, celý svět. V tom nepomohou žádné zbožné fráze ani naučené dogmatické formulky. Jde o to, zda vůbec Ježíš něco ještě pro Evropany a konkrétně pro nás Čechy znamená. V této perspektivě ovšem může zase dojít k omylu a přímo scestí: chtít Ježíše objektivovat. Ne že by to nešlo, vždyť se to běžně dělá s každým významnějším člověkem, který se zapsal do dějin. Ale je to problém: historický Ježíš vlastně ani nemůže být objektivován. Existuje tu jakási pozoruhodná paralela s jinou postavou, náležící docela jiné kultuře, totiž starořecké – se Sókratem. Ani Sókrata nelze dost dobře objektivovat. Z toho, co je o něm napsáno, se lze jen pokusit ho rekonstruovat.
S Ježíšem je to ovšem ještě o něco horší. V čem? Tak především v tom, že zatímco historický, tj. „skutečný“ Ježíš byl svědkem víry, mužem víry, církev (už prvotní církev) z něho udělala předmět víry. Nejde tu zdaleka na prvním místě o proměnu obrazu Ježíše (nebo snad o jakousi mystifikaci – v té době o nic takového nešlo a proměna obrazu tu měla nejpravdivější motivaci). To přece známe ze zkušeností s fotografováním: nic není objektivně věrohodnější než fotografie – a přece jednou fotografovanou osobou hluboce postihneme, a podruhé ji takřka ani vnějškově nepoznáme. Nejhorší je desinterpretace samotné víry, jako by se vztahovala k nějakému předmětu.
15.VIII.

90-034

90/034
... Řecká ontologie jakoby uřknutá Eleaty se stala siamským dvojčetem theologie. Obě měly najednou po celý konec starověku, po celý středověk a dodnes vlastně společný krevní oběh. A protože se po celé věky přes opakující se poruchy, které ovšem byly odsuzovány, nezdařilo chirurgické oddělení dvojčat, znamená dnes konec metafyziky také konec theologie, alespoň theologie ve smyslu dosavadní tradice. ...
/Z výkladu u Vodrážků na Machovcově a Balabánově semináři, 3.6.87.) - Přirovnání kulhá v jednom směru: siamská dvojčata jsou (pokud vím) jednovaječná, tj. mají stejnou genetickou výbavu. zde jde o nepravá dvojčata, jejichž genetická výbava je pronikavě odlišná. Společný krevní oběh musel nutně vyústit v žloutenku a za normálních okolností by měl končit smrtí nejméně jednoho z nepravých dvojčat, při déletrvajícím spolužití nejspíš smrtí obou. V tom právě jsou meze přirovnání. Zároveň se tím ovšem na druhé straně pozoruhodně ozvláštňuje onen vztah, neboť vše je významným dokladem toho, jak v historii a zejména v historii kulturních a duchovních vztahů jde všechno jinak než ve vývoji organismů. Převaha jednoho momentu (či elementu) nad druhým nemusí trvat dlouho, tím méně navždy, a může být vystřídána převahou toho prvku, který byl původně potlačen. Hebrejský moment byl nejprve dlouho na ústupu a nedovedl se v reflexi dostatečně prosadit, ale žil mocně, vždy znovu se začal uplatňovat a dlouhodobě ovlivnil myšlenkové prostředky takovým způsobem, že posléze stojí před možností stát se mnohem přiměřenějším aparátem pro bytostnou orientaci starohebrejskou než kterákoliv z dosavadních theologií a theologických systémů. Když se nedařilo chirurgii, organismus si pomůže sám, že jednu složku nechá odumřít (čemuž napomůže).
15.VIII.

90-035

90/035
Ve 4. Knize Mojžíšově je příběh Baláka a Baláma s oslicí; o Balámovi se praví, že to byl „muž mající otevřené oči“, muž „slyšící výmluvnosti (Boha) silného, kterýž vidění všemohoucího vidí, (kterýž) když padne, otevřené má oči“ (24, 3-4). Tato charakteristika se potom opakuje v téže kapitole ve verších 15-16 (navíc tam je: (kterýž) zná naučení nejvyššího). Zdá se mi, že to je charakteristika, která má dalekosáhlou platnost výzvy. Začnu doplňkem: je zapotřebí něco <u>znát</u>, ale nikoliv lecjakou nahodilost, nýbrž „naučení“ (přesně: naučení nejvyššího – kupodivu bez velkého N). Samo naučení však daleko nestačí (ostatně je uvedeno až v druhém opakování/: rozhodující je mít oči otevřené a <u>vidět</u>. Sice je nepochybně dobré vidět to, co jest, vidět skutečnosti, jaké jsou, brát vážně realitu. Ale zde je zdůrazněno, že jde o to, vidět „vidění“, které pochází od „všemohoucího“ (zase s malým „v“). Zdá se také, že je nutno vidět zvláštní důvod pro zopakování výroku o otevřených očích v okamžiku „pádu“. To má nejméně dvojí smysl. Především tu je požadavek, mít dokonce i v okamžiku pádu a po pádu otevřené oči – čili vidět nejen situaci kolem sebe v pravém světle, ale také vidět sebe a svůj pád v pravém světle. Pád tu pochopitelně není míněn v mravním smyslu, ale jako dopad něčeho zlého zvenčí. Ale je tu ještě druhý smysl, který souvisí úzce s požadavkem otevřených očí: teprve v pádu a po pádu se člověku otevřou oči doopravdy (za některých dalších podmínek). Tím je také upřesněno, co to znamená mít „otevřené oči“: neznamená to se umět vyhnout pádu. Ani dům plný stříbra a zlata takovému člověku oči nezavře a uši před slovem „silného“ nezacpe (srv. 22, 18 a 38; 23, 12.19.26; 24. 13).
16.VIII.

90-036

90/036
Člověk nežije pouze v okamžiku: jeho život zahrnuje minulé děje a stavy, ale také rozvrhy a plány do budoucnosti, předjímání budoucích dějů a stavů. Směrem do minulosti si však člověk nevzpomíná jen na své prožitky a stavy, ale také na události, které ho přesahují (přesahují jeho prožitky), a také na jiné osoby, zejména blízké, které třeba už zemřely. Člověk ví, co to je zemřít, co to je smrt, a když směřuje ve svých myšlenkách k budoucnosti, ví o své smrti a smrtelnosti. Ale je-li člověk bytostí, směřující čelem k budoucnosti, bylo by dost pošetilé jej chápat jako bytost směřující k smrti. Člověk v jistém smyslu právem nebere ani svou vlastní smrt s poslední vážností, ale hledí do budoucnosti mnohem vzdálenější, daleko za hranice svého života, dané smrtí. Právě tak jako je člověk schopen se v myšlence vracet k dobám a lidem již dávno minulým, právě tak je schopen se odnášet v myšlenkách ke generacím, které se teprve mají narodit někdy dlouho poté, co on sám zemře. Abraham uvěří zaslíbení, že jeho potomstvo bude tak početné jako zrnka písku na břehu mořském; a je to jeho zaslíbení, zaslíbení jemu a pro něho. Když dnes začínáme myslit více ekologicky, znamená to také, že bereme vážně nároky a práva budoucích generací. Člověk tedy zpřítomňuje ve svém myšlení, ale i ve svém jednání a chování mnohou skutečnost, která tu byla dříve, než on sám žil, a také mnohou budoucí skutečnost, která nastane a přijde daleko poté, co on sám zemře. Paměť na to, co bylo, a pozornost v předjímání toho, co teprve má přijít, náleží k bytostné povaze lidského života, lidského pobývání na světě. Proto je člověk charakterizován také onou mimořádně rozlehlou přítomností, jejíž součástí je zpřítomněná minulost a zpřítomněná budoucnost.
16.VIII.

90-037

90/037
Num 24,4-5 a 15-16
Dixit auditor semonum Dei, qui visionem Omnipotentis intuitus est, qui cadit, et sic aperiuntur oculi eius:... Dixit homo, cuius obturatus est oculus: Dixit audito sermonum Dei, qui novit doctrinam Altissimi, et visiones Omnipotentis videt, qui cadens apertos habet oculos. (Vulgata, editio nova/

... the oracle of the man whose eye is opened, the oracle of him who hears the words of God, who sees the vision of the Almighty, falling down, but having his eyes uncovered: ...

... the oracle of the man whose eye is opened, the oracle of him who hears the words of God, and knows the knowledge of the Most High, who sees the vision of the Almighty, falling down, but having his eyes uncovered: ... (Rev. St. V./

Celui qui entend les paroles du Dieu fort, qui voit la vision du Tout-Puissant, qui tombe, et qui a les yeux ouverta, dit: ...

... l´home qui a l´oeuil ouvert dit: Celui qui entend les paroles du Dieu fort, qui a la science du Trés-Haut, qui voit la vision du Tout-Puissant, qui tombe, et qui a les yeux ouverts, dit: ... (J.F.Ostervald/

Es sagt der Mann, dem die Augen geóffnet sind, es sagt der Hörer (der) göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung sieht, dem die Augen geöffner sind, es sagt der Hörer göttlicher Rede, und der die Erkenntnis hat des
16.VIII.

Höchsten, der die Offenbarung des Allmächtigen sieht und dem die Augen geöffnet werden, wenn er niederkniet: ... (Ich sehe ihn, aber nich jetzt; ich schaue ihn, aber nicht von nahe.) (Luther/

90-038

90/038
Prorokům se odedávna říkalo, že jsou „vidoucí“, a mínilo se tím, že vidí do budoucnosti resp. že vidí budoucnost. Obvykle si to všichni (včetně samotných „vidoucích“) představovali tak, že tito mimořádní lidé vidí budoucí děje takovým způsobem, jako by se právě děly před nimi. (Ještě C.S.Lewis přibližuje „předzvědění“ boží obrazem člověka, který shora se střechy vidí, jak se k sobě blíží dva lidé, přibližující se k rohu, v němž se setkávají dvě ulice, každý však z jiné ulice. Sami nevědí, že se potkávají, jsou zcela svobodní, nikdo je k ničemu nenutí, ale ten nahoře už předem ví, přesněji vidí, že se setkají, jen co oba přijdou na roh.) Proto je tak důležité, že ve starém Izraeli je takové „vidění“ budoucnosti podrobeno kritické analýze, tedy reflexi. Čteme (Num 24, 17/: Uzřímť jej, ale ne nyní, pohledím na něj, ale ne zblízka. Překlad Kralických je ovšem už výkladem, takže nejdůležitější moment je vlastně potlačen. Vulgata překladá: Video eum, sed non modo: intuebor illum, sed non prope. Rev. Standard Version: I see him, but not now; I begold him, but not nigh: ... Ostervald: Je le vois, mais non pas maintenant; je le regarde, mais non pas de prés: ... A posléze Luther: Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht von nahe. – Nemůžeme tedy překládat budoucím „uzřím jej“, ale „zřím jej, ale ne nyní“. Ten paradox tam musí být: praesens „zřím“, a zároveň popření: ne teď. A podobně: hledím na něj, koukám na něj, ale ne zblízka. Obojí chce naznačit, že časová ani prostorová blízkost není předpokladem mého vidění či hledění. Nejsem to já, kdo svým zrakem proniká do budoucnosti, ale je to sama budoucnost, která se ohlašuje. Bylo by potřeba věc konzultovat s hebraistou.
16.VIII.

90-039

90/039
Když je v současné době tak výrazně exponována odpovědnost žijících za respektování práv (základních lidských práv) příštích generací, nesmí to být chápáno jako návrat k staré myšlence nadindividuálního života kmene, rodu, národa, celého lidstva, nýbrž musí tu být ona základní práva chápána individuálně. Tato společnost žijících lidí musí spravovat svůj život a své věci tak, aby v budoucnu mohli žít také lidé, kteří nechtějí pokračovat v tom, čeho tato civilizace vědecky a technicky dosáhla, jak sama sebe ustavila jako společnost nerozlučně spjatou s touto technovědou. Dnešní lidstvo, přesněji lidstvo ovlivněné pokleslou evropskou a postevropskou (americkou a dnes už také japonskou atd.) civilizací, nemá právo určovat způsob života příštím generacím. Na tomto světě musí zůstat prostor pro jiné způsoby života. Vítězství evropské myšlenky pomocí upadlých podob technické supremacie je falešné a neplatné vítězství. Rozhodnutí musí padnout na jiných fórech; ale taková fóra musí zůstat zachována, zatímco dnes jsou nekroceným šířením technických prostředků soustavně ničena nebo alespoň deklasována. Myšlení kmenové, nacionální, šovinisticky civilizační musí být krocena a posléze definitivně denuncováno jako protilidské a protibudoucnostní. Tak jako stát nemá právo nutit rodiče k tomu, aby svěřovali své děti školám k výchově proti duchu a orientaci jejich vlastního života, navazujícího na specifické rodinné, náboženské, jazykové, národnostní a kulturní či civilizační tradice, tak nemá ani dnes žijící společnost právo definitivně a nenávratně rozhodovat o společnostech, jež budou vytvářeny generacemi, jež mají teprve přijít a jež se dosud nenarodily. To není návod k přetrhání dějinných vazeb a souvislostí, ale výzva k obraně příštích generací, které ještě nemohou protestovat. Žádný stát, žádný národ, žádná společnost nemá právo prosazovat definitivní řešení, protože tím staví budoucí generace do nerovnoprávného, nesvobodného, dokonce otrockého, zotročeného postavení.
Písek, 18.8.90

90-040

90/040
Autentičnost je postulát dosti problematický – a musí být proto analyzován. Je vskutku pravdou, co říká Patočka (Kacíř. eseje, samizd. str. 92), „sobě sám není člověk cizí, jako je mu cizí věc a její způsob být: člověk je sám sebou“? Víme, že člověk sám sebou nikdy prostě není, ale že stojí před stále novými výzvami, které jej jakoby vedou, aby se sám sebou mohl stát. Ale ty výzvy nejsou jeho produktem, jeho výmyslem, jeho pouhou představou – i všechny jeho představy a myšlenky mohou (byť nemusí) být již odpovědí na ony výzvy. A k čemu je člověk vlastně vyzýván? Přece k tomu, aby něco změnil a zároveň aby se sám změnil (tím, že něco změní)! Člověk není sám sobě dán, ale musí sebe dosahovat. Vždyť i Patočka to ví, protože na daném místě říká, že „vlastní bytí není nikdy samozřejmé, nýbrž vždy výkon“ (tamtéž). A pak dodává, že proto lze v jistém smyslu i odcizování vidět jako výkon; vidí tento výkon ovšem jako „ulehčení“, které je výsledkem jistého „aktu“ (tamtéž). Ale není naopak ulehčením již to, že člověk jen opakuje již navyklé výkony? Tedy výkony, při nichž a jimiž zůstává týmž, zůstává sám sebou? Není naopak nejobtížnějším výkonem, který je opakem ulehčení, rozloučit se se svým zaběhaným bytím, které už eo ipso ani pořádným bytím není, a odejít sám od sebe, pokud tento člověk „sám“ je takto upadlý a vlastně nežijící? A není tento odvrat od sebe a přivrácenost k vlastní, již změněné budoucnosti, která vůbec není opakováním téhož, právě odcizením docela zvláštního druhu? Nežije člověk plným lidským životem právě jen za předpokladu, že se stále odvrací od své danosti, minulosti, že nesplývá, neztotožňuje se se svou minulostí, ale je obrácen do budoucnosti a k tomu, co přichází, aniž to bylo jeho výtvorem? Nemusí se člověk vždy znovu odcizovat své danosti, aby se stával tím, čím není, ale čím má být? Není právě samo polidšťování myšlenkově pochopitelné a uchopitelné jen jako odcizování dosavadnímu?
Písek, 18.8.90

{Subjekt a struktura}
90-041

900827-1
90/041
Gilles Deleuze (4278, Châtelet, La philosophie au XXe sicle, Tome 4, p. 325) praví, že strukturalismus vůbec není nějaké myšlení, potlačující subjekt, ale je myšlením, které jej rozdrobuje a rozděluje, které popírá identitu subjektu, které jej rozptyluje a nechává přecházet z místa na místo, subjekt ustavičně kočující, ustavený (udělaný) z individuací, ale neosobních, nebo ze singularit (jedinečností), ale předindividuálních. V tom je nepochybně postiženo cosi značně významného a důležitého, ale způsobem bohužel trapně jednostranným. Nepochybně platí, že subjekt nemůže být pojat jako (vnitřně homogenní, tedy nestrukturovaná) substance, ale to ještě neznamená, že odhalením jeho struktury – a to tím, že jej na základě této struktury rozebereme rozdrobíme na menší kousky struktur a že ukážeme, že ani v čase nezůstává subjekt beze změny, tedy „týmž“, identickým – prokazujeme, že jeho jednota, sjednocenost, integrovanost je jen zdánlivá, neexistující, že tedy jde o jedinečnost nahodilou, tj. o nahodilou sestavu, kdykoliv rozebratelnou bez ztráty oné sjednocenosti, celkovosti atd. Jako metoda může být strukturalismus považován za platný a užitečný; jako „filosofie“ je hrubě nedostatečný a vadný. Jeho argumenty jsou z větší části platné, pokud ukazuje na nutnost docela nového pojetí subjektu. Naproti tomu jsou zcela neplatné, pokud se domnívá prokazovat, že o žádné integritě subjektu nelze hovořit, jen na základě toho, že je možno subjekt rozebrat, rozdrobit a eventuelně jednotlivé části od sebe oddělit a rozptýlit do jiných sestavení. Připouštíme, že subjekt lze (v jistém smyslu, který ovšem potřebuje dalšího upřesnění) rozebrat. Ale nás zajímá naopak, co z těch kousků a drobtů, které tak získáme a které ztratily charakter subjektu, původně sjednocovalo v integritu subjektní povahy. Nechť nám strukturalisté objasní rozdíl, jaký panuje mezi nahodilými sestavami a sestavami, které si udržují jednotu i v čase, byť nikoliv identitu.

Písek, 27.8.90

{Nicota}
90-042

900827-
90/042
Patočka v nepublikovaném textu „Nicota, absolutní pozice a zápor“ z 50. let říká, že „Nicota není minus, nýbrž plus. Nevyplývá z ničení reálna, nýbrž z jeho stupňování, sebepřekonávání.“ (Str. 55 – in: Péče o duši 2, Pha 1987.) Patočka tu má na mysli skutečnost, že pouhé reálno nikdy není celek, že celek předpokládá transcensus jsoucích věci bez jejich popření. Tady je třeba upozornit, že transcenzus jsoucího bez jeho popření vede ke specifickému ne-jsoucímu, totiž k tomu nejsoucímu, které s daným jsoucím tvoří celek. V tom smyslu celek je vždycky převážně nejsoucí, což je zřejmé především v ohledu časovém. Ale Patočka se dopouští několika chyb. Především nejsoucí může být „již nejsoucím“ anebo „ještě nejsoucím“. Transcensus k „již nejsoucímu“ není možný jinak než jako transcensus k „ještě nejsoucímu“ a jeho prostřednictvím. V tom smyslu je mezi obojím zásadní rozdíl. Druhou chybou je nedostatečné rozlišení mezi takto specificky nejsoucím a nicotou. Je něco jiného, mluvíme-li o tom, co ještě nebylo a co už není, přičemž obojí ne-jsoucí je s daným, pozitivním jsoucím spjato v jednotu, a když mluvíme o nicotě, která přesahuje meze takto určeného transcenzu. Jestliže transcenzus sám může být pochopen jen jako jistý druh akce, pak taková akce nemůže směřovat leč k tomu specificky ne-jsoucímu, které ještě není, a jen zprostředkovaně k tomu specificky nejsoucímu, které už není. Ale žádným transcenzem nelze zamířit k nicotě, nýbrž naopak tím, že ustaneme od každé akce a tedy i od každého transcenzu, že nastane konec jsoucna jako celku, k němuž už nadále nebude náležet žádné specificky „ještě ne-jsoucí“. Naproti tomu něčím docela jiným je přechod nicoty k nějak jsoucímu (a nejdříve asi k nějakému „ještě nejsoucímu“). Takový transcenzus není ovšem transcenzem k nicotě a tedy ani žádným stupňováním, sebepřekonáváním jsoucího, nýbrž naopak sebepřekonáváním nicoty, a to nikoliv sebevystupňováním, nýbrž radikálním přechodem ničeho v něco. V tom je rozdíl mezi „ničím“ a ne-jsoucím.
Písek, 27.8.90

90-043

90/043
Theologie se proti filosofii cítí být podstatně, bytostně vázána jednak Písmem (to platí především a na prvním místě pro theologii protestantskou) a jednak církví (to zase platí na prvním místě pro theologii katolickou, takže pořadí závisí poněkud na konfesi, i když zase Barth psal svou „Církevní dogmatiku“!). Na tom celkem nezáleží, Písmo, přesněji Nový Zákon je jen jakýmsi sedimentem nejstarší církevní tradice, tj. tradice prvotní církve (původně ústně předávané). A zde je jistá významná okolnost, kterou nelze přehlédnout. Církev i theologie deklaruje, že nejvyšší instancí je pro ni Ježíš. Ale lze poměrně snadno a naprosto zřetelně zjistit, jak už nejstarší texty Nového Zákona jeví neklamné známky jistých významových posunů dokonce i tam, kde jde o skutečnosti prvořadé důležitosti (a jako takové uznávané). Jedním takovým případem je termín „víra“. Aniž bychom se na tomto místě pouštěli do hlubších sond v hebrejštině a aramejštině v době předježíšovské, máme přímo v evangeliích doklady toho, že Ježíš sám a jeho nejbližší okolí užívalo slova „víra“ (pochopitelně v aramejštině, zatímco zachované texty jsou řecké, ale přesto ony stopy v nich zůstaly zřetelně zachovány) v jiném smyslu, než v jakém toho slova užívá apoštol Pavel, jehož epištoly jsou nejstaršími novozákonními texty, ale také v jiném smyslu, než s jakým se setkáváme na jiných místech synoptických evangelií. Musíme si totiž uvědomit, že evangelia v psané podobě jsou dosti pozdní, že mnohem starší je ústní tradice, která na jedné straně dost pečlivě až úzkostlivě zachovávala některé velmi staré výroky nebo drobná vyprávění, ale na druhé straně k nim nejednou

připojovala výroky nebo vyprávění, jež nerozpoznala jako neautentická, a někdy samotné autentické kusy reprodukovala bez přesného porozumění, takže docházelo k posunům i ve formulacích. Pro první církev měl největší snad význam Pavel, který se však s Ježíšem osobně nikdy nesetkal a který proto byl vystaven nebezpečí posunů a misinterpretací nejvíc.
Písek, 30.8.90

90-044

90/044
Ebeling přesvědčivě ukazuje, jak jinak je používáno slova „víra“ v nejstarších vyprávěních (zejména tzv. logiích) než na ostatních místech. Nejnápadnějším znakem tu je skutečnost, že na všech těchto místech, která Ebeling pečlivě vydělil z ostatních textů synoptiků, se slova PISTIS užívá absolutně, tj. aniž by se uvedlo, o jakou víru jde, o víru koho či v co, na koho či na co, zatímco na ostatních, pozdějších textech už je vidět vliv řecké pojmovosti a předmětné intencionality, která akt víry vždy spojuje s určitým předmětem, ale tak, že na místo víry dosazuje stále víc vyjádření, vyznání a tedy reflexi víry. Tento vliv helenismu a vlastně (zprostředkovaně) celé řecké myšlenkové tradice se pak projevuje tím, že Ježíš, který je původně mužem víry a svědkem víry, se už v tradici první církve stává předmětem „víry“, což je možné jen v důsledku toho, že slovo „víra“ tu znamená už něco podstatně jiného než pro samotného Ježíše (a jeho nejbližší okolí, tj. učedníky a další blízké přívržence a následovatele). Janovo slovo, připisované Ježíšovi, když oslovoval Tomáše, „Blahoslaveni, kteří neviděli, a uvěřili“ má vedle správných konotací a hrubě nesprávné; už u Pavla najdeme napětí mezi vírou a viděním (J 20, 29; 2 Kor 5, 7). Aby celá tato věc mohla být objasněna, musí zkoumající získat jistý odstup od nejstarší tradice prvotní církve (natož o své současné církve) a také od formulací Nového Zákona jako celku. Přestává tu platit, že Písmo je třeba vykládat Písmem, protože pak onu důležitou stopu prostě ztratíme. To pak dále znamená, že buď se theologie musí alespoň pro tento případ vyvázat ze své bytostné spjatosti s církví a s Písmem, a pak je otázka, čím se po tomto osvobození, po této emancipaci stává. Anebo je třeba tu práci svěřit filosofii, která se sice obecně cítí vázána jak dosavadní filosofickou tradicí, tak svou společností, ale zdaleka ne ve stejném smyslu jako je tomu u theologie. Reflexe víry je alespoň v některých aspektech přednostně úkolem pro filosofii (křesťanskou).
30.VIII.90

90-045

90/045
Dilema, v němž se ocitá nejen theologie, ale každé „křesťanské“ uvažování, tj. myšlení, které se cítí být bytostně spjato s křesťanskou tradicí, s evangeliem, s kérygmatem atd. (vyjádření mohou být rozličná), spočívá v rozporu mezi dvojí loajalitou. Buď myslící křesťan „zavěsí“ svou loajalitu na církev, na tradici a na Písmo – anebo jeho poslední loajalita bude náležet samotnému Ježíšovi. Ten rozpor může být překonán jen dvojím způsobem: buď je Ježíš redukován resp. zaměněn za obraz, jaký podává církev a theologie (její theologie), anebo církev, theologie a vůbec celá křesťanská tradice, celé dějiny křesťanstva jsou postaveny pod normu samotného Ježíše, jak to ovšem církev (a vůbec křesťané) ex cathedra deklaruje. Dnes se stává mnohem naléhavějším jiný rozpor, jiné napětí než to, které Masaryk formuloval na závěr své Světové revoluce, totiž „Ježíš nebo César“, a které jednoznačně řešil ve smyslu „Ježíš, ne César“. Tím hlubším, podstatnějším rozporem či napětím je dilema „Ježíš – nebo křesťanství“, „Ježíš – nebo církev“, přičemž důraz je nutno položit na skutečného, „historického“, pravého Ježíše na jedné straně – a na skutečné, dané, existující křesťanství a skutečnou, danou, existující církev na straně druhé. Nejde nám o řešení „ideální“, nýbrž o řešení dějinné. Nejde o vymezování pojmů a stavbu komplikovaných systémů, které se pokusí tento rozpor odstranit nebo zakrýt. Jde nám o takové myšlenkové

pokusy, které tento rozpor vezmou vážně a pokusí se jej řešit, ne odstranit nebo zakrýt. Je mi otázkou, zda je něčeho takového mocna theologie, aniž by tím přestala být theologií. Theologie má příliš mnoho vnitřních problémů, aby byla s to jít do takového grandiózního konfliktu – neboť že půjde o konflikt, o tom nemůže být sporu. Bude to konflikt, který asi nebude méně bolestný než konflikt samotného Ježíše se synagogou, s chrámem, s farizey a zákoníky, s celým lidem izraelským. Proto odpovědnost musí převzít také filosofové.
30.VIII.90

90-046

90/046
Filosofie ovšem nemůže rozhodovat za theologii a za theology. Je věcí samotných theologů, aby uvážili, zda se mohou nějakého takového konfliktu s církví a s „reálným“ křesťanstvím odvážit a jak daleko mohou v tomto sporu jít. Ale problém „víry“ tu je a nelze připustit, aby byl legitimně obcházen, zakrýván či přemalováván někým, kdo se k Ježíšovu odkazu z vnitřního přesvědčení hlásí. Filosof, který se rozhodne využít všech prostředků, které má moderní filosofie k dispozici (aniž by na ně vposledu a do všech důsledků spoléhal, protože sama „modernost“ mu není zdaleka něčím platným, nýbrž právě naopak něčím hodným překonání), aby myšlenkově uchopil bytostné jádro Ježíšova učení a jeho evangelijní zvěsti (přesněji: aby se ve svém myšlení nechal Ježíšovým učením a jeho evangelijní zvěstí uchopit, uchvátit, docela jak to vyjadřuje apoštol Pavel ve svém známém příměru běžce, který usilovně běží, až i uchvácen je atd.), takový filosof zajisté uvítá každé podobné úsilí theologovo a bude se mu cítit blízký, pokud ten theolog onen problém a ono dilema vezme opravdu vážně. Naproti tomu mu každý theologi, který toto dilema bude chtít otupovat, rozostřovat, přemalovávat a zakrývat, bude nutně protivníkem, proti němuž nemůže nevznášet protesty a proti němuž nemůže nezahájit boj, duchovní zápas, ale se všemi životními důsledky. (Poznámka k překladu ekumenickém: tam čteme: „Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš.“ Einheitsübersetzung má také: „ich strebe danach, es (=?) zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin“. Rev. Stand. Version: „I press on to make it my own, because Christ Jesus has made me his own.“ Kralický překlad je tedy výkladem: není na počátku, že jsem „uchvácen“ Ježíšem, ale sám usiluji ve víře a naději, že uchvácen budu. Myslím, že to je legitimní druhá stránka toho, co text původně říká jakoby jednostranně. Řešení: Ježíš je Alfa, ale také Ómega.
(proti Gnózi!)
30.VIII.90

90-047

90/047
Je vlastně proti duchu filosofie v řeckém, tj. původním smyslu, pokoušet se o ustavení zvláštní filosofické subdisciplíny, zaměřené na člověka, tedy filosofické antropologie. Nejde totiž jen o vypracování platného pojmu člověka, což pochopitelně bylo tématem celé řady pokusů již v nejstarších řeckých dobách. Podobně není hlavním ani nejvyšším cílem kosmologie vypracování platného pojmu světa, ani nejvyšším cílem ontologie ustavení platného pojmu jsoucího, apod. Proto lze pochopit, že filosofická antropologie dlouho ustavena nebyla a že se dokonce o ní dlouho vůbec nezačalo mluvit. Naproti tomu existuje dlouhá tradice, která pěstovala – často i pod jinými jmény – antropologii „vědeckou“, tj. speciální. Odedávna existovalo léčitelství, z něhož se postupně ustavilo lékařství, medicína. Za jistý druh antropologie můžeme ovšem považovat také Aristotelem resp. jeho školou založenou psychologii, etiku a politiku. Pod vlivem starého Říma a zprostředkovaně církve, která byla svou organizací a mnohými svými pravidla závislá jednak na Platónově Politeii a na římském právu, se ustavilo a uplatňovalo již dost dávno také právnictví, které představuje také jistý aspekt antropologický. Ale antropologie

jako disciplína opravdu filosofická mohla vzniknout pouze tak, že celá filosofie začala být vykládána takovým způsobem, že člověk se stal hlavním tématem filosofického výkladu, tj. že všechno, k čemu se filosofie může vztáhnout, začalo být vykládáno tak, že se z člověka vycházelo a k člověku se nakonec cílilo. K tomu však původně neposkytovala podmínky ani sama filosofie, ani žádná antropologická věda či subdisciplína.
12.IX.

90-048

90/048
Filosofie musí nutně oponovat všem pokusům o takový výklad „povahy“ či „podstaty“ člověka, který vidí člověka ze zjednodušující perspektivy a který člověka redukuje na něco, co je jen částí člověka. Tak např. biologický a paleontologický pohled samozřejmě není nesmyslný, ale nemůže postihnout na člověku to nejpodstatnější resp. nemůže si podstatností svých výsledků nikdy být zcela jist, a to i když pomineme některé pochybné přístupy, které podrobíme kritice odděleně. Základním nedostatkem biologického a paelobiologického přístupu je redukce člověka na organismus, na tělo. To pochopitelně vůbec není nesmyslné, pokud víme a pamatujeme, že to je redukce; bohužel je však situace taková, že příslušní odborníci sami si omezenost svého pohledu nepřipouštějí a že naopak laickému publiku nejednou sugerují, že výsledky jejich bádání jsou nerelativní. V této věci můžeme zmínit některé snad až přehnané poznámky Maxe Schelera, jimiž vlastně hodně předčil (časově) představy, jak je nacházíme v textech tzv. sci-fi. Scheler například mluví o tom, že psa, který by si s námi povídal a který by se choval jako člověk, bychom museli považovat za člověka, i kdyby tisíckrát vypadal jako pes. (Scheler jde ostatně tímto směrem mnohem dál.) Na první pohled je zřejmé, že tu jde o jiný pojem, jiné pojetí člověka. Aby bylo možné považovat nějakou bytost za člověka, i kdyby vypadala a organicky byla vybavena docela jinak než my, musíme chápat lidskost člověka odděleně a nezávisle na jeho tělesné výbavě. To dává smysl: dnes se nám to přinejmenším teoreticky vnucuje při pomyšlení, že se někdy setkáme s rozumnými bytostmi odjinud z vesmíru, které velmi pravděpodobně budou tělesně vybaveny jinak než my.
12.IX.

90-049

90/049
Co to vlastně znamená, chtít ustavit a pěstovat filosofickou antropologii? To nemůže být prostě učení nebo věda o člověku. Ta by se musela nejprve starat o to, kam člověk náleží, jaké je jeho místo, jeho pozice ve světě, ve vesmíru, v přírodě, v dějinách atd. To však by znamenalo, že chceme hledat člověka jako jsoucno mezi jsoucny, že chceme ohraničit místo jeho výskytu (např. planeta Země ve sluneční soustavě, náležící k naší galaxii), zařadit jej do skupiny jsoucen, jimž je bližší než jiným (např. živá bytost, savec, primát, rozumová bytost). Pro filosofickou antropologii je však charakteristická ona nikdy nekončící reflexe. Pro filosofického antropologa se musí stát jednou z nejpozoruhodnějších okolností (zprvu okolností, pak přímo bytostnou určeností člověka) to, že člověk je ta bytost, která je jediná (pokud víme) schopna se tázat, co to je člověk, a mínit tím také samu sebe. Filosofická antropologie díky své neustávající reflexi a svému dotazování i na to, co to vlastně dělá, když se dotazuje na to či ono, ví, že nikdy nedostane člověka vcelku „před“ sebe, že jej nikdy nemůže učinit předmětem svého dotazování a bádání a zkoumání – a pokud ano, tak za cenu hrubých chyb a těžkých omylů. A protože díky svým reflexím musí dříve nebo později tyto chyby a omyly odhalit, ví zcela zřetelně, že mluvit o člověku a myslit na člověka jako na předmět, na předmětnou skutečnosti, je filosoficky nelegitimní a bezperspektivní. Člověk má sice předmětnou stránku, ale nikdy nemůže být na předmět, na předmětnou skutečnost redukován. Tato filosofovi se vyjevující skutečnost musí ovšem být náležitě interpretována, neboť náleží bytostně k fenoménu „člověk“.

12.IX.

90-050

90/050
Témata pro Helsinské občanské shromáždění (20.9.90 17.00)
Šabata: a) uvnitř OF a
b) komunisté, levice
c) Slovensko
LVH: 1) evropská situace – konec čtvrt-tisíciletého období po 30leté válce.
2) jaký mír? (Kant, mírová hnutí atd./
3) příští podoba Evropy – to není „nepodstatné“ (2)
4) jaká jednota?
5) jak rozumíme demokracii a demokratičnosti?
6) jako muselo dojít k oddělení státu od církve, musí dojít také a) k oddělení kultury od státu, b) jazykově-národního života –“-
6) nebezpečná ideologie se plíživě rozlezla po celé naší společnosti (a nejen naší) - nacionalismus německo-romantického ražení – to je protidemokratický trend, který je nutno odhalit a stavět
7) Pithart: neexistuje československý národ – jak to ví? Kdo to zjišťoval? To je přece věc svobodné volby! Je nutno to zjistit po důkladném poučení všech občanů!
8) Havel: existuje československý lid. Proč ne národ? Na Západě se tomu říká národ – to je státní příslušnost nejvyššího typu. (USA – příklad)
9) Německé citáty – Volk se překládá jako národ; ale chybně. Kmenové pojetí proti politickému. Otázka jazyková (u nás nemůže rozhodovat, rozdíly jsou menší než u Němců). Vůle být národem – ale pak tu jsou přesvědčení čechoslováci a ti také chtějí být národem!
10) Nutnost začít pracovat na jednom evropském národě – abychom mohli na otázku „nationality“ odpovídat: European. Kmenově se cítím jako Doudleb, ne jako Čech. Když to někoho baví, pojďme se rozdělit do kmenů, není to tak nebezpečné jako do nacionalismů.
11) Důraz na svědomí – co má národnost (nacionalistická) společného se svědomím?
20.IX.

90-051

90/051
12) na rozdíl od obou mezinárodních paktů (120) jiných dokumentů není zmíněna oblast individuálních kontaktů, ale jen obcí, měst, okresů a zemí: to má elementární důležitost, protože i kontakty nejen jednotlivců se budou strukturovat jinak než politicky – proto také význam politických stran a hnutí nesmí být přeceňován, i když samozřejmě nemůže jít ani o žádné „striktní oddělování“
13) zcela mimořádný význam mají širší kontakty zájmové, sportovní, profesionální, zvláště pak studentské výměny, kontakty vědecké, univerzitní, umělecké atd. atd. Evropa byla a zejména bude na prvním místě Evropou kulturně, duchovně, myšlenkově, mravně – nikoliv na prvním místě politicky.
14) Naprosté opomenutí těchto základních lidských dimenzí je na pováženou – projekt je dílem politiků, ale budoucnost Evropy bude vyrůstat z docela jiných kořenů.
15) Časopis je jistě věc velmi důležitá, ale byl by nadbytečný, kdyby se měl omezovat na formování politického rámce. Měl by se mj. stát informačním zdrojem, referujícím o všem důležitém, co přispívá k sjednocování Evropanů v tom nejpodstatnějším, totiž v navazování na poklady minulosti, vedení otevřených rozhovorů dnes a

orientaci na hlubší zakotvení evropské myšlenky na základě revize koncepcí zastaralých a rozvrhu koncepcí nových. Budeme-li začínat budováním institucí a nebudeme-li se okamžitě, od samého začátku starat o to, kdo v tom budoucím evropském domě bude žít a jakým způsobem tam bude žít, budeme jen opakovat onu hrubou chybu komunismu.
16) Budeme-li rozhodovat o otázkách organizačních, pak trvám na tom, aby bylo zabezpečeno, že sekretáři a další organizátoři a úředníci nebudou mít převahu nad mysliteli a koncepčními týmy, i když dojít porozumění mezi intelektuály je jistě obtížné, zvláště pak u nás a v naší části Evropy. Ale právě proto to musíme zdůrazňovat.
20.IX.

{FYSIS}
90-052

900921-1
90/052
Už staří Řekové dost zásadně rozlišovali mezi tím, co je od přírody a co je stanoveno dohodou nebo zákonem. České slovo „příroda“ již etymologicky poukazuje na narození a na to, čeho se člověku dostává při narození. Je to nápodoba latinského „natura“, což zase souvisí se slovesem nasci, tedy růsti a nechat růsti, naroditi se (srv. 6541, Max Müller, str. 39//cit.: „nasci, d.h. wachsen und wachsenlassen, geborenwerden“). A to zase je překlad a nápodoba (byť s posunem) řeckého FYEIN, tedy růsti, případně media FYESTHAI, roditi se. Max Müller překládá (dtto) slovo FYSIS resp. vykládá je jako der Inbegriff, die Gesamtheit alles Gewachsenen“, tedy soubor všeho, co vyrostlo, a upozorňuje na to, že to je protiklad proti všemu, co bylo uděláno, pořízeno, vyrobeno (“der Gegensazt zum Gemachten, zum Hergestellten, zum Fabrizierten“ – s.39). Vlastním protikladem je tedy FYSIS a TECHNÉ. Müller však upozorňuje na to, že Heidegger (Vom Wesen und Begriff der Physis) klade důraz na etymologickou souvislosti mez FYSIS a kmenem FA, FAOS, totiž znamenajícím světlo. Heidegger to vysvětluje fenomenologicky tak, že FYSIS je to, co se dává, ukazuje našemu vidění. Tady ovšem musíme být dost na pozoru. To, co se ukazuje našemu vidění, je okamžité vzezření, které však nemůžeme v žádném případě ztotožnit s tím, co se narodilo a co roste, vyrůstá. Jinak řečeno: to, co se nám vskutku ukazuje, není jen momentální tvářnost, nýbrž už vždycky jakási integrita posloupných tvářností, které náleží k sobě. Vidět ve světle to, co sjednocuje tyto jednotlivé tvářnosti, by bylo chybou. Princip sjednocenosti musíme hledat jinde než ve vidění samotném (kde ovšem je též).
21.IX.

{Artefakt a umělecké dílo}
90-053

901017-1
90/053
Když nahlédneme rozdíl mezi artefaktem (vnější stránkou uměleckého díla, tj. tou stránkou, která opravdu může být „udělána“, „vytvořena“) a vlastním dílem (spíše „dílem“, protože právě ono vlastní dílo nemůže být uděláno, vytvořeno, vyprodukováno), a když si ozřejmíme, že ono vlastní dílo musí být vždy znovu oživováno, že se musí vždy znovu stávat, protože není a nikdy nemůže být daností, ale je událostí, událostným děním, které může být vždy znovu zpřítomňováno, jsme postaveni před problém, jak vůbec myšlenkově toto vlastní dílo „uchopit“, jakým způsobem o něm vůbec myslit a mluvit (promlouvat). A tu nám může být podstatnou pomocí to, co se nám vyjevilo při bližším přezkoumání povahy živé bytosti a jejího bytí. Živá bytost, např. pes, není celá „tu“, když máme psa „před sebou“: to je jen „kus“ psa – celý p es je časově koextensivní s životem, životní historií psa (náleží k němu velká část psího života, který „už není“, protože „pominul“, a také velká část, která ještě nenastala, kterou má pes ještě „před sebou“, která „ještě není“). Výtvarné dílo může krom jiného také

představovat soškou nebo obrazem psa, podobně jako člověka. Ve skutečném životě psa jsou okamžiky, kdy momentální vzezření psa „nevyjadřuje“ psa vcelku, a jiné okamžiky, kdy jeho vzezření opravdu ukazuje nejen psa, nejen konkrétního psa, ale celý jeho osud, život, jeho náklonnosti nebo zuřivost atd. V takovýchto případech je i fotografie „nositelkou“ významu daleko podstatnějšího, vztahujícího se k celku psa, ne k jeho okamžitému vzezření. To pak nám dovoluje analogicky vidět i v artefaktu významy, které daleko přesahují pouhou okamžitou tvářnost, ale jsou poukazem za hranice okamžiku.
17.X.

90-054

90/054
Příprava na 18.10.90 (2+1, Úvod pro F)
01 Výchozí bod: svět není mnohostí věcí, předmětů, ale ani jedním velkým vnitřně rozrůzněným procesem, ale je mnohostí událostí. Událost je vnitřně soustředěna, centrována, sjednocena v celek (má proto počátek a konec).

02 Každá událost je „sama pro sebe“, ale není to monáda „bez oken“, nýbrž je schopna reagovat na jiné události. T.zn. že se může s jinými událostmi vůbec setkat. To je však možné jen za určitých podmínek, z nichž pro tuto chvíli podtrhneme jsoucnosti obou (ty musí časově a prostorově koexistovat).

03 Průběh události: série jsoucností, ovládaná „FYSIS“ jako organizačním programem a držená pohromadě LOGEM. Na rozdíl od bytí události (koextenzivního s jejím trváním jako celku) je jsoucnost momentálním stavem, „průřezem“ (přičemž „moment“ je vždy časově rozměrný, není to bod – přítomnost je vždy rozlehlá).

04 Primordiální událostné dění nemá vnitrosvětný charakter – do světa se události zařazují (vstupují) teprve skrze své reakce na jiné události a skrze reakce jiných událostí na ně. Rozdíl tzv. virtuality a reálnosti (ve fyzice a ve ffii). Svět vlastně není souborem primordinálních událostí, ale souborem jejich vzájemných reakcí. To znamená, že jednotlivé prim. Události nejsou stavebními kameny univerza – těmi jsou jen jejich „reprezentace“, založené na jejich aktivitě (reakce = akce).

05 Fenomenologie a) ontologizovaná (a meontologizovaná), b) radikálně dotažená (rozšířený pojem subjektu). Skutečným subjektem je pro nás každá, i ta nejnižší událost vnitřně sjednocená (“pravá“), schopná reakce na jinou událost. Za fenomén tedy nepovažujeme jen to, jak se „něco“ jeví nám, lidem, ale také jiným živým bytostem v a vposledu všem „přirozeným jednotkám“, tj. pravým jsoucnům, pravým událostem.

06 Svět je tedy postaven na fenoménech v tomto smyslu – věc o sobě není složkou ani součástí světa. Ale na těch fenoménech je opravdu postaven, z nich je opravdu vybudován – proto je musíme příslušně také pochopit (nejde o zdání – reakce jsou skutečností a ty nemůžeme pochopit bez toho, nač jsou reakcí).

07 To, co se nám (lidem a snad i jiným živým bytostem) je-
18.X.

90-055

90/055
ví jako těleso a tělo (hmotný předmět), je založeno na značně komplikované souhře současného výskytu aktuálních jsoucností velkého kvanta vyšších událostí (nikoliv primordinálních). Předpokladem ovšem tu je

jedna mimořádná okolnost, která je charakteristická pro náš svět? Na určité relativně velmi nízké úrovni vyšších (komplikovanějších) událostí se vyskytuje něco, co v té míře neexistuje nikde jinde, totiž vznik téměř dokonalých setrvalostí (energetických kvant a elementárních částic). Tento typ setrvalostí je založen – jak geniálně předvídali staří – na jakýchsi téměř věčných kruzích, na rekurencích, pod nimiž ovšem je dění.

08 K rekurencím dochází samozřejmě i na vyšších úrovních, ale takové dokonalosti už nikdy není dosaženo. Právě na těchto základních, dokonalosti se velmi blížících rekurencích jsou založeny teoretické formulace jako zákony o zachování. Dnes už víme, že neplatí absolutně. Nicméně na uvedených setrvalostech záleží, že jsou možná těla, tj. „netělesně“ koordinované výskyty současných aktuálních jsoucností nesčetných událostí rozmanitých úrovní, kteréžto jsoucnosti jsou přístupné zvnějšku právě jen ve své aktuálnosti.

09 Daleko významnější je ovšem jiná stránka tohoto komplikovaně strukturovaného světového procesu či dění (o kterém nevíme, zda je byť v nějaké velmi jednoduché, nízké formě sjednocen – např. gravitací nebo časoprostorově apod. – to je úkolem budoucího zkoumání spolu s vědami). Je však nepochybné, že v rámci světového dění se objevují jakési protiproudy – negentropické – které sjednocují, integrují jakési vnitrosvětné struktury dění do stále složitějších, nepravděpodobnějších souvislostí a nepravých celků, samozřejmě ruku v ruce s evolucí stále vyšších pravých celků.

10 Toto pro náš svět základně významné dění, bez něhož by nebylo ani nás, ani našich úvah, je rozhodující povaha zvláštních druhotných dějových struktur, které sice samy nemohou existovat, ale na nichž záleží skutečnosti (uskutečnění) všeho, co je předmětem našich zkušeností, tedy veškerenstva. A to je dění charakteristické pro akce.

11 Akce se liší od prosté události tím, že má odlišný počátek: nezačíná z „ničeho“, nýbrž jejích počátkem je subjekt akce. Musíme se tedy zabývat povahou subjektu.
18.X.

90-056

90/056
Příprava na 20.10.90 – Úvod do ffie pro dálkaře, 2. roč.

01 Jedním ze základních úkolů ffie je zachovat či spíše ustavičně otvírat a obnovovat vztah k celku a celkům. Toto se nevztahuje jen na „pravá jsoucna“, ale i na „nepravá“. Rozdíl mezi obojím spočívá na tom, zda „to sjednocující“ (LOGOS) je zprostředkováno FYSIS nebo nikoliv.

02 Filosofie musí otvírat svůj vztah především k „celku“ veškerenstva, přestože si vůbec není jista, že svět je pravým celkem. Nemá-li jít o pouhou iluzi, musí být otázka po integritě světa položena nikoliv jako otázka po danosti, po fakticitě. Ffie se pak stává významnou bází pro naplňování obecně lidského poslání – spolupracovat na sjednocování světa. Různé interpretační možnosti.

03 Člověk může v tomto směru pracovat za dvou podmínek: a) že rozšíří své osvětí na celý svět, b) že prolomí meze (hranice) svého osvětí a vstoupí do otevřenosti světa. Obojí je možné jen „symbolicky“, tj. jako nastoupení cesty nekonečného úkolu, který udává směr, ale nevyvazuje konkrétní vázanosti.

04 Člověk se proto stává tématem sám sobě: „poznej sebe sama“ – nebo Hérakleitos: „hledal jsem sebe samotného“ (zl. B 101). Ale porozumět si může jen v kontextu světa, do něhož je postaven. Porozumět sobě

neznamená se objektivovat (to by byla nepřípustná redukce). Člověk je bytost, která má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, a je životně vztažen nejen k předmětným, ale také k nepředmětným skutečnostem.

05 Situace a její struktura: redukcionistické chápání se soustřeďuje na vztah mezi člověkem a jeho okolím či prostředím, přičemž obojí chápe předmětně. Ve skutečnosti jde na jedné straně o subjekt, na druhé o okolní předmětné skutečnosti (subjekt je non-objekt). Zapomíná se na ostatní složky.

06 Především na aktivitu, činnost subjektu (a také na to, že okolí není vytvářeno jen předměty, nýbrž především jinými subjekty – život izolovaného jedince je abstrakce). Na rozdíl od transience (transeunce) událostného dění má akce charakter transgresivní. Akce proto není dána situací (nevyplývá z ní), ale situaci mění – a mění také sám subjekt akce. Proto je samostatnou složkou.
20.X.

90-057

90/057
07 Vezmeme-li vážně, že akce prostě nevyplývá z daností, ale je zvláštním prvkem, „faktorem“, musíme jí přiznat určité kontingenční prvky. Pak tu je otázka, zda na tuto kontingenci budeme pohlížet dost vážně a zda budeme připraveni yvozovat další důsledky. Entropie a negentropie – význam ve světě jako „celku“. Důležitost času, především základní časové „dimenze“, budoucnosti.

08 Nesamozřejmost budoucnosti (a tedy času vůbec/: odkud přichází každá nová vteřina, minuta, den, rok, tisíciletí, miliarda let? A je přicházející budoucnost prázdná, nestrukturovaná? Různé složky budoucnosti je třeba od sebe odlišovat. Tendence a trendy, přetrvávání: jak může něco přetrvávat? Minulost uplývá, odchází – jak z ní může něco zůstávat jako relikt?

09 Jediné uspokojivé vysvětlení může být založeno na teorii reakcí a reaktibility. To platí již na rovině přírodní, ale má to zvláštní význam na rovině lidské. Základní otázka tu zní: na co je člověk schopen reagovat a na co doopravdy reaguje? Jen na předmětné okolí? Už víme, že dokonce ani samo okolí není jen předmětné, ale jsou tu i jiné subjekty – a především druzí lidé.

10 K druhým lidem se vztahujeme (máme vztahovat) jako k celkům, tedy i časovým celkům. Reagujeme nejen na jejich okamžitou aktuální přítomnost, ale víme o jejich široké (rozlehlé) přítomnosti, ale také o jejich minulosti a počítáme i s jejich budoucností.

11 První rozlišení: Vedle trendů a tendencí (setrvačností), jež budou ještě nějaký čas intervenovat i v budoucnosti, tu jsou lidé (ostatně ještě i další pod-lidské subjekty), jejichž aktivita a reaktibilita není jednoznačně kauzálně determinována, s touto stránkou jejich, ale i naší budoucnosti musíme také počítat.

12 Tím však jsme nuceni tématizovat reagování na to, co není dáno (ani aktuálně, ani v „zavinuté“ podobě příčin). S druhými lidmi nepočítáme jen tak, že bychom se orientovali na to, jací „jsou“, ale počítáme i s jejich nepředmětnou integritou: člověk není (jen) to, co je, ale především je tím, kým bude, kým se teprve stane (nebo má stát). Co to je ono „má být“, které je neoddělitelné od člověka a jeho orientace do budoucnosti? Vše, co člověk říká i dělá, je odpovědí na otázky a výzvy. Jaká je povaha těchto otázek a výzev?
20.X.

90-058

90/058
13 Aplikováno na chápání situace a její struktury to znamená, že vedle subjektu situace, vedle předmětné stránky skutečností, které nelze odvodit ani z daného okolí, ani z povahy subjektu (rozdíl mezi člověkem-FYSIS, člověkem-tělem a člověkem-subjektem!), tu musíme počítat také s nepředmětnou (budoucnostní) stránkou situace.

14 V rámci této budoucnostní stránky situace musíme rozpoznávat různé druhy (typy) výzev. a) Výzvy ze strany věcí: poruchy je třeba opravit (prosakující voda, prasklá žárovka, zatékající střecha, množství věcí a nutnost nějakého pořádku/; b) výzvy ze strany živých bytostí (kanár, pes, rostliny v květináči – nutnost péče, odpovědnost/; c) výzvy ze strany lidí (solidarita, pozornost a porozumění, žádosti o pomoc/; d) ryze nepředmětné výzvy, které ještě nenabyly podoby, ale „útočí“ na nás, abychom je zaslechli, pochopili a vyslovili sobě i jiným.

15 Etika a politika jsou si proto velmi blízko; stejně tak, jako mravnost nelze založit na užitečnosti, ani politiku nelze redukovat na techniku vládnutí. Filosofická etika a filosofická politika se vztahuje k budoucnosti člověka i lidské obce (politické společnosti) a zejména k nepředmětným výzvám, které přicházejí spolu s budoucností a oslovují jak jednotlivého člověka, tak celé skupiny a společenství.

16 Integrita lidských společností je proto založena na tomto adventivním oslovujícím „ty máš“, jež může a musí být tlumočeno těmi, kdo uslyšeli a pochopili. Tak se může před „výzvou“ odpovídat nejen společenství v jedné chvíli, ale celá doba, dějinná fáze, epocha. Závazek filosofa není jen jeho osobní, ale filosof má zástupnou funkci: odpovídá za svou společnost, za svůj národ a stát, za své duchovní a myšlenkové tradice, za svou civilizaci a kulturu.

17 V samotném rozpoznání nutnosti respektovat nepředmětné skutečnosti je už první krok k odpovědi dnešních filosofů na velmi urgentní výzvu ke změně smýšlení, konkrétně ke změně způsobu myšlení, neboť tradice předmětně pojmového myšlení je u konce. Řecká pojmovost, která dodnes přežívá, musí být podrobena kritice a analýze, aby bylo nalezeno východisko. Stojíme před vstupní branou do nové éry myšlení.
20.X.

90-059

90/059
Příprava na Č. Budějovice 24.10.90 (pro soudce)

01 Hassenkamp: místo spravedlnosti máme jen právo. To je „jazyku proti srsti“ i v němčině: Gerechtigkeit – Recht (a dále Richtigkeit). V češtině to je provedeno ještě mnohem důkladněji: právo, spravedlnost, správnost, ale také pravda – to vše je založeno v tom, co je „tím pravým“. Není-li něco v souhlase s „tím pravým“, může to být opraveno nebo napraveno; odtud Komenského Všenáprava (Panorthoisa). V češtině mám dokonce sloveso „praviti“, kdysi spojované: praviti právo (= vynášet rozsudek), praviti pravdu (Hus).

02 Místo práva a spravedlnosti – justice: soudcové jsou vázáni na justiční mechanismus – dodržovat právo nemusí vést k spravedlnosti. (Vše citáty z Hassencampa. (146-7/
Uveďme analogii: jako by lékař byl vázán nějakými předpisy, které by byly důležitější než vyléčení pacienta. Nespravedlnost a bezpráví představují chorobu společnosti: ve společnosti se zabydluje nepravost, a to je nutno

napravit. Náprava spočívá v tom, že se skutečnost podřídí „tomu pravému“. A protože člověk je konečná bytost, nejde o vtělení nejvyšší pravosti, ale o maximální nápravu, jaká je v lidských možnostech.

03 Zákony v takovém případě musí být jen pomocí k tomu, aby věci mohly být snadněji napravovány. Právo a spravedlnost se proto neřídí zákony, ale naopak zákony a jejich aplikace se musí řídit „tím pravým“, tj. právem a spravedlností. Právo není tudíž výrazem, potvrzením a nástrojem moci – neplatí, že Macht geht vor Recht. Kdo má v ruce vládu a moc, ten si stejně poradí i bez zákona; spravedlivé zákony jsou tu pro ty, kteří jsou bez moci, tedy pro slabé.

04 Soudce nemá být jen úředníkem, který vyřizuje případy podle škatulek zákonů. Pochopitelně nesmí zákony překračovat (za předpokladu, že jsou dobré, užitečné). Ale cílem práce soudce není rozhodovat podle zákonů, nýbrž podle pravdy a spravedlnosti a práva. To je nejvlastnější důvod pro zajišťování nezávislosti soudců. Ta totiž nemá smysl, jde-li pouze o přesnou aplikaci zákonů. Soudce musí rozhodovat především podle svého nejlepšího svědomí a rozumu (Hus: odvolání na rozum a svědomí). To nemusí vždycky jít ruku v ruce s tzv. zdravým rozumem, ale musí vždy projít rozumnou úvahou.
20.X.

90-060

90/060
05 To ovšem si žádá muže a ženy zvláštních kvalit. Soudit neznamená odbornou profesi, ale je to poslání, povolání (vocatio), které si žádá celého člověka. Proto je třeba dost zásadně odlišovat záležitosti vysloveně správní, kde jde jen o formální dodržení předem stanovených zásad, od záležitostí skutečně lidsky naléhavých, tedy ve věci spravedlnosti a práva. Je vždy třeba znát celou věc (causu) a její okolnosti. A chce to také lidi, kteří dobře znají sebe a jsou s to kontrolovat své chuti a nechuti, sympatie a antipatie, kteří umějí při rozhodování suspedovat i některé své náklonnosti a názory, své přesvědčení i navyklé způsoby jednání a reagování atd., a kteří se dovedou ujmout případu tak nezaujatě, jak to jenom je lidsky možné. Někdy to také znamená se postavit proti obecnému nebo převládajícímu mínění. To si může zajisté dovolit jen někdo, kdo má přirozenou (?) autoritu a respekt občanů.

06 Tyto praktické postuláty je však zapotřebí opřít také o promyšlenou teorii. Zde musí pomoci filosofie – a správná, pravá filosofie se nezdráhá formulovat své teoretické stanovisko. Zejména nikoliv dnes, kdy se ukazuje, že některé tradiční myšlenkové postupy a dokonce již pojmové prostředky selhávají a musí být nahraženy novými. Vše souvisí s pojetím skutečnosti. Ve většině jazyků, od latiny přímo se odvozujících anebo alespoň latinou podstatně ovlivněných, je „skutečnost“ spojována s věcmi a věcností či spíše věcovostí: realitas, odvozeno od res. Čeština je tu vlastně výjimkou, a jinou výjimkou je zase němčina. Němčina zdůrazňuje působení: wirklich ist, was wirkt. Naproti tomu české slovo skutečnost nás upomíná na skutek. V obou případech představuje slovo realita (Realität) alternativu, a v obou případech jde vlastně o přetlumočení latinského slova actualitas, které také souvisí s actus, tedy čin, skutek.

07 To nám umožňuje formulovat následující věty: ne každá skutečnost je věc, předmět, jsoucno, danost. Celý život záleží přede vším ostatním na tom, co dáno (ještě) není, totiž na budoucnosti. Soudce nerozhoduje ani jenom, ani na prvním místě o tom, co bylo, nýbrž o tom, co teprve přijde nebo má přijít. Neklasifikuje pouze, co se stalo, ale přispívá nebo má přispívat k tomu, aby to bylo nějak napraveno, pokud je náprava v lidských možnostech.
20.X.

90-061

90/061
08 Co vlastně může a má být napraveno? Minulost již pominula, už není – a proto se na ní nedá nic napravovat. O nápravu může jít jen tam, kde něco z oné nepravé, neřádné minulosti přetrvává do přítomnosti a do budoucnosti. Náprava se tedy má týkat právě té okolnosti, že budoucnost je zatížena břemenem nebo břemeny přetrvávajících reliktů minulosti. Napravováním se rozhoduje o budoucnosti, ne o minulosti. Smyslem soudcova rozhodování není otaxování toho, co se stalo – to je jen pomocné zjišťování okolností. Budoucnost, tj. budoucí život má být osvobozen od neblahé minulosti.

09 To znamená, že tret musí být chápán velmi odlišně od běžného způsobu. Také trest musí být cestou nápravy, nikoliv formou pomsty. Trestem nesmějí škody nadbytečně narůstat. Zásada „fiat iustitia, pereat mundus“ je velmi pochybná. Proto muselo lidstvo ve svých nejlepších pokusech o lepší typ spravedlnosti (lidské cesty k spravedlnosti) opustit krevní mstu, protože ta vedla k stále horšímu vidění – tam nešlo o nápravu, ale o pomstychtivou odplatu. Narůstání zla bylo pak zmírněno (ale ne zastaveno) zásadou Chamurabbi-ho zákoníku „oko za oko, zub za zub“. Zlo, tj. nepravost už nebylo zmnožováno, nýbrž pouze zdvojováno.

10 Křesťanská zásada či princip odpuštění je po mém soudu chybně chápán ve smyslu moralizování. Ale důkladnější analýza ukáže, že to je zcela falešný výklad. Trestem se totiž nenapravuje minulost, ale leda viník. Avšak zase ne v tom smyslu, že se „donutí až k pláči“, jak to říkal npor. Dub, ale že se viníkovi pomůže, aby unesl svou vinu. Je-li si viník jasně vědom svého provinění a má-li dost síly, aby se sám i bez trestu nebo bez verdiktu osvobodil od břemena toho, co provedl, je zbytečné ho už dále trestat. Tresty přetrvávající vlastně jen proto, že jak viníci, tak ti, vůči nimž se provinili, jakož i vůbec většina kolemstojících a přihlížejících mají zakrnělé, nedochůdné svědomí. Proto instituce „odpuštění“ nefunguje v praxi – dosud. Jako dlouho přežívala a někdy dosud přežívá vendetta, bude asi ještě nějakou dobu přežívat chápání trestu jako odčinění minulosti. Ale to není možné. Potřebujeme jiné prostředky či spíše cety: cílem je vyprostění, vymanění budoucnosti ze sevření tím, co přetrvává z dřívějška a zatěžuje a kazí budoucnost.
20.X.

90-062

90/062
Příprava na kolokvium ve Štěpánské – 22. a 23.10.90 „Intelektuál v obci“

01 Být intelektuál znamená především mít v pořádku intelekt či rozum. Latinské slovo intelligere, starší tvar inteligere (inter-legere), znamená rozlišovat (distinguer). Předpokladem rozlišení je uznamenání, zaregistrování růzností (apercevoir des diversités et des différences), tedy co nejpřesnější vidění jevů (voir les phénoménes). To, co intelektuál vidí, musí také přesně myslit a srozumitelně vyjádřit.

02 To vše nevyplývá z nějaké jeho přirozenosti, ale z jeho povolanosti (vocation/: je to jeho povinnost. Je to povinnost dvojí: vůči společnosti a vůči pravdě. Rozdělme si tedy své téma podle této dvojí povinnosti.

03 Intelektuál musí být vnímavý nejen ke skutečnostem a k rozdílům mezi nimi, ale také k tomu, co je to pravé a nepravé. Považuji za velmi uspokojivé, že v češtině vše, co je považováno za nejdůležitější pro život jednotlivce i život společnosti, je odvozováno od jednoho kořene, totiž od toho „pravého“ (ce qui est le vrai, le juste/:

nejenom pravda (vérité) a spravedlnost (justice), ale i právo (droit), také správnost (ce qui est juste ou correct), podle pravidla (selon la régle, réguliérement) - a také sloveso praviti, což znamená důrazně až slavnostně říci.

04 To vše poukazuje k tomu, že vedle toho, co je dáno, je tu vždycky také otázka, zda to je tak, jak to opravdu má být. Intelektuál tedy musí rozlišovat a tak vidět rozdíl mezi věcmi, jak fakticky jsou, a mezi tím, jak být mají. Tento rozdíl velice podtrhoval právě náš Emanuel Rádl. Ten také provedl rozlišení mezi dvojím druhem skutečnosti: mezi skutečností danou, která je objektivní, a tím, jak a čím „má být“: pravda nebo Bůh je pro něho skutečnost platná, nikoliv daná.

05 Tímto rozlišením je podtrženo napětí nikoliv mezi dvojím typem daností, mezi realitami a mezi hodnotami (nebo mezifaktem a ideálem), nýbrž především rozdíl mezi již nastalým a teprve přicházejícím, nastávajícím. To, co má nastat, není věcí přání, nýbrž je to skutečnější než to, co jest. Výzva je víc než okolnosti; nárok víc než podmínky.
20.X.

90-063

90/063
11 Vztah k celku: vědy si rozdělily univerzum. Podle toho někteří autoři mají za to, že jsou i skutečně odděleny různé oblasti lidského života: odbornost od mravní integrity, politika od mravnosti, a tedy také právní sféra má jakousi samostatnost. Právě proti tomu je nutno v našem případě zejména – zdůraznit, že výkon soudcovského povolání není a nemá být záležitostí odbornictví (i když odborná příprava je podmínkou).

12 Modernost a modernismus – zvrácení všech hodnot (Entwertung/: důsledek určitého způsobu myšlení. Hodnoty ovšem nejsou „dány“ jakožto předmětná skutečnost. Ale na druhé straně to nejsou jenom projekty našich přání apod. Jejich ontologický (či spíš meontologický status) musí být znovu zkoumán a objasňován. Možná, že není nejlepší mluvit o „hodnotách“. Jde o jazykové zvyklosti a také o to, jaké pokyny či jaká znamení nám jazyk dává.

13 Hodnota je to, co je hodno uskutečňování; to něco, co nás potřebuje, čemu se musíme i vnitřně odevzdat, ale co rozhodně není naším výtvorem, výmyslem. Příklad poněkud zjednodušující: zavedení věže do šachové hry znamenalo zkvalitnění. Proto se ujalo. Ovšem prosadilo se až v delším časovém období, protože není snadno prosazovat náročnější způsob hry. Ve společnosti naopak působí entropicky skutečnost, že o „společenské hře“ nerozhodují jen znalci a fanouškové, nýbrž všichni. Většina má vždy tendenci si věci zjednodušovat a život si usnadňovat. Ale kvalita života právě spočívá v lepších a náročnějších pravidlech.

14 Náročnější pravidla jsou charakteristická pro negentropické změny: život se vyvíjel od jednoduššího k složitějšímu, také společnost teprve pozvolna a krok za krokem komplikovala své struktury a instituce. Právní řád má být co nejjednodušeji a nejjasněji formulován, ale to neznamená, že má být v podstatě redukován na několik pravidel spíše technického rázu. To je chyba kauzalismu; právu jde o principy, nikoliv o návody (ať už k jednání nebo k vyřešení konfliktů, „případů“).

15 Proto nejde jen o praktické zásady, ale o otázku, čím anebo v čem je právo založeno. Co to vlastně znamená, že právo je na straně jednoho proti druhému? Právní normy a celý právní řád se musí konformovat s tím, co je „tím pravým“. A soudce musí svůj případ s „pravým konfrontovat – a tím konfrontovat i sebe!
20.X.

90-064

90/064
16 Právo není založeno ani FYSEI, ani NOMO (resp. THESEI). To znamená, že není ani od přírody (tedy „přirozené“), ale ani libovolné. Pokud jde o historické argumentace, mohou za určitých okolností opravdu platit nebo alespoň mít význam, cenu – ale nemůže to být principem. Je pravděpodobné, že když se nějaká právní zásada nebo norma udrží dlouho, nemůže být úplně nesmyslná. Ale vždycky platí, že právní myšlení má být orientována negentropicky.

17 Svědomí člověka obecně a svědomí soudce. Co to je toto „s-vědomí“? Je to „sou-vědomí“ (jako soucit) nebo také spolu-vědomí (vědomí, které je sdíleno s někým dalším anebo samo sdílí nějaké další, je orientováno na nějakém dalším. Původně se mělo za to, že jde o vědomí, které je nahlíženo a tedy kontrolováno vševědoucím Bohem. To je jen religiózní povrch, nátěr, folklór. Podstata je zachována, i když by šlo jen o člověka, ale zůstalo by zachováno ono nahlížení do myšlení, do vědomí, do duše.

18 Odvolat se na něčí svědomí znamená žádat, aby jednal, jako by jeho motivy, celé jeho smýšlení bylo nahlédnutelné, průhledné. Ale to je přece jen stále redukce. Má-li rozhodovat soudce podle svého nejlepšího vědom a svědomí, nejde jen o to, aby rozhodoval, jako by mohl být i ve svých nejniternějších hnutích mysli, motivech a i vedlejších myšlenkách kontrolován. Jde o víc: jeho vědomí a tedy i svědomí má být vedeno, orientováno normami, které platí samy v sobě a o sobě, ne teprve proto, že je stanovila nějaká instance.

19 A právě tyto vyšší normy, vyšší, na člověku původně nezávislé instance nemohou být pochopeny jako mimosituační, nadsituační, tj. nesmíme je identifikovat s žádnými formulacemi, pozitivně danými pravidly či příkazy atd. O svědomí a nikoliv jen o vědomosti, znalosti jde právě proto, že v každém případě je nutno nahlédnout jak okolnosti, tak to, co pro dané okolnosti bylo „tím pravým“ řešením, „tou pravou“ odpovědí.

20 Filosofie tu proto nemůže pro druhé autoritativně stanovovat, co je „tím pravým“, ale musí problematizovat předčasné jistoty a samozřejmosti, ale také volat k bdělému očekávání, zkoumání, připravenosti pro jedinečnou povahu případu a člověka.
22.X.

{Propedeutika filosofická}
90-065

901028-1
90/065
V „úvodu do filosofie“ by se po úvodních poznámkách o povaze filosofování, vztahu filosofie k vědě, jejím vztahu k tzv. pravým jsoucnům (celkům) a k celku veškerenstva, jakož i celku obce (POLIC) měli na vlastní zkušenost přesvědčit, co to je odhalení zjevného, <u>vidění fenoménu</u>, a to pokud možno na přesvědčujících příkladech, dovolujících přístupné demonstrace. Potom by se měli – opět na příkladech a demonstracích – seznámit s <u>metodou pojmových konstrukcí</u>, nejprve snad vyloženou zjednodušeně na geometrii, ale pak aplikovanou na problémech spjatých se skutečností předmětnou – a i „nepředmětnou“ (což vyžaduje výklad k tomu příslušný). Po seznámení s povahou pojmových souvislostí a soudů, snad i p několika poznámkách o logice, sylogismech, argumentaci apod. by měl přijít výklad o povaze <u>systematičnosti</u>, která je pro filosofii metodicky naprosto nezbytná. Zároveň by se mělo objasnit, že prostý přechod od argumentu k dalším argumentům ještě nestačí na ustavení a udržení systematického postupu. A podobně by se posléze mělo ukázat něco z problematiky filosofické <u>strategie</u>, která zase nemůže být založena jen na systému a systémovosti, ale tuto

stránku filosofické aktivity podstatně přesahuje. K tomu všem by se – dost nenápadně – měly připojit pasáže o povaze jednotlivých filosofických subdisciplín, a to jak v pohledu historickém, tak v některých pohledech současných (alespoň v ukázkách). Zvláštní pozornost je třeba věnovat filosofické politice a filosofické etice jako tzv. praktickým filosofickým disciplínám (a také filosofické, resp. kulturní ekologii jako politické subdisciplíně – otázka lidských práv!). A filosofické antropologii, která s tím je úzce spjata.
28.X.

90-066

90/066
V současné době plní „úvod do ffie“ na FF některé přechodné úkoly filosof. propedeutiky v posledních ročnících středních škol (několik let nebude možno se spolehnout na to, že tyto školy budou s to onen nedostatek překonat). Tuto složku by snad bylo nejlépe vyřídit poukazem k některým starším existujícím „úvodům“, a to navzdory jejich malé použitelnosti (výuka na středních školách nikdy nebyla použitelnější, vyloučíme-li výjimky). Anzenbacher, který v dohledné době má vyjít, bude naproti tomu pro úplné začátečníky dost nesrozumitelný, ale zato bude možno k němu odkazovat v dalším, tj. při výkladech již univerzitních. Zprvu nebude rozdíl mezi těmi, kdo studují filosofii jako obor (ať už jako první nebo druhý) a mezi těmi, kdo mají jen povinnost absolvovat propedeutiku ke svým oborům odlišným, velký, ale postupně bude zařazovat rozsáhlejší partie pro ty, kteří se specializují právě na ffii jako jeden ze svých oborů. „Úvod“ vlastně žádným úvodem nemůže být, protože každý už je ve ffii namočen od útlého dětství (spolu se vstupem do světa řeči). Naprosto nemá jít o vědomosti, poznatky, znalost fakt, nýbrž především půjde o obeznámenost s myšlenkovými postupy, a to nikoliv na prvním místě pro jejich osvojení, ale pro jejich rozpoznání ve vlastním myšlení a teprve druhotně o vylepšování a napravování vlastních způsobů myšlení. Tedy vlastně hlavně o „nácvik“ a „trénink“ reflexe. Zcela mimořádný význam má ovšem propedeutika na univerzitě jako průprava k trvalému udržování vztahu k celku a k celkům, bez nich filosofie není filosofií, a to pro nezbytnost metodického zúžování tématiky při práci v dalším studiu: memento pro veškeré další studium.
28.X.

90-067

90/067
Příprava na AVU – Uměl. dílo – 30.10.90 – Budoucnost
01 Minule: rozlišení mezi vnější podobou a mezi vnitřním „světem“ díla. Proto meze teorie tzv. mimese. Dílo nemá být především napodobením, nýbrž vystižením, postižením.

02 Souvislost vnitřního světa díla s budoucností: tento svět není dán, ale musí být vždy znovu obnovován. Vnější podoba díla je jak branou k němu, tak i klíčem – ale není samotným světem díla.

03 Význam budoucnosti v umění – a význam umění pro budoucnost. Chybné pojetí věčnosti (“exegi monumentum“). Budoucnost člověka a budoucnost umění: záleží na vztahu člověka i umění k budoucnosti. Co je to budoucnost? Adventivní charakter budoucnosti. Umění nemůže spoléhat na setrvalost svých výtvorů – ty jsou jen sedimentem vztahu k oslovujícím „výzvám“.

04 Gertruda Steinová: „Kdo vzpomíná, opakuje se, ale kdo žije jako člověk, tj. kdo žije, naslouchá a slyší, neopakuje se nikdy.“ Skutečný význam mimese: nikoliv nápodoba, ale přetváření toho, co umělec viděl a slyšel.

A přetváření ne jako jen nová kombinace, ale vycházení vstříc tomu, co přichází a oslovuje nás, „ukazuje se“. V tom je dokonce „prorocký prvek“ v umění.

05 To je odpověď na otázku, jak se umění podílí na vytváření podoby a smyslu doby (= dějinného období). Umění nejen dokresluje a dotváří charakter své doby a podává její „obraz“, ale ukazuje ji ve světle toho, co přichází, tedy z odstupu. Umění není jen symptomem a produktem své doby.

06 Tak se umění stává jedním ze „zdrojů“ (= ovšem jako medium! není posledním zdrojem) nového, které pouze neobjevuje, ale spoluvytváří, spoluuskutečňuje. Zde vzniká otázka, zda náleží nebo nenáleží k umění (a jeho úkolům) rozumět této své úloze v dějinách, tj. struktuře svého podílu na vytváření charakteru doby.

07 Umělec je „ex-sistencí“, kterou musí prosvětlit, vyjasnit – ale v souvislosti s orientací ve světě (Jaspers), tedy právě také v dějinách. Zde mu může být ku pomoci vhodná filosofie (jinak to zůstává diletantismem). Kunsthistorický přístup tu zůstává na povrchu.

08 Zájem filosofie na tom, stát se reflexí umění: čas.
30.X.

90-068

90/068
Příprava na Fil. antropol. FF – 31.10.90: „Já“

01 Člověk se k sobě vztahuje jinak než k jiným jsoucnům, bytostem. Nemluví o sobě v 3. osobě, ale v první. Co to je, ono „já“? Sama otázka v této podobě není ani samozřejmá, ani jednoduchá, ani bez podstatných vad a tedy námitek.

02 Když jsme rozlišili člověka jakožto pravé jsoucno na tělo, FYSIS a subjekt, musíme se tázat, s čím a v jakých souvislostech člověk ztotožňuje sám sebe a s čím (a v jakých souvislostech) jej ztotožňují ti druzí. A běžný úzus musíme navíc podrobit i rozboru a kritice.

03 Nejběžnější je ztotožňování druhého člověka s tělem, neboť tělo je obvykle to první, čím se nám druhý ukazuje. Je to především tvář (odhlížíme tu od „první signální“ jako od roviny reliktní, i když nepochybně stále ještě významné: nejen signály intersexuální, ale také matka-dítě atd. – vizuální, sluchové, čichové atd.). Přes tělo však komunikujeme s tím „skutečně“ druhým. Význam časový – budoucnost je případně společná, spjatost minulostí atd.

04 Všechny živé bytosti (možná nejen ony) jsou jedinečné, a někdy to má eminentní význam i u živočichů a ptáků, ať už dočasný nebo trvalý. K lidskosti intersubjektních vztahů náleží však zejména jedinečnost – „náhražkovost“ je znakem úpadku lidskosti. Tělesná (a duševní) jedinečnost má jakýsi „úběžný bod“. Srovnání s uměleckým dílem: sama sonáta nebo symfonie není „dána“ jako pravzor k napodobování: různí přístupy, různá pochopení, různá podání. Normou není ani „představa“ či první provedení autorovo.

05 Ani jedinečnost člověka-jedince není „dána“, ale jednak jí dosahuje člověk sám (jako „subjekt“?), jednak se k ní dopracovávají, ale zároveň ji spolukonstituují ti druzí. Člověk je nejen subjektem, ale zároveň výsledkem své práce na sobě: sám sobě je člověk konstituujícím i konstituovaným, a navíc k tomu nezbytně potřebuje asistence druhých lidí.

06 Nedanost jedinečnosti a nutnost sebekonstituování s sebou nese znejištění či problematičnost lidské ex-sistence (Fragwürdigkeit). Patočka mluví o „otřesenosti“ a jindy o „troskotání“. Pokusme se očistit tuto myšlenku od pouhých emocí a pocitů. Co je základem této otřesenosti? Nejsou různé roviny otřesenosti? Není člověk spíše bytostí neustále „otřásanou“?
31.X.

90-069

90/069
07 Základní znejistění člověka spočívá v jeho vykročení z rámce „přírody“: jeho situace jsou stále složitější a jeho FYSIS ani jeho tělo jej „nevedou“, ba ani dostatečně „nepodpírají“. Člověk musí nahražovat nedostatečnost svého těla (oděv, oheň, příbytek, zbraně, nástroje, nádoby atd.), ale také nedostatek FYSIS (instinktů, akčních systémů, vzorců chování“. Stále více zapojuje návyky a zkušenostně založené postupy. Ale nejde jen o techniky, dokonce ne původně, ale nejprve o rituály a magické úkony: člověk žije a chová se, jedná ve světě mýtu. To je svět, kam vstupuje, když opouští (krok za krokem, ne najednou) přírodu.

08 Druhé znejistění má docela jinou povahu: člověk rozšiřuje svou „přítomnost“ a buduje si svůj vztah k budoucnosti. Nejprve se budoucnosti převážně děsí: je to pro něho propast nicoty. To je první podoba smrti, s níž se člověk setkává. Konfrontace se smrtí jej pak provází celými kulturními dějinami. Vztah člověka k smrti je dosti spolehlivým měřítkem úrovně nějaké kultury nebo civilizace. Vědění smrti: vždy znovu musí každý člověk projít otřesem spjatým s tímto poznáním.

09 Se smrtí je spjato něco, co daleko přesahuje fakt, že člověk musí umřít: vědomí mezí, konečnosti každé lidské bytosti – a to i ve všech jiných směrech. Vztah člověka nejenom k „mezním situacím“ např. v Jasperově smyslu, ale ke každé „mezi“ vůbec. Tendence člověka překonávat své vlastní výkony i výkony těch druhých je jenom druhou stranou jeho vědomí, že všude se setkává s mezí. Jeho meze jsou dány jednak jeho FYSIS (jako určení), jednak jeho tělem (které je možno trénovat). Úsilí o překonávání dosavadních mezí je překonáváním jak FYSIS, tak možností těla. To něco říká o povaze „subjektu“.

10 Překonávání mezí zakládá zkušenost svobody a zkušenost, že člověk je bytost transcendující sebe samu. Rozlišení: transience, (traneuntní), tranagrese, transcendence. Sebepochopení je v jistém smyslu sebe-projekce, ale je také první, velmi významným krokem sebe-konstituce. Člověk je vždycky něco víc, než čím (kým) „jest“. Člověk jako existence. Otázka o povaze a „funkci“ subjektu. Vědomí sebe jako fenomenální rys subjektu jako non-fenoménu. Vykloněnost subjektu do budoucnosti: subjekt jako ne-jsoucno. Na které straně je však ona jedinečnost? Jak může (může-li vůbec) subjekt „trvat“? Nový typ „trvání“. Subjekt a smrt – nový pohled.
31.X.

90-070

90/070
Příprava na AVU – Uměl. dílo – 6.11.90 – „Pravdivost“ díla
01 Rozlišení: artefakt x vlastní „dílo“ (které nelze „udělat“ ani „Vyrobit“). Artefakt užívá trvalého „materiálu“ k tomu, aby poskytl návod, navedení, otevřenou cestu k vlastnímu „dílu“, které „není“ (= není jsoucnem, daností), ale které se vždy znovu „děje“, „stává“. A k tomu potřebuje adventivní budoucnost, v níž jedině se může „stávat“, dít.

02 Artefakt nemá žádnou „vlastní“ budoucnost: proto potřebuje samo dílo vždycky někoho, kdo svou vlastní budoucnost dá k dispozici, aby se dílo mohlo „dít“. Proto si člověk musí např. na dílo udělat „čas“, a to dost času. Tím, že dává k dispozici svůj čas, dává se k dispozici sám. Proto není dílem jen oslovován, ale sám toto oslovení vždycky nějak chápe, nějak mu rozumí, sám se podílí na jeho „výzvě“ – buď ji nechává „přijít ke slovu“ nebo ji zkresluje, deformuje, pokřivuje.

03 Zkušenost ukazuje, že dílo, které samo není lživé, může být lživě, falešně chápáno, prožíváno. Proto třeba Broch nebo Giesz poukazuje na velký význam situace a kondice toho, kdo k dílu přistupuje: v samotném základu kýčovitosti není ani sám artefakt, ani samo dílo, ale kýčovitý člověk a jeho kýčovité prožívání. Kýčovité dílo jen vyhovuje požadavkům kýčovitého člověka, který chce, aby jeho potřeba kýče a kýčovitosti byla potvrzována a ospravedlňována. Právě z toho důvodu nemůže být společenská úspěšnost umělce nikdy dostatečným ani hlavním měřítkem jeho kvality.

04 Aby se člověk (čtenář, divák, posluchač – „konzument“) vůbec mohl setkat s vlastním uměleckým dílem, musí být s to překročit sám sebe, tj. musí se aktuálně přesáhnout, transcendovat. Jak vůbec vypadá taková transcendence: rozdílnost „přechodů“: událostné dění pokračuje, postupuje – to je transience (transeuntní/; v akci se událost „přesahuje“, protože „sahá“ k jiné události, jiné skutečnosti – to je transgrese, neboť tím zároveň mění sebe tak, že se stává něčím jiným, pozměněným; teprve člověk jako bytost, která je schopna se setkávat (jako subjekt) s nepředmětnými skutečnostmi a toto setkávání si uvědomovat, je s to se „dávat k dispozici“ – transcendence.

05 Tím se dostáváme k rozhodujícímu významu reflexe a tedy také k zdůvodnění oné evropské víry, o které jsme se ně-
6.XI.

90-071

90/071
kolikrát zmiňovali, totiž že je lépe si uvědomovat než neuvědomovat, raději vědět než nevědět. Nejde totiž o to, uvědomovat si věci, vědět o skutečnostech předmětných, věcných, nýbrž uvědomovat si onu podivnou skutečnost, že jsme schopni být „nad“ věcmi, překračovat věci – a dokonce překračovat i sami sebe. Člověk totiž není ani zcela, ani především tím, kým „jest“, nýbrž hlavně tím, kým bude, kým se stává, kým se má stát. Člověk hledá sám sebe, stává se sám sebou. Umění mu má být pomocí v tom, aby se sám sebou opravdu stával.

06 Jak se to vlastně děje, to, že se člověk sám sebou „stává“, že se k sobě propracovává, že sám sebe teprve aktivně konstituuje? (Pozor: ani sám tvůrce nevyjadřuje sebe, ale svou tvorbou se sám sebou teprve stává!)
K tomu cíli si musíme podrobněji objasnit strukturu reflexe. Vyjděme z toho, že v reflexi se člověk odvrací od věcí a zaměřuje se na sebe, přesněji na své vlastní aktivity. Vědomí je původně vždy u věcí; v reflexi přistupuje samo k sobě. Má proto základní zkušenost odstupu od věcí. A tuto zkušenost rozšiřuje na zkušenost odstupu od sebe.

07 Jak může člověk odstoupit sám od sebe? Jen svou aktivitou zvláštního druhu. Když totiž odstupuje od sebe tím, že se aktivně zaměřuje na věci a na jejich ovlivňování, měnění a opracovávání, vždycky zároveň ovlivňuje a proměňuje sám sebe – ovšem aniž by to věděl resp. aniž by to sledoval a kontroloval. V reflexi si tohle vše přivádí před sebe, před své vědomí a tedy před svou možnou kontrolu. Tím však zároveň nahlíží problematičnost a podmíněnost toho, co nejenom dělal ve svém okolí, ale jak pracoval sám na sobě (aniž by si to původně

uvědomoval). To, co dělal, se mu vyjevuje ve své nezajištěnosti a problematičnosti. Samo toto znejistění je prvním znamením toho, že odstoupil (alespoň zčásti) sám od sebe, tj. že se na sebe „dívá“, aniž by se chtěl jenom potvrzovat.

08 Co můžeme tedy říci o povaze tohoto „odstupu“ od sebe? Právě k tomu cíli nám slouží analýza základní struktury reflexe. V reflexi přistupuje člověk sám k sobě. Aby však mohl k sobě přistoupit, musí od sebe nejprve odstoupit (a to specificky, ne v běžném přivrácení k věcem). Mezi odstupem od sebe a opětným přístupem k sobě je člověk v jakési mezifázi: je „mimo sebe“, vykročil ze sebe, opustil sám sebe, nechal sám sebe za sebou; „ek-statická“ fáze.
6.XI.

90-072

90/072
09 Řecké slovo EKSTASIS bylo doslovně přeloženo do latiny jako existentia. Obě slova dostala v důsledku posunu různé významy, ale my budeme dávat důraz na význam původní. Obojí znamená „stát ven ze sebe“. V tomto původním smyslu pak můžeme o člověku hovořit jako o „ex-sistenci“ resp. – s Jaspsersem – jako o „možné existenci“ (neboť jako ex-sistence se člověk musí vždy znovu opouštět a existencí se stávat). A nyní naše teze: člověk se může setkávat s vlastním uměleckým dílem pouze jako ex-sistence, tedy pouze za předpokladu, že opouští sám sebe a nechává se za sebou.

10 Tato okolnost je rozhodující pro otázku po pravdivosti uměleckého díla. Jde o to, že také s pravdou se člověk může setkávat pouze tak, že u toho „sám“ není, že „sám sebe“ nechal za sebou a tak postavil sám sebe do téhož pravého světla, v němž se vyjevují také věci ve své pravé podobě. Pravda totiž ukazuje věci v jejich pravé podobě. Má-li člověk být schopen vidět sám sebe v pravé podobě, musí se vidět ve světle pravdy. Pravda ovšem neukazuje věci tak, jak „jsou“. To je právě nejlépe vidět na tom, jak ukazuje člověka jemu samému, tj. jak se ukazujem či vyjevujeme sami před sebou a sobě. Člověk není prostě tím, čím nebo kým „jest“. Teprve ve světle pravdy se tak vyjevuje. Ale ve světle pravdy se všechno, i člověk sám, vyjevuje v napětí mezitím, co „jest“, a mezi tím, co je „tím pravým“.

11 Pravdivost umění tedy spočívá nikoliv v tom, že zobrazuje nebo zpřítomňuje (prezentuje) skutečnost, ja „jest“ (to je ostatně nejlépe vidět na hudbě), nýbrž že se staví do služby „toho pravého“. Pouze ve službě „toho pravého“ se umělecké dílo může osvědčit jako „pravdivé“. Co to prakticky znamená? Umění nenapodobuje, nezobrazuje skutečnost, jak jest, ani není výrazem dané skutečnosti, dané doby, ale nutně i tam, kde skutečnost a dobu ukazuje, zůstává jeho rozhodující funkcí přístup k nim z odstupu. Umění je vždycky v nějaké formě kritikou skutečnosti i společnosti a celé doby. Pokud nikoliv, není to pravé umění.

12 Proto má smysl důraz na tvorbu, nikoliv na zobrazování. Ale ta tvorba musí být zakotvena v reagování na výzvu „toho pravého“, nikoliv jen v redukované reakci na „dané“. V tom smyslu je umění základně vázáno na vztah k pravdě a není tedy v žádném případě „mimo pravdu a nepravdu“.
6.XI.

90-073

90/073
Příprava na Fil. antropologii – FF – 7.11.90 – Normalita

01 Ačkoliv jsme výslovně ono rozlišení trojiny v člověku jakožto celku prohlásili za myšlenkový experiment, jistě zůstává u řady z vás stále ještě pocit, že jde o pouhou nedoložitelnou a neověřitelnou spekulaci. Pokusíme si tedy vyzkoušet nosnost uvedené hypotézy na určitém okruhu konkrétnější a dokonce „praktičtější“ problematiky. (Literatura: „Normalita osobnosti“, 1972, str. 215-228: Na okraj filosofických úvah o normalitě – pod jiným jménem./

02 V důsledku některých neorganických a zejména neautorizovaných změn došlo k celé řadě mylných nebo smysl rušících formulací a některé významné souvislosti byly nabourány nebo docela padly pod stůl. Na podnět pořadatelky jsem prováděl sám ještě úpravy původního textu a to, co bylo otištěno, je málo organickou slepeninou vět původního i upraveného textu. Vyřazeny byly některé termíny (“normál“), které však po sobě zanechaly nevymazané stopy, atd. Tedy čtěte opatrně a s rezervou.

03 Slovo „norma“ je víceznačné, a proto je nutná analýza, odhalující tuto různost. Sociální psycholog nebo kulturní antropolog může pozorovat chování lidí a zjišťovat, jaké jsou jejich priority a vůbec hodnotový systém, žebřík. Už v tomto postupu se nutně ukazuje rozdíl, napětí a leckdy konflikt mezi tím, co lidé formulují jako své normy a priority, a mezi tím, jaké normy a priority vskutku respektují a zachovávají ve svém jednání. Přestože jejich jednání obvykle je vědomé a přestože se jejich vědomí vztahuje obvykle k větším souvislostem a celkům životního dění, dochází nezřídka k rozporům a inkongruencím, jež mohou mít nejrůznější původ.

04 Nejznámější podobou takového rozporu jsou mravní zvyklosti či struktury skutečného chování většiny lidí na jedné straně a formulované postuláty, principy a zásady na straně druhé. Lidé nejenom vědí, ale jsou opravdu přesvědčeni, že lhát, krást, podvádět a zabíjet se navzájem se nemá, ale zároveň ve společnosti stále dochází k tomu, že tato pravidla nejsou dodržována, ale porušována. Přitom stejná situace se opakuje v oblasti morální, právní i technické atd., a porušování norem je společností stíháno nejrůznějšími způsoby a na nejrůznějších úrovních: soudním řízením, mravním opovržením, pískáním faulů, pokutami nebo propuštěním v práci atd.
6.XI.

90-074

90/074
05 Uvedený rozpor představuje základní podobu dvojího chápání normality: na jedné straně znamená nebo přímo říká norma, co se má stát nebo dělat, na druhé straně je za normální považováno to, co je nejvíc zastoupeno, nejvíc frekventováno. V jednom smyslu platí norma, že se lhát nemá, zatímco v druhém smyslu zase platí, že většina lidí častěji nebo méně často lže. V jednom smyslu je lhaní nenormální, v druhém naopak normální.

06 Situace je ovšem ještě mnohem komplikovanější. Rodiče někdy přicházejí k lékaři (psychiatrovi) s obavami, protože jejich dítě chorobně lže. To znamená, že existuje jakási nevyslovená mez, za kterou lhaní, které je ještě „normální“, se stává lhaním „nenormálním“. To pak je zvláštní paradox jakési „normální nenormálnosti“, jinými slovy jakési normy tolerovatelnosti nebo prostě tolerovanosti jistého druhu nebo kvanta nenormálnosti, zatímco překročení této normy už se stává netolerovatelným a netolerovaným.

07 Bylo by přílišným zjednodušením a v podstatě nepochopením, kdybychom chtěli vyložit toto napětí a tento rozpor na základě rozporu mezi fakticitou a vědomím fakticity. Sama fakticita je totiž také rovinou, na které k onomu rozporu či napětí dochází. Především je tu otázka frekventovanosti nějakého jevu. Maximální frekvence představuje jakousi normalitu, která je však provázeny jistým „rozptylem“ – a ačkoliv tu jde o

odchylky od normality, jsou tyto odchylky stále ještě považovány za normální, pokud jich není tolik, že narušují, deformují nebo posunují celou Gaussovu křivku.

08 Tak tomu je na rovině čistě přírodní, kam vůbec nezasahuje lidské vědomí a jednání, na tomto vědomí založené. Pokud do tohoto přirozeného nebo „normálního“ stavu člověk zasahuje, může si stanovovat nebo různé priority, které s onou fakticitou vůbec nemusí mít společnou základnu. Člověk může svým rozhodováním a svou aktivitou uměle, tj. zvenčí narušovat nebo ovlivňovat „přirozenou“ tedy „normální“ normalitu. Tato zkušenost, že člověk může i pro přírodu sám stanovovat normy a jakýmsi „vnuceným“ výběrem opravovat situaci přirozenou a tedy přirozený výběr, vede zpětně k hledání jakéhosi základu či principu normality v samotné přírodě. Nejde pak už jen o stanovení frekventovanosti nějakého jevu, nýbrž o poměřování této frekventovanosti jakýmsi na člověku nezávislým „normálem“.
6.XI.

90-075

90/075
09 Důvod pro stanovení normálu je ovšem jinde: sama frekventovanost nějakého jevu neříká ještě nic (sama o sobě) o normalitě, a to ani v situaci „přirozené“, ani v situaci, kterou člověk ovlivnil. (Čtení ze str. 222n – co je „normální“.) Druh, poddruh, varieta, forma si vytvářejí svou vlastní „normalitu“ – a tu budeme nazývat „normál“ (na rozdíl od „normy“, kterou sobě nebo jiným skutečnostem stanovuje a formuluje člověk, ať už s ohledem na normál anebo podle svých vlastních cílů).

10 Normalita je tedy zřejmě proměnlivá (na rozdíl od představ Platónových a Aristotelových) a není založena mimodějinně a mimočasově, ale přesto je skutečností. Ne však každá změna je „normální“ a ne každá vede k normalitě, byť třebas k nějaké nové normalitě. Proto pro posouzení normality (a její povahy) nedostačují krátké časové úseky. Normalita nemůže být redukována na určité mechanismy, jichž nepochybně užívá, ale z nichž nemůže být odvozována. Stejně tak ovšem platí, že nemůže být odvozována z okolností, z prostředí, i když opět vazby na prostředí a okolnosti jsou nepochybné.

11 To, čemu říkáme „normál“, není tedy v žádném případě odvoditelné z ničeho daného, ale samo rovněž není „dáno“, nýbrž je nedaností, „nepředmětnou skutečností“, tedy nikoliv pravzorem, paradigmatem. Když jsme takto vyjasnili, oč nám jde ve věci „normálu“, pokusme se vyjasnit dále, v jakém vztahu je tento normál k FYSIS (neboť ve vztahu k LOGU zatím můžeme být zdrženliví; nejde nám o integritu jednotlivých jsoucností, držených pohromadě v celek jsoucna).

12 Není-li „normál“ odvoditelný z daných skutečností a není-li ani sám danou skutečností, máme před sebou skutečnost nového typu, ba nového řádu, která má či může mít jakési vazby na dané skutečnosti, ale která se na tyto vazby neomezuje, ale jde či spíše „vede“ za ně a nad ně. Kdybychom se omezili na region živých bytostí, mohli bychom snad takový normál identifikovat, ztotožnit s příslušnou FYSIS. Ve skutečnosti však najdeme normály i tam, kde o žádné FYSIS nemůže být ani řeči, tj. např. u nepravých událostí, nepravých jsoucen, zejména pak v lidské společnosti a v dějinách, nejen v individuálním lidském životě (ostatní tento život je lidský právě jakožto dějinný, a to znamená jakožto meta-FYSIcký). Normalita musí být proto objasňována z normálu, ne naopak.
6.XI.

90-076

90/076
Příprava na 7.11.90 – Úvod do Ffie (1+1) Člověk a svět

01 Nelze pochopit, co to je svět, aniž bychom zároveň pochopili, že člověk je jedinou bytostí, která může chápat, co to je svět. A stejně tak nelze chápat člověka, aniž bychom chápali jeho postavení ve světě a na světě.

02 Řekli jsme, že svět není založen na primordiálních událostech, ale na vzájemných aktivních vztazích mezi událostmi, tedy na jejich vzájemných reakcích. Tyto reakce reagují ne na to, jaké ty druhé události „doopravdy“, „skutečně“ jsou, ale na to, jak se oněm reagujícím událostem jeví. Reaktibilita událostí má „hrubý rastr“ a relativně vysoký práh. Proto nevíme, jak složité a případně individuálně odlišné jsou např. jednotlivé atomy (atd.), ale jsme naprosto závislí na tom, jak se sobě navzájem „jeví“.

03 To znamená, že základním omylem fenomenologie je redukované chápání fenoménů jako příslušných pouze naší (lidské) subjektivitě. Mohli bychom paradoxně říci: fenomenalita světa je „objektivní“, tj. je na nás (lidech) nezávislá, předchází každé lidské subjektivitě.

04 Tím se ovšem jednota světa, kterou staří řečtí myslitelé považovali za jistou a snad samozřejmou, stává nanejvýš problematickou. Uvažme nejprve následující: jestliže je svět založen na vzájemných reakcích nejprve těch nejjednodušších a potom i vyšších událostí, je podmínkou vzniku světa dostatečná frekvence a hustota právě těch nejjednodušších událostí, nejmenších událostných kvant, schopných reagovat na jiné. Předpokladem i jen jednostranné reakce je časová koexistence (i prostorová) alespoň dvou událostí (většinou však více ud./

05 Příliš řídce se vyskytující události neumožňují vznik světa vůbec anebo se takto vzniklý svět zase brzo rozpadne. Jestliže Hérakleitos má za to, že hromada náhodně rozházených událostí se může stát „nejkrásnějším světem“ pouze díky LOGU (podle něhož se vše děje), pak tuto myšlenku můžeme podržet jen za předpokladu, že LOGOS „vládne“ nikoliv jako moc, jako síla, jako faktor (např. jako Láska a Svár u Empedokla), nýbrž prostřednictvím událostí, především těch nejjednodušších, a prostřednictvím jejich aktivit a jejich vzájemných reakcí. A to může jen tam, kde je ona „hromada“ dost velká a „hustá“. To je podmínka nutná.
6.XI.

90-077

90/077
06 Naše hlavní otázka však zní trochu jinak: je hustota (nezbytná) spolu s reaktibilitou jednotlivých událostí (tedy mnohosti událostí) dostatečnou zárukou jednoty, sjednocenosti světa? Jsou jednotlivé akty reaktibilních událostí a to ustavit a zajistit jednotu, sjednocenost světa? Jistě nikoliv, nebo alespoň nikoliv v tom smyslu, jak o jednotě či sjednocenosti mluvíme na základě svých zkušeností s pravými událostmi. Svět jako úhrn, jako hromada se nemůže stát celkem, tj. integrovanou událostí jen na základě mnohosti nejrůznějších interakcí svých nejnižších „složek“.

07 Fenomenologové obcházejí tuto po mém soudu základní otázku v podstatě nepřípustným, neplatným způsobem – totiž tím, že převádějí otázku na rovinu fenoménu v rámci lidské subjektivity. Z tohoto kontextu však je třeba náš problém vyjmout a restituovat jej na rovině, která lidskou subjektivitu a její rámec zásadně přesahuje. Aby to bylo možné, je třeba nově myšlenkově zvládnout otázku vztahu člověka ke světu a světa k člověku. A tedy ustavit a upevnit nový myšlenkový přístup k filosofickým otázkám vůbec.

08 Do té doby, než toho alespoň v nezbytné první míře dosáhneme, musíme formulovat v rámci dosavadního způsobu myšlení některé teze, které budou mít jen omezenou funkci a nemohou představovat definitivní řešení. Proto je možné užít v nich také formulací paradoxních a někdy snad i paralogických (ostatně nejčastěji jen zdánlivě takových).

09 Svět především nemůže být myšlenkově uchopen či modelován jako předmět, neboť nikdy není a ani nemůže být „před námi“, nýbrž je „kolem nás“ a my jsme v něm resp. na něm. Proto ani jednota světa nemůže být hledána ve směru předmětném, nemůže jít o předmětnou jednotu toho typu, jakou známe ze zkušenosti s pravými událostmi, s pravými jsoucny. Svět není žádným živokem (Platón), není ani pravým jsoucnem, pravou událostí (tj. vnitřně sjednoceným děním).

10 Sjednocenost světa opravdu tedy není dána ani garantována nějakou jeho „přirozeností“, neboť ačkoliv svět – jak se dnes má za to – vznikl, probíhají v něm změny a nejspíš zase zanikne, nejde o proměny podle nějakého rozvrhu či plánu (jak je tomu u organismů). Svět není žádnou „přirozenou jednotou“ (Teilhard), svět nemá žádnou FYSIS. Jeho sjednocenost může být dosahováno jen na základě LOGU, ale bez přímého zprostředkování nějakou FYSIS. Svět se proto může stávat světem jen dějinně, nikoliv přírodně. Svět dějin – svět řeči (LOGU). Ukazování x vyjevování.
6.XI.

90-078

90/078
Příprava na 8.11.90 – Úvod do ffie (2+1)

01 Při pokusu o myšlenkové modelování založení světa jsme došli k závěru, že vlastní základ světa musíme předpokládat mimo svět sám. Nejde tu o relikt nějaké religiozity, nýbrž o důsledné filosofické myšlení, které samo sobě neklade překážky ani zábrany. Dokonce astrofyzikální kosmologie a kvantová fyzika to musí činit také (tzv. fyzikální vakuum).

02 Zjistili jsme, že „ontologickým statutem“ světa je fenomenalita, ovšem mnohem radikálněji chápaná než v samotné fenomenologii. Molekuly, atomy, elementární částice, kvanta a naše jen v myšlenkách modelované „primordiální události“ musí na sebe reagovat, aby právě na základě jejich reakcí vznikl „svět“. Předpokladem ustavení světa je tedy jednak reaktibilita i těch nejjednodušších událostí, jednak jejich dostatečná hustota, aby k základně kontingentním původním reakcím mohlo nezbytně často docházet.

03 Každá událost vzniká z „ničeho“: „nic“ (nicota) je nestabilní stav. Tato nestabilita má ergo charakter jakéhosi tlaku: nic má tendenci se změnit v něco. Tento tlak není dostatečně kompenzován na primordiální úrovni, neboť tak na vyšších úrovních zůstává onen tlak nekompenzován. Proto lze předpokládat, že při vzájemných reakcích primordiálních i vyšších událostí stále intervenuje také onen tlak směrem „dál a výš“, jak předpokládá Teilhard.

04 Tendence „ničeho“ přejít v „něco“ nemůže přecházet rovnou ve vyšší události (předpokládáme, že to je „zakázáno“, tak jak o tom mluví fyzici). K vyšším událostem může „nic“ dospět jen prostřednictvím reakcí nejnižších událostí na sebe navzájem. Druhým základním předpokladem vzniku světa (jak jej známe“ je ona pozoruhodná schopnost nejnižších nebo velmi nízkých událostí organizovat se takovým způsobem, že vznikají časově (kvanta) anebo i prostorově (částice „hmotné“) „trvalé“ útvary, které na rozdíl od virtuálních fyzici nazývají reálnými. Jejich trvalost je vždy omezena, a to nikoliv jen trváním světa „vcelku“, ale také jim příslušným poločasem rozpadu.

05 Pouze díky této schopnosti událostí nižších a nejnižších úrovní se sbalovat do relativně trvalejších útvarů se mohou vytvářet jejich hromady, které interagují novým zvláštním způsobem, umožňujícím např. vznik mlhovin, hvězd atd.
7.XI.

90-079

7. XI.
Ale nejen to: různé atomy, takto vzniklé, jsou s to vstupovat v různé kontakty zvláštního typu díky tomu, že si jejich jádra vychytala (v závislosti na svém elektrickém náboji) různé množství elektronů, z nichž ty vnější mohou nejenom tu a tam za určitých okolností ztrácet nebo alespoň uvolňovat – a to značně, např. v případě vodivosti –, ale také sdílet s jinými jádry (chemické vazby).
06 Díky chemickým vazbám a v důsledku vzniku velkých molekul se otvírá nová cesta tzv. organického vývoje. Tak jako musíme předpokládat tlak „ničeho“ k přechodu v něco na nejnižších úrovních, musíme tento tlak vidět jako intervenující faktor v evoluci. Nejde tedy ani o „nahodilé odchylky“, jak předpokládá darwinismus, které jsou teprve dodatečně vyselektovány danými okolnostmi (prostředím), i když to jistě také hraje roli, i když podružnou a sekundární, ani o nějaký předem daný plán vývoje, jakousi „orthogenezi“ v Teilhardově smyslu (i když i zde je nutno blíže prozkoumat Teilhardovy teze).
07 Právě v rámci organického vývoje se ukazuje, jak FYSIS nemůže být viděna jako rozhodující „faktor“ fylogeneze, nýbrž jen ontogeneze. Zdá se, že stojíme před nutností buď zavést další, nový faktor, anebo se pokusit chápat LOGOS novým způsobem, tak, že rozšíříme jeho pojetí. Této druhé cestě by nasvědčovalo jako správné to, že na ještě vyšší, další úrovni se LOGOS teprve ukazuje ve své nejvlastnější působnosti. Předpokladem tu je ovšem rozvinutí chápání „subjektu“, který jsme zatím pověřili ve své koncepci úkolem zahajovat akce.
08 Subjekt musí být chápán jako „ne-jsoucno“ (protože je vykloněn do budoucnosti, před počátek akcí), které však – jakožto „skutečné“ (tj. schopné skutků) – je s to prostředkovat mezi tlakem „ničeho“ ke kompenzaci a mezi tím, co jinak (jiným způsobem a na nižší rovině) provádí program událostného dění a jeho vnitřní integrity (FYSIS, LOGOS). Onen tlak „nicoty“ snad můžeme ztotožnit alespoň v jistém rozsahu s přicházející budoucností, neboť to je jediná neskutečná, resp. ještě nenastalá, ale adventivní (přicházející) skutečnost, která ovšem už je „strukturovaná“ (jako „výzvy“, na něž je třeba „odpovídat“).
09 Z hlediska člověka je však rozhodující radikální posílení významu a funkce subjektu tam, kde se ustavuje vědomí a myšlení jako zvláštní, od ostatních se podstatně odlišující aktivita subjektu, díky které se může ze smečky stávat společnost jakožto lidské společenství. Radikální změna tu spočívá v docela novém vztahu k LOGU.

90-080

10 Vazba subjektu na LOGOS musí být podrobněji vyšetřena. Jednota subjektu se podstatně liší od jednoty pravé události (pravého jsoucna), která je spravována FYSIS. Bylo by dokonce možné tvrdit, že inkarnace LOGU bez prostřednictví FYSIS je možná jen přes subjekt. (A samozřejmě přes jeho aktivity).
11 LOGOS ovšem nemůže být považován za odpovědna za konstituci LOGU. Proto musíme konstituentu hledat někde jinde. Subjekt je přímo ustavován „Pravdou–Vírou“. To je zapotřebí vyložit blíže.
12 Subjekt je zásadně ustavován svými vlastními akcemi. Ale problémem je začátek: i když jednou z výslednic akce je konstituce (rekonstituce) subjektu, ocitáme se v nesnázích, když jde o prvotní konstituci subjektu.
13 Protože subjekt nemůže být konstituován – jako subjekt – leč svými vlastními akcemi, tj. jako subjekt musí stát na vlastních nohou, musíme na počátku jeho konstituce uvažovat akci, která původně není jeho akcí (protože on sám ještě nebyl konstituován), ale musí být za jeho vlastní akci „započtena“ (ovšem účinně!). A tato prvotní akce v sobě sjednocuje onen dvojí charakter, dvojí stránku pravdy–víry.

14 Pravda je na subjektu nezávislá stránka víry, víra je „akcí“ pravdy, jíž je konstituován subjekt. Zatímco pravda je v tomto smyslu s to založit (ustavit) subjekt přímo, bez dalších medií (prostřednictví), nemůže přímo založit ani konstituovat konkrétní (pravá) jsoucna – leč ta nejjednodušší, „primordiální“. Vše ostatní se musí postupně „vyvinout“ (ne tak, že by šlo o rozvinutí již daného, ale zavinutého).
15 Protože každá pravá událost, i ta nejmenší, se stává událostí vnitrosvětnou teprve díky reaktibilitě (své a druhých událostí), a protože reakce je akce a každá akce nutně předpokládá subjekt (a dále jej utváří, rekonstituuje), platí zároveň, že každé pravé jsoucno je nejenom výsledkem jistého vývoje, ale také přímo výtvorem ryzí nepředmětnosti, pravdy (toho pravého).
16 Zde máme tedy od Whiteheada se poněkud lišící, ale jeho myšlenku potvrzující rozlišení mezi „primordiální“ a „konsekventní“ povahou ne sice pravdy, ale jejího působení a uplatňování ve světě.

90-081

11. XI.
Návrh preambule Charty evropské kultury
Kulturní historie Evropy je charakterizována pluralitou svých kořenů a zároveň mnoha pokusy o dosahování jednoty. Evropskou zvláštností je především to, že různé kulturní tradice se nikdy pouze přes sebe nepřelévaly, ani se spolu jen nemísily, ale přes rozmanité typy synkreze směřovaly k syntézám, anebo naopak k polemickým střetnutím, jež však nakonec zase k takovým synkrezím a syntézám dospívaly. Nejnápadnějšími jevy tu jsou především dvojice filosofie–theologie nebo církev–stát, kde docházelo k vzájemnému ovlivňování, aniž by výsledkem bylo splynutí. Nejvýznačnějšími dvěma kořeny fenoménu Evropa jsou řecká a židovská antika, nebo přesněji a v užším smyslu řecká pojmovost a racionalita a s ní spojené pojetí skutečnosti jakožto jsoucna na jedné straně a židovský vynález antiarchetypů, spjatý s objevem budoucnosti a budoucnostní orientace lidského života. Ačkoliv obojí tradice je nesourodá a v lecčem i navzájem protivná, v jednom si je podobná a blízká, totiž v tom, že je překonáváním mýtu a mytické životní orientace archaického člověka. Právě tento rozpor ve způsobu, ale souhlas ve faktu odporu proti mýtu byl a dosud je určujícím faktorem pro duchovní, myšlenkové, mravní, umělecké, ale i vědecké a politické tradice, které považujeme za autenticky evropské. Zvláště v duchovní a myšlenkové rovině dodnes Evropa zůstává nemyslitelná bez dialogu a někdy často i zápasu těchto velice odlišných, ale nikoliv mimoběžných životních atitud a stylů. Vedle těchto nejvýznamnějších dvou zdrojů rozpoznáváme v evropských dějinách i další zdroje: římské právní a politické tradice, později renesanci a reformaci a ještě později osvícenství, také vznik novodobé vědy a na ní založené techniky,

90-082

zejména však celou evropskou historií se prosazující křesťanství, které před evropského člověka staví tak vysoké normy, že jimi ani samo nedokáže být právo. Zdá se, že právě ony vysoké vnitřní tlaky, vyvolávané vždy znovu nejenom rozmanitostí evropských zdrojů, ale také úporným úsilím po univerzalitě a tím jednotě, zůstávaly nevyčerpávajícím se, ale vždy znovu se obnovujícím pramenem dynamického napětí, ústícího v nové a nové pokusy o tvůrčí řešení a přesahování všeho, čeho bylo již dosaženo.
Integrální součástí a neustálým motivem všech autentických evropských tradic je zvláštní a v dějinách se stále prohlubující chápání člověka a jeho postavení jak ve světě společnosti a politiky, tak ve světě duchovním a myšlenkovém, ale rovněž v univerzu. Evropský člověk usiluje nejenom o sebepoznání, ale vždy také o sebepřekonání, o to, aby sám sebou ne pouze „byl“, ale aby se sám sebou stával, aby k sobě právě svou činností dospíval, aby se k sobě dopracovával. Člověk zakotvený v evropských tradicích se necítí už být vázán svou minulostí a tím pevnou určeností, ale je otevřen do budoucnosti a takřka vykloněn do ní, jak se sám k sobě a ke své minulosti obrací zády jako k tomu, co je jen předpokladem a materiálem (nezbytným) pro jeho příští aktivity. Je to jeho zvláštní, velmi vyhraněné úsilí o vztah k celku, pro který je vždycky budoucnost tou rozhodující dimenzí, ať už jde o jeho vlastní život, o život společnosti, v níž žije, anebo o budoucnost veškerenstva. Toto

úsilí o překračování všeho daného a všech mezí vedlo Evropany někdy také na hrozná scestí a do katastrof pro ně samotné i pro ostatní svět. Žádná z cest však nevede zpět; lze jít jen kupředu, ale pod zostřenou zodpovědností.

90-083

Cílem EEK je tedy upozorňovat na potřebu a nutnost respektu jak k pluralitě evropských kulturních tradic, tak k převládajícímu úsilí o jejich hlubší jednotu, která by je ovšem nezbavovala jejich jedinečnosti a svébytnosti, jakož i tento respekt usnadňovat, prosazovat a upevňovat. To se může dít jen formou setkávání, nikoliv mimoběžnosti, a samo setkávání by mělo mít podobu multilaterálního dialogu a tudíž zájmu na jiných, odlišných tradicích, nikoliv lhostejnosti a nezájmu, ani odporu a střetu spojeného s nepřátelstvím. To pochopitelně nevylučuje duchovní a myšlenkový zápas, bez něhož pravý dialog není možný. Pravá evropská jednota nesmí může být založena na myšlenkové slabosti ani na duchovní vyprahlosti a skepsi. Dialog musí však být vždycky veden s vědomím, že uprostřed rozhovorů i zápasů se může vyjevit pravda, kterou původně nedisponoval žádný z účastníků. Právě důvěra v tuto možnost charakterizuje snad evropské tradice nejvíc a na prvním místě, neboť je nerozlučně spojena s onou již zmíněnou orientací na budoucnost a do budoucnosti.
(po některých menších úpravách odevzdáno 12.11.90)

90-084

Příprava na AVU – 13.11.90 – Tvar a vidění x porozumění
01 Zákaz zobrazování ve starém Izraeli – vyvolává otázky: jaký v tom mohl být a snad dodnes je smysl? Protest a výstraha proti orientaci na to, co je vidět (proti tomu staré Řecko: THEORIA). Důležitější než to, co je vidět, je to, co vidět není.
02 Také naše zdůraznění rozdílu mezi artefaktem a vlastním dílem, „vnitřním světem“ díla poukazuje na to, že je cosi důležitějšího než to, co je vidět. I když tu jde o umělecké dílo, má to platit univerzálně. Svět není jen to, co je vidět, dokonce není ani hlavně to. Ba platí, že ani vidět svět, vidět věci není žádným počátkem, ničím primárním a samozřejmým, že svět se musíme naučit vidět.
03 Ukázali jsme si, jaký je význam času v umění, dokonce i pro výtvarné dílo. Řekli jsme, že i to, co představuje (zpřítomňuje) obraz nebo socha, je nutno „přečíst“. Odtud chápeme důraz na sluch, na slyšení: nejen umělecké dílo, ale každá skutečnost má (může mít) „smysl“ jen v čase. Proto Rádl mluví o tom, že živá bytost je neviditelná. Také umělecké dílo je vlastně neviditelné, vidět lze jen artefakt.
04 Ale slyšení na tom není zase o tolik lépe než vidění. Hérakleitos (zl. B 34) říkal, že „slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“ (2. vyd., s. 52). Důraz na slyšení je polemikou proti předmětnosti a proti chápání skutečnosti jako vyzvednutelné mimo čas (a mimo souvislosti). Ale jak je to doopravdy se „skutečností“? Víme přece ze zkušenosti, že nás náhle osloví něco skutečného, třeba jen viděného – krajina, obličej, květ, nerost, hvězdné nebe.
05 Zastavme se chvíli u toho, jaká je povaha skutečnosti. Něco už jsme probírali, tak jen zopakujeme a málo rozšíříme. Rozdíl mezi pravými jsoucny (vnitřně integrovanými událostmi) a mezi hromadami. Hromady nemají „smysl“, nemají LOGOS (Hérakleitos). LOGOS však právě nelze vidět, ale ani slyšet (smyslově), nýbrž je třeba mít „chápavou duši“, chápat, rozumět.
06 Ale my ze zkušenosti víme, že někdy nás oslovují i „hromady“ – a to proto, že to nejsou pouhé hromady, ale souvislosti, kontexty, založení na interakcích. Ale někdy nemůžeme ani na ty poukázat jako na zakládající „smysl“ (skály, bouře, krystal, poušť). Je pak ten „smysl“ jen „subjektivní“?

90-085

07 Docela zvláštní charakter mají situace a události společenské a dějinné. Tam už nejde jen o interakce, ale také o „emancipáty“: člověku se někdy jeho výtvory vymknou a postaví se proti němu tak, že si ho podmaní, zotročí – člověk se svou vlastní aktivitou odcizuje sám sobě, pracuje proti sobě, stává se sám sobě cizincem a dokonce nepřítelem.
08 Abychom mohli vyložit tento fenomén, musíme se vrátit k otázce událostného dění a rozdílu mezi bytím události a mezi jejími jsoucnostmi. Běžící pes, kterého vidíme, není „celý“. Ale co to znamená, že vidíme právě jen něco z něho? Událostné dění je „přístupné“ zvenčí vždy pouze v momentě své jsoucnosti a v témž momentě je také samo s to vstoupit do kontaktu s jinými událostmi, reagovat na ně. Důležitost koexistence v času a prostoru. Význam roviny „setrvalostí“ na nízkých úrovních: kvanta, částice, atomy, molekuly. Možnost těla a tělesnosti.
09 Na úrovni člověka: aktivita, práce, praxe. Hegel: zvnějšňování vnitřního. Marx: zvnitřňování vnějšího. Člověk se zjinačuje tím, jak zjinačuje své okolí, mění svět. Naše otázka: jaká práce, jaká praxe dovádí člověka k němu samému a jaká naopak ho odvádí od něho samotného? Jaká praxe osvobozuje, vysvobozuje, dává svobodu – a jaká naopak svobodu omezuje, krade, jaká člověka zotročuje?
10 Pojetí člověka: je člověk to, co je? Marx tu šlápl zcela vedle: mluví o práci, v níž člověk „afirmuje“ sám sebe a v níž se naopak „neafirmuje“ (E-F ruk. 66), ale popírá. Otázka zní: je taková praxe, v níž člověk sám sebe (jak jest) nechává za sebou a obrací se k sobě zády, jeho sebepopřením? Je člověk transcendující bytostí anebo není?
11 Proto nevyhovuje ani pojem „uspokojení“: člověk, který sám sebe uspokojuje a tím potvrzuje, ztrácí sebe a sám sobě se odcizuje. Neboť člověk je to, co „bude“, resp. co „má být“ – a to je vždy v napětí s tím, co „jest“. Sebepotvrzování a sebeuspokojování je tím největším vnitřním nebezpečím a nepřítelem člověka, ale také umění.
12 Zákaz rytin má tedy obecnější význam: člověk se nemá identifikovat s ničím daným, jsoucím, tedy ani sám se sebou, jak jest. Čas je důležitý proto, že „to pravé“ přichází z budoucnosti: sama budoucnost je adventivní povahy. Proto rozhodující „stránkou“, ano bytostným jádrem díla je jeho nejsoucnost, jeho neontický charakter.

90-086

14. XI.
Příprava na 14.11.90 – Úvod do ffie (2+1) – Dějiny, -nost
01 Když jsme se chtěli trochu orientovat ve světě přírody, nalezli jsme rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucny a zejména jakési směřování pravých jsoucen k vyšším úrovním interakcí v evolučním procesu. Zároveň s tímto směřováním jsme však zjistili, že svět asi není jednotou, tedy žádným pravým jsoucnem.
02 Rozpor mezi tím, co je svět a jaký je svět a co je ono negentropické směřování „dál a výš“ nutně exponuje otázku po postavení onoho směřování ve světě, v univerzu. Metoda, jíž pravá jsoucna dosahují své vnitřní sjednocenosti, nutně selhává v případě univerza a jeho obrovitých složek (galaxií a systémů galaxií). Zdá se, že organizační moc FYSIS se v člověku dostává ke konci svých možností.
03 To nám vrhá určité světlo na skutečnost, že už v rámci lidské společnosti se dávno ukázalo, že možnosti FYSIS selhávaly a selhávají. Společnost je založena a strukturně organizována na jiném principu, resp. především na jiném principu. Společenské struktury se nerodí tak, jako nové organismy, ani tak nerostou. Zejména pak – na rozdíl od stád, smeček a tlup zvířecích – nejsou druhotnými útvary, stále ještě určovanými a podstatně ovlivňovanými FYSIS.
04 Zatím jsme mluvili jen o dvou faktorech, které – ač samy nejsou žádnými jsoucny – ovlivňují a určují jak jednotlivé jsoucnosti nějaké pravé události, tak její bytí v celku, totiž o LOGU a o FYSIS. Nyní se musíme rozhodnout, zda na lidské úrovni, kde se tvoří společnost a kde se časem začnou dít dějiny, budeme uvažovat o nějakém novém faktoru, anebo zda se raději nepokusíme pověřit LOGOS novými funkcemi a úkoly, když selhává působení FYSIS.
05 Obojí cesta je pro filosofii otevřena. Nicméně k dosavadní tradici filosofie a evropského myšlení vůbec náleží podstatné rozšíření funkcí LOGU. Víme, že k tomu nedošlo jen pod vlivem jedné teorie nebo jedné ideologie

apod., ale prosadilo se to téměř obecně. LOGOS začal být chápán a překládán jako slovo, pojem, výpověď či soud, promluva, řeč, jazyk, ale také rozum, důvod, smysl. To vše se ovšem nemusí nakonec ukázat jako dosti nosné, ale svědčí to přinejmenším o tušení, že LOGOS znamená víc než pouhé sbírání, shromažďování mnohosti v jednotu tím nejjednodušším způsobem (jsoucnosti–bytí). To něco znamená.

90-087

06 Vydáme se tedy po této cestě, protože rozšiřování významu a funkce FYSIS není perspektivní (v historii ovšem nebylo výjimkou: obec byla přirovnávána k organismu – bajky!, celé sociologické školy – viz Sorokin – stavěly své teorie nejen na chemii, ale také na biologii atd.). Co to konkrétně bude znamenat? Dvě hlavní cesty: vztah člověka k jazyku jako rozhodující podmínce sociálních kontaktů a interakcí na vysoké úrovni a zároveň podmínce vysokým nárokům odpovídajícího myšlení, a za druhé vztah člověka k dějinám jako k zvláštnímu typu nepravého dění, tj. dění, které nějakým způsobem musí být prostředkováno vědomím a myšlením a jím také integrováno.
07 Problém jazyka, mluvy a řeči si necháme na příště. Dnes si objasníme rozdíl mezi historií a mezi dějinami. Protože obvykle se těchto dvou termínů užívá promiscue, tedy záměnně, musíme se odchýlit od jejich běžného použití. Řecké HISTORIA je odvozeno od slovesa HISTOREÓ, tj. zvídám, vyzvídám, pátrám po něčem, dotazuji se na něco, pak též dozvídám se, znám, vím, a konečně vypravuji, povídám. Historie je v tomto smyslu tedy vědění, vědomost, věda o čemkoliv, tedy např. také o přírodě: u Platóna najdeme PERI FYSEÓS HISTORIA ve smyslu přírodověda (Naturwissenschaft).
08 Aplikováno na náš problém: můžeme vypravovat o historii přírodních dějů na Zemi nebo o historii Vesmíru, ale nemluvit o jejich dějinách. Čeština nám tu zase dává jisté pokyny, jichž můžeme dbát. V přírodě najdeme jednak pravé, jednak nepravé děje (události). Ale děj není dějina, a děje (hromada dějů) nejsou ještě dějiny (hromada dějin). Jak se liší nepravá událost, tj. nepravý děj, od dějiny? Asi jako bouřka nebo zemětřesení od elektriky (fyzikální přístroj) nebo odstřelení domu. Zemětřesení musí být historiky zaznamenáno, ale do dějin prostě nepatří (jen reakce lidí na zemětřesení).
09 Do dějin tedy původně náleží jen to, co dělají, plánují, rozvrhují a podle rozvrhu uskutečňují lidé. Teprve tímto prostřednictvím se to, co je pouhým předmětem, materiálem nebo prostředkem, instrumentáriem jejich aktivit, dostává do dějin. Ale ani to ještě není dostatečná podmínka. Tam začíná historie člověka, historie lidí, ale nejde ještě o skutečné dějiny. Nepomůže nám ani důraz na lidské vědomí, vědomě zacílené myšlení. To vše známe v archaických společnostech, které ještě nežily dějinně.

90-088

10 Co je tedy podmínkou a dokonce snad základem vzniku, tj. ustavení dějin jakožto dějin? Dějiny nemohou vzniknout jako náhodná struktura, jako zvláštní zauzlení okolností. Dějiny tedy nemohou být založeny ani na vzniku jazyka (jazyků), ani na vynálezu písma, ani na nějakém novém uspořádání společenství, tj. vztahů mezi lidmi, nýbrž to vše sama o sobě na ustavení dějin buď ještě nestačí anebo je naopak už předpokládá.
11 Dějiny se začínají dít teprve tam, kde se ustaví dějinný subjekt, tj. kde člověk začne dějinně myslet a dějinně se chovat, dějinně jednat. V tom smyslu tedy neplatí, že člověk je produktem dějin, to platí jen sekundárně, tj. tak, že je zpětně dějinami ovlivňován. Ale základním ustavujícím činitelem při vzniku, tj. počátku dějin je člověk, kdežto dějiny jsou jeho produktem. A skrze tyto dějiny, tj. prostřednictvím svého vlastního produktu se člověk dějinně uskutečňuje, tj. proměňuje, rozvíjí a kultivuje.
12 Naší otázkou je tedy, jak dochází k tomu, že člověk se stává dějinným subjektem, tj. dějinným člověkem, člověkem, schopným ustavit dějiny a pak v nich dále žít. Aby byla tato otázka řešitelná, musíme si ujasnit, jak vlastně takový život v dějinách, tedy dějinný život vypadá. Zde musíme poněkud redukovat pomalý a pečlivý analytický a přesně vyargumentovaný postup a posunout se kupředu poněkud dogmatickým vyslovením několika tezí.

13 Dějinný člověk je schopen se novým, do té doby neznámým způsobem vztahovat k tomu, čemu my, dějinní lidé, říkáme (dnes) minulost. Archaický člověk neznal minulost, tj. nejenom nevěděl, co to je, ale vztahoval se k tomu, co historie může popsat jako předcházející stavy, jako k něčemu, co je stále tu. To, co je stále tu, je to, co zůstává jako (se)trvalost pod vnějšími, povrchními proměnami, tedy jako podstata. Německé „Wesen“ ukazuje tímto směrem: was gewesen, to je Wesen (bylost jakožto podstata).
14 Aby se bylost stala (naší) minulostí, musí se nejprve podstatně (bytostně) proměnit vztah člověka k budoucnosti. Člověk si musí uvědomit, že se k minulosti může jen tehdy vztáhnout, využije-li k tomu budoucnosti (adventivní). Dějiny tedy začínají tam, kde se člověk obrací tváří (čelem) k budoucnosti a do budoucnosti. Kde minulost se stává jen stavebním materiálem, nikoliv určujícím momentem lidského jednání.

90-089

Příprava na 14.11.90 – Ffická antropologie – člověk jako „umělec. dílo“
01 Člověk není bytostí v tom smyslu, jak tomu rozuměla stará metafyzika, tj. bytostí, jejíž bylost by byla její podstatou. Kdybychom se měli vyjádřit absurdně, řekli bychom, že je bytostí, jejíž „podstatou“ je „budost“. Zatímco „bylost“ (Wesen) je stále, přesněji nadčasově, naddějinně (i když jde o osobní dějiny) „tu“, tedy praminulá a tím prapřítomná, „budost“ vždy jen přichází, nastává (nebo také nenastává), stává se (nebo je ztrácena).
02 Platí-li o každé bytosti (každé pravé události, pravém jsoucnu), že spíše není, než jest, člověk se ode všech jiných liší tím, že se bytostně přesouvá, vysunuje, vyklání do budoucnosti. A protože budoucnost je tím, co ještě není, člověk se zakořeňuje, zakotvuje v tom svém nejpodstatnějším „já“ právě v tomto ještě neurčeném: člověk je někým, kým ještě není, a už není tím, kým je. Člověk je ustavičně na cestě ven ze sebe a pryč od sebe, jak byl a jest.
03 Svou FYSIS a svým tělem je ovšem člověk vázán na tzv. přítomnost: jen v přítomnosti se může setkávat s jinými lidmi, jen v přítomnosti může ovlivňovat svět kolem sebe, a tedy jen v přítomnosti se může díky své praxi stávat někým jiným. Proto nemůže prostě „uletět“ daleko do budoucnosti. Když to udělá, je to jen zdánlivé a uchyluje se ve skutečnosti do budoucnosti nepravé, falešné, zase jen do pračasu.
04 Právě proto se doopravdy člověk nemůže stávat sám sebou jenom tím, jak přetváří svět kolem sebe, tj. věci ve svém okolí. Marx velmi duchaplně rozvinul myšlenku, že člověk tím, jak mění svět kolem sebe, mění i sám sebe. Ale tuto myšlenku musíme sledovat dál, než jak se to podařilo Marxovi. Když totiž Marx v E-F rukopisech vykládá svou myšlenku zvnějšnění a nadto odcizení práce (61 n. čes. překladu), rozlišuje práci, kterou člověk sám sebe afirmuje (potvrzuje), od práce, kterou sám sebe neafirmuje, nýbrž popírá. Afirmovat sebe pro něho znamená, že člověku je dobře, že je šťasten (to necháme stranou) a že „rozvíjí“ svou „svobodnou fyzickou“ a „duševní energii“ – opak spočívá v tom, že moří svou tělesnost a ruinuje svého ducha (66). Taková práce není uspokojením nějaké potřeby, ale naopak prostředkem k uspokojování potřeb mimo samotnou práci. Dělník ztrácí sebe sama, protože náleží někomu jinému, nenáleží sám sobě.

90-090

05 Máme-li si co nejjasněji odhalit a ukázat základní omyl tohoto pojetí, uděláme nejlépe, když se poučíme na rozboru povahou uměleckého díla. Žádné umělecké dílo nespočívá ve svém zachycení, ve svém předmětném provedení, tedy v artefaktu. Artefakt je něco, co může být vnímáno především smyslově: zrakem (obraz, socha), sluchově (provedení skladby, recitace, vyprávění, dialogy na scéně), snad i hmatem, čichem – ale okrajově).
06 Vlastní umělecké dílo však není ani otesaný kus kamene, ani barevnými skvrnami pokryté plátno, ani různými znaménky popsaný notový papír, ani špalík potištěných papírů, navíc na hřbetě slepených. Kniha musí být přečtena, partitura zahrána, obraz viděn a pochopen jako obraz. Různá pochopení a různá provedení uměleckých děl míří k tomu, co vlastně nikde a nikdy není a nebylo „dáno“, neboť i sám tvůrce naslouchal a rozhlížel se a nechával se „oslovovat“. Dílo – přesně: artefakt – vytvořil, „udělal“, aby usnadnil divákům,

posluchačům a čtenářům přístup k tomu, co je vnitřním světem uměl. díla, tedy setkání s něčím, co nikdy „bez nás“ (bez naší asistence a angažovanosti, bez našeho dechu a naší krve) není „tu“, není „přítomno“.
07 Pro člověka je setkávání s uměleckými díly proto tak podstatné a bytostně nutné, že jen to mu umožňuje lépe chápat sebe. Také člověk – podobně jako umělecké dílo – není totožný se svým vzezřením, se svým vnějškem, se svou daností, se svým daným stavem. To platí právě tak o nás jako o těch druhých. Rozdíl je tu jen v jednom: zatímco vnějšek uměleckého díla není vnitřně integrován, ale je od svého vnitřního světa oddělen, takže teprve divák, posluchač a čtenář se musí dílu dát k dispozici a sjednotit obě jeho oddělené stránky, člověk se vnitřně sjednocuje, resp. může sjednocovat sám. Proto je člověk pravým a dílo nepravým jsoucnem.
08 Umění má však konstitutivní úlohu v tom, jak se člověk stává sám sebou, neboť jednak na umění se člověk učí přecházet od daného k nedanému, od vnějšího k vnitřnímu, od hotového k tomu, co teprve přichází, jednak touto rozmanitostí zkušeností s nedaným, nepředmětným a přicházejícím začíná sám sobě rozumět rovněž jako nedanému, nepředmětnému a teprve nastávajícímu či stát se majícímu. Člověk na základě setkání s uměním začíná u sebe rozlišovat mezi tím, co „jest“, a tím, co „být má“ a „bude“.

90-091

15. XI.
Příprava na 15.11.90 – Ffie a thgie (FF) – Vztah k budouc.
01 Chceme se v prvním rozvrhu rozhovoru mezi ffií a thgií omezit na problém víry, přičemž v chápání víry se vracíme k nejstaršímu chápání Ježíšovu a jeho okolí (viz Ebeling) a odtud za pomoci ještě staršího pochopení již k samotné podstatě, totiž k víře jako vztahu člověka k budoucnosti a do budoucnosti.
02 Život víry a z víry je ten, který překonal onu úzkost a přímo děs z budoucnosti („neboj se, toliko věř“). Přísně posuzováno je ovšem již ona hrůza, děs anebo jen pouhá obava prvotním vztahem k budoucnosti. To ovšem vidíme my, kteří se k času vztahujeme už jinak, nově.
03 Víra znamená proměnu vztahu k budoucnosti: místo úzkosti a obav, které hledají oporu a spásu v praminulosti, víra sice ví o hrozících nebezpečích, ale spoléhá na budoucnost jako na prostor, kde nebezpečí mohou být překonána. Víra důvěřuje budoucnosti, svěřuje se jí, spoléhá na ni.
04 Co to znamená, tento nový vztah, tato proměna vztahu k budoucnosti? Existuje dvojí vztah, který je třeba odlišit (a také už dávno odlišen byl): víra a naděje. Co to je naděje a jak se liší od víry? Česká diskuse: Machovec, Tomin. Los: víte, jaké jsou výhry, ale nevíte, zda právě vy vyhrajete. Máte jen „naději“. To však je nepravá, náhražková, falešná naděje.
05 Naděje pravá znamená něco docela jiného: je to nikoliv nejistota, nýbrž naopak jistota. Mohli bychom říci, že je to jistota, že se bude něco dít, přesvědčenost, že přijde nějaký děj, spolehnutí „na děj“ – ale zároveň nevědění o tom, jaký to bude děj, co se vlastně stane. Naděje si je jista, ale neví čím.
06 Víra se právě v tomto bodě liší od naděje tím, že v ní jde o jistotu dělnou, praktickou, k činu vedoucí. Víra nespoléhá jen „na děj“ a na to, že jistě nastane, ale napomáhá onomu „ději“, aby k němu došlo, aby nastal. Víra nejen na budoucnost spoléhá, ale jde jí sama vstříc a asistuje při tom, jak budoucnost přichází a jak s sebou přináší něco, co tu dosud nebylo, nové.
07 V tom smyslu Rádl říká o víře, že to je nakloněnost k činu. Čin, jednání je víc než pouhé chování: jednání počí-

90-092

tá se smyslem činu, člověk jedná v souhlasu s tímto smyslem (anebo alespoň se o to snaží). Mohli bychom říci, že víra, která k takovému činu či jednání vede, znamená jakési praktické spolehnutí na to, že tu onen smysl je, že platí a zavazuje.
08 Naděje je jistotou o tom, že nějaký smysl tu je a platí, ale buď se v něm ještě neorientuje a tedy neví, jak se angažovat a nasadit, anebo to z nějakých vnějších důvodů není možné. Jsou totiž okolnosti, kdy člověk buď neví

co dělat anebo nemůže nic dělat. Naděje pak znamená, že to odevzdáváte do rukou (do jednání, činů) někoho jiného (ať už člověk nebo do rukou božích).
09 Dáme-li tedy na Rádla, je víra nakloněností k činu, k jednání. A zároveň je jakousi zvláštní jistotou, že takový čin, takové jednání má smysl. Je to tedy spolehnutí na smysl, který ovšem víra ani neumí, ani nehodlá přehlédnout, předem ovládnout a disponovat jím. To však musíme osvětlit blíže.
10 K víře náleží jak jistota, že „nakonec“ vše dobře dopadne, tak nejistota, jak my přitom pochodíme. Víra je životní orientací – a život je riskantní záležitost, kde riziko je stoprocentní. Život končí smrtí. Má-li tedy víra mít smysl, musí se spoléhat na budoucnost bez ohledu na toto nezbytné selhání života. Smrt není a nemůže být silnější než víra (ani než naděje). Víra je tedy takovou orientací, která počítá se smyslem budoucnosti za hranicemi smrti.
11 To prakticky znamená aktivní, praktickou účast na životě, která sice se smrtí počítá, ale ne jako s poslední skutečností. „Poslední věci“ člověka se tak oddělují od jeho umírání a od smrti: je něco ještě poslednějšího než smrt. Svým způsobem lze říci: víra je praktická životní orientace, která se smrtí nepočítá jako s poslední věcí, nýbrž překračuje ji alespoň ve svých rozvrzích a plánech.
12 O člověku říká filosofie, že to je transcendující bytost. To znamená bytost, která překračuje, přesahuje samu sebe. Víra je tedy přinejmenším jednou formou tohoto sebepřesahu. Tomu však rozumíme jako aktivitě. Je víra sama činem, aktem? Je sama nakloněnost k činu už činem? To je důležité pro možnost reflexe: reflektovat můžeme jen nějakou aktivitu. Čí aktivitou je víra?

90-093

Příprava na 15.11.90 – Úvod do ffie (2+1) Smysl dějin
01 Člověk je dějinná bytost. Jeho tělo je organismus, jeho život však není spravován FYSIS jako nejvyšší instancí. Již u živých bytostí musíme předpokládat jakýsi zárodek subjektnosti a subjektu. Ale jako dějinná bytost se člověk stává subjektem v plném smyslu, v novém smyslu: stává se dějinným subjektem.
02 Předpokladem dějinnosti člověka je jeho svoboda. Přírodní bytost nemůže vstoupit do dějin, může do dějin (založených jinak), být jen zatažena. Svoboda tedy předchází vzniku dějin. Dějiny nevznikají ani náhodou, ani s přírodní nutností, ale začínají se „dít“ tam, kde osvobozující se člověk se stává dějinným subjektem.
03 Teprve jako dějinná bytost se člověk může opravdu stávat pro sebe i pro jisté jedinečnou osobností. Dějiny jsou tedy prostorem, v němž jedině se člověk může stávat sebou samým. Ale to právě souvisí s tím, že člověk není tím, čím jest, ale tím, čím se jako jedinečná bytost a tedy v dějinách stává.
04 Dějinnou bytostí se člověk nestává, aniž by to věděl, aniž by si to uvědomoval, nýbrž pouze vědomě. To znamená, že ani dějiny nevznikají bez tohoto lidského vědomí sebe jakožto svobodné a tedy jedinečné bytosti. Člověk se stává dějinnou bytostí teprve tím, že si sám sebe jakožto bytost dějinnou uvědomí. Vědomí, myšlení a jakási praereflexe musí tedy této proměně předcházet.
05 Rozlišujeme tedy nezbytně vědomí nebo myšlení předdějinné a dějinné. Přechod od jednoho k druhému spočívá v proměně myšlení. Proměna smýšlení se řecky řekne METANOIA. Dějiny tedy vznikají, začínají na základě METANOIA, tedy změny smýšlení, proměny vědomé, myšlenkové orientace ve světě a ve vztahu k sobě.
06 Není člověk výsledkem, produktem dějin, ale právě naopak dějiny jsou produktem, výtvorem člověka. Ovšem dějiny působí zase zpětně na člověka. Jen díky tomuto zpětnému působení se člověk stává opravdu dějinnou bytostí.
07 Působení dějin na člověka však nesmíme chápat jako kauzalitu. (To ostatně nesmíme ani v rámci přírody.) Jde o zdánlivé „působení“, ve skutečnosti jde o lidské reagová-

90-094

ní na dějiny, tj. zejména na to, co se (dějinně) děje, na minulost, která se dějinně odehrála. Dějinný člověk tedy navazuje na minulost.
08 Základní otázka: jak může člověk navazovat na minulost, když tu ještě žádná dějinná minulost nebyla a není? Musí si ji vymyslet. To neznamená, že si ji nutně musí vylhat. Ale může to tak být. Protože tam, kde je možná pravda, je vždycky možná i lež (a naopak). Minulostí totiž není automaticky to, co se stalo, ale z toho, co se nedějinně (ale pouze dějově) stalo, je třeba dějinnou minulost teprve ustavit. A to se děje výběrem.
09 Příklad starého Izraele: rozdíl mezi „faktickým“ ještě nedějinným děním a mezi dějinným zpracováním minulosti. Vyjití z Egypta jako zvolená minulost, na kterou se navazuje: na jedné straně obdoba archetypu, na druhé straně vynález antiarchetypu. Srv. obdobu s abramovým vyjitím do neznáma.
10 Proměna člověka z bytosti předdějinné v dějinnou znamená, že se pronikavě mění „určení“ člověka, tj. to, čím se jeho život „spravuje“ (spravovat se může jen něčím „pravým“). Zatímco v rámci působnosti FYSIS člověk nemá volbu, ale ovlivňuje svou životní historii pouze konfrontací (aktivní) s jinými jsoucny, s okolím, zde se stává svobodnou bytostí, která si z „minulosti“ vybírá, jako by nebyla jednoznačně „dána“. Je to ovšem proces.
11 Rozhodující otázkou tu je, podle jakých hledisek, kritérií si člověk vybírá. To je rozdíl proti přírodnímu tvoru: ten je „od přírody“ vybaven. Dějinná bytost není vybavena, ale musí se vybavovat určitým přístupem k dějinám (jak k minulosti, tak k přítomnosti, a dokonce i k budoucnosti), tj. kultivovat se ve své dějinnosti, stávat se dějinnou bytostí.
12 Člověk se tedy nerodí jako dějinná bytost, ale musí se dějinnou bytostí stávat, musí hledat a nacházet svůj vztah k dějinám, musí se kultivovat. METANOIA, o které jsme mluvili ve smyslu historickém, se musí opakovat pro každého jedince znovu a zvlášť (obdoba vztahu fylogeneze a ontogeneze).
13 Veškerý vztah k minulosti však nutně prochází prostředkujícím vztahem k budoucnosti. Víra a dějiny tedy patří nerozlučně k sobě. Tím se objasňuje, proč objev víry a vynález dějin a dějinnosti připisujeme téže kultuře.

90-095

19. XI.
I když připustíme, že problém pravdy nelze redukovat na otázku vztahu myšlení ke skutečnosti (myšlené), zůstává tato otázka a její zodpovědění v každém případě úkolem každého filosofa. A to i za toho předpokladu, že odmítáme rozšířené klišé, že tento vztah je vztahem podobnosti, shodnosti, ad-aequace (-ationis). Hlavní nesnází je nemožnost „vystoupit ze sebe“ a podívat se, jak skutečnost vypadá bez dívání, jak zní bez poslouchání, jak je tvrdá či měkká bez hmatání, jakou má chuť bez ochutnávání, jak je cítit bez čichání. Nejsme přece schopni porovnat své myšlení, ba dokonce ani své vidění, slyšení atd. se skutečností, jak je sama o sobě a v sobě.
Z tohoto dilematu se můžeme dostat jen tak, že připustíme dvojí: že ve skutečnosti jsme schopni srovnávat jen různé své přístupy, ať už smyslové nebo myšlenkové, ke skutečnosti, a že ono srovnávání může mít smysl jen za jednoho předpokladu: totiž že ony různé přístupy představují cesty k „témuž“. Lze s jistou nadsázkou říci, že základním postupem při poznání je identifikace. Tak jako zjištění, že Večerka a Jitřenka je týmž nebeským tělesem, je založena na identifikaci toho, co je míněno jednou jako Večerka a podruhé jako Jitřenka, tak je v jiných případech slyšený zvuk a nahmatané těleso a navíc viděný předmět ztotožněn dítětem, které rukou strká nebo bouchá do chrastítka, s jedinou skutečnou věcí, totiž právě s oním chrastítkem. Není jiného možného přístupu k předmětné skutečnosti než přes smysly a přes myšlení, tedy přes subjektivitu. A jak dojdeme k oné identifikaci? V evropské tradici se prosadila metoda konstrukce předmětných myšlenkových modelů, tj. tzv. intencionálních předmětů.

90-096

Příprava na 20.11.90 – AVU – Uměl. dílo: Umění a celek

01 Filosofie dala zrod celé řadě věd a dala jim navíc do vínku jistou důstojnost a respektabilnost, kterou jí vědy mnohem později začaly upírat. Proto řada filosofů viděla ve znovuzískání charakteru vědy a vědeckosti pro filosofii jedinou možnou a správnou perspektivu. Ale tento omyl je založen na pojmové konfuzi.
02 Pokud je vědeckost chápána jako myšlenková a pojmová přesnost a přísnost, pak ovšem lze a dokonce je nezbytno takovou přesnost a přísnost na filosofii požadovat. Ale vědecká přesnost a přísnost je jiná než filosofická. Vědy dosahují své přesnosti zúžením svého předmětu, svých témat, vymezením své kompetence. A to právě ffie udělat nemůže a nesmí.
03 Filosofie musí usilovat o to, aby neztrácela svůj vztah k celku a k jednotlivým celkům. Zatímco vědy si mezi sebe rozdělily svět skutečností a žádná z nich není dost kompetentní k tomu, aby dovedla zkontrolovat, zda se na něco nezapomnělo, filosofii nestačí vědecké údaje, protože i jejich pečlivým skládáním nedojdeme leč k multiverzu.
04 Vzniká tedy otázka, je-li umění a jsou-li umělecká díla bližší vědě a vědeckým výzkumům nebo filosofii a filosofické tvorbě. První a tudíž povrchní pohled se nám zdá napovídat, že přinejmenším výtvarná díla se tak či onak přimykají ke svým konkrétním předlohám, že něco zpodobují a že přístup k nim je nutně prostředkován smysly, především pak zrakem. Z toho pak nutně vyplývá, že vztah ke skutečným celkům se vymyká jejich možnostem.
05 Proč se to vymyká jejich možnostem? Protože celek má vždycky časový charakter, náleží k němu jak minulost, tak budoucnost. A právě ve své budoucnosti se nemůže stát předmětem, budoucnost nemůže být konkrétní, neboť ještě nenastala, ještě „není“. Ale už jak toto vyslovuji, roste ve vás chuť mne opravit. To je dobře. Je to dokladem toho, že dnes umění chápeme jinak než kdysi.
06 Ani výtvarné dílo nemusí být konkrétní, tj. vztahovat se ke „konkrétní“ skutečnosti, k „předmětu“, ale může být „abstraktní“. Co to znamená? Dílo se může vztahovat i k tomu, co nemá „před sebou“ jako předmět. Je ovšem dvojí abstrakce: omezující se na aspekt a naopak „abstrahující“ od aspektů a mířící na celek.

90-097

07 Ostatně také filosofie se k celku a celkům vztahuje prostřednictvím pojmů, a pojmy jsou nutně abstraktní. Mezi ní a mezi vědami je právě ten rozdíl, že vědy užívají myšlenkových konstrukcí jako prizmat, nikoliv jen jako modelů skutečnosti. V tomto ohledu je filosofie nutně blíže umění. Ale také naopak: umění pracuje nesrovnatelně víc s nepředmětnými konotacemi – a právě těmi se má a musí vztahovat k celku a celkům.
08 Umění zná ovšem jeden prioritní celek, a tím je člověk a lidský svět. Zatímco vědecký ideál objektivity vlastně vylučuje člověka jakožto subjekt a člověka bere jen jako objekt (a tím redukuje, dehumanizuje), umění naopak zdůrazňuje člověka jako subjekt – zejména moderní umění, resp. umění moderní doby. Problém subjektivity se tak stává základním problémem modernismu a také postmodernismu.
09 Vědecký objektivismus lze převést na subjektivitu, a naopak subjektivní skutečnost je ve vědě objektivována. Tato skutečnost nutí filosofii, aby našla alternativní řešení. To zase souvisí s jejím zájem o umění, neboť má dojem, že tu nachází spojence. Ale to předpokládá nový přístup k samotnému umění a novou interpretaci, protože onen subjektivismus pronikl hluboko do způsobu myšlení samotných uměleckých tvůrců.
10 Filosofie, která nesmí ustávat v úsilí o udržení vztahu k celku a celkům, se musí na jedné straně velmi mnohému učit ze schopnosti různých oborů umělecké tvorby, jak pracovat s nepředmětnými intencemi (i když si toho sami tvůrci nejsou někdy dost vědomi). Na druhé straně však musí sebe samu poskytnout umělcům a umění jako vhodnou, adekvátní reflexi – neboť umění zatím nic takového nemá k dispozici.
11 Analýza uměleckého díla ukazuje na to, že nepředmětný charakter jeho „vnitřního světa“ je pro dílo tím rozhodujícím „prvkem“ (tedy ARCHÉ či spíše anti-ARCHÉ). Umění umí přesvědčivě ukázat předmětné skutečnosti jako cosi smysluplného právě ve vztahu k nepředmětnosti. Umění si ovšem zejména v minulosti pomáhalo nejrůznějšími symboly. Otázka symbolů a symboličnosti musí být proto podrobena zvláštnímu zkoumání. Ale podmínkou toho je:

12 blíže si vyjasnit povahu nepředmětnosti jednak v samotné skutečnosti, jednak v myšlení. Teprve pak se ukáže možnost objasnění povahy symbolů a aplikace symboličnosti vůbec (nejen v umění).

90-098

21. XI.
Příprava na 21.11.90 – Antropol.: Otázka „výchovy“
01 V řadě bodů jsme se této otázky již dotkli. Shrneme tedy a pokusíme se ještě postoupit dál. Výchova náleží k fenoménu „člověk“: nejenom ji nacházíme všude tam, kde najdeme člověka, ale člověk se nemůže stát člověkem bez výchovy. (Což neznamená, že je „produktem výchovy“.)
02 Educatio – educare = educere = ex-ducere. Tomu můžeme dát hluboký význam: je to vyvádění z uzavřenosti osvětí do otevřenosti světa. Zrozením nepřichází tedy člověk „na svět“, jak o tom mluvíme, nýbrž aby mohl žít „na“ světě, musí být „vyveden“ z rámce svého před-lidského bytí, tedy „osvobozen“, pozván do svobody, jíž je charakterizována lidská bytost.
03 Proč se člověk tak propastně liší ode všech jiných živých bytostí? Proč se nemůže z dítěte prostě „vyvíjet“ v člověka? Proč nutně potřebuje být vychováváno, tj. proč potřebuje druhé lidské bytosti, aby se mohlo stát člověkem? Je tomu tak proto, že člověk není tím, čím (kým) jest, nýbrž musí se sám sebou teprve stávat. Rombach tu mluví o „Selbstleistung“, ale to nevystihuje věc přesně.
04 Rombach má na mysli především to, že člověk nemá předem „dané“ místo ve světě (v přírodě), že nepřichází do světa s předem (vývojově) vypracovanými formami pobytu, ale musí si je sám vytvořit nebo alespoň převzít a osvojit. Protože však ani v tomto druhém případě nejde jen o nápodobu, trvá Rombach na tom, že člověk „razí“ sám sebe, že sám sebe utváří a přetváří.
05 To ovšem neplatí jen pro jeho „místo“ v přírodě, ale stejně tak pro jeho místo ve společnosti, a také pro jeho vztah k tzv. světu hodnot. Proto Rombach zdůrazňuje, že výchova v nejniternějším a nejpůvodnějším smyslu se musí obejít bez kategorie „cíle“: výchova není tudíž prostředkem, instrumentem, služebnou funkcí vzhledem k nějakému předem stanovenému nebo jinak danému účelu, cíli.
06 Po všem tom, co jsme si už řekli, je zřejmé, do jaké míry je tím vystiženo cosi podstatného a v čem je naopak nedostatek. Pokud onen cíl chápeme aristotelsky, má R. plnou pravdu. Neexistuje žádný předem daný cíl, jemuž by výchova směla být podřízena. To je velmi dobře vystiženo v onom slově ex-ducatio, vyvádění.

90-099

07 Co to znamená? Pedagogické úsilí nespočívá a nesmí spočívat pouze ve zprostředkování vazeb k jakýmkoliv danostem, jež charakterizují jistou společnost nebo jež tato společnost uznává a vyznává. Konkrétněji: výchova neznamená primárně uvádění dítěte a mladého člověka do danosti světa příslušné společnosti ani do danosti světa hodnot, jež tato společnost považuje za platné a závazné.
08 Ačkoliv naše formulace je v tomto směru radikálnější než Rombachova, zároveň umožňuje, abychom se vyhnuli jistému scestí, na něž se sám Rombach dostal. Rombach trvá na tom, že „definice a interpretace výchovy musí být založena zevnitř“ (264). Rozumí tomu však ve smyslu moderního subjektivismu: smysl a měřítko se výchově dostává na základě horizontu, který si výchova sama ustavuje, konstituuje.
09 R. dokonce formuluje následovně: Není žádné povinnosti, závaznosti ke kultuře, kultivovanosti a vychovanosti člověka, ale naopak sama tato povinnost je produktem kultury a tím výsledkem základního procesu výchovy (265). Mohli bychom to následovně vyostřit: není pro člověka žádné povinnosti stát se člověkem, nýbrž sama tato povinnost je výtvorem kultury a tedy člověka. Rozpor obsažený v této formulaci je zcela zjevný.
10 R. ovšem má za to, že svými formulacemi brání svobodu a odpovědnost pedagoga, tak aby směl a dokonce musel v určitých případech říci své „ne!“ vůči některým světonázorovým, politickým a ideologickým požadavkům, např. proti rasové ideologii, politickému mesianismu, holému ekonomismu atd. Romb. říká, že pedagog toto své „ne!“ vyslovuje na základě vychovatelské odpovědnosti a s ohledem na výchovu samotnou (a

nikoliv na základě abstraktních morálních úvah nebo metafyzických kritérií) (265: aus pädagogischer Verantwortung und nach erzieherischem Maß...).
11 Jak se můžeme ubránit proti subjektivismu vychovatele a výchovy? Praktické poukazy R-ovy postrádají odkaz k základu vychovatelovy odpovědnosti. V čem vlastně tato odpovědnost spočívá? Předně je vychovatel odpovědný za něco, tj. za děti či mladé lidi, které má vychovávat, vzdělávat, tj. vyvádět z jejich dosavadního stavu, danosti, aby je dovedl k nim samým, resp. aby je nechal hledat a nacházet sebe samotné. To však znamená, že je odvádí od nich z jejich danosti a ukazuje jim cestu k nim samým, jimiž ještě nejsou.

90-100

12 Odpovědnost je však především odpovědností před někým či něčím. Za vychovávaného je vychovatel odpověden před společností: je to společnost, která pověřuje. Může, smí však společnost stanovovat a předpisovat, jak má ono vychovávání probíhat a k jakému cíli má směřovat? Jistě nikoliv v poslední instanci. Ale jistým způsobem kultivovaná společnost může (má právo) posuzovat práci vychovatele; jistým způsobem může i vychovávaný posuzovat způsob, jakým je vychováván. Ale ani on, ani společnost nemůže být tou nejvyšší instancí.
13 Máme-li mluvit o odpovědnosti vychovatele a výchovy, musíme také samotného vychovatele vidět jako člověka, který sám sebe teprve hledá a nalézá. Patočka se jednou při rozhovoru vyslovil, že z dítěte vyrůstá člověk často i navzdory výchově a vychovatelům; tím jistě řekl něco podstatného ze zkušenosti všech rodičů. Dítě se totiž také v rodině a zejména v rodině stává sebou samým především proti rodině a proti rodičům, kteří tu zastupují svět. Dítě se musí postavit na vlastní nohy, a vychovatel tu musí snést tuto proměnu, unést ji, dokonce ji musí provokovat, má-li dítě nebo mladého člověka připravit na jeho další lidskou cestu.
14 Něco z této problematiky postihl v jakési metafyzické metafoře S. Kierkegaard ve své Nemoci k smrti. Užiji jeho myšlenky a vyložím ji vyostřeněji jiným směrem. Bůh nechtěl mít člověka jako svůj výtvor, nýbrž chtěl mít partnera, který stojí na vlastních nohou. K tomu cíli však se musí člověk osamostatnit proti Bohu, proti svému stvořiteli. To však je zároveň smrtelná nemoc, z níž není úniku z lidské strany a lidskými prostředky. Je zapotřebí nového stvořitelského aktu – aktu milosti – který jediný je s to zachránit člověka před smrtelnou chorobou. Mohli bychom v této polonarativní metafoře vidět podobenství pravé výchovy.
15 Dilema objektivní normy x subjektivní stanovení norem je hluboce nesprávné. Pro člověka a jeho „stávání se člověkem“ (i ve výchově) platí normy, které však nejsou ani objektivní, ani subjektivní, nicméně jsou skutečné. Nepředmětné výzvy, které musí být pochopeny a tedy projít subjektivitou, aniž by jí byly konstituovány, a pak mohou být myšlenkově modelovány, a ty modely jsou sice „dány“, ale nejsou nikdy poslední instancí ani rozhodujícím kritériem. Ergo: výchova k odpovědnosti vůči nepředmětným výzvám: pro-existence.

90/101
Příprava na 21.11.90 – Úvod do ffie (1+1) – Smysl v dějinách
01 Whitehead o lokalizaci: křída, stůl, přednášková síň, budova fakulty, první obvod, hlavní město, Česká republika, federace, Evropa, zeměkoule, sluneční soustava, naše galaxie, naše soustava galaxií, vesmír... ten už žádnou lokalizaci nepřipouští. Rozdíl od smyslu: smysl křídy – psaní na tabuli, výuka filosofie, univerzitní školství, školství vůbec, evropská kultura – dál už neumíme zařadit. Snad úkol lidstva ve vesmíru.
02 Tam, kde jde o smysl (smysluplnost), jde o budoucnost. Dnešek má smysl vzhledem k zítřku a pozítří – tedy k budoucnosti; minulost má smysl buď k dnešku (a naší budoucnosti, anebo – relativně a omezeně – k tomu, co pak následovalo a k čemu se lidé v oné minulé přítomnosti mohli vztahovat a vztahovali.
03 Co to vlastně je „smysl“? V nejobecnějším významu toho slova jde o to, že něco „znamená“ víc, než čím vskutku „jest“. To platí např. o symbolu: nějaký tvar, zvuk, pohyb atd. odnáší naši pozornost někam jinam, dál: nésti dál znamená meta-ferein: METAFORA. Zde musíme ovšem rozlišit, je-li metaforičnost výsledkem úmluvy anebo je-li přímo „ve věci“.

04 Názorným příkladem tu může být jazyk. Můžeme vytvořit tu a tam nové slovo, tj. neologismus. Ale to se buď ujme anebo nikoliv (Jaspers: periechontologie). I když se slovo ujme, nabývá často původně neplánovaných významů – posun ve významech najdeme i u zavedených termínů. A dokonce i u neologismů zjistíme, že nejsou zcela libovolné, ale pokoušejí se zůstat v dobrých vztazích k jazyku (být v duchu jazyka). Navíc se nikdy o významu slov nejednalo a nehlasovalo – nejde tedy v pravém slova smyslu o úmluvu.
05 Jazyk se ovšem sám o sobě vyznačuje metaforičností v tom smyslu, že jím vypovídáme o věcech. Specifickým znakem jazyka ovšem je, že se může ve výpovědích vztahovat také sám k sobě: pomocí jazyka můžeme vypovídat o jazyku. To se zdá být cosi velmi důležitého: můžeme a dokonce musíme rozlišit dvě oblasti smyslu (plnosti): první, která ještě nedovoluje (neumožňuje) tento vztah k sobě, a druhou, která jej umožňuje.

90/102
06 Chtěl bych nyní položit otázku, zda dějinnost sama je schopna se k sobě vztahovat podobně jako jazyk nebo myšlení. Otázka může znít nejasně, protože skrývá v sobě konfuzi. Předpokladem dějin a dějinnosti je jednak jazyk (kde jazyk ještě nebyl vytvořen nebo ustaven, tam nejsou dějiny možné), jednak myšlení (kde lidé ještě nezačali myslit, tam také nejsou dějiny možné).
07 Abychom si otázku upřesnili a vyjasnili, zůstaňme na chvíli u myšlení, a to u filosofie. Víme, že filosofie se může zabývat čímkoliv. Předpokládejme tedy, že to, co nyní děláme, je uvažování, které nějak náleží do filosofie dějin. Sama filosofie ovšem má své dějiny a ani nemůže dost dobře začínat vždy znovu, ale jen pracovat tak, že navazuje na svou minulost, na dřívější filosofy. A to platí zase i pro filosofii dějin, takže si můžeme zvolit jako téma svých úvah a svých výzkumů dějiny filosofování o dějinách, tedy dějiny filosofie dějin.
08 Můžeme však jít také opačně, totiž vyjít od filosofování zaměřeného na něco jiného než na dějiny. Pak můžeme mluvit o dějinách filosofie, a filosofie se může potom zase vrátit k dějinám filosofie, aby si za téma vybrala filosofii specifického dílu dějin, totiž dějin filosofie – pak tu máme filosofii dějin filosofie.
09 Filosofie je ovšem – alespoň zde – chápána jako reflexe. A protože vykládání dějin filosofie (a dějiny musí být vždy vykládány, vypravovány) je aktivita, můžeme tuto aktivitu podrobit filosofické reflexi. Na rozdíl od tohoto případu, který je jednoduchý, máme v onom prvním případě před sebou oříšek: jak se mohou dějiny vztahovat k čemukoliv? A mohou opravdu? Existuje něco jako dějiny dějin? (Což nesmíme zaměňovat s jiným problémem, totiž zda je možná historie historií!)
10 Když se tážeme po smyslu dějinné události, nemáme na mysli ani nic subjektivního, co by bylo vnášeno do dějin teprve historií (vypravováním), ale ani pouhé širší kontexty a souvislosti, jak se tomu obvykle rozumí. V přísném vymezení má jen taková dějinná událost smysl, která nám něco říká, která nás oslovuje, resp. která nám nějaké oslovení zprostředkuje, která k němu odkazuje. Smysl dějinné události je tedy v tom, že na nějaký (jiný) smysl poukazuje (většinou budoucí, ještě nejsoucí).

90/103
Příprava na Úv. do ffie (2+1): Dějiny jako místo transc.
01 Rozlišili jsme transeuntní charakter událostného dění od trangresivní povahy akce. Dějiny jsou místem dalšího, vyššího „přesahu“, totiž transcendentní povahy dějinné akce. To je třeba blíže vyšetřit.
02 Do dějin, jak řečeno, může být lidskou reakcí zataženo leccos. Proto ani každá akce lidská není zdaleka akcí dějinnou, tj. dějinotvornou. Je možno žít v dějinách, a tedy se i adaptovat na dějiny a dějinnost, a přesto nebýt dějinotvornou bytostí. Proto se musíme tázat, jak poznáme, kdy je nějaká akce či aktivita opravdu čímsi nejen dějinným (do dějin zataženým), nýbrž dějinotvorným, tj. dějiny v jejich dějinnosti zakládajícím a nesoucím.
03 Řekli jsme, že dějinná bytost je schopna se vztahovat jak k budoucnosti, tak k minulosti, tj. že novým, vše dosavadní překonávajícím způsobem rozšiřuje svou přítomnost. Přitom jsme si připomínali, že za vztah k budoucnosti budeme považovat jen vztah k tzv. pravé budoucnosti, tedy k tomu, co tu ještě nebylo a co přichází jako něco nového, co na nás útočí a vyžaduje naši službu, asistenci.
04 Problém není v příchodu nového, ale v jeho rozpoznání. Pro přípravu je nezbytné být orientován v přítomnosti a minulosti. Platí, že kdo nerozumí své současnosti, nemůže chápat, oč šlo v minulosti. Ale platí i

naopak, že díky poznání minulosti lépe chápeme i svou přítomnost. Toto „lépe“ představuje Rubicon: za ním teprve začínají dějiny.
05 „Lépe“ chápat současnost znamená právě chápat ji dějinně, tedy v kontextu dějin. Ovšem být otevřen vůči dějinám znamená udělat druhý krok směrem k otevřenosti světa (prvním krokem byl vstup do jazyka a tím vstup do světa řeči, LOGU). Tak, jako se dítě stává člověkem teprve po biologickém narození, tedy jakýmsi druhým narozením do světa řeči, je zapotřebí ještě dalšího kroku do světa dějin.
06 Tak jako vstup do světa řeči je spjat se vztahem k jazyku, tak vztah k dějinám je jen druhotnou nezbytností ve chvíli, kdy člověk zakládá svou otevřenost vůči tomu, bez čeho dějiny nejsou dějinami, tj. bez čeho nemají smysl. (A dějiny buď mají smysl, nebo nejsou dějinami.)
07 Dějiny mají smysl, protože v nich vítězí pravda. (Heslo.) Pravda ovšem v neřeckém smyslu, tedy pravda = víra.

90/104
23. XI.
Poznámky ad „Charta evropské kultury“
a) situace, její novost: integrace západní Evropy na jedné straně, pronikavé proměny s nejasnou perspektivou na straně druhé
b) nikdy dosud nebyla Evropa jednotná, ale po nejrůznějších stránkách vykazuje pluralitu
c) zároveň však v celých dosavadních dějinách Evropy jsou charakteristické opakující se pokusy o její sjednocení, a to zase velmi různé chápané
c) rozhodující bude idea budoucí Evropy; nelze očekávat, že jakékoliv vnější sjednocování (ekonomické, vědecko-technické, finanční, politické atd.) bude s to dovést Evropany k tomu, aby dostáli normám, jež byly už jednou pochopeny a zformulovány
d) Jedním z nejvýznamnějších pojítek Evropanů bylo v minulosti křesťanství a zejména jeho myšlenková kultura. Celý myšlenkový vývoj evropského lidstva je však založen na – přinejmenším – dvojí tradici.
e) Bezprostředně navazuje křesťanství na staré židovství, zvláště pak na prorockou tradici. S touto tradicí je spojen nový vztah k budoucnosti (víra, naděje), vynález antiarchetypů a ustavení dějinné aktivity a orientace.
f) Při setkání a střetech s helenismem museli už židé a později i křesťané podstoupit konfrontaci s řeckým způsobem myšlení, které je založeno na vynálezu pojmů a pojmového myšlení. Způsob hebrejského myšlení byl vystaven tomuto tlaku a této výzvě už také proto, že jak židovské, tak první křesťanské diaspory po celém Středomoří se začaly šířit nejen mezi nejnižšími společenskými vrstvami, ale také ve vrstvách vyšších.
g) Křesťané, křesť. myslitelé našli právě proti znovu se šířícím filosofickým mýtům, zejména proti gnózi, nejlepší prostředek obrany v recepci zprvu Platóna (a stoické filosofie), později v recepci Aristotela.
h) Díky tomu se ubránili proti novým vlnám mýtu a sykretistické religiozity, ale zároveň upadli nadlouho do jakéhosi „babylonského zajetí“ řecké metafyziky. Ta však už dnes ztratila svou nosnost a je nadále neudržitelná. Proto se znovu hlásí k slovu stále živá, a jak se zdá i nosná tradice myšlení hebrejského, byť jen v jakýchsi „semenech“ a zárodcích, neboť více nezbylo.

90/105
Příprava na 3-4 relace v rozhlas. vysílání (nábož. – Zajíc)
„Duchovní kořeny českého národa a dnešní podoba“
A.1 úvod: křesťanství jako dialog a polemika řecké a izraelské tradice
2 snad nejvýznamnější myšlenka v celých našich dějinách: pojetí pravdy (citovat Patočku)
3 dějiny hesla „Pravda vítězí“ a jeho myšlenkový dosah
4 řídí se pravda tím, co jest, anebo se jsoucí řídí pravdou? Vítězící pravda není jsoucnem, adventivnost
B.1 Co to je situace a lidská situovanost? Čtyři složky každé situace: subjekt, předmětná skutečnost, aktivita, budoucnost (nepředmětná skutečnost)

2 „To čtvrté“ jako „to pravé“. Rádl: co jest a co má být. Primárně nejde o mravní stránku, neboť i morálka je něco „jsoucího“. Co jest a co není. Viditelné a neviditelné. (Pes. – Živé bytosti.)
3 Starý Izrael a objev budoucnosti. Budoucnost jako zázrak: po každé minutě, hodině, dnu přichází nový. Tento svět, celý vesmír je možný jen díky tomu, že přichází budoucnost.
4 Vztah člověka k budoucnosti: nepravý (falešný) a pravý. Pravá a nepravá budoucnost. Nakloněnost k činu (Rádl). Budoucnost jako doména statečných.
C.1 Člověk je bytost omezená, a ne vždy může udělat, co je zapotřebí a co by rád. Víra jako nakloněnost k aktivitě má jistý sklon ke křečovitosti: všechno chce sama udělat (přenášet hory). Je však doopravdy spolehnutím na přicházející budoucnost.
2 Toto spolehnutí je možné i tam, kde už sám nemohu. Tzv. „ostatky“: ti druzí. Povaha naděje: spolehnutí, že to všechno nestojí na mně. Odpočinek víry.
3 Jak víra, tak naděje má zaslíbení, že roste i z nepatrných začátků. Obojí „ven vyhání bázeň“: neboj se! To platí nejenom pro nás, ale i pro naše bližní. Na nás pak záleží, aby to přednostně platilo pro ty slabé, chudé, v nevýhodném postavení. My jsme jim „těmi druhými“, tj. bližními, v jejich „situovanosti“ – jako opora. To pak znamená „láska“.
dále viz 90/171 nn.

90/106
Příprava na Hradec Král., 26.11.90 – Ffie a politika
01 První pohled: k čemu by mohla být ffie dobrá ke zkvalitnění našeho politického života? Takto postavenou otázku může ffie akceptovat jen zčásti. Ffie zajisté má být a je své obci užitečná, ale otázkou je, kdo může a má o povaze této užitečnosti rozhodovat?
02 Filosofie nemůže uznat žádný samozřejmý a původní nárok obce, jak on má filosofovat a jak má sloužit obci. To není proto, že by si filosofie sama dělala nějaké nároky vůči obci, ale vyplývá to ze samotné bytostné povahy filosofie.
03 Ffie neodmítá nároky ani službu, ale podrobuje je vždycky svému přezkoumání: filosof má svůj rozum a své svědomí (viz Hus). Co to vlastně je filosofie? Nejstarší tradice sebepochopení ffie: Pythagoras, literárně nejstarší Platón (resp. Sókratés).
04 H. Broch a tzv. imitační systém. Ffie vznikla ve starém Řecku (v polovině 1. tisíciletí před Kr.) – a velmi rychle musela začít se zápasem proti nefilosofii: odborničení a sofistice. Filosof nade vše miluje moudrost, resp. pravdu – ale zároveň ví, že ji nemá, že ji nevlastní.
05 Ffie je reflexe (kritická, principiální, systematická). Její kritičnost je obrácena všemi směry, tedy také k ní samotné. Zároveň je ffie charakterizována svým vztahem k celku vůbec a k jednotlivým celkům (pravým i nepravým). Zásadně se může zabývat čímkoliv.
06 Ve vztahu k politice musí ffie stát na stanovisku, že politika není vše a že v sebe nezahrnuje celý život člověka: život státní a politický je jen skrovnější částí života duchovního (Masaryk). Zároveň však je politice blízká alespoň v tom, že také politik nesmí být odborník, ale musí se vztahovat k obci jako k celku. (Polit. strana musí mít celkový program, jinak je to jen nátlaková skupina.)
07 Ffie má v historii dost špatné zkušenosti s politiky i s politikou (zejména s vládci). Často si však sama byla nepřízní ze strany obce a politiků vinna. Příklad za jiné: Sókratés. Na soudu provokoval: sám se charakterizoval jako střeček, který nedovolí velkému a ušlechtilému koni–obci, aby v nehybnosti prospal zbytek života – a vidí v tom přímo božské poslání (dokladem je chudoba).

90/107
25. XI.
08 Proč tomu tak je? Ukažme si, jaký přístup k politice je pro ffii možný. Jestliže ffie nade vše miluje pravdu a touží po ní, odevzdává se jí a nechává ji samotnou vládnout, není to její soukromá záležitost. Vláda pravdy se

nevztahuje jen na ffii, ale na vše vůbec. Ffie neměří pravdou jen sebe, ale všechno – navíc pravda není „měřítko“, které by filosof měl v ruce.
09 O filosofování jako o milování pravdy (FILALÉTHEIN) mluvil již Platón. Ale tam šlo o jiné pojetí pravdy. ALÉTHEIA znamená přesně přeloženo neskrytost. Právě v tomto bodě však je třeba filosofické METANOIA. Řecká tradice nechává pravdu, aby se spravovala tím, co jest a jaké to jest: pravda se řídí jsoucím. (Patočka, Kacíř. eseje, s. 108: „Pravé, vlastní bytí spočívá však v tom, že jsme s to vše, co jest, nechávat být tak, že jest a jak jest...“)
10 K největším českým myslitelským tradicím však náleží recepce neřeckého pojetí pravdy – 3. Ezdráš, kap. 4 a 5. Pravda je mocnější než cokoliv, „vincit super omnia“. Pravda se tu neřídí podle toho, co jest, ale naopak jsoucí se má spravovat pravdou, má-li to být pravé jsoucí. Pravost jsoucího je tedy závislá na pravdě, na „tom pravém“. To je skutečný smysl prezidentského hesla.
11 Filosofie se tedy ve vztahu k politice bude vždycky tázat po „tom pravém“ a bude „tím pravým“ měřit skutečnou politiku i živé politiky. A prvním krokem filosofa v tomto směru bude posouzení, zda je společnost dostatečně otevřená vůči pravdě a zda tedy umožňuje, aby její členové založili svůj život na milování pravdy. Patočka po válce v přednáškách o Sókratovi: mohou-li v té společnosti žít a myslit filosofové.
12 V Janově evangeliu: Jan Křtitel pochopený jako slovo, svědčící o Světle – sám však nebyl tím Světlem. Rozlišení zcela odpovídá rozdílu mezi LOGEM–Slovem a mezi Pravdou, tj. „pravým Světlem“ (v. 9). Zároveň se tam dozvídáme, že lidé milují více tmu nežli Světlo, „nebo skutkové jejich byli zlí“.
13 Svět člověka je společnost, POLIS. Jaká společnost je nejspíše ve svém uspořádání otevřena vůči pravdě a jejímu světlu, v němž se pak má ocitnout všechno vůbec? Je to společnost, která si neosobuje právo vládnout nad pravdou ani nad láskou k pravdě, tedy nad filosofií. Tedy společnost, kde se také nehlasuje o pravdě (meze demokracie): společnost dialogu.

90/108
Příprava na 27.11.90 – AVU: Nepředmětnost a povaha symbolu
01 Řecký vynález pojmů měl zvláštní rys, který ovlivnil celý dosavadní vývoj evropské filosofie. Tento rys zůstal dlouho nereflektován a tedy skryt. To, o čem Heidegger mluví jako o zapomenutí na bytí (Seinsvergessenheit) má samo ještě hlubší původ a širší dosah.
02 Vlastním objevitelem onoho zvláštního rysu řecké pojmovosti se stal v našem století Edm. Husserl, ale zdá se, že si svého odhalení nebyl plně vědom. Počátky můžeme vidět už u Bolzana, zvláště pak u Brentana, kde se setkáváme s oživením termínu „intencionalita“ v navázání na scholastiku.
03 Husserl je žákem Brentanovým a v *Log. Unters.* podrobuje analýze a kritice jeho pojetí intencionálního objektu, který Br. chápe jako imanentní aktu vědomí (myšlení). Proti tomu dokazuje Husserl přesvědčivě, že int. objekt nemůže být ani složkou, ani součástí intencionálního aktu. Příklad: myšlenkový akt je vždy jedinečný a neopakovatelný, ale přesto se mohou takto různé akty vztahovat (odnášet, mínit) k témuž rovnostr. trojúhelníku, a to s naprostou přesností.
04 Husserl sám opustil toto vyhraněné stanovisko a v *Karteziánských meditacích* se opět vrací k terminologii Brentanově. Proto nepůjdeme tak docela jeho cestou, ale najdeme si vlastní. Svůj postup založíme na přesném odlišení pojmu od intencionálního objektu; a místo „objekt“ budeme užívat českého termínu „předmět“ (odlišujíce se od německého překladu Gegenstand).
05 Podstata věci spočívá v tom, že intencionalita je složitějším fenoménem, než se obvykle soudí. Také pes se nějak vztahuje ke svému pánovi nebo k hozenému míči apod. Vynálezem pojmů však vstupuje mezi intencionální akt vědomí či myšlení a mezi skutečnost, k níž onen akt směřuje, další mezičlen, dokonce jakési dvojče, totiž dvojice pojem – int. předmět. Tak je upevněn odstup mezi věcí a myšlením, které se k věci vztahuje.
06 Nejlépe se celá věc demonstruje na geometrii, ale platí obecně. Při rozměřování např. pozemků si může člověk ustanovit něco takového jako pravý úhel, resp. R-trojúhelník. Prakticky to uměli v Egyptě, ale mínit trojúhelník začali – jako model – teprve Řekové. V čem to spočívá?

90/109
07 Každé měření a rozměřování je jen přibližné, tj. je zatíženo chybami. Naproti tomu myšlenkový model můžeme mínit v naprosté a vždycky totožné přesnosti. Proto se staří Řekové domnívali, že smyslové poznání nám neukazuje pravou skutečnost, tu že musíme „nahlížet“ jen rozumově. Na základě smyslů je možné jen mínění, kdežto opravdové poznání je přístupné jen rozumu.
08 To byl zajisté omyl, ale omyl velmi produktivní. Celá novodobá věda, zejména přírodní, je založena na tomto omylu. Není to tedy jen nějaký obyčejný omyl: evropské myšlení mohlo budovat na tomto omylu jako na základě jenom proto, že v tom bylo jakési „jádro“, něco oprávněného.
09 Skutečnost musí mít nějakou stránku, jiný soubor vlastností, které lze oprávněně modelovat oním řeckým způsobem. Musíme si však být vědomi toho, že skutečnost a její myšlenkový model jsou dvě různé věci, a potom také toho, že zatím nevíme, zda právě ona stránka skutečnosti je ta nejvýznamnější.
10 Budeme mluvit o předmětné a nepředmětné stránce. Onen řecký typ pojmovosti je velmi vhodný pro vyšetřování a myšlenkové zvládnutí stránky předmětné. Naproti tomu mu naprosto uniká druhá stránka, totiž nepředmětná. Musíme tedy zkoumat, která z oněch dvou stránek je důležitější a jakým způsobem – jiným než řeckým – můžeme pojmově mínit onu nepředmětnou stránku.
11 Naším hlavním problémem tedy bude možnost alternativního myšlení, myšlenkového přístupu ke skutečnosti nepředmětné, resp. k nepředmětné stránce skutečnosti konkrétní. To nám zároveň umožní lépe pochopit, co jsme vlastně doopravdy dělali, kdy jsme myslili jen předmětně.
12 Myšlení má z podstaty věci intencionální charakter. Chybou Husserlovou bylo, že uvažoval jen jeden druh intencí, totiž intence předmětné. Naše myšlení však má především intence nepředmětné, zatímco předmětné jsou jen jedním druhem. To je významné pro umělce, neboť právě oni pracují hlavně s intencemi nepředmětnými.
13 V každodenním životě umíme s nepředmětnými intencemi zacházet a rozumíme i druhým, jak s nimi zacházejí. (Příklad: teploměr.) Lze to říci také tak: když něco říkáme, je pro porozumění zásadně důležité, co (specificky) neříkáme.

90/110
27. XI.
14 Totéž však platí při myšlení, jen naše kontrola je nesnadnější: kdykoliv něco myslíme (míníme), je zásadně důležité, co zároveň nemyslíme a nemíníme. K myšlení tedy vždycky náleží jakési zvláštní, velmi důležité nemyšlení a k myšlenému náleží obdobně vždycky i nějaké důležité nemyšlené.
15 A teď musíme vědomě udělat důležitý, velice důležitý krok: ono nemyšlení musíme zahrnout pod myšlení a ono nemyšlené musíme zahrnout pod myšlené. Jinak řečeno: musíme pronikavě rozšířit rozsah pojmu myšlení i myšleného – ale musíme to nadále vést v patrnosti, nesmíme na to zapomínat.
16 Jaké jsou potom možnosti myšlenkově se vztáhnout k nepředmětné skutečnosti? Pochopitelně spočívají v tom, že se přestaneme pokoušet ji modelovat pomocí intencionálních předmětů. Musíme se naopak naučit co nejpřesněji pracovat s nepředmětnými intencemi.
17 Pro filosofii to vůbec neznamená vzdát se pojmovosti a vší oné preciznosti, která je s pojmy spojená, ale přestat se omezovat na řeckou pojmovost, která modeluje jen předměty. To nebude pro filosofii ovšem nikterak snadné.
18 Je na tom umění lépe? Domnívám se, že ano. Filosofie se právě v této věci může od umění a umělců učit. Umění vzniklo, bylo založeno právě na tom, že se člověk vztahoval z vnitřní nutnosti k tomu, co na skutečnosti není předmětné. I tam, kde zobrazoval předmětnou stránku skutečnosti, činil tak proto, že ho oslovovala, a on napodoboval skutečnost nikoliv kvůli ní, nýbrž pro to oslovení, resp. pro to oslovující.
19 Jaspers mluví o „šifrách“, kterých musí užívat filosof, když chce něco říci o tom, o čem předmětně nic říci nelze. Wittgensteinova chyba: o čem nic nelze říci, o tom je třeba mlčet. Nikoliv: o tom je třeba něco říci nepředmětně. Malý princ ví, že není nejdůležitější to, co je vidět (beránek v bedně), ale to, co vidět není.

20 Často je řeč o „symbolech“. Řecky *symbolon* je znamení, a to především shodné, známka, stopa. Symbol může sice být služebným nástrojem, ale není pomocí: je to náhražka. Obliba v symbolech sice naznačuje něco, ale náprava je pomocí symbolů nemožná. Jediná perspektiva je ve změně celého myšlení, ne ve změně symbolů. I v umění jsou symboly čímsi cizím, vnějším – často šlo o hříčky.

90/111

Příprava na 28. 11. 90 – Úvod do ffie (1+1) – Smysl a budouc.

01 Uvažovali jsme minule o smyslu té dvojí možnosti, jak spolu souvisí ffie a dějiny: 1) dějiny filosofie dějin, 2) filosofie dějin filosofie. Rozvažme to důkladněji.

02 Chceme-li psát dějiny (historii) matematiky, nemůžeme být neznalí matematiky. Chceme-li psát historii ffie, musíme mít ffické vzdělání. Ve ffii však nejde jen o vědomosti, vlastně vůbec nejde na prvním místě o vědomosti a poznatky, nýbrž o způsob myšlení. Psát historii ffie může pouze někdo, kdo zaujal k minulým filosofům určité stanovisko, tedy kdo sám je filosof.

03 Zúžíme-li předmět historického zájmu z filosofie obecně jen na jeden obor, totiž na ffii dějin, situace se nikterak nezmění: také v tomto případě může historii filos. dějin psát pouze filosof, a to takový, kdo má své určité pojetí dějin i ffie dějin.

04 V obou těchto případech vyvozujeme nutnost předběžné filosofické erudice z předmětu historického zájmu: jde na jedné straně o historii filosofie, na druhé pak o historii filosofie dějin. Ale jak se to má s historií obecně?

05 Naše teze: rozdíl mezi pouhým kronikařením a mezi historií, která se zabývá dějinami (nikoliv přírodou atd.) je založen na určitém filosofickém nebo alespoň protofilosofickém přístupu k dějinám.

06 Dějiny samy jsou založeny na proměně životního i myšlenkového vztahu k budoucnosti, přítomnosti a minulosti. A právě onen myšlenkový vztah je tu rozhodující, neboť bez něho by nemohlo dojít ani k proměně životního vztahu. Bylo jen otázkou času, kdy tato METANOIA ve vztahu k dějům, jejímž důsledkem je vznik dějin v jejich dějinnosti, musela být podrobena ne-li reflexi, tedy protoreflexi.

07 A z této situace došlo k intervenci pojmovosti řeckého původu. To na jedné straně umožnilo začít pracovat s velmi účinnými prostředky reflexe, ale na druhé straně naprosto zatemnilo vlastní povahu oné metanoia a také povahu dějinnosti a dějin. Především byla znovu zatemněna důležitost vztahu člověka k budoucnosti a k novému.

08 Fakticky došlo k proměně vztahu evropského člověka k budoucnosti a k dějinám, ale k dispozici byla

90/112

pouze zcela neadekvátní reflexe této nové orientace. Musely přejít věky, než ona nová životní orientace si prosadila také novou orientaci v myšlení. Dnes žijeme v době, kdy se ono staré, nedějinné myšlení už zcela jednoznačně diskvalifikovalo, ale stále ještě v reliktech přežívá jako předsudek (-dky) nebo ideologizovaně jako pseudovědeckost.

09 Hlavním nebo alespoň nejnápadnějším rysem oné pseudovědeckosti je na dějiny aplikovaná myšlenka kauzality, která je řeckého původu. Přítomnost je chápána jako výsledek a následek kauzálního působení minulých dějů: minulost určuje přítomnost, přítomnost určuje budoucnost. Otázka „smyslu“ dějů je redukována na otázku znalosti celého komplexu příčin a okolností – tím je samo pochopení „smyslu“ vadné.

10 Naše kritika je založena především na jiném pojetí časovosti a času. Plynutí času nepovažujeme za samozřejmé, ale tážeme se, odkud se čas bere, kde je jeho zdroj. A sám pohyb času a jeho směr tu bereme za základ: čas přichází z budoucnosti, stává se přítomností a přechází v minulost: to je jeho směr. Proto nemůžeme zdroj a zřídlo času hledat v minulosti.

11 Za druhé: připustíme-li, že neplatí, že nic nového pod sluncem, ale že se stávají věci, které dosud nikdy nebyly, musíme připustit, že onen čas, který přichází, tedy budoucnost, není prázdnotou, ale že s ním přicházejí právě ony momenty novosti, nového. A protože jsme si ukázali, že METANOIA, která proměňuje praktický i myšlenkový přístup člověka k budoucnosti, je spjata s nadějným očekáváním, je zřejmé, že toto očekávání se týká právě onoho přicházejícího „nového“.

12 Také smysl je něco, co přichází (tedy nevyplývá z toho, co předcházelo, nýbrž teprve v souvislosti s novým dostává minulost smysl): přichází jako výzva, na kterou je třeba reagovat. Smysl minulého je založen na reakci následujícího, a smysl reakce na minulé je založen na smyslu reakce na přicházející výzvu.
13 To, že se něco děje nebo že se to stalo, neznamená ještě nikterak, že to má smysl. Proto smysl každé dějinné události přesahuje její danost, faktičnost. Ani to nejsme my, kdo událostem dávají nebo jen přikládají smysl: naše účast na událostech a reakce na ně samy mají smysl jenom potud, pokud zároveň reagují na oslovující výzvy, které z budoucnosti přicházejí (osobně k nám).

90/113
Příprava na Fil. antropologii 28.11.90 – Démonično a askeze
01 Před 22 lety vyšel Schelerův spisek „Místo člověka v kosmu“ (v překl. A. Jaurisové) – Patočka jej opatřil rozsáhlou úvodní studií, kde vyhroceně poukázal na vehemenci, s níž (dále viz Tvář III, č. 2, s. 59).
02 O několik let později píše Patočka své Kacířské eseje (1974-5), kde mluví o tom, co to je „tím pravým“ životem a v čem spočívá rozdíl (distinkce) mezi pravým a nepravým (107-8). Pod vlivem Heideggera chápe to pravé tam, kde „vše co jest“, necháváme „být tak že jest a jak jest“.
03 Vedle této distinkce uvádí však ještě druhou, totiž rozdíl mezi všedním, profánním a svátečním. Zatímco ve vztahu k „pravému“ musí člověk svůj život konat, nést (107), jinak si situaci ulehčuje a utíká před ní, v tomto druhém případě to vypadá jinak.
04 Patočka to líčí tak, že „jsme strženi“ něčím silnějším, „než je naše svobodná možnost, naše zodpovědnost“, a toto silnější se zdá pronikat do života a dávat mu smysl, který mu jinak je neznámý. Jde to podle jeho slov o dimenze „démonična a vášně“ (108).
05 V Schelerovi nacházíme jistou analogii tam, kde mluví o „prvotně bezmocném duchu a prvotně démonickém, tj. vůči všem duchovním ideám a hodnotám slepém puzení“. Scheler tedy staví proti sobě život a ducha, které na sebe jsou vázány, ale které se také navzájem vymezují. Jen život je schopen ducha uvést v činnost, ale jen duch je s to život „ideovat“ a zduchovnit.
06 U Schelera dochází ve světovém procesu k sílení a oživení ducha, ale zároveň k ideaci a zduchovnění původně vůči všemu vyššímu slepého puzení. A to je právě spjato s askezí: „Člověk je ta živá bytost, která se může mocí svého ducha chovat ke svému životu, jenž ji mocně prostupuje, principiálně asketicky,“ je to bytost, která umí říci „ne“ „asketa života“, věčně protestující proti každé pouhé skutečnosti. (80)
07 Patočka naproti tomu zdůrazňuje, že démonická, orgiastická dimenze je jinou, odlišnou opozicí vůči každodennosti, vůči profanitě, a identifikuje ji se sakralitou. Rozdíl oproti Schelerovi spočívá v tom, že uvedení sakrality (v Patočkově pojetí, tj. démonična, démonie) do vztahu k odpovědnosti (tedy do vztahu k distinkci pravé – nepravé) je chápáno historicky jako náboženství.

90/114
08 Zvláštní ovšem je na Patočkově pojetí, že náboženství vidí jako jediný typ, možná dokonce jediný možný typ překonávání sakrálně jakožto démonie, přinejmenším však jako jediný „výslovný“ typ. A ukazuje, že jde o dvojí možnou cestu: buď je odpovědnost integrována do sakrality, nebo naopak je sakralita regulována odpovědností.
09 To nám pak vrhá jasnější světlo na ostrý Patočkův odsudek „zužující, životoklešťující“ „protestantské askezi“, která moderního člověka připravila o všechnu mízu života atd. (o přístup k tajemství věcí, o proniknutí k jsoucímu jádru přírodních realit i druhých bytostí, dokonce do vlastního jádra sebe sama). Sakralita regulovaná odpovědností je tedy ona askeze, proti které Pat. nachází tak zastrašující slova 6-7 let před Kacíř. eseji.
10 Zná se nám, že základním opomenutím je uvedení démonie (tedy podle Patočky: démonična a vášně) do vztahu k LOGU, ke slovu, tj. k řeči a k jazyku. Instinkt se sám sebou, svou vlastní mocí nezmění ve vášeň ani v démonii, dokud se nemůže opřít o slovo, o LOGOS. To náleží k podstatě LOGU, že se v něm může (a skrze něj) uplatňovat nejen pravda, ale také lež, nejen to pravé, ale také to nepravé.
11 Vášeň je bytostně lidská, protože jí může propadnout jenom bytost, pobývající ve světě řeči, LOGU. Jen LOGOS může životní puzení proměnit ve vášeň. Proto Patočkova analýza stojí na omylu: tzv. sakralita v jeho

smyslu, totiž vášeň a démonie, nemusí být teprve ex post uváděna do vztahu k odpovědnosti, tedy „k oblasti lidské pravosti a pravdy“ (110 – proč však „lidské“?), ale od počátku je světlu a soudu pravosti a pravdy vystavena.
12 Démonická, orgiastická sakralita není ničím prostě živočišným přírodně životním, co by mohlo a muselo být dodatečně „regulováno“, ale není ani ničím takovým, co by samo v sobě bylo schopno do sebe integrovat odpovědnost před tím pravým. Obojí předpoklad stojí na předsudku, že nikoliv pouze přírodní, přirozený život, ale dokonce i životní démonie jsou původně čímsi mimo dobro a zlo, mimo pravé a nepravé.
13 Ve skutečnosti už sama proměna přírodního v démonické znamená výzvu pro člověka, aby řekl „ne“, aby se stal asketou života, řečeno se Schelerem. Askeze neznamená regulaci démonična a orgiastičnosti, nýbrž jejich odmítnutí. Askeze není tedy jen metoda, ale celá životní orientace. Je to život po METANOIA.

90/115
Příprava na Úvod do ffie (2+1): 29.11.90 – Transc. a otevřenost světa
01 To, co se v dějinách vskutku dějinného děje, je překračování ve smyslu transcendence. Myšlenka pokroku znamená ve svém ‚moderním‘ chápání devalvaci dějin a jejich dějinnosti: progressus = transgressus.
02 Transcendence musí být podnikána vždy znovu, ale nemůže být opakována. Opakované transcendence totiž přestává být transcendencí. Proto je transcendování tak úzce spjaté s osobností člověka a přesně řečeno s personalizací.
03 Pouze v transcendování je člověk schopen vstoupit do světa řeči a stát se jeho obyvatelem. A pouze v transcendenci je člověk schopen prolomit meze svého osvětí a otevřít se vstřícně otevřenému světu. A pouze na základě transcendování se člověk může stávat z neznalého znalým, z nevědomého uvědomělým.
04 Poznání a vědění není pouhá obeznámenost, kterou disponují i zvířata, ryby a ptáci. Vynález pojmů a pojmovosti umožňují transcendenci zvláštního typu: vztah k myšlenkovým modelům. Ve všech těchto případech znamená transcendování vždy nějaký nový podnik, i když jeho cílem může být „totéž“.
05 Shrňme to podstatné, k čemu jsme dosud dospěli. Ukázali jsme si, že tradiční představa (myšlenka) tzv. jsoucna o sobě je v základu vádná, že povaha světa je fenomenální. To zároveň znamená, že každá „skutečnost“ je mnohoznačná, neboť je taková, jak na ni jiné skutečnosti reagují.
06 Má-li mít poznání a vědění nějaký opravdový smysl, musí své opodstatnění hledat jinde než ve víře či v předsudku o „věci o sobě“. Žádná skutečnost není taková, jaká „jest“, nýbrž jak „se děje“, a to znamená nikoliv, jak se děje sama v sobě, nýbrž jak se ukazuje a vyjevuje ve vztahu k „tomu pravému“, tedy k pravdě.
07 Pravda je ovšem v bytostném vztahu k dějinám: to, jak se skutečnosti vyjevují v pravém světle, tj. jak ukazují svou pravou tvářnost, pravou povahu, je dějinná záležitost. Proto pravé, pravdivé poznání nemůže být založeno na smyslech ani ze smyslového „poznání“ odvozeno.
08 Proto trváme na tom, že obeznámenost není ještě poznáním. Řecký myšlenkový přístup je pro dosavadní evropskou tradici směrodatný, ale postrádá vědomí dějinnosti a

90/116
také časovosti. Pojmy jsou vztaženy k intenc. předmětům, které jsou míněny jako mimočasové a mimodějinné.
09 Ukázali jsme si už, jak tradiční chápání jsoucna redukuje jsoucno na jeho jsoucnosti; nejlépe to lze demonstrovat na Zénonovi. Ještě svízelnější je situace při chápání a poznávání takových nepravých jsoucen jako dějinné události. Z jednotlivých dějů nelze poskládat dějiny.
10 Náš přístup se nutně jeví jako podlomení a zpochybnění vědecké objektivity. Stojíme před závažným filosofickým problémem: jak můžeme ve svém poznávání, které je nutně subjektivní, dospět k tomu, jak se věci opravdu mají?
11 Na jeden chybný moment poukázal např. Hegel (Fenom. ducha), když zdůraznil: zbavíme-li poznání subjektivity, dostaneme zpět nepoznanou věc. Někdy se také argumentuje tím, že nemůžeme slyšet, jak věc zní bez poslouchání, nemůžeme vědět, jak vypadá bez koukání, jaké je konsistence bez hmatání atd. – nemůžeme „vylézt ze sebe“.

12 Ale to je jen pomocný argument, a spíše zavádějící. Ono to platí vlastně právě naopak: kdybychom nemohli „vylézat“ se své kůže, tj. přesáhnout se, transcendovat, nebylo by poznání vůbec možné, ale zůstali bychom jen u obeznámenosti.
13 Základní metodickou chybou empiristické argumentace je redukce či restrikce předmětů poznávání na tzv. reálie: poznávání (přístup poznání) je tu konstruován, místo aby byl poznáván a analyzován.
14 Ve skutečnosti nám nejsou dány žádné počitky, nýbrž celé věci a dokonce celé věcné souvislosti. Proto je třeba vyjít od nich – odtud Husserlova výzva: zpět k věcem samotným! Ale ty věci – to jsou celé situace, děje, události. Smyslové orgány tu mají sice důležitou, ale okrajovou funkci.
15 Nelze tedy vycházet ze smyslových „dat“ (údajů), ale naopak z celkové obeznámenosti, ze zkušenosti s celými souvislostmi, a to znamená především ze zkušenosti s vlastními (a potom i s cizími) akcemi a aktivitami.
16 Cestou od obeznámenosti ke skutečnému poznání je nám tedy reflexe této obeznámenosti, přesněji reflexe vlastních akcí a aktivit. A předpokladem reflexe je schopnost se překročit (transcendovat), tj. vykročit z uzavřenosti svého osvětí (s obeznámeností) do otevřenosti světa.

90/117
29. XI.
Příprava na 29.11.90 – Ffie a thgie: Víra a její reflexe
01 Došli jsme k pozoruhodnému závěru: víra v pojetí Ježíšově a jeho okolí, ale také v pojetí starších dokumentů hebrejského myšlení je mimomyšlenkovým fenoménem, je záležitostí životní orientace, stylu, atitudy (a jen na tomto základu může a musí mít své důsledky i pro myšlení).
02 Dokonce u Pavla (Žid. 11) je víra chápána jako zdroj a moc vykonávání aktivit, „skutků“, činů, a její počátek je posunut až do času prvních lidí, kteří se narodili na této zemi (Abel; zde je nepochopení a předsudek Pavlův, který víru staví proti vidění – Adam viděl Boha tváří v tvář a tedy nemusel věřit).
03 My se pokusíme posunout víru jako fenomén ještě dál, ještě před prvního člověka, do říše živého – a dokonce do oblasti „před-živého“. Víru chceme chápat jako faktor, který sice není přírodní (není dán FYSEI), ale je účinný i tam – tedy jako kosmický faktor.
04 Proto nemluvíme o vynálezu víry (jen o vynálezu antiarchetypů), nýbrž o objevu víry ve starém Izraeli. Víra je něčím, na čem stojí svět, díky čemu se svět koná, děje. Víra se tak s fenoménu čistě lidského stává fenoménem světodějným.
05 Vzniká nyní otázka, zda takto reinterpretované téma může být akceptováno theologií, zda se může stát společným tématem pro ffii i pro thgii. Zda je v tomto bodě možný rozhovor, dialog, nebo zda se právě toto téma naopak stane „kamenem úrazu“ a zdrojem polemik.
06 Předběžně a prozatímně jsme začali o víře mluvit jako o faktoru. Připomeňme si, že už někteří presokratici měli za to, že vedle ARCHAI, resp. STOICHEIí (elementů) potřebují nějaké „faktory“ (Empedoklés, Láska a Svár). Jakýmsi ne-li faktorem, tedy organizačním principem (a nikoliv elementem) byl také Hérakleitův LOGOS, ba dokonce i FYSIS.
07 Jen naznačím, že víra má nejen pořádající funkci (jako Láska nebo Svár, nebo jako LOGOS), dokonce ani jen jako vladařské působení, nýbrž má konstitutivní moc. To však náleží do antropologie (a vůbec do otázky konstituce subjektu obecně). Koncepce víry umožňuje pochopit povahu konstituce subjektu (ve vztahu k vlastním akcím a k víře jako přivlastněné akci).

90/118
30. XI.
Příprava na 30.11.90 – Úvod do ffie (Th): „Fraglichkeit“
01 Člověk jako bytost znejistěná: přestal být přírodní bytostí, FYSIS jej už přestala nést a orientovat. Uvědomoval si bytostné ohrožení, tj. sebe a svou smrtelnost.

02 Musel se pokusit najít svůj nový „domov“: vstup do světa řeči – MYTHOS. Archetypy namísto instinktů a akčních systémů. Vědomí organizované myticky – a nevědomí.
03 Mýtus ukazoval člověku jeho místo ve světě: proto měl nejen význam pro člověka, ale také smysl. Tento smysl se však začal rozpadat s tím, jak se osamostatňovala a stále víc prosazovala sféra profánního. Náboženství jako poslední stadium období mýtu.
04 Profánní svět znamenal ovšem další, nové znejistění člověka. Předvědecké a zejména pak vědecké poznatky zbavovaly člověka jeho výsadního postavení, ale nemohly mu dát jeho původní „přírodní“ jistotu.
05 Pascal a postavení člověka mezi dvěma nekonečny. Teilhardova kritika: třetí nekonečno. Entropie a negentropický proud. Zvláštní postavení živého. Člověku se dostává opět místa ve světě – ale takového, které otvírá nové nejistoty (naléhavější).
06 Vědomí smrti a smrtelnosti. Gilgameš – velký čin na paměť, aby jméno zůstalo v paměti. Ap. Pavel (Žid. 11,4): Abel dal lepší oběť Bohu svou vírou (svědectví obdržel, „že jest spravedlivý“, tj. pravý); „a skrze tu víru, již umřev, ještě mluví“. Smysl lidského života musí sahat za hranice smrti. Život jako riskantní podnik.
07 Transcendence: vztah k celkovějšímu smyslu. Ale právě celek je tím problematickým (Ebeling: „Das primär Fragliche ist das Ganze.“ (II, 35, Wort u. Glaube). Nestačí omezené odpovědi: odpověď na jednotlivé otázky je vždy ohrožena „durch die umgreifende Fraglichkeit des Ganzen“.
08 Člověk si ustavičně staví otázky, a to nikoliv nezaujatě (orientované jinam), ale zaujatě: jde mu vždycky také o něho samého. Sám člověk se ocitá „v otázce“. Co to je otázka a tázání?
09 Otázky si člověk nevymýšlí, ale ony na něho doléhají. Člověk je vyzýván, aby dal odpověď. Nejde původně o formulace, ale o nepředmětné výzvy a praktické, životní odpovědi. Teynbee: challenge and response.

90/119
Příprava na 30.11.90 – Ffie a thgie (Th): Dnešní krize
01 Masaryk a jeho pojetí vědy a vědeckosti: nikoliv v budování teorie, ale teprve v uplatnění a osvědčení v praxi se ukazuje a prokazuje věda.
02 Tolik se stále mluví o krizi, že si na jedné straně lidé zvykají na situaci krize, a na druhé straně se objevují hlasy, že o krizi se mluvilo vlastně vždy, ve všech časech.
03 Ale krize je skutečná, ať si to lidé uvědomují či ne. Otázkou je, v čem vlastně ta krize spočívá. A tu se ukazuje, že těch situací krize je hned několik. Theologové musí nutně vidět především krizi náboženskou. To, že ji vidí, neznamená ještě, že jí rozumějí.
04 Už před lety řekl jednou (14.11.60) G. Ebeling, že ve skutečnosti hlavním problémem theologie v přítomnosti je v tom, že přítomnost theologie se rozešla s přítomností lidstva, tak že se to jeví jako dvojí prostor, dvojí čas a dvojí svět, jež jsou odděleny nepřekročitelnou mezerou (Kluft). A tuto propast je třeba vidět, nemá-li se theolog stát theologickým snílkem.
05 Je ovšem zvláštní, že Ebeling mluví o náboženské krizi, o etické krizi, o krizi jazyka (inflace slov atd.), o krizi porozumění a důvěry (Verständingungs-, Vertrauenskrise), o krizi svědomí – ale nemluví o krizi myšlenkové (W+G II, 60-64).
06 Právě zde musí filosofie dodat: žijeme v době obrovské krize myšlení, kdy se rozpadá tradice řecké pojmovosti a kdy nám chybí nový začátek. To není ovšem záležitostí jen filosofickou, neboť myšlení má stále větší důležitost ve všech oblastech lidského života. A tedy také v theologii. Krize thgie je také krizí myšlení.
07 Thgie má dvě možnosti: zabývat se víc než dosud svým myšlením (Gogarten: to nepatří k hlavním tématům thgie) a myšlením vůbec, anebo to sice přenechat ffii, ale pak jen v náležité a opodstatněné důvěře.
08 Za jakých podmínek může mít theolog důvěru ve filosofickou „rekonstrukci“ (Dewey)? Zkušenost s prací s neadekvátní ffií (řeckou): babylonské zajetí. Je možná adekvátní (-ější)?
09 JLH: vybudovat reformační ffii. Je možná křesť. ffie? Bude thgie při tom, až se bude budovat (zakládat) nové ffické myšlení? Potřeba ffů s porozuměním – ale také thgů s porozuměním pro situaci i pro ffii.

90/120

Reflexe víry ve Starém zákoně – Souhrn

Evropské myšlení je charakteristické tím, že umožňuje poměrně přesné rozlišování nejméně tří rovin reflexe: ten, kdo ví např. něco o koních, také ví, že něco o koních ví, tj. je si svých znalostí lépe nebo hůře vědom. Sebevědomí znalce však může být podrobeno další reflexi a verifikaci či falsifikaci. Výkon reflexe je umožněn a usnadněn pojmovým myšlením. Ve Starém Zákoně však nacházíme zřetelné doklady provedených reflexí, které neměly možnost pracovat s pojmy, spjatými s intencionálními objekty, ale mají narativní povahu. Studie upozorňuje na možnost uplatnění některých zvláštností této „protoreflexe“ v situaci, kdy je filosoficky rozpoznán zavádějící charakter tradiční pojmovosti řeckého typu a kdy se filosofie pokouší o ustavení nového typu pojmovosti, který by nevedl k nelegitimním objektifikacím.

Reflexion des Glaubens im Alten Testament

Für das Europäische Denken ist dadurch gekennzeichnet, daß es verhältnismäßig genaue Unterscheidung von mindestens drei Ebenen von Reflexion ermöglicht: wer etwas z.B. von Pferden weiß, weiß auch (besser oder schlimmer), daß er über sie etwas weiß, d.h. er ist sich seines Wissens bewußt. Ein solches Selbstbewußtsein des Kenners unterliegt jedoch einer weiteren Reflexion unterliegen und so verifiziert oder falsifiziert werden. Die Ausübung der Reflexion ist durch das begriffliche Denken ermöglicht und auch vereinfacht. Im Alten Testament finden wir aber klare Beweise durchgeführter Reflexionen, die keinerlei mit Begriffen arbeiten konnten, welche mit intentionalen Objekten verknüpft wären, aber die dagegen narrative Natur hatten. Die Arbeit will auf die Möglichkeit aufmerksam machen, gewisse besondere

90/121

Züge (?) solcher „Protoreflexion“ in einer Situation auszunützen, wo der problematische Charakter der traditionellen, d.h. griechischen Begrifflichkeit schon erkannt wurde und wo sich die Philosophie bemüht eine neue Art von Begrifflichkeit zu gründen, die nicht zu nicht legitimen Objektivierungen führte.

Reflexion of Faith in the Old Testament

The European way of thinking is characterized by its enabling to differentiate at least three levels of reflection that one who knows e.g. something about horses is conscious of his knowledge of them, i.e. he is aware of his knowership (better or worse). The selfconfidence of the knower can be nevertheless verified or falsified by further reflections. The performance of a reflection is enabled and made easier by the conceptual thinking. But we find clear examples of performed reflection even in the Old Testament where no possibility existed of any application of concepts connected with intentional objects, but only a narrativity. To the paper, attention to a possibility of utilizing some special qualities of such a „protoreflection“ is called in a situation where the misleading character of the traditional conceptuality (of Greek origin) has been uncovered and where philosophers try to constitute a new form of conceptual thinking leading no more to unlegitime objectifications.

90/122

2. XII.

Příprava na 4.12.90 – AVU: Symbol; nepředmětnost hudby

01 Minule jsem vyslovil vyostřenou tezi, že symbol může být služebným nástrojem, ale že není pro „dílo“ pomocí; že to je náhražka. Skutečná perspektiva není ve změně (záměně) symbolů, nýbrž ve změně celého myšlení. Řekl jsem, že v umění jsou symboly čímsi cizím, vnějším – tedy že to jsou mimoumělecké prvky (říkám dnes).

02 To vyvolalo námitky a protesty. Odložili jsme téma, protože diskusi nebylo lze dotáhnout do konce. Asi to nepůjde ani dnes. Ale zdá se, že to je téma, které se jeví jako důležité. Věnujme mu tedy ještě i dnes trochu pozornosti, ovšem s určitým záměrem.

03 Řecké SYMBOLON je odvozeno od slovesa SYMBALLEIN – BALLÓ, BALLEIN znamená házeti, vrhati, metati, takže SYMB. znamená vrhati spolu, snášeti, hromaditi, eventuelně sváděti (ke srážce, k půtce, k boji), také usnášeti se, umlouvati se o něčem. Proto také SYMBOLÉ je srážka, půtka, ale také sloučení, spojení,

případně schůzka (zvl. za účelem jídla). U Xenofónta najdeme důležité odlišení mezi tím, řídí-li se někdo ptáky (většími) nebo hlasy (lidskými) nebo znameními (nahodilými).
04 Mimo naši minulou diskusi mi byla adresována výtka, že nechávám stranou saussurovskou problematiku. Činím tak vědomě, ba záměrně. Mnoho našich linguistů (a nejen oni) si osvojili terminologii a ohromují svou rutinou. Ve filosofii je ovšem rutina vždycky podezřelá a většinou bývá na škodu věci. Nicméně – aniž bych se chtěl pouštět do nějakého podrobnějšího výkladu, několika bodů se v de Saussurovi dovolám.
05 De Saussure chápe znak jako celek, plynoucí z asociace označujícího a označovaného (česky, 98). (Slovo „celek“ nesmíme brát ovšem zcela vážně, jde spíše o úhrn, resp. soubor.) S. rozlišuje mezi znaky přirozenými (na těch je založen výrazový modus např. pantomimy – 98) a mezi znaky arbitrárními, jejichž hlavním příkladem je znak jazykový.
06 Nepřijímám S. vcelku, protože je filosoficky děsivě konfúzní (čímž zase neříkám nic znehodnocujícího o jeho fenomenálních objevech: ty však musí být filosoficky promyšleny a domyšleny za něj a někdy i proti němu.)

90/123
07 Výborný český ekvivalent za signifiant a signifié (překladatel upozorňuje – 385 – že český překlad je výhodnější než originál) nám dovoluje říci něco, co už přestává být ve shodě se S.: jestliže vezmeme vážně, že označování je jistá aktivita, pak musíme zdůraznit, že S-ovo „označující“ není zdrojem této aktivity. Na „označujícím“ není nic, co by se samo, bez jakéhokoliv dalšího „přičinění“ ze strany „chápajícího“ člověka, vztahovalo k „označovanému“.
08 Ještě i zde můžeme alespoň zčásti poukázat na S.: ten zpočátku (1894) užíval (nepřesně) slova „symbol“ a poukázal zvláště na onu „kategorii symbolů“, jež „nemají s objektem, který označují, vůbec žádné viditelné pojítko“ a jsou tedy „nezávislé na tom, co reprezentují“ (390, pozn. 140). Později termín „symbol“ opouští, ale zavádí rozdíl mezi „sóma“ a „séma“. Živé slovo je mu sématem, kdežto „vztah mezi smyslem a sómatem je arbitrární“ (sóma je slovo zbavené života a zredukované např. na fónickou substanci, tedy na „amorfní masu“).
09 Mohli bychom tedy – nyní už myšlenkově nezávisle na S. – říci o symbolu následující: symbolizující se vztahuje k symbolizovanému nikoliv svým vlastním významem, nýbrž významem, kterým musí být vždy znovu obdařován. Symbolizující je tedy nutně stejnou měrou označované jako to, co je symbolizováno. Asociace symbolizujícího a symbolizovaného je tedy zcela arbitrární, tj. vzhledem k povaze obojího nahodilá.
10 Říkáme-li tedy o něčem, že to má symbolický význam, znamená to přísně vzato, že to samo nemá buď žádný význam, anebo že jeho skutečný význam nemá s jeho symbolickým významem nic společného. (To může být relativní.)
11 Říká-li S., že jazyk je „od základu neschopný se bránit proti…“ významovému posunu (104), pak to mnohem více platí o symbolu. Jazyk, resp. myšlení našly způsob obrany v pojmech a intenc. objektech; u symbolu nic takového principiálně není možné. Proto význam symbolů záleží výhradně na (lidské) aktivitě „označování“, a tím i na aktivitě jazykově-myšlenkové. Symboly mají samy o sobě velkou „setrvačnost“, ale jejich „významy“ jsou naopak proměnlivé a zcela závislé na interpretativním „osmyslování“. Ergo: v uměleckém díle mají nutně umělecky nevlastní roli, jsou mimouměleckého charakteru. Q. E. D.

{Jazyk / Mluva / Řeč}
90/124
901203-1
3. XII.
Ferdinand de Saussure provádí rozlišení mezi řečí, jazykem a mluvou (česky, 105-6) tak, že říká: „Jazyk je pro nás řeč minus mluva.“ (Zároveň se vyhýbá pojmovému vymezení pod záminkou „sterilnosti“ takového podniku: „snažili jsme se přitom vyhýbat se sterilním slovním definicím“ – jako by „sterilní slovní definice“ byla jediným možným řešením a jako by de S. neznal jiné pojmové zpřesnění a vymezení). Kdybychom nějak podobně chtěli stručně a schematicky vyslovit svůj přístup, mohli bychom říci: Řeč je pro nás jazyk minus mluva. Není to sice zajisté o nic přesnější, protože ani zde nejde o pojmové upřesnění, ale něco se tím přece jenom naznačuje. Jazyk

totiž nikdy není jenom mluva, ačkoliv mluva je právě to, co je všem jazykům (přesně jazykovým projevům) společné. Ale jazykový útvar, tj. promluva, vždycky může něco říci, kdežto mluva poukazuje k mluvení: můžeme vidět nebo dokonce i slyšet, že někdo mluví, ale nerozumět, co říká (neslyšet, co říká). Už z toho je zřejmé, jak nás jazyk (český) upozorňuje na to, že jazyk se spravuje něčím dalším, co už není součástí ani složkou jazyka, totiž právě řečí. Jazykový projev je možný jen v řeči, resp. v souladu s řečí, tedy tak, že „mluvíme“ řeči po srsti, nikoliv proti srsti. Jestliže tedy k řeči náleží, že – ač sama nic „neříká“ – umožňuje, aby člověk v promluvě něco o něčem říkal, znamená to, že řeč představuje jakýsi nový, rozlehlejší „svět“, tedy že jde o „svět řeči“, ve kterém se dostává „k slovu“ každá skutečnost onoho „světa věcí“, ale ještě i mnoho dalších skutečností, ba dokonce i neskutečností. Člověk pak „bydlí“ v tomto světě řeči a jen jeho prostřednictvím a přes něj se vztahuje ke světu věcí.

90/125

12 Tím se však symboly a symbolika bytostně liší od jazyka. Také v jazyce ovšem hrají symboly jakousi úlohu, ale nejsou pro „život“ jazyka v žádném případě konstitutivní, ale jsou v něm – stejně jako v umění – spíše podřízeným a podřazeným prvkem.

13 S tím souvisí velice důležitá otázka, kterou si netroufám nyní vyargumentovaně řešit, totiž otázka, zda je umění bytostně vázáno na jazyk (o „řeči“ v našem smyslu ovšem není žádné pochyby – LOGOS v hudbě má nepochybně důležité místo).

14 Od jazyka se zdá být nejvzdálenější (resp. ve vztahu k jazyku nejuvolněnější) jednak výtvarné umění, jednak hudba. Všude tam, kde si umění užívá pro své cíle symbolů a symboliky, je to spojeno s jazykem (a s myšlením jazykově organizovaným). To však jen dokazuje, že samotné symboly jsou závislé na jazyce a na jazykových útvarech.

15 Symboly se tedy dostávají do umění prostřednictvím jazyka. Naší otázkou však jest, zda se umění může obejít bez jazyka anebo zda je samo bytostně na jazyk vázáno. Konkrétně to znamená, zda je vázáno na MYTHOS anebo zda je čímsi původnějším než MYTHOS či alespoň „rovnopůvodní“.

16 Řešení tohoto problému se nesmíme zjednodušovat třeba poukazem k tomu, jak hudba tíhne k spolupráci a k velmi těsným svazkům s jazykem, jak jsou toho dokladem písně, kantáty, oratoria, opery atd. To vše je pouhým dokladem toho, že lidský život je strukturován celý nejen řečově, ale také jazykově – a to se pak samozřejmě přenáší také do umění a umělecké tvorby.

17 Pro řešení tohoto problému by bylo třeba nejprve co nejdůkladněji prozkoumat vztah mezi uměním a krásou. Je-li vztah ke kráse pro umění konstitutivní, bylo by půl problému vyřešeno. Víme totiž, že sama příroda, totiž živá příroda, vykazuje pozoruhodné tendence smyslu pro krásu. Poukázala na to řada autorů, zejména např. Portmann. Tak kupř. kresba na křídlech motýlů nemůže být vysvětlena životní účelností ani výběrem přežití schopnějších.

18 To nebudeme nyní probírat, tím méně řešit. Je tu však jeden problém, pro nás významný: také v přírodě (živé) mají své místo symboly a symbolika. Je to ostatně naznačováno již tím, že spojení označujícího a označovaného bývá charakterizováno jako asociativní. Symbolika dovoluje „přírodě“, aby „klamala“ (což je ovšem antropomorfní kvalifikace), ale ergo také, aby umožnila komunikaci.

90/126

Příprava na 4.12.90 – Úvod do ffie (1+1): Jazyk, mluva, řeč

01 Dnešní téma je mimořádně důležité, ale zároveň náročné a plné nebezpečí. Především tu je závažná otázka terminologie. V poslední době zejména mezi filology a linguisty převládla terminologie „saussurovská“, charakteristická na jedné straně objevností, na druhé straně neobyčejnou tendencí k rigidnosti a rutině „návyků“ a posléze jakousi plachostí (pojmoplachostí) a nedůvěrou, či přímo zavrhováním pojmové přesnosti. (s. 105: „vyhýbat se sterilním slovním definicím“ – ve vztahu k násl.)

02 Z filosofického hlediska je celé toto myšlenkové hnutí zatím plné konfuzí, i když odhalilo mnoho ze skutečnosti jazyka. Příklad: langue – jazyk, langage – řeč, parole – mluva. S tím se česky nedá pracovat, alespoň

ne filosoficky, protože to je řeči „napříč“, „proti srsti“, aniž by to mělo zvláštní důvod. Podobně nelze překládat Sprache – řeč, Rede – promluva nebo mluva atd.
03 Filosofická terminologie musí být v češtině založena na „pokynech“ a „znameních“ samotného jazyka, jinak budeme mrskat termíny, ale nebudeme myslit. Teprve až vypracujeme a prodiskutujeme českou terminologii, tj. až dojde k jisté úmluvě terminologické, jistému konsenzu, můžeme se pouštět do překladů a do problematiky, která je úzce spjatá s jinými jazyky a jinou terminologií.
04 Budu tedy apelovat na váš jazykový smysl (cit). Díváte-li se na TV bez zvuku, vidíte, že někdo mluví, ale neslyšíte, co říká. Mluví-li před vámi cizinec neznámým jazykem, slyšíte, že mluví, ale nerozumíte, co říká. Nejde tedy o smyslový orgán, nýbrž o rozdíl mezi tím, co nám jsou s to „podávat“ smysly, a tím, k čemu potřebujeme porozumění, rozum. Mluva se týká toho, co lze vidět, slyšet, řeč naopak toho, co je třeba chápat.
05 Sama terminologie, týkající se poznání a porozumění atd., je – etymologicky vzato – vadná, protože násilná, násilnická. Pojem je od pojmouti, což je příbuzné se „zajmouti“, co je pojato, je naším pochopením zajato. Podobně pochopení je blízké uchopení, chápat znamená chopit se, tedy zmocnit se. Německé Begriff je odvozeno od greifen, ergreifen, sáhnouti po čem a uchopiti to, zmocniti se toho. Již v latině concipere je odvozeno od capio, což je jímati, bráti, popadnouti, chopiti se, např. arma capere = uchopiti zbraň. To není ovšem náhoda.

90/127
06 Už jsme si říkali, že řečtí ffové příliš sebevědomě stavěli na protikladu LOGU a MYTHU, že logizace znamenala vlastně jen racionalizaci mýtu a odbourání narativity. Orientace na ARCHAI je jen racionalizovanou orientací na archetypy. To platí i v jiných ohledech. Pro archaického člověka mělo slovo a zejména jméno magickou moc, poskytující tomu, kdo jméno vyslovil, moc nad celou bytostí toho, jehož jméno bylo vysloveno. To zůstalo zachováno v sebevědomí ffa, který v pojmu ovládl bytostné určení nějaké skutečnosti a stal se tak jejím pánem.
07 Tento násilnický přístup ke skutečnosti ovšem zároveň nutně znamenal, že právě ta nejdůležitější skutečnost byla odfiltrována, tedy položena za nic, ztotožněna s neskutečností. Právě zde se kladly počátky toho, co odhalil Nietzsche jako moderní nihilismus. Nihilismus znamená vlastně onu myšlenkovou orientaci, která každou eventuelní „skutečnost“, kterou nemůže uchopit svými pojmy a zmocnit se jí svým pochopením (přičemž způsob chápání a povaha pojmovosti je předem dána), prohlásí za neskutečnou, nejsoucí.
08 Připomeňme si Hérakleita: „Slyší-li nechápaví, podobají se hluchým; přísloví jim dosvědčuje, že jsouce přítomni, jsou nepřítomni.“ (z1.B 34 z Klementa). Toto slovo obsahuje zároveň cosi hluboce pravdivého a zároveň cosi hluboce mylného. Podívejme se nejdříve na tu oprávněnou, správnou, pravdivou stránku. Kvazar: vědět, abychom viděli.
09 V čem je však omyl? Nastražením nejrozmanitějších složitých přístrojů, využitím kompjútrů a vypracováním rozsáhlých teorií a hypotéz, pojmově naprosto přesných, jenom násobíme a umocňujeme své „násilnické“ přístupy. To zajisté má své i pozitivní výsledky. Jde však o to, že určitý typ skutečností se tomuto postupu vymyká, že tento postup není obecně oprávněn – přinejmenším. Dokonce lze říci i víc: tento postup s sebou nese obrovská nebezpečí (tortura přírody atd.)
10 A právě ve vztahu k problematice jazyka, mluvy a řeči se dostáváme k něčemu, co vyžaduje radikální reformu celého myšlenkového přístupu, jemuž jsme od dob nejstarších ffů přivykli tak, že se nám jeví jako něco zcela samozřejmého. Už několikrát jsme upozorňovali na důležitost „naslouchání“ jazyku samotnému, tj. tomu, co nám napovídá, jaké pokyny, jaká znamení nám dává. Ale nejde jen o tato znamení, jež nám dává jazyk.

90/128
11 Jazyk – rozumí se živý jazyk, tj. živé jazykové útvary, živé promluvy – jsou pozoruhodným fenoménem, který má své některé nezjevné předpoklady. Hlavním takovým předpokladem je „řeč“, tj. něco od jazyka bytostně odlišného. Intelligere znamená rozlišovat: to je závazek. Heidegger jednou napsal, že „mluvit o řeči je ještě horší než psát o mlčení“ (Die Sprache, v českém – ne zcela akceptabilním – překladu, s. 80).

12 Svět řeči: v něm se dostává místa všemu, co je v našem světe i ve vesmíru, ale mnoha dalším „skutečnostem“ –, včetně jazyka, mluvy i řeči samotné. Člověk je obyvatelem světa řeči, ať mluví kterýmkoliv jazykem. Když „nemá“ slovo (řeč), není člověk člověkem. Teprve jako obyvatel světa řeči se člověk stává člověkem: ne tedy, že „má“ jazyk, že „ovládá“ jazyk, nýbrž že ve svých jazykových projevech respektuje řeč, řídí se, spravuje se řečí, promlouvá ve smyslu řeči, tak, že to není proti jejímu duchu, proti řeči, ale „řeči po srsti“.
13 Mluvit můžeme naučit papouška, ale aby něco řekl, musel by se stát obyvatelem světa řeči. Být zatažen do řeči neznamená pobývat v ní. Mluvení má smysl jen díky tomu, že k němu dochází ve světě řeči a že normy světa řeči jsou respektovány.
14 De Saussure jednou striktně prohlásil: „Jazyk je pro nás řeč minus mluva.“ (čes. 105-6). My bychom to – se stejnou tvrdostí až neotesaností – museli říci jinak: Řeč je pro nás jazyk minus mluva. Není to přesné, vlastně to je dokonce hrubě vadné. Zdá se to naznačovat, že řeč je jen kus jazyka, jedna stránka jazykového projevu. To by byla ovšem hrubá redukce. V jazykovém projevu je přítomna řeč jako je v práci se sekyrou ‚obsažen‘ strom nebo v šípu živočich, který je šípem zasažen. (A i to nevyhovuje).
15 Řeč je významná skutečnost, která sice sama není jsoucnem (nemá předmětnou stránku, tj. není konkrétem), ale bez které nelze pochopit velkou řadu skutečností, které mají předmětný charakter a jsou (pravými či nepravými) jsoucny.
16 Řekové užívali pro „řeč“ v našem smyslu slova LOGOS. My si to budeme vždy znovu připomínat. Integrující moc LOGU však je limitována. Budeme mít příležitost se tím zabývat. LOGOS–řeč umožňuje a zakládá smysl každé promluvy (nejen promluvy), ale nezakládá rozhodující kvalitu promluvy, totiž její pravost. Řeč sama nepromlouvá, ale skrze ni nás oslovuje pravda (to pravé).

90/129
4. XII.
Příprava na 5.12.90 – Fil. antropol.: Identita a -fikace
01 Stále mluvíme o tom, jak se člověk stává sám sebou, ale jak není tím, kým je, nýbrž kým bude. Co to znamená pro takové problémy jako je identita, autentičnost, event. neautentičnost a odcizenost?
02 Nesmíme se nechat jen tak prostě a bez kontroly vést terminologií a slovy. Slova (jako jazyk vůbec) nás ovšem někam vedou, nesou, odnášejí. Ale my to musíme podrobit pozornému ověřování a kontrole.
03 Samo slovo identita, totožnost je hluboce problematické ve svém použití. Pokud identitu chápeme logicky či matematicky, neznamená nic než trivialitu: A = A. Smysl má teprve identifikace: A = B. Příklad: Venuše jako Jitřenka a Večerka. Identifikace je poznání. Poznat můžete jen to, co už znáte. (Latinské „recognosco“.) Z četby znáte významného spisovatele, ale poprvé ho vidíte osobně tváří v tvář. To je poznání: mohli jste ho poznat (jak vypadá, jak se chová, jak mluví), protože jste ho už znali (jak píše).
04 Výzva „poznej sebe sama“ právě takovouto identifikaci míní a předpokládá. My se v jistém smyslu známe, ale neznáme se dost a po všech stránkách. Člověk si vždycky o sobě něco myslí, a přitom ví, že si to myslí o sobě. Když o sobě zjistí něco dalšího, nového, třeba překvapivého, nemůže to jen přidat k tomu, co už o sobě věděl, nýbrž musí to s dosavadním sebepoznáním a sebevěděním sjednotit.
05 Máme tu tedy dvojí: jednak člověk něčím „je“, jednak o sobě člověk něco ví, nějak se zná, něco si o sobě myslí. Protože jsme si však řekli, že člověk doopravdy není tak docela tím, kým „jest“, ale hlavně tím, kým „bude“, musí se i jeho sebe-vědomí a sebe-poznání orientovat hlavně na to, čím bude (má být), aniž by to ovšem vylučovalo znalost onoho „jest“.
06 Ve svém sebepochopení, vědomí sebe a o sobě, se ovšem člověk k sobě nutně vztahuje jako k „témuž“, nikoliv jako ke dvěma různým lidem, jednomu jsoucímu, druhému nejsoucímu. Otázka tedy zní: jak je založena jednota mezi tím, kým člověk „jest“, a tím, kým „bude“ (má být)? Tato jednota je založena v činu, v akci, tedy v ničem „daném“, nýbrž v tom, co nastává, co se děje. Identita člověka se děje – není to tedy hotová identita, nýbrž identifikace. Člověk se vždy ve svých aktivitách k sobě nějak přihlašuje, „hlasuje pro sebe“, a tím zakládá svou totožnost, tedy integritu.

90/130
07 Obrovský význam vědomí (a myšlení) spočívá v tom, že člověk nejen je jakožto subjekt vykloněn do budoucnosti, tedy do nejsoucna (-osti), ale že se může – on sám! – rozhodovat mezi sebou jako daným a sebou jako nedaným. To je vlastní dimenze svobody: není svoboda dána vnějšími okolnostmi, nýbrž napětím v samém bytostném jádru člověka.
08 Rozhodnout se pro sebe, jaký není (ještě není), znamená identifikovat se jiným způsobem, než rozhodnout se pro sebe, jaký je. Obojí má svůj smysl a může být za určitých okolností pozitivní. Co to v každém z obou možných případů představuje?
09 Když se člověk rozhoduje pro sebe, jaký není, znamená to nutně zároveň rozhodnutí pro sebe, jaký jest. A naopak. Samo rozhodnutí tedy se musí něčím spravovat, podle něčeho se řídit. Proto takové svobodné rozhodnutí předpokládá normu, resp. kritérium apod., které platí zároveň pro to, co jest, a zároveň pro to, co (eventuelně) bude.
10 Samo rozhodnutí, tedy to, o čem se poněkud nevyjasněně mluví jako o aktu volním (vůle), je tedy činem, založeným na „skutečném“ napětí mezi tím, co jest, a tím, co bude (býti má), a toto napětí je ještě mimo volní akt. Je to sama adventivní budoucnost, která přichází a zakládá, rozvírá ono napětí. Proto také musí jít o rozhodnutí jakožto akt subjektu (který chápeme jako ne-jsoucno).
11 Subjekt je subjektem v tom a tím, že vychází vstříc této přicházející budoucnosti. Odtud právě vyvozujeme, že budoucnost je strukturovaná, tj. že nepřichází jako celý nestrukturovaný blok, nýbrž situačně a adresně. Jen tak má smysl, aby se člověk stal něčím určitým, kým nebo čím není. Sám „volní akt“ znamená zvláštní druh identifikace subjektu, tj. identifikace se sebou, jakým „má být“ (což je posun, něco víc než „bude“).
12 Do budoucnosti vykloněný subjekt se tedy ještě jako nejsoucí proměňuje (perspektivně) a bere na sebe ono „má být“, jež k němu adresně přichází z budoucnosti a s budoucností. Vlastní „volní“ rozhodnutí spočívá tedy v této identifikaci nejsoucího s nejsoucím!
13 Autentičnost má tedy základ nikoliv v tom, co jest, nýbrž v tom, co není. Člověk se odcizuje sám sobě, když zůstává tím, kým (už) je, a stává se sám sebou, když se odcizuje sobě danému, již jsoucímu. Jen proto se mohou nástrojem (prostředníkem) odcizení stát „věci“, nikoliv samy sebou a samy o sobě.

90/131
5. XII.
Příprava na 6.12.90 – Úvod do ffie (2+1): Otevřenost člověka
01 Předpokladem přechodu od pouhé obeznámenosti ke skutečnému poznání je reflexe a v ní se otvírající možnost kritiky. Ale také reflexe má svůj předpoklad: totiž schopnost člověka nezůstat uzavřen ve své subjektivitě, ale překročit ji, prolomit její meze a vyjít do otevřenosti světa.
02 Tuto schopnost člověka překročit sám sebe, vykročit ze sebe a ze svých mezí, považujeme za bytostnou určenost, ne však ve smyslu determinace čehosi již hotového, nýbrž za určení, které je výzvou k provedení, naplnění, splnění. Máme tu tedy dvojí otevřenost, která se musí setkat: na jedné straně otevřenost člověka, který se sám sebou stává teprve díky tomu, že se otvírá, na druhé straně otevřenost „světa“, bez níž by se člověk neměl vůči čemu otevírat.
03 Otevřenost světa se tu jeví jako cosi primárního, základního: otevřít se vůči světu znamená v prvním kroku přijmout tuto otevřenost, vzít ji za základ vlastního otvírání, tj. otvírat se v odpověď na otevřenost světa, která je pochopena a přijata, akceptována jako výzva.
04 Porozumět této události setkání dvojí otevřenosti znamená porozumět tomu, „co“ to je člověk a jaká je jeho situovanost ve světě. Svět je otevřen mnoha způsoby, ale můžeme je shrnout do dvojího „typu“: otevřenost generální a otevřenost individuální.
05 V čem spočívá generální otevřenost světa? Ta je založena nikoliv ve světě a na světě samotném, tj. tato otevřenost není výkonem světa ani žádné jeho části či složky. V důsledku toho to není otevřenost, jíž by se svět obracel k člověku, v ní by se otvíral právě jemu. Je to naopak otevřenost, která svět činí světem, tedy která je

předpokladem a podmínkou toho, že svět vůbec ‚jest‘. Tato generální otevřenost světa je pro sám svět neméně konstitutivní než pro člověka a jeho vlastní otevřenost.
06 V jistém předběžném přiblížení můžeme říci, že tato generální otevřenost světa je otevřeností, na které svět nemá žádný aktivní podíl, neboť jakási zvláštní aktivita je právě naopak na druhé straně: otevřenost tu vlastně přichází ke světu a umožňuje mu, aby byl nadále světem. Tuto přicházející otevřenost jsme už poznali jako budoucnost. Generální otevřenost světa spočívá v adventivní povaze budoucnosti (všeobecně).

90/132
07 A potom je tu otevřenost „individuální“, konkrétní, jedinečná a adresná. Patočka o ní mluví, když vykládá povahu prvního ze tří celkových pohybů našeho života (Přirozený svět, Doslov, 1970, s. 216 n.). Tím prvním je pro Patočku pohyb zakotvení (Patočka totiž zdůrazňuje, „že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou cestou“ – 215), jehož smyslem je osvojit si danou situaci (216).
08 „Nikoli přetváření toho, co je již zde, co shledáváme před sebou, nýbrž přijetí, ale zároveň a přede vším ostatním – přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni.“ „Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti...“ Nebudeme se příliš zaměstnávat těmito formulacemi, které nejsou prosté problematičnosti, neboť ta sahá daleko za hranice našeho záměru. (Námitku lze mít proti předcházejícímu chápání FYSIS i proti polemickému hrotu, stavícího naše přijetí toho, co je již zde, proti jeho přetváření.)
09 Patočka hovoří o tom, že „akceptováni jsme tím, do čeho jsme se narodili – akceptováni jsme světem, ‚na kterém‘ zrozením jsme“. Výslovně mluví o „přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni“. Tyto formulace vyhrocují věc do paradoxu, a proto je jejich legitimnost omezená. Patočka s tím počítá a na případné námitky odpovídá tím, co jsme už naznačili sami: „Svět nás ovšem nepřijímá ve své nezměrné podobě, nýbrž ve svých lidských exponentech – svět se sklenul v lidském malospolečenství, v lidském sblížení (cosi jako vnější nitro, zastiňující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest... mrazivý vnějšek... je v něm zámlkově prozrazen).
10 Chtěl bych být v této věci jednak konkrétnější, jednak lidštější, vřelejší. Nemám především za to, že v tomto světě má vnějšek přesilu (tímto sklenutím je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku), a dokonce už ne, svět je „ve své podstatě“ vnějškem, ba „mrazivým vnějškem“ (216-17). Slova „chráněn před přesilou“ mi nepřipadají jako skutečné vystižení. Zmíněná generální otevřenost světa spíše svědčí o slabosti světa než o jeho síle, ba přesile.
11 Nám však jde o jiný aspekt, který Patočka vystihl dobře. Tím prvním, s čím se lidská bytost setkává, není svět v celku, nýbrž jsou to druzí lidé – Patočka dost podivně tu mluví o matce, otci, sourozencích atd. jako o lidských exponentech světa a o rodině jako o lidském malospolečenství. Ve věci má však pravdu.

90/133
12 V nejbližších lidech se narozená lidská bytost setkává prvotně s jiným typem otevřenosti, totiž s otevřeností adresně vůči sobě zaměřenou, s nachýleností k sobě, se zájmem o sebe a se starostí o sebe. Základní zkušeností člověka, který se teprve stává člověkem, je zájem, starost a starání se, poskytování opory a pomoci, zejména však bohatost lidských vzájemných vztahů, založených na sympatii, náklonnosti, lásce.
13 Člověk se stává člověkem, když na tento zájem a na tuto lásku, tedy na přicházející adresnou, konkrétní otevřenost odpovídá tím, že se sám vůči této primární otevřenosti sám otvírá, že sám této vstřícnosti vychází také vstříc. Ona přicházející otevřenost a vstřícnost je tu ovšem conditio sine qua non: chybí-li, narozený ještě-ne-člověk se člověkem v plnosti nikdy nestane. Člověk je otevřenou bytostí – anebo není člověkem.
14 Událost, děj, pohyb otvírání se vůči přicházející otevřenosti však vůbec není čímsi subjektivním, „niterným“, o čem bychom snad mohli jen básnit, ale o čem nelze mluvit s potřebnou myšlenkovou přesností. Zde platí Hegelovo: co není zvnějšněno, co nepřichází navenek, nebylo ani uvnitř – smysl niternosti je v uskutečňování, naplnění, provedení. A jak tedy dítě uskutečňuje svou otevřenost vůči světu, který se sám vůči němu – v osobě nejbližších – otvírá?

15 To, co ve své nakloněnosti přinášejí nejbližší lidé, nejsou jen ani hlavně oni sami, i když dítě je na ně jednoznačně a téměř výhradně zaměřeno. Odpovědnost rodičů a dalších blízkých vůči dítěti spočívá v tom, že je „vyvádějí“ z jeho původního stavu, tj. uzavřenosti, do otevřenosti světa. Dítě se stává člověkem, když vykročí ze své uzavřené subjektivity, přesněji ze svého teprve se formujícího osvětí a když překročí jeho hranice. To se však děje nikoliv navázáním osobních kontaktů s matkou atd., nýbrž v rozhovoru, v dialogu s matkou a dalšími.
16 Teprve vstupem do světa řeči (prostřednictvím jazyka) se „skutečně“ dítě otvírá vůči světu, neboť teprve ve světě řeči se se světem (ne už s „lidským malospolečenstvím“) setkává v jeho otevřenosti. Bez LOGU, bez řeči a konkrétně bez živého jazyka se ani svět nemůže vůči dítěti otevřít. A proto se ani dítě nemůže otevřít vůči otevřenému světu, ani vůči tomu, jak je vždy znovu otvírán přicházející budoucností.

90/134
Příprava na 6.12.90 – Ffie a thgie: Jedinečnost osobnosti
01 Minule jsme skončili otázkou, čí aktivitou je vlastně víra, totiž akt víry. Šlo nám o to, co je umožněním a základem (založením) tzv. transcendování člověka. Jestliže sama aktivita i předlidského subjektu nemůže být založena ani ve FYSIS, ani samotným tělem, ale právě subjektem, musí pro nás být zřejmá naléhavost otázky konstituce samotného subjektu.
02 Nebudeme se touto otázkou nyní zabývat v oné dosavadní, vysoce abstraktní a takříkajíc spekulativní podobě. Pokusíme se k témuž problému přiblížit z jiné strany a jinou cestou. Už jsme mluvili o tom, že sám problém subjektu byl v tom smyslu, jaký je nám dnes blízký, ve starověku (řeckém) neznám. Naproti tomu v izraelské tradici je protoreflexe, jíž si člověk uvědomuje sám sebe a své postavení, vyostřena způsobem, který se nám dodnes jeví jako vysoce aktuální.
03 V Ž 8 máme toho velmi pozoruhodný doklad. Člověk je tu konfrontován jednak – na prvním místě – s Hospodinem a – na druhém místě – s vesmírem (s „nebesy“), přičemž nebesa jsou jednoznačně viděna jako dílo rukou božích (dílo prstů!), takže o to větší je sláva stvořitele, která je tudíž „vyvýšena nad nebesa“. A nyní v prudkém protikladu, ano paradoxu je podtrženo, že svou moc a sílu dokazuje Hospodin „z úst nemluvňátek a těch, jenž prsí požívají“. Vesmír – a dítě, nemluvně!
04 A na pozadí tohoto paradoxu je vyslovena otázka: Co jest člověk, že jsi naň pamětliv, a syn člověka, že jej navštěvuješ? A otázka je ještě podtržena dalším upřesněním, které nesmí být pochopeno jako odpověď: „Nebo učinils ho málo menšího andělů, slavou a ctí korunoval jsi jej. Pánem jsi ho učinil nade vším dílem rukou svých, všecko jsi podložil pod nohy jeho...“ Je to vyvrcholení otázky: jak je to možné? Neboť je tu ještě něco dalšího, jiná stránka.
05 Jeden z oněch podivných přátel Jobových říká (25,4-6): „Jakž by tedy spravedliv býti mohl bídný člověk před Bohem silným, anebo jak čist býti narozený z ženy? Hle, ani měsíc nesvítil by, ani hvězdy nebyly by čisté před očima jeho, nadto pak smrtelný člověk, jsa jako červ, a syn člověka, jako hmyz.“
06 Z tohoto napětí, ba rozporu se pozvedá myšlenka: kdo jsem já? Už ne jenom: kdo je člověk vůbec, ale kdo jsem já osobně? Není to myšleno pojmově, nýbrž narativně.

90/135
Proto se musíme vyznat v tom, co znamená vyprávění o žádosti Mojžíšově (Ex 33,12n.) Vše je založeno na dvojí charakteristice: a) nalezl jsi milost přede mnou, b) znám tě ze jména. (v. 12 a 17). V tom je celá odpověď na onen rozpor, na ono napětí. Ani hvězdy by nebyly čisté, natož člověk – ale nalezl milost před Bohem. A to nikoliv jenom jako člověk vůbec, jako lid, lidstvo, ale osobně. Tato milost je čímsi adresně osobním (pro ostatní je to nebezpečné: „jakž jen jedinkrát vstoupím mezi vás, zahladím vás“ – 5). Milost je osobní výsada.
07 Ale Mojžíš žádá něco jiného, navíc, i když to není „víc“. Má vést lid do země zaslíbené. Jestliže tedy nalezl milost, je to samo o sobě nedostatečné jako předpoklad vedení. Mojžíš žádá: oznam mi, prosím, cestu svou, abych tě poznal a abych (doopravdy!) nalezl milost před tebou (v. 13). A čeho se týká tato cesta? Ne samotného Mojžíše, ale všeho Izraele: „pohleď, že národ tento jest lid tvůj“.

08 Zde máme v kostce problém osobitosti, jedinečnosti, neopakovatelnosti, nenapodobitelnosti a nezaměnitelnosti, nenahraditelnosti člověka jakožto jedince. Nikde jinde není tak pregnantně vysloveno, v čem tato jedinečnost každé lidské bytosti spočívá.
09 Základ je v konstitutivní povaze toho, že konkrétní, jedinečný člověk je jedinečnou osobností, protože ho Bůh zná ze jména, tj. osobně, a že nalezl osobně a nezaměnitelně milost před jeho očima (tedy ne, že byl pověřen funkcí – to přichází až jako pověření v druhém kroku).
10 Ale člověk na toto adresné omilostnění, tedy přijetí, na tuto akceptaci odpovídá poukazem na ostatní, na celý lid. Milost je tedy adresně určena jedinému, ale byla by promarněna, ztracena, kdyby si tento jediný začal myslet, že je to jenom výsada, jenom jeho osobní privilegium. Jeho vědomí, že náleží svému lidu, je zkušebním kamenem jeho jedinečnosti. Ta je možná jen ve vztahu k ostatním.
11 Dostat milost, být přijat, akceptován osobně, ze jména, by mohlo být pouhou iluzí, mohlo by to mít falešný, prázdný charakter pouhého pocitu, zážitku, vnitřního prožitku. Proto žádá Mojžíš, aby mu Hospodin oznámil, tj. ukázal cestu. Jednak to je pro něho doklad, že se mu to jen nezdá, jednak se tím může vykázat před lidem. Ale co to je „ukázat cestu“, jestliže za spravedlivé je Abramovi započteno, že vychází do neznáma, nevěda kam?

90/136
Příprava na Úvod do ffie (TH) 7. 12. 90: Otázka (pokr.)
01 Co to je vlastně otázka? Vezměme otázku, co to je člověk. Jednak tu máme otázku samotnou, jednak to, nač se táže, tj. tzv. předmět. Předmětem otázky je člověk. Člověk je tu tázající se i dotazovaný. Nechceme-li se tázat na člověka, který se netáže, musíme otázku rozšířit na tážícího se člověka. Rozdíl je zřejmý. Ptáme-li se, co je to otázka, dotazujeme se na to, co to je dotazování.
02 Vedle tohoto zjevně antropologického kontextu (člověk je dotazující se bytost) je tu ještě to, nač se tážeme (tzv. předmět otázky), ale zejména kontext, v rámci kterého teprve otázka dává smysl. Také zvířata se dovedou „tázat“, ale pouze v rámci daného kontextu. Člověk dovede nejprve určit kontext a pak dát otázku, která má smysl bez ohledu na danou situaci.
03 Položit (nebo postavit) otázku znamená tedy ji nějak situovat, položit ji někam. Náleží k charakteru člověka, že jeho „přítomnost“ je rozlehlá. To platí zvýšenou měrou o jeho vědomí souvislostí. Podrobné vylíčení kontextu, v němž teprve otázka dává smysl, je málokdy nezbytné – vlastně jen tenkrát, když jde o otázku nezvyklou, novou, překvapivou.
04 Otázka nám něco vždycky říká, tj. ryzí otázka není možná. Každá otázka něco tvrdí. Jen díky tomu můžeme rozlišovat mezi správnými a nesprávnými, platnými a neplatnými otázkami. To, co otázka tvrdí, je málokdy výslovně formulováno. Každá otázka je tudíž zároveň nepředmětným (nepřímým) sdělením.
05 Když máte před sebou otázku, je vaším prvním úkolem jí porozumět. To znamená, že musíte především zkoumat to, co otázka nepřímo a nepředmětně tvrdí. Nepřezkoumáte-li to, samotnou odpovědí (jakoukoliv) potvrzujete toto tvrzené. Ale nejen to: vy musíte pro sebe interpretovat i širší pozadí, tj. nezbytný kontext, který je předpokladem platnosti otázky.
06 Otázka má tedy jednak svůj vnějšek, jednak „hloubku“. Je tu totiž nesporně souvislost mezi formulací otázky a neformulovaným předpokladem a pozadím její platnosti. To samo o sobě je ostatně dokladem nepředmětných intencí.
07 Otázka má svůj čas, svou časovost: míří do budoucnosti, kdy bude zodpověděna. V tom je obsažen i odstup od dané i předpokládané situace.

90/137
Příprava na 7. 12. 90 – Ffie – thgie (Th): Křesť. ffie?
01 Thgie se ustavila jako odpověď a obrana vůči ffii; proti upadlé ffii a ffickým mýtům se opřela o řeckou metafyziku. V případě Tomáše (Arist.) to bylo programové užití filosofie, která dostala své místo: předsíň theologie.

02 Toto místo muselo být otřeseno, když byla otřesena myšlenka philosophia perennis. Reformace se vyhnula řešení, a trvá to vlastně dodnes. Souček: theolog si zásadně může užít jistých prvků z každé ffie. Ale přece připouští, že některé filosofie jsou thgii blíž a jiné jsou cizejší.
03 Dnes už musí být opuštěna i myšlenka jednotné, obecně pro všechny platné thgie – existují různé thgie. Tato fakulta se dosti anachronickým způsobem bránila např. vlivu Bultmannovu a jeho žáků. Atd. (Proces. thgie).
04 Jedna věc je dnes zřejmá: thgie není možná bez ffie, podobně jako tomu je ve všech vědách. Ve vší své práci si theolog přináší s sebou nějakou ffii – buď špatnou nebo dobrou, zastaralou nebo novou, užitečnou nebo neužitečnou. Thgové by tedy měli uvážit, jaké nároky by měli uplatňovat na „svou“ ffii.
05 Tyto nároky jsou zajisté thgicky legitimní, ale musí být ffům adresovány jinak než kdysi, totiž nikoliv ve formě povinností a nařizování, nýbrž ve formě otázek a problémů, které mají ffickou atraktivitu.
06 Thgové se musí rozhodnout pro jedno z dvojího: buď si svou ffii musí pěstovat sami, anebo musí uzavřít spojenectví s nějakými (vybranými) filosofy. Druhý příklad se mi zdá schůdnější a snad logičtější. Ffie se nedá pěstovat jako „přidružená výroba“.
07 Protože celé dnešní evrop. myšlení je v krizi, vyvolané rozsáhlým selháváním řecké pojmovosti, sami ffové se ohlížejí po možnostech rekonstrukce ffie na nových principech. Dědictví starého hebrejského myšlení se nabízí jako jedna z nejlepších možností – Evropa je nemyslitelná bez tohoto zdroje, a druhý zdroj, řecký, selhává.
08 Dosud nikdy nebyla situace tak příznivá spolupráci mezi filosofií a thgií, ovšem za jistých předpokladů na obou stranách; zatím jsou ty předpoklady splněny spíše na straně ffické. Thgové musí především vzít vážně krizi předmětné (zpředmětňující) pojmovosti a nutnost revize starých dogmat. formulí, spjatých s metafyzikou.

90/138
Obvykle tomu bývá tak, že nově zvolený prezident je v jiných zemích, ve světě znám jen několika odborníků (politikům, informovaným), a že vlastní občané se s ním seznámili zase většinou jen v průběhu předvolební kampaně (pokud k ní došlo). Nedávno jsme se dozvěděli, že většina Švýcarů neví, kdo je právě švýcarským prezidentem. U nás zatím máme tradici jinou (musíme ovšem vypustit léta okupace a komunistické diktatury, kdy tomu bylo zhruba stejně jako shora pověděno). První prezident byl jako osobnost znám nejen po celé naší zemi, ale i po celé říši rakouské, v Evropě a dokonce i v Americe. Na nově vzniklé Československo pohlíželi lidé na celém světě, pokud o něm vůbec něco věděli, přes prisma toho, co věděli o Masarykovi. (Což neznamená, že vždycky se sympatiemi – nezapomínejme, že Masaryk byl i u nás v době rukopisných bojů nebo v době hilsneriády atd. mnoha lidem trnem v oku, vlastními studenty překřičen, insultován apod.). I když jeho následovník a pokračovatel nedosahoval úrovně svého předchůdce, byl rozhodně dobře znám – a rovněž mu bylo nejednou spíláno. Československo bylo politicky vnímáno zase přes něho – bylo to Benešovo Československo. Proti Masarykovi byl Beneš ovšem nesrovnatelně méně rozhodný, byl to muž kompromisů a diplomacie, jako státník v kritické době selhal. Přeskočíme-li nyní půl století politického vývoje, který byl zpočátku přinejmenším českým zemím, později všem obyvatelům původního Československa vnucen a oktrojován, i když někteří přitom nadšeně a jiní z oportunismu spolupracovali, můžeme spatřit, že na onu předchozí tradici jsme zase navázali. Také dnes (ještě i dnes) se mnoho lidí a i politiků dívá na naši federaci přes prisma jejího prezidenta, který byl jako osobnost znám doma i ve světě mnohem dříve.

90/139
Když byl Havel zvolen prezidentem, stalo se to nejen událostí politickou, ale i událostí kulturní. Kulturní význam tohoto zvolení je politováníhodný: ztratili jsme dramatika světové pověsti. Politický význam téže události je dosud nejistý: zatím nemůžeme říci, zda to nahradí zmíněnou ztrátu. V zahraniční politice to zprvu byl obrovský kapitál; nedovedu si představit, že by práce zahraničního ministra mohla probíhat tak rychle, poměrně snadno a úspěšně (navzdory váhavým minimálním a navíc často problematickým personálním změnám na ministerstvu a v diplomatických službách), kdyby nebylo onoho pohledu na Československo, orientovaného a přímo „upraveného“ ohledem na nového prezidenta. Jenže to mohlo platit jen pro začátek; dnes je pověst naší

federace otřesena bez ohledu na jejího prezidenta. Dokonce tomu je právě naopak: pověst prezidenta sama je otřesena v důsledku počínajícího rozkladu federace, neboť právě v této krajně naléhavé situaci (jako ostatně už mnohokrát předtím v situacích méně napjatých a hrozivých) prezident ztratil a ztrácí autoritu. I když by se nyní Havel vrátil do kultury, nebude to již tentýž dramatik. Bude ho provázet pověst prezidenta spíše benešovského než masarykovského typu. Bude vlastně muset svou reputaci znovu svými novými díly získávat, nebude moci navazovat. Jistě najde v oné krátké éře své politické travestie nesmírné množství skvostné inspirace k dalším činům v oboru „absurdního divadla“, ale otázkou je, zda těch činů bude vnitřně schopen po tom, co se stalo jemu, a zejména potom, co se stane s naším státem. Tu inspiraci by mohl hledat a dokonce najít daleko spíše při jiných formách politické (a dokonce i mimopolitické v užším smyslu) angažovanosti. Vždyť nyní je v důsledku své funkce a díky svým poradcům vlastně spíš izolován od skutečnosti.

90/140

Když srovnáme nejrůznější příležitostné Havlovy texty z minulých let (jsou běžně k dispozici v knížkách „O lidskou identitu“, „Do různých stran“ a v „Dopisech Olze“) s texty jeho dnešních „Hovorů z Lán“, zdá se téměř nemožné uvěřit, že jde stále o téhož autora. Jestliže tohle udělá ze světového dramatika a bystrého pozorovatele společenské skutečnosti politická funkce, měli bychom se rozhodnout pro příště nedovolovat nejlepším lidem, aby se nechávali zvolit za prezidenty. A nejde jen o způsob psaní nebo promlouvání, jde o to, jak ta proměna svědčí o vnitřní proměně toho, kdo promlouvá nebo píše. Sám Havel se změnil a stále mění, a to velmi politováníhodným způsobem. Od samého počátku má mezi svými poradci odborníka na buřtiády, ale poradce na problémy vědy si pořídil teprve nedávno (a to vlastně až pod tlakem kritiky). Každý by čekal, že taková kulturní osobnost s vysokou autoritou bude od počátku dbát na to, aby v proměnách doby a společenských struktur právě kultura utrpěla co nejméně a aby se všechna péče společnosti soustředila na děti, mládež a především na jejich výchovu a vzdělání. Ale po vítězství ideologie ekonomismu a tzv. volného trhu prezident neváhá s prohlášením, že nadále panuje shoda mezi ním a novou linií OF. Můžeme jen vítat, že se v důsledku této politické změny ve Fóru dostává možnost ekonomickou reformu provést muž, který jediný je schopen se v ní plně nasadit a vzít si ji na historickou odpovědnost. Ale každý, kdo ještě docela neoslepl, musí vidět, že ve společnosti vždycky byla a bude řada oblastí, které se podle momentálních pohybů na trhu řídit nemohou. Kultura a školství náleží mezi nejdůležitější, i když zdaleka ne jediné. Nemá-li Havel co říci v této otázce, neměl navrhovat ani změnu názvu federace, ani změnu státního znaku a podobné šarády.

90/141

Všechna síla Havlovy inteligence se až dosud projevovala ve dvou směrech: v jeho obrovské schopnosti vidět fenomény a v důsledku toho i schopnosti je popsat, vyjádřit, pojmenovat; ovšem to samo by nestačilo, to dovedou někteří dokonce lépe. A pak tu je ten druhý směr: pozoruhodná schopnost Havlova viděné, pojmenované, popsané podrobit kritickému přezkoumání z nezvyklých úhlů vidění. Ani zde se občas nelze vyhnout námitkám; reflexe, jak ji Havel provádí, je nápaditá, často neotřelá a nová, překvapivá, ale jindy je to objevování Ameriky omezenými prostředky. Havel příliš mnoho dá na zdravý lidský rozum, o kterém víme, že je plný předsudků a pověr. Tam, kde má Havel po ruce rychlou a snadnou kontrolu ve srovnání se samotnými fenomény, zůstává vše celkem v pořádku. Hůř to dopadá tam, kde se musí vydat na delší myšlenkovou cestu, kde mu snadná a přímá kontrola chybí. Tam potom podléhá šarmu slova a fráze, nechává se vést různými druhy tušení a domnění, a protože není vycvičen v přísně metodické spekulaci, dopouští se omylů. Nic proti omylům, jde především o jejich kvalitu. Kvalitní omyl je k nezaplacení, často z opravdu kvalitního omylu nebo nepřesnosti žijí generace myslitelů. Celá západoevropská filosofická tradice je založena na omylu, ovšem velice produktivním omylu (totiž na metafyzice, resp. na „předmětném“ myšlení). Ovšem kvalitních a produktivních omylů je schopen se dopouštět jen člověk náležitě poučený a zběhlý ve filosofickém myšlení. Na to pouhý zdravý rozum nestačí; ten své možnosti vyčerpal už před staletími. Dnes už přijde na něco zajímavějšího jen zřídka a spíše náhodou. U Havla však je mimořádné ono spojení obojího: vidění fenoménů a schopnost jejich analýzy, byť ne vždy dost poučené.

{Aktivismus}
90-142
901209-5
Žijeme v obrovské iluzi: že člověk žije proto, aby na světě něco svedl, udělal, vytvořil. To je polopravda, která se pravdě hodně podobá, a proto je tak nebezpečná. Všechny vysoce nebezpečné lži a nepravdy jsou nebezpečné právě tím, jak se pravdě k nerozeznání podobají. Pravdě nepodobná lež vůbec není nebezpečná. Každý ji pozná, každý ji odhalí, komu na tom jen trochu záleží. Ve skutečnosti je to jinak: člověk musí na světě něco udělat, aby se sám změnil, přesněji řečeno, aby se stal sám sebou. Rozhodujícím úkolem každého člověka je, aby něco udělal ze sebe. To, že musí měnit svou prací, svou aktivitou, svou praxí svět kolem sebe, je jen technickou nezbytností: nelze jinak měnit sebe (doopravdy měnit, nezůstávat jen u pouhých představ a subjektivního prožívání toho, že se měním, že se sám něčím jiným, novým stávám), než že měním věci a vztahy, i lidské vztahy kolem sebe, zkrátka že měním svět. A proto nesmíme nikdy přeceňovat to, co lidé udělali, čeho dosáhli, co se jim zdařilo při proměňování světa, ale musíme se tázat, co to všechno proměňování světa udělalo s nimi samotnými. Pokud to takto neděláme, zůstáváme vězet v hrozném omylu, který je hrozný právě tím, že hrozí vyvolat katastrofu nejenom pro jednotlivce, ale všeobecnou. Základním předsudkem a omylem marxismu bylo (a dosud je) přesvědčení, že lidé jsou produkty okolností (a že změnění lidé jsou produkty změněných okolností). Lidé jsou především subjekty, povolanými k tomu, aby měnili okolnosti – ne však kvůli okolnostem samotným, nýbrž že jen takovým způsobem mohou proměňovat i sami sebe. Lidé nejsou tedy výsledkem, produktem změněných okolností, nýbrž aktivního proměňování okolností, tedy svým vlastním produktem, tím, co při té proměně ze sebe udělali a dělají.

{Člověk – jeho „idea“}
901209-6
Max Scheler (4851, Zur Idee des Menschen, s. 186) píše, že pro člověka je podstatné, že nemůže být definován („gerade die Undefinierbarkeit gehört zum Wesen des Menschen“). To mi nepřipadá jako nejšťastnější formulace, i když záměr je jistě nesporný. Nedefinovatelnost náleží k „podstatě“ každé „reálné“ skutečnosti, neboť definování je vždy pojmové určení, a to znamená, že nějakou reálnou skutečnost zařadíme do nějaké přihrádky, kterou jsme předtím vytvořili, konstruovali (šuplík!). Nemůžeme tedy definovat člověka, ale jen pojem člověka. A pojem člověka nesmíme zaměňovat za člověka skutečného. Řekněme tedy, že Scheler měl na mysli právě pojem, když mluvil o „podstatě“ člověka. Pak tedy stojíme před otázkou, jak chápat „podstatu“. Německé Wesen by bylo třeba překládat spíše jako „bylost“ (was gewesen...): bylost je to, čím člověk byl a dosud tudíž (!) jest. Bylost ukazuje na to, co je společné člověku v jeho minulosti a co trvá až dosud, do přítomnosti. Potom ovšem chyba Schelerovy formulace spočívá v tom, že říká, že něco takového je nedefinovatelné. Mám za to, že naopak to definovatelné je. Naproti tomu však neplatí, že člověka bychom směli redukovat právě jenom na to, čím byl a dosud je, takže bychom např. od něho oddělili a odloučili celou jeho osobní historii, celý jeho životní příběh, tedy to událostné z jeho dosavadního života. Zde nastupuje nutnost jiné opravy: člověk nemůže být definován ani jako pojem (pojmově) tak, že bychom se soustředili na jeho „bylost“ = Wesen. Člověk není totiž vůbec především tím, čím nebo kým „jest“ (tedy ani tím, čím nebo kým byl a dosud jest), nýbrž člověk je především a na prvním místě tím, čím, resp. kým bude, tedy kým (ještě) není. Člověk tedy „bytostně“ není jsoucnem, nýbrž nejsoucnem.

90-144

J. L. Hromádka a filosofie
Práce se zamýšlí nad filosofickým významem a vlivem J. L. Hromádky v rámci českého myšlení. Jeho místo v českém myšlení nebylo dosud celkově posouzeno, neboť nebyl za filosofa považován. Ale Hromádka měl pozoruhodný smysl pro filosofii a formuloval koncem dvacátých let závažný úkol nejen pro české, ale vůbec

všechny protestantské filosofy: vytvořit novou koncepci filosofie, totiž filosofie reformační, neboť reformace dosud nemá svou filosofii. Hromádka vcelku dobře odhadoval, že rozhodujícím tématem tu bude pojetí víry a pravdy. Právě tu se sblížil s Rádlem a Rádla do jisté míry také ovlivnil. Naproti tomu vliv Barthův a vývoj dialektické theologie vůbec zabránil tomu, aby Rádl, tento vysoce pozoruhodný žák Masarykův, který měl některé základní výhrady proti dialektické theologii, ovlivnil více Hromádku. Ten naopak své chápání filosofie opustil a nikdy se k němu už nevrátil. Dnes se k této opuštěné Hromádkově myšlence můžeme vrátit, ale musíme ji ekumenicky reinterpretovat.

J. L. Hromádka und Philosophie

In der Arbeit wird die philosophische Bedeutung und der philosophische Einfluß Hromádkas im Rahmen tschechischen Denkens nachgedacht. Risher wurde Hromádka´s Stellung im tschechischen Denken nicht untersucht, weil man ihn nicht als einen Philosophen anerkannt beobachtet hat. Hromádka hatte jedoch einen guten Sinn für die Philosophie und formulierte am Ende zwanziger Jahre eine wichtige Aufgabe nicht nur für tschechische, sonder für alle protestantische Philosophen, nämlich eine neue Auffassung von Philosophie zu konzipieren, d.h. einer auf der Basis der Reformation gegründeten Philosophie, weil die Reformation bisher keine eigene Philosophie hat.

90-145

Er war sich dessen gut bewußt, daß das entscheidende Thema dafür die Frage des Glaubens und der Wahrheit sein muß. Gerade darin war er nahe dem philosophischen Schüler Masaryks, Em. Rádl, den er gewissermaßen auch beeinflußte. Der Einfluß von Barth dagegen und die ganze Entwicklung der dialektischen Theologie verursachte (daß Rádl nicht in einem höheren Maaße wieder Hromádka inspiriert hat. Der ließ seinen Gedanken unentwickelt bleiben und kehrte niemals zu ihm zurück. Der Verfasser ist trotzdem überzeugt, daß dieser gedanke noch heute als aktuell aufgefaß twerden kann, obwohl in einer mehr ökumenischen Umdeutung.

J. L. Hromádka and Philosophy

The paper is concerned with the philosophical relevance and influence of J. L. Hromádka within the Czech way of thinking. His place in the recent history of the Czech thought was net yet made clear because he never was observed as a philosopher. But he had a remarkable understanding for philosophy and towards the end of twenties, he formulated an important goal not only for the Czech philosophers, but for all protestant philosophers in general, namely to constitute a philosophy which could be adequate to reformation remaining without it till now. He understood well the decisive importance of such themes as faith and truth are. Here, he was very near to the conceptions of Emanuel Rádl and he inflenced Rádl to a certain degree, too. On the other hand, the influence of Karl Barth and the development of the dialectical theology made him resistent against beeing more engaged in Rádl´s way of thinking as well as in developing his own ideas further. He came never back to them. Today, his

90-146

idea of founding a new philosophy which should be adequate to the ideas of reformation seems to be actual indeed, again, but in a more ecumenical reinterpretation.

– – – o o o O o o o – – –

V samotné práci zmíněné podhodnocení Hromádky jako pouhého rétora (pochází od Laichtera, šlo o jeho reakci na můj text do sborníku „O svrchovanost víry“) je ovšem dost významnou záležitostí. Tvrzení, že filosofie je především vyprávění, povídání (srv. Derrida), znamená vlastně důraz na rétoriku, která šla vždycky spolu se sofistikou. Tak, jako se filosofie musí zásadně opřít sofistice, která nedbá o pravdu nebo dokonce pravdu považuje za iluzi, tak v onom důrazu na promlouvání, vykládání, povídání, tedy na rétoriku, ztrácí filosofie svůj základní charakter lásky k pravdě (lásky k moudrosti) a stává se vlastně jen láskou k mluvení, tedy filologií (v původním smyslu). Přechod od mythické orientace archaických lidí k orientaci víry, tj. orientaci na budoucnost a do budoucnosti, je zároveň nutně přechodem od magické moci slova k moci pravdy, která skrze slovo pouze

promlouvá, ale není nikdy ve slově, v LOGU definitivně doma. Inkarnace slova (LOGU) je tedy jen zprostředkujícím členem: jde o inkarnaci pravdy skrze slovo, ale směrem do světa. Tělo má význam jako prostředek této inkarnace, nikoliv samostatnou důležitost. Důraz na vtělení v „mase“ je důležitý právě jako obrana proti spiritualizovanému (či spiritualizujícímu) „vtělení“ v slovu, v promluvě, ve formuli. A to se právě stalo v důsledku helenizace oné židovsko-křesťanské tradice či linie: dogmatické formule měly nahrazovat uskutečnění v životě prostřednictvím těla.

90-147
Příprava na 12.12.90 – Úvod do ffie (1+1): Etika
01 Vstup do éry dějinné znamená přehodnocení dosavadních archetypických struktur, a to ve dvojím směru: jednak jde o jejich racionalizaci, jednak jejich interiorizaci. Obojí hluboce ovlivnilo evropský vývoj.
02 Významné náběhy najdeme již před proniknutím a rozšířeným uplatněním dějinného myšlení a jednání (v našem smyslu) u Řeků, především u Sókrata. Platón zaznamenává rozhodující sókratovskou otázku: je zbožné proto zbožné, že si je přejí bozi, anebo si je bozi přejí, protože je to zbožné? To, co je „zbožné“, je závazné tedy i pro bohy.
03 Jen díky takovým konvergencím mohlo později dojít k synkrezi a synergii hebrejské a křesťanské tradice s filosofickou tradicí řeckou. Mravní orientaci, která byla formulována a prosazována proroky, se dostalo pojmového zpracování a tedy možné argumentace.
04 Výklad mravnosti jako nějakého nadstavebného odrazu faktických společenských pohybů (zvl. v marxismu) je v podstatě sofistický a tedy protifilosofický. Existují hned tři závažné důvody, proč nelze mravní smýšlení ani mravní jednání degradovat na sekundární záležitost nebo dokonce epifenomén.
05 Především je tu moment racionalizace: požadavek zdůvodněnosti vylučuje ideologizující zastírání jak skutečnosti, tak motivů a cílů jednání. Mravní rozhodování nespočívá jen v subjektivní přesvědčenosti a jistotě, že určité jednání je správné, ale musí být prověřeno rozumnou úvahou, beroucí v počet širší kontexty a obecnější normy.
06 Pak tu je moment zniternění, vnitřního nahlédnutí, důrazu na svědomí a na nepředmětné závazky, které nemohou být redukovány na formulované, tedy zpředmětněné normy. Zmíněný moment racionalizace někdy působil brzdivě a rušivě na rozvoj „svědomí“, tj. interiorizace. To vysvětluje např. odpor reformace k filosofii a k reformě způsobu myšlení.
07 Třetí významnou hrází proti chápání mravnosti a morálky jako ideologické nadstavby je prosazující se dějinnost mravního smýšlení i jednání sama. „Reálné“ osobní i společenské poměry se mění velmi rychle a jsou úzce spjaty s okolnostmi. Mravní smýšlení a jednání naproti tomu je spjato s dodržováním jistých zásad a principů, bez nichž mravní profil člověka postrádá nezbytnou integritu.

90-148
08 Sama formulace principů je spíše záležitostí racionalizace, ale zniternění a důraz na osobní angažovanost v konkrétních situacích udržuje tendenci k abstraktnosti v napětí a v připravenosti k revizi. Racionalizace se tak dostává do role prostředku, zatímco zniternění nabývá povahy připravenosti a očekávání „toho pravého“.
09 Mravní jednání a jeho cíl či smysl. Nemůže mít vnější cíl (účel), k němuž by bylo prostředkem. Neudržitelnost utilitarismu. Omezený pohled vidí smysl mravního jednání v sebeustavení mravní osobnosti: cíl by tedy byl vnitřní. Nezbytnost důrazu na sociální charakter etiky: člověk je tvor společenský, a víc. Bez asistence druhých lidí by se z narozeného dítěte nemohl stát člověk.
10 Etické (mravní) jednání: člověk se v něm nevztahuje na prvním místě k sobě, nýbrž k druhým lidem. Situovanost člověka a její komplexnější struktura: subjekt – předmětné okolnosti – aktivita (praxe) – to, co být má (to čtvrté): proměna nutná. Z rámce „předmětných okolností“ je třeba vyčlenit „nepředmětné okolnosti“, jež nemohou být ani redukovány na ryzí nepředmětnosti, ani z nich přímo odvozeny.

11 Vztah já – ty jako fundamentálně odlišný od vztahu já – to (já – předmět). Nejnověji se jeví jako aktuální důrazy tzv. ekologické, v podstatě důrazy na význam biosféry. Tzv. „pravá jsoucna“ („přirozené jednoty“ – Teilhard) a vztah k nim – vývojové vazby a odpovědnost.
12 K tzv. „okolnostem“, které jsou podmínkou toho, aby se z narozeného dítěte stal opravdu člověk, náleží asistence druhých lidí. Ta je zaměřena 1) k uvedení dítěte do světa řeči, 2) k proměně pobývání dítěte v sociálním prostředí pod vlivem světa řeči a konkrétního jazyka, 3) ke konstituci dítěte jako mravní osobnosti (mravního subjektu), 4) k tomu, aby se spolu s osvojením dějinné orientace stalo politickým subjektem (tedy vpravdě dějinným).
13 Filosofická etika a ffická politika jsou disciplíny velmi sobě blízké; již Aristotelés měl za to, že etika je počáteční část politiky a politika druhou kapitolou (dílem) etiky. To je dnes pohled zcela nezvyklý, ale jen mimo vskutku filosofický přístup. Mravnost nemůže dostát svým vlastním normám, nebere-li v počet politické okolnosti, a političnost se zvrhá v manipulaci člověkem, není-li založena na mravnosti a ustavičně korigována mravním úsudkem a spojením s mravním kontextem.

90-149
14 Podobně jako nelze socializovat lidské dítě bez jeho vyvedení z osvětí do světa řeči a tím do otevřenosti světa, nelze je vyvést ani z rámce „rodiny“ a „smečky“ do společnosti a do obce bez uvedení do mravního světa. Mravní výchova je důležitější než výchova jazyková, a přece se jí věnuje podstatně menší pozornost a jen zlomek úsilí.
15 Tak jako si dítě musí osvojit jazykové zvyklosti a normy, aniž by tím bylo zbavováno svobody promlouvat, o čem chce a aniž by tím bylo omezováno ve své jazykové a slovesné tvořivosti, musí si osvojit i jisté mravní pojmy a principy, aniž by tím bylo zbavováno mravní odpovědnosti při řešení závažných situací morální povahy.
16 Předpokladem filosofického řešení otázek etické povahy je akceptace budoucnostní dimenze každé lidské situovanosti a chápání samotné budoucnosti jako strukturované, tj. plné adventivních apelů, mezi nimiž je třeba rozlišovat, vážit a rozhodovat o prioritách. Mravní povaha lidské situace nesmí být chápána jako analogie technického problému.
17 Nikdy zcela nesplněným a proto vždy trvajícím požadavkem mravního jednání i smýšlení je reflexe jednak již uskutečněného mravního činu, jednak činu teprve plánovaného. Elementární náležitostí takové reflexe je vztahování konkrétního činu ke všem aspektům situace a vztahování celé situace k širším kontextům (nejen k okolnostem, ale ke všem nahlédnutelným souvislostem).
18 Jedním z apelů, jichž musí být každá lidská bytost poslušna, je volání k tomu, aby se stala sama sebou. V souvislosti etické to znamená, že je volána k tomu, aby se stala mravním subjektem. Protože víme, že subjekt nesmí být chápán jako jsoucno, je zřejmé, že to neznamená si osvojit danou morálku a stát se morálním automatem.
19 Tak jako klavírista si musí osvojit techniku hry a musí ji stále udržovat na potřebné výši a dokonce vylepšovat, aniž by v tom viděl smysl klavírní hry, ani osvojená morálka neznamená, že subjekt může po mravní stránce složit absolutorium. Vlastní mravní život pak teprve začíná.
20 Skutečný mravní závazek nevyplývá z dané morálky, nýbrž ta náleží pouze k okolnostem. Mravní subjekt musí rozpoznat nepředmětné mravní výzvy, jež mu jsou osobně adresovány, musí je pochopit, rozumně uvážit a programově na ně potom prakticky odpovědět. Teprve touto mravní praxí se stává mravním subjektem, tj. sám sebou.

90/150
901210-1
Příprava na 13. 12. 90 – Úvod do ffie (2+1): Čas
1 Klasické místo najdeme ve 14. kapitole XI. knihy Augustinových *Konfesí*: „Co je tedy čas? Pokud se mne nikdo netáže, vím to; když to

chci tážícímu se vyložit, nevím to. S jistotou však říkám, že vím: nebylo by minulého času, kdyby něco nepominulo, a kdyby nic nepřicházelo, nebylo by času budoucího, a kdyby nebylo ničeho, nebylo by času přítomného. Ty dva druhy času však, totiž minulý a budoucí, jakým způsobem mohou být, když minulý už není a budoucí ještě není? Kdyby však přítomný čas byl stále přítomný a nepřecházel by v minulý, nebyl by to už čas, ale věčnost. Jestliže se tedy přítomný čas musí změnit na minulý, aby byl časem, jak můžeme říci, že jest, jestliže důvodem (příčinou) toho, že jest, je, aby nebyl (že nebude). Nemůžeme tedy doopravdy říkat o čase, že jest, leda že směřuje k tomu, aby nebyl?“ (238)

2 Augustin je přesvědčen, že čas náleží k stvořeným věcem: *„omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus“* (dtto, kap. XIII – 236). (Ty jsi stvořil všechny časy a sám jsi přede všemi časy, aniž někdy byl čas, kdy nebylo žádného času.) Augustin z toho však nevyvodil výslovně, že čas je od stvořených věcí neodlučitelný. Pokusme se pochopit, co mu v tom zabránilo.

3 Především byl Augustin poplaten předmětnému myšlení, které nedovedlo od pouhých předmětů odlišit „pravá jsoucna“. Augustin bral vážně jako pravé jsoucno pouze člověka. A to jej právě zavedlo. Říká totiž (kap. 20), že se nesprávně mluví o trojím času, totiž minulém, přítomném a budoucím. Správnější by bylo hovořit o jiných třech časech, totiž o přítomném z minulosti, přítomném z přítomnosti a přítomném z budoucnosti. A dodává: a tyto tři jsou v naší duši, jinde je nevidím. Augustin tedy vidí minulost jako založenou v paměti a budoucnost v očekávání.

4 Augustin sice uvažuje o možnosti, že čas by byl pohybem těles, ale dospívá k popření této eventuality (kap. 24). Prázdnota času se mu však také nějak nezdá (tj. oddělenost od čehokoliv, co se děje). Říká: zdá se mi, že čas není leč jakousi roztažeností (*distentio* – rozsah, trvání?), ale nevím, čeho, a bylo by s podivem, kdyby ne samotného ducha (kap. 26). Odtud můžeme lépe pochopit, proč rozhodující filosofické pokusy o chápání času vycházely z vědomí času (Zeitbewußtsein), nikoliv ze samotného dění obecně.

10. XII.

90/151

901210–2

5 Pro naše východisko má zvláštní důležitost směr času, ať už jde o pohyb v čase, nebo o pohyb samotného času. Augustin výslovně mluví

o tom, jak okamžik bleskurychle letí z budoucnosti do minulosti (kap. 242, 15: *„quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat“*). Jenom na okraj poznamenáme, že sice můžeme souhlasit s Augustinem, že přítomností můžeme rozumět takové kvantum času, které už nelze rozdělit na menší částečky, ale nesouhlasíme naopak s tím, že přítomný čas nemá žádného trvání (s. 244: *„praesens autem nullum habet spatium“*).

6 Když odmítneme možnost izolace času od dění, ale budeme trvat na tom, že obojí náleží nerozdělitelně k sobě, musíme akceptovat se směrem času také směr dění. Pak i nejmenší kousek dění je stále ještě děním a stejně i nejmenší kvantum času je stále ještě čas. Z tohoto spojení času s děním pak plyne, že dění i čas mají kvantovou povahu, že tedy každé vnitřně integrované dění, tj. událost, má svůj vlastní kousek času.

7 To, čemu běžně říkáme čas, je ve skutečnosti časové pole, které je založeno na vzájemném kontaktu a pronikání takovýchto jednotlivých částeček času, díky kterému vzniká něco obdobného jako gravitace nebo biosféra apod.

8 Kromě tohoto fenomenálního charakteru je tu ještě významná stránka meontologická. Aby se vůbec něco mohlo dít a ve svém dění trvat přes určitou hranici, musí být splněna jedna fundamentální podmínka, o které je ovšem zatím nesnadno s potřebnou jasností pohovořit. Touto podmínkou je adventivní povaha budoucnosti.

9 Obě tyto složky či stránky času a časovosti musíme principiálně odlišovat: čas jako pole a čas jako přicházející budoucnost. Časové pole je sekundárním důsledkem adventivní povahy budoucnosti. Kdyby nepřicházela budoucnost, nemohlo by se časové pole ani konstituovat, tím méně rozvinout. Nicméně časové pole je to jediné, které můžeme registrovat, a to ještě jenom podle určitých vybraných dějů.

10 Rozhodující dimenzí nebo spíše samotným základem času je adventivní budoucnost. Ta se především otvírá vůči všemu novému, nebo mnohem přesněji řečeno, je sama zdrojem všeho nového. Budoucnost se otvírá vlastně jen vůči subjektům v jejich vykloněnosti ven ze sebe, tedy v jejich otevřenosti směrem k budoucnosti a vůči budoucnosti.

10. XII.

90/152
901210-3
Příprava na 12. 12. 90 – Fil. antropol.: Religiozita a personalizace

1 Není sporu o tom, že člověk je společenská, tj. sociální, socializovaná bytost. Už jsme několikrát zdůraznili, že bez asistence druhých lidí by se z nikoho z nás nestal člověk. Dnes si musíme položit otázku, zda Aristotelova charakteristika „ZÓON POLITIKON“ je vyhovující alespoň svého druhu vyčerpávající.

2 Jsem přesvědčen, že tento známý výměr nejde k podstatě věci, nýbrž že se upírá spíše k okolnosti či podmínce. Člověk je totiž sociální bytost asi tak, jako je organismem, tělem. Člověk zajisté nemůže být bez těla, a tak nemůže být nejen bez společnosti, ale nemůže stejně být ani bez své společenskosti, tj. bez zapojenosti do sociálních vazeb. Obojí však musí být integrováno do lidského života způsobem, jehož kořeny jsou podstatnější, hlubší.

3 Když jsme opětovně zdůrazňovali, že člověk není tím, kým jest, ale především a hlavně tím, kým bude, kým se chystá být, kým má být, znamenalo to vždycky také to, že člověk se nesmí stát služebníkem, nebo dokonce otrokem svého těla – a stejně tak ani služebníkem či otrokem své společenské povahy a společnosti. Řekl-li kdysi Ježíš, že člověk není pro sobotu, ale naopak sobota pro člověka, platí to také pro jeho vztah ke společnosti: není tu člověk pro společnost, ale společnost pro člověka.

4 Toto stanovisko ovšem není obecně sdíleno, ale po mém soudu nesouhlas a opačné tvrzení představuje počátek něčeho nebezpečného a člověka v jeho nejhlubším lidství ohrožujícího. Rozhodujícím bodem pro naši argumentaci bude otázka integrity lidského života. Sama tato otázka nemůže být ani stavěna, ani řešena na lidské subjektivitě, ovšem ještě mnohem méně na jakékoliv objektivitě.

5 Vztah mezi člověkem a společnosti musí být postaven do plného světla otázky, co je tu tím integrujícím a na čem je taková integrita založena. Víme, že v říši živých bytostí je jejich integrita založena na příslušné FYSIS, přesněji na LOGU, uplatňujícím se přes FYSIS. U člověka FYSIS na tuto funkci nestačí a my musíme počítat s fungováním LOGU bez zprostředkování FYSIS. Základ integrity lidského života se proto přesouvá do říše slova, konkrétně do zprostředkující úlohy jazyka (a myšlení).

6 To samo ještě nestačí k rozhodnutí, zda ve vztahu mezi

<pokrač. → 90–155>

10. XII.

90/153

901211–1

Příprava na 11. 12. 90 – AVU: Dílo – Styl a dějiny

1 Pro uměl. dílo je podstatná jeho souvislost s jinými díly jako téhož autora, tak jiných autorů, se situací celého umění, se situací společnosti a s dějinami. Na této formulaci je asi polemice nejvystavenější slovo „podstatná“. Přesto na něm hodlám trvat.

2 Nemůžeme přehlédnout, že velcí umělci se vždycky vymezují vůči svým předchůdcům i mnohým současníkům kriticky a polemicky nejen mimo rámec své tvorby, ale především tvorbou. Nikoliv jenom, ba ani především není zdrojem napětí a konfliktů mezi různými tvůrci cosi osobního, co by se jen sekundárně přenášelo do tvorby, ale většina konfliktů má svůj zdroj právě naopak v uměleckém vidění a ve způsobu tvorby. Nejčastěji mluvíme o stylu.

3 Ve skutečnosti jde však o víc. Patočka jednou řekl, že univerzum uměleckých děl je univerzem hledání a zápasů (*Umění a ffie* I, 214 – 1978, samizd.) o způsob, „jímž historické lidstvo chápe podstatu a funkci umění“. Je pochopitelné, že již zde je půda připravená pro napětí a konflikty: málokdy je shoda mezi tím, jak podstatu a funkci umění chápou sami tvůrci, a mezi tím, jak je chápe společnost, resp. lidé a lidstvo.

4 Jistě musíme uznat, že chápání umění a jeho významu nemůže předcházet a ani nepředchází samotné umělecké tvorbě, ale je možné teprve jako reakce na ni. Ale to neplatí absolutně. Také umělci jsou „dětmi své doby“ a nemohou se zcela vymknout obecnému mínění – něco vždy sdílejí, i když to jsou nezřídka předsudky a omyly. (Většinou se týkají jiných oblastí života než samotného umění.) Už tím, že umělec svou tvorbou i mimo její rámec polemizuje s daným chápáním smyslu umění, se se svou dobou a se svou společností umělec nutně setkává.

5 Umělci se mezi sebou liší a dostávají se do konfliktu nejenom svou tvorbou a svým chápáním umění, nýbrž i ve svém vztahu ke společnosti i k době, přinejmenším pak k tomu, jak význam a poslání umění na rozdíl od nich chápe.

6 Konkrétně to znamená, že umělec buď vyhoví tomu, co společnost a doba od něho čeká, anebo že toto očekávání neakceptuje jako pro sebe závazné a odpoví na ně způsobem, který nejen neuspokojí, ale nejednou provokuje a pobouří. Někdy si to vše umělci usnadňují všelijakými náhražkami: vzezřením, ustrojením, způsobem života i silnými slovy a gesty. Ale nutně to proniká i do tvorby.

11. XI.

901211–2

7 Společnost zase naopak na umění reaguje, tj. na takové umění, kterým se cítí být vyprovokována, urážena, zesměšňována apod. Často tomu bylo prostě jen proto, že onomu novému umění nerozuměli, že se jím cítili být zaskočeni a znejistěni – a lidé propadali vášním, nejspíše založeným na jakési podivné xenofobii, kde těmi cizinci byli umělci.

8 V tomto smyslu zjišťujeme jakousi obdobu mezi nenávistí k filosofům ve starém Řecku, kamenováním proroků ve starém Izraeli a snadností, s jakou se dá vyvolat animozita a výbuchy odporu proti tzv. dekadentnímu umění, v Německu proti „entartete Kunst“, za stalinismu proti všemu modernímu atd. (obdoby najdeme i v jiných zemích a v jiných epochách).

9 Nemyslím si, že bych mohl podat uspokojivý výklad tohoto fenoménu ani jeho zařazení do širších kontextů. Zajímavé by mohlo být srovnání s novodobou přírodovědou, která na počátku také vyvolávala odpor a hrůzu a nezřídka vyústila do konfliktů, jež nebyly daleko od pogromů (např. Diviš a jeho bleskosvod atd.). Hrůza ze samohybů, ať na páru, nebo s výbušnými motory, odpor k prvním leteckým pokusům atd. nebo dnes k jaderným elektrárnám, žižkovskému vysílači nejsou opravdu převoditelné jen na racionální důvody, i když těch zejména dnes nechybí.

10 Mnohem zajímavější výsledky se však zdá slibovat zjišťování kořenů odporu mezi generacemi nebo skupinami umělců nebo eventuelně kritiků. Mně samotnému se zdá, že v onom zmíněném sklonu umělců k extravagancím buď je, nebo přinejmenším může být něco podstatnějšího než umělcův protest proti danému stavu společnosti, proti bornýrovanosti (omezenosti, která si na sobě zakládá) nebo zase proti odlišnosti stylu nebo uměleckého vyznání. Pokud se neklamu, nejde tu vlastně hlavně a možná vůbec o umění, ale o životní orientaci a vposledu o pravost, opravdovost, pravdivost umělce a jeho díla.

11 Mám za to, že této stránce povahy spíše umělce než umění můžeme nejlépe porozumět na základě předpokladu, že umění je pro člověka vůbec (nejen pro tvůrce) životně důležité a že na něm záleží právě proto, že lidský život má v sobě cosi nesmírně závažného a důležitého. Umění představuje docela speciální způsob, jak člověk může spět k sobě, jak se může stávat sám sebou – anebo jak se sám sobě vytrácí a odcizuje. Pravdivost díla je tu přímo spjata s opravdovostí a pravdivostí lidského života. Neznám jiný, a tím méně lepší výklad tohoto fenoménu.

11. XII.

90/155
901211-3
← <90–152>

jednotlivcem a společností je garantem integrity spíše jedinec, nebo společnost. Synchronický přístup ukazuje jak integrující, tak dezintegrující momenty a tendence na obou stranách. Ani diachronický přístup nám mnoho nepomůže, zůstaneme-li v rámci ontogeneze jedince. Překročíme-li však toto omezení a podíváme se na tyto souvislosti dějinně diachronicky, můžeme se zachytit jednoho velice významného fenoménu, jímž je personalizace.

7 Když chceme tento fenomén zařadit do souvislostí, stává se nápadným, jak se vytvářejí dvě řady fenoménů, a právě na základě těchto dvou řad či okruhů můžeme pak rozhodnout onu otázku po tom, co zakládá a garantuje integritu lidského, ať už individuálního, nebo společenského života. Na jedné straně vidíme, že důraz na společenství je úzce spjat s religiozitou (event. s životem v mýtu), s praminulostí, resp. nadčasovostí, s důrazem na trvalý řád a hierarchii co nejstabilnější a subjektivně s důrazem až vynucováním stejnosti a potlačením individuálních odlišností (přinejmenším s ohledem k tomu nejpodstatnějšímu).

8 Naproti tomu s důrazem na jedinečnost osobnosti je spjato myšlení i jednání dějinné, proti nadčasovosti tu vidíme orientaci na budoucnost a do budoucnosti, proti všemu trvajícímu a již v minulosti „bylému“ důraz na novost, proti neměnnému řádu je tu ustavičně zvyšování nároků a norem, religiozita je potlačována a přinejmenším kanalizována, ne-li vnitřně narušována, člověk se svými nejvyššími výkony a touhami nevidí konfrontován se společenstvím jako „tím pravým“, nýbrž vztahuje se k tomu pravému jako k něčemu, co je nad společenstvím a nad veškerou danou a uznávanou hierarchií.

9 Uznáme-li tyto dva od sebe pronikavě odlišné okruhy fenoménů, stává se jasným, že religiozita je bytostně na překážku rozvoji personalizace, protože vede člověka k identifikacím s něčím, čím sám není a ani nebude, totiž s archetypy. Protože však historicky došlo k novému pronikání religiozity jak v mnoha případech ve starém Izraeli, také v několika zvláště významných vlnách v dějinách kř<esťanstv>í a křesť. způsobu života, zdá se, že lze naší tezi oponovat. Právě křesťanství přispělo více než cokoli k procesu personalizace, díky kterému (jakožto významnému pozadí) vidíme mnohem jasněji než v jiných kulturách a civilizacích depersonalizační účinky některých civilizačních tendencí a pudů. Může to zpochybnit naši tezi?

11. XII.

90/156
901211–4

10 Naskýtá se tu jedna mimořádná možnost, jak objasnit původ a stálý zdroj pokračující personalizace člověka, a to způsobem, který díky jisté konfuzi (v mých očích) řeší otázku za pomoci tradiční hebrejské narativity při zahmouření obou očí nad pronikavým přeznačením religiozity v cosi bytostně protireligiózního a nereligiózního.

11 Ukázali jsme si na onen staroizraelský důraz na to, že se Hospodin obrací na jednotlivého člověka adresně, „ze jména“, že ho „zná ze jména“. Jsem hluboce přesvědčen, že to je nejvážnější poukaz na zkušenost člověka, kterou naprosto nelze odvysvětlit a která naproti tomu musí být reflektována a co možno určitým, vyhraněným způsobem interpretována. Zároveň – a na to nyní kladu největší důraz – ovšem musíme podrobit takovou interpretaci samotnou nové reflexi, abychom nenechali neprověřený žádný, třeba nevyslovený, ale spolumíněný její předpoklad.

12 Vždycky upozorňuji na paralogickou představu, která do evropských myšlenkových dějin pronikla z Řecka, že něco, co nemá počátek ani konec a co nehybně trvá beze změny, může být základem a zdrojem nejrůznější mnohosti a změn, ani vůbec vší proměnlivé skutečnosti (ARCHAI). Stejně tak paralogická je v naší souvislosti myšlenka, že nějaké *infinitum ens* či *ens perfectissimum* (což znamená také nejbylejší, nejdanější, nejhotovější) může adresně a osobně oslovovat jednotlivce v jejich konkrétní situaci.

13 Mám za to, že nám zde dobře může pomoci jasné povědomí nepřípustnosti pokračovat v těchto myšlenkových tradicích, jež se nám rozkládají a rozpadají před očima. Musíme upustit od každé hypostaze a zůstat jen u toho, co může být záležitostí naší zkušenosti. Cítíme se každou chvíli být osobně osloveni, a tomuto oslovení jsme s to jako osobní výzvě nám adresované porozumět.

14 Rád bych uvedl jakousi analogii. Když se dítě cítí být osobně osloveno a vstřícně tomuto oslovení se pokouší samo něco vyslovit, není to proto, že se vztahuje k matce jako osobnímu původci tohoto oslovení, této výzvy ke komunikaci. Teprve mnohem později si dítě dělá jakýsi názor na svou matku, a to na základě mnoha dalších, velmi odlišných zkušeností s ní. Ale právě to je něco, co zkušenostem s adresným, osobním oslovením, přicházejícím z budoucnosti, chybí a nepřestane chybět. Adresnost výzev nepředstavuje dostatečný důvod pro hypostazi

nějaké božské bytosti. O té nic nevíme; máme jen zkušenosti s oněmi výzvami, které přicházejí a osobně nás oslovují.

11. XII.

90/157

901212–1

Příprava na 19. 12. 90 – Úvod do ffie (1+1): ffická politika

1 Rozlišili jsme minule mezi morálkou a mravností a upozornili jsme, že opravdový mravní závazek nevyplývá z dané morálky, která náleží pouze k okolnostem mravního činu.

2 Již Aristotelés se vyslovil, že etika je jakousi první částí politiky a politika naopak druhou částí, druhým dílem etiky. To nás vede k tomu, že také v politickém ohledu musíme dbát na rozdíl obdobný onomu mezi morálkou a mravností.

3 Tak jako je předpokladem mravního činu povědomí, že jsme mravně konfrontováni s nepředmětnými výzvami, na něž musíme odpovídat ve významném vztahu k dané morální fakticitě, tak jsme ve společenském životě vztaženém k obci konfrontováni rovněž s nepředmětnými výzvami, které nelze odvozovat ze společenských a politických požadavků obce.

4 To je věc elementárního významu a představuje předpoklad a základ pro každou společnost, která chce být doopravdy demokratická. Politika totiž není odborností a nesmí se odborností stát. Na ministerstvech a na úřadech mají být odborníci, ale sami ministři by měli být odpovědnými politickými osobnostmi. Zejména to však platí pro poslance, tj. pro volené zástupce lidu, obyvatelstva.

5 Více než kde jinde platí v politickém životě, že každý občan se dostává do situací, které si nevybral. Z toho pochopitelně nevyplývá, že by se měl dostávat do situací, které mu vybral někdo jiný, nebo snad dokonce že by ve společnosti měli fungovat lidé, kteří by byli pověřeni, aby vybírali a připravovali situace, do nichž pak většina musí chtíc nechtíc vstoupit.

6 Občan tedy už z povahy svého občanství musí situace, do kterých se dostává, brát na vědomí a jako cosi faktického přijímat. S faktickým ovšem jsou vždy spojeny nároky a povinnosti, které už nemusí občan prostě přijímat, nýbrž které buď přijímá, nebo nepřijímá na základě svého odpovědného rozhodnutí. Občan tedy – řečeno s Patočkou – nesmí ze situací, do nichž se dostává, utíkat, ale nemusí je se vším všudy koncedovat a přijímat je i s jejich nároky. Naopak musí vždy tyto nároky přezkoumávat. V tom spočívá jeho politická odpovědnost.

7 Občan si tedy musí uvědomovat, že je v politickém životě vždycky konfrontován s dvojím typem požadavků, nároků a výzev, a musí mezi nimi pečlivě rozlišovat. Jeden

12. XII.

90/158

typ musí být poměřován druhým. Existuje také něco jako daná politická morálka, která může být v napětí, a dokonce zcela pravidelně bývá v napětí s politickou mravností.

8 Mohli bychom to vyjádřit také tak, že politická úroveň každé společnosti se měří na tom, nakolik si lidé uvědomují principiální rozdíl mezi obojím, mezi politickou morálkou a mezi politickou mravností. Lze to v jistém přiblížení charakterizovat i tak, že je vždy rozdíl a napětí mezi občanovou odpovědností před obcí a za obec.

9 Docela zvláštní podoby nabývá tento rozdíl a toto napětí tam, kde tím občanem je filosof. Ne že by jeho situace byla od základu odlišná od situace ostatních občanů. Právě naopak je třeba vidět, jak je to táž situace. Rozdíl je jen ve zvýšené politické odpovědnosti filosofa. Ale nejdůležitější je povaha této odpovědnosti. Abychom to blíže osvětlili, musíme poukázat na určitou nesnáz, do které se v tomto směru dostává filosof právě jako filosof.

10 Filosofie je vlastně velmi náročnou myšlenkovou disciplínou, které nejen vyčerpává myslitelskou energii, ale také čas filosofa. Filosof nejenomže nemůže nikdy říci, že mu padla, že má konec pracovní doby, neboť zůstává pod tlakem svých povinností a odpovědností po celý den, po všechny dny, po celý život. Filosof zejména nemůže nikdy oprávněně prohlásit, že se ho něco netýká jako filosofa, co se ho týká jako občana. Jeho odbornost není a nesmí být oddělena, vydělena z jeho života.

11 To má hned dvojí důsledek. Především nikdy nemůže filosof nechat nějaké práce jen proto, že začne dělat něco jiného, aniž k tomu měl vážný důvod, tj. aniž by mohl tuto změnu zdůvodnit tím, že prokáže, že to nová jeho činnost je důležitější, závažnější než dosavadní. A druhým důsledkem je to, že filosof vlastně nemá nikdy dost času na sebe a na své osobní atd. záležitosti. Musí se vždycky přednostně zabývat tím důležitějším, takže jeho soukromé, osobní záležitosti musí většinou stranou.

12 Aristotelés o tom mluvil tak, že filosof potřebuje mít na filosofování dost času, tzv. „prázdeň“, SCHÓLÉ. Mnoho filosofů spojovalo proto své filosofování s naprostou redukcí a zjednodušením svého osobního

života: žili v naprosté chudobě, často nezaložili ani rodině minimální materiální základnu anebo neměli rodinu vůbec, anebo měli za to, že si nejprve musí vydělávat nějakou prací na život a teprve ve chvílích zbylých mohou filosofovat.

12. XII.

90/159

901216–1

Poznámky k posudku habilitační práce Jana Štefana, „Aby všichni lidé spaseni byli“ – (1990)

9 hledání protestanské a vůbec křesťanské identity českého evangelictví – obdoba k Hromádkovi v osvobozené republice

– Tzv. české reformaci napomohla k nalezení evangelické identity až komunikace s Wittenbergem a Ženevou. (ř. 26)

9/10 hlavní úkol české protest. theologie / v hledání vskutku autentického protestantismu – boj za slovo ‚evangelický‘, nikoli ‚českobratrský‘

– moje sympatie má … široká Jednota v unii s novoutrakvismem

11 práce nechce být monografií z NZ theologie (vším jiným!)

12 v překladu slova je vedle sebe bez dalšího hodnocení uváděno „uvedení do původního, pravého stavu“, tedy také napravení všeho a znovuzřízení božského řádu univerza – to vyžaduje korekci (slušelo by se poukázat na dvojí pozadí, řecké, zcela odlišné od hebrejského)

13 už samo psaní „teologie“ je pochybné, ale přímo nesnesitelný je přepis „teologumenon“ (!) 72, 76 *[čísla připsána rukou, pozn. red.]*

– přímo čítankový postup heretika (Origenés): zděděné učení je zachováno, ovšem za cenu zařazení do cizího systému, tradiční věty křesť. vyznání jsou depotencovány jako mytologické zbytky, jejich místo a úlohu přebírá „nové učení“

14 zcela chybí výklad posunu od myšlenky všenápravy k myšlence spasení (vykoupení) všech

31 (Calvin by se sotva vydal na) tenký led, pod nímž se skrývají bezedné hlubiny filosofické spekulace

33 (citát z Calvina, *Inst.* III,23,1 – pozn. II, 29d Št.): vyvolení samo o sobě, bez opačného zavržení, by vůbec neexistovalo. … viz!

35 zápas Jednoty bratrské o reformační identitu proti jejímu původnímu katolickému sektářství (?!)

45 chladná řeč odborné rozpravy (?!) – o sobě

73 teologický erós: to je poněkud ošidný termín. Filosofický erós (podle Platóna) je láska k filosofii, nikoliv k moudrosti (nebo pravdě) – to je

přece FILIA. Proto theol. erós by analogicky byl láskou k theologii! Eventuelně posedlostí theologií.

112 nic heretizujícího (srovnatelného s pozdním učením o křtu)

113 Barth ve jménu Jména proti pojmům – ×

16. XII.

90/160

901216–2

Habilitační práce ThDr. Jana Štefana nese podtitul „Na téma APOKATASTASIS PANTÓN v evangelické teologii 20. století“, ale je míněna jako dílo systematické (je předložena katedře systematické theologie a její autor na této katedře pracuje). Obsahem sice podtitulem naznačené téma nevyčerpává (to ostatně od jediného autora vůbec nelze očekávat), ale představuje zcela osobitou sondu do situace jednoho problému či tématu v protestantské theologii našeho století (po úvodní části II., kde jsou stručně načrtnuty osudy tohoto tématu od poukazu na biblická místa před nejstarší theology až po reformátory). Nejen rozsahem, ale také věcně je rozhodující pozornost věnována Karlu Barthovi, ale vedle něho celé řadě dalších významných protestantských bohoslovců. Všude pracuje autor s důkladnou znalostí textů, s porozuměním záměrům jejich autorů a s ostrým viděním šířky theologických kontextů, což konkrétně Štefanovi dovoluje značnou míru kritičnosti. Poněkud neprůhledná je Štefanova strategie, pokud máme vzít vážně jeho závěr, který chce budit (chce?) zdání, že celý výklad byl inspirován tezí J. A. Bengela, citovanou na počátku práce jako její druhé motto. Kdyby tomu tak opravdu bylo, stala by se habilitační práce textem psaným „à la thèse“, a tedy z prakticky theologického hlediska poněkud problematickým. To však nic nemění na tom, že autor v ní prokázal vynikající schopnost zvládnout téma tak nesnadné a právě na půdě reformačního myšlení dosud nezvládnuté. Bylo by naivní žádat o jeho zvládnutí právě autora habilitační práce. Nicméně v jednom bodě lze vidět nedostatek práce. Nejspíš pod vlivem samotného Bartha, jehož nedůvěra k pojmům je několikrát podtržena, se autor vůbec nevěnoval pojmovému vymezení svého tématu ani dějinám samotného pojmu (tj. významu slova a jeho posunům).

16. XII.

90/161

901216–3

Doc. Ing. ThDr. Jakub S. Trojan náleží k předním intelektuálním reprezentantům českého protestantismu. Navazuje na své učitele J. L. Hromádku a J. B. Součka a v jejich duchu si uchovává po desetiletí velmi široké pole svých theologických zájmů, které proti nim ještě rozšířil o znalosti problémů ekonomických a jejich souvislosti s theologií. Náleží v tom směru k unikátům našeho kulturního života vůbec. Napsal a v mezích možností, dobou daných *[„vydal“?, pozn. red.]* (tj. někdy ve formě samizdatů) celou řadu podnětných studií, některé byly publikovány v cizině. Je kromě toho také vysoce interesován o jinou hraniční oblast theologickou, totiž o její (thgie) poměr k filosofii, a dále o vztah theologie a theologa, ale i křesťana vůbec k politice a ke státu. Tím vším právě navazuje na linii svých učitelů a představuje jejich důstojného nástupce v době, které je takových postav mimořádně zapotřebí. Jeho působnost učitelská je v důsledku represí minulých desetiletí krátká, ale nezůstává bez precedentních aktivit neoficiálních (po leta vedl soukromý theologický seminář, jehož se účastnili v minulosti četní zahraniční hosté). V současné době se ujal funkce děkana Evangelické theologické fakulty UK a stal se tak důstojným představitelem úsilí o myšlenkovou, mravní i duchovní obnovu jak fakulty samotné, tak vlastní církve a českého protestantismu vůbec. Za takového je ovšem v řadě zemí zahraničních uznáván již řadu let (zejména v Holandsku, Dánsku, Anglii, Německu aj.). Jeho intelektuální úroveň a pracovní kapacita jej ještě nadlouho předurčuje k aktivitám velkého dosahu nejenom pro fakultu a církev, ale pro společnost jako celek. Jeho jmenování řádným profesorem jednoznačně doporučuji, a to zdaleka ne jenom jako nápravu minulých omezení a křivd. Lze od něho čekat ještě mnohé.
16. XII.

90/162
901216–4
Příprava na 2. 1. 91 – Filos. antropol.: Smrt a smrtelnost

1 Člověk je jediná živá bytost, která ví o smrti a o své smrtelnosti. Mohli bychom přidat další k definicím člověka: bytost, která ví o tom, že zemře. Heidegger: „Sein-zum-Tode“, „bytí-k-smrti“. Ale právě proto, že jde o vědomí, o uvědomění smrti a smrtelnosti, jde o to, aby se toto vědomí nestalo posedlostí.
2 Připomeňme si, že existuje také pokusné vymezení člověka jako bytosti, která se směje, s poukazem na to, že jen zvíře zůstává vždycky smrtelně vážné. Můžeme se tázat: jak je to možné, že člověk jako

jediná bytost, která ví o své smrti, se také dovede smát, a tedy nezůstává smrtelně vážný? Jaká je vlastně mezi obojím souvislost?

3 V jakém smyslu vůbec je smrt a smrtelnost legitimním tématem filosofie vůbec a ffické antropologie zvlášť? Spinoza napsal ve své *Etice*: *„Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.“* (IV, 67 – propos.) (Svobodný člověk nemyslí na nic méně než na smrt a jeho moudrost je založena ne na úvahách o smrti, nýbrž o životě.)

4 Spinoza ovšem nemá pravdu: člověk, který nejméně ze všeho myslí na smrt, vlastně není ani dost člověkem. Vážnou otázkou je spíše něco jiného: je filosoficky legitimní smrt zamlouvat? Zapomínat na ni? Vytěsňovat myšlenku na ni z vědomí? Příklad ze Seneky: každý okamžik je smrtí předchozího. Proč se obávat toho, že jednou přijde, co se děje neustále? – To je ovšem sofisma.

5 Vyjděme ze zkušenosti: každý z nás ví, co to je závrať z běhu dění, z času. Víme, že se pravděpodobně nesejdeme už nikdy ve svém životě (mezinár. student. konference v Angl. a Belgii ’46 a ’47). A to všichni budou ještě dlouho žít. Když nám někdo zemře, víme, že už nikdy nebudeme v jeho blízkosti. V soustředěnosti na vlastní smrt je nějaká závada, a na tu poukázali právě stoikové. Jejich chyba je zase opačná: v ideálu ataraxie je cosi nelidského.

6 Smrtelnost je součástí a složkou lidské situovanosti, lidského pobývání na světě. Situaci nelze prostě odmítnout vcelku (tj. v sebevraždě), ale je třeba ji na sebe vzít a v tom smyslu přijmout – ne však akceptovat a prostě se přizpůsobit. Patočka: abychom neutíkali. Život znamená riziko. Pro život jsme se sice nerozhodli (na počátku), ale přijímáme jej – a smrt náleží k životu jako jeho konec. Dojem, že konec znehodnocuje to, co bylo před ním, musí být demaskován jako mystifikace.

16. XII.

90/163

901216–5

7 Filosoficky vzato není jádro problému smrti založeno jen v tom, že se všechno proměňuje, ani jen v tom, že všechno dění má nejen začátek a měnlivý průběh, ale také konec. Sám svět je založen na událostech, které začínají i končí. Také život ve svém celku, ve svém věkovitém vývoji není přece nicotný jen proto, že každá živá bytost se nejenom rodí, ale také hyne. Svět trvá už nějakých 15–17 miliard let, život na naší planetě trvá nějaké 3,5 miliardy let. (Délka života na Zemi je srovnatelná s délkou trvání Země a vůbec sluneční soustavy.)

8 Obava či strach o život je něčím, co je bytostně spjato se samotným životem; stejně tak je ovšem bytostně s životem spjata jakási základní odevzdanost v momentě, kdy život v živé bytosti hasne (např. endorfiny, vyplavované v těle oběti, která je právě rdoušena dravcem). Jako je sám život zřetelným poukazem ke smyslu (navzdory riziku), je i strach před smrtí či spíše strach o život, o sebe také čímsi nepochybně smysluplným. „Starost o sebe“ nutně náleží k životu. Ale to není zdaleka filosoficky vše.

9 I když ke každé živé bytosti náleží ona rozdělenost či spíše strukturovanost na trojinu, a tedy také to, že vedle těla a vedle životního běhu je také subjektem, dochází na lidské úrovni, a zejména na úrovni dějinné k tzv. personalizaci: subjekt si sám sebe uvědomuje právě jakožto subjekt, tj. odlišuje sám „sebe“ od svého těla i od svého života.

10 Celý problém smrti je pak zapotřebí postavit na jiný, odlišný základ. Je zapotřebí se tázat: čeho se vlastně týká smrt? Co nebo kdo vlastně ve smrti umírá? Už jsme si snad dostatečně objasnili, že sice život bez těla není možný, že však živá bytost není se svým tělem totožná. Není to tělo, které žije, ale živá bytost, a její život není soustředěn v aktuálních okamžicích (jak je tomu u těla), nýbrž je časově rozlehlou skutečností. Naproti tomu nemůžeme mluvit o „životě subjektu“, protože subjekt jednak není jsoucnem, jednak nedisponuje žádnou časovou kontinuitou.

11 Smrt není tedy záležitostí ani těla, ani subjektu, nýbrž „živé bytosti“ (která „není vidět“). Subjekt vlastně nemá, proč by se smrti obával, neboť smrt se subjektu netýká. Tím, že je subjekt ex-sistencí, tím, že je ek-staticky vykloněn do budoucnosti, a tedy vlastně není „jsoucnem“, nemůže být „ohrožen“ smrtí – je opravdu ohrožen neustále. Je naprosto závislý na svém osobním vyvolání v ex-sistenci.

16. XII.

90/164

901217–1

V dosavadních formách evropské společnosti (a tím méně mimoevropské společnosti) nemáme zatím vyřešen problém udržování jakési kontinuity se starozákonním poselstvím a se zvěstí evangelia jiným způsobem než prostřednictvím církve či církví. Církev sama však nezbytně potřebuje theologii a theology. Jedním z důvodů nezbytnosti theologie je skutečnost, že existuje zásadní rozdíl mezi kritikou faktického stavu církve, vedenou zvenčí, a mezi kritikou zevnitř. Theologie může a de facto musí provádět

takovou kritiku zevnitř. V theologii a jejím prostřednictvím provádí vlastně církev kritiku sebe samotné. To souvisí s celým pojetím theologie. Té ovšem hrozí vždycky nebezpečí, že se stane ideologií církve, církevního společenství, konkrétního sboru. Proti zideologizování církve je jediná obrana: kritika. Theologie musí proto být nejenom kritická vůči (své!) církvi, ale také vůči sobě. A platí to ovšem také naopak: theologie nemůže být dost sebekritická, jestliže zároveň není dostatečně kritická vůči (své!) církvi. Církev se musí k této sebekritické a zároveň vůči církvi a vůbec křesťanstvu kritické theologii znát a chápat ji jako svou vlastní sebekritiku. Hromádka sice má za to, že tak tomu je pouze u theologie a církve reformační, ale já bych to rozšířil generálně. Jestliže Hromádka mluví o tom, že „reformační theologie je orgánem autokritiky církve“ (1935, *Thgie v dnešních církevních zápasech*, např. 6637, s. 107), je to vlastně velmi šťastná formulace, až na to omezení na reformaci. Je to nosný program pro každou theologii. Katolická církev a katolická theologie bude muset přikročit k revizi dosavadního řešení vzájemného vztahu, takže ekumenická perspektiva mluví pro Hromádkovu formulaci, zbavenou konfesijního omezení. Thgie pak zůstává orgánem či funkcí církve, a přesto si zachovává kritičnost a vědeckost.
17. XII.

90/165
901226–1
Člověk je ex-sistencí, neboť „je“ subjektem. Jako ex-sistence „je“ ovšem člověk ne-jsoucnem – jakožto subjekt je ne-jsoucnem, subjekt není jsoucnem. Když mluvíme o subjektu jako o „vykloněném“ do budoucnosti, tedy do nejsoucího, celou záležitost jaksi neoprávněně objektivujeme – to je právě nebezpečí našeho způsobu jak mluvení, tak i myšlení. Tato vykloněnost do budoucnosti je čímsi podobným (i když zase po jiné stránce odlišným) nejsoucnosti uměleckého díla (na rozdíl ode všeho zvnějšněného, od artefaktu); zatímco vnitřní svět uměleckého díla je rovněž jakoby vykloněn do budoucna, ale může (a musí) být zpřítomňován, uskutečňován aktivitou „vnějšího“ činitele, totiž subjektu diváka, čtenáře nebo posluchače, je subjekt sám svým uskutečňovatelem. Přesně vzato, není uskutečňovatelem svým, nýbrž „svého člověka“. Co nebo kdo to vlastně je, tento „člověk“, který je člověkem onoho subjektu? Je-li „něco“ tématem filosofické antropologie, tak je to tento „člověk“, který je uskutečňován oním subjektem. Okolností a předpokladem takového uskutečňování je jednak tělo, jednak sama „živá bytost“, s níž je subjekt spojen jako „její“ subjekt. Člověk – živá bytost žije, zatímco

člověk–subjekt tento život pro-žívá. Co to je takové prožívání života (na rozdíl od pouhého žití života)? To není pouhá subjektivita, neboť subjektivita je jenom jednou stránkou či složkou samotného života. Aby byla subjektivita s to „prožívat“ život, jehož je složkou, potřebuje k tomu nezbytný odstup a zároveň vazbu na aktivní subjekt, který složkou ani součástí života není. Proto subjektivita není pouhým epifenoménem, ale ani pouhou replikou, reprodukcí, nápodobou, vzpomínkou atd., nýbrž je samostatnou aktivitou, která není a nemůže z principiálních důvodů být „produktem životního běhu“. Proto „život“ vědomí je něčím podstatně odlišným od života živé bytosti a od „života“ těla. Jen díky tomu je možné něco takového jako „dojem“ nebo „pocit“ ex-sistence, vědomí ex-sistence a zkušenost ex-sistence. Jde o zásadní odlišnost od vědomí předmětu.
26. XII. 90

90/166
901226–2
ad: smrt a smrtelnost – souvislost s Descartem (podle Finka) (137n.)
Pokud člověk žije, je si svého bytí vědom a je si jím jist; tato jistota má převahu oproti každému nám předmětně danému cizímu jsoucnu. Pokud jde o veškeré cizí věci, můžeme se klamat (mýlit); můžeme něco považovat za „jsoucí“, zatímco jde jen o smyslový klam, fantasmagorii naší obrazotvornosti. Ale pokud jde o nás samotné, nemůžeme se principiálně mýlit v tom, že jsme, pokud sami sebe zakoušíme. Zde by nás nemohla klamat ani žádná všemocná bytost, žádný lživý duch, jak to přesvědčivě vykládá Descartes ve svých *Meditacích*. Avšak v tomto sebou samým jistém a o sobě ujištěném bytí člověka je v nejniternějším nitru doma jistota smrti. Ať se dovede člověk sebevíc odstínit (zajistit) proti možnému klamu, nemůže se odstínit (zajistit) proti nicotě (nic). Klam je jenom jednou z forem nicoty a zdaleka ne tou nejstrašnější; existují mnohé dobrodějné klamy, které zkrásňují život: iluze, naděje, plány. Descartes se domníval, že nalezl archimedovský bod filosofie, tzv. „*fundamentum inconcussum*“, v jistotě meditujícího Já o vlastním bytí, která vylučuje omyl. Zajisté, dokud se samo zakouší, nemůže žádná moc, dokonce ani moc boží, člověka klamat v tom, že jest. Je zcela vyloučeno domnívat se, že existujeme, a přitom přece jen nebýt; Já tu přece musím být jako ten, kdo je klamán. Ale to, k čemu po této karteziánské cestě myšlenkově dojdeme, není žádné „absolutní“ a od nicotnosti osvobozené, ryzí a nenarušené bytí člověka. V krásném myšlenkovém ovoci Descartově sedí červ, červ smrtelnosti (smrti – Totenwurm). Toto sebou samým jisté bytí člověka není nikdy božským bytím. Člověk, který se ujišťuje neomylně

svým pobytem (svou existencí – Dasein), ví docela niterně o své smrtelnosti. Dokud se zakouší, musí být, nemůže představovat nikdy klam. Ale pokud se zakouší, pokud ví, že žije, ví také o budoucím nebytí – ví, že jeho pobývání zde (Währen) je konečné a omezené. … (138)
26. XII. 90

90/167
901226-3
Příprava na 2. 1. 91 – Úvod do ffie (1+1): politická odpovědnost filosofa

1 Filosofie se musí vztahovat k celku, a to i tenkrát, když jejím aktuálním tématem je něco partikulárního, konkrétního. To znamená, že zásadně se filosofie může zabývat čímkoliv. Proto se může zabývat také obcí, POLIS, a tedy dnes politickou společností a jejím životem, jakož i člověkem jako politickou bytostí, jako občanem.
2 Filosofie je blízká politice právě pokud jde o vztah k celku: také politik nesmí být jen úzkým odborníkem, ale především musí myslet na celek obce. Politikův program nesmí být omezený na některé aspekty politiky, ale musí být programem pro celou obec. Každá politika v sobě obsahuje jistá filosofémata, jisté principy, které, jsouce domyšleny, k nějaké filosofii vedou. Filosofie se proto musí na prvním místě vyrovnávat s politikou (určitým politickým programem a určitou politickou koncepcí) právě po této stránce, která může na první pohled unikat pozornosti.
3 Jaká kritéria může filosof vznášet, aby jimi zavazoval politika? Nasnadě je zajisté první takové kritérium: POLIS, politická společnost, má mít takové uspořádání a vůbec takovou povahu, aby v ní filosofie mohla být pěstována a aby v ní ffové mohli žít jako filosofové, tedy veřejně působit. Co to však ve svých důsledcích znamená, toto veřejné působení filosofů a filosofie?
4 Na jedné straně to je požadavek vůči obci: obec – a to znamená občané – mají respektovat právo filosofů myslet a promlouvat po svém, tedy filosoficky. Na druhé straně to je závazek pro filosofy: filosofové se mají starat o obec, a tedy o politiku nikoliv pouze jako občané, ale právě jako filosofové. Jaké jsou hlavní rysy politického působení filosofů?
5 Vyplývají jednoznačně z povahy samotné filosofie, která musí, jak jsme si ukázali, oponovat především dvojímu nebezpečí: odborničení a sofistice. Ve vztahu k politice a k politikům to znamená pro filosofa závazek odhalovat a demaskovat na jedné straně ty politiky, kteří předstírají, že vědí a že mají pravdu v kapse, a na druhé straně takové,

kteří politiku redukují na techniku a dovednost bez jakéhokoliv vztahu k pravdě a k tomu, co „má být“.

6 Vedle svůdců lidu (demagogů) a vedle manipulátorů s lidem má filosof před sebou také skutečné politiky. A každý takový politik má jistý přístup k problémům politické společnosti, v němž nezanedbatelnou roli mají jistá významná filosofémata, ať již neuvědoměná, nebo uvědoměná. A ta musí filosof hledat, vidět a posuzovat, a to ovšem znamená kriticky posuzovat. Kritičnost je jedním ze základních rysů a přímo podmínek filosofování. Filosof si tedy musí zachovat kritičnost ve vztahu k politice a k politikům. A to má své důsledky.

26. XII. 90

90/168

901226–4

7 Proti staré myšlence Platónově, že nejlepšími vládci by měli být filosofové, musíme postavit tezi opačnou: filosofové se nemohou stát vládci – ani politiky a státníky v užším smyslu –, aniž by přestali být filosofy. A pokud filosofy být nepřestanou, budou nutně neúspěšnými a možná přímo špatnými politiky.

8 Je známý nešťastný konec Platónova pokusu uvést ve skutečnost svou představu ideální obce v Syrakusách. Platón se do Syrakus nehrnul, nijak se nevnucoval, dokonce musel být dlouho přemlouván. Sám říká (v 7. listě): „Proto jsem se rozmýšlel a byl na vahách, zdali mám jít či co, ale přece jsem se naklonil k tomu, že se musím právě teď pokusit, zdali se kdy někdo odhodlá uskutečniti mé myšlenky o zákonech a ústavě.“ (*Listy* 42)

9 Hlavním důvodem mu však bylo: „abych si někdy nemusil o sobě pomyslit, že jsem naprosto jen samá slova, činu však že bych se nikdy žádného z vlastní vůle nechopil“ (tamtéž). Platón je přesvědčen, že jeho povinnost vůči filosofii nelze oddělit od jeho povinnosti vůči Diónovi, který jej do Syrakus zve (43); a když jeho pozvání nakonec přijímá, je přesvědčen, že svým příchodem do Syrakus „učinil zadost Diovi“ a že se zároveň osvědčil „bezúhonným ve svém filosofickém povolání“ (43).

10 Platón ovšem nešel do Syrakus dělat vládce, nýbrž poradce. Píše o tom, že se sluší rozumnému člověku raditi občanům, jsou-li splněny tři podmínky: 1) že se na radu ptají, 2) že ústava obce jde náležitě správnou cestou, 3) že člověk žádající o radu žije ve svém denním životě podle nějakého řádu a má dobrou vůli rady uposlechnout v tom, o čem se chtěl poradit. (45, 46)

11 „Pakli však se mne vůbec neptá na radu nebo je zjevno, že rádce nijak neposlechne, k takovému člověku sám od sebe nechodím radit, a nutit bych ho nešel, ani kdyby to byl můj syn.“ (46) Mnozí vládcové také jen „poroučejí, aby rádcové při své činnosti sloužili jejich záměrům a choutkám, jakým způsobem by to na všechen čas šlo / co nejsnáze a nejrychleji“ – a Platón dodává: „kdo by vydržel takovéto radění, toho bych pokládal za nemužného, ale toho, kdo by nevydržel, za pravého muže“ (45, 46).

12 Platónovi tedy vládu nikdo nenabízel; šlo tedy nikoliv o to, aby se filosof stal vládcem, ale aby vládce se stal filosofem. Platón si od počátku byl vědom nesnází s tím spojených – píše: „nalezl jsem veškeré okolí Dionýsiovo plno rozbrojů a udavačství“ (43), ale „Já jsem všechno to klidně snášel, zachovávaje v duši první myšlenku, s kterou jsem přišel, zdali by snad zatoužil po filosofickém životě; ale u něho zvítězil opačný směr“ (45). Souvislost politiky s filosofií je tedy složitější: filosof neví lépe než politik, co politicky podniknout.

26. XII. 90

90/169

901226–5

13 K čemu je tedy ffie v politice a konkrétně politikovi dobrá, nemůže-li vědět lépe než on, co má politicky podniknout? Řečeno s Platónem: jaký má politický smysl, aby politik nebo státník „zatoužil po filosofickém životě“? A i kdyby nakrásně zatoužil, není tím eo ipso ztracen pro politiku právě jako politik? Vždyť jsme řekli, že filosof může být jen neúspěšným a snad přímo špatným politikem, nepřestane-li být filosofem! (viz bod 7)

14 A nejde jen o vládce, o politiky, o státníky. Později se podíváme na vztah filosofie a filosofování k demokracii a demokratičnosti důkladněji. V této chvíli prostě budeme jen předpokládat, že mezi filosofií a demokratičností jsou dobré, pozitivní vztahy. Pak stojí před filosofií úkol ospravedlnit svou existenci a svou činnost nejen před vládci, ale zejména před většinou občanů. Jaký má tedy smysl pro obyčejného občana, aby zatoužil po filosofickém životě? Anebo aby se třebas jen trochu o filosofii a filosofy zajímal?

15 Aristotelés na tuto otázku odpovídal tak, že každý člověk od přírody touží po vědění. Pak filosofie odpovídá vlastně na přirozenou lidskou touhu. Je to příroda, přirozenost sama, která vede člověka k tomu, aby poznával. Že jde v našem případě o poznávání společenských skutečností, společnosti, obce, je vedlejší; příroda budí v lidech touhu

poznávat vše. Navíc podle Aristotela je člověk od přírody tvor společenský, takže sama společnost, sama POLIS je od přírody, FYSEI.

16 Tomuhle dnes ovšem již nevěříme. Musíme na onen základní problém jít jinak, odjinud. Zmínili jsme se již o tom, že filosof potřebuje ke svému filosofování, tj. ke své práci – upozorňuji, že to je myšlenková práce a že myšlení je skutečná práce! – hodně času, tedy volný čas, „prázdeň, SCHÓLÉ. Ty tam jsou doby, kdy se filosof mohl živit nějakým občanským zaměstnáním (např. Spinoza brousil čočky) a filosofovat mohl jen ve volných chvílích. Něco takového se dnes nežádá dokonce ani na předních sportovcích, ani na předních zpěvácích, hercích, hráčích na nějaký nástroj atd.

17 Ještě před poměrně nedávnými dobami na tom stejně jako filosofové byli i vědci, dokonce i přírodovědci. Věda byla chápána jako svobodná činnost, jako svobodné zaměstnání. Rádl ještě vzpomíná, jak jeho profesor uznával jen takové adepty vědy, kteří kromě svých schopností měli také kapitál, přesněji kteří byli finančně nezávislí (buď že zdědili dostatečný majetek, nebo že jej vyženili). Ty doby jsou dnes už nenávratně pryč, protože jsou neefektivní ve svých zvyklostech a metodách. Dnes potřebujeme vybrat ty nejlepší a pak je materiálně zabezpečit, aby mohli být ještě lepší. Společnost to už dovede dělat (naše zatím ne), ale není tím ještě vyřešena otázka, k čemu to má společnost dělat.

26. XII. 90

90/170

901226-6

18 Situace je tedy takováto: ať je filosofování sebezajímavější, ať se filosofům zdá sebedůležitější, filosofové si musí klást otázku, k čemu je jejich filosofování dobré pro společnost, na jejíž podporu jsou odkázáni a jejíž porozumění a sympatie je pro ně základně důležitá. I kdyby si tuto otázku měli klást jen oni sami a nebyla jim kladena ze strany společnosti (dnes např. má filosofie tak trochu čarovný zvuk a systemizovaných míst pro filosofy je u nás hodně – ale nevíme, jak dlouho tato situace bude trvat), každý opravdový filosof se musí pokoušet na ni dát svou odpověď.

19 Právě proto, že na prvním místě vůbec nejde o odpověď uspokojivou pro druhé, pro společnost, pro občany a pro politiky, ale o takovou, kterou může i pro sebe považovat za platnou sám filosof, tj. o odpověď filosoficky legitimní, musíme otázku po smyslu filosofie považovat za druhou nejdůležitější filosofickou otázku, když za první považujeme, co

to filosofie vůbec je. Obojí otázka je ovšem jen dvojí stránkou otázky jediné, kterou jako jedinou zatím nedovedeme formulovat.

20 Řekli jsme si, že filosofie je zvláštním druhem reflexe, totiž je to reflexe kritická, systematická a principiální. Každá reflexe však (nejen filosofická) má fundamentální význam svou ekstatickou složkou či fází. Tato fáze dovoluje a umožňuje člověku, aby se vnitřně proměnil, tj. nejenom aby se změnil v někoho jiného, nýbrž aby se z někoho, kdo ještě není vlastně on sám, stal sebou samým. V reflexi nechává člověk sebe, jaký byl, za sebou a vyklání se jakožto subjekt do budoucnosti, aby se stal sám sebou.

21 Mohli bychom tedy říci po právu, že filosofie má principiální význam pro to, aby se člověk stával sám sebou, aby se stále bytostněji stával subjektem. Liší se od umění všeho druhu tím, že člověka účinně vede k tomu, aby se stal vědomým subjektem. V kontextu vztahů k druhým lidem vede člověka k tomu, aby se stal mravním subjektem, v kontextu vztahů k obci, resp. k politické společnosti zase k tomu, aby se stal subjektem politickým.

22 Proto filosofie, která popírá skutečnost nebo alespoň důležitost subjektu v etice, v politice, v dějinách atd., popírá vlastně samu sebe, přestává být filosofií a zvrhá se buď v odborničení, nebo v sofistiku. Na druhé straně však důraz na subjekt je zároveň důrazem na sociální kontexty, bez nichž se subjekt nemůže konstituovat jako subjekt. „Subjekt subjektu nemůže být lhostejný," tak bychom mohli upravit známý výrok Masarykův. A to je také základ politické odpovědnosti a politického chápání společnosti. Demokracie je možná jen tam, kde jsou demokraté, a demokraté žijí tam, kde žijí politické subjekty, ne pouze DÉMOS, lid, občanské masy. Bez filosofie však politický subjekt nemůže dospět a vyspět, ale zůstává nedospělý.

26. XII. 90

90/171

[901228–1]

Tážeme-li se po českých duchovních kořenech, je v samotné otázce skryto napětí a rozpor. Skutečné duchovní kořeny, z nichž žijeme, nejsou původně české, ale do českých tradic byly převzaty. Existuje česká asimilace nečeských, předčeských duchovních kořenů. Opravdové české kořeny nepřežily, neprosadily se, nebyly dost odolné, dost kvalitní, zkrátka v historii neobstály. Duchovně jsme jakoby naroubováni na kmen evropských duchovních tradic, především na kmen křesťanství. Máme-li mluvit o českých duchovních kořenech, musíme začít až dobou, kdy

v Čechách a na Moravě zakořenilo křesťanství. Samo křesťanství však má dvojí zdroj, čerpá ze dvou studnic, je nejprve synkrezí a později pokusem o syntézu dvou duchovních či spíše myšlenkových tradic, řecké a hebrejské. Zdánlivě protismyslně uvádím řeckou na prvním místě, ale mám pro to důvod. Řecká myšlenková orientace se na dlouho prosadila a získala naprostou převahu. Do českých zemí proniklo křesťanství už v této helenizované podobě, a navíc přesycené religiozitou a s ní spojenou mytičností, která zejména ve dvou velkých, ale i několika menších vlnách zaplavila Evropu předkřesťanskou a prvokřesťanskou a pak středověkou. V závěrečných fázích středověkého křesťanství můžeme sledovat úpadek i tohoto již metafyzicky a religiózně deformovaného křesťanství, které se stává na jedné straně pouhou ideologií, maskující mocenské zájmy a spory, a na druhé straně ideově vyprázdněnou pověrčivostí širokých vrstev, skutečnému obsahu evangelia také již dalekosáhle odcizených. V protestu proti tomuto úpadku povstávali jedinci a malé nebo větší skupinky lidí, kteří se nechali oslovit samotným jádrem křesťanské zvěsti. Jejich reformní snahy se někdy podařilo vintegrovat do církve, která chtěla – jakožto obecná čili katolická – být otevřena velmi doširoka, a do jisté míry je izolovat a zneutralizovat v podobě mnišských řádů; jindy však se to nepodařilo anebo tu byly na překážku mocenské nebo materiální zájmy, a pak byli takoví jednotlivci a skupinky likvidováni anebo tvrdě pronásledováni.
28. XII. 90

90/172
[901228-2]
Čím byl úpadek církve nápadnější, tím byl ohlas protestujících a reformně naladěných skupin větší a tím také bylo stále nesnadnější zabránit tomu, aby takové skupinky přerůstaly v celá hnutí. K dovršení zmatků došlo při propuknutí rozporů v samotném vedení západní církve. A to byl právě okamžik, kdy na jeviště evropských dějin vstupuje první masový reformní proud, který po odsouzení a popravě upálením předního vůdce hnutí bere na sebe jeho jméno a nazývá se husitstvím. Janem Husem začíná dvousetleté období rozkvětu i úpadku české reformace a celé české (a moravské) společnosti, ale také do dneška trvající další rozdělení evropských křesťanů. Po schizmatu západo-východním dochází k rozdělení západního křesťanství. Po dlouhém období vojenských střetů i diplomatických jednání a theologických polemik a posléze po 30 let trvající válce dochází k nemravné dohodě, že o víře, resp. spíše náboženském přesvědčení svých poddaných rozhoduje ten, kdo vládne.

Zároveň však v té době vznikají první demokratické státy, na jejichž principy a ideály dnes znovu navazujeme; také zde jsme ovšem kdysi byli mezi prvními průkopníky, ať už v husitství a táborství, tak zejména v pozdní Jednotě a utrakvismu, jak o tom svědčí pozoruhodný dokument Rudolfova Majestátu.

I když konfesijní spory nezanikly, ustoupily dnes nepochybně do pozadí. Mnohé z kulturních tradic evropských se přežily, ztratily důvěryhodnost, nejsou už nadále nosné a někdy jsou vysloveně nedržitelné. Zatímco v ekonomickém a snad i politickém ohledu můžeme západní země napodobovat, v ohledu myšlenkovém a duchovním se musíme od samého počátku stavět na vlastní nohy. Proto také ono dotazování po našich vlastních duchovních a myšlenkových tradicích. V naší společnosti je mnoho lidí, kteří se církvím a křesťanství odcizili, resp. kteří si myslí, že jsou s křesťanstvím hotovi. Nemělo by asi smysl jim dokazovat, že tomu tak není a že to dokonce ani není pro Evropana možné. Nechme stranou dogmatické formulace (formule) a pokusme se
28. XII. 90

90/173
[901228-3]
vyložit něco z toho, co náleží k našim duchovním kořenům, ale tak, aby nikdo nebyl nucen nejprve skládat vyznání víry, než bude uznán za způsobilého se k tomuto navázání, resp. navazování přidat. Evropa se duchovně a myšlenkově formovala jako dialog především mezi dvěma velkými tradicemi, který ovšem někdy přecházel v polemiky, ale který znamenal přece jenom vzájemné ovlivňování obou. Dokonce nejde jen o dvojí tradici; Aristotelés, bez kterého je pozdně středověká Evropa nemyslitelná, byl zprostředkován evropským myslitelům Araby a arabskou filosofií. Je to dost zvláštní, pomyslíme-li, že největší odkaz starých Řeků mohl být z největší části ztracen a zapomenut, kdyby nebylo křesťanů a jejich úsilí o navázání na Platóna a platonismus (a ovšem také na stoiky), a kdyby později nebylo oné významné zprostředkující úlohy Arabů a na jejich zprostředkování založeném úsilí o navázání na Aristotela a aristotelismus. Evropa tu nalezla znovu sebe samou díky Neevropanům a Mimoevropanům. Europocentrismus tedy nenáležel původně k evropskému duchovnímu a myšlenkovému životu, a musíme jej tedy překonávat i dnes a také v budoucnosti. Ale to vůbec neznamená, že máme na své evropanství zapomínat, že je máme relativizovat. Seneka napsal v jednom svém dopise Luciliovi (č. 98): Nesnaž se znát něčeho víc, ale znát to líp. (*Stude, non ut plus aliquid scias, sed ut melius.* – 394.) To

platí i pro poznání evropské minulosti a evropských kořenů, zejména pak myšlenkových a duchovních.

A tak místo přehledu nejrůznějších momentů a složek našich duchovních a myšlenkových tradic bych chtěl upozornit na jednu myšlenku, na jednu ideu, která mluví i za mnohé ostatní, snad za všechny. Sám tuto myšlenku považuji za nejvýznamnější filosoféma v našich duchovních a myšlenkových dějinách. A právě tato myšlenka je mimoevropského původu, dokonce snad přímo polemicky protiřecky, a tedy protievropsky vyhrocená. Netažme se po mnoha dalších takových myšlenkách, ale pokusme se co nejlépe a až do hloubky porozumět této jediné. Bude to stát za to.
28. XII. 90

90/174
901228-4
Patočka, který naprosto nemůže být podezírán z nějakého národního šovinismu, který je celým svým duševním a myšlenkovým ustrojením myslitelem od počátku a původně nečeským a který se k českým duchovním a myšlenkovým tradicím teprve těžce v průběhu svého života dostával a propracovával, řekl jednou (v interview do LN Blažkovi), že právě v otázce pravdy podali čeští myslitelé svůj snad největší výkon. Počátky tohoto výkonu nás vedou daleko nazpět do naší historie, ale odtud ještě dále dozadu, do minulosti, kdy se světu o nějakém českém národě ještě ani nesnilo.

Původní myšlenka pochází nejspíš z konce 2. století př. Kr. (nejdříve kolem poloviny 2. století, nejpozději v prvních letech 1. století př. Kr. – tj. po Danielovi a před *Starožitnostmi* Josefa Flavia). Někteří autoři myšlenku interpretují jako dodatečnou vsuvku k nějakému staršímu vyprávění přidanou, aby se připodobnila líčení pravdy v řecké literatuře. Zde můžeme souhlasit s tím, že šlo o židovskou adaptaci staršího nežidovského vyprávění; to se nám zdá velmi pravděpodobné. Ale za hluboký omyl považujeme názor, že židovský dodatek či vsuvka se chtěly řídit řeckou myšlenkou. I když jde již o dobu helénistickou a vlivy řeckého myšlení na helenizované židovstvo jsou nepochybné, je zcela zřejmé, že tu jde o vyslovení myšlenky hebrejské způsobem, který se vzpírá každému připodobnění řeckému pojetí pravdy. Dokonce se zdá vše nasvědčovat, že jde o výslovnou polemiku s řeckým pojetím. I v řecké literatuře najdeme přesvědčení, že pravda se nakonec vždycky ukáže a prosadí, ale je tomu tak proto, že se skrze pravdu a jejím prostřednictvím ukáže a prosadí sama skutečnost, to, co „jest“. V řeckém pochopení se totiž pravda řídí

tím, co jest. Pravda, řecky ALÉTHEIA, je vlastně neskrytost, rozumí se neskrytost jsoucího. A právě s touto představou náš text z *3. Ezdráše* polemizuje. Rozhodující totiž není to, co jest. Nic z toho, co jest, není samo o sobě pravé, ale naopak nepravé. Jen pravda je pravá, je mocnější než všechno, co jest, a také
28. XII. 90

90/175
901228-5
nade vším jsoucím vítězí. Vítězí ovšem ne jako největší a nejmocnější jsoucno, věc, tedy tak, že by byla srovnatelná s jinými, méně mocnými jsoucny. To, co jest, není totiž vůči pravdě ničím neutrálním, inertním, není žádným pasivním materiálem, který by pravda ovládala, jen protože je mocnější a silnější. Celá země volá po pravdě (4,36) a nebesa jí žehnají. Stejnou myšlenku najdeme také v knize *Job* (25. kap.): ani měsíc by nesvítil, ani hvězdy nebyly by čisté před očima jeho (v. 5) – říká to ovšem ne Job, ale Bildad Šúchský. Také Elífaz Témanský říká totéž (15,15): Ani při svatých jeho není dokonalosti, a nebesa nejsou čistá před očima jeho.

Vidíme, že v této myšlence je postavena alternativa a protiva onomu řeckému chápání toho, co jest, jako toho posledního a nejvyššího. Parmenidés nakazil celou evropskou filosofii svým sugestivním tvrzením, že jsoucí jest a nejsoucí není, že jsoucí musí buď veskrze být – anebo naprosto není. A proto jsoucí nikdy nebylo a nikdy nebude, nýbrž „jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“. Proti tomu tu je postavena stejně vyostřeně myšlenka docela jiná, ano opačná: to, co jest, nikdy není „celé“, nikdy není „dokonalé“, ryzí, čisté, pravé. Zcela naopak: poměřeno tím vskutku pravým se vždycky ukazuje jako nedostatečné, nedokonalé, nepravé. Zároveň však po pravosti volá, touží a pravost uznává, považuje si jí, velebí ji a žehná ji. Ve světě není v té záležitosti rozdílu, nejsou některé věci, některá jsoucna pravá a jiná nepravá. Ani nebesa nejsou čistá před tím, co je tím opravdu pravým, tj. před pravdou, ani při svatých nenajdeme dokonalost a ryzost, naprostou pravost a pravdivost. Ta je vyhražena jen pravdě samotné, eventuelně „Bohu pravdy“ (*3. Ezdr.* 4,40b). Je ovšem příznačné, že volání „Požehnaný buď Bůh pravdy!“ je vloženo do úst židovského mládence, stojícího před davy lidu – zde i jména „Bůh“ je užito polemicky, neboť Bůh pravdy je někdo docela jiný než bohové nejrůznějších jsoucen, byť sebeposvátnějších.
28. XII. 90

90/176

901230–1

Příprava na 3. 1. 91: Filos. a theol. (F): Filosof. význam jedinečnosti

1 Naposledy jsme si ukázali, jak myšlenka jedinečné osobnosti není řeckého původu, ale jak je založena už ve starém Izraeli a do evropského myšlení vnesena zejména křesťanstvím. Rozhodující skutečností tu byla vnitřní nutnost vybudování zcela nového pojetí člověka v rámci christologie. Myšlenka „Syna božího“ sama o sobě nebyla rozhodující, nýbrž to, že se Bůh stal člověkem doopravdy, ne tak, že by na sebe vzal jen lidskou podobu, vzezření, ale zůstal přitom Bohem, a tedy nikoliv člověkem.

2 Dogmaticky vyústila zmíněná myšlenka ve formulaci „vere Deus, vere homo“. To muselo vést k promyšlení toho, co je vlastně opravdový člověk. V rámci theologie, konkrétně christologie, se ustavila – a to nikoliv náhodně, nýbrž z vnitřní nutnosti – antropologie, tj. theologická antropologie. Ta ovlivňovala pochopitelně také filosofii, a dokonce i v nové době, kdy se filosofie začala rozhodujícím způsobem emancipovat z theologické dominance. Protože se však v té době filosofie opírala především o přírodní vědy a zároveň se v nejednom ohledu vracela ke starým Řekům (navzdory odklonu od aristotelismu), téma jedinečnosti a nezaměnitelnosti lidské bytosti zůstávalo nadlouho tématem vysloveně theologickým.

3 Bylo nutně jen otázkou času, kdy pronikne myšlenka jedinečnosti také do filosofie, a dokonce do vědy. Nebudeme dějiny této světodějné proměny sledovat a popisovat. Zůstaneme jen u toho, že myšlenka jedinečnosti je původně vlastně protifilosofická, protože protiřecká. Vynález pojmů a pojmového myšlení znamenal orientaci na obecné, tj. na to, co může být pojmem pojato a pojímáno. Takto musí být chápáno Parmenidovo slovo, že „myslit a být je totéž“: co nelze myslit, to doopravdy není, přinejmenším to není podstatné. Naproti tomu to, co lze takto myslit, to nutně také jest. Vedle zl. B 2 (a 3) – viz nahoře – je tu ještě zl. B 7 (a 8): toutéž věcí je myslit a myslit, že jest (Svoboda, s. 56 a 58).

4 Měla-li si filosofie (a věda) osvojit myšlenku, že jedinečnost může být někdy podstatná, tj. významná, důležitá, musela se vnitřně přeorientovat, proměnit. To ostatně souvisí také s filosofickým vztahem k času a k dějinám. V tom všem došlo k hlubokým reformám a rekonstrukcím atd., které ostatně nejsou ještě dovedeny do konce. Bylo to působením křesťanství, a zejména theologie, že tyto změny byly vyvolány.

5 Jestliže dnes astrofyzikální kosmologové mluví o singularitách, jestliže si ekologové uvědomují jedinečnost tropických deštných pralesů a nevratnost jejich eventuelní likvidace, jestliže evolucionisté chápou jedinečnost takových přírodních „vynálezů“, jako je placenta – a jestliže historici umění nebo ffie atd. nahlížejí

30. XII. 90

90/177

[901230-2]

jedinečnost a nezaměnitelnost některých postav umělců nebo myslitelů atd., pak si musíme být vědomi toho, že cestu tu otevřelo křesťanství, usilující o postižení jedinečnosti a neopakovatelnosti Ježíšovy osobnosti, jeho díla a učení a jeho smrti na kříži. Zde totiž nešlo o mýtus, nýbrž o zlomení mýtu a každé mytičnosti.

6 Co vlastně znamená myšlenka jedinečnosti, která má velký, i když neopakovatelný význam, pro filosofické myšlení a jeho pojmový aparát? Nyní poněkud vybočíme z hlavního tématu, jímž je vztah mezi filosofií a theologií. Musíme tak učinit, protože jsme se dostali k otázce technické, která však má značný dosah pro náš problém. Musíme totiž nejprve odlišit nedějinný a dějinný typ jedinečnosti. Jedinečné je to, co je nové, tj. ještě se (přinejmenším v daném kontextu, ale eventuelně vůbec) nevyskytovalo a ani v budoucnosti se s největší pravděpodobností nevyskytne. Na první pohled tento výměr vypadá dostatečně, ale dostatečný není.

7 Předpokládejme, že dva body se pohybují stejnou rychlostí po dvou různých kružnicích, jejichž poloměry jsou k sobě v poměru vyjádřitelném iracionálním číslem a jejichž středy jsou od sebe vzdáleny o něco více, než činí součet jejich poloměrů, a mají pevné místo v souřadnicovém systému. Potom vzájemné postavení obou bodů v onom systému se nebude nikdy opakovat, takže každé postavení bude jedinečné.

8 Tomuto druhu jedinečnosti můžeme právem říci falešná jedinečnost, neboť nemá žádný zvláštní význam, je časově i vzhledem k předcházejícím i následujícím jedinečným stavům inertní, je s nimi spjat jen formálně, ale není s nimi sjednocen vnitřně. Novost každé sestavy je pouze zdánlivá, nepředstavuje skutečně žádný nový prvek v systému, není překročením toho, co tu už bylo, nezakládá novou linii, novou tradici dění.

9 Jeans kdysi uvedl příklad s týmem opic, které by byly schopny po milióny a miliardy let nahodile ťukat do psacího stroje. Jeans napsal, že

stačí, aby opice psaly nahodile dostatečně dlouho, aby bylo zajištěno, že někde v těch popsaných papírech budou všechny Shakespearovy sonety. Proti tomuto příkladu lze vznést závažné námitky. Předně musíme trvat na tom, že nahodile napsaný sonet není sonet, není vůbec báseň a že báseň sama spočívá v něčem jiném než v jistém pořadí seřazených nějakých znacích (písmenech). Zejména však neexistuje způsob, jak příslušné sonety (nebo i jen jediný sonet) v té obrovské záplavě nesmyslně natláskaných „textů“ najít. Dokonce ani nejvýkonnější počítač by nám ten sonet nemohl vyhodit na obrazovku, pokud bychom mu předem nedali potřebné instrukce, přesněji, pokud bychom mu ten sonet celý nedali do paměti a pak teprve ho nechali, aby jej v onom chaosu hledal. Bez toho by „jedinečnost“ stránky s příslušným sonetem byla téhož charakteru jako jedinečnost kterékoliv jiné, naprosto absurdní stránky.

30. XII. 90

90/178

[901230-3]

10 Příklady měly sloužit jen k demonstraci toho, že problém jedinečnosti nelze formalizovat, aniž by byl redukován na něco, co nás vůbec nezajímá. Malé dítě nemůže jedinečnost vůbec poznat, ba ani zaregistrovat. Abyste poznali jedinečnost a její význam, její cenu, musíte mít rozsáhlé zkušenosti, vnímavost kultivovanou a sami být s to překročit své vlastní návyky a zvyklosti. Jen člověk schopný vidět a respektovat jedinečnost druhého má smysl pro jedinečnost vlastní; a pouze člověk, který si je vědom své jedinečnosti, ocení jedinečnost toho druhého.

11 Ovšem není tu přece jenom pouhá symetrie: tak jako se dítě naučí mluvit jen ve vztahu k druhým, kteří na ně promlouvají, tak se člověk stává jedinečnou bytostí v tom hlubším smyslu pouze tváří v tvář jedinečnosti, která se mu otvírá a přichází k němu, vychází mu vstříc. Na tomto místě musíme provést ještě druhou korekturu. Je totiž rozdíl mezi tím, jak je jedinečná např. každá živá bytost a jak je jedinečný člověk. Mnohá zvířata a mnozí ptáci si brzo po narození vtisknou podobu své matky nebo svých rodičů (a může tu dojít k omylům). To je důkazem vnímavosti vůči jedinečnosti i na úrovni předlidské (podobně tomu je u partnerů ať už dočasných, nebo celoživotních – divoké husy aj.). Individuálnost a zvláštnost je všeobecně rozšířena; nelze vyloučit, že i mezi atomy nebo elementárními částicemi (event. kvanty) jsou individuální rozdíly. To nás vede k dvojí konsekvenci.

12 Především individuálnost a jedinečnost není pouhým subjektivním dojmem, nýbrž takříkajíc „realitou“. Proto se musíme tázat po tom, co ji umožňuje a zakládá. Kdysi tomu říkali filosofové *„principium individuationis“*. A potom, za druhé, subjektivita, přesněji vědomí a vědomí sebe, je místem, kde se individuálnost a jedinečnost nejenom uvědomuje a stává se tak uvědoměnou jedinečností, nýbrž kde se taková jedinečnost kumuluje, stupňuje, ba kde je zakládána nová, intenzivnější, kvalitnější jedinečnost skutečná, tedy již mimo rámec vědomí sahající. Vědomí se tak stává médiem pro umocňující se jedinečnost (lidskou).

13 Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že v tomto světě můžeme konstatovat nejenom samotnou individuálnost a jedinečnost, ale přímo tendenci k individuálnosti a jedinečnosti a k jejich stupňování až k ustavení osobnosti a osobitosti. Problém tedy nemůže být uspokojivě řešen poukazem na jedinečnost „těch druhých“, jež dítě obklopují. Musíme předpokládat celý komplex nepředmětných výzev, na něž tento trend směrem k vyšší a vyšší personalizaci je odpovědí. Pouze opětovné setkávání s osobně nám adresovanými výzvami může vyvolat naši osobní, osobitou odpověď, v níž výzvu (a něco s ní) přijímáme, a přitom to jsme my, a nezůstáváme jen sebou, ale stáváme se teprve sebou samými. Toto je tedy legitimní filosofické téma, kdysi filosofii nejen neznámé, ale přímo nedostupné.

30. XII. 90

90/179

901231–1

Apoštol Pavel byl helénistický Žid, i když pocházel z farizejské rodiny. Proto rozpoznáváme v jeho formulacích zřetelné stopy nejenom gnóze, jak se o tom už mnohokrát psalo a hovořilo, ale především jakýchsi zbytků anebo zárodků řeckého způsobu myšlení. Jedním z dokladů je také slavná 13. kapitola 1. epištoly ke Korinťanům, známá jako hymnus na lásku („chvála svaté lásky“, jak uvádějí Kraličtí). Tam čteme, že láska je větší a důležitější než víra i než naděje. Tradičně se o všech třech mluví jako o křesťanských ctnostech (konkrétně o theologických ctnostech); už to je ovšem chyba, neboť povaha ctností, jak byly chápány ve starém Řecku a pak v helénismu, je zcela odlišná. Ale nám tu jde o něco jiného. Sám Pavel ve zmíněné kapitole mluví o tom trojím tak, jako by bylo možné je navzájem oddělovat; výslovně píše, že „kdybych měl tak velikou víru, že bych hory přenášel, lásky pak kdybych neměl, nic nejsem“. Ale cožpak neplatí totéž i obráceně, totiž kdybych miloval z celého srdce, ale víru a

naději kdybych neměl, nic nejsem? Proč má vlastně apoštol za to, že víra ani naděje nedosahují toho významu a té velikosti, jaká je charakteristická pro lásku? Vždyť (v. 7) sám praví, že láska „všemu věří“ (ekumen. překlad lépe: „láska věří“) a že „všeho se naděje“ (ekumen. překlad: má naději); chce tím říci, že láska k víře a naději vede a že bez nich není skutečnou láskou? To lze vyložit dvojím způsobem: buď že víra a naděje jsou předpokladem lásky, anebo že jsou důsledkem lásky. Ani jedno, ani druhé ovšem nenajdeme u Ježíše; je to myšlenka vysloveně Pavlova. Souvisí ostatně s tím, že víru spojuje s jistým nedostatkem: skrze víru chodíme, ne skrze vidění (*2. Kor.* 5,7), nebo jak také ve zmíněné 13. kapitole *1. Kor.* (v. 12) píše, „nyní zajisté vidíme v zrcadle a skrze podobenství“ a „poznáváme z částky“. Ježíš naproti tomu mluví o víře jako o tom základním: stačí víra malá jako zrno hořčičné (řada míst: *Mt* 13,31; 17,20; *Mk* 4,31; *Lk* 13,19; 17,6); proti víře staví pochybování, vnitřní nejistotu, nikoliv vidění (např. *Mt* 21,21).
31. XII. 90

90/180
901231–2
Láska sama o sobě nic není, pokud se váže jen na to, co je (a co bylo). Láska má smysl a také cenu jen v tom případě, když je orientována do budoucnosti. Ale orientace do budoucnosti spočívá ve víře a v naději. Proto základem je vskutku orientace do budoucnosti, která je rozhodující. Apoštol Pavel sám říká, že láska se vždycky raduje z pravdy (*1. Kor.* 13,6). Ale pravda přece pro hebrejštinu je téměř totéž co víra! Jestliže se láska vždycky raduje z víry, znamená to, že víra předchází lásku a že víra se dovršuje v lásce. Když to nejprve aplikujeme na mezilidské vztahy, pak pravá láska je láska k člověku, jaký ještě není, ale jaký má být a jaký také chce být, protože uznává, jaký má být. Láska k druhému počítá především s jeho budoucností. Jinak to je láska falešná, která si druhého přisvojuje, která mu upírá otevřenost do budoucnosti a svobodu. Proto Pavlova představa, jako by víra byla dobrá jen do té doby, dokud nevidíme „budoucího“ člověka nebo „budoucího“ Boha či Ježíše oslaveného „tváří v tvář“ (dtto, 13,12), je přinejmenším neježíšovská a vůbec nehebrejská. Láska redukovaná na lásku „tváří v tvář“ by byla nutně ochuzena, oslabena, ano znehodnocena. To platí tím spíš, že – jak správně (ač kritizován) napsal Rahner – sám „Bůh“ či „pravda“ či „bod ÓMEGA“ atd. může být chápán jako absolutní budoucnost. Apoštol Pavel se zpronevěřuje staroizraelské eschatologické tradici, která na konci věků neviděla nehybnost, nýbrž nové, vyšší, slavnější dění. Vidění nikdy

nemůže nahradit a zastínit očekávání, otevřenost k tomu, co přichází. Adventivní charakter pravdy je myšlenka hlubší než trvalá přítomnost celé pravdy a jejího světla. Pavel má za to, že vidění tváří v tvář činí víru a naději zbytečnou. Víra má podle něho své místo jen tam, kde ještě nevidíme tváří v tvář. Jsou-li podle Ježíše blahoslavení ti, kteří neviděli (a uvěřili), nečekalo by na konci věků blahoslavenství nikoho, protože všichni budou vidět. (A už i tato evangelijní myšlenka prokazuje vliv helénismu, sám Ježíš tak nikdy o víře nemluvil.)
31. XII. 90

90/181
Dotazovat se po kořenech, to je metafora z říše rostlin. Strom, který ztratí kořeny, uschne. Podobně ovšem uschne také strom, když půda vyprahne a ztratí se i spodní voda. Samy kořeny nestačí, rozhodující je, odkud čerpají vodu a živiny. Neméně důležité je i to, že ani nejmenší bylina se nemůže spokojit s jediným kořenem, ale musí mít kořenů a kořínků mnoho. Ty však musí sloužit jediné rostlině, jedinému stromu, byť s mnoha větvemi a množstvím listí a někdy také květů a plodů. Když si tohle všechno dobře uvědomíme, nepřivede nás do rozpaků, zjistíme-li, že české duchovní a myšlenkové kořeny sahají daleko za český rámec a že náš národní život čerpá ze zdrojů nečeských a mimočeských. Náležíme k těm evropským národům, z jejichž nejstarších dob se nic opravdu cenného nezachovalo a které žijí z toho, co převzaly odjinud, především z křesťanství. Evropské dějiny jsou nepředstavitelné bez křesťanství, ale také křesťanství sahá svými kořeny mimo Evropu. Kulturně historicky viděno je křesťanství především synkrezí a potom i syntézou tradic izraelských a řeckých. Myšlenkově a duchovně se první církev konstituovala v prostředí helénistickém a nese na sobě v tom smyslu výrazné stopy. Jsou to však stopy velkého duchovního i myšlenkového zápasu. K nám do Čech se křesťanství dostává až na sklonku středověku, kdy je původně převažující vliv Platónův vystřídáván vlivem aristotelismu, zprostředkovaným filosofií arabskou. Kořeny našeho národního společenství mohly tedy začít čerpat ze zdrojů křesťanské Evropy poměrně pozdě. Přestože to bylo křesťanství takto dvojnásobně pořečtěné, a navíc přesycené obecnou religiozitou, a dokonce mytičností s ní spojenou, která ve dvou velkých a několika menších vlnách zaplavila Evropu již předkřesťanskou a prvokřesťanskou

90/182
a později středověkou, došlo k čemusi pozoruhodnému. Takřka neuvěřitelně brzo poté, co došlo k široké recepci křesťanství v našich

zemích, se našla řada vynikajících myslitelů a duchovních vůdců, kteří dovedli s překvapující jistotou sáhnout po těch nejvlastnějších zdrojích evangelia, spočívajících v tradicích starého Izraele, zejména v působení proroků. V závěrečných fázích středověkého křesťanství můžeme sledovat zřetelný úpadek i onoho dlouho již metafyzicky a religiózně deformovaného křesťanství, které se stále víc stávalo na jedné straně pouhou ideologií, maskující mocenské spory a zájmy, a na druhé straně ideově vyprázdněnou pověrečností širokých vrstev nevzdělaných nebo málo vzdělaných lidí, kteří se skutečnému obsahu evangelia také již dalekosáhle odcizili. Právě v protestu proti tomuto úpadku povstávali jedinci nebo malé a později i větší skupiny lidí, kteří se nechali oslovit samotným jádrem křesťanské zvěsti. Jejich reformní snahy se někdy podařilo vintegrovat do církve, a tak je v podobě mnišských řádů zčásti izolovat a zneutralizovat. Jindy se to však nepodařilo, anebo tu byly na překážku vážné mocenské nebo materiální zájmy, a potom byli takoví jednotlivci a skupiny likvidováni a tvrdě pronásledováni. Čím byl úpadek církve nápadnější, tím byl ohlas protestujících a reformně naladěných skupin větší a tím bylo také stále nesnadnější zabránit tomu, aby takové skupinky přerůstaly v celá hnutí. K dovršení zmatků došlo k propuknutí sporů v samotném vedení západní církve. A to byl právě okamžik, kdy na jeviště evropských dějin vstupuje první masový reformní proud, který na sebe po odsouzení a upálení předního vůdce hnutí bere jeho jméno a nazývá se husitstvím. Janem Husem začíná tak přibližně dvousetleté období rozvoje, rozkvětu i defor-

mací i úpadku české reformace a vůbec celé české společnosti, ale také jím, nebo alespoň hnutím na něho navazujícím, dochází k dalšímu rozdělení křesťanů, tentokráte západních. Po tzv. první reformaci dochází k dalším velkým proudům reformačním, totiž k reformaci lutherské a kalvínské, necháme-li stranou hnutí menší. Po dlouhém období vojenských střetů i theologických polemik a také diplomatických jednání a posléze po 30 let trvající, obě strany vyčerpávající, ale naši společnost takřka zničivší válce dochází k nemravné dohodě, že o víře, resp. přesvědčení poddaných rozhoduje ten, kdo jim vládne. V té době však už zároveň vznikají první demokratické státy, na jejichž principy a ideály dnes znovu navazujeme, a to tím spíše, že i zde jsme kdysi patřili mezi první průkopníky.

I když konfesijní rozdíly a spory nezanikly, ustoupily dnes nepochybně značně do pozadí. Leccos z kulturních tradic evropských se přežilo, ztratilo přesvědčivost a důvěryhodnost, není už nosné a někdy se stává

přímo neudržitelným. Zatímco v ekonomickém a snad i politickém ohledu můžeme západní země napodobovat, v ohledu myšlenkovém a duchovním se musíme od počátku postavit na vlastní nohy a řešit rozhodující otázky po svém. Proto se také dotazujeme po svých vlastních duchovních a myšlenkových tradicích. Neznamená to v žádném případě jen nějaký návrat, ale spíše dialog s oněmi tradicemi. Dialog znamená, že musíme vlastní minulost blíže a lépe poznat a najít s ní společný jazyk, či lépe: společná témata. Jedním takovým velkým tématem je pravda. V českém myšlení tohoto končícího století najdeme myslitelské pokusy o pojetí pravdy, které jsou hodny naší i světové pozornosti. A tyto pokusy jsou charakteristické právě tím, že navazují na

90/184

jednu velkou tradici, spojenou s Janem Husem, ale sahající do minulosti ještě mnohem dávnější. Jakýmsi zkamenělým reliktem této tradice je prezidentská vlajka, která nesla až donedávna heslo „Pravda vítězí“, dnes nahražené latinským „Veritas vincit“. Jde o citát z apokryfního spisu, tzv. 3. Ezdráše, pocházejícího nejspíš z konce 2. století př. Kr. (nejdříve z poloviny 2. stol.). Samo vyprávění má asi nějakou starší předlohu, ale citované místo je zřejmá vsuvka. Někteří autoři tuto vsuvku interpretují jako pokus připodobnit se líčení pravdy v řecké literatuře (helénistické). Považuji to za omyl a vidím naopak smysl této vsuvky ve výslovné polemice s řeckou tradicí. Jen proto se právě toto místo stalo nejcitovanějším z celé knihy již koncem starověku a pak ve středověku. Jde o vyslovení myšlenky nepochybně hebrejské, a to záměrně způsobem, který se vzpírá každému připodobnění řeckému chápání pravdy. Příště si přiblížíme tento starý text i možnosti, které nám dnes otvírá.

II.

Apokryfní I. kniha Ezdrášova, ve Vulgátě označená jako 3. Ezdráš. V 3. kapitole je líčena hostina pořádaná perským vladařem Dareiem, při níž je vyhlášena odměna tomu, kdo podá nejmoudřejší odpověď na otázku, co je na světě nejmocnější. Uvedeny jsou tři odpovědi. V první je za nejsilnější prohlášeno víno, v druhé odpovědi král (vladař) a ve třetí se praví, že nejmocnější jsou ženy, ale že pravda vítězí nade vším (3,12). Ve 4. kapitole pak každý ze soutěžících mladíků zdůvodňuje svůj výrok. Zerubbabel, židovský společník Dareiův, nejprve ukazuje, že i ten nejmocnější panovník se narodí ze ženy a potom svou ženu poslouchá, dává jí dary, na vše ostatní zapomíná a žije s ní po celý život tak, že ona mu vlád-

90/185
ne. A pak následuje ona vsuvka o pravdě, připravená již malou vsuvkou z 3. kapitoly. Nejprve je připomenuta celá země i nebesa a slunce a pak následuje řečnická otázka: není veliký ten, kdo učinil všechny tyto věci? A bez přechodu se praví: Pravda je veliká a mocnější než všechno. Celá země volá po pravdě a nebesa jí žehnají. Všechna díla Boží se chvějí a kácejí, ale u Boha není nic nepravého. Víno je nepravé, král je nepravý, ženy jsou nepravé, všichni synové člověka jsou nepraví a všechny jejich činy jsou nepravé. Není v nich pravdy a ve své nepravosti zhynou. Ale pravda trvá a je mocná na věky, žije a vše přemáhá na věky věků. Vše, co dělá, je pravé, na místě všeho, co je nepravé a špatné. V ní však není nic nepravého. Podržuje svou sílu a svou vládu i svou moc a důstojnost po všechny časy. Požehnaný buď Bůh pravdy! Tím mladík skončil; a shromáždění prý zvolalo: Veliká je pravda a nejmocnější ze všeho!

I v řeckých textech najdeme přesvědčení, že pravda se nakonec vždycky prosadí a prokáže, ale je tomu tak proto, že se skrze pravdu a jejím prostřednictvím ukáže a prosadí sama skutečnost, to, co „jest“. V řeckém chápání se totiž pravda řídí tím, co jest, co je skutečné. Pravda, řecky ALÉTHEIA, znamená vlastně neskrytost, rozumí se neskrytost jsoucího, neskrytost toho, co opravdu „jest“. A to je přesně to, s čím text 3. Ezdráše, resp. vsuvka do tohoto textu polemizuje. Říká se tu totiž, že rozhodující není to, co jest. Nic z toho, co jest, není samo o sobě pravé, ale naopak je vždycky nepravé. Jen pravda je doopravdy pravá, není v ní nic nepravého, a proto je mocnější než všechno, co jest, a proto také nade vším, co jest, vítězí. Pravda ovšem vítězí ne jako nej-

90/186
větší a nejmocnější jsoucno, skutečnost, věc, tedy tak, že by byla srovnatelná s jinými jsoucny, s jinými skutečnostmi, jinými věcmi, menšími a méně mocnými. To, co jest, není vůči pravdě ničím neutrálním, inertním, není žádným pasivním materiálem, nad kterým by pravda získala vrch a který by ovládala, protože je ještě silnější a ještě mocnější. Právě naopak: všechno, co jest, je zaměřeno k pravdě: celá země volá po pravdě a nebesa jí žehnají. Stejnou myšlenku najdeme také v knize *Job* (25. kap.): říká to tam ovšem ne sám Job, ale jeden z jeho přátel, Bildad Šúchský: ani měsíc by nesvítil, ani hvězdy by nebyly čisté před očima jeho (rozumí se Hospodinovýma, v. 5). A totéž říká také jiný Jobův přítel, Elifaz Témanský (15,15): Ani při svatých jeho není dokonalosti a nebesa nejsou čistá před očima jeho.

Vidíme, že v této myšlence je postavena alternativa a protiva k onomu řeckému chápání jak toho, co jest, jakožto toho posledního a nejvyššího, tak k chápání pravdy jako neskrytosti, která je neskrytostí toho, co jest, a je tedy na onom jsoucím závislá, řídí se jím a spravuje se podle něho. Podle Řeků je pravda tomu, co jest, podřízena. Proti tomu je v našem textu postavena námitka: všechno, co jest, má vady, je nepravé a ukazuje se jako nepravé právě ve světle pravdy. To, co jest, není nikdy dokonalé, ryzí, čisté, docela pravé, ale musí být napravováno podle toho, jak ukazuje pravda. Ale to, že je nepravé, vůbec neznamená, že nemá s pravdou nic společného, že se o pravdu nestará. Naopak: po pravdě volá, touží po ní, považuje si jí, velebí ji a žehná jí. Ve světě není v té věci rozdílu: nejsou některé věci pravé a jiné nepravé. Ve světle pravdy neobstojí nic. Ani nebesa nejsou bez poskvrny před pravdou, ani při svatých nenajdeme naprostou

90/187

dokonalost a ryzost, naprostou pravdivost. Ta je vyhražena jen pravdě samotné, případně „Bohu pravdy“ (*3. Ezdr.* 4,40) – považuji za příznačné, že zvolání „Požehnaný buď Bůh pravdy!“ je ve vyprávění vloženo do úst židovského mládence, stojícího před davy lidu – zde i jména „Bůh“ je užito polemicky. Důraz na „Boha pravdy“ znamená, že jde o docela jiného Boha, než jsou bohové nejrůznějších jsoucen, byť nejposvátnějších. Proti všem bohům, kteří jsou jen věcmi mezi věcmi, je tu vzýván Bůh pravdy, tedy Bůh, který je pánem všeho a nade vším, protože sám není žádná věc, žádné jsoucno. Proto se v žalmech nejednou praví, že jeho sláva je vyvýšena nad nebesa. Ve světle pravdy je tedy rozdíl mezi pozemským a nebeským zrušen, neboť ani jedno, ani druhé neobstojí před pravdou, není čisté před Bohem pravdy.

Tato hebrejská myšlenka sama má ovšem ještě starší kořeny v prorocké tradici. Zvláště důležitá je velice úzká souvislost mezi pravdou a vírou, jak ji zjišťujeme ve staré hebrejštině. Jde tu o jeden jediný kořen – asi tak, jako v češtině spolu etymologicky souvisí to pravé, pravda, spravedlnost, právo, správnost, oprava a náprava atd. Právě pod vlivem řeckým a helénistickým došlo k posunu v chápání „víry“, jako by se víra nutně vztahovala k něčemu, co jest, k nějaké jsoucí věci, skutečnosti jakožto ke svému předmětu. Dokonce i theologové velice často mluví o „předmětu“ víry. Ale nic takového nenajdeme ani v našem textu, ani v prorocké tradici, ba ani u samotného Ježíše. V minulosti upadlo ono původní chápání víry-pravdy do zapomenutí, a to velice brzo, již v prvotní církvi. Dnes už málokdo ví a málokdo si uvědomuje, že sám Ježíš mluvil o víře

vždycky jen samostatně, tj. absolutně, bez poukazu k nějakému předmětu víry. Ale o tom si řekneme víc příště.

90/188

Příprava na 3. 1. 91 – Úvod do ffie (2+1): dodatek k ‚času‘

1 Kantův pokus zbavit se myšlenkových nesnází s pojmovým uchopením povahy času tím, že čas (podobně jako prostor) prohlásíme za formu nazírání (a to apriorní), je neuspokojivý a nepřijatelný. Zároveň ovšem ukazuje na některé perspektivy řešení, jež se otvírají důkladnější kritice jeho pojetí. Problém vnitřního času má zásadní důležitost. V tom smyslu jsou také principiálně významné analýzy Husserlovy.

2 My však se budeme nadále tázat po „skutečném“ čase, tj. po čase jakožto skutečnosti, nikoliv jako prožitku. Vycházíme z toho, že čas je předpokladem každého prožívání, nikoliv jenom způsobem, jak prožíváme něco jiného než čas. Zároveň ovšem trváme na tom, aby skutečnost času byla chápána jako původně nepředmětná (neboť rozhodující pro čas je ještě nedaná, ale přicházející budoucnost).

3 Od času musíme odlišit časovost pravého událostného dění. Každá událost (pravá) „má“ svůj čas (svůj vyměřený čas), odlišný od jejího „umístění“ v časovém poli. V témž smyslu, v jakém hovoříme o tom, že se taková událost „děje“, budeme pak mluvit o tom, že „časuje“. Časování události má opačný „směr“ než přicházení budoucnosti: je vlastně vycházením vstříc oné adventivní budoucnosti. Právě proto nemůžeme legitimně říkat o nepravých událostech, že „časují“, neboť vycházet vstříc budoucnosti znamená ustavovat se jako subjekt (eventuelně: ustavovat svůj subjekt).

4 Mluvíme-li tedy o vědomí času (Zeitbewußtsein), musíme i zde rozlišovat mezi akty vědomí, jež jsou výkonem pravého (aktivního) subjektu, a mezi tím, čeho si jsou vědomy, resp. „co“ si uvědomují. Časování akcí je principiálně odvozeno od časování příslušné pravé události, o jejíž akci jde, ale zároveň je každá akce orientována do časového pole. Reflexe takové akce, která na sobě či v sobě nese v důsledku toho dvojí časovost, musí obojí přísně rozlišovat, nemá-li propadnout konfuzím.

5 Čas je tedy především čímsi skutečným, ale nikoliv objektivním, předmětným. Pokud nám o takovou objektivitu jde, musíme se spokojit s časem nějak prožívaným, tedy se subjektivním (event. subjektálním) časem – např. psychologickým, biologickým, historickým apod. Tím se však nyní nezabýváme.

3. 1. 91

90/189

Příprava na 8. 1. 91 – Uměl. dílo: na závěr semestru

1 To, co jsme tu dělali: první kroky na půdě „filosofie umění“, ovšem s omezením: aby to mělo smysl pro umělce. Základní otázka: není pro umělce reflexe (a ffie) něčím rušivým? Odkaz na evropskou tradici (ta ovšem může být též zpochybňována). Ffie se nechce vnucovat, chce se prosazovat vnitřní přesvědčivostí. Sami musíte posoudit…

2 Jsou různé ffické disciplíny: ffie státu a práva, ffie náboženství, ffie poznání, ffie života (FYSIS) atd. – a tedy také ffie umění. Dvě skupiny: ffie politiky v užším smyslu je legitimní jen z distance: filosof jakožto filosofe se nemůže, nesmí podílet na politické moci (mocenské politice). Sám mám za to, že i k mýtu a náboženství musí ffie přistupovat z distance (na to jsou různé názory mezi filosofy). Dále mám za to, že ffie se musí dát vnitřně restrukturovat a reformovat vírou – bez distance, nechat jí vládu, odevzdat se jí. Ffie života nemůže ustavovat distanci, protože myslí na základě a za předpokladu života, ze života a pro život. K poznání také nemůže přistupovat jako vnější posuzovatel – sama musí poznávat, když přistupuje k poznání a posuzuje je.

3 Vztah ffie k umění je vztah blízkosti až příbuznosti. Obojí znamená tvorbu, řecky POIÉSIS. „Počátky“ umění stejně jako ffie jsou „poietické“. To platí všeobecně a po všechny časy. Dnes však žijeme v éře, která znamená pro mnoho oborů a sfér lidského individuálního i společenského života otřesy, hroucení a zproblematizování samých základů. To platí také a mimořádně vážně pro ffii, pro její „metafyzickou“, resp. předmětnou orientaci. Zpředmětňující tendence nejméně postihla umění, tam nejvíc přežila a přetrvala schopnost práce s nepředmětnými intencemi.

4 Ffie se však nemůže jen jednostranně učit od umění a umělců, ale může oplátkou poskytnout své porozumění současnosti, přítomnosti v kontextu minulosti a budoucnosti. To by mělo umělce zaujmout, neboť umělec je vždy podstatně spjat se svou dobou: vyrůstá z ní, vidí a ztvárňuje ji velmi kriticky, tj. nepoddává se jí, obrací se nejen ke svým současníkům, ale chce oslovit i budoucí. Chce vytvořit dílo, které nepřestane promlouvat ani po jeho smrti, ani po střídě třeba i několika generací. To vede dál:

5 Umělec podobně jako filosof se nemůže z podstatných důvodů „specializovat“, omezit na partikulární

7. I.

skutečnosti, na omezené perspektivy. Právě v tom může filosofie být pro umělce pomocí, neboť její profesí je reflexe. Filosof musí přesně vědět, proč je podmínkou opravdového filosofování vztah k celku. A může to říci i umělci a za umělce všem ostatním. V tom se ostatně jak umění, tak filosofie blíží i politice, která se také musí vždycky vztahovat k celku, přinejmenším celku obce.

6 Ffie může tematizovat ty stránky umělecké tvorby, k nimž se sám umělec vztahuje spíše tuchou, gustem a vkusem, instinktem, jakýmisi zvláštními smysly atd. atd. Nedělá to proto, aby umělce těchto nereflektovaných vztahů zbavila, aby ho o ně připravila, ale aby mu dovolila je kultivovat a pročistit. Umělec sám musí posoudit, plní-li tento úkol dobře. Jedním ze základních úkolů ffie je – řečeno s Jaspersem – Existenzerhellung, vyjasnění ex-sistence.

7 Analýza uměleckého díla jako jevu nám zřetelně ukázala, jak je nutné dělat rozdíl mezi samotným dílem a mezi artefaktem. To samo o sobě vede k nutnosti nově chápat tzv. nepředmětnou skutečnost (a nepředmětné stránky konkrétní skutečnosti), zejména však budoucnost jako základní skutečnost času. V myšlení umělců přetrvává představa, že to, co tvoří, má být nadčasové. To je zbytek mytického uvažování. Proti nadčasovosti však nestojí pouhá efemérnost jako jediná alternativa.

8 Vlastní smysl uměleckého díla není v tom, aby „bylo“, ale má funkci, zaměření, úkol, poslání. A toto poslání je co nejúže spjato s posláním, povoláním (povolaností) člověka vůbec. Právě ve vztahu k času, a zvláště budoucnosti se člověk ustavuje jako subjekt. Umění má napomáhat tomu, aby se člověk stával víc člověkem, aby se stával sám sebou – neboť člověk je bytost, která mnohem spíše a víc je tím, kým ještě není, než kým už je.

9 Člověk se stává sám sebou především ek-staticky, tak, že toho, kým je, nechává za sebou a otvírá se „tomu pravému“ – jinak řečeno: pravdě. Pravdivost uměl. díla nespočívá především ve vztahu k vnější skutečnosti, ale ve vnitřní otevřenosti vůči pravdě. Tím je umění schopno napomáhat tomu, aby se i umělecky netvůrčí lidé takto otvírali.

10 Vztah k času vede ke vztahu k dějinám. Nejde jen o předmětné dějiny umění, ale o vztah umělce k dějinám, ne k historii. Zde nepomůže jen historik, ale dobrý filosof.

7. I.

90/191

(← 90–192)

mě, kde byl zadržen a zatčen. A hned také se přihlásil ke svému učiteli Gamalielovi a jeho škole, kde byl „přesně vyučen zákonu našich otců“ (v. 3). V 13. kapitole svého listu korintským bratřím najdeme doklady napětí mezi jeho židovstvím a jeho helénismem a také napětí mezi tradovaným chápáním víry, jak je nám známo z evangelií u Ježíše, a mezi chápáním posunutým, pro něž u samotného Ježíše nemáme žádných dokladů. Když proti sobě apoštol staví lásku a víru, užívá obratu Ježíšova, dochovaného u synoptiků, tedy u Matouše a Marka a jen s malou obměnou i u Lukáše, totiž o víře schopné způsobit, že hora se přemístí do moře (u Lukáše jde o moruši, která se i s kořeny vytrhne a přesadí se do moře). A zde říká tedy apoštol Pavel: kdybych měl víru tak velikou, že bych hory přenášel, bez lásky nic nejsem. Už tady můžeme zjistit, že tomuto rozporu nenajdeme nic podobného u Ježíše. Ale je tu ještě jedna mnohem podstatnější odlišnost. U Marka (11,22) říká Ježíš: „Mějte víru boží (zde přeložili ekumeničtí překladatelé chybně: mějte víru v Boha – zase jen pod vlivem řecké myšlenkové tradice, která přetrvává dodnes dokonce i v hlavách theologů)! Amen, pravím vám, že kdo řekne této hoře: ‚Zdvihni se a vrhni se do moře‘ – a nebude pochybovat, ale bude věřit, že se stane, co říká, bude to mít.“ I zde už jsou jisté posuny pod vlivem helénismu, ale stále ještě je víra chápána jako opozice proti pochybování. Naproti tomu u Pavla je protivou víry vidění tváří v tvář. V 2. listu Korintským (5,7) výslovně říká, že žijeme z víry, ne z vidění; to má sice dobrý smysl, ale sama opozice víry a vidění platí jen v kontextu řeckého smýšlení. Stejný vliv shledáváme i v Janově evangeliu (20,29), kde čteme o

→ 90–193

8. I.

90/192

V úvahách o pravém významu myšlenky vítězící pravdy jsme si minule připomněli, že v hebrejštině byl s jediným kořenem *-m-n* spojen význam pravda i víra. Řadu míst lze tedy překládat tak, že použijeme obou slov, a tak tomu je jak v řecké LXX, tak v latinské Vulgátě a v mnoha jiných překladech Písma. Řekli jsme si však také, že nejen v překladech starozákonních textů, ale už v první církvi, a tedy také v celém Novém zákoně můžeme najít doklady posunutého chápání významu mnoha slov. Ukážeme si to na apoštolovi, který se s živým Ježíšem nikdy nesetkal a který proto z vlastní přímé zkušenosti neznal způsob, jakým Ježíš mluvil o víře čili pravdě. Poslechněme si nejprve Pavlův slavný hymnus na největší

dar, kterého se lidem může dostat, totiž na lásku, která je větší a důležitější než všechno ostatní, i když také všechna ostatní „rozdílná obdarovaní“ jsou potřebná. Každý má nějaký svůj úkol a má k tomu také nezbytné vybavení. Teprve všichni dohromady tvoří jedno společenství. Ale to všechno nestačí: všichni, jeden jako druhý, musí usilovat o „vyšší dary“ (31), totiž o víru, naději a hlavně lásku. (Čtení *1. Kor.* 12,27–13,13.)

Apoštol Pavel vyrůstal v rodině farizea a sám byl také farizeus (*Sk.* 23,6), ale jeho rodina byla silně helénizovaná, Pavel se při zatčení dovolává své římské národnosti (nekoupil si římské občanství, ale jako Říman se již narodil). Uměl řecky, ale poznalo se, že není Říman ani Řek, vyslýchající ho hejtman měl za to, že je Egypťan. Ale Pavel se otevřeně hlásil k tomu, že je Žid, a když směl oslovit dav, a to židovsky (22,2 – zřejmě aramejsky), řekl o sobě, že se narodil v Tarsu, ale vychován že byl právě zde, v Jeruzalé-

→ 90–191

blahoslavenství těch, kteří neviděli, ale uvěřili. Ve skutečnosti víra původně znamená spolehnutí na spolehlivé, tedy na to pravé, na pravdu, která vítězí nade vším, a tedy také nade vším, co lze vidět, ale také nade vším ostatním, s čím se v životě můžeme setkat jako s tím, co jest.

Zastavili jsme se tak dlouho u apoštola Pavla, abychom si dostatečně ujasnili, k jakým významovým posunům docházelo hned v prvních dobách při zvěstování evangelia. Proto před námi stojí úkol pokusit se co nejlépe pochopit, v jakém smyslu hovořil o víře sám Ježíš. Jestliže křesťané trvají na rozhodujícím významu Ježíšově, pak si to, co říkal a jak smýšlel, nesmějí sami vymýšlet. Je úkolem theologů a křesťanských filosofů provést znovu a co nejdůkladněji náležitý průzkum a pokusit se obnovit onen původní význam slov „víra“ a „pravda“ v Ježíšově užití. Ale smysl toho, proč se touto věcí nyní zabýváme, je ještě dalekosáhlejší. Nejde totiž vůbec o otázku, která by měla význam jen pro křesťany, ale o perspektivu celé evropské myšlenkové a duchovní kultury. Myšlenkově a duchovně je dnešní Evropa v hluboké krizi. Bohužel na to většina Evropanů zapomíná, protože před očima mají kritické situace mnohem nápadnější, např. krizi ekologickou, politickou a ekonomickou krizi na východě Evropy, už dlouho hrozící a nyní vyhrocenou krizi na Středním východě, krizi energetickou a vůbec krizi zdrojů atd. atd. A přece právě v této situaci, která v lecčem připomíná závěrečné období před pádem starého Říma, může zaznít s novou silou a přesvědčivostí slovo: Neboj se, toliko věř! Proti obavám

a pochybnostem, proti úzkosti z budoucnosti a skepsi, proti únavě
a rezignaci, proti beznaději a zoufání má
8. I.

90/194
světodějný smysl výzva: věř! Potíž spočívá pouze v tom, že nevíme, co to doopravdy znamená. Samo slovo „víra“ nám nepomůže, i kdybychom je opakovali donekonečna. Nejde o slovo, ale o to, co znamená, co jím je označeno, pojmenováno. Jen tak můžeme správně posoudit, je-li to výzva k nějakému vnitřnímu usebrání a uklidnění, k zapomenutí na skutečné ohrožení, nějaký vnitřní útěk do „lusthauzu srdce“, jak o něm psal ve svém *Labyrintu* Jan Amos Komenský, anebo zda to je cesta k účinnému řešení skutečných problémů a překonání skutečných nesnází a krizí. Otázka „víry“ není tedy vůbec jen vnitřní záležitostí křesťanů a církví, ale je to základní otázka pro všechny Evropany, a nejen pro ně, ale pro všechny lidi vůbec, pro celý svět. Jak jsme řekli, víra a pravda patří v oné staré hebrejské tradici k sobě. Mohli bychom proto říci: rozhodující otázkou pro celý svět a pro všechno lidstvo je, spolehneme-li se na to jediné spolehlivé, co nepomíjí, ale vítězí nade vším, totiž na pravdu jako na to pravé. Život z víry je právě životem, který nespoléhá na sebe, ale na vítězící pravdu, a který se plně dává do jejích služeb. Co to však prakticky znamená? Pokusíme si to přiblížit příště.

IV.

Nejvýznačnější poválečný český myslitel, který navzdory nepřízni poměrů podstatně ovlivnil české myšlení, Jan Patočka, prohlásil jednou v šedesátých letech, že česká filosofie podala největší výkon právě v otázce pravdy. Sám se k této orientaci na pravdu přihlásil, když na počátku období tzv. normalizace, inspirován navíc Solženicynem, vyslovil heslo „života v pravdě“. K tomuto heslu se později mnohokrát vracel
v nejrůznějších podobách Václav Havel, náš dnešní prezi-
8. I.

90/195
dent. Bližší analýza, kterou se tu však nemůžeme zabývat, by ukázala, jak ono zdánlivé navazování nejde nikdy ke kořenům a jak shoda nesahá o moc dál než k užitým slovům, ne však k myšlenkovému základu. V závěru Patočkova doslovu k novému vydání jeho habilitační práce o přirozeném světě z r. 1970, které vyšlo s obtížemi ve 300 výtiscích, určených jen pro vybraná pracoviště, najdeme zvláštní, do značné míry provokující interpretaci „mýtu o božském člověku“, kterou lze chápat jako vztahující

se buď na Ježíše, nebo na Sókrata. A přitom filosofická základna, na které je interpretace postavena, je vypůjčena z Heideggera. Tento provokující a snad přímo iritující výklad zatím nebyl podroben ani analýze, natož kritice. Čteme tam třeba takovéto výroky: „Pravda, slovo se stalo tělem: událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně ‚pravdivém' člověku, žijícím cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak jako polní zvěř a ptáci v povětří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucno k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí. Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjato božství, pak lze říci, že člověk tak plně spravedlivý nese právem jméno bohočlověka. Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne… neběží… o záměnu osob v tomtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec – zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí. A s tím souvisí i další: do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzchází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí
8. I.

90/196
provést svůj obrat k němu… Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak ‚svět', který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, … nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná věc, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly."

Je zcela zřejmé, že tu před sebou máme filosofický pokus o navázání na docela určitou českou tradici, zakotvenou sice ve zmíněné apokryfní knize 3. Ezdráše, ale asimilovanou Husem a jeho pokračovateli a obnovenou koncem minulého století Masarykem a potom několika jeho žáky, na prvním místě pak dvojicí filosofa a theologa, totiž Emanuela Rádla a Josefa Lukla Hromádky, dvojicí, která v době mezi válkami zůstala na okraji českého kulturního a duchovního života, ale znamenala víc, než česká společnost byla schopna uznamenat. Patočkův pokus v tomto směru je proveden stejně marginalizující formou, jakou jsme znali u Rádla. Českým myslitelům je tak zase jen předán úkol, který nadále čeká na své provedení, na uskutečnění. K tomu však nestačí jen dobrá vůle a pevné rozhodnutí. V této chvíli jde nejprve o vypracování a přípravu myšlenkových nástrojů, nového pojmového aparátu, neboť dosavadní nestačí, a navíc se hroutí. Žijeme v údobí, kdy se rozkládá a rozpadá stará metafyzika. Toho slova je ostatně škoda. Jeho dosavadní užití je bohužel

spjato s povážlivě zpochybněnými filosofickými významy, které k němu původně vůbec nepatřily. Řecké označení Aristotelova spisu, kterému chyběl titul, znamenalo jen to, že spis byl zařazen za jiným spisem, který se zabýval „fyzikou“: META TA FYSIKA
8. I.

90/197
znamenalo prostě: spis, který je v knihovně uložen za *Fyzikou*. Přitom Aristotelova *Fyzika* je všechno jiného než to, co fyzikou nazýváme dnes. Byl to filosofický výklad o „FYSIS“. Toto řecké slovo bylo nesprávně, s posunutým významem přeloženo do latiny jako „*natura*“, česky tedy příroda nebo přirozenost. A potom to, co původně znamenalo knihovnické označení, kde je umístěna kniha zabývající se převážně „první filosofií“, bylo přeloženo jako to, co je nad přírodou a nad přirozeností, tedy jako něco nadpřírodního a nadpřirozeného. Ale právě tento význam a mnohé další, které s tím souvisí, se zcela přežily a jsou dnes filosoficky nepoužitelné. Chceme-li s kritickou distancí označit dosavadní, dnes se rozpadající myšlenkovou tradici, musíme si najít jiné označení, zatímco názvu „metafyzika“, který se alespoň mně osobně docela zamlouvá, bychom měli zjednat nový respekt a lepší pověst. Pak můžeme právem a s filosofickou závažností prohlásit, že pravda je metafyzickou skutečností. Všechno, co jest, nějak vzniklo a vzniká, nějakou dobu se děje a trvá a posléze končí a zaniká. A tomu právě staří Řekové říkali FYSIS, neboť to slovo znamená zrod a růst a nutně také zánik, smrt, i když pro to měli Řekové podobně jako my jiné slovo, totiž THANATOS. Pravda však nevzniká ani nezaniká, jen se děje. A děje se tak, že k nám přichází z budoucnosti. Pravda, která přichází z budoucnosti, aby zvítězila, však nemůže být chápána jako jsoucno, protože „ještě není“. Proto pravda nemá žádnou FYSIS, není to skutečnost fyzická, ale metafyzická. Ovšem zároveň platí, že pravda přichází. Kam? Inu, kam jinam než právě do světa, který jest, do světa fyzických skutečností. Pravda přichází, aby se ujala ve světě a nad světem vlády.
8. I.

90/198
Příprava na 10. 1. 91 – Ffie a thgie (F): Otázka „základu“

1 Včera (na antropol.) se diskuse soustředila posléze na tematizaci samotného „pravého“, resp. „pravdy“. Vyslovena obava, aby se na místo „bohů“ či „Boha“ pod jiným názvem nevrátilo totéž.

2 Zatím jsme si vyjasnili, že můžeme postavit stranou aspekt zpředmětňování. Jde o to, je-li nějaké „nahoře a dole“.
3 Vyslovil jsem ze své strany námitku „relativní“: rekuroval jsem k pojetí samotné filosofie – a žádal jsem vyjasnění, jakým jiným způsobem lze zajišťovat integritu myšlení.
4 Dnes bych chtěl navíc podtrhnout antropologický aspekt problému. Jestliže připustíme, že člověk není prostě to, co „je“, jestliže připustíme jeho základní znejistění a jeho potřebu orientovat svůj život na novém základu, pak máme před sebou dvojí myslitelné řešení: buď prohlásíme, že člk je bytost, která potřebuje iluze (namísto nevědomosti), tedy lži, anebo připustíme, že má smysl hledat…
5 Založit lidský „přesah“ na vůli znamená nutně sestup k iluzím, byť snad užitečným (!). Myslící bytost nemůže trvale suspendovat některé přístupy a postupy myšlení, otázky.
6 Ffie je právě hledání, kladení otázek, přičemž pokusy o odpovědi, o řešení mají ffii jen umožnit dále klást otázky, ale v souvislosti s jinými, již dříve položenými, tedy nikoliv nechávat jednotlivé otázky od sebe izolovány.
7 Způsob, jak filosofie (anebo jen uvědomující se člověk) klade rozhodující otázky, může být různý. Neexistuje ani přirozené, ani jinak dané východisko. Odtud dějinnost filosofie a vůbec myšlení. To však neznamená libovolnost či svévoli.
8 Když si tuto skutečnost uvědomíme, musíme vidět, že poukaz na LOGOS nedostačuje, neboť by ponechal stranou tuto různost, resp. nechal by v juxtapozici různé přístupy a postupy. To není možné z podstaty samého LOGU.
9 LOGOS nesmíme chápat jako pouze vnitřní spjatost nějakého celku (daného FYSEI) – to je jen jedna jevová podoba. LOGOS znamená prostor, prostředí, kde mohou být nová spojení navazována. To je LOGOS akcí a reakcí, zejména však jazykových komunikací. LOGOS umožňuje a zakládá DIALOGOS.
10 Tím je otevřena cesta komunikaci mezi ffy a ffiemi.
9. I.

90/199

A nutně také mezi filosofy a nefilosofy. A také mezi filosofy a theology. Atd. Ffování je nejen náročná a těžká cesta, ono „prorážení tunelu“ v různých směrech, ale je to víc: rozhovor mezi raziči různých tunelů.
11 Ten rozhovor není ovšem bez hranic. A není bez speciálních modifikací. Je to rozhovor přinejmenším ze strany ffie nezbytně kritický. Dialog a

kritičnost náleží neodlučně k sobě. Nekritický dialog přestává být dialogem: rozhovor musí být v něčem a o něčem, musí se něčeho týkat. A je konfrontací různých přístupů k tomuto „něčemu“.

12 Doporučení zůstávat u „věcí“ a nechat „pravdu“ (to pravé) stranou je nedomyšlené. Je založeno na zcela mylném předpokladu, že věcnost věcí je nám dána sama sebou. To je pozitivistický předsudek, ale vlastně jen dotažený do určitých důsledků sám starý řecký přístup ke skutečnosti, kde „jsoucí“ je prostě jsoucí a poznání i hodnocení se musí měřit tím, co „jest“.

13 Skutečný rozhovor, pravý dialog(os) mezi vědomými bytostmi je možný teprve tam, kde o věcech je zhruba jasno a jsou respektovány. Jde o různá životní zaměření, přístupy, cesty – tedy různé filosofie, více či méně vypracované. Je to rozhovor jedinečných osobitých bytostí.

14 Odkaz na věci znamená právě zapomínání na to, že člověk je (a má být) subjekt. Primární a také poslední zájem ffie nemíří k věcem, k danostem, protože to jsou jen kulisy (jakoby). Jde o životní příběhy, o dramata života, ne o kulisy. To je ovšem jen kulhající příměr. Ve skutečném životě hrají *<roli? (pozn. red.)>* i kulisy, tj. nejsou pouhými kulisami.

15 To je smyslem našeho tvrzení, že ve světě řeči mohou promluvit i kameny – pochopitelně jen prostřednictvím těch bytostí, které pobývají v řeči. Dokonce i mlčení těchto bytostí může křičet, řvát – ale zase jen proto, že jiné takové bytosti promluví.

16 Posledním smyslem ffie není proto praktický čin; ten je ffovi dobrý jen proto, aby jej mohl podrobit reflexi a tak se dostal ve svém myšlení dál. Ale filosof je povinen podat návod, program, plán, co dělat a jak dělat, a udělat to přesvědčivě, snad i nakažlivě. Má poskytnout své promlouvání, aby nechal promluvit skutečnostem. Ale na prvním místě skutečnostem nepředmětným. A tedy pravdě nejdříve a nejprvněji.

9. I.

90/200

Pekař (rektorská přednáška 1931, „Smysl českých dějin“) se přihlašuje k pojetí, resp. „filosofii“ dějin ve smyslu historiografie empiristickopozitivistické (386, in: *O smyslu českých dějin*, Praha 1990), a charakterizuje je následovně: „Nejde tu v podstatě o nic jiného než o poznání hlavních faktorů dějinného vývoje a výklad souvislostí jimi vytvořených.“ (dtto) O něco dále na téže stránce mu jde o „výklad o vůdčích důvodech a souvislostech vývoje“ (totiž dějin), což považuje právě za „jejich filosofii“ (387). A to je pro něho „první stupeň“, bez něhož nelze

postoupit „k úkolu širším významem slova ‚smysl‘ výše naznačenému“. To je nepochybně samo o sobě stanovisko metodologické, obsahující jistá filosofémata, jež sice nejsou vyslovena, ale která jsou nutným předpokladem smysluplnosti řečeného. Pekař má za to, že lze popsat historické děje, aniž bychom se předem jakkoliv dotkli smyslu těch dějů, a teprve poté, co jsme řádně tento popis provedli, fakta konstatovali, veškerý materiál zaznamenali, můžeme uvažovat o něčem dalším, širším, totiž o smyslu toho, co jsme tak v úplnosti popsali. To je ovšem právě filosoficky mylný předpoklad. Bez pochopení smyslu toho, co se dělo a děje, nejsme vůbec schopni náležitě popsat ani pouhou fakticitu, faktickou stránku dění, neboť ta je sama o sobě prakticky nevyčerpatelná jakýmkoliv popisem. Bez předběžného pochopení smyslu nejsme vůbec s to rozlišit fakticitu významnou od bezvýznamné, okrajovou od centrální. Již v samotném přístupu si s sebou přinášíme jistá vjemová a apercepční schemata, myšlenkové modely, s nimiž pak pracujeme. Ty jsme sice mohli prostě převzít od jiných, ale převzali jsme s nimi vědomky či nevědomky spoustu filosofémat, na nichž jsou založeny.
12. I.

90-201
17. I.
Příprava na Úvod do ffie (Th) 18.1.91: Problém „hodnot“
01 Opakování: struktura lidské situace (člověk jako ex-sistence): subjekt – okolnosti – aktivní přístup – nepředmětné výzvy („to pravé“). Přitom dodáme, že pasivita je možná jen na základě aktivity (každá reakce je akce).
02 V minulých dnech vyšel malý svazek s dvěma Patočkovými texty – svazek je nazván podle prvního, kratšího z nich „Negativní platonismus“. Kus onoho prvního jsme v minulém roce četli v semináři. Dnes se soustředíme na druhý, delší text, nazvaný „Věčnost a dějinnost“, přesněji na malý úsek (str. 123-125).
03 Patočka tam formuluje jistý postulát, který podle něho závazně platí pro každou „filosofii člověka“; a protože jsme si už objasnili, že každá filosofická disciplína musí být z podstaty věci celou filosofií (a nikoliv specializovanou „částí“ filosofie), musíme to aplikovat na každou ffii vůbec: podle Patočky to je „vyjasnění našeho subjektivního vztahu k ‚hodnotám‘“ (125).
04 Celá Patočkova práce byla původně nesena záměrem vyrovnat se po válce s Rádlem (zvláště s jeho antropologií – viz podtitul práce). To se Patočkovi nezdařilo, protože cesty Patočkova myšlení se stále rozutíkávají jinými směry. K Rádlovi se sice tu a tam vrací, ale většinou jen nezdůvodněnými stručnými charakteristikami, které jsou spíše impresemi než interpretacemi.
05 Patočka výslovně přiznává Rádlovi, že pro něho hodnoty, normy, cíle „jsou v jakémsi vztahu vnitřní harmonie k naší bytosti, kterou teprve povyšují na její plnou ontologickou úroveň“ (125), ale vytýká Rádlovi, že „zanedbává způsob, kterým jeho vyšší mravní svět, který ‚neexistuje, ale platí‘, ... souvisí s naším vlastním osobním životem, jak se v něm projevuje, jak jej probouzí, ...“ (atd. – 123). (Kritika podle Patočky platí i pro Schelera.)
06 Patočka vytýká Rádlovi také něco dalšího, totiž že „dává jistotu dříve, než je tu problém, otázku samu přeskakuje“ (a zase totéž říká o Schelerovi). Z toho je vidět, že Patočka Rádla vidí z větší části přes Schelera a že na něho vztahuje kritiky, které původně postihovaly Schelera. Tato druhá výtka je sice nenápadná, ale velmi

závažná: u Patočky totiž znamená výtku mythičnosti – sám charakterizuje mýtus jako odpověď na nepoloženou otázku. Proto se musíme tázat, jak to je se vztahem Patočkovy filosofie k mýtu. Ale teď by nás to odvádělo od našeho tématu.

90-202

07 Patočkův náznak řešení (Patočka téměř nikdy nepodává plné řešení, nýbrž právě jen náznaky – v tom se podobá většině filosofů několika posledních desetiletí, tak od poloviny století) znamená asi toto: „hodnoty“ nejsou tak objektivní jako dané skutečnosti. Podle Patočky je „právě zvláštním rysem vší mravní problematiky, že k ní náleží bolest otázky po vlastním životě, po smyslu vlastního bytí“ (123).
08 V tom má zajisté pravdu, ale v tom neříká nic nového proti Rádlovi. Ihned však posouvá věc dále, a to problematicky: chce totiž řešení vidět ve filosofických pokusech, „které“ chtějí „otázky mravní uvést v bližší vztah s naší nejvlastnější, v tom smyslu nejsubjektivnější podstatou“ (124). Pat. říká, že v mravním životě je člověk „určován... ne úmyslem nejčistší možné objektivnosti, nýbrž naopak jde... zde o jeho nejosobnější stránku“ – a sahá dokonce po vyhraněné formulaci, že pak „musí pro determinaci hodnot být naopak určující naše subjektivní bytí“.
09 Když došel až k tomuto extrému, dovolává se náhle Schelerem konstatovaného faktu, „že alespoň určitá část našich hodnot je nám původně pasivně a objektivně dána (a nikoli vytvořena s vědomím aktivity“: „hodnota není náš stav, nýbrž určení přičítané věci“ (124). Nadpis kapitoly nám prozrazuje Patočkovu strategii: „rekurs k subjektu“, ale se záměrem aplikovat Husserlovo pojetí intencionality.
10 „Objektivita“ mravních hodnot (a hodnot vůbec) může být založena jen subjektivně, ale to neznamená, že samy hodnoty jsou součástí a složkou této subjektivity jakožto naší aktivity. Dovolte, abych užil přirovnání: trojúhelník jako rovinný obrazec není součástí ani složkou našeho myšlení jakožto intencionálního aktu, nýbrž jeho objektem, předmětem.
11 Pat. zdůrazňuje, že hodnota nepůsobí na nás kauzálně, jako věc, ale proniká „pro nás“ (!) celý předmět (jak ji jednou uznamenáme), který jí je prolnut a zároveň definován. Proto také jen „analýza způsobů, jak hodnoty prožíváme, nás může též poučit o tom, co hodnoty jsou“ (124-5).
12 Dotknuv se takto čehosi významného, upadá Pat. hned do starých kolejí: „základem etického uvažování musí být vztah subjektivního bytí k této objektivní oblasti“. Tyto formulace jasně svědčí o tom, že rozsáhlý rukopis, kterému chybí několik počátečních stran, nutně předchází rukopisům tzv. negativního platonismu (takže knížka je poněkud matoucí).

90-203

Příprava na ffii a thgii (Th) 18.1.91: Theologická integrita
01 Základním filosofickým problémem, který nedovedeme formulovat, leč jako dva problémy, je: co to je ffie, a pro co je člověku a společnosti dobrá? Také theologie má některé hluboké problémy, které se týkají jí samotné. Jedním z nejzávažnějších je integrita theol. myšlení.
02 Je to především vidět docela zjevně třeba na předmětech fakultní výuky. Připomíná to spíše medicínu, která se také rozpadá na řadu samostatných, ale z praktických důvodů mnohočetně navzájem propojených, resp. propojovaných disciplín. Principem takového propojování je v medicíně člověk. Co je principem takového propojování v theologických disciplínách?
03 Mohlo by se zdát, že ústřední roli v tomto propojování a sjednocování by měla hrát systematická theologie. Ta je ostatně nejblíže právě ffii. Ale co je pro systematického filosofa tím svorníkem, tím základem, na kterém pak staví své systematické výklady?
04 Docela zvláštní otázkou je pro theologii a theology jejich profesionální vztah k myšlení, bez něhož se nemohou obejít. Jak souvisí theologické myšlení s oním eventuálním principem jednoty, integrity theologie? Koneckonců se otázka povahy theologie rozhoduje na jejím vztahu k vlastnímu myšlení jako nejen prostředku,

jehož si nutně používá, ale jako elementu, bez něhož není možná, jako nosného prostředí, jímž žije (totiž myslí), hýbe se (totiž myšlenkově podniká) a trvá (totiž dějinně je zakotvena).
05 Pro vztah mezi theologií a ffií je rozhodující především odpověď na tuto poslední otázku: je si theologie vědoma toho, že si způsoby svého myšlení musí ohlídat? Povšimněte si jedné kuriozity: v programu výuky není uvedena logika. Je snad samozřejmě předpokládáno, že ji každý zná a umí? Odkud by se tomu mohl naučit? Anebo to má být zahrnuto do úvodu do filosofie? Ani na ffické fakultě tomu tak není. Tam dokonce katedra logiky je oddělena od katedry ffie. A přitom problém není jen „logický“!
06 Chce-li si theologie ohlídat způsob a postupy svého myšlení sama, musí se tomu někdo odborně věnovat. Anebo je třeba to svěřit ffii. Záleží to na tom, bude-li theologie samu sebe vidět jako odbornou vědu, resp. hned několik odborných věd, anebo bude svůj úkol chápat tak, že se v tom spíše bude blížit ffii.

90-204

07 Samo jméno „theologie“ je dnes matoucí, neboť sugeruje dojem, že ústředním tématem a předmětem theologie je Bůh, THEOS (= věda o Bohu). To však není držitelné, a to především proto, že Bůh není žádný předmět a že není legitimním tématem žádné speciální vědy. K tomu přistupují nesnáze s religiózními konotacemi samotného slova „Bůh“. Nevylučuje se užívání takových pojmů či spíše jen slov s vědeckým charakterem theologie?
08 Uvedené argumenty by bylo možno rozmnožit o další. Zjevná je nepochybně jedna základní skutečnost: theologové si musí ujasnit povahu své myšlenkové práce a vůbec povahu své disciplíny. Nikdo to nemůže – oprávněně – udělat za ně. Ale když to udělají, musí počítat s tím, že z toho potom jiné odborné disciplíny a také filosofie vyvodí závěry pro svůj vztah k theologii.
09 Není jiné volby pro theologii: buď musí vymezit svůj předmět, a pak ovšem si musí nechat filosofií prověřovat své myšlenkové prostředky, anebo se o to všechno musí postarat sama, a pak se stane chtíc nechtíc jakousi filosofií, někdy snad trochu divnou, ale přece.
10 Ke všemu podobnému vyjasňování může účinně docházet jen v konfrontaci s filosofií, pochopitelně jen s filosofií rozvážně vybranou. Proto musí zároveň vypracovat koncept svého vztahu k filosofii vůbec a k použité nebo ke spolupráci vybrané filosofii zvláště.
11 Theologie nemůže zůstat ani u pouhé apologetiky, ani u používání jakési zkrotlé nebo domestikované filosofie. Theologie musí sledovat ffický vývoj, současnost ffického myšlení a kriticky se vůči němu vymezovat. Za tím cílem je musí znát (ne však ve smyslu „mnohovědění“).
12 Na prvním místě si thgie musí vyjasnit své stanovisko k tzv. metafyzice (tj. k tradici „ontotheologie“), přesněji k předmětnému chápání jsoucen a dokonce bytí. Ztotožňování Boha s Bytím je mechanické, strojené, primitivní. Bytí je samotným charakterem své konstituce myšlenkové, pojmové čímsi jednak neutrálním (takže se nehodí věcně), jednak vnitřně rozporným (takže se nehodí formálně).
13 V nepřehledné a ze strany filosofů stejně jako theologů ne vždy přiměřeně chápané situaci se dostává zvláštního poslání a pověření křesťansky orientované ffii.

90-205

19. I.
V mladších letech jsem často se svými přáteli ve studentském sdružení hrál společenskou hru „co by to bylo, kdyby to bylo?“. V duchu této hry mi nedávno napadla otázka: čím co by byl Václav Havel, kdyby byl prvkem? Zdá se mi, že nejspíš uhlíkem. Uhlík se totiž jak sám, tak zejména za pomoci dalších prvků, které jsou mu nějak nejbližší, dovede slučovat v nejrozmanitějších kombinacích s dalšími a dalšími prvky, a ovšem vždycky také sám se sebou, a dovede tak vytvářet skutečnosti a otvírat možnosti, kterých by se předtím málokdo nadál. Dovede to dělat v malém i velkém, slučuje se v molekuly jednoduché i nesmírně složité, rád experimentuje, mnohé sloučeniny se mu nedaří, některé jsou vysloveně nepovedené a takřka k ničemu se nehodí, jiné však jsou

plné fantazie, překvapujících vlastností a dokonce přímo života. Opravdový život si bez uhlíku vlastně ani nedovedeme představit. Dokonce docela sám, bez jiných prvků, má několik tváří, několik podob, které se sobě navzájem vůbec nepodobají. Co je uhlík? Co o něm můžeme říci jako o fenoménu (zajisté odborná definice je něco jiného, ale to nechme stranou, to je jenom konstrukce)? Uhlík můžeme mít před sebou v podobě tuhy nebo dokonce sazí, ale také v podobě diamantu. Tohle vše mi připomíná člověk Václav Havel.
Již na počátku své tvůrčí činnosti vykazoval pozoruhodnou polyvalentnost; setkal jsem se s ním v kruhu spolupracovníků Tváře již jako se spisovatelem, dramatikem, autorem tzv. antikódů atd. atd. (doplnit). V době zápasu o pokračování a později o znovuvydávání Tváře poprvé rozehrál své organizátorství způsobem, který vyprodukoval nejrozmanitější „sloučeniny“, některé z nich dokonce zdraví (redakce) škod-

90-206

livé. Sám na to vzpomíná poněkud zjednodušujícím až desinpretujícím způsobem (v rozhovorech s Hvížďalou), ale řada z nás si to pamatuje ve vší košatosti. Od těch dob ostatně se snad nikde nemohlo nic podstatnějšího v kultuře stát, aby u toho tak či onak nebyl jako aktivní činitel faktor, jako spoluaktér. Byl z mladší generace spisovatelů, ale měl svůj lví podíl na mnoha jednáních a rozhodováních, a samozřejmě řekl své i na spisovatelském sjezdu 1967. Rok následující znamenal pro něho první kroky na půdu politickou. Dělal někdy chyby (jako je ostatně nepřestal dělat dodnes), ale vždycky mne udivoval tím, že se v žádných svých chybách nezabydlel. Nepatřil jsem nikdy k jeho nejbližším přátelům, ale nikdy jsem mu nebyl doopravdy vnitřně vzdálen. Proto jsem mohl po listopadovém zvratu 1989 novinářům všech možných novin a časopisů říkat docela upřímně a na základě svých bohatých zkušeností: Václav Havel dělá často chyby, protože často dělá věci poprvé. Co mne však nikdy na něm nepřestalo udivovat, byla jedna vzácná vlastnost: žádnou ze svých chyb neopakoval dvakrát. V poslední době jsem to sice přestal říkat, ale mám zároveň vysvětlení. Havel nemá dost času, aby o svých chybách uvažoval, a lidé kolem něho jej nejspíš ustavičně přesvědčují, že žádné chyby nedělá. To je pak pro sebepoznávání těžká situace.
V osudech Havlových, v jeho životní historii je mnoho významných a dokonce svrchovaně důležitých momentů, které pro každého člověka a tedy také pro něho obvykle znamenávají jakási rozhraní, předěly, milníky či hraniční kameny. Také bychom mohli mluvit o úhelných kamenech, svornících. Někdy až překvapuje (alespoň mne), jak s nimi Havel nešetří, ba ledabyle zachází.

90-207

Příprava na 25.1.91: Ffie a thgie (Th): Otázka ‚zjevení‘
01 Problematická teze: thgie staví na zjevení, ffie na přirozeném rozumu. To je ustálený a zaběhnutý předsudek, který však před kritickou analýzou neobstojí.
02 Nemůže existovat profese ani disciplína, která má „zjevení“ propachtováno. Navíc zůstává nevyjasněno, myslí-li se tím nějaké „zjevení“, které se kdysi událo, anebo jde o zjevení hic et nunc. Duch kam chce, věje, zjevení přichází, kam a ke komu chce – proč jen k theologům?
03 Jaspers přišel s myšlenkou, že také filosofie je založena na zjevení. Ale protože odmítal theologickou myšlenku, odmítl i samo slovo (ale podmíněně! – v jiné souvislosti s ním stejně musí počítat) a mluví raději o „filosofické víře“.
04 To je ovšem vlastně stejná chyba – proč by měla mít ffie nějakou „svou“ víru, nějaké „své“ zjevení? Ani ffie nemá zjevení, ani víru, ani pravdu „propachtovánu“.
05 Základní chyba: zjevení není tak řídkou, mimořádnou událostí, a už vůbec neplatí, že doba zjevení už někdy dávno skončila. Pokusme se přiblížit k této otázce na základě předpokladů, které jsme si už připravili.
06 Především je třeba přijmout dvojí pohled jako předpoklad: Zjevení se děje, tj. je to událost, a za druhé zjevení přichází z budoucnosti (jako ostatně každé dění událostné). Musíme si proto postavit dvojí otázku: jak se událost

zjevení liší od každé jiné události, chápané v našem smyslu?, a jak se zjevení liší od přicházejících nepředmětných výzev?
07 Na tomto základě je možno vypracovat několik různých řešení. Sám navrhuji následující: zjevení v silném významu je totožné s nepředmětnou výzvou samotné pravdy. Aby se tato výzva stala vskutku zjevením, musí být přijata, akceptována – a přijata může být jen vírou (v původním, ne v dnešním smyslu).
08 Protože však víra je vždy nějak spjata s nedověrou, není přicházející, tj. aktuální zjevení nikdy čistým, ryzím zjevením, ale je vždy spojeno s příměsí lidských nedokonalostí, s „člověčinou“.
09 Právě proto musí být každé nové, aktuální zjevení vždycky poměřováno tradovaným „zjevením“ minulým. Tam je situace jen o něco lepší: nahodilosti jsou odstraněny, ale některé předsudky jsou naopak fixovány. Prolomení.

90-208

Příprava na 25.1.91: Úvod do ffie (Th): Mezní situace
01 Ffie existence – ex-sistence: kromě toho, jak je člověk zabydlen ve světě, je nutně konfrontován s omezeností svého „bytí ve světě“ (přesně: uzavřenosti v osvětí) a s dvojsměrným prolamováním a překračováním mezí.
02 Zkušenost mezí znamená pro člověka konfrontaci s tím nejpodstatnějším, bez čeho vlastně nemůže být brán v plnosti jako člověk. Proč se této zkušenosti člověk nemůže vyhnout? Protože je nadán vědomím.
03 Vědomí je obrovský vynález, ale také znamená obrovské nebezpečí: je jakýmsi zesilovacím systémem tam, kde dosavadní „instinkty“, na něž je odkázáno zvíře, slábnou a řídnou.
04 Nebezpečnost vědomí spočívá v tom, že může ony slábnoucí instinkty nesmírně zesílit, takže ztrácejí svou funkčnost a stávají se posedlostí. V tom se např. mýlí Nietzsche, který vidí právě jen ono zesilování, ale nevidí za ním oslabenost původních instinktů.
05 Vědomí proto také zesiluje každý zážitek mezí a mezních situací. Proti této zmíněné nebezpečnosti se musí bránit a ubránit samo vědomí. Neexistuje jiná instance. Otázkou je proto jakási samospráva vědomí, které se svou vlastní silou musí oněch excesů vědomí vyvarovat, tj. oněch posedlostí.
06 Obvykle je to možné jen za pomoci druhých lidí. Nejen na začátku života (děti), ale i dlouho poté je lidem zapotřebí zejména v této věci náležitého příkladu a vedení. V některých případech i terapie. Je to nejspíš právě proto, že působení Ježíšovo je vždycky tak úzce spjato s uzdravováním. Nejde totiž o jakoukoli chorobu, nýbrž jenom, nebo alespoň především, o posedlosti.
07 Archaičtí lidé byli vystaveni především dvěma typům mezních situací, jež museli řešit a jimž museli čelit. Pak se postupně stávaly pro další řešení naléhavými i jiné situace. Ty dvě základní jsou vědomí smrti a smrtelnosti a sexualita. Máme doklady toho, že magie, rituální úkony a zejména iniciace mají své místo nejprve zde.
08 Vědomí samo a na prvním místě slovo, promluva, jméno se nejprve jeví jako rituální úkon – magie slova! Má-li se řešení dosáhnout skrze vědomí, musí být vědomí s to tématizovat samu meznost situace. (Příští semestr.)

90/209
Příprava na Karlovy Vary, 9. 2. 91: Co to je ffie?
1 Na Západě bývá dobrým zvykem začít každou přednášku vtipem. Protože takový vtip má být jakýmsi úvodem k tématu, pokusil jsem se najít něco, ale protože to není moc dobrý vtip, řeknu vám dva.
2 První je z 11. kapitoly Komenského *Labyrintu*; přečteme si kousek. A druhý je z Kierkegaarda, *Buď – anebo*. Obchod, za výkladním sklem tabulka: Zde se mandluje. Člověk tedy vejde s prádlem, aby mu je vymandlovali. A tu se dozví, že to není mandl, ale vetešnictví – a ta tabulka je jen na prodej. A to má být obraz filosofů.

3 Na obou vtipech je něco pravdy. Ale je to pravda převrácená, překroucená: jako problematická se jeví vlastnost velmi cenná. Komenský má pravdu, že každý filosof říká něco jiného. A Kierkegaard má pravdu, že filosof dává větší důraz na pojmy (= tabulku) než na věci (mandlování). Obojí má však dobrý důvod. A ten bych vám rád předvedl.

4 Srovnání ffie s vědami: donutivé poznatky vědy jsou vykoupeny ztrátou celku. Ffie zachraňuje celek zkusmo, na vlastní riziko – a proto ta různost, ale také osobitost. Současný člověk obvykle uznává význam věd. Ale k čemu je ffie? K čemu je především vědám?

5 Každá věda má vymezenou svou odbornou kompetenci. Když ji překročí, stává se diletantstvím, přestává být vědeckým přístupem. Zároveň však úroveň vědeckosti závisí na kvalitním myšlení, neboť není vědy bez myšlení. Když vědec má své myšlení pod vlastní kontrolou, překračuje meze své kompetence. Vědeckost vědy je tedy ohrožena diletantismem v kontrole vlastního myšlení.

6 Výjimkou je ffie, která nejenom může, ale dokonce musí podrobovat jak jiné, tak zejména vlastní myšlení reflexi. Vědci se bez filosofie neobejdou, zejména ne špičkoví vědci, nemají-li se dopouštět diletantských chyb. Ale proč je na tom ffie lépe než odborné vědy?

7 Ffie je jistým náročným typem reflexe. Evropská myšlenková tradice se prosadila všeobecně, u všech: naše vědomí a myšlení je hluboce proreflektováno. Uvědomujeme si, že si uvědomujeme, víme, že víme. Význam pojmů a pojmovosti.

8 Kierkegaardova tabulka: Zde se mandluje – to jsou pojmy. Když řeknu „tygr“, nikdo nezačne utíkat. Proč? Distance mezi slovem a věcí, mezi myšlením a myšleným, mezi pojmem a intencionálním předmětem.

8. II.

90/210

9 Řekneme-li, že ffie je reflexe, znamená to, že to je určitý typ myšlení, které se snaží při svém myšlení, tj. při každém myšlenkovém kroku, vědět co nejpřesněji, co tím krokem dělá, resp. co vůbec přesně dělá, když myslí.

10 Z toho ostatně hned vyplývá, že lidé – a dokonce ani vědci – obvykle nevědí, co dělají, když myslí, protože jsou zcela soustředěni na to „myšlené“, tj. na to, nač myslí. Ffie je přesvědčena, že k pravdě se můžeme přiblížit jenom tak, že vedle poznávaných věcí poznáváme také sebe a své vlastní poznávání.

11 Můžeme to říci také tak, že věci kolem sebe, druhé lidi, situace a události, a dokonce i dějiny můžeme vidět ve světle pravdy jen tak, že se do toho světla postavíme také my sami. To je velice důležité: pravdy se totiž nemůžeme zmocňovat, nemůžeme ji uchopit do své moci, ale musíme se jí dát k dispozici, vydat se jí všanc.

12 Pro ffii je tedy důležitější pravda než věci, než skutečnosti. Pro to měli nejlepší myslitelé v našem národě hluboké pochopení, a to již v dobách předhusitských, ale především Husem počínajíc. Heslo „Pravda vítězí“. Ačkoliv tu jde o navázání na mimoevropskou tradici starého Izraele, najdeme oporu i v Řecku.

13 Jména FILOSOFIA prý první stanovil Pýthagorás, ale je to zpráva dost pozdní a nepříliš jistá. Nejstarší literární doklad je u Platóna (např. *Symposion*). A tam vedle FILOSOFEIN hned také FILALÉTHEIN: láska k pravdě a touha po pravdě, ne touha po věcech.

14 Argument: filosof není mudrc, který by měl pravdu a byl by moudrý, ale jen po obojím touží. Velmi brzo se ffie musela začít bránit před dvojím scestím, dvojím nebezpečím,

totiž před odborničením („mnohověděním“) a před sofistikou a rétorikou. To je dvojí „nefilosofie“: mít za to, že pravdu už mám, že ji držím – a mít za to, že žádná pravda není.

15 Toto dvojí nebezpečí trvá dodnes. A ffie nesmí upadnout ani do skepse, ani do dogmatismu. A přitom si musí uchovat ostrost pohledu, hloubku nahlédnutí k jádru problémů, dovednost kritické analýzy a dostatek fantazie k hledání nových, ještě neprošlapaných a neprobádaných cest.

16 To, co platí o vědách, platí ještě více o politice. Ani ta se neobejde bez myšlení. Kritičnost ffie se musí opírat každé ideologii, která zakrývá, místo aby vyjevovala. Každý občan potřebuje alespoň trochu ffie.

8. II.

90-211

1.4.91

Úvod do ffie – AVU – příprava na 2.4.91

(Víra proti mýtu)

01 To, co jsme si řekli o mýtu, náboženství a víře, má obrovský význam pro naše pochopení celého dalšího evropského vývoje. Ten je totiž pronikavě ovlivněn křesťanstvím, a to znamená dlouhodobou synkrezí a symbiózou dvojí epochální životní i myšlenkové orientace, totiž racionalizovaného mýtu a skrytě pracující víry.

02 Řecká filosofie znamená zčásti odvrat od mýtu, totiž od jeho narativity a od nahodilosti archetypů, ale zčásti i zachování mýtu, totiž jeho orientace na dané, hotové, praminulé archetypy. Znamená ovšem také něco vskutku nového, totiž vynález pojmů a pojmovosti, jimiž ustavuje v lidském vědomí distanci od toho, čeho si je člověk vědom. To je právě to epochální.

03 Díky pojmovosti a díky odstupu, který je pojmovostí umožněn, se ustavuje už v řecké tradici reflexe, tj. obrat myšlení k sobě samému, k vlastním výkonům. Reflexe je ovšem vždycky původně reflexí nějaké aktivity, nějakých výkonů, činů, akcí. To znamená ovšem, že se řecký typ reflexe a řecký způsob reflektujícího a reflektovaného myšlení historicky ustavil na základě životní orientace příbuzné orientaci mytické a že nese stopy této orientace.

04 Nezávisle na této významné proměně, ke které došlo ve starém Řecku, došlo k jiné takové proměně ve starém Izraeli. Také zde šlo o kritiku mýtu a mytické životní i myšlenkové orientace. Také zde šlo o narušení oné tendence mytického života k identifikacím prožívajícího s prožívaným a k ustavení distance. Není však odmítnuta narativita a tedy ani časovost, nýbrž naopak je podtržena právě budoucnost jako rozhodující dimenze času.

05 Identifikování archaického člověka s archetypem bylo možno narušit jen za pomoci ustavení a udržení, upevnění odstupu vědomí, resp. vědomého člověka od narativních archetypů. Ale zatímco pojmovost zrušila narativitu, aby archetypy racionalizovala, v rozhodující tradici staroizraelské byla narativita zachována, ale vynálezem antiarchetypů zbavena vazby na staré a dané. Objev budoucnosti jako rozhodující dimenze života i světa a spolehnutí na to, co k nám z budoucnosti přichází, znamenal ustavení nové orientace.

06 Tato nová orientace lidského života i myšlení, bez níž je evropská historie nepředstavitelná, je velmi úzce, ba důvěrně spjata s tím, čemu se zejména v LXX, a pak v Novém zákoně říká PISTIS, tedy víra (ovšem v jiném smyslu, než jsme tomu slovu zvyklí rozumět dnes). Řekli jsme si, že asi nejvhodnějším způsobem vyjasnění by mohlo být, když víru budeme chápat jako spolehnutí na spolehlivé.

07 V minulosti došlo již mnohokrát k setkání nejenom různých tradic všeho druhu, ale i k setkání různých civilizací a kultur. Setkání a střetnutí kultury a vůbec celoživotní orientace starořecké a staroizraelské (prorocké) bylo však v jedné věci naprosto jedinečné a – jak se později ukázalo – světodějné. V obou tradicích došlo k různým formám emancipace ze světa mýtu a překonání mytické orientace archaických lidí. Tato emancipace byla založena na ustavení, udržení a dokonce prohlubování distance tam, kde předtím byla jen identifikace.

08 Proti archaickému ztotožňování vědomí s jeho předmětem či obsahem tu došlo k oboustrannému upevnění distance. Ale výsledek nebyl vůbec jednotný, nýbrž velmi rozporný. Řecká myšlenková, a potom i životní tradice se jednoznačně zaměřila na to, co jest, zatímco hebrejská tradice se spoléhala na budoucnost, tedy na to, co (ještě) není. Myšlenkově se prosadila orientace na jsoucí, zejména na trvale, nadčasově jsoucí.
09 Pro klasickou řeckou filosofii, tj. po Parmenidovi, je skutečně jsoucí jen to, co nevzniká a nezaniká. Protože FYSIS najdeme jen tam, kde se věci rodí (vznikají), rostou a posléze hynou (zanikají) – srv. FYEIN a FYESTHAI – lze o tom, co nevzniká a nezaniká, říci, že je buď pod každou změnou, anebo naopak nade vším, co znamená FYSIS. Být nad FYSIS, to se latinsky řeklo supra naturam (samozřejmě tu došlo k podstatným posunům významovým).
10 Dodatečně onen význam „supra naturam“ byl přenesen na původně knihovnický termín META TA FYSIKA, zkráceně METAFYSIKA. Zatímco příroda zná jsoucna jen vznikající, proměnlivá a zanikající, metafyzická skutečnost je neměnná, trvalá, věčná. A protože k setkání obou uvedených tradic došlo v době již upadajícího helenismu, kdy na všechny středomořské oblasti doléhaly záplavy nejrůznějších mýtů a forem religiozity, proti nimž se křesťané už od počátku museli energicky bránit (zvláště proti gnózi), a protože v řadě případů šlo o mýty značně ovlivněné filosofií a někdy dokonce i samotným křesťanstvím (jako tomu bylo právě v případě gnóze), museli se křesťané začít bránit také prostředky a zbraněmi filosofickými.
11 Provedli to, možno říci, geniálně. Sáhli totiž po tom nejcennějším, co jim v té době bylo z řecké filosofie k dispozici, totiž po novoplatonismu a po stoicích, a po jimi zprostředkovaném Platónovi. Těžko bylo možno vymyslit něco lepšího, podobně jako o tisíc let později, když podobně využili nové

objeveného, Araby zprostředkovaného myšlení Aristotelova. Lze jednoznačně říci, že jiná, lepší a účinnější cesta neexistovala.
12 Přesto musíme tuto myšlenkovou mesalianci vidět kriticky, a to i když naše kritika neznamená žádnou výtku. Výsledkem recepce Platóna a později Aristotela bylo dvoutisícileté „babylonské zajetí“ křesťanského myšlení metafyzikou. Dějinně rozhodující však byla nakonec rezistence orientace víry, a nejenom rezistence, nýbrž pozoruhodná, obdivuhodná schopnost nahlodat a narušit nikde jinde na světě nedosaženou konsistencí a logickou systematičností se vyznačující řeckou myšlenkovou tradici.
13 Ať už to kdo hodnotí jakkoliv, nemůže být sporu o tom, že řecká myšlenková tradice a v tom zahrnutá řecká forma pojmovosti dnes už nefunguje, přestala uspokojivě sloužit dokonce i v nejklasičtější vědecké disciplíně, jakou je fyzika. Bylo by chybou to vykládat tak triviálním způsobem, jako že se vyčerpala, vyžila, že zastarala apod. Příčina je v něčem jiném. V celém evropském způsobu myšlení i způsobu života se po staletí prosazovala, až konečně prosadila orientace čelem k budoucnosti. To bylo rozhodující.
14 Dalo by se to říci následovně: první etapa symbiózy obou tradic, kterou bychom snad mohli s jistým zjednodušením nazvat synkretickou, je u konce. U konce je tudíž také období převahy předmětného myšlení, tj. staré metafyziky. První kroky distance vůči dosavadnímu typu pojmového myšlení nám již dovolují podnikat první kroky kritické analýzy, v čem vlastně ona stará myšlenková tradice spočívala a spočívá. Naproti tomu jsme těch kroků novým směrem neudělali ještě dost, abychom mohli s jakousi minimální spolehlivostí podniknout jejich reflexi, na základě které bychom určili jakési nejzákladnější parametry myšlení nového, od dosavadního odlišného.
15 Jedna věc je ovšem dost zřejmá. Je-li naše analýza správná, pak se musíme napříště mnohem víc než dosud orientovat na onu druhou složku či druhý zdroj evropského myšlení i životního zaměření, totiž na starohebrejskou tradici, především na základní motivy myšlení prorockého. Jinak řečeno, musíme najít způsob, jak se v samotném myšlení orientovat shodně s orientací onoho „spolehnutí na spolehlivé“, kterému budeme říkat orientace víry.
16 Jedním z nejvýznamnějších tématických úkolů dnešní a zítřejší filosofie bude tedy uplatnění orientace víry ve filosofii a zároveň filosofická reflexe víry. Jedno nebude možno uskutečnit bez druhého, neboť jenom filosofie

pojmovou výbavou rekonstruovaná ve shodě s orientací víry bude schopná poskytnout víře přiměřené prostředky reflexe.

90/214
Filof. fak. UK
Filosofická antropologie
(příprava na 6.3.91)
01 Existují četná „vymezení“ člověka, usilující o pojmové uchopení toho, čím se člověk podstatně, bytostně vyznačuje. Mohli bychom je rozmnožit tím, že bychom člověka charakterizovali jako živou bytost, která se někdy dostává do tzv. mezních situací. I když jde o pojem nový, je možno jej předběžně interpretovat i na půdě nejstarších filosofií.
02 Vyjděme z nejznámější tradice filosofického sebepochopení, které je připisováno Pythagorovi a na něž navazuje Sókratés a Platón. Člověk, který se stává filosofem, se stává něčím či někým na pomezí mezi naprosto neznalým a dokonale znalým, mezi zcela nemoudrým a plně moudrým, mezi prostým a neučeným člověkem a mezi bohem, jemuž je všechna moudrost k dispozici.
03 V Sókratově interpretaci (v odvolání na Diotimu, znalou věcí božských) je tato filosofická poloha přirovnávána k daimonské a každý filosof je chápán jako následovník a napodobitel „prvního filosofa“, totiž velkého daimóna Eróta. Excentričnost pozice filosofa je tedy chápána jako jakási vysazenost, vystavenost božskému údělu a poslání.
04 Je-li velký daimón vystaven údělu čelit nároku moudrosti a být zároveň vázán tvrdým omezením, že navzdory své lásce a touze nikdy nemůže moudrosti, která je vyhražena bohům, dosáhnout, pak to je vylíčení fenoménu, který vlastně znamená to, čemu třeba Jaspers a jiní říkají „mezní situace“.
05 Pochopitelně jsou tu rozdíly. Dříve však, než přistoupíme k tomu, abychom se zabývali tématem „mezních situací“ obecně, věnujeme se jednomu zvláštnímu případu mezní situace, jímž je smrt, resp. smrtelnost. Mohli bychom se pokusit o další vymezení člověka: je to bytost, která ví, že zemře.
06 Právě to musíme mít na mysli: člověk je smrtelný docela stejně jako všechny jiné živé bytosti, ale liší se od nich tím, že si své smrtelnosti je vědom. Vědomí a myšlení je obrovskou mocí v životě člověka a jeho prostřednictvím i ve světě. Už jsme mluvili o tom, jak dovede i oslabené instinkty překvapivě zesílit a dokonce proměnit v posedlosti.
07 Existuje také něco takového jako „posedlost smrtí“. Jak se liší člověk takto posedlý od každého jiného člověka, který rovněž ví o své smrtelnosti? Heidegger užil známé formulace „Sein zum Tode“, tedy „bytí k smrti“. Tato formulace je víceznačná: může označovat každé bytí vůbec, pokud bytím chápeme bytí nějakého (pravého) jsoucna, jímž je každé vnitřně sjednocené událostné dění. Každé takové událostné dění má počátek, průběh a konec, a tento konec nazýváme v případě živých tvorů smrtí.
08 Potom může ono směřování k smrti být reflektováno, takže tu je nejenom obecná smrtelnost všeho živého, ale i vědomí této smrtelnosti. A konečně může jít o ten zvláštní případ, kdy vědomí smrtelnosti a nutnosti zemřít se stává jakýmsi hybridním, vše pronikajícím a nade vším převládajícím vědomím, jež poznamenává a přehlušuje vědomí všeho ostatního.
09 Jedním z úkolů filosofie je uvést pořádek do lidského myšlení a přes takto integrované myšlení sjednotit celý lidský život. Proto musí uvést pořádek také všude tam, kde vědomí má sklon k nějaké hybris. Co tedy může ffie podnikat v záležitosti smrti a vědomí smrtelnosti?
10 V jakém smyslu je nebo může být smrt a smrtelnost legitimním tématem filosofie vůbec a ffické antropologie zvlášť? Není v tom mezi filosofy jednota. Spinoza např. napsal (Etika IV, 67 – propos.): „Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.“ (Svobodný člověk nemyslí na nic méně než na smrt, a jeho moudrost je založena ne na úvahách o smrti, nýbrž o životě).
11 Spinoza ovšem nemá pravdu, neboť jeho formulace je přehnaná. Člověk, který nejméně ze všeho myslí na smrt, není vlastně dost člověkem, přinejmenším ve smyslu našeho výměru. Vážnou, protože filosoficky kritickou

otázkou je spíše něco jiného: je snad filosoficky legitimní a vůbec přípustné smrt a smrtelnost zamlouvat? Vytěsňování myšlenky na smrt je příznačné pro vyústění modernismu a pro postmodernismus.
12 Případ pseudofilosofického „zamlouvání“ dokonce pomocí argumentace: Seneca. Každý okamžik je smrtí předchozího. Proč se tedy obávat něčeho, co jednou přijde, když se to děje neustále? Takto formulováno to je sofisma, neboť je principiální rozdíl mezi pomíjením každého přítomného okamžiku a mezi koncem celé události lidského života.
13 Překontrolujme však Senekovu argumentaci detailněji. Poukazuje na naši zkušenost s tím, jak všechno pomíjí. Každý z nás ví, co to je závrať z běhu, ba úprku dění, závrať z ubíhajícího času. A zejména, co to je závrať a přímo úzkost z nenávratna. A naopak máme také zkušenost s radostí, která provází některá nečekaná setkání po mnoha letech: radost, uspokojení a potěšení z návratu. (1946 Ben Rhidding, 1947 Lustin, po více než 33 letech setkání s Ricoeurem.)
14 Proto je pro nás loučení vždycky bolestné (i když se pro ně sami rozhodujeme). Když nám však někdo zemře, víme, že už ho nikdy nebudeme mít ve své blízkosti. Smrt není jen naše smrt a smrtelnost není jen naší smrtelností. Dokonce lze říci, že smrt je pro nás na prvním místě smrtí toho druhého, někoho nám blízkého. Něco vadného je právě v soustředěnosti na smrt vlastní; na tuto vadnost právem poukázali stoikové. Ovšem jejich chyba je zase opačná: v ideálu ataraxie je cosi divného, nelidského.
15 Tak vidíme, že smrtelnost a smrt je legitimním a vážným tématem filosofie. Smrtelnost je součástí a složkou lidské situovanosti, lidského pobývání na světě. Platí o ní to, co platí o lidské situaci všeobecně: je třeba ji přijmout jako výchozí danost, „abychom neutíkali“ (Patočka). Situaci nelze legitimně odmítnout vcelku, ale na druhé straně se nelze situaci pouze přizpůsobovat, jen se na ni adaptovat. Ani smrt nemůžeme jen prostě akceptovat, dokonce ani se s ní jen smířit. Filosofie chce integrovat celý život. Lze smrti dát nějaké pozitivní místo v životě, lze smrt zapojit, vintegrovat do života?
16 Život znamená riziko; žít znamená přijmout rizikovost života – i když toto přijetí vůbec nemusí znamenat přijetí každého rizika. Zejména to neznamená se vrhat slepě do rizik bez ohledu na následky. Život znamená také ustavičnou snahu o snižování rizikovosti a o vyhýbání se rizikům zbytečným či nepřiměřeným. Smrti se sice život může a má vyhýbat, ale nemůže se jí definitivně vyhnout.
17 To ovšem nutně znamená něco důležitého pro naše chápání samotného života. Život není a nemůže být nejvyšší hodnotou; kdyby nejvyšší hodnotou byl, znamenalo by to, že je smrtí o svou cenu připraven, své ceny zbaven, znehodnocen. Musíme si proto položit zásadní otázku: je mezi životem a smrtí opravdu tak propastný protiklad, jak se nám to někdy jeví? Pro svůj život jsme se nerozhodli, byl nám uložen, svěřen – a my jej přijímáme. Náleží-li však smrt podstatně, bytostně k životu, musíme nahlédnout, že přijetí života znamená zároveň a nutně i přijetí smrti.
18 Oč se v této úvaze můžeme opřít? Je to sám život, který už dávno v té věci rozhodl před námi, bez nás a za nás. Život a celá jeho aktivita je obrovské protientropické směřování dál (kupředu) a výš. K větší efektivitě si už velmi dávno vypracoval dvojí základní metodu: jednak kontingentní vynálezy, které nevyplývají z toho, co předcházelo, ale jsou ve své novosti zachyceny a upevněny, aby představovaly novou, posunutou základnu pro nové vynálezy; jednak vyřazování neúspěšných a méně úspěšných jedinců.
19 Zde nás bude zajímat ten druhý bod: vyřazování méně zdatných jedinců a celých forem je podmíněno jejich hynutím, tedy smrtí. Se smrtí se tu však počítá nikoliv jako s neštěstím, s malérem, nehodou, ale ani jen jako s nutností, nevyhnutelností, nýbrž jako s prostředkem, nástrojem, právě metodou. Smrt je tak zapojena do služby životu, stává se tak součástí života a dokonce jednou z jeho zbraní. Právě pomocí smrti a za jejího důležitého přispění, přímo jejím prostřednictvím se život nejen brání zániku, ale stupňuje svou kvalitu, svou úroveň, své šance, že dosáhne – čeho? K čemu vlastně míří celé to životní pachtění, to víc než 3 miliardy let nepřetržitě pokračující usilování, to ustavičné šplhání výš a dál?
20 V této perspektivě se ukazuje několik základně důležitých a filosoficky vysoce relevantních věcí. Především, že smyslem života není a ani nemůže být jen ono přijetí rizik. Ta rizika sama musí mít nějaký smysl, nějaký účel, život jimi něčeho musí a také chce dosahovat. A jestliže zabudoval smrt do tohoto směřování za nějakým cílem,

pak jen proto, že i ta smrt může mít za jistých okolností a v jistých směrech pozitivní, tj. dobrý smysl. Život je zkrátka jakýmsi směřováním za něčím, a v tomto směřování má sama smrt své pevné a smysluplné místo.
21 Z toho nutně vyplývá, že život je víc než FYSIS, tj. životní běh jedné živé bytosti, ba že dokonce tento konkrétní, jedinečný běh jediné živé bytosti je sám něčím víc než tímto během, omezeným na jedné straně jejím zrozením a na druhé straně její smrtí. Nejen svým životem, ale i svou smrtí přispívá každá bytost něčím onomu jednotlivý život přesahujícímu usilování života vůbec, života vcelku.
22 Smrt jako konec jednoho životního běhu není tedy znehodnocením tohoto jednoho života a už vůbec ne znehodnocením života vůbec. Myslím, že takto chápán může být onen jednotlivý životní běh překračující a přesahující život chápán jako život „věčný“, pokud pamatujeme na hlubší smysl slova „věčný“, tj. souvisící s „věky“, tedy život trvající a pokračující věky. A právě na tomto životě pokračujícím po celé věky může a má mít jednotlivý život podíl.
23 Mít podíl na věčném životě, tj. už nyní v rámci jednotlivého životního běhu se podílet na onom po věky trvajícím a kupředu a výš směřujícím životě, lze jen v jistých výjimečných, mimořádných situacích – není to tedy žádná samozřejmost, jak by se snad mohlo zdát. Necháme nyní stranou formu, jak se na věčném životě podílejí bytosti nižší, než je člověk a zaměříme se (antropologicky) na člověka.
24 Už v životě živočichů nebo rostlin můžeme nahlédnout, jak se v jistých momentech svých aktivit a svého života dostávají na hranice svého individuálního života a jak tyto meze jistým způsobem překračují, ačkoliv na ně zároveň narážejí. Docela zvláštní podobu tohoto narážení na meze a jejich jakéhosi překračování vidíme u člověka. Jedním příkladem je právě lidská smrtelnost a vztah člověka ke smrti, a to ať už ke smrti druhého člověka, ať ke smrti vlastní.
25 Specifickým aspektem lidského vztahu ke smrti je to, že to je vztah vědomý, uvědoměný. Důkladně domýšlející člověk však nemůže přehlédnout a nemůže nedbat toho, co jsme si právě ukázali. Člověk se proto musí pokoušet si uvědomit, tj. nechat ve svém uvědomění přijít k slovu to, k čemu zatím po celé nesmírné eóny mířil sám život, přesahující jednotlivé životní běhy miriád nejrůznějších organismů. A právě v tomto úsilí si člověk uvědomuje, že se dostává do mezní situace.
26 O mezních situacích budeme mluvit jindy. Dnes nám šlo o to, vyloučit jedno nedorozumění. Smrt sama není ničím mezním, ale teprve vědomí nezbytnosti životního přesahu jako výzvy.
Filosf. fak. UK

27.3.91
Filosofická antropologie
(příprava na 27.3.91)
01 Zařadili jsme minule vztah člověka k smrti vlastně předčasně do svého postupu, neboť k otázce mezních situací se chceme vrátit později. Naším cílem bylo ukázat, jak člověk není tím, čím nebo kým jest, ale že k jeho bytostnému určení náleží přesah, překročení vlastních mezí. A ukázali jsme si to na vztahu individuálního lidského (a nejen lidského) života k životu, který je „nadindividuální“.
02 Naznačili jsme si už také, byť velmi stručně, že onen bytostný vztah člověka k nadindividuálním kontextům se neomezuje na dimenzi biologickou, ale že ji velmi podstatně přesahuje. Člověk se nutně vztahuje také k širším kontextům kulturním i politickým. Právě zde dochází k nutnosti odlišit specificky lidské rysy tohoto přesahování od do jisté míry analogických fenoménů ve světě jiných vyšších tvorů.
03 A právě to jsme demonstrovali na lidském vztahu ke smrti. Základem odlišnosti tu je samo vědomí. Rozhodující charakteristikou tu je pro lidské vědomí jeho schopnost se vztáhnout k něčemu, co není, případně co ještě není. Téma smrti nám tudíž bylo jen příležitostí, nebylo ničím samostatným. Proto jsme se také pokusili demonstrovat relativnost opozice smrti proti životu. Ukázali jsme na to, že život překračuje sám sebe tím, že smrt zapřahuje do svého vozu, že ji vintegruje do svých plánů.
04 Vědomí ovšem hraje rozhodující úlohu v celé řadě dalších jevů, které také spadají pod téma transcendence. Snad si ještě podržujete v paměti, že jsme odlišili od pouhé transience či transeunce transgresi, a od nich obou ještě transcendenci. Už transgrese znamená jistou základní rovinu vztahu individua k jiným individuím, tedy

budování sítě intersubjektních reakcí a relací, o kterých pak mluvíme – pokud nám jde o popis individua a individuí – jako o jejich chování. K pronikavé změně však dochází tam, kde do hry vstupuje vědomí, jež ono chování už jen nedoprovází, ale začíná je ovládat.
05 Prostřednictvím vědomí a rozmanitosti způsobů jeho strukturovanosti se transcendenci otvírá obrovská paleta možných forem uplatnění. Každé takové aktuální uplatnění však vytváří zároveň novou výchozí situaci, jež otvírá (resp. jíž se otvírá) zase celá řada dalších „možností“ (které tu předtím nebyly a ani být nemohly). Zachovat si tyto otevřené možnosti ovšem vyžaduje najít způsob, jak vycházet z oné „nové“ výchozí situace, tudíž jak tuto kdysi novou situaci obnovovat a tedy znovu vytvářet. A toto znovuvytváření situací, které byly kdysi nové, ale které jsou předpokladem dalších invencí a také dalších nových situací, toto navazování, jež je zároveň novotvořením čehosi už jednou dosaženého, se nazývá kulturou.
06 Slovo kultura nás samo upozorňuje na souvislost s kultičností a kultem. Jde tu o metaforu, jež rozšiřuje významy spjaté původně s pěstováním zemědělského typu na oblast vzdělávání všeobecně. Chcete-li dosáhnout dobré úrody, musíte pozemek nejprve uvést do náležitého stavu, musíte vytvořit situaci, která je podmínkou pro setbu a úspěšný růst plodiny. Musíte též zachovat ta nejlepší semena, a to někdy i za cenu oběti, tedy třeba v době nedostatku a hladu nesmíte sáhnout na zásobu určenou k setbě. Tyto a podobné zásady měly kdysi vysloveně kultický ráz. Veškerý důraz byl položen na opakování a návrat k témuž.
07 Rozhodujícím, přímo světodějným objevem byl objev toho, čemu dnes můžeme říkat lidská transcendence (-ování), tj. odhalení budoucnosti jako dimenze fundamentálního významu pro tzv. „realizaci“, uskutečnění a uplatnění člověka. Návrat k výchozí situaci a vynakládání úsilí na vytvoření, resp. znovuvytváření této situace sám o sobě nemá smysl, pokud nepřihlédneme k tomu, že ona obnovovaná situace je podmínkou dalšího překračování a přesahování všeho, čeho dosud bylo dosaženo. Podstata celé věci tkví v tom, že nové je možné jen za tu cenu, že navazuje na staré. Nové, které takto nenavazuje, začíná od začátku, a proto je čímsi prastarým.
08 Udržování určité výchozí kulturní situace je tedy nutným předpokladem toho, aby každý člověk měl otevřenou cestu k sobě samému (k sobě, jakým není), tedy k transcendenci. Podmínkou však je, že si tuto jinými lidmi udržovanou výchozí situaci osvojí, tj. že se bude alespoň subjektivně podílet na jejím udržování, resp. obnovování. Toto subjektivní obnovování výchozí kulturní situace je totožné s její recepcí. Nelze si totiž ani danou situaci osvojit jinak než aktivně. Dokonce i subjektivní obnovení oné situace je možné jenom jako jistý druh tvorby, tedy přesahu daného.
09 Člověk se tedy má stávat sebou samým v situaci, kterou si nezvolil a nevybral, ale kterou musí nejenom přijmout, ale na jejímž obnovování, resp. znovuvytváření a tím udržování se musí aktivně angažovat. Nejde však vposledu o to, aby se přizpůsobil, akomodoval, aby se s daným stavem identifikoval, aby se stal stejným, jako všichni ostatní. Tím, že se stane podobným všem svým spolulidem, si umožňuje právě naopak to, aby se stal jedinečnou, nezaměnitelnou osobností. A naopak zase tím, že se stane čímsi jedinečným, může se stát průkopníkem nějaké nové cesty, nového stylu, jehož přijetím a osvojením si zase jiní lidé umožní stát se jedinečnými, nezaměnitelnými osobnostmi právě novým způsobem, novým stylem.
10 Opět se setkáváme s fenoménem určitého přijetí daných skutečností, jimž se nelze vyhnout a jež nebyly a nejsou předmětem naší volby nebo našich přání, které však znamená zároveň jejich vintegrování do nových, odlišných kontextů a tudíž i jejich přeznačení a bytostnou proměnu. Tak jako je život schopen proměnit povahu a význam smrti tím, že ji vintegruje do svých plánů, tj. do jiných kontextů, mohli bychom také říci: zbavit smrt její přirozenosti, přirozené povahy, denaturovat smrt, tak je díky svému vědomí a své schopnosti je organizovat různými způsoby s to dehistorizovat svou zasazenost či „vrženost“ do světa vůbec i do jednotlivých situací všeho druhu, svou situovanost do jisté doby, do jisté společnosti, do jisté kultury či civilizace, do jistého politického nebo zase duchovního atd. klimatu, atd. atd.
11 Co to všechno znamená pro filosofickou antropologii? Podobně jako jsme jasně stanovili hranice či meze platnosti jinak relevantních poznatků a zjištění somatologické antropologie či vůbec biologické (fyzické, fyziologické) antropologie, tak musíme zcela analogicky a neméně jasně vidět hranice či meze každé antropologie psychologické, sociologické (sociální), ale také politické, kulturní či jakékoliv jiné, která se

specializuje na některý z aspektů lidského pobývání na světě a v důsledku své specializovanosti ztrácí schopnost tento aspekt ustavičně vidět v kontextu s člověkem jako celkem.
12 Každá odborná, tj. vědecká antropologie má tedy nejenom svůj horizont, ale má také své nepřekročitelné meze (a to i tenkrát, když se jí zdaří tyto meze posunout). Naproti tomu filosofická antropologie takových mezí ani hranic nemá, takže v jejím případě můžeme mluvit o pravém horizontu. Rozdíl mezi nepravým horizontem vědeckých antropologií a pravým horizontem antropologie filosofické je podobný rozdílu mezi osvětím nějaké živé bytosti a mezi světem, v němž žije člověk (jakožto člověk, tj. jako bytost otevřená vůči otevřenosti

90-223

světa).
13 To je základní rozdíl v možnosti antropologického přístupu k problematice mezních situací. Ačkoliv zavedená terminologie sugeruje, že jde vskutku o nepřekročitelné meze nebo neprostupnou bariéru, jde ve skutečnosti o zvláště významné momenty lidského transcendování v situacích, které mají pro člověka jako jednotlivce i jako příslušníka širších komunit až i lidského rodu vůbec tzv. existencielní charakter. Tomuto termínu musíme ovšem rozumět ve smyslu ex-sistence, tj. ve smyslu vykračování a překračování usazenosti a zabydlenosti člověka ve světě daností (včetně vlastní danosti).
14 A protože pro lidské transcendování má mimořádný význam inovace a restrukturace v rovině vědomí, je nutno zavést pořádek v terminologii i zde. Reflexe existencielních rozhodnutí může mít existenciální povahu, ale může představovat v některých případech také prvotní existencielní akt. Filosofická antropologie tedy není a nesmí zůstávat jen záležitostí existenciálních úvah a zkoumání, nýbrž je nutně místem i existencielních kroků.

90-224 až 90-233 je kopie předchozích stránek.

90-234

6.3.91
Filos. fak. UK
Úvod do filosofie
Život a životní smysl
6.3.1991
01 Otázka po životním smyslu nemusí být nutně filosofická. Táže se tak i člověk archaický, žijící ještě plně v mýtu. Přesně vzato mýtus nedovoluje klást otázky, ale dává na nevyslovené otázky odpovědi. Mýtus odpovídá ještě dříve, než byly otázky formulovány, vysloveny; to však neznamená, že tu otázky žádné „nebyly“. Jen nebyly „dány“, formulovány.
02 Avšak ještě ani tam, kde otázka po životním smyslu formulována už je, nemusí jít o tázání filosofické. Otázka po smyslu života dává „smysl“, i když není formulována filosoficky. Můžeme proto položit otázku, kdy a za jakých okolností či podmínek se otázka po smyslu života stává otázkou filosofickou. Na to můžeme předběžně odpovědět takto: dochází k tomu v té chvíli, když se začneme tázat, zda má otázka po smyslu života vůbec smysl a jaký.
03 Z jednoho problému se nám tak staly hned základní problémy dva. Jeden problém nám zůstává, to je problém smyslu života. A pak tu máme jeden nový problém, totiž problém smyslu, resp. smyslu smyslu. Co to je smysl a jaký má smysl mluvit o smyslu, to si necháme na někdy jindy. Není to snadné téma, pokud chceme jít opravdu do hloubky. Dnes však si to provizorně můžeme trochu zjednodušit.
04 Fenomenologové nás ujišťují, že každý jev, každý fenomén má nějaký smysl, přesněji, že je určitým smyslem. Už když něco vnímáte, vidíte nebo hmatáte, dává vám to nějaký smysl. Nebádejme nyní o tom, jak je to možné, ještě se k věci vrátíme. Podrobnější zkoumání vyžaduje dvojí: nejprve musíme pojem smyslu

vypracovat na nějakém tématickém materiálu, týkajícím se něčeho jiného, a pak tento již vypracovaný pojem (resp. jeho konstituci, jeho nasouzení) podrobíme reflexi (té totiž můžeme podrobit jen nějakou akci či aktivitu).
05 To první uděláme dnes, a tak si vytvoříme předpoklady k

90-235

tomu, aby filosoficky dávalo smysl se zabývat smyslem smyslu a také smyslem tázání po smyslu smyslu (v této formulaci je krásně vidět, co to znamená nejen podnikat reflexi, ale podrobit reflexi jinou reflexi atd.).
06 V životě člověka dochází k mimořádným situacím, které můžeme snad nejlépe vystihnout metaforou „mezní situace“: člověk se jakoby dotýká extrémních možností, kde nejen naráží na své meze, ale kde se právě na těchto hranicích ocitá v ohrožení, v jakémsi ne vnějším, fyzickém, nýbrž podstatném, do samých základů jeho života mířícím a zasahujícím nebezpečí. Všechno ostatní, co dělá a jak žije, může být napodobením těch druhých, něčím, co převzal a co si osvojil již jako vypracované, co stačí jen znovu aktualizovat. Ale v mezní situaci je každý a vždycky znovu sám, nikdo ho nemůže zastoupit a nikdo mu nemůže poradit ani mu být vzorem.
V mezní situaci se každý musí k odpovědi dostavit, nemůže se z toho vyvléci a svou odpovědí se vlastně teprve stává sám sebou.
07 Jednou takovou základní situací je lidská smrt, resp. smrtelnost (se smrtí se člověk skutečně setkává jen jako se smrtí toho druhého; na vlastní smrt jen čeká, očekává ji nebo ji vytěsňuje ze svého vědomí). Mohli bychom říci, že to je mezní situace po výtce: každý zemře sám, nemusí se to a ani nemůže u nikoho učit, nikoho nemůže napodobovat a nemůže se tomu vyhnout. Naší otázkou nyní bude, v jakém vztahu je smrt k životu.
08 Běžné, ale velice předsudečné mínění považuje smrt za opozici a protivu života. Podívejme se na věc blíže, abychom nahlédli problematičnost a přímo pochybnost této domněnky. Víme, že život trvá na této planetě (o tom, že by byl jinde, můžeme zatím jen uvažovat a vlastně jen spekulovat) asi 3 až 3 a půl miliardy let, a to bez přestání. Všechny organismy, které tu dnes žijí, pocházejí z prvních živých buněk, které se kdysi nějakým způsobem objevily na zemském povrchu. A nyní to pro náš problém nejpodstatnější: všechny organismy, které kdy na zemi žily, zahynuly. Co z toho můžeme vyvodit?
09 Především z toho je patrno, že smrt životu neuškodila. Právě

90-236
naopak: kdyby z nějakých důvodů ty první organismy neuhynuly a kdyby mohly žít dodnes, je vysoce pravděpodobné, že by se dodnes nijak pronikavě a možná vůbec nezměnily. Rozhodně bychom nemohli očekávat onen překvapivý, dodnes neutuchající rozvoj nových a nových forem, založený na nejrozmanitějších vynálezech, k nimž vždycky může, ale nemusí dojít. (Viz nevynalezená placenta v Austrálii.)
10 Vývoj živých organismů byl založen na tom, že smrt byla vtažena do života, zapřažena do jeho služeb a zařazena do jeho plánů. Vezmeme-li vážně jednak to, že dnes stojíme zatím na poslední výspě vývoje a dokonce – jak zdůrazňuje např. Tailhard de Chardin – na špici, na nejvyšším vrcholu vývojové křivky, a jednak to, že také my zemřeme, musíme z toho pro sebe vyvodit zásadně důležité poučení.
11 Především chybí jakýkoli argument pro domněnku, že život se na této planetě objevil náhodou či nedopatřením. Takové náhody netrvají samy sebou, svou „silou“ miliardy let. A za druhé tu není žádné opory pro jinou domněnku, totiž že smrt je pro život největším nepřítelem. Právě naopak se všechno zdá nasvědčovat, že smrt je velmi účinným nástrojem života v jeho sebezdokonalování.
12 V této chvíli se nehodláme zabývat tím, do jaké míry je smrt plánovanou metodou a zda je do programu života snad přímo zakódována. Jde nám o něco jiného. Život jako takový se zjevně neomezuje a neredukuje na životní běh jednotlivých organismů, ale rozvíjí se určitým směrem přes ně a jejich prostřednictvím kupředu, dál a výš. Každý jednotlivý běh života má v tomto směřování života kamsi do nedohledné budoucnosti své místo a svůj smysl v tomto vývoji. Život se tedy netýká jen jednotlivých živých bytostí, ale má jakési své vlastní trvání, přesahující celé věky. Pamatujeme-li na příbuznost slova „věky“ se slovem „věčnost“, můžeme právem odlišovat

od jednotlivého a tedy konečného, smrtelného života (= životního běhu) život, který trvá po věky, tedy život „věčný“.
(pokrač. 13.3.1991)
13 Aniž bychom se pouštěli do podrobnějších výzkumů v tomto smě-

90-237

ru – to bychom dělali příliš veliký skok! – podržíme si ve své mysli jednu důležitou věc, k níž jsme dospěli: život není jen životem jednotlivé bytosti, ale každou jednotlivou bytost a její ohraničený život přesahuje. A na tomto jednotlivý život přesahujícím životě má jednotlivá živá bytost „podíl“, tj. podílí se na něm jednak tím, že žije z jeho skutečnosti, ale na druhé straně také na něm má svůj pozitivní podíl, tj. může aktivně přispívat k jeho šíření i kvalitativnímu vylepšování, přinejmenším však k jeho udržování a zachovávání.

90-238

19.2.91
FAK. AVU – 19. 2.1991: Dění, jsoucno–událost, reaktibilita
(nepředneseno; místo toho „Mýtus“)
01 Řecká ffie začala otázkou po ARCHÉ; ta byla původně chápána jako „živá“, ale počínajíc Eleaty byla umrtvena. To vedlo k absurditám, na které si ffie zvykla zejména pod vlivem theologie (HYLÉ, první hybatel atd.).
02 V důsledku toho celá myšlenková tradice (ffická, ale i vědecká) považovala změnu nejen za téma nedůstojné vědění a vůbec poznávání, ale dokonce za něco, co poznávat ani nelze (Aristotelés).
03 Zároveň se však ukazovala stále víc nutnost se změnami přece jen zabývat. Zásadou se však stalo usilovat o poznání toho, co se při změně a na změně nemění (předpoklady tu byly již v rozlišování povrchu a podstaty jako toho, co „stojí pod“ – HYPOKEIMENON).
04 Obrovským objevem byla možnost rozvíjení pythagorejské myšlenky číselných vztahů jako ARCHÉ – matematizace (viz Patočka, Arist.). Tím zároveň byla vyzrazena vazba ffie a vědy na některé momenty mytické orientace na archetypy.
05 Právě vyhnání matematizace do extrémních detailů a jemností spolehlivě ukázalo (ovšem až po mnoha staletích), že veškerá neměnnost je jen přibližná a relativní, ale že skutečným základem („podstatou“) všeho je změna či dění.
06 To ovšem znamená nejen obrovský převrat v myšlení jak v detailech, tak v typu soustavnosti (skladebnosti), ale do nejzávažnějších důsledků vedoucí převrat i v myšlenkové strategii.
07 Především musíme zcela opustit jak Aristotelovu myšlenku beztvaré HYLÉ, tak Platónovu myšlenku beztvarého proudu dění, neboť jde o pouhou abstrakci, nerozlučně spjatou s jinou takovou abstrakcí, totiž myšlenkou MORFAI či idejí.
08 Prostá zkušenost i zkušenost současné vědy svědčí pro to, že veškeré dění je především strukturované a za druhé že je individualizované, resp. v nejzákladnějších složkách kvantované (má „monadickou“ povahu).
09 Whitehead propracoval koncept takové dějící se monády, o

90-239

které mluví jako o události (event). Má za jisté, že ffie musí předpokládat nějakou nejmenší, ale základní (vnitřně sjednocenou) událost „prvního řádu“, tedy primordiální. Tu nyní můžeme postavit na místo zmíněných ARCHAI.
10 Primordiální událost je experimentální myšlenkový model a nesmí být předčasně ztotožňována se žádnou myšlenkovou konstrukcí dnešní teoretické fyziky, např. s kvantem. Zde musíme pracovat filosoficky čistě.

(Energetické kvantum je fundamentálně odlišné od primordiální události, protože je schopno se velikou rychlostí pohybovat ve světovém prostoru a „trvat“ i „stárnout“ po miliardy let.)
11 Primordiální událost vzniká, trvá nejmenší možnou dobu, to jest po jedno časové kvantum, a pak končí, zaniká. Uvažujeme-li o ní izolovaně, nazýváme ji událostí virtuální (termín je vypůjčen od fyziků). Bez analýzy a dalších důkladných výzkumů nemůžeme rozhodnout, zda jsou si všechny primord. události zcela podobné (stereotypní až na samu mez identičnosti), ale předběžně propedeuticky předpokládejme, že ano.
12 Primordiální událost silně připomíná Leibnizovu monádu, a proto nebude škodit srovnání. Monáda je sice stvořená, ale věčná (konečná) substance. Neděje se celá, ale jen uvnitř. Prostorově je totožná s bodem. Nemá oken. Těl(es)a jako „složené monády“ drží pohromadě mocí Stvořitele. Vývoj je omezen na vnitřní vyčeřování jednoduchých monád. Atd.
13 Sama myšlenka primordiálních událostí nestačí k objasnění vzniku, resp. ustavení světa. K tomu je zapotřebí ještě dvojího předpokladu, totiž jednak reaktibility na straně primord. událostí, jednak – a tu jsme zatím zcela závislí na výzkumech dnešní astrofyzikální kosmologie – na jakési superudálosti, pro kterou ffie až dosud nemá své čisté zdůvodnění.
14 Nesmíme však nepozorně přejít nebo přeskočit otázku velké a přímo principiální důležitosti, totiž odkud se vlastně ony primord. události berou. Je to otázka, kterou klasicky formuloval právě Leibniz: proč je spíše něco než nic? To

90-240

pro nás tedy znamená: proč jsou vůbec nějaké primordiální události, proč tomu není tak, že by nebylo vůbec nic? (To jest: že by bylo jen „nic“.)
15 Na tuto otázku lze odpovědět poměrně jednoduše (i když mi není známo, že by to už někdo učinil), ale podrobnější analýza by nutně vedla k souvislostem velmi širokým, a to zejména dějinným. Jde totiž o poslední krok distance vůči tzv. metafyzice. To by nás odvádělo jinam; proto jenom docela stručně.
16 Stará (tradiční) metafyzika nezdůvodněně předpokládala, že jsoucí jest a nejsoucí že není, aniž by se na tom něco mohlo změnit (později doplněno: bez příčiny, která ovšem nutně také jest). Z toho pak vyplývá teze, že ex nihilo nihil. Když jsme opustili myšlenku trvalých a neměnných jsoucen, zapomněli jsme na „nic“ – poslední relikt.
17 Netrvá-li beze změny nic, musíme důsledně popřít trvání i u samotného „nic“, tedy u nicoty. Ani nicota nemůže trvat beze změny, ale musí se měnit. A nic se může měnit jenom v něco. Nicota je tedy stavem nestabilním. Změna znamená vždycky také zánik. Už Aristotelés věděl, že zánikem nicoty je vznik.
18 Proto stále něco jest, a zároveň to stále zaniká. Tady se filosofie dostává do blízkosti pojmu fyzikálního vakua, které neznamená nulovou energetickou hladinu. A v situaci ustavičně vznikajících virtuálních primordiálních částic se přihodí jakási zvláštní událost, znamenající zrod světa (kosmu, univerza).
19 Zde se musíme opřít o současnou astrofyzikální teorii kosmogeneze, která počítá s tím, že zároveň se vznikem světa vznikl také prostor a čas. Z filosofického hlediska jsou ovšem nezbytné některé korektury, z větší části spočívající v pojmových upřesněních.
20 Tato upřesnění se týkají především pojetí prostoru a času – fyzikální pojmy nemohou filosoficky vyhovovat. Je třeba přísně rozlišovat mezi primárním časem samotného událostného dění a mezi ekosystémovým („sociálním“) časem

90-241

jakožto prostředím. Ale to je jiná otázka.
21 Z filosofického stanoviska je však rozhodující jiná věc: teprve v rámci takto vzniklého vesmíru začínají být jednotlivé primordiální události schopny na sebe vzájemně reagovat, tj. přestávají být odsouzeny k izolovanému bytí monád bez oken.

22 Jen díky reaktibilitě nejjednodušších i všech vyšších (pravých) událostí mohl svět vzniknout (= ustavit se) a jen díky jí také může trvat. To má nutně velmi závažné důsledky jak pro chápání „sociálního“ prostoru a času, tak pro chápání povahy samotného světa.
23 Husserlovská fenomenologie není totiž ve svých přístupech dost radikální, neboť pojem fenoménu a fenomenality bez dostatečného zdůvodnění omezuje na lidskou subjektivitu. Když přijmeme uvedené hledisko reaktibility, musí být zřejmé, že pojem fenoménu musí být rozšířen.
24 Svět vlastně nestojí na primord. událostech jako na základu, který by však byl jeho součástí, nýbrž jako na něčem, co má původně mimosvětný charakter (proto byla řeč o virtualitě). Jde-li nám naproti tomu o základní složky vesmíru, musíme poukázat na to, jak se události navzájem sobě jeví, tedy na jejich fenomenalitu.
25 Svět je tedy založen na fenoménech a reakcích na tyto fenomény. Má proto sám fenomenální charakter, a to bez jakéhokoliv nezbytného vztahu k člověku a k lidské subjektivitě. Proto musí být samo pojetí fenoménu ještě upřesněno.
26 Všechno se zdá naznačovat, že svět je původně pluralitní, tj. že je založen na mnohosti primord. událostí a mnohosti jejich vzájemných reakcí. Bez podrobnějšího zkoumání však nemůžeme vyloučit tu možnost, že původně je „proto-kosmos“ jedinou mega-událostí, která se teprve dodatečně rozpadá.
27 Je otázkou, zda je v této věci kompetentní fyzika, neboť zatím se zdá, že se nedovede orientovat v prvním zlomku sekundy po vzniku světa (viz Weinberg). Filosoficky posuzováno by pojem mega-události nutně vedl k tomu, že

90-242

zmíněné virtuální (primordiální) události by se od sebe mohly pronikavě lišit.
28 Pokud přijmeme tento předpoklad, mohli bychom položit teoretickým fyzikům následující otázku: jak souvisí energie virtuální částice s délkou jejího „života“? Není myslitelné, že rozpad mega-události a následující vznik světa je důsledkem toho, že byla překročena kritická mez energie, takže k „normálnímu“ zániku virtuální události chyběl dostatečně krátký zlomek času (protože kvantum je příliš dlouhé, ale dále už nedělitelné)?
29 Máme-li od počátku podržet pod kontrolou filosofické aspekty této otázky i jejího případného zodpovědění ze strany fyziků, musíme velmi pozorně sledovat rozdíly i shody obojího pojetí, totiž ffického pojetí virtuální události a fyzikálního pojetí virtuální částice (nebo virtuálního kvanta). (Oboustranná možná inspirace.)
30 Zkoumání této otázky se může ukázat jako velmi významné i pro chápání času a jeho kvantové povahy. Nelze vyloučit, že vnitřní čas primordiální události se zrychluje nebo zpomaluje v souvislosti s ubýváním nebo narůstáním jejího energetického vybavení, takže kritická hodnota se tím může značně posouvat.
31 Zkoumání povahy vzniku primord. událostí a také vyšších typů událostí může také vrhnout nové světlo na ono „nic“, které v důsledku své lability má „tendenci“ zanikat a tak přecházet v „něco“. Tato tendence se totiž jeví dokonce jako „tlak“ či dokonce „přetlak“, k jehož vybití nestačí produkce pouhých primord. událostí, ale který působí dál i na vyšších až nejvyšších úrovních.
32 Rozhodujícím terénem výzkumu však zůstává povaha reakcí a reaktibility. Protože však každá reakce je jen druhem či komplikovanějším typem akce, je třeba se nejprve věnovat analýze samotného fenoménu akce a aktivity.
33 Žádná akce nemůže obstát samostatně, izolovaně od své, tj. sobě příslušné události, neboť je její akcí. To tedy znamená, že každá událost, která podnikne akci, má ještě (přinejmenším) jeden konec navíc kromě svého vlastního, jímž jako celek sama přestává „být“. Dění události se tak vlastně dělí, štěpí do dvou proudů, z nichž jeden podléhá druhému.
34 Má-li se akce proměnit v reakci, musí být založena ještě na něčem dalším, jiném, než může být dáno rozvrhem samotné hlavní události, totiž na nějaké informaci o průběhu a výsledku nějaké předchozí akce.
35 Akce, která na takové informaci založena není, probíhá ve vztahu k okolí (okolnostem, kontextu) nahodile a tedy de facto nefunkčně. Informace, která dovoluje, aby se taková akce změnila v reakci, je zase naopak vždycky kontingentní ve vztahu k průběhu hlavní události.

36 Pro konstituci světa je proto základně významný skutečný poměr mezi strukturami předem rozvrženými a strukturami ex post adaptovanými na kontingentní momenty.

90-244

4.3.91
Náboženství (na 5.3.91)
01 Minule jsme si řekli, že náboženství představuje jakousi poslední fázi mýtu, kdy mýtus už přestal být s to udržet v jednotě celý lidský život. Mýtus je něco jako prostředí, jako svět; z tohoto světa začínají vypadávat některé prakticky důležité a nezbytné, ale z hlediska mýtu zanedbatelné, zcela opomíjené záležitosti.
02 Tyto záležitosti zůstávají zprvu jen na okraji mytického povědomí, ale jak jich přibývá (často se takto na okraj mýtu dostane i leccos z toho, co mělo původně v mýtu své místo a značnou důležitost), začínají se formovat v samostatnou složku lidského života a světa. Původní jednota se rozpadá, místo jednoho světa tu jsou dva a člověk v nich žije podle okolností střídavě, tedy jakoby schizofrenicky.
03 Na tomto místě je možné namítnout: to je pouhá konstrukce, náboženství je přece něčím mnohem složitějším, bohatším! Protože podobné námitky lze slyšet často, zařadíme malou úvahu metodickou. Pojem není nic, co by nám mohlo být hotové dáno přírodou nebo naší vlastní přirozeností, ale musíme jej vždycky nasoudit, a to s rizikem, že se nebude hodit a že budeme muset ustavit pojem jiný. Nejlépe to vidíme v diskusi botaniků nebo zoologů, když jde o správné taxonomické zařazení nově objevené rostliny nebo zvířete.
04 Každý takový nově nasouzený pojem nutně zjednodušuje a jistě ochuzuje tu skutečnost, k níž se vztahuje. Proto také jsou některé pojmy obecnější a některé „konkrétnější“, tj. méně obecné, a my můžeme zkoumat jejich vzájemné vztahy. To je krajně nesnadné a někdy dokonce nemožné v rámci myšlení, jež své pojmy neupevnilo nebo je vůbec neustavilo. Příklad: doga vůbec nevypadá jako stejný druh zvířete jako maltézský pinč.
05 Funkce pojmů však spočívá ještě v něčem jiném. To, co se děje kolem nás, se jen výjimečně strukturuje tak, že tu je kámen, tam pes, jinde rostlina nebo strom. Nejčastěji je to jakýsi chaos, kde se nejrůznější věci a děje překrývají a navzájem prostupují tak trochu podobně jako na dětských omalovánkách, kde jsou předtištěny různé značky přes sebe a vůbec není vidět, co může vzniknout, když propojíme jen jeden jejich typ. Z toho stále se proměňujícího chaosu, který se před nás staví nejen vždycky teď, ale k němuž nutně náleží i mnoho minulého a také ještě nenastavšího, ale očekávaného, nám pojmy dovolují vykrajovat jednotlivé skutečnosti (resp. to, co za skutečnosti považujeme), a tak se v tom chaosu vyznat. Je jistě pravda, že můžeme ustavit také pojmy neužitečné a dost špatně fungující; ale pak jsme svobodni je opustit a ustavit si pojmy jiné, lepší.
06 Jak se pozná kvalita pojmů? Na tom, jak se s nimi dobře pracuje. Mezi pojmy lze sledovat jejich logické souvislosti, jejich souhru nebo naopak to, jak se vzájemně vymezují nebo dokonce vylučují. Ale to není vše; s pomocí pojmů a celých pojmových staveb můžeme sledovat určité komplikované ideje a myšlenkové strategie a odhalovat tak souvislosti, které nám na první pohled, ale často i po dlouhém pozorování a rozsáhlých zkušenostech bez pojmových nástrojů zcela unikají.
07 Jaký je tedy výsledek těchto úvah? Pojmy nám nejsou dány „od přírody“, ale jsou naším výtvorem. Proto je můžeme vyměňovat za jiné, pokud nevyhovují. Pojmů užíváme vždycky jen pro jejich očekávanou užitečnost. Nejsou žádné správné a chybné pojmy, jsou jen pojmy a nepojmy, a samy pojmy jsou fungující a nefungující, užitečné a neužitečné, skvělé a k ničemu.
08 Užitečnost pojmů lze poznat nikoliv hned, nýbrž až z toho, jak se s nimi pracuje a kam až nás ve spojení s jinými mohou dovést. Proto námitky proti některým pojmům mohou být právem vznášeny teprve po podrobném vysledování toho, k čemu vedou v rozsáhlejších, až i dalekosáhlých souvislostech. Předčasné námitky prozrazují nechuť k myšlení vskutku filosofickému a jsou známkou pojmového a často dokonce jen slovního dogmatismu, který se fixuje na zaběhané postupy a myšlenkové struktury a už se od nich nedokáže odpoutat.
09 Nyní se můžeme vrátit k našemu tématu. Důvod, proč volíme naznačený pojem náboženství a nikoliv jiný, má totiž povahu strategickou. Jistě se ještě pamatujete, že po mýtu, jímž jsme se zabývali minule na základě vaší

volby, byla udána dvě další témata, „náboženství“ a „víra“. Do naší strategie musí být proto zakomponováno další téma, které bude mít velký vliv na to, zda se náš experimentální pojem náboženství buď osvědčí, nebo neosvědčí. Téma „víra“ musí být tedy od počátku bráno v potaz. A nejen to; určité pojetí víry, které sice vůbec neodpovídá chápání běžnému, ale kterému budeme důvěřovat, protože odpovídá základně významnému fenoménu, za jehož objev vděčíme jedné staroizraelské tradici, si přímo vynucuje vypracování nového, od běžného odlišného pojetí i samotného náboženství. Náš nezvyklý pojem má tedy své hlubší zdůvodnění, které se ovšem vyjeví až později.

10 Pro náboženství v našem pojetí je tedy charakteristický především jiný dvojí rys: je to forma mýtu, a to upadajícího a již nedokonale fungujícího mýtu, a je to rozpolcenost světa a života na dvě složky, sakrální a profánní. A mýtus jsme si minule charakterizovali jako svět, v němž je všechno závislé na tzv. praminulosti, tj. na těch dějích a činech, které už se staly a byly vykonány, takže jsou minulé, ale které právě tím, že už jednou byly úspěšně provedeny, se staly jednou provždy skutečnými a mohou být kdykoliv obnoveny, reaktualizovány tím, že je někdo napodobí či spíše že se s nimi přímo ztotožní, identifikuje.

11 Rozpolcenost světa, v němž žije náboženský člověk, má proto docela určité a nám dobře známé rysy. Někdy se mluví o dvou rozměrech lidského života a světa, o vertikálním a horizontálním. Vertikálně je člověk ve vztahu k božstvu a božím věcem, horizontálně žije v čase a v souvislostech jen profánního charakteru. Ve vztahu k Bohu má náboženský člověk dojem vytrženosti z každodenních souvislostí, zkouší vztah k věčnosti. Jeho zbožnost a náboženské zanícení má málo co společného s jeho všedním životem. Služba Bohu je vydělena z kontextu denních starostí a svízelí a stává se svátkem, slavnostní příležitostí, kdy člověk nechává vše profánní mimo chrám, sám na to vše zapomíná a chce, aby na to bylo i kosmicky zapomenuto. Je si vědom své provinilosti, a proto touží po zahlazení svých vin. Odpuštění však nehledá u těch, proti nimž se provinil, ale soustřeďuje se na svou vinu mytickou či metafyzickou a zbavuje se jí obřadem, rituálem. Takto ve svých představách očištěn, vrací se do profánního života, aby se znovu umazal a znečistil. To znečištění pak připisuje bídnému a marnému světu, který už nyní je ztracen a zatracen, a který proto nemusí být brán s poslední vážností – na něm moc nezáleží, leccos se tam schová. Člověk se nikdy necítí být bídákem pro to, co dělá ve světě, protože na tom vposledu nezáleží, ale cítí se bídákem před Bohem nebo před nejrůzněji chápanými božstvy, když nesplní své povinnosti vůči nim. A tyto „náboženské“ povinnosti mají vždycky rituální a magický charakter. Nemohou být plněny v rámci každodennosti a kdekoliv, ale v časech a místech k tomu zvlášť určených, tj. v posvátných dobách a v posvátných prostorech, tj. při bohoslužbách a náboženských slavnostech a na posvátných místech či přímo v chrámech.

12 Křesťanství bývá běžně považováno za náboženství a křesťané sami je tak také většinou chápou. Křesťanství samo je však velmi komplikovaný historický fenomén, v němž koexistují četné navzájem si odporující složky. Nejnápadnější je jeho synkretický filosoficko-theologický charakter. Křesťanská theologie se ustavila jako vysloveně unikátní pokus o užití řeckého pojmového myšlení k vyjádření bytostných principů životní i myšlenkové orientace nejen neřecké a v mnohém i protiřecké, ale nemytické a vysloveně protimytické. To ovšem muselo vést k četným nesnázím nejen myšlenkovým, ale také životně praktickým.

13 Především ona nemytická a protimytická a tudíž také protináboženská orientace nebyla žádným izraelským folklórem a také vůbec nenáležela k nějakým původním rysům starého Izraele. Bylo tomu právě naopak. Když se začtete do starozákonních textů, zjistíte, že lid i se svými vůdci ustavičně znovu upadal do „pohanství“, do baalismu, do „sloužení bohům cizím“ a tedy do modloslužby „ukydaným bohům“, vyrobeným lidskýma rukama. Proroci nepřestávali útočit právě na tuto obecnou náboženskost.

14 Někdo by mohl namítnout, že to je nesprávná interpretace, že šlo prostě jen o spor jednoho náboženství proti všem jiným, že šlo o zvláštní nedůtklivost a žárlivost izraelského Boha. Tak se to často vykládá, ale svědčí to o velmi povrchní znalosti izraelských dějin. Izraelci byli nomádi, pastevci putující se svými stády stále od jedněch pastvin k jiným. A teď si představte, že někdo zakáže a zruší všechny svatyně a posvátné háje a vůbec všechna posvátná místa a soustředí tzv. bohoslužbu na jediné místo v celé zemi. A to je přesně to, co bylo provedeno za tzv. Joziášovy reformy (2. Kr 22-24. kap.).

15 Občas je v knihách Královských zmíněn král, který „činil to, což pravého jest před očima Hospodinovýma“. Tak se to píše např. o Jotamovi (2. Kr 15,34), ale pak je dodáno: „Avšak výsosti nebyly vždy zkaženy, ještě lid obětoval a kadil na výsostech.“ (v. 35). A právě tomu učinil přítrž Joziáš, který je sice rovněž charakterizován jako ten, jenž „činil to, což pravého jest před očima Hospodinovýma“ (22,2), ale nadto se o něm praví: „A nebylo mu podobného krále před ním, kterýž by obrátil se k Hospodinu celým srdcem svým a celou duší svou, i všemi mocmi svými…, ani po něm nepovstal podobný jemu“ (23,25), a to právě proto, že zkazil a zničil všechno, co mělo nějakou souvislost s náboženskými praktikami, včetně bohoslužebných nádob, posvátných hájů, obětišť, sesadil a vyměnil mnoho kněží, mnoho jich bylo dokonce pobito, pobořil oltáře, potřískal obrazy, zničil a poskvrnil výsosti, dokonce i takové, „jichž byl nadělal Šalomoun král Izraelský“ (v. 13), a vyplenil „i věštce a hadače, obrazy i ukydané bohy, a všechny ty ohavnosti, co jich kde bylo viděti v zemi Judské a v Jeruzalémě“ (v. 24).
16 Výsledek toho všeho však nebyl zdaleka jednoznačný, neboť čteme: „Avšak neodvrátil se Hospodin od prchlivosti hněvu svého velikého… Protož řekl Hospodin: Také i Judu odvrhnu od tváři své, jako jsem zavrhl Izraele, a opovrhnu to město, kteréž jsem vyvolil, Jeruzalém, i ten dům, o němž jsem byl řekl: Jméno mé tam bude.“ (23,26-27). Slyšíme v tom zřetelně hluboké opovržení: nemluví se ani o chrámu, ale o domě, pro který už není použití. To připomíná Ježíšova slova „zrušte chrám tento“, pro která byl odsouzen.
17 A pak ovšem jsou tu jasná slova proroků. Snad nejzřetelněji to je vysloveno hned v 1. kapitole Izaiáše. „K čemu jest mi množství obětí vašich? dí Hospodin. Syt jsem zápalných obětí skopců a tuku krmných hovad, a krve volků a beránků 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, což je 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.“ (Iz 1,11-15.)
18 Je vskutku těžko si představit ostřejší odmítnutí zbožných návyků a religiózních praktik, včetně takových, které jsou v křesťanských církvích považovány za samozřejmé. A co tedy je postaveno proti tomu jako požadavek samotného Hospodina? To je právě nejpoučnější. „Umejte se, očisťte 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.“ (v. 16-17.)
19 Vidíme, že uvedené požadavky – které se ostatně opakovaně vyskytují i u dalších proroků a také u Ježíše, který nejednou opakuje prorocký důraz na „milosrdenství a soud“ – jsou čímsi vysloveně nenáboženským, nerituálním a neposvátným, ale týkají se jednoznačně každodenního, tj. profánního života a profánních mezilidských vztahů. K tomu můžeme uvést ještě další doklad, tentokrát novozákonní.
20 V Jakubově epištole se na konci 1. kapitoly dočteme, že je zapotřebí rozlišovat mezi náboženstvím pravým a marným. A to první je charakterizováno tak, že zase na něm není vlastně nic náboženského. „Náboženství čisté a neposkvrněné před Bohem a Otcem totoť jest: Navštěvovati sirotky a vdovy v souženích jejich a ostříhati sebe neposkvrněného od světa.“ (Jak 1,27.) To je zjevné navázání na proroky, konkrétně také na citovaného Izaiáše. Jsou tu však dva problematické body, které nemůžeme přejít bez poznámky.
21 Především tu je ta okolnost, že je vůbec použito slova „náboženství“ (THRESKEIA, religio munda x vana). To slovo je zcela nepochybně naprosto přeznačeno, takže znamená něco úplně jiného než v běžném použití. Má v té věci nač navazovat, neboť i slovo „bůh“ muselo být naprosto přeznačeno. Ale právě s tím jsou spojeny obrovské nesnáze. Zmocnit se takto nějakého významného slova a prosadit jeho nový význam je možné a přípustné všude tam, kde původní jeho význam je už otřesen nebo alespoň oslaben. Jinak je třeba počítat někdy až s děsivou setrvačností nejen původního slova, ale i jeho kontextů a celého širokého pozadí. A právě z těchto důvodů je zapotřebí vždycky důkladně zvážit, není-li účelnější a také účinnější si vybrat slovo jiné nebo dokonce volit nějaký neologismus.
22 A pak je tu ještě druhý problém. Proč užívá Jakub tak podezřelé formulace jako „ostříhati sebe neposkvrněného od světa“ (v. 27)? Jsou tu dvě možnosti, jak tato slova interpretovat. Na první pohled se zdají potvrzovat rozdělení světa na sféru religiózního posvátna a profánního světa. Jestliže však ono religiózní

posvátno apoštol Jakub přeznačuje na marné náboženství a naproti tomu jako pravé náboženství označuje to, co se nám dnes jeví jako nenáboženský apel, zůstává neprůhledný onen negativní odkaz ke „světu“, jímž máme zůstat „neposkvrněni“ a jímž má zůstat neposkvrněno i ono pravé náboženství.
Buď apoštol celou věc nedomyslil, anebo je chyba na naší straně.

90-251

23 Předpokládejme nejprve, že chybu děláme my. V čem by mohla spočívat? Mám dojem, že i vám už se začíná jasnit. Aniž bychom se to pokusili zdůvodnit a aniž bychom si to vůbec i jen uvědomili, předpokládáme zcela samozřejmě, že „svět“ je profánní. Zde je tedy ona hledaná chyba. Svět je profánní dnes a pro nás, ale to je výsledek dlouhého procesu tzv. odsvěcení či odposvátnění světa, jinak také sekularizačního procesu. Ten však nemůžeme předpokládat pro dobu apoštolskou a dokonce ještě ani pro dobu mnohem pozdější, snad pro celý středověk. Zkrátka a dobře: v pohledu apoštola Jakuba je sám svět plný všelijakých božstev, magie, náboženských praktik a podobných nepravostí a marností. Musíme si uvědomit, že šlo o pokročilý helenismus, kdy se pandemicky šířily nejrůznější orientální mýty, nejednou zkřížené s filosofií a dokonce i s některými prvky židovskými nebo křesťanskými.
24 Když si tedy přeložíme slova apoštola Jakuba (údajného autora epištoly) do našeho dnešního jazyka a jeho terminologie, budeme jim rozumět jako varování před náboženským světem, tj. přede všemi těmi rituály a magií a obětováním a posvátnými úkony atd. atd., před nimiž máme udržet své pravé, protože nenáboženské „náboženství“ neposkvrněné. „Zesvětštělé“ tedy nejsou ty činy ani myšlenky, o nichž dnes mluvíme jako o profánních a světských, nýbrž naopak jako „poskvrněné od světa“ musí být posuzováno vše, co odvádí pozornost od soužení sirotků a vdov a stará se o slavnosti, obřady, obětování, o chrám a chrámový provoz a službu atd.
25 Přesně do tohoto obrazu zapadá i působení Ježíšovo. Po vzoru Izaiášově relativizuje a problematizuje sobotu (sabat) a též chrám, jak jsme už viděli. Jeho podobenství o milosrdném Samaritánovi je úderné: muž ze Samaří, který nebyl za Izraelce považován, učinil – máme-li užít slov o králích – to, což jest pravého před očima Hospodinovýma, zatímco kněz a Levíta se zachovali špatně, protože chrámové službě dali přednost před skutkem milosrdenství.
26 Tak jsme před sebou nechali rozvinutou dvojí myšlenku, anebo spíše dvojí chápání a pojetí „náboženství“. Myslím, že mi

90-252

ženství“ mají mít na mysli něco docela jiného než dosud. Mám za to, že bude rozumnější tomu slovu ponechat zhruba ten význam, jaký si v dlouhé své historii podrželo, a místo toho se soustředit na zdůvodnění čehosi, co ovšem také většinu lidí ohromně překvapí, totiž že ani židovství (staré), ani křesťanství nejsou žádná náboženství, resp. že je musíme považovat za cosi odpadlého, scestného a zvrhlého, pokud se z nich snad náboženství stalo. Zatím však můžeme doufat, že to je jen znečištění či poskvrnění napravitelné.
dáte za pravdu, že by bylo nanejvýš pracné přesvědčovat dnes

90-253

11.3.91
AVU
Víra (na 12.3.91)
01 Archaický člověk byl celým svým životním stylem orientován na praminulé archetypy, které napodoboval, ano, s nimiž se ztotožňoval. Už jsme si řekli, že velmi důležitým prostředkem této orientace byl mýtus, ale ne jako pouhý nástroj, nýbrž spíše jako silové pole, které člověka natáčelo stále tváří k tomu, co se už kdysi stalo a co proto stále jest, co je možno jen znovu aktualizovat, oživovat, zpřítomňovat tím, že to napodobujeme.

02 Základním omylem člověka, žijícího v mýtu, tj. orientovaného na minulost, resp. praminulost, byla představa, že napodobením toho, co se už jednou stalo a co tedy od té chvíle jest, se může zachránit před zkázou, před pádem do propasti nicoty, tj. do hrozící budoucnosti. Archaický člověk se budoucnosti děsil, a proto se chtěl chytat pravzorů, aby unikl nicotě. Ve skutečnosti se však právě ztotožněním s něčím, čím sám nebyl, sám opouštěl a sám sebe ztrácel.
03 Jednou muselo dojít k tomu, že člověk rozpoznal, že identifikací nezachraňuje sebe, nýbrž právě naopak onen pravzor, protože mu dává kus svého života, krev ze své krve a umožňuje mu tak ožít. Proto se někteří mimořádní lidé tu a tam a čas od času odhodlali udělat něco zcela nového, nebývalého. Ti pak dodatečně po nějakém čase byli zbožněni a stali se novými pravzory.
04 A pak jednou došlo k morálnímu vynálezu – možná ještě ne při jasném vědomí, snad jen na základě jakéhosi záblesku tuchy, ale vícerým opakováním se ten vynález upevnil a mohl být reflektován (přesněji podroben praereflexi či protoreflexi). Tu je třeba dodat, že byl zejména upevněn vynálezem, který mohl člověku dát oporu, když se chtěl opřít přitažlivosti archetypů. Šlo o vynález anti-archetypů.
05 Světodějným důsledkem této převratné změny byl nový, zcela odlišný vztah k budoucnosti, ale také k sobě. Rozhodujícím prostředkem nebo lépe mediem tu bylo vědomí: proměna se mohla odehrát, mohla nastat pouze na základě změny smýšlení, změny vztahu vědomí k budoucnosti. Ale to byl jen nezbytný předpoklad proměny zaměření celého života.
06 Úzkost a děs, jež provázely člověka při pomyšlení na budoucnost, slábly a mizely, jak se člověk učil na budoucnost spoléhat, s myšlenkou na budoucnost spojovat svou důvěru. Proto je velmi přesné a vystihující Ježíšovo slovo knížeti Jairovi (ekumenický překlad ho nazývá představeným synagógy): Neboj se, toliko věř. (Mk 5,36; Luk 8,50.) To znamená: proti bázni a strachu je postavena víra.
07 Za spolehlivé a pevné není tedy už považováno to, co se jednou stalo a co jest, nýbrž právě naopak to, co není, co ještě nenastalo. Ovšem zde je třeba velice dobře rozlišovat a precizovat. Víra znamená spolehnutí na spolehlivé; je to náš akt, naše spolehnutí, ale nikoliv na něco nespolehlivého, nejistého. Samo spolehlivé však rovněž nestačí, protože rozhodující je, abychom se na to spolehlivé opravdu spolehli „celým srdcem a celou myslí“.
08 Tento nový vztah spolehnutí v důvěře je ovšem mnohem komplexnější a nemůže být vystižen jen jedním slovem, jedním pojmem „víra“. Chtít zůstávat u jediného slova a fixovat na ně vše by bylo bláhové. Proto můžeme najít i další slova, kterými tuto novou orientaci celého života můžeme postihnout. Víme, že např. apoštol Pavel vedle víry uvádí (1. Kor 13,13) také naději a lásku. Zde se však musíme na chvíli zastavit.
09 Apoštol Pavel se nikdy s Ježíšem nesetkal, a proto jeho názory znal jen z druhé ruky. Tak se mohlo stát, že některé souvislosti viděl jinak a že také některých slov užíval v jiném smyslu. V řadě případů to ani není na závadu, ale někdy to přece jenom je na pováženou. A tak tomu je právě s chápáním slova víra.
10 V citované 13. kapitole listu Korinťanům čteme známý Pavlův oslavný text, hymnus na lásku. Zmínka o víře a naději má na tomto místě jen okrajovou funkci. Na rozdíl od víry a naděje láska nikdy nekončí, ujišťuje nás Pavel. Jaké uvádí pro to důvody? Musíme jim věnovat nejvyšší pozornost, protože zde se ukazuje Pavel jako silně helenizovaný Žid na rozdíl od Ježíše, který nejeví nejmenší známky helenistických vlivů.
11 Apoštol nás ujišťuje (8), že láska nikdy nezanikne. Provádí srovnání: proroctví pominou, jazyky ustanou, poznání bude překonáno. To proto, že jak naše poznání, tak naše prorokování je jen částečné; až přijde plnost, bude všechno částečně překonáno (9-10). Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, tak jako Bůh zná mne (12).
12 Vztahuje-li se víra a naděje k budoucnosti, pak se obojí stává zbytečným tam, kde se budoucnost změní v přítomnost. Zde vidíme, jak Pavel chápe víru (a naději) jinak než Ježíš: dává ji do protikladu k vidění tváří v tvář, nikoliv do protikladu k strachu a obavám. I když to není řečeno výslovně, je z celé souvislosti zjevné, že víra i naděje jsou zatíženy touž nedokonalostí jako třeba proroctví, neboť se vztahují k tomu, co není. Dokonalost naproti tomu Pavel spojuje s tím, co jest, především pak s tím, co bude nyní a zde a čemu budeme vystaveni tváří v tvář. Je v tom jistý paradox.

13 Apoštol Pavel každé „nyní a zde“ problematizuje jako částečné, kdežto ono „nyní a zde“, které přijde „potom“, charakterizuje jako „plnost“, překonávající vše částečné. Vidíme tedy, že orientaci celého našeho života na budoucnost vlastně jakoby zachovává. Ale jeho pojetí této budoucí dokonalosti, kdy všechno částečné a nedokonalé je zrušeno a vládne jenom plnost, se pronikavě liší od pojetí Ježíšova.
14 Je tu základní rozdíl v eschatologii. Pro Ježíše neznamená „poslední soud“ konec všeho dění a všech událostí – není to tedy konec jakožto poslední cíl všeho usilování a spění, něco jako Aristotelův TÉLOS. V jeho podobenstvích se i potom mnohé odehrává, dějí se události, nadále existují rozpory a napětí, volající po řešení a překonání. Poslední soud je konec jedné etapy, ale po ní přichází nová. (Např. o boháči a Lazarovi, Luk 16,19-31; o posledním soudu, Mat 25,31-46 – tam také neúplné „poznání“, v. 37; aj.)
15 Pavel však ještě uvádí lásku do přímé souvislosti s vírou a s nadějí: láska věří, láska má naději (Kraličtí: všeho se naděje, všeho trpělivě čeká; v. 7). Kdyby to platilo, pak se musíme tázat, co se to vlastně stane s láskou tam, kde vidíme tváří v tvář: je to konec lásky – anebo se láska bez víry a bez naděje přece jenom obejde?
16 A zde musíme uvést ještě další bod. V hebrejštině si jsou výrazy pro pravdu a pro víru velice blízké, tak blízké, že při překladu do řečtiny v LXX nebo do latiny ve Vulgatě byli překladatelé v rozpacích, jak slovo přeložit (-m-n). A apoštol Pavel v naší kapitole píše, že láska se vždycky raduje z pravdy (Kraličtí: raduje se v pravdě). Pavel už zřejmě ani nevěděl, že v hebrejštině pravda a víra znamená prakticky totéž.
17 Řekli jsme, že víra je spolehnutí na spolehlivé. Tím spolehlivým je pravda. Víru tedy můžeme charakterizovat jako spolehnutí na pravdu jako na to jediné spolehlivé. Jestliže se víra obrací na budoucnost a spoléhá se na to, co z budoucnosti a s budoucností přichází, pak to znamená, že pravda je tím přicházejícím. Je-li víra vycházením do budoucnosti vstříc pravdě, pravda sama naproti tomu přichází vstříc tomu, kdo věří, do jeho přítomnosti.
18 Adventivní povaha pravdy musí být proto chápána jako fundament adresného charakteru. Pravda nepřichází vůbec a všeobecně, nýbrž k určitým subjektům. A ještě radikálněji: přichází konstituovat subjekty. Teprve „tváří v tvář“ pravdě se stává subjekt subjektem. Proto je tak důležité, aby subjekt nebyl chápán jako jsoucno, neboť v odpověď na výzvu pravdy se musí odtrhovat od toho, co je (tedy i od vlastní události a vlastního těla), a vyklonit se do budoucnosti.
19 Protože sama pravda však přichází z budoucnosti do přítomnosti, strhuje nutně sám subjekt rovněž zpět do přítomnosti. To je základem pro angažovanost subjektu ve světě, tj. pro jeho aktivitu a pro jeho odpovědnost za vlastní činy.
20 Víra proto ani nevytrhuje člověka ze světa, ani ho neodvádí k mimosvětným cílům, ale vede jen k aktivitě a angažovanosti uprostřed světa, a to uprostřed světa jako celku, světa opět integrovaného, vysvobozeného ze schizofrenní rozpolcenosti.

90-257

20 Víra proto ani nevytrhuje člověka ze světa, ani ho neodvádí k mimosvětným cílům, ale vede jej k aktivitě a angažovanosti uprostřed světa, a to uprostřed světa jako celku, světa opět integrovaného, vysvobozeného ze schizofrenní rozpolcenosti. Víra tedy nejdříve překonává rozpolcenost světa a pak sám integrovaný svět, a to tak, že jej napravuje.

90-258

3.4.91
Pocity, nálady a dojmy
01 Filosofie si musí zachovat vztah k celku, tedy také ke všemu, co k celku náleží. K celku náleží především naše schopnost vidět, slyšet atd. svět, resp. skutečnosti celkově, ba dokonce tendence vidět celky i tam, kde třeba nejsou.
02 Reagujeme na svět tak, že naše celkové vnímání a chápání je zabarveno určitými skutečnostmi. Prší, je pošmourno, a celý svět se nám jeví jako šedivý, smutný, až beznadějný. Naopak svítí slunce, a všechno se nám

jeví pěkné, krásné, nadějné. To je dokladem naší tendence provádět jakési syntézy a přenášet rozhodující dojmy (přičemž ty jsou jistě subjektivní) na ostatní skutečnost.
03 Umělec se pokouší právě tyto pocity a dojmy zachytit ve své tvorbě. Vědec se právě naopak snaží ze své práce všechny takové pocity a dojmy vyhnat, a pokud tam přece jenom proniknou, dodatečně je vymazat. Filosof nic takového dělat nemůže a nesmí. Pocity, nálady a dojmy náleží k lidské zkušenosti, a proto je filosof musí vzít na vědomí. Ale jako všechno ostatní, musí se pokusit jim dát místo, které jim náleží. Nemůže se jim dát k dispozici tak, že by nějakým pocitem nebo náladou nechal načpět celé své filosofování. Ale nemůže je ze své filosofie ani vyhánět.
04 Pokusíme se dnes celou věc demonstrovat na jedné pro filosofy a pro filosofii naprosto zásadní otázce, totiž má-li náš život smysl, má-li vůbec život nějaký smysl, má-li tento svět nějaký smysl. Víme ze zkušenosti, že někdy máme velmi živý dojem smysluplnosti, když se nám něco daří, když z něčeho máme radost nebo když nás potkalo něco významného. Víme však také, že jindy máme pocity zcela opačné, dojem nesmyslnosti, prázdnoty, marnosti. Jak se od těchto pocitů dostat k tomu, jak se to má doopravdy?
05 Václav Havel uvažuje o těchto věcech mj. ve svém 89. dopise Olze. Dovolte mi několik citací. („Zdá se mi, že život...“, začátek Reflexe II.)
06 Havlovo uvažování představuje určitý typ reflexe (ve fr. réfléchir, réflexion znamená právě uvažování, rozvažování, přemýšlení; Němci dali tomu specificky filosofický význam, kterého se budeme držet my). Podívejme se nyní na povahu této reflexe.
07 Na první pohled se zdá, že „předmětem“ Havlovy úvahy je jednak životní pocit lidí (resp. životní pocity, neboť jejich život je „rozkouskován“), jednak povaha okolností, podmiňujících a provokujících kladení jistých otázek. A pak mluví o sobě a o svých pocitech. O lidech říká, že většinou tyto pocity nereflektují, o sobě v tom smyslu nemluví.
08 Už sami jsme si připomněli vlastní zkušenost, že pošmournost dne nebo sluneční jas může ovlivnit celé naše naladění životní, celý náš životní pocit. Co to vlastně znamená? Jen to, že máme schopnost a tendenci okamžitý a co do významu a platnosti omezený pocit či dojem rozšiřovat na větší celky a kontexty, a to zjevně neoprávněně. Zároveň z toho vyplývá jistá nevyrovnanost a labilita našich celkových životních pocitů, které se za jistých okolností mohou vychylovat do nejrůznějších, dokonce extrémních poloh, takříkajíc ode zdi ke zdi.
09 Přijměme Havlův předpoklad nereflektovanosti elementárního pocitu životní smysluplnosti u většiny lidí, a to samozřejmě jen metodicky, protože si později ukážeme, že je nepravdivý (ani nejprimitivnější Evropan se nedokáže obejít bez reflexe a bez proreflektovanosti nejen všech svých myšlenek, ale i pocitů, nálad atd.). Co však nemůžeme přijmout, to je předpoklad, že jedním z těchto jednoduchých, nereflektujících lidí je sám Havel. Proto nejprve věnujme pozornost jemu a jeho životním pocitům.
10 Jak je vůbec možné, že prostí, jednodušší lidé mají tendenci rozšiřovat platnost pocitu radosti z jednotlivých okamžiků životní radosti na širší až nejširší pocit životní smysluplnosti, zatímco jiní – a mezi nimi Havel – si kladou otázky? Havel odpovídá, že rozhodujícím faktorem tu je zážitek mezery až propasti, jíž jsou jednotlivé radosti od sebe odděleny. A mluví v tom smyslu o jakýchsi ostrovech smysluplnosti, jež plovou v oceánu nicoty.
11 Havel mluví v obou případech o pociťování: většina lidí má elementární a v podstatě (!) nereflektovaný pocit životní smysluplnosti, menšina – a v ní i Václav Havel – se sice s entuziasmem oddávají životním radostem (od dobrých večeří až po službu věcem takzvaně „nadosobním“), ale jejich platnost nerozšiřují na celý život a celý svět, ale tyto radostné činnosti se jim soustřeďují do určitých časově ohraničených úseků života, a tedy jsou jimi pociťovány jen jako jakési ostrovy smysluplnosti.
12 Připustíme-li – předběžně a podmínečně, jen metodicky – že většina lidí opravdu rozšiřuje své pocity radosti a smysluplnosti na celý život samozřejmě a takřka přirozeně, musíme se tázat, proč stejně samozřejmě nerozšiřují na celý život své okamžiky neúspěchů a své pocity zklamání, úzkosti a neúspěchu do podoby všeobecného pocitu marnosti a nesmyslnosti všeho. Naše zkušenost nám přece o něčem takovém svědčí. Tu by bylo třeba vysvětlovat, že lidé jsou od přírody nakloněni přeceňovat své životní radosti a zapomínat na bolesti a strázně. I to známe ze své zkušenosti, ale s tím se nemůžeme spokojit.

13 Analyzujeme-li to, o čem Havel mluví jako o pocitu pouhých ostrovů smysluplnosti, plovoucích v oceánu nicoty, musíme velice rychle nahlédnout, že takový „pocit“ vlastně není a nemůže být žádným „elementárním a v podstatě nereflektovaným pocitem“. Pocity jsou totiž celkové, nemají velkou rozlišovací schopnost ve vztahu k detailu. A proto také nemohou být spolehlivou základnou pro nějaké podstatnější závěry, které by si osobovaly nárok na platnost, závažnost a pravdivost. Pocity, nálady a dojmy náleží gnozeologicky (noeticky) ke koloritu či k jakémusi osobnímu a vysoce subjektivnímu „folklóru“, ale mají nepatrnou, ano přímo zanedbatelnou poznávací hodnotu.
14 Proto onen údajný pocit pouhých ostrovů smysluplnosti uprostřed oceánu nicoty musíme podezírat z toho, že to vlastně žádný čistý pocit není. Pocity jsou vlastně pocitové reakce. Vždycky je zapotřebí přesně zjistit, na co takový pocit vlastně reaguje. A v našem případě nejde o reagování jednak na ostrovy smysluplnosti, jednak na oceán nicoty, protože pocit integruje takové subsložky v jednotu. Buď by převážil pocit všeobecné marnosti a nicoty, anebo by naopak převážil pocit všeobecné smysluplnosti a radostnosti života.
15 Havlem popsaný či spíše jen jmenovaný pocit není tedy reakcí ani na omezenou životní radost, ani na nějaký oceán nicoty, nýbrž na určité myšlenkové konstrukce. Zejména „oceán nicoty“ je vyslovená myšlenková konstrukce. A pocit všeobecné marnosti a nicotnosti všeho je reakcí na takovou konstrukci.

90-261

7.4.1991
Jean Lacroix užívá termínu „mýtus“ v podstatně odlišném smyslu než Landsberg. Pro něho není mýtus ničím jiným než „povídáním“, a to povídáním srozumitelnějším neškoleným lidem. Navíc „rozum není celý člověk“, v člověku je ještě něco víc či méně, co je nutno také oslovit. „Pravda se musí předávat tak, aby se stala pravdivou pro toho, komu se sděluje.“ Proto je mýtus jakousi propedeutikou: je prostředkem, který navozuje, sugeruje pravdu bez zkreslení, když ji ještě nelze sdělovat. Mýtus nelze podle něho zcela potlačit, ale ani mu nechat celý prostor. Podmínkou pro užití mýtu je to, aby vedl k pravdě (Lacroix výslovně říká, že v mýtu pravdu nevidí; právě proto je mýtus nebezpečný).
Sám Lacroix zdůrazňuje, že „každé zkoumání vztahů mezi mýtem a věděním by mělo vrcholit zkoumáním vztahů mezi mýtem a tajemstvím“ (82). Nemám nic proti tomu, ale považuji za mnohem naléhavější zkoumat vztah mezi pravdou na jedné straně a mezi mýtem, vědou (věděním) a – rád bych dodal – filosofií na straně druhé. Právě v tomto zkoumání by se muselo nutně ukázat, že nelze legitimně užívat takových rozlišení, jako že „mýty Starého zákona ohlašují a připravují Nový zákon, v němž už mýty nejsou“. Lacroix dokonce předkládá zajímavou konstrukci: v mýtu pravdu nevidí, ale v tajemství ji – byť neúplně – vidí. Mýtus však sám má vést k tajemství, a tak může a má vést k pravdě. Zamlčeným předpokladem tu je, že tajemství a vědění stojí proti sobě. (Lacroix dojde nejdále formulací, že „člověk nikdy nemůže dospět k vědění toho, co je mu předáváno“, protože rozdíl mezi konečným a nekonečným nemůže být zrušen.) S tím nemohu souhlasit. Vědění, poznání, chápání nemá cestu k tajemství uzavřenu; skutečné a nikoliv jen zdánlivé tajemství zůstává přece tajemstvím, i když je poznáno a pochopeno. Tajemství, které pochopením přestává být tajemstvím, nebylo žádným pravým tajemstvím, nýbrž pouze neznalostí. Právě naopak platí, že tajemství má být poznáno a pochopeno, ale aniž by bylo zrušeno ve výkladu, který je zbaví jeho povahy. Naproti tomu mýtus je sice jakýmsi vyslovením tajemství, ale takovým, které nejenom že je nechává v přítmí pouhého tušení tajemství, ale připouští a dokonce navozuje různé konfuze, v nichž jedno tajemství k nerozeznání splývá s jinými v celkovém tajemném oparu, v němž se ztratí i leccos z toho, co žádným opravdovým tajemstvím není, nýbrž pouhou neznalostí. O tajemství je třeba prohlásit, že má a musí být poznáno, jinak je k ničemu, je zbytečné. V mýtu však tajemství zůstává nepoznáno a tedy nerozpoznáno jakožto tajemství. (Mimoběžné tajemství je beze smyslu; smysl může mít jen setkání s ním.)

90-262

Paul Ludwig Landsberg v odpovědi vychází Lacroixovi poněkud vstříc právě tím, že jej bere co nejpozitivněji; kromě toho si opravdu neuvědomuje některé závažné okolnosti, které vrhají světlo na jisté rozostření jeho pojetí mýtu. Jen proto může říkat, že ho mrzí, že mýtus upadl (84). Zvláštní pozornost je třeba zaměřit na Landsbergovo pojetí vztahu mezi mýtem a jazykem. Landsberg má za to, že každému jazyku jsou vlastní jisté „mytologické prvky"; dokonce samy kategorie (tedy pojmy!) „obsahují základní data jakéhosi mýtu" (85). To se mi zdá naprosto nedržitelné. Vezmeme-li to vše naprosto vážně a zatížíme-li každé slovo, abychom poznali jeho nosnost významovou, pak by to znamenalo, že na jedné straně mýtus přetrvává všude tam, kde se mluví ještě přirozeným jazykem (a nikoliv „racionální soustavou znaků", jak to chce matematická či symbolická logika), zatímco na druhé straně logos je přítomen v jazyce od samého počátku. Landsberg ovšem mluví o „mytickém původu jazyka", aniž by mluvil zároveň o „logickém" původu jazyka. Vedle toho stojí jeho tvrzení, že „mytická forma, vlastní danému jazyku, sama obsahuje něco pravdy". To vše mi velice vadí, i když v naprosto převážné složce jeho myšlení se Landsbergovi cítím velice blízko. Mýtus není jen forma, tak jako ani logos není jen forma. A pravda zase není jen obsah, dokonce vůbec není obsah nějaké formy, ať už mytické nebo logické. Právě proto je napětí mezi pravdou na jedné straně a mezi mýtem nebo logem na straně druhé čímsi skutečným a velice závažným. Mythos i Logos musíme chápat jako něco dějinného, nikoliv jako jakési nadčasové prvky každého jazykového projevu a každého jazyka vůbec. Také jazyk je čímsi dějinným; ale ve všech těchto případech musíme vyjasnit povahu této „dějinnosti", která předchází dějinám a sama o sobě ještě není s to dějiny založit a v dějinách pak dějinně pokračovat. Je to jakási virtuální dějinnost, která se může dějinně uplatnit teprve ve sféře (ve světě) dějin, jež musí být založeny čímsi jiným než mýtem či logem. A tento jiný zdroj dějin je v napětí a často v konfliktu jak s dějinami samotnými a jejich dějinností, tak s tím, čím jsou založeny. Jak MYTHOS, tak LOGOS (ve svépůvodní řecké podobě) jsou vlastně nedějinné a protidějinné; LOGOS je vlastně jen racionalizovaným derivátem toho, čemu říkáme MYTHOS. A to, co umožňuje a zakládá každý lidský jazyk a zůstává předpokladem a nejen základem, ale také rámcem každého lidského promlouvání (ať už mytického nebo logického), nemůže být ztotožněno ani se žádnými „prvky" mýtu, ani s „prvky" logu (tudíž ani se žádnými „mytologickými prvky", jak o tom píše Landsberg), protože jak MYTHOS, tak LOGOS jsou možné teprve tam, kde člověk opouští uzavřený rámec přírody.

90-263

Věda v dnešní společnosti

Nejvýznamnějším aspektem společenského postavení a působení vědy je v současné době její úzká spolupráce a spjatost s technikou. Věda nenachází v technice jen možnost rozsáhlých aplikací, ale čerpá z technických potřeb a dokonce jen možností motivy své inspirace. Tato „inspirace" má nejčastěji povahu společenské objednávky, která dnes dalekosáhle ovlivňuje trendy a tendence samotného vědeckého rozvoje. Protože nároky na vědeckou vybavenost a její finanční zabezpečení ve většině oborů dost příkře stoupají, ztrácí věda mnoho ze své svobody a svébytnosti a postupně se stále víc stává závislou na technickém rozvoji společnosti. Růst této záležitosti ovšem není jen kvantitativní, ale znamená vnitřní přizpůsobování strategických postupů a samostatného způsobu uvažování: věda internalizuje původně zcela vnějškové tlaky nejenom společenských, ale vysloveně jen technických potřeb a stává se tak čímsi hybridním, co je možno snad nejlépe zvát technovědou. V souvislosti s tím si vytváří jakési zvláštní synkretické sebepochopení, které je však vnitřně hluboce rozporné. Na jedné straně se tato technověda (resp. ještě věda, ale pronikavě již ovlivněná technovědou) pokouší aplikovat své přístupy a metodické postupy na sebe samotnou a ustavuje proto tzv. teorii vědy, na druhé straně však v rámci těchto faktických postupů a přístupů nechává řadu z nich nejenom bez zdůvodnění a dokonce velmi často bez plného uvědomění, takže je tím vystavuje možným výtkám nevědeckosti (pokud jsou podrobeny radikálnějšímu typu reflexe), ale – a to je nejvíc na pováženou – řídí se ve své praxi (vědecké praxi, ne teprve v aplikaci) některými zvyklostmi a pravidly, jež vykazují všechny známky buď reliktů předvědeckých orientací, anebo snad jakýchsi nekontrolovaných návratů k nim.

Tato okolnost podstatně souvisí s tím, jak se kdysi řecké pojmové myšlení emancipovalo z narativity mytického myšlení archaických lidí. Napětí a konfrontace mezi tím, čemu Řekové říkali MYTHOS a čemu říkali LOGOS, nebylo tak radikální, jak se sami domnívali. Myšlenka ARCHÉ (či ARCHAI) jen racionalizovanou a vší narativity zbavenou formou navazovala na nadčasové či mimočasové archetypy mytických a později mytologických vyprávění. Zbytky oné staré orientace na to, co je vyzvednuto nad konkrétní časové souvislosti, zůstávají nepřehlédnutelně přítomny ještě i v dnešní přírodovědě (a jsou prosazovány stále víc dokonce i v dalších vědeckých oborech) všude tam, kde přichází k slovu matematizace a zachycování podstatných strukturních vztahů ve formulích, které jsou rovněž nadčasové a mohou být takto vytrženy ze všech konkrétních a zejména jedinečných kontextů. To jde tak daleko, že podle všeobecně přijaté zásady nemůže být vědecky uznán např. žádný výsledek laboratorního pokusu, který nemůže být zopakován – zcela v duchu aristotelské zásady, že o jedinečném nemůže být žádného opravdového vědění.
Právě tím je však umožněn a vlastně založen základní rozpor, jímž je dosavadní věda nutně zatížena. Její matematizující nebo spíše formalizující sklony jí znemožňují adekvátně přistoupit ke všemu singulárnímu, a to nejenom v astrofyzikální kosmologii, kde to mohlo být demonstrováno téměř šokujícím způsobem, ale všude tam, kde jde o jakoukoliv novinku, inovaci, vynález, k němuž mohlo, ale také nemuselo dojít (dokonce na přírodní úrovni, např. vynález placenty, k němuž nedošlo v Austrálii po odtržení od kontinentu). To pak zvláštním způsobem platí o přístupu vědy k sobě samé (přesněji o vědeckém přístupu k fenoménu vědy). Myšlenkové prostředky a postupy vědy a věda sama mají totiž v jistém smyslu naprosto kontingentní charakter, zatímco v jiném smyslu náleží k samotné podstatě vědy, že se s nejvyšším úsilím pokouší se všech kontingentních momentů zbavit nebo se přinejmenším vůči nim maximálně obrnit a vybavit se z jakéhokoliv obsahového vlivu na výsledky vědeckého zkoumání. Konkrétně to vypadá tak, že vědu může „dělat“ jenom konkrétní a tedy jedinečný vědec jakožto aktivní subjekt; tento konkrétní subjekt však musí být v onom druhém ohledu z vědy vyloučen, tj. věda musí být provozována tak, jako by žádného subjektu ve vědě nebylo. Tato zásada je nerozlučně spjata s tzv. objektivitou vědeckého poznání a je jeho podmínkou. Nicméně aby mohla být brána vážně, musí být problém povážlivě simplifikován. Už to samo o sobě naznačuje, že věda se v mnoha ohledech vyznačuje nejrůznějšími typy redukcí a zjednodušení.
Jedním z nejzávažnějších deziderát každé vědy je vymezenost její odborné kompetence na určitý úsek nebo aspekt skutečnosti. Není pochyb o tom, že právě tato specializace na jedné straně umožnila všechny ony neobyčejně úspěšné výkony vědy, kterých si moderní společnost tak váží; na druhé straně je však zmíněné positivum vykoupeno ztrátou schopnosti vztáhnout se kompetentně k jakémukoliv celku a ovšem také k sobě samé. Povšimněme si nejprve tohoto druhého bodu. Kvalita vědecké práce spočívá z podstatné části na kvalitě a úrovni vědcova myšlení. Zároveň však ze specializovanosti vědcova oboru jednoznačně vyplývá, že kontrola vlastního myšlení přesahuje meze vědcovy specializace. Vědec jakožto více nebo méně specializovaný odborník se okamžitě ocitá v postavení pouhého diletanta, jakmile chce dostat pod kontrolu způsoby svého myšlení; pochopitelně tu nejde jen o aspekty formálně logické, ale také systematické a strategické, které předpokládají orientaci na celky, jež nutně přesahuje abstraktní vymezenost vědeckých problémů a následuje širší souvislosti, zasahující do jiných oblastí a tím i jiných disciplín. Někdy sice pomůže interdisciplinární spolupráce, ale principiální řešení to není, protože neexistuje žádná „věda vůbec“, nýbrž jen jednotlivé vědy, z nichž žádná nedisponuje dokonce ani jen kompletní kontrolou, zda při dělení univerza mezi speciální vědy nebylo na něco zapomenuto. Proto platí pro každou vědeckou disciplínu, že v některých směrech potřebuje asistenci jakési zvláštní disciplíny, která nebude odbornou vědou, ale zachová si schopnost a oprávnění vztahovat se k jednotlivým celkům a také k celku veškerenstva, z něhož nemusí principiálně vylučovat nic, tedy ani žádnou kontingenci a ani sebe, resp. subjekt, který ji pěstuje. Obvykle se za tuto disciplínu považuje filosofie (ale jsou i jiná pojetí filosofie; pak by nezbývalo než takovou disciplínu nějak jinak pojmenovat a eventuelně i ustavit).
To má velmi závažné důsledky pro postavení a orientaci každé odborné (speciální) vědy v současné společnosti nebo lépe, pregnantněji řečeno: v obci. Obec je totiž jistý druh celku (když mluvíme o společnosti, můžeme mít na mysli jen společenské okolí, v nejlepším případě osvětí, ale nikoliv politicky organizovanou společnost, které budeme nadále říkat obec ve smyslu moderní, resp. dnešní formy POLIS); každý čin, každý způsob jednání a

chování, každá intervence, k nimž dochází v politické společnosti, má svůj politický aspekt a své politické důsledky, a to velmi nezávisle na tom, zda to bylo součástí záměru či nikoliv, neboť jeho političnost je spolukonstituována reakcí ze strany politické společnosti (a to reakcí zase buď přímou, nebo i dalekosáhle a také dlouhodobě zprostředkovanou). V důsledku toho mohou být výsledky vědecké práce ve společnosti prakticky aplikovány a mohou vést i k dalším (vedlejším, nezamýšleným) jevům nejrůznějšího druhu podle reakce politických subjektů, ale věda sama nemusí být a obvykle také nebývá schopná všechny aspekty a zejména nejrozmanitější vzdálené společenské i jiné důsledky takové aplikace podržet pod svou kontrolou, ba ani je jen registrovat. To souvisí právě s tím, že tyto důsledky a následky mohou zasahovat oblasti, jež se tématu či vůbec předmětu určité vědy vymykají a jež překračují rámec její odborné kompetence. Někdy zajisté stačí jen kontrola rámcová, zběžná a tak říkajíc diletantská, jindy však je naprosto nezbytné si vyžádat expertízu specialisty jiného zaměření, nebo i několika takových specialistů. V každém případě je však zřejmé, že se v takovéto situaci může ocitnout kterákoli odborná věda a že tedy neexistuje taková věda, která by se mohla kompetentně vyslovit ke všem reálným následkům určité aplikace vědeckého objevu či vynálezu. Je tomu tak nejenom proto, že se všechny takové aplikace dotýkají celku společnosti, která na ně reaguje, ale že velmi často dokonce i tento rámec přesahují a týkají se i řady celků jiných (ať už pravých, jako jsou např. zvířata a rostliny a sám člověk jako biologický jedinec, anebo nepravých, jako jsou nejrůznější biotopy a ekosystémy, eventuelně celá biosféra). Potíž, kterou takto má každá věda s kontrolou svého vlastního myšlení, ale i se vzdálenějšími důsledky a následky své celé práce, nemůže být zcela odstraněna a překonána tím, že kontrolou pověříme nějakou příslušnou metadisciplínu (neboť ta by na tom nebyla o nic lépe). Problém totiž netkví v úrovni reflexe, nýbrž ve fundamentální abstraktnosti (totiž speciálnosti) každé vědy, zatímco v tomto případě je naléhavým požadavkem otevřenost vůči celku a ochota i schopnost přístupu k němu jakožto ke „konkrétní“ skutečnosti (pokud concretum odvozujeme od concresco a pokud je tedy chápeme jako „srostlici“, tedy jako opravdový, „srostlý“ celek, a nikoliv jako hromadu, agregát).

Základním problémem vztahu odborných věd k politické společnosti (tj. k POLIS v moderní podobě) je tedy jistá forma dezinteresu specialisty na všem, co přesahuje rámec jeho odbornosti a odborné kompetence. Tento dezinteres je umožněn a založen odstupem mezi aktem mínění a tím, co je míněno, tedy dějinně viděno řeckým vynálezem pojmů a pojmovosti, ale představuje jeho simplifikující, ba často až deformující variantu. Soustředíme-li se pouze na jeden aspekt, můžeme říci, že cesta vědy se rozešla s cestou filosofie tehdy, když věda se stala odbornou vědou a soustředila se na vymezený předmět svého zájmu, tj. předmět, který byl nejenom částí skutečnosti, nýbrž jejím aspektem, a to aspektem abstraktně definovaným. Filosofie naopak využila odstupu, a tedy jistého dezinteresu na některých předmětech svého možného zájmu k tomu, aby svou pozornost obrátila k samotnému myšlení, k samotným aktům vědomí (a jejich intencionálním objektům). Na cestě k dalšímu poznávání se tak otevřely dvě od sebe odlišné cesty, z nichž jedna vedla k stále užší specializaci a tedy užší ohraničenosti předmětu svého zájmu, zatímco druhá předmět svého zájmu neustále rozšiřovala, a to zejména směrem, na který ona první cesta zapomínala. Přitom musíme ovšem pamatovat, že dělítko nemůžeme identifikovat s dělicí čárou, jaká je obvykle vedena mezi nepřesně chápanou filosofií a stejně nepřesně chápanou vědou. Právě naopak vidíme filosofické prvky v každém vědeckém postupu, který překračuje hranice své odborné kompetence, a na druhé straně vidíme jako ztrátu filosofické specifičnosti u každého filosofického postupu, který se omezuje na určitý výsek či aspekt problematiky a zanedbává souvislosti se širšími kontexty a zejména celky (až i celkem vůbec všeho).

Z toho vyplývá celá řada důsledků pro vztah různých věd ke společnosti. Naprostá většina speciálních věd se společností nezabývá vůbec, a ty, které se společností zabývají, mají nutně redukcionistický charakter, neboť nejsou s to se politickou společností zabývat v jejím celku. Protože však vědu lze dnes provozovat jen za určité podpory a přímo sympatie ze strany obce, musí věda jak svým výzkumem, tak především aplikací svých poznatků dávat své společnosti hmatatelné důkazy své užitečnosti. Ačkoliv se tedy vědy ve své většině tematicky společností nezabývají, netematizovaně ji respektují a přizpůsobují se jejím nárokům a „potřebám“. Pokud si tuto svou závislost stále naléhavěji uvědomují, dělí svou práci na tu část, která sleduje zájmy vědy a vědeckého poznávání, a na tu část, která uspokojuje požadavky společnosti. To pochopitelně jednak narušuje

integritu každé odborné vědy, která ostatně i tak není bezpečně zajištěna (neboť je závislá na abstrakcích), ale především tak byl umožněn vznik jakéhosi hybridního útvaru, v němž se samotné odborné vědě dostává jen druhotného, služebného postavení, zatímco rozhodující slovo mají ne-vědci, byť odborníci zvláštního typu, totiž technici. Technika měla ve vědě vždycky své významné místo, ale neměla nikdy dominantní postavení.
V moderní společnosti však nabývá vrchu nad vědou a stále víc rozhoduje o tom, kterým směrem věda napře své úsilí. Cílem vědy už přestává být poznávání skutečnosti; i když bez poznávání skutečnosti se ani nadále ani věda, ani technika neobejde, je poznávání podřízeno, resp. stále víc podřizováno účelům techniky. Protože však technika sama o sobě neobstojí a je na vědu i nadále právě v tom nejpodstatnějším, totiž v odhalování nových možností, odkázána, dochází k jakési zvláštní symbióze vědy s technikou, která je zároveň zcela nezbytně i konfliktem. Věda, která by se stala technikou, by pro techniku přestala mít důležitost naprosto stejnou měrou, jako věda, která by s vědou vůbec nechtěla spolupracovat. Technika parazituje na vědeckých objevech a vynálezech, věda zase naopak parazituje na společenských úspěších techniky. V některých oborech dokonce věda využívá samotné techniky takovým způsobem, že lze uvažovat o kvalifikované aplikaci slova „zneužití“. Tak můžeme vztah vědy a techniky

90-268

hranice své odbornosti.
Podívejme se blíže na některé aspekty experimentování, které jsou běžně považovány za tak samozřejmé, že jakékoliv úvahy o nich nabývají (pochopitelně jen zdánlivě) charakteru triviality. Experiment spočívá na dvou základních krocích, které oba předpokládají obrovskou preciznost a náročnou pozornost i k nejmenším detailům. Aby měl experiment skutečný význam, je zcela nezbytné, aby vědec dopodrobna věděl, co dělá, když tento experiment provádí. Zároveň však stejně platí, že kdyby vědec opravdu naprosto přesně věděl, co dělá, když experiment provedl, nemusel by ho vůbec provádět. Udělat pokus nazdařbůh nemá ve vědě mnoho ceny, pokud jej nemohu zopakovat (tj. pokud si s náležitou přesností nepamatuji, co jsem to vlastně udělal a jak jsem to udělal). Proto musí být pokus přesně naplánován a musí se také o něm vést velmi detailní a přesné záznamy. To vše ovšem právě proto, abychom zjistili, co jsme při tom všem udělali, aniž jsme to plánovali a aniž jsme dopředu mohli vědět, co vlastně děláme. Jestliže akceptujeme, že zejména moderní věda stojí a padá s experimenty a s experimentováním, pak jsme nalezli základnu, odkud může věda znovu nabýt své integrity a své svobody.
Vědec, který dává technice a jejím prostřednictvím celé společnosti k dispozici své poznatky a objevy, může – a chce-li se opravdu emancipovat, pak dokonce musí – tuto svou spolupráci s technikou a své interakce se společností chápat jako rozšíření pole svého experimentování. Bude přesně vědět, co jako vědec udělal a co ze své vědy, resp. z jejích výsledků dal k dispozici technice a společnosti, aby to bylo prakticky aplikováno, a pak musí veškeré výsledky tohoto ne už v rámci jeho oboru zůstávajícího, ale jeho meze podstatně překračujícího experimentu podrobit důkladné analýze. Aby to mohl učinit, musí nikoliv jen ad hoc, nýbrž zásadně, principiálně překročit a nadále překračovat hranice svého oboru. Pochopitelně může spolupracovat s vědci jinak zaměřenými, ale aby s nimi právě v tomto ohledu nalezl společný jazyk, musí být připraven také s nimi myslit jejich způsobem. Samo vědcovo myšlení je také součástí a složkou jeho experimentování, zejména však tehdy, když bude muset své myšlení poněkud upravovat, aby se mohl s myšlením jiných odborníků setkat. A proto musí podrobit a vždy znovu podrobovat i toto své myšlení analýzám, aby tak lépe poznával, co vlastně jako vědec dělá, když vědecky myslí. V tom mu odborně nepomůže žádná jiná partnerská odborná disciplína, protože ta je na tom naprosto stejně, jak jsme si už řekli. Vědecké experimentování je jenom z jedné, a to menší části záležitostí příslušného oboru; z větší části vidět z jiné strany jako vzájemný parazitismus. Stále častěji se proto užívá neologismu „technověda“ k pojmenování tohoto zvláštního soužití, které se ve vztahu ke společnosti jeví jako jakýsi emancipovaný prvek, čím dál mocnější a stále intenzívnějším způsobem si podmaňující centra politické moci.

Již technika sama znamená určitý druh průlomu do odborné vymezenosti speciálních věd, protože tzv. potřeby, na které má vědecký výzkum a jejich technická aplikace odpovídat, nejsou pochopitelně strukturovány podle klasifikace věd. Proto technika a technické zřetele přivádějí ke spolupráci rozmanité odborné disciplíny bez ohledu na jejich oborovou příbuznost. Tak dochází již přinejmenším od minulého století k vytváření koordinovaných postupů vědců různých oborů, a to nejenom v oblastech tzv. hraničních, nýbrž i napříč obvyklému dělení. A stále častěji jsou úkoly společensky důležité řešeny týmovými skupinami vědců a techniků, jejichž odbornosti se kombinují a doplňují způsobem těžko jinak dosažitelným. To se považuje samo o sobě za velmi užitečné, ale nebylo to dosud podrobeno náležité reflexi. Ukazuje se tak totiž zásadní důležitost kontextuálního myšlení, které se ovšem prosazuje pod tlakem společenských „potřeb“, tj. prostřednictvím nedostatečně kultivovaného vědomí a myšlení. Jakási „celkovost“ tu přichází ke slovu, ale není to celkovost pravá, nýbrž její nekvalitní surogát. Protože je obvykle ne-li založen, tedy alespoň veskrz proniknut společenskými předsudky, jež ani věda, ani technika nejsou s to odhalit, natož kontrolovat, stává se stále více ne už pouhou složkou, ale ústředním nástrojem jakési pseudointegrace, jež je velmi těsně spjata s ideologií, resp. neologizací vědy a technovědy. Tato ideologie jen doprovází a upevňuje ono znevolnění vědy, o němž byla řeč, ale nedovoluje podrobit vzniklou situaci hlubší analýze, protože narušuje předpoklady každé opravdové reflexe toho, co vlastně vědec dělá, když provozuje svou vědu. Ale vědeckost podstatně, bytostně souvisí s tím, že vědec chce svou činnost, každý svůj podnik, každý akt podrobovat reflexi. Na cestě spolupráce s technikou je tak každá věda strhována na dráhu, která ohrožuje samu vědeckost vědy. Věda se proto musí ohlížet po spojenci, který by jí dovolil alespoň v některých směrech se z pout techniky, a to znamená z pout nekvalifikovaných rozhodnutí politických a zejména z pout tlaku nepoučené společnosti („veřejnosti“), na kterou se politik odvolává, osvobodit, emancipovat. To je možné jen pod tou podmínkou, že rozšíří platnost a dosah jedné ze svých základních, pro vědu přímo konstitutivních metod (alespoň pro moderní vědu): tou metodou je experiment. Vědci všech oborů musí rozšířit oblast svého experimentování za tento obor podstatně přesahuje, neboť je vždycky zároveň experimentováním s myšlenkou, s pojmem a s celými myšlenkovými stavbami. Tak se ukazuje, že svůj problém vztahu k politické společnosti si věda nemůže odborně, tj. kompetentně (a nikoliv diletantsky) vyřešit ani sama svými vlastními prostředky, ani za pomoci kterékoliv jiné vědy a za pomoci jejích prostředků, pokud nadále vědou budeme rozumět odbornou, tj. specializovanou vědu, jejíž hranice kompetence jsou přesně vymezeny.

Ačkoliv to není zdaleka nic, co by se podobalo komplexnímu řešení, zdá se nám, že tu jde o conditio sine qua non každého takového možného komplexního řešení vztahu moderních věd (zejména přírodních a je napodobujících) k politické společnosti moderního typu. Vědy se alespoň principiálně a ve svém vědění, ve svém vědoucím přístupu k vlastním tématům musí orientovat kompetentním a ne pouze diletantským způsobem v širších vědeckých, ale i politických, společenských, mravních atd. kontextech, mají-li uhájit třebas jenom svou opravdovou vědeckost, ne-li vědeckou svobodu. A právě k tomu jim je naprosto zapotřebí úzké spolupráce s tou jedinou disciplínou, která nevyloučila naprosto nic ze sféry svého možného zájmu, protože se přímo z principu musí vždy vztahovat k celku a k jednotlivým (pravým i nepravým) celkům. A touto disciplínou je filosofie; ne ovšem jakákoliv a kterákoliv filosofie, nýbrž jen taková, která je si svého údělu a poslání dostatečně a pokud možno plně vědoma.

Věda v dnešní společnosti, která už není považována za „moderní“, nýbrž spíše za „postmoderní“, má před sebou úkol nově a jinak než dosud řešit problém svého vztahu ke společnosti a také k politice (my jsme si ukázali, že to není možné bez řešení problému vztahu mezi vědou a technikou). Jedinou možnou a platnou perspektivou takového řešení je osvobození vědy ze služebného až služebnického postavení zejména vůči politice a politikům, tj. především vůči orgánům politické moci. Protože však věda zároveň potřebuje zájem a podporu společnosti, musí najít způsob, jak se obracet na společnost bez prostřednictví orgánů politické moci. Bude-li věda podporována státem, musí to být na základě vůle a tlaku veřejnosti, tj. společnosti jako takové, neboť stát a politické instituce jsou jen produktem společnosti, který však má tendenci se emancipovat a vymknout se společenské kontrole. Proto se věda zároveň musí společnosti nabídnout jako nástroj její kontroly

samotné moci. To musí být ovšem vědci schopni společnosti nabídnout srozumitelným jazykem. A v tom jim může být také dobrou pomocnicí pravá filosofie.

20-271

Heslo: PRAVDA (slovník) – rozhlas
Navzdory znehodnocení a rozvrácení všech hodnot, které odhalil německý filosof Nietzsche jako charakteristické pro moderního člověka a moderní dobu, můžeme pozorovat, že s pravdou, resp. s pravdami stále ještě počítáme. Otřesena není sama pravda, ale její nejrůznější pojetí, tedy teorie pravdy. Nejznámější a nejrozšířenější je tzv. teorie adekvační, jež vidí pravdu všude tam, kde se náš rozum, naše myšlení shoduje se skutečností. Latinský termín hovoří dokonce o adekvaci, tj. připodobnění. Námitka je ovšem nasnadě: myšlení se přece nijak nepodobá té skutečnosti, kterou míní a ke které je zaměřeno. Touto kritikou zahajuje své úvahy např. Heidegger. Myšlenka kovové pětikoruny není ani kovová, ani kulatá, a samozřejmě si za ni nemůžete nic koupit. Kde tu tedy je nějaká podobnost? Řada jiných teorií se této nesnázi vyhýbá, ale dostává se zase do jiných. I když existují celé knihy o různých teoriích pravdy, ukazuje se, že proti každé z těchto teorií lze něco závažného namítat. Zejména však žádná dost nevystihuje, jak s pravdou v denním životě a také ve vědě počítáme a jak o ní běžně mluvíme. To má své příčiny v tom, že evropský způsob teoretizování je stále ještě zakořeněn v tradici řeckého způsobu myšlení, zatímco evropský život je hluboce poznamenán neřeckými prvky tradice křesťanské a starší tradice židovské. Odtamtud pronikal po dlouhou dobu do celého Středozemí vliv, který měl navzdory nedostatečným myšlenkovým prostředkům eminentní význam pro celé další dějiny evropského myšlení. Ten pak můžeme zvláště dobře pozorovat v našich dějinách. Zásluhu o to má Hus a řada myslitelů dalších z doby tzv. první reformace. Po Bílé hoře tato stopa sice mizí, ale objevuje se znovu v obrození, u Masaryka a zejména u některých jeho žáků, z nichž na prvním místě musíme uvést Emanuela Rádla. Jan Patočka se o tom koncem 60. let vyslovil tak, že v otázce pravdy podala česká filosofie svůj největší výkon. Na rozdíl od řecké tradice, která viděla pravdu jako závislou na „skutečnosti“, kterou ovšem chápala jako „jsoucí“, hebrejské myšlení a tradice od něho se odvozující viděla celý vztah právě obráceně: základní skutečností je pravda, zatímco všechno dané a jsoucí je na ní závislé. To však předpokládá, že důsledně domyšleno nelze pravdu považovat za jsoucno, tedy ani za nejvyšší jsoucno. (Ve středověku byl právě jako „nejvyšší jsoucno“ chápán Bůh). A tak toto nové či spíše staronové pochopení pravdy stojí před obrovským úkolem: musí se naučit rozlišovat skutečnosti „nejsoucí“

90-272

nebo také „nepředmětné“ od skutečností jsoucích a předmětných. „Nejsoucí“ tedy nemusí být neskutečné, nemusí být ničím, nicotou. Jakým způsobem to můžeme chápat? Na to nám také odpovídá zmíněná tradice, která se ovšem ještě zdaleka neprosadila: to, co není, a přesto je skutečné, je budoucnost, resp. to, co z budoucnosti přichází. Budoucí ještě není, ale již nyní s tím musíme počítat. Dnes této myšlence můžeme rozumět mnohem lépe než dřívější generace, protože kupříkladu víme, že jsme už dnes odpovědni za to, jakou společnost a jakou přírodu zanecháme generacím, které se ještě ani nenarodily. Přicházející a vítězící pravda je skutečnější než cokoliv, co jest, a je mocnější, protože všechno pouze jsoucí ukazuje či spíše vyjevuje v jeho pravé podobě. Ta se může vyjevit jen v konfrontaci mezi pravým a daným. Pravda se proto v tomto pojetí nepřimyká k tomu, co je, ale ukazuje na nutnost jeho nápravy. A té lze dosáhnout jen skutkem. Pravda je tedy tou pravou skutečností, která vede ke skutkům, tj. k uskutečnění nápravy všeho vůbec. Mám za to, že důkladným zpracováním této myšlenky, která v českých duchovních dějinách už solidně zakotvila a zakořenila, bychom mohli přispět k formování příští myšlenkové a duchovní tváře Evropy.

90-273

Heslo: PRAVDA (slovník) – rozhlas

Pravda představuje jeden ze stěžejních filosofických problémů. Chápe-li filosofie samu sebe jako touhu po moudrosti a lásku k ní, pak nejstarší literární doklad tohoto pojetí mluví zároveň o milování pravdy. Filosofie nemůže tedy porozumět sobě samé a svému počínání bez určitého chápání pravdy. Ale nejen to: filosofie se nemůže ustavit a nemůže existovat bez náležitého vztahu k pravdě. Vadný vztah k pravdě znamená, že filosofie přestává být opravdovou filosofií a stává se nefilosofií nebo falešnou filosofií. Dochází k tomu ve dvou hlavních případech, totiž když se domnívá, že už v nějakém rozsahu pravdu má, že ji zná, anebo když se o pravdu přestane starat buď proto, že ji nelze poznat, anebo protože žádná není. Pak upadá filosofie buď do mnohovědění a odborničení, anebo do rétoriky a sofistiky. Teorií o tom, co to je pravda a jaká je její povaha, je mnoho. Zásadně můžeme od sebe odlišit dvojí odlišné pojetí na základě pochopení vztahu mezi pravdou a skutečností, přesněji jsoucny. Řecká myšlenková tradice chápe pravdu jako závislou na tom, co jest. V tomto pojetí spočívá pravda v tom, že jsoucí se ukazuje jako jsoucí. Filosofové se pak liší jen v dalším určení povahy tohoto ukazování, případně vyjevování. Podle toho pak je chápáno také místo, kde se pravda vyjevuje, a také způsob jejího vyjevování. Pro některé to jsou smysly, pro jiné zase rozum, jiní dávají důraz na představy, myšlenky, soudy nebo výpovědi. Nejznámější je tzv. adekvační pojetí, které chápe pravdu jako shodu nebo soulad myšlení se skutečností. Velkou nesnází tohoto velmi rozšířeného pojetí je faktická nepodobnost myšlenky s tím, co je touto myšlenkou míněno. Argument proti adekvační teorii zní následovně: mějme kovovou pětikorunu a myšlenku takové pětikoruny. Myšlenka není kovová ani kulatá, nic si za ni nekoupíme atd. – kde tu tedy je nějaká podobnost? – A pak je tu pojetí opačné, které považuje všechno, co jest, závislé na pravdě. Skutečnost není ničím jednoznačným, ale je mnohoznačná, může se zdát být lecčím. Teprve ve světle pravdy se ukazuje, resp. vyjevuje ve své pravé podobě. Ale nejde jen o vyjevování: skutečnost doopravdy je tím, čím se jeví být ve světle pravdy. Bez pravdy nejenže nelze nic jsoucího poznat, ale bez pravdy takové „jsoucí“ nemůže vůbec doopravdy být tím, čím jest.

90-274

Toto druhé pojetí mělo velký vliv na českou myšlenkovou a duchovní kulturu a představuje, jak se před více než dvaceti lety vyslovil Jan Patočka, nejvýznamnější výkon českého myšlení. Ovšem i toto pojetí má svou velikou nesnáz: je v základním rozporu s řeckou myšlenkovou tradicí, na které až dosud stály celé dějiny evropské filosofie. Aby toto pojetí mohlo být plně filosoficky zpracováno, musí filosofie projít radikálním vnitřním obratem, pronikavou proměnou celého pojmového aparátu, základní reformou samotné pojmovosti. Problém spočívá v tom, že pravda nemůže být chápána ani jako jsoucno, ani jako něco na jsoucnech závislého. To je možné jen tak, že se filosofie naučí vidět skutečnost i tam, kde dosavadní tradice viděla a vidí nejsoucnost, kterou chápe jako nicotu. Náš filosof Rádl provedl rozlišení mezi tím, co jest, a tím, co být má, a zdůraznil, že to, co být má, je skutečnější než to, co jest. Pravda je tedy v tom smyslu skutečnost nejsoucí (tj. není to jsoucno), ale skutečnost platná, vládnoucí, vítězná. Její nadřazenost nade vším pouze daným, jsoucím je založena na tom, že přichází z budoucnosti, aby vrhla své světlo na všechno, co se stalo a děje, a aby tak všechno předmětně dané bylo konfrontováno s tím, co má být a co je „tím pravým“. To nám ostatně napovídá i sám český jazyk, poukazující na spojitost všeho toho, co má být, s pravdou: práva, spravedlnosti, správnosti, správných pravidel atd. Odtud je také třeba rozumět heslu na prezidentské vlajce, která hlásá, že „pravda vítězí“.
Mezi oběma typy chápání pravdy až dosud nebyla žádná rovnováha. Po dobu delší než dvě tisíciletí převládalo v evropském myšlení přesvědčení, že pravda se řídí tím, co jest. V právní a politické oblasti to znamenalo, že právo se musí podřídit moci, že je – jak jsme ještě donedávna slýchali – nadstavbou třídních a tedy mocenských poměrů. Dokonce myšlenka nezadatelných lidských práv je dodnes v oficiálních dokumentech spojována s tím, co jest: s tím, co si každý člověk s sebou přináší při svém narození, tedy s jeho přirozeností. Ale ani zde už nevystačíme se starým myšlením. My všichni, kteří dnes žijeme a tedy jsme, musíme počítat se svou odpovědností vůči příštím generacím, které se ještě nenarodily, ale jejichž práva už dnes musíme respektovat. Lidská práva tedy předcházejí ty lidské bytosti, které se teprve v budoucnosti narodí. Zase má pravdu Rádl, když říká, že ne my máme pravdu, ale pravda má nás, že pravdu neustanovujeme, ale že se do ní rodíme. Budoucnost

filosofie záleží na jejím vztahu k budoucnosti, a z budoucnosti přichází pravda, aby zvítězila nade vším, co jenom „jest“, co je pouhou daností. Proto také filosofie, která se cele odevzdá pravdě, po které touží, nebude už nikdy vidět svůj cíl v teorii, ale naopak v praktické nápravě věcí, tj. v nápravě všeho nepravého. A protože bude nade vše milovat pravdu, o které však bude vždy dobře vědět, že přichází, aby zvítězila i nad jejími systémy a nade vším jejím myšlenkovým úsilím, nebude sama nikdy dogmaticky tvrdit, že pravdu má a že je jejím držitelem a vlastníkem. V tomto staronovém pojetí, jehož původ je mimořecký a mimoevropský, se už pravda nebude řídit tím, co jest, ale právě naopak to, co jest, bude společným lidským úsilím opravováno a napravováno, aby bylo takové, jaké být má. To platí ovšem především o každé lidské bytosti. Ve světle pravdy není, a proto také nemůže zůstat žádný člověk tím, kým jest, ale musí se sám sebou teprve stávat. Platí to o něm ještě mnohem větší měrou než o jiných bytostech, neboť člověk je mnohem víc určován pravdou než ony. Lidskost a lidství člověka nespočívá v nějaké jeho „přirozenosti“, nýbrž v tom, že každou přirozenost a každou svou danost překračuje, nechává ji za sebou a sám se stává kýmsi novým. A to je důvod, proč můžeme mluvit o lidské povolanosti a lidském poslání. Je to sama pravda, která je v tomto druhém pojetí základem oné povolanosti a onoho poslání – a tím také smyslu lidského života a smyslu lidských dějin.

90-276

12. 4. 1991
K otázce „zjevení“
01 Už několikrát jsme se dotkli otázky zjevení. Je to základní otázka při zkoumání vztahu mezi theologií a filosofií. Proto se jí budeme ještě znovu věnovat. Filosofie nevychází a nemůže vycházet ze žádných dogmatických východisek, ačkoliv se to kdysi výslovně tvrdilo a ačkoliv se to dnes mlčky stále ještě velmi často předpokládá. Filosofie musí být vždycky znovu připravena revidovat svá vlastní východiska a principy, jimiž se až dosud řídila. Proto nemůže vycházet z nějakého principiálního odmítání zjevení, nýbrž jen z odmítání určitých pojetí, určitého způsobu chápání zjevení.
02 Vzniká otázka, zda theologie může akceptovat tento filosofický přístup, který podmiňuje akceptaci myšlenky zjevení kritickým ohledáním samotné myšlenky zjevení. Jinak řečeno: vzniká otázka, zda bude theologie (resp. theologové) ochotna vydat počet nejenom ze své víry, jak žádá apoštol, ale také ze svého myšlení, konkrétně pak ze svého chápání zjevení.
03 Filosofický požadavek v této věci má velmi obecnou platnost a byl formulován již Sókratem. Filosofii tu nejde na prvním místě o to, co je například zjevením, nýbrž co je charakteristické pro zjevení jako takové, a zejména co je charakteristické pro jeho pravost. To je důležité pro rozpoznávání pravého zjevení od všelijakých pseudozjevení. Theologie se tu může odvolat na církevní tradici, na usnesení koncilů, na text Písma. Ale to vše nemá charakter naprosté jednoznačnosti. Kdyby to naopak jednoznačný charakter mělo, byla ty theologie zbytečná.
04 Theologie musí pracovat s pojmy. Proto by měla vědět, co dělá, když s nimi pracuje, a měla by vůbec být schopna kontrolovat, reflektovat povahu jejich konstituce, ať už je razí sama, nebo ať je převzala odjinud. Proto požadavek filosofie, aby theologie vydala počet ze svého pojmu a pojetí zjevení, je oprávněn nejenom z filosofického hlediska, ale také z hlediska theologie samé.
05 Proto dialog ffie a thgie o tom, co rozumět pod termínem „zjevení“, je nejenom možný, ale je nutný a potřebný. Musíme se především zabývat otázkou tak zvané

90-277

Rozum, kritičnost, ideologičnost
01 Už jsme mluvili o tom, že k protestantismu se přimísila – neprávem – jakási hluboká nedůvěra k myšlení, ano přímo podezíravost vůči rozumu. Můžeme to dost dobře pochopit z historických okolností, ale nevysvětlíme tím

vše. Jde o něco hlubšího, něco jako zakomplexovanost. Je to značný handicap, který s sebou přináší četné politováníhodné následky.
02 Theologii však nelze pěstovat na nedůvěře k rozumu, neboť theologie je svou podstatou a svým určením náročným a přesným myšlením, tedy svým způsobem „vědou“, i když v jiném smyslu, než jak o vědách mluvíme v jiných případech. Theologie musí být disciplinovaným myšlením; jinak není možná. To zajisté neznamená, že bude chtít všechno odvozovat z rozumu, tedy že ideologií zaštítí svůj racionalismus. To by bylo vyhánění ďábla Belzebubem.
03 Důvěra v rozum nesmí být zaměňována s předsudkem, že všechno je racionálně dokazatelné. Veškeré důkazy mají vždycky jen podpůrný a služebný charakter. Jejich předpokladem jsou jistá východiska, která jsou nedokazatelná. To platí v každé vědě, dokonce i v přírodních vědách, a také v matematice a geometrii. Odedávna bývá opakováno heslo „de principiis non est disputandum“. Neplatí naprosto; jestliže mohu prokázat, že z nějakých principů lze vyvodit neplatný závěr logicky nesporným postupem, mohu zpochybnit věrohodnost principů. Je to však možné právě jen poukazem na další, širší souvislosti.
04 To nám poukazuje k důležitému bodu: rozum není něco jednou provždy člověku uděleného či přiděleného, s čím se pracuje, aniž by byla možná nějaká proměna či nějaké vylepšení. Také rozum a užívání rozumu se vyvíjí a vylepšuje. Musíme rozum vidět také dějinně, jako mnoho jiných lidských fenoménů. Ale jak může rozum najít, odhalit své omyly a jak se jich může napříště vyvarovat? Je to možné a dokonce je to principiální povinností rozumu, aby to dělal. Základním prostředkem tu je reflexe.
05 K užívání rozumu náleží od dob řeckých filosofů odstup od vlastních výkonů a nový, kritický přístup k nim i k jejich výsledkům. Každý rozumový postup musí právě v zájmu své rozumovosti a rozumnosti stále znovu podrobovat své dosavadní výkony kontrole, tj. kritické reflexi. Kritičnost náleží nejen k povinnostem filosofovým, ale také theologovým. Nekritická theologie se stává z „vědy“ pouhou církevní nebo dokonce sektářskou ideologií.
06 Jedním z nejdůležitějších důsledků kritičnosti je vyhledávání a rozpoznávání vlastních omylů, chyb a nedostatků. Také v theologii, stejně jako ve filosofii (a rovněž ve vědě) se učíme především z chyb. Tak třeba dějiny dogmatu jsou vlastně dějinami dogmatických sporů a tedy dějinami vyhledávání chyb a omylů. Obvykle šlo o vyhledávání chyb na druhé straně, ale reflexe je způsob, jak vyhledávat chyby a omyly vlastní. Teprve tam, kde ovládáme alespoň zhruba toto umění vyhledávat a nacházet vlastní chyby, jsme do jisté míry připraveni na to, abychom vyhledávali chyby a omyly svých bližních theologů i filosofů. I zde platí slovo Ježíšovo o břevnu ve vlastním oku.
07 Nejčastějším argumentem proti rozumové kritice je poukaz k tomu, že něco se jí principiálně vymyká. Jak již bylo řečeno, nevysloveným předsudkem tu je mínění (pochopitelně ničím rozumovým nedokládané, tedy založené jen dogmaticky, resp. přímo myticky), že rozum, resp. rozumové přístupy a postupy jsou ve své podstatě neměnné a tedy nepřekročitelné (to je součástí předsudečného pojetí o tzv. přirozeném myšlení).
V podstatě jde vždy o jakýsi relikt mýtu a mytičnosti, o jakési poslední zbytky tabuizace, která má jisté postranní cíle – chce totiž imunizovat některé předsudky proti rozumové kritice a kontrole.
08 Velmi časté jsou v tomto směru poukazy k tajemství. Zvláště dnes je toto slovo, které má svůj domov spíše v katolickém táboře, frekventováno. Ale právě na tajemství si můžeme ukázat, jak nesprávně se obvykle uvažuje. Za tajemství je zhusta pokládáno něco, co je pouze důsledkem našeho nevědění, tj. co je nám neznámo, co se skrývá našemu vědomí a myšlení. Ale to je naprosto chybné a nepoučené chápání tajemství, které umožňuje, aby byl před rozumovou kritikou imunizován kdejaký nesmysl. Opravdové, skutečné tajemství naopak může a má být i rozumově nahlédnuto, a přitom vůbec nepozbývá povahy tajemství. Falešné, pokleslé pojetí tajemství se brání rozumovému poznání, protože se v něm odhaluje jako nevědomost a předsudek.
09 Někdy je v poukazu k tajemství viděn prostředek obrany proti častému racionálnímu a vědeckému redukcionismu. Chtěl bych se vším důrazem vyslovit, že to je prostředek vadný a zavádějící. Redukcionismus právě usnadňuje vznik nejnesmyslnějších předsudků a ideologizací, protože se vzdává racionálního postupu a pronikání stále blíže ke skutečnosti (neboť pro zjednodušení své úlohy si vše zjednodušuje a tím se stává simplifikací – ergo chybným, nedostačujícím, často vysloveně chybným výkladem). Vědecký redukcionismus je

jen zdánlivě racionální, zatímco ve skutečnosti je úzce spjat se stavěním bariér rozumovému poznání. Redukcionismus tedy ve skutečnosti spolupracuje, kolaboruje s protirozumovým poukazováním na tajemství.
10 Vědecký redukcionismus je tak základnou něčeho, co snad nejlépe můžeme nazvat ideologií vědy. Věda se v naší době nestala jen „výrobní silou“, jak říkali marxisté, ale také politickou mocí, ovšem právě ve spojení s technikou a mocí, tedy s vládou a se státem. Jestliže podmínkou demokracie je kontrola moci, a to znamená ergo také kontrola technovědy, kterou si politická moc podmanila a z níž si učinila jen další nástroj svého mocenského postavení a postupu, znamená kritičnost, bez níž se žádná věda natrvalo neobejde, buď kritičnost omezenou, redukovanou (a tedy zdánlivou) – anebo napětí a snad i konflikt se státem, s mocí a jejím uplatňováním. Ideologizace má proto chránit vědu a její pseudokritičnost před skutečnou kritikou.
11 S theologií a jejím vztahem k církvi se to má podobně. Theologie, která bude trvat na tajemstvích, do kterých člověk nemá strkat nos, se vydá jen všanc mocenským strukturám v církvi. A ty existují, i když už dávno nepředstavují takové nebezpečí jako kdysi. Konstantinismus církve má už docela jiné znaky; theologie podřízená církevní administraci se spolu s církví dostává do velmi podobného postavení, do jakého se dostala ideologicky tabuizovaná věda. To byla minulost. Otázkou je, co se stane dnes. Církev je osvobozena (ne svým vlastním přičiněním) od státního nátlaku a tvrdé státní kontroly, plné intervencí, a moc očekává ze strany církve vděčnost. Tato vděčnost znamená především ne-li službu (to přijde až později), tedy alespoň neutralitu a neintervenování v záležitostech veřejných.
12 Tím chci říct, že theologie, která bude ochotna respektovat různé relikty starých tabuizací a imunizací církevního (tzn. křesťanského) života i myšlení, se vydá všanc nejen tlakům církevní administrace a dokonce i tlakům ze strany sborů, ale jejich prostřednictvím také tlakům ze strany mocenské politiky.

Jaspers, Philos.Glaube – 14. 4. 1991

01

Co to znamená „žít z něčeho“ a „žít k něčemu“? Metafora: a) zdroje, kořeny – strom žije z vody a ze živin, ale také z kořenů, které jsou schopny mu vodu a živiny dodat; b) účel, cíl, smysl – strom žije, aby vykvetl a přinesl plody, semena dalších stromů, ale také aby dospěl do majestátní velikosti, aby byl krásný, aby poskytl dobré dřevo atd. (tady jsou problémy největší, protože tu zasahuje člověk a měří účel svými záměry a potřebami).

02

Nihilismus: Nietzsche a tzv. evropský nihilismus. Amputovaná dimenze lidského života a světa. Význam budoucnosti: evropský nihilismus je důsledkem hybridní orientace evropského člověka směrem do prázdné, nestrukturované budoucnosti. Obrat tváří směrem k budoucnosti a do budoucnosti je plodem izraelského vynálezu víry, zatímco interpretace toho, co přicházející budoucnost zakládá, jako nejvyššího jsoucna, je plodem řeckého racionalizovaného mýtu. Jde o důsledek rozpojení, rozštěpení mezi spolehnutím a mezi spolehlivým.

03

Otřesená pozice i pověst ffie je jedním z důsledků tohoto “nihilismu“: už nemá žádné vlastní oprávnění, všechny vědy se osamostatnily a osvobodily, ba i sama logika se stala vědou. Ffie byla cestou k vědě, dnes se věda obejde bez ffie. (Pozn.: a) překlad klade singulár “věda“ místo “Wissenschaften“ – to je chyba; b) logika se stala vědou nikoliv naposled, ale na počátku – viz Heidegger; c) bylo by zapotřebí objasnit, jak ffie vznikla a na čem byla založena – pojmovost, spjatá se zpředmětňováním; vědy jsou založeny na zpředmětňování, které ztrácí vědomí širších kontextů a zejména celek.)

04

V pozadí je teze pragmatismu: vědy nám “ve světě ukazují rozumné cíle“ (míní se: možné cíle) a “učí nás poznávat prostředky, jak jich dosáhnout“. Něco je zamlčeno: možné cíle můžeme volit a mezi nabízenými prostředky si rovněž můžeme vybrat. Vše záleží na nás, na naší vůli – věda slouží naší vůli. Ještě Nietzsche mluvil o vůli k moci, Heidegger mluví o vůli k vůli.

05

Dnes ffie přestala žít jako “služka vědy“ (připomenutá stará formulace: filosofie jako služka theologie – ancilla). Ve středověku (a již na konci starověku, od počátku recepce ffie prvními

křesťanskými mysliteli) filosofie sloužila, byla podřízena thgii, pak se přimkla k novodobým vědám a stala se nakonec – v 19. století (po rozpadu hegelovské filosofie) služkou vědy. Dnes

14. 4. 91

90/283

se zdá, že služeb ffie už nikdo nepotřebuje – jen proto se ffie “osvobodila“. Je něčím jako “propuštěným otrokem“. Jaspers mluví o “vážnosti, s kterou filosofujeme v přítomné době“. To je spíše přání než skutečnost.

06

Tuto novou situaci charakterizuje Jaspers jako obecně lidskou, ale Bohem darovanou odpovědnost za sebe (či vlastní odpovědnost), a mluví o jejím ohrožení. Naznačuje, že theologie nebo alespoň někteří theologové přicházejí s tezemi, které jako bojový prostředek slouží k znepokojování duší, “aby byly oloupeny“ o svou vlastní odpovědnost a “aby byly pokořeny“. A pak následuje důležitá věta: “Trhají lidské možnosti v protiklady, mezi nimiž vlastní lidství odpadá.“ (= mizí, padá pod stůl.)

07

Jaspers tak chce hned od počátku naznačit, že jeho spor s theologií a kritika thgie zjevení nejsou motivovány a-theisticky, ale jiným chápáním Boha resp. odmítáním určitého pojetí “zjevení“. Proto se cítí být atakován ze dvou stran a dvěma protivníky zároveň, tj. jak ze strany “víry zjevení“ – což není ani jen víra “ve“ zjevení, ani jen “zjevená víra“ -, tak ze strany “jakési vědy, jež se stala pověrou“. Mohli bychom to formulovat ostřeni za Jasperse: ffie je předmětem útoků jak ze strany “jakési“ vědy, která se stala pověrou, tak ze strany pověry, která se stala “jakousi“ vědou.

08

Základní chybou obojí kritiky je to, že uzavírá, omezuje možnosti člověka. Co jsou tyto možnosti, o které má člověk být oloupen? Jaspers o nich na tomto místě nemluví, jen odmítá dvojí přístup. Ten vidí v omezování lidské svobody. Toto omezování spočívá jednou v tom, že v jednom případě pod záminkou osvobození od iluzí má být člověk redukován, v druhém případě je mu naopak určitá iluze oktrojována. Obojí omezování je přímým útokem na ffii, neboť té je upíráno místo a sám terén, kde by mohla pracovat, anebo si na toto místo i na terén dělá svrchovaný nárok někdo jiný (theologie, zjevení). Jaspers chce tedy pro filosofii volné (= prázdné) místo, kde by nic předem neplatilo a nebylo závazné (tím ovšem myslí jen nějakou lidskou instanci, konkrétně theologii).

09

Když tedy Jaspers mluví o tom, že musíme při filosofování “udržet své lidství otevřené“, ukazuje se, že mu nejde jen o volný (= prázdný) prostor pro ffii, ale také a dokonce především pro člověka. Prázdný prostor je ovšem prostor, kde nic není, tj. kde není “nic“. Nic se latinsky řekne “nihil“. (!)

14. 4. 91

90/284

TEXT\FAK. AVU – 15. 4. 1991

Tvořivost a „nové“

01

Problém tvořivosti je mnohem novějšího data než tvořivost sama. Je možno dokonce tvrdit, že lidé se ke své vlastní tvořivosti odedávna vztahovali s krajní opatrností, často až nedůvěrou, a že všude tam, kde se něčí tvořivosti něco opravdu zdařilo, nejen druzí, ale i on sám byl přesvědčen, že to nebylo “z něho“, ale že to byl jakýsi vyšší zásah, zásah shůry, čin bohů.

02

K pronikavé změně tohoto chápání, které můžeme doložit mnoha literárními citacemi (např. začátkem Iliady i Odyssey), došlo až v moderní době, která má amputovánu celou jednu dimenzi, do které náleží mj. bozi, a která zná jen lidskou subjektivitu a lidský aktivní subjekt, na nějž převádí vše, co nelze objektivovat (tj. chápat jako “objektivní realitu“). Zvláštní důraz na subjekt je ohromně zesílen v romantismu, pro který je také v důsledku toho charakteristická jakási násilnost až agresivita, jak na ni u nás upozornil zejména Rádl (Romantická věda).

03

Romantismus také našel znovu cestu k jistým tématům starořeckých bájí a dramat, v nichž hrdinové, mimořádní jedinci, ale leckdy dokonce polobozi nebo i bozi podnikají čin, jímž se jakoby vymykají všemu dovolenému, tedy jímž se zároveň proviňují, ale zároveň pozvedají k velikosti, jež přesahuje jejich osudem jim uložené meze. Velmi pěkně to vystihuje Paul Ludwig Landsberg (Smysl jednání, in Zkuš. smrti, s. 91-2). V našem kontextu to pak znamená spojování velké a náročné tvůrčí aktivity s příchutí vzpoury. (Lucifer = lucem ferre, přinášet světlo.) Jistým reliktem tohoto romantismu bylo i heslo Effenbergerovo, jež bylo tématem pro jedno číslo Analogonu: Tvorba protestem.

04

Máme tu před sebou dva extrémy: jeden předpokládá, že člověk nemůže, nemá a nesmí sám tvořit, vymýšlet a uskutečňovat něco naprosto nového, protože to je věcí bohů. Ti si ovšem mohou člověka použít jako prostředníka; člověk pak jen slouží božské vůli a božským plánům. Může dokonce toužit po tom, aby sloužit mohl – a pak vzývá bohy nebo alespoň múzy, aby jeho ústy zpívaly (srv. Homér).

05

Druhý extrém předpokládá rovněž, že člověk nemá a nesmí sám tvořit, vymýšlet a uskutečňovat něco naprosto nového, ale nesdílí s prvním pojetím přesvědčení,

15. 4. 91

90/285

že to principiálně dělat nemůže. Člověk je schopen to dělat, ale staví se tím proti bohům, uráží je tím a riskuje proto vše, především svou vlastní záhubu. Někdy jde toto druhé chápání tak daleko, že vidí cosi principiálně pozitivního v tom, že člověk nebo i polobůh či bůh obětuje sebe samého ve prospěch jiných (např. právě Prométheus ve prospěch lidstva).

06

Oba tyto nápadné extrémy mají tedy, jak vidno, cosi společného: předpokládají s jakousi sjednocující samozřejmostí, že tvorba nového je v lidských rukou čímsi nejen nebezpečným a problematickým, ale dokonce neřádným a řád (dosavadní řád) narušujícím a bourajícím a tedy protibožským. Z toho je patrno, že oba tyto extrémy mají své kořeny v době archaické, že jsou tedy nějak spojeny (jakousi pupeční šňůrou) se světem mýtu a mytologií.

07

Pojetí resp. chápání tvorby je, jak vidíme, velmi těsně spjato s celkovým vztahem ke světu vůbec a s pojetím lidského místa v něm a lidského poslání. To nás nutí k tomu, abychom revidovali všechny tyto zastaralé, i když někdy stále ještě i moderního a postmoderního člověka oslovující relikty dávných dob a dávných způsobů myšlení a abychom se pokusili najít pro lidskou svobodnou tvorbu a tvůrčí aktivitu nový výklad a nové pochopení.

08

Především musíme jasně a zřetelně položit otázku, odkud se vůbec ve světě bere něco nového. Celosvětově resp. kosmologicky zní tato otázka přesněji, když ji zasadíme do kontextu filosoficky reinterpretovaného jednoho ze zákonů termodynamických, nazývaného též zákonem entropickým. Jak v přírodě, tak ve společnosti, ale také v teorii informací (kdysi kybernetice) atd. pozorujeme, jak dochází k šumům, nepřesnostem, ztrátám čehosi dosud dosaženého. Teprve poměrně nedávno bylo objeveno, že vedle entropických procesů musíme na všech úrovních počítat také s procesy opačnými, negentropickými, protientropickými.

09

Vědeckými prostředky, které máme k dispozici a na které se programově zaměřujeme (a omezujeme), můžeme dost přesně zjišťovat a kvantitativně postihovat (matematicky zpracovávat) pokles resp. úbytek informací, ale zatím nemáme způsob, jak myšlenkově uchopit “proces“ vzniku informací resp. informačních souborů. Dosavadní vědecké metody chtějí vyložit pomocí “náhod“ nejenom úbytek informací, ale také jejich vznik, shromažďování a proces jejich integrace do větších celků.

15. 4. 91

90/286

10

V této chvíli by nás to ovšem odvádělo od našeho tématu, a proto musíme nechat tuto cestu stranou. Plně se naproti tomu soustředíme na otázku, jak je tomu u člověka. Rozhodujícím motivem a snad přímo základem a prostředkem obratu ve způsobu myšlení o tvorbě se v posledních dvou staletích stalo rozpoznání, že člověk pracuje sám na sobě tím, jak mění svět kolem sebe. Toto rozpoznání, jež nemá obdoby ani ve starověku, ani ve středověku, a navíc které se prosazovalo jen pozvolna a krok za krokem, vede k docela nového chápání člověka a jeho povahy, jeho “bytostného určení“.

11

Mnohokrát jsme si opakovali, že člověk vlastně není to, co nebo kdo je, že je daleko spíše tím, kým (ještě) není, ale kým se svou vlastní činností, praxí stává (mluvili jsme o vykloněnosti subjektu do budoucnosti). V odkazu na to a v jisté reinterpretaci můžeme říci, že místem člověka ve světě a na světě je onona nebodová hranice mezi tím, co (už) jest, co se stalo, co je dáno, a mezi tím, co (ještě) není, co se (ještě) neuskutečnilo, ale co se má stát, co má být provedeno.

12

Druhotně toto pochopení může být po jistých úpravách transponováno i na nižší, předlidské a podlidské roviny, abychom nezůstali v zajetí antropologismu. Ale pro tuto chvíli se tomu vyhneme: jen si připomeneme, že i pro umění jsou kosmologické kontexty významné. Co z tohoto základu vyplývá ve vztahu k oněm dvěma na počátku zmíněným extrémům? Mám za to, že se tu rýsuje velmi přijatelné řešení. To, co “být má“, útočí nepředmětně na člověka, který má odpovídat aktivně a iniciativně: zachycením nápadu, myšlenkovým úsilím, jímž se z nápadu stává – tj. je vytvořena – myšlenka, pojetí, představa, rozvrh, a potom dalším úsilím,

kdy je pouze promyšlené a představované uvedeno resp. krok za krokem uváděno v život, často ne pouze individuálně, ale přesvědčováním dalších, kteří jsou rovněž zváni ke spolupráci, atd.

13

Všechno, co "jest", je tak uváděno ve vztah k tomu, co "přijíti má" resp. co "býti má". Bez toho, co "býti má", nemůže být řeči o smyslu toho, co jest. Vše musí být tedy vztahováno k budoucnosti. Budoucnost rozhoduje. A tvorba znamená alespoň částečnou účast na budoucnosti tím, že něco z toho, co ještě není, ale "býti má", je uskutečňováno. Není principiálně důležité, zda se tak stává jen v denním životě nebo ve vědě, v umění atd. To je jen zvláštní aspekt.

15. 4. 91

90/287

TEXT\FILANTR.FIF – 17. 4. 91

Filosofická antropologie

01 (Mezní situace 1)

Jaspers (Philos. II, 201 n.) vychází nejprve z vyjasnění pojmu situace. Vymezuje ji jako "skutečnost pro subjekt, který jakožto Dasein je na ní interesován" a jemuž znamená omezení nebo hřiště (platformu, dnes se často říká "parket"). To je zhruba totéž, jak jsme o situaci mluvili sami. Jaspers navazuje na Kanta a proto musíme slovo "für" vidět jakoby podtrženo (Wirklichkeit für ein Subjekt). To vyhovuje ostatně i naší koncepci, která proti Jasp. radikálně rozšiřuje chápání "skutečnosti" i na to, co (ještě nebo také už) není. Subjekt v našem pojetí není interesován jen na tom, co "jest", ale také a dokonce primárně na tom, co není ale "má být". Ale to jen jako poznámka.

02

Jaspers ostatně upozorňuje, že situaci nesmíme chápat jako přírodně danou (jeho termín je "naturgesetzlich", tedy danou přírodními zákony, ale ve slovu Gesetz je v němčině přítomno sloveso setzen, gesetzt tedy znamená také daný či ustavený, ustanovený), ale je to skutečnost, dávající smysl či spíše vztažená k nějakému smyslu (sinnbezogene Wirklichkeit). Ta není ani jen psychické, ani jen fyzické povahy, ale obojím zároveň jakožto konkrétní skutečnost (concresco, tedy v níž je fyzická i psychická stránka sjednocená, "srostlá"). To pro Jasperse

znamená, že situace představuje pro mé Dasein víc než pouhou neutrální danost, že jde vždycky o výhodu nebo škodu, šanci nebo naopak omezení apod.

03

Situace jakožto skutečnost není a nemůže být předmětem, tématem jedné jediné vědy, nýbrž vždycky mnoha věd. Skutečná situace je proto vždycky jedinečná, ale z různých omezených perspektiv se mohou vyjevovat některé její obecné rysy, tedy rysy, které sdílí s řadou jiných situací. Tyto obecné rysy představují abstrakce, tak jako abstrakcí jsou obecné rysy subjektů oněch situací. Naše Dasein má vždycky zvláštní určenost či určitost, zatímco každá typizace znamená zobecnění na základě abstrakce.

04

Jaspers upozorňuje na to, že vztaženost situace k člověku jakožto subjektu nesmíme zaměňovat za pozornost a rozpoznanost. Poznání a vůbec vědomí je jen jednou složkou toho, jak je situace “pro nás“. Zde překračuje Jaspers docela

17. 4. 91

90/288

zřetelně kantovské meze. Pro nás už to není tak překvapující, protože na rozdíl od Jasperse a vůbec od filosofů existence i existencialistů rozšiřujeme pojem subjektu z člověka na všechny živé bytosti (a dokonce i na všechny “přirozené jednotky“, jimž říkáme pravá jsoucna nebo právě události).

05

Tento Jaspersův krok, který vítáme a který jsme si osvojili, souvisí s dvěma důležitými body, totiž k respektem jednak k času a časovosti, jednak k akcím a aktivitám subjektu (v našem případě však všech subjektů, tedy i nižších a nejnižších). Jaspers říká: situace trvají tím, že se proměňují. A vždycky přichází okamžik, kdy už přestávají trvat. A protože je člověk jako jejich spoluustavující činitel na nich angažován svým nepřehlédnutelným podílem, je mu otevřena možnost zasáhnout, intervenovat do průběhu jejich proměny, tedy podílet se nejenom na jejich ustavení a strukturování, ale také na jejich změnách.

06

To ve svých důsledcích znamená, že situace musí člověk sice brát na vědomí jako cosi daného, ale ne tak, že by to pro něho byla danost definitivní, nepřekročitelná, nezvládnutelná. Člověk má fundamentální zkušenost, že může na situaci různě reagovat a že těmito svými

reakcemi vytváří ne-li celé nové situace, tedy přinejmenším nové jejich varianty. Jaspers tedy říká s velkým důrazem: situace nejenom přijímáme, ale také je vytváříme např. tím, že technicky, právně, politicky jednáme.

07

Právě v tom se ukazuje obrovský význam vědomí, myšlení a poznání, jež vstupují do ustavování situace jako nové faktory. Jaspers upozorňuje na věc jinak dobře známou, totiž že můžeme jednat s mnohem větší jistotou, známe-li určitou stránku situace, kterou ti druzí neznají (mohli bychom to konkretizovat např. na tom, jak dnes, kdy u nás zdaleka nejsou informace, články v časopisech a samy časopisy, knihy apod. obecně dostupné a kdy mohou v soukromém držení představovat jakýsi malý monopol, někdo může vystupovat snadno jako vynikající filosof – spíše a zejména déle než vědec, neboť ve vědách je kontrola snadnější – ačkoliv jeho inteligence stačí leda na vykrádání dosud obecně neznámých článků a knih).

08

Takový monopol informací ovšem nikdy netrvá příliš dlouho, pokud není uměle zabezpečován záměrnými nebo prostě hloupými mocenskými opatřeními. A pak

17. 4. 91

90/289

přijde chvíle, kdy všichni znají onen rys, onu stránku situace, kterou znal původně jen jeden. A pak se tím situace znovu změní, není to už stejná situace jako předtím. Neboť to, že také druzí vědí a znají, mění situaci toho, kdo měl ve svých znalostech výsadu proti jiným. To, co ti druzí vědí, co si myslí, o čem jsou přesvědčeni a k čemu se rozhodli, co chtějí – to vše podstatně mění situaci, neboť to vše také k situaci náleží.

09

Od těchto situací ve všeobecném smyslu odlišuje nyní Jaspers jistý zvláštní druh. A právě v tomto okamžiku musíme být velice pozorní, abychom prostě jen nespolkli to, co se nám předkládá. Naše pozornost, naše porozumění a recepce předkládaných myšlenek a pojetí musí být zásadně kritická. Budu nyní přesně předkládat to, co předkládá sám Jaspers. Nejprve uvádí několik příkladů oněch zvláštních situací. Především to je skutečnost, že každý z nás je vždycky v nějaké situaci, dále že nikdo z nás se nevyhne zápasu, boji (Kampf), ale ani utrpení, že na sebe nevyhnutelně bere provinění a vinu, že musí zemřít. Tento druh situací nazývá Jaspers mezními situacemi (Grenzsituation).

10

Jaspers konstatuje, že tyto situace jsou neproměnné, mění se jen jevově, jen co do podoby, ale ve vztahu k našemu Dasein jsou konečné, definitivní (endgültig). Nemůžeme vidět přes ně či za ně; v našem životě, v našem Dasein za nimi už nic nevidíme. Jsou jakoby nějakou zdí, na kterou narážíme a u níž klesáme. Nic na nich nemůžeme změnit, jenom si je ve svém vědomí můžeme vyjasnit, aniž bychom je vysvětlovali či odvozovali z něčeho jiného. Jsou tu spolu se samotným Dasein, se samotným životem.

11

Mez, hranice (Grenze) tu znamená: je ještě něco jiného, ale zároveň: není to nic pro vědomí v našem Dasein. Mezní situace už není vůbec situací pro vědomí – neboť vědomí jako vědoucí a účelné jednající ji bere jen objektivně, anebo ji pomíjí, ignoruje a zapomíná. Vědomí totiž nutně zůstává uvnitř hranic a je neschopno se ani v pouhém tázání přiblížit jejich původu. Dasein jakožto vědomí nechápe onen základní rozdíl: buď se ho mezní situace vůbec nedotknou anebo bez vyjasnění je jimi jakožto Dasein v bezmoci poraženo a ničeno. Mezní situace náleží k existenci, tak jako situace v obecném smyslu k vědomí, jež zůstává v rámci imanence.

12

Zde zavádí Jaspers pojem existence, který charakterizuje ráz a zaměření jeho

17. 4. 91

90/290

kontingence pravdy. Tento problém je jen druhou stranou problému zjevení. Pro ffii se problém zjevení klade právě v nerozlučné spojitosti s problémem kontingence pravdy. Dogmatický předpoklad, založený navíc na předsudcích řecké pojmovosti, že pravda je něco stálého a po všechny věky neměnného, je pro nově orientované myšlení nepřijatelný. Přihlédněme blíže k některým aspektům této nepřijatelnosti.

06

Kdyby pravda opravdu byla čímsi věčně neměnným a beze změny trvajícím, pak je nejasné, jakou funkci, ale zejména jaký status by mohlo mít její zjevení či dokonce zjevování. Předně je tu onen starý rozpor, vlastní už řecké koncepci ARCHÉ. Jak může z něčeho, co je neměnné, vůbec něco vzniknout nebo (do toho) zase zaniknout? Co je hybatelem těchto změn? Jak může – u Aristotela – nehybný hybatel vůbec něčím hýbat, aniž by se sám pohnul?

07

Nemůže-li sama nehybná pravda být faktorem, činitelem svého zjevování, které má smysl jen jako dění v určitém čase, pak tu musí být nějaký jiný činitel. A zde máme dvojí možnost: buď budeme hledat nějakého jiného, dalšího činitele vedle člověka (resp. lidí), anebo tím faktorem pro nás bude sama subjektivita člověka. V prvním případě se dostáváme do velkých svízelí hlavně proto, že pro nás potom onen zjevovatel bude něčím významnějším než to, co zjevuje. Neboť k čemu je nám pravda, jestliže je nehybná a nemá na nás zájem, interes? Ale to není jediná svízel.

08

Co nám onen předpokládaný zjevovatel vlastně může zjevovat? Bude-li nám zjevovat jen část pravdy, pak víme, že část pravdy je už faleš a lež, a zjevování je vlastně podvod. Zjevovatel pravdy se nám stane lhářem a otcem lži – tedy ďáblem. (Srv. ďábla-hada v ráji, který svedl první lidský pár k hříchu slibem poznání dobrého a zlého, kterýžto slib dokonce splnil.) A bude-li nám zjevovat celou pravdu, pak se nutně stane důležitějším než sama pravda, neboť nad pravdou nehybnou a nám nepřístupnou má zajisté převahu pravda zjevená a námi tedy poznaná.

09

Anebo celé ono “zjevování“ bude založeno na naší subjektní a subjektivní aktivitě, jíž se budeme pokoušet poznávat krok za krokem a po kouskách onu nehybnou a po všechny věky neměnnou pravdu. Pak ovšem mluvit o zjevení se stává nesmyslem. Jde o naše poznávání a o to, jak se poznávané jeví, vyjevuje

18. 4. 91

90/291

v tom našem poznávání. Tím přestává být zjevení platným problémem a celá otázka je přesunuta do fenomenologie. (Varováním tu může být už poukaz k jiným řeckým termínům, jichž je použito v LXX – ANADEIXIS – a zvláště v NZ – FANERÓSIS, EPIFANEIA, APOKALYPSIS, slovesně však ještě celá řada dalších termínů, srv. konkord.)

10

Zůstává na theolozích, aby předložili své pojetí. To pochopitelně filosof nemůže dělat za ně. Ale filosof jen povinen se k tomu sám nějak vyslovit, říci své, zaujmout stanovisko. Pokud tak učiní nějakým pozitivním způsobem, přestává mít alespoň v jistém rozsahu společný jazyk

s filosofy, kteří jakékoliv pojetí zjevení a limine odmítají. Už jsme si však řekli, že takovýto přístup resp. spíše odstup a zamítání je vlastně nepřijatelně dogmatický a tedy vlastně nefilosofický. S nefilosofií a nefilosofy může filosof přestat vést rozhovor, pokud nekriticky na něčem trvají, se stejnou oprávněností, s jakou naopak oni přestali vést rozhovor s theology, a s jakou ostatně i on může a dokonce musí přestat být v dialogu také s theology, kteří na něčem budou setrvávat s tvrdošíjnou dogmatičností, provázenou neochotou a nevůli to podrobit reflexi.

11

Řekli jsme si, že musí především opustit filosoficky nedržitelnou myšlenku věčné, neproměnné, mimo čas a prostor platné pravdy. Tato myšlenková kontrukce neunese kritické prověření. Ale jaká je potom alternativa? Jestliže jedna z nejzávažnějších námitek říká, že věčně stejná a neproměnná pravda je pravdou mrtvou, nabízí se jako alternativa pravda živá. Základním znakem života je proměnlivost, hybnost. Integritu a vnitřní sjednocenost pravdy nemůžeme zakládat na neměnnosti, ale nemůžeme ji ani popírat. Protože naše chápání je do velké míry závislé na našich zkušenostech, musíme přiznat, že ze zkušenosti neznáme jiný typ skutečností, vnitřně integrovaných, ale proměnlivých, než živé bytosti.

12

Máme však velmi závažný důvod pro to, nepropadnout pokušení a nemalovat si obraz samotné pravdy jako nějaké živé bytosti, např. osoby. Naše zkušenost nám totiž také ukazuje, jak je každá živá bytost a každá osoba spjata s předmětnou stránkou, kterou naproti tomu u pravdy nemůžeme a nesmíme předpokládat. Pravda je ryzí nepředmětnost, což znamená, že není spjata s žádnou předmětností tak, že by jakákoliv předmětnost mohla být právem chápána jako zjevení pravdy.

18. 4. 91

90/292

(REFLEXE – souhrny pro č. 1)

(Komárková)

The paper gives a brief review of changing ideas and interpretations of the “Czech question“ (i. e. question of the Czech existence) during the last hundred years. It reacted, several years ago, to a discussion of philosophers, historians and others dealing with the meaning of the Czech history and its possible actual outcome. Even after years, it remained in the same way provoking as in the time it was written.

Ursprünglich vorgetragen, stellt die Arbeit einen Versuch vor, Verschiedenheiten im Verstehen der “Tschechischen Frage“ im Lauf des letzten Jahrhunderts zu übersehen. Vor Jahren hat die Autorin auf die damalige Diskussion einiger Philosophen, Historiker und anderer Teilnehmer über den Sinn oder über die Sinndeutung der tschechischen Geschichte reagiert und über die möglichen Schlußfolgerungen einer solchen für aktuelle Orientierungen nachgedacht. Auch noch nach Jahren hat dieser Text an seiner provokativen und inspirierenden Eigenart nichts verloren.

(Hejdánek)

In the paper, the unability to solve problems connected with any idea of truth as an objectlike reality is discussed, as well as of truth conceived as something related to such an objective reality (e. g. as a being or as something depending on being things). Arguments are presented for a necessary revision of the traditional ways of a gnozeological as well as ontological approach. Any attempt to intrerprete truth as a non-being which nevertheless is much more important than any being brings a need with to establish a special philosophical conception of somewhat which ”is not“ but which cannot be identified with nothing, and so to establish a new conceptual form of thinking.

In der Arbeit wird an unüberwindbare Schwierigkeiten gezeigt, die mit dem Verständnis der Wahrheit als einer gegenständlichen Wirklichkeit oder eines gegenständlichen Verhältnisses verknüpft sind (z. B. als eines Seienden oder als etwas vom Seienden abhängigen), und Argumente werden vorgelegt für die

als etwas vom Seienden abhängigen), und Argumente werden vorgelegt für die Notwendigkeit einer Revision der traditionellen Formen so der gnoseologischen als auch der ontologischen Denkweise. Solch ein Versuch, die Wahrheit als Nicht-seiendes zu deuten, daß jedoch viel bedeutsamer ist als je ein Seiendes, ruft das Bedürfniß hervor nicht nur eine spezielle Disziplin über das Nicht-seiende zu konstituieren, sondern sie auch mit einem neuen Begriffsapparat, ja gar mit einer neuen Begrifflichkeit auszurüsten.

Práce poukazuje na nezvládnutelné obtíže, spojené s chápáním pravdy jako předmětné skutečnosti nebo předmětného vztahu (např. jako jsoucna nebo jako něčeho závislého na jsoucím) a argumentuje ve prospěch revize tradičních přístupů jak gnozeologických, tak

ontologických. Pokus interpretovat pravdu jako ne-jsoucno, které je však významnější než jakékoliv jsoucno, vyvolává potřebu ustavit nejen zvláštní disciplínu o ne-jsoucím, ale vybavit ji také nezbytným pojmovým aparátem, tj. novou formou pojmovosti.
myšlenkové práce.

90/294

TEXT\UVOD-FF, THF, 19. 4. 91

Náboženskost a filosofie

01

Náboženství je pro filosofii především skutečnost: historická, sociální, sociálně psychologická, individuálně psychologická (psychická) atd. Protože se filosofie musí vztahovat k celku a nic nesmí nechávat stranou, musí se zabývat také tímto fenoménem. A to jak kriticky, tak v pokusu o pozitivní uchopení (to neznamená souhlasnou akceptaci; positum = co je kladeno, položeno).

02

Už jsem řekl, jak chápu náboženství, tj. jaké jsou výchozí pozice (positum) mé filosofie náboženství. Upozornil jsem především, že nepovažuji filosofický pokus přistoupit ke křesťanství přes terén náboženství za produktivní, dokonce ani za legitimní. Lze dokonce říci, že v pojetí náboženství jsem se primárně orientoval na základních tendencích, jež mne oslovily při četbě zejména SZ proroků (Iz 1 atd.). Ale to nyní nechávám stranou.

03

Ukazovali jsme si, jak navzdory tomu, že pocity, nálady a dojmy hrají v našem životě značnou roli, nemůžeme se jimi a na nich orientovat, ale musíme s nimi “realisticky“ počítat. Musíme je dokonce vždycky nějak zapojovat do našeho života – jen jim nesmíme přenechat vedení a vládu. Proto je na místě jak kritičnost vůči nim, tak jistá pozitivita v přístupu k nim a v zacházení s nimi. Rozum a kritičnost musí mít proto vrch nad pocity a náladami.

04

Také jsme si ukázali, jakým nebezpečím je pro lidi ideologičnost a ideologie. Proti ideologiím musí filosof vystupovat daleko kritičtěji, ostřeji a přímo bojovněji. Konec konců kritičnost vůči pocitům a dojmům či náladám je zaměřena především proti jejich zneužívání různými ideologiemi.

05

Náboženství je velmi úzce spjato s jistými pocity, dojmy a náladami, ale také s jistými formami jejich uplatnění, využití a zejména zneužití (později) v podobě náboženských ideologií. Proto má smysl se filosoficky náboženstvím jako fenoménem lidského individuálních i společenského života kriticky zabývat. Je totiž nezbytné náboženství jako poměrně složitý jev analyzovat.

06

Ideologické složky náboženství a vůbec religiozity lze analyzovat velmi analogicky tomu, jak analyzujeme ideologie vůbec: zjišťujeme nějaké reálné

19. 4. 91

90/295

zájmy v pozadí ideologického povrchu. Účelem ideologie je jednak zastřít pravou povahu oněch zájmů, jednak předstírat, že jde o jiné cíle a záměry, než o jaké jde “skutečně“. Přitom ideologie vůbec nepředpokládá, že toto zastírání a předstírání si lidé plně, ba vůbec uvědomují. Právě proto je ideologie poměrně snadno přenosná (nakažlivá) i na lidi, s jejichž zájmy se tak docela ony skutečné, ale zastírané zájmy nekryjí.

07

Zde si musíme připomenout význam dodnes přetrvávajících reliktů toho, co kdysi představovaly rituály a magické činy, totiž význam liturgie. Také zde jsme svědky toho, jak jistá kanalizace a kultivace zbavila tyto zbytky jejich nebezpečných rysů a naopak umožňuje využití jejich pozitivních funkcí. Ty jsou především sjednocující, integrativní. Protestantský důraz na kázání slova je vlastní příčinou rozpadu reformace na nepřehledné množství konfesí, církví a církviček či denominací. Naopak “katolicita“ může být zachována nebo obnovena jen důrazem na liturgii. (To má význam především v dobách úpadku; nezvedne-li se úroveň našich kázání a našich kazatelů, budeme muset také zavést více liturgických prvků do našich bohoslužeb.)

08

Ovšem atraktivita liturgie nespočívá v této jakési neutralitě; ta je jenom relativní. Liturgie pracuje s našimi pocity a dojmy a vyvolává určitá nálady, tj. naladění. Všichni jsme laděni a posléze naladěni na stejné vlny cítění a prožívání, kdy názorové i osobní diference, averze a antipatie, ale i sympatie a náklonnosti ustupují stranou a do stínu a kdy se cítíme náhle být jedním společenstvím, jedním lidem. Proto jsou třeba v politice tak významné symboly, hesla, zvláštní pozdravy apod.

09

Odedávna lepší politikové věděli, jak užitečná a potřebná je pro společnost tato integrující úloha religiozity a bohatě toho využívali. Starý Řím byl velice velkorysý vůči nejrůznějším náboženstvím v zemích, jež měly a musely být integrovány do impéria. A když křesťanství navzdory všemu pronásledování nabylo v pozdním Římě převahy, muselo dříve nebo později dojít k jeho politické inkorporaci a tedy k něčemu takovému, k čemu pak skutečně došlo, totiž ke konstantinismu.

10

Z toho plyne závěr: pokud se religiozita nedostane pod kontrolu rozumu (ať už theologického nebo filosofického), bude nevědomky sloužit politice.

19. 4. 91

90/296

TEXT\FINALITA.RZH (SLOVNIK)

F i n a l i t a

Podobně jako myšlenka kauzality, také pojetí finality je řeckého původu, a stejně jako ona je založeno na předsudku, který ovšem ovlivnil nesčetné generace evropských filosofů. Původní představa počítala s tím, že příčina musí časově předcházet následku. To v některých případech vede k těžkým rozporům nejenom vnitřním, logickým, ale především k neudržitelnému rozchodu s lidskou zkušeností. Přesto teprve Aristotelés podnikl pozoruhodný krok, jímž vyřešil některé takové nesnáze, a to tím, že začal vážně počítat s možností “působení“ příčiny, která následku nepředchází, nýbrž následuje teprve po něm. Finalita je tak vlastně obrácená kauzalita, kde příčina nepůsobí směrem do budoucnosti, ale naopak do minulosti. Příčina tak nestojí na začátku nějaké změny nebo nějakého pohybu, nýbrž na jeho konci. Konec se řecky nazývá TÉLOS, latinský překlad zní finis. Odtud názvy tělično a teleologie nebo finální a finalita. Od dob Aristotelových se proto rozlišoval dvojí druh příčin, totiž příčina, která je schopna způsobit nějakou změnu, jež v čase následuje – a tu mluvíme o následku oné příčiny -, a potom konec, který jakoby vyvolává a přivolává, přitahuje k sobě změnu, která onomu konci předchází, ale vede k němu nejen jako ke svému konci, ale jako k cíli. To byla ohromná myšlenka, která činí z Aristotela myslitele, který se nejvíc přiblížil dnešnímu chápání organických procesů. Stále ovšem musíme pamatovat, že tu šlo o překonání nesnází a rozporů kauzálního myšlení z jeho vlastních předpokladů a na jeho vlastní základně, tedy o něco, co nedovedlo tyto rozpory překonat principiálně. Proto se také

sama myšlenka finality nutně dostávala a také dnes dostává do těžkých rozporů a obtíží, kterých bohatě využívají zastánci klasické kauzality, kterých je zejména mezi přírodovědci velmi mnoho, snad většina. Největším a v rámci teleologického myšlení nepřekonatelným rozporem je nutnost předpokládat nějakou podobu preexistence onoho cíle. Aristotelés v navázání na svého učitele Platóna jen reinterpretuje jeho pojetí idejí, které kritizuje, a předpokládá, že všechny cíle jsou předem "dány" jako formy, MORFAI. Forma je však věčná a zcela nehybná, a tak Aristotelés potřebuje vedle Prvního Hybatele ještě nějaké drobné, konkrétní hybatele, a má pro ně souborný název ENERGEIA a ENTELECHEIA (což je něco, co pracuje, dělá dílo – ERGON – uvnitř samotného děje, a

90/297

stejně tak uvnitř děje či procesu směřuje k cíli, ke konci). A tak se ukazuje, že ono zdánlivé působení konce na to, co konci předchází, je ve skutečnosti působení nadčasové formy, tedy že nejde o působení budoucnosti na minulost, nýbrž o působení jakési neměnné praminulosti na to, co se aktuálně děje. Finalita tak vlastně neřeší problémy kauzality, ale přidává k nim ještě další. Je tomu tak proto, že společným předsudkem jak kauzálního, tak finálního pojetí je nedržitelná myšlenka působení. Na tuto myšlenku jsme si jako Evropané zvykli tak, že už vůbec nedokážeme nahlédnout její nezdůvodněnost a předsudečnost. Aristotelés správně tušil, že řešením bude obrácený vztah, ale nedokázal onen obrat provést dost radikálně a až do konce. Nejde o přehození směru působení, nýbrž o to, postavit celé pojetí na reagování místo na působení. Mohli bychom to paradoxně vyjádřit třeba tak, že příčina se stává příčinou, teprve když na ni nějaký následek reaguje. Není to tedy příčina, která způsobuje následek (ať už dopředu nebo dozadu), nýbrž je to následek, který svou reakcí způsobuje, že příčina se stává jeho příčinou. Ale to už pochopitelně náleží pod jiné heslo.

90/298

TEXT\
POSTMODE.TXT

Postmodernismus a Střední Evropa (předběžný název)

Diskuse o povaze doby, v níž žijeme, zatím nedospěla ani k předběžnému konsenzu. Přestože práce o konci modernity a o prosazující se postmodernitě co do počtu narůstají a svědčí tak na jedné straně o možné konvergenci některých zkušeností a pocitů (ta by však

stejně dobře mohla mít i charakter pouhé módní vlny), různost chápání a interpretace užitých termínů na druhé straně stále ještě připouští možnost volby nových východisek a poukazu k odlišným hlediskům i parametrům, než které se až dosud uvažovaly. Máme-li uvést v souvislost diskusi o modernitě a o postmodernismu s převratnými událostmi ve Střední a Východní Evropě, pak bychom neměli svůj problém chápat jenom tak, že po rozpadu gigantického impéria jsou národy a země, jimž se už i po vnější stránce podařilo se emancipovat z dosavadního sevření a zbavit se tak dosavadní zátěže, postaveny před výzvu nějak se pokusit dohnat své zdržení a opoždění. Byl by to hrubý omyl, kdyby uplynulých čtyřicet let, eventuelně v některých případech dokonce uplynulých sedm desetiletí bylo prostě škrtnuto, odpreparováno a odstraněno z dějin těchto zemí a kdyby bylo osvobození středo- a východoevropských zemí interpretováno jako jakýsi "návrat" do rodiny evropských národů. Dějiny se odehrávaly v obou částech rozdělené Evropy, ne pouze v jedné.

Jestliže vezmeme vážně, že dějiny se ani v minulých desetiletích nevyhnuly ani té "druhé" části Evropy, musíme tím spíše vidět dějinné výzvy na obou stranách i dnes. Přijmeme-li – třeba jen provizorně – tezi, že pro Západoevropany skončila nebo končí doba modernity a začíná doba postmoderní, musíme se tázat nejenom na to, jakou výzvou to je pro Východoevropany, nýbrž také naopak, jakou výzvou jsou ony pronikavé změny ve Střední a Východní Evropě pro západoevropské společnosti, které přecházejí od éry moderního člověka k éře člověka postmoderního. Abychom předešli nedorozumění a především zabránili dojmu, že naše otázka je jen rétorickým obratem, připomeňme si nejprve období poslední války a leta po ní následující, která představovala dějinnou výzvu mimořádného významu jak pro Evropu a Evropany, tak i pro některé další části světa, především pro Spojené státy a pro Sovětský svaz (ale i pro další země). Rozhodujícím důsledkem neschopnosti západoevropských demokracií nejen zabránit válce, ale dokonce i v nastalém kontinentálním konfliktu vyhrát, jakož i důsledkem oslabení a vyčerpanosti po skončené a vyhrané válce bylo přesunutí mocenského těžiště mimo Evropu, a to

tak, že došlo k jeho rozštěpení na dvě nesymetrická ohniska. Silnější americké ohnisko bylo dál, slabší sovětské bylo blíže, a tak nastal na poměrně dlouhou dobu jakýsi rovnovážný stav. Po celou tuto dobu byla Evropa rozdělena na dvě části, po vybudování berlínské zdi na řadu let takřka neprodyšně. V této době se západoevropské společnosti po jisté době rekonvalescence rekonstituovaly, i když ne vždycky se stejným úspěchem. Z poválečného vývoje v Evropě profilovalo nejvíc poražené Německo, přesněji jeho větší západoevropská část. V celém průběhu studené války nesmělo zbrojit a tak se plně soustředilo na "hospodářský zázrak". Brzy se vyrovnalo a někdy úrovní i předčilo státy, které mohly v průběhu války zachovat neutralitu, natož "vítěze". Prohranou válkou a německou okupací

politicky decimovaná a po válce rozvrácená Francie se pod de Gaullovým vedením poměrně rychle vzpamatovala a konsolidovala a představuje dnes vedle Německa hlavní evropskou mocnost. S největšími potížemi poválečné rekonstrukce a hospodářského rozvoje se paradoxně setkávala Velká Británie, která se jediná dokázala sama ubránit fašistickému útoku až do chvíle, kdy se do války zapojily Spojené státy. Mnoho Evropanů včetně politiků si z toho odneslo zkušenost, že je lépe se válkám zdaleka vyhýbat, neboť právě vítězové na ně doplácejí víc než ti poražení. Živeno sovětskou a prosovětskou propagandou se stále mocněji rozmáhalo mírové hnutí, které mír a zachování života vyzvedalo jako nejvyšší lidské hodnoty. Středo- a východoevropským disidentům dalo velkou práci, když chtěli přesvědčit západní mírová hnutí o nutnosti stavět svobodu a lidská práva výš než přežití a kompromisy, zdánlivě zachraňující mír. Skutečnost se ukázala v povážlivých podobách také nedávno, když docházelo po celé Evropě, ale také na americkém kontinentě k masovým demonstracím proti "americké" válce na Předním Východě, jež nápadně připomínaly politickou atmosféru doby kolem Mnichova. Podobně, jako nejen Evropané, ale celé lidstvo vděčí Spojeným státům za to, že Hitler a fašismus padl, vděčí jim dnes za to, že možná byla odvrácena třetí veliká válka.

Co to znamená pro naše posouzení významu a vlivu modernity a postmodernity v tomto poválečném vývoji? Přijmeme-li ideály moderní demokracie a myšlenku lidských práv za jeden z výrazů oné "modernity", která bývá spojována s liberalismem (obojí musí být ovšem ještě přezkoumáno!), pak vzniká otázka, co z této modernity je vlastně opouštěno právě postmodernou. Byl to Nietzsche, který s hlubokým vhledem do nejpodstatnějších souvislostí vyhlásil za základní rys moderní doby nihilismus jako rezultát znehodnocení a podvrácení všech dosavadních hodnot a dokonce všech hodnot vůbec. Můžeme

však opravdu svést demokratické svobody a lidská práva na společného jmenovatele s takto demaskovaným nihilismem moderního člověka? A není-li to možné, nejsme nuceni připustit, že ve vztahu k postulátům "moderní" demokracie se postmodernismus jeví být spíše pokračováním a vyústěním moderního nihilismu než jeho opuštěním a překonáním? Pak ovšem bychom museli udělat ještě další krok: sama demokracie a její ideály lidských práv a občanských svobod by nemohly být odvozovány z modernity ani na ni převáděny, ale byly by s ní naopak v povážlivém napětí a rozporu. Sám liberalismus by se pak jevil jako dvojznačný a nutil by nás rozlišovat v něm dvojí základní proud, který by jevil vzájemné obdoby jen velice povrchnímu pohledu, ale v hloubce by ukazoval dvojí odlišnou, navzájem nesourodou orientaci. Pak ovšem by celá situace středo- a východoevropských národů a společností musela být chápána také mnohem nuancovaněji. To, že se obyvatelé této donedávna mocensko-politicky znásilňované části Evropy hlásili a dodnes hlásí k ideálům politické a kulturní i duchovní svobody a k ničím nepodmiňovanému respektu k obecně lidským a

občanským právům, vůbec neznamená, že by se anachronisticky vraceli k myšlenkám a hodnotám, které dnešní postmoderní Západoevropan již opustil nebo právě opouští. Kdyby tomu skutečně bylo tak, že obyvatelé střední a východní části Evropy, která se politicky již vymanila z mocenské sféry stalinsky budovaného komunistického imperia a která znovu hledá svou otřesenou, rozvrácenou a někdy i ztracenou identitu, obnovují základní ideje a principy kdysi pro celý evropský a Evropou poznamenaný svět přesvědčivého liberalismu a demokratismu (bohužel však o tom musíme pochybovat), pak by to spíš muselo vrhnout nepříliš příznivé světlo na celý postmoderní vývoj, než aby to naopak ve světle postmodernismu oslabovalo a zpochybňovalo východoevropskou politickou i kulturní a duchovní situaci.

Všechno svědčí o nutnosti založit hodnocení obou zmíněných aspektů na důkladnější analýze především samotné modernity, která zdaleka není jevem tak jednoznačným, aby dovolovala vyslovit pouhým popřením, pouhou negací, ale už vůbec ne pouhým vágním časovým určením “před“ a “po“ tvář současného postmoderního životního stylu západoevropského člověka a občana. (Ostatně: je vůbec možno mluvit o “postmoderním občanovi“? Je to ještě opravdový občan? V čem spočívá jeho loajalita k “obci“, tj. k vlastní politické společnosti?) I když následující úvaha povážlivě vybočuje z rámce našeho tématu, je alespoň ve zkráceném a zjednodušeném podání nezbytná. Nietzschovo odhalení podstaty modernity jakožto nihilismu nejde po mém soudu dost daleko ke kořenům tohoto

jevu, který ovšem nechci nikterak zpochybňovat. Je jenom zapotřebí se vyvarovat předčasného soudu nad tím, co je jako “nihilismus“ označováno. Moderní člověk je totiž především “produktem“ křesťanství. Ještě před čtvrtstoletím se o tom hojně psalo a diskutovalo, ale od té doby to bylo vytlačeno jinými tématy a zapomenuto. Proto je třeba si připomenout, že křesťanství jakožto synkreze řeckých a židovských tradic se pokusilo o aplikaci řeckého typu pojmovosti na neřecké chápání nejvyšších “skutečností“ či “instancí“, a to např. tím, že Bůh byl pojat jako nejvyšší jsoucno (summum ens), tedy ontologicky. To ovšem bylo možné jen za určitých předpokladů, jež znamenaly jisté zprvu nepříliš nápadné nebo spíše nikoliv katastrofálně vyhlížející narušení řecké pojmovosti a tedy také oné ontologie. Paralelně s tímto kompromisem se však do pokusů o synkrezi a také syntézu dostávalo nepoznáno a nekontrolováno jistě ingrediens, jež můžeme činit odpovědným za rozvrat a rozpad všech (takto ontologizovaných) hodnot, který Nietzsche tak nekompromisně odhaluje a pojmenovává jako moderní evropský nihilismus. Zde je nezbytné velmi přesné myšlení a přísné rozlišování. Pokud chápeme “hodnoty“ jako jsoucna v řeckém smyslu, pak skutečně dochází v moderní době k jejich rozvrácení a “znehodnocení“. Není to však možno interpretovat jako úpadek, protože pak bychom museli jako úpadek interpretovat také

prorocké odhalování falešných bohů jako model. Hodnoty chápané (tj. pojmově konstituované a uchopené) jako “jsoucna“, vskutku “ničím nejsou“, jako jsoucna se vůbec nevyskytují, ve světě předmětných skutečností se s nimi nikde a nikdy nelze setkat. Toto rozpoznání se může v jisté perspektivě jevit jako pozitivní a dokonce jako správné, jako pravé, pravdivé a zejména jako přímý rezultát dlouhá staletí působících fermentů prorockého myšlení starých Izraelců. Rozvrat a odhodnocení všech hodnot, chápaných jako jsoucna (byť nejvyšší či dokonce posvátná), lze označit jako nihilismus jen v perspektivě dosavadní tradice, která všechny “skutečnosti“, jež nelze pojmout jako jsoucna, shrnuje pod společný název “nic“.

Důraz na lidská práva, jak jsme jej zažili a poznali v uplynulých letech zejména v textech středo- a východoevropského dissentu a vůbec ve vědomí rezistujících osobností této části Evropy, přiváděl hlubší myslitele k myšlence nutnosti revize samotné povahy těchto práv, neboť spjatost myšlenky lidských práv s přirozenoprávním myšlením se jevila nejen jako problematická, ale v jistých souvislostech jako vysloveně absurdní. V tom smyslu třeba Jan Patočka v době, kdy vykonával funkci jednoho z tří mluvčích Charty 77, opakovaně upozorňoval na to, že myšlenku lidských práv je třeba

znovu promyslet a založit lépe a hlouběji, neboť dosavadní zdůvodnění je nedržitelné. Pochopitelně neměl na mysli ani Nietzschem odhalený evropský nihilismus, ale ani nějaký postmodernismus, který proti hodnotám už ani neprotestuje, protože jej prostě neoslovují a nezajímají. Patočka byl ovšem na nové zdůvodnění lidských práv alespoň zhruba a rámcově připraven svými úvahami o tzv. negativním platonismu z padesátých let. Jedním ze zdrojů jeho inspirace vedle samotného Platóna byla Rádlova malá knížka “Útěcha z filosofie“, kterou tento pozoruhodný myslitel napsal nedlouho před svým skonem (1942). Tam se Rádl ještě jednou a naposled vrátil ke své ideji pravdy jako nejsoucna, které je skutečnější než každé jsoucno. Vyslovil tam také znovu větu, která už sto let předtím byla formulována mladým Marxem, totiž že ne my máme pravdu, ale že pravda má nás. A právě na tuto myšlenku můžeme dnes navázat, když se dostáváme do myslitelských nesnází v úvahách o povaze lidských práv.

Celá problematika může být snad nejnázorněji demonstrována na dnes tak naléhavých důrazech ekologických. Zatímco Všeobecná deklarace lidských práv a celá řada dalších mezinárodních dokumentů formuluje vztah mezi člověkem a právem pomocí pojmu vlastnění, jež je zakládáno samotným narozením dítěte, hluboká nedostatečnost a vadnost tohoto pojetí se ukazuje již na tom, že lze kolísat ve vyvozování důsledků pro dítě ještě nenarozené. Ale rozhodujícím argumentem v neprospěch tradičního přirozenoprávního (a tedy rovněž v jistém smyslu “moderního“) konceptu je naše dnešní rozpoznání, že již dnes musíme respektovat práva příštích generací, které se ještě nenarodily a jimž se nenarodily ještě ani jejich generace rodičovské atd. Z toho všeho je zřejmé, že tu nemůže být řeči o tom, že by tato práva mohla

být někým vlastněna (vždyť oni a celá jejich generace ještě vůbec nežijí, nenarodili se, nejsou na světě dokonce ani v podobě zárodečných buněk). Zde nám může pomoci právě Rádlova formulace, týkající se pravdy, pokud ji aplikujeme na “práva“: nejsme to my, kdo mají “svá“ práva, ale jsou to naopak práva, která mají nás. Spolu s Rádlem a v souhlase s jeho formulací, týkající se pravdy, můžeme také říci, že práva neustanovujeme, ale že se do nich rodíme. Jsou to formulace zajisté tentativní, ale nepochybně smysluplné a dostatečně instruktivní. Inspirován právě takovou formulací z “Útěchy z filosofie“ píše Patočka o svobodě jako o zkušenosti rizika, které lze podstoupit, ale jemuž se také lze vyhnout, takže jde o zkušenost, kterou máme, která však zároveň má nás (Negat. platonismus).

Aniž bychom museli zacházet příliš daleko v těchto úvahách, můžeme již

z toho, co bylo uvedeno, nahlédnout, že obnovený důraz na svobodné a tajné volby, demokratickou kontrolu výkonu moci, na systém více stran, nezávislý tisk (a nezávislá masová media vůbec) atd. atd. nelze interpretovat jako prostý návrat k ideálům “modernity", a to hned ze dvou důvodů. Jedním je, jak jsme viděli, dvojí chápání liberálnosti a liberalismu již v rámci samotné modernity, druhým je skutečnost jistých náznaků, že zmíněné ideje sice znovu mají svou váhu, ale jsou už chápány poněkud jinak, což alespoň někteří myslitelé už reflektují a pokoušejí se tuto změnu zdůvodnit a provést i teoreticky. Jsou-li naše úvahy správné, jde o nový fenomén, odhalující jistý směr vývoje nejen myšlenkového, ale dotýkajícího se celkového životního zaměření a stylu vůbec. A právě tento vývoj se musí stát hlavním tématem příštího zkoumání a nově orientovaného tázání. Rád bych uvedl důvody pro domněnku, že přinejmenším první náznaky uvedené proměny svědčí pro to, že na na prvním místě nejde o zkušenost totality a o reakci na dlouhotrvající
mnohotvárné formy
represí, ale mnohem spíše o navázání na jisté starší a spíše méně nápadné tradice, jejichž kořeny sahají velmi daleko do minulosti evropské a dokonce předevropské, které však vždy byly a dosud jsou nerozlučně, byť nejčastěji latentně spjaty s Evropou a jejím duchovním, myšlenkovým, kulturním a dokonce i politickým vývojem. Nemohu leč se omezit na doklady, svědčící o něčem takovém v české minulosti a nedávné přítomnosti. Snad se to stane pobídkou a inspirací k tomu, aby se podobné tradice a jejich kořeny hledaly také jinde ve střední a východní sféře našeho malého kontinentu. Jsem ostatně přesvědčen, že jde o fenomén, jehož předpoklady, kořeny a první formy budou moci být nalezeny na mnoha místech a v nejrůznějších dobách, neboť je úzce spjat s těmi složkami evropských dějin, které čerpají z odkazu jedné z nejvýznamnějších tradic starého Izraele.

V českých duchovních dějinách došlo v druhé polovině 14. století k celé pronikavých změn politických i sociálních, ale také kulturních a duchovních, jež byly uvedeny v život

kritickými a reformními silami, volajícími po hlubší proměně nejen osobního života, ale také veřejného pořádku, v to počítajíc pořádek v samotné církvi. Toto hnutí si našlo řadu vynikajících mluvčích a také myslitelů, bez nichž by nikdy nemohlo přerůst v první reformační proud, jenž si po popravě nejvýznamnějšího vůdce a představitele vzal jeho jméno na prapor a prohlašoval se za směr husitský. A byl to ještě za svého života právě Jan Hus, kdo svým působením značně přispěl k tomu, že do povědomí nejširších vrstev obyvatelstva se dostala myšlenka, která se sice tu

90/304

Vina, trest, pomsta – TV Brno (Netopýr) – 16. 2. 1991

Jakýsi smysl pro “spravedlnost“ je uložen velice hluboko pod hladinou veškerého našeho vědomí a odtud působí v lidském životě v zásadě podobně jako na nejvyšších úrovních předlidských. Nemůže být zajisté sporu, že by bylo velmi předčasné hovořit už zde o spravedlnosti, ale právě tak nemůžeme dost dobře nevidět, že se tu otvírá jakési napětí mezi “pravým“ a “nepravým“. Tak kupříkladu matka mláďat, která se ocitnou v situaci životního ohrožení, se dovede někdy postavit na zuřivý odpor, v němž riskuje vlastní život, ale právě onen odpor se za jistých okolností může nejednou setkat s úspěchem, protože útočník se stáhne, ačkoliv má po všech vnějších stránkách převahu. To platí také v případě hájení vlastního teritoria, i když vetřelec je silnější. Je tu nepochybně v jakési prvotní podobě pozoruhodný fenomén respektu k oprávněnosti či právu slabšího konkurenta nebo dokonce oběti, ovšem s výrazným situačním vymezením. Mohli bychom dokonce užít takového krycího názvu, který je zatím stále ještě pouhým refugium ignorantiae, jako je termín “instinkt“; samy instinkty někdy vedou k respektu k oněm primordiálním “právům“, a to navzdory poměru fyzických sil. Jen tak si ostatně dovedeme vysvětlit pozoruhodně rychlou orientovanost malých dětí v otázkách práva a spravedlnosti, jde-li o jednoduché nebo zjednodušené situace.

Všude tam, kde se začne rozvíjet vědomí, dochází k dvojímu závažnému vlivu na povahu a uplatnění tzv. instinktů. Na jedné straně se souhra instinktů jaksi rozestupuje, řídne a snadno dochází k nekoordinovaným a zmatečným akcím, ale na druhé straně právě vědomí působí jako zesilovací systém, který nechává některým momentům instinktivní povahy, aby překračovaly své meze a přecházely až v excesy a posedlosti. Vidíme tedy, že vznik vědomí je zprvu provázen nebezpečím obrovských destabilizací, jež mohou být znovu zvládnuty a udrženy pod kontrolou zavedením nového řádu, neodvoditelného ani z daností okolního světa (přesněji osvětí), ani z dosavadní organizace života (FYSIS), a pochopitelně ani z nějakých instinktů, spjatých s konkrétními situacemi a příslušnými akčními systémy. Z toho vyplývá, že vedle fixovaných instinktů (a akčních systémů) musí být živé bytosti již mnohem dříve než

na lidské úrovni vybaveny jakousi vnímavostí vůči “pravému“ a “nepravému“ a že onen na počátku zmíněný smysl pro spravedlnost je založen jinak než instinkty i než návyky, založenými na zkušenosti s okolím a tedy na zabydlenosti v osvětí (přičemž osvětí chápeme jako osvojené okolí). Podstata rozdílu mezi obojím spočívá v odlišném vztahu živé bytosti k tomu, co je dáno (resp.

k tomu, co přetrvává z minulosti a ještě nějakou dobu i nadále bude přetrvávat), a k tomu, co nijak dáno není a co z budoucnosti teprve přichází. Registrování a pochopení tohoto elementárního rozdílu je základním předpokladem řešení celého našeho problému, který je bytostně spjat nejen s časovostí živé bytosti, ale zejména s jejím “časováním“, tj. s její schopností rozšiřovat svou prožívanou přítomnost a tedy zpřítomňovat v jistém rozsahu minulost i budoucnost.

O vině nemůžeme uvažovat tam, kde na jedné straně není ustaveno a zajištěno vědomí odpovědnosti za něco, co se stalo naším přičiněním nebo alespoň naší nečinností, tím, že jsme to dopustili. A takové vědomí nemůže mít opravdový smysl tam, kde nejsou splněny podmínky odpovědnosti. Abychom si vyjasnili, které to jsou, musíme blíže přihlédnout k struktuře skutečné situace, v níž se odpovědnost uplatňuje. Především tu musí být někdo, přesněji nějaký subjekt, který je schopen být odpovědný. Za druhé tu k takové situaci náleží dané okolnosti (všeho druhu, tj. nejenom vnější, ale také dispozice samotného subjektu apod.). Za třetí musíme zvlášť uvažovat aktivní výkon odpovědnosti, tj. činnost, jíž subjekt projevuje svou odpovědnost, tj. chová se a zvláště jedná odpovědně. A posléze tu je čtvrtý člen, na který se často zapomíná nebo který se převádí na některý ze jmenovaných tří; předběžně můžeme mluvit o “instanci“, vůči které se subjekt má zachovat odpovědně. Je tu ovšem speciální problém, spočívající v zákazu chápat tuto instanci jako cokoliv “daného“, předmětně skutečného. Sám takový zákaz by zase nestačil, protože by mohl vést k předpokladu, že jej budeme respektovat, když onu “nedanou“ instanci převedeme na subjektivitu. To však není možné, protože též subjektivní instance nutně představuje nějakou danost, byť tak zvaně subjektivní. Každá daná instance náleží mezi “okolnosti“, ať už vnější nebo “vnitřní“. V našem případě musí proto jít o instanci nedanou, dokonce nejsoucí. Aby tento požadavek dával smysl, musíme zavést rozdíl mezi skutečnostmi danými a nedanými, jinak řečeno mezi skutečnostmi, která můžeme chápat jako jsoucna, a skutečnostmi, která žádnými jsoucny nejsou. Také tento problém musíme objasnit podrobněji.

Co si máme představit pod skutečností, která “není“? K vyjasnění dojdeme ve dvou krocích. V prvním si přivedeme k zřetelnému uvědomění povahu tzv. pravých jsoucen, především jejich časového charakteru, tj. jejich dění v čase. Na rozdíl od nepravých jsoucen, totiž pouhých hromad či agregátů, jsou pravá jsoucna ve skutečnosti události, tj. určité

rozsahy událostného dění, jež se vyznačují počátkem, průběhem a koncem, přičemž díky vnitřní

90/306

TEXT\FAK.AVU – 23. 4. 91

Čas a prostor

01

Obrovský ranec problémů, spočívající z větší části ve vadách naší pojmovosti, kterou jsme zdědili resp. převzali po starých Řecích. Každý pokus o myšlenkové zvládnutí těchto problémů se zaráží na četných aporiích (POROS je řecky brod, přechod či průchod – aporie je tedy neprůchodnost, bezvýchodnost, nemožnost pokračovat dál).

02

Po mém soudu byl ze starých řeckých myslitelů nejblíže správné cestě k řešení (jako v mnoha jiných případech) Aristotelés, když ve Fyzice (IV, 1) upozorňuje na nutnost ohledu k širšímu kontextu. (Výklad, velmi stručný ovšem, který předkládá Anzenbacher 107, je nedostatečný a přímo vadný, ale svým způsobem instruktivní, pokud víte víc než on.) Neúnosná je redukce kontextu na negativitu.

03

Chyba je ovšem už u Aristotela. Prostor za “hranicemi“ tělesa není jen tím, čím samo těleso “není“, nýbrž také tím, čím těleso “jest“. Mnohem zřejmější to pro nás bude, když se pokusíme to demonstrovat na čase a teprve potom na prostoru. V samotném oddělování prostoru od času a času od prostoru je totiž také chyba, kterou se takto pokusíme rovněž ukázat a snad alespoň trochu také napravit.

04

Zeptejme se nyní nikoliv na “umístění“ tělesa v prostoru, ale v čase. Kde tedy je určité těleso v čase? Např. se tážeme, kde je náš bratr či syn, nebo kde je náš pes nebo kocour, ale nemyslíme nyní na “místo“ v prostoru, nýbrž v čase. Naše otázka přímo sugeruje prostorový kontext, tak si musíme dát pozor na své vlastní myšlení, abychom je stále měli pod kontrolou.

05

Na první pohled je zřejmé, že otázka nemůže být jednoznačně zodpověděna, protože sama není jednoznačně položena. Především jsou tu některé jakoby “samozřejmosti“, které

jsme si neprověřili. Chápeme-li otázku tak, že je zaměřena ke jsoucnosti (okamžité) nějakého člověka nebo zvířete, zdá se nám otázka zbytečná nebo přímo nesmyslná: každý přece ví, že v tomto okamžiku, kdy se tážeme, je onen člověk i ono zvíře časově zase jen v témž okamžiku. Celý svět je přece v tomto okamžiku "přítomen" v tomto okamžiku.

90/307

06

To je ovšem předsudek. Fyzika (moderní, zejména einsteinovská) nás poučila, že tomu tak není. Neexistuje žádná skutečná ani ověřitelná "přítomnost" pro svět (univerzum, vesmír) jako celek. Nejen sám čas, ale také jednotlivé časové okamžiky spolu souvisí jen prostřednictvím "reálných" (aktuálních –odvozeno od actus, nebo skutečných – odvozeno od skutek) vztahů také prostorových, a tedy nejen pokud jde o umístění v prostoru, ale také pokud jde o pohyb v něm.

07

Otázka, kde je v čase umístěn náš bratr nebo kocour se zdá být nesmyslná především proto, že žijeme v určitých podmínkách, kde něco, co není samozřejmé, se jako samozřejmé jeví: zdá se nám absurdní uvažovat o tom, že náš bratr by se oproti naší přítomnosti mohl předcházet nebo opožďovat o hodiny nebo roky či dokonce staletí. V tomto světě vůbec to však naprosto není vyloučeno.

08

Věc má ovšem ještě jiný aspekt, který vůbec není takto absurdní ani pro náš běžný způsob uvažování, ale který je zakryt některými jinými našimi návyky. My se totiž můžeme zeptat, kdy, tj. v kterých chvílích či dobách, jsme my nebo náš bratr či kocour byli na určitém místě, např. v Tatrách na Lomnickém Štítě. Vynechme kocoura, neboť lidé obvykle s sebou kočky na Lomnický štít nenosí. Ale my sami jsme byli až nahoře řekněm třikrát, kdežto náš bratr již sedmkrát. Když to formujeme jazykem objektivizující vědy, jde o v našem případě o tři časově od sebe oddělené výskyty na zmíněném místě, v případě bratra o sedm takových časově oddělených výskytů.

09

Co jsme vlastně myšlenkově podnikli, když jsme toto vyslovili? Především jsme mluvili o sobě i o bratrovi (a případně o kocourovi) jako o "témž", i když šlo o několik časově od sebe oddělených "výskytů". To je dokladem toho, že jsme vlastně začali rozlišovat mezi dvojím časovým umístěním sebe či bratra: jednak tu je umístění okamžité, jednak tu je umístění

celoživotní. Filosoficky to můžeme vyjádřit jako rozdíl mezi aktuální okamžitou jsoucností a mezi jisté trvání majícím bytím téhož jsoucna (člověka, zvířete apod.).

10

Když tedy máme na mysli časové “hranice“ či “meze“ člověka, stává se poněkud problematickým vyřazovat to, co je za těmito hranicemi, jako čas, kdy to, co je mimo nás, nejsme už my. A zcela obdobně to platí o prostoru, jak si hned

ukážeme, i když tam to naopak zase bude srozumitelnější a nahlédnutelnější. Pokud jde ještě o čas, zůstáváme zatím u poukazu k tomu, že naše časové umístění a tedy naše časová ohraničenost na “nyní a zde“ nemůže nikterak vylučovat naši podobnou aktuální přítomnost v jiných případech (výskytech) podobného “nyní a zde“.

11

Umístění v prostoru má zcela analogickou povahu. Stejně tak, jako můžeme mluvit o několika časově oddělených výskytech člověka nebo zvířete na jednom místě, můžeme mluvit o různých prostorových výskytech téhož člověka nebo zvířete v “témž“ čase jeho života. To není jen nějaká vymyšlená absurdita – pro etology má pojem životního prostoru nebo tzv. teritoria či rajónu základní význam. Byli to právě biologové, kteří přišli s pojmem “osvětí“ (Umwelt nebo Eigenwwelt, von Uexküllova škola) a kteří upozornili na to, že osvětí nesmíme chápat jako “kouli“, nýbrž jako “tunel“.

12

Proti Aristotelovu pokusu, který pracuje s tělesem, tj. mrtvým předmětem, je naše teze možno přesvědčivě demonstrovat jen na “pravých jsoucnech“, nejlépe na bytostech nám podobných nebo přímo na lidech. (Ještě Husserl demonstroval všechny základní své teze na karafě s vodou a sklenici.) Jen tak můžeme proti jeho koncepci, těžce závislé na sugestivní vizi elejské, poukazovat na to, že každé (pravé) jsoucno je víc, než čím “jest“ v pohledu Aristotelově (a moderní vědy atd.): v jistém smyslu “jest“ ještě i tam, kde a kdy “není“. A právě to nám dovoluje učinit ten základně významný krok k řešení.

13

To, že každé pravé jsoucno (i to nejmenší, tedy i primordiální) “jest“ i tam, kde “není“, znamená, že kolem každého jeho “jest“ je jakýsi oblak či mrak toho pro ně specifického “nejsoucího“, bez kterého by nemohlo “být“ a které jakoby “kolem“ něho vytváří jakési

prostorové i časové “pole“, které prostupuje pole jiných, analogických jsoucen a jež samo je různými poli jiných jsoucen také prostupováno.

14

Proto musíme zcela odmítnout představu i pojem prázdného prostoru “o sobě“ i prázdného naprosto rovnoměrně plynoucího prázdného času “o sobě“, neboť čas i prostor bez “reálného dění“ jsou nemožné a nesmyslné. Na druhé straně ovšem musíme odmítnout i pojetí Kantovo, který prostor a čas redukuje na vposledu jen subjektivní (i když nikoliv libovolné) nazírací formy.

90/309

TEXT\FILANTR.FIF – 24. 4. 91

Témata pro filosofickou antropologii

01 Odlišnosti filosofické antropologie od antropologií vědeckých. Co musí a co může filosofická antropologie tématizovat navíc? Uveďte hlavní témata filosofické antropologie.

02 Význam vynálezu pojmů a pojmovosti ve starém Řecku a objevu budoucnostní orientace života ve starém Izraeli pro rozchod archaického člověka se světem mýtu. Protoreflexe a reflexe.

03 Vztah mýtu, mytologie a religiozity. Narativita a pojmové konstrukce. Vidění a slyšení: odlišné přístupy ke skutečnosti. Přítomnost jako okamžitá “jsoucnost“ (tzv. aktualita) a přítomnost rozlehlá. Proměna minulých přítomností v přítomné minulosti (a analogie ve vztahu k budoucnosti).

04 Dualita duše a těla v řeckém chápání člověka (eventuelně pojetí třetí složky, např. ducha nebo rozumu apod.) Srovnejte s “triadickým“ rozlišováním těla (SÓMA), celkem života (FYSIS) a subjektem. Objev subjektu (eventuelně dějiny slova a významových posunů). Subjektnost, subjektivita a problém sebepochopení subjektu. Jak se ustavuje subjekt v rovině vědomí sebe a jak se ustavuje v praxi, ovlivněné tímto sebe-vědomím.

05 Význam vědomí budoucnosti jakožto odpovědnosti nejenom za následky činů, ale také před další přicházející budoucností. Povaha nepředmětných výzev (pravých i nepravých), na které člověk jako subjekt musí reagovat. “To pravé“ (event. “pravda“)

jako to, co “má být“. Adventivní povaha pravdy. Člověk jako bytost určená (resp. určovaná) pravdou.

06 Smrtelnost a vztah člověka ke smrti druhého a ke smrti vlastní. Vztah ke smrti a vztah k životu. Vztah k utrpení a bolesti. Vystavenost útokům, konkurenci, zápasu, boji. Nemoc a zdraví. Životní integrita, útěk, sebeomezování, vytěsňování některých představ a myšlenek. Strach a úzkost. Člověk jako bytost znejistěná a potřeba jistoty.

07 Člověk jako subjekt a “ten druhý“ jako subjekt. Intersubjektní (interpersonální) vztahy jako podmínka a základ subjektnosti. Různé úrovně a různé stránky subjektnosti: subjekt obecně lidský, společenský,

politický (občanský), mravní, rozumový atd. Osobitost, individualita a komunikace v různých typech lidských společenství. Vývoj k personalizaci a spění k jedinečnému, neopakovatelnému, nezastupitelnému.

08 Autentičnost a odcizení. Jak se člověk sám sebou stává a jak se sám sobě zase ztrácí. Význam osvětí a prostředí. Adaptace a odlišení. Napodobování (imitatio) a odlišenost (odlišování). Člověk jako bytost, která není tím, čím (kým) jest. “Vykloněnost do budoucnosti“ a svoboda. Vyvolenost a vyvolání ke svobodě. Archetypy a antiarchetypy.

09 Člověk jako danost, jako “pobyt“ a jako “ex-sistence“. Smysl důrazu na lidskou transcendenci (“schopnost“ přesahu, překročení vlastní danosti). Analýza reflexe a její význam pro pojetí existence. Ek-statická fáze reflexe a “vykloněnost“ subjektu do budoucnosti. Setkání s nepředmětnou skutečností (ve své “danosti“ nemůže být člověk “u toho“, “při tom“).

10 Člověk jako subjekt a jeho vztah k přírodě. Příroda v nás a příroda mimo nás. Instinkty a akční systémy, jejich “řídnutí“ a naopak “zesilování“ v upevněném vědomí. Nebezpečí “posedlosti“ a nutnost řádu ve vědomí i v životě. Agrese a boj a jejich meze. Sexualita a její polidštění, případně odlidštění. Význam hry a jejích pravidel; fair play jako hra, v níž se dodržují pravidla. Původní podoba práce; práce jako nutnost a jako hra. Odcizená práce a odcizený její subjekt. Technika a techověda. Potřeba vintegrování všeho cizího a také emancipovaného znovu do lidského světa. Ekologické důrazy a humanizace přírody.

U p o z o r n ě n í

S výjimkou tématu č. 1, kde je to zdůvodněno, nemá být nikde řeč “o“ antropologii, nýbrž je třeba koncízně pojednat zvolené téma. Nejprve je nutno přesně vymezit, o čem bude řeč, a to buď vlastními slovy nebo citací z literatury (což musí být poznamenáno, jako i všude jinde), a pak je třeba vyložit celou myšlenku. Tomu pak je třeba podřídit celý text. Žádná skládaná mozaika, ale sledování myšlenkových souvislostí, které musí být předvedeny. Každá odbočka k širším kontextům musí být zjevně (tj. prokázaně, nikoliv jen prokazatelně) legitimní. Témata jsou záměrně zvolena široce, aby byla dostatečně jasná. Jejich vnitřní šíři netřeba dodržovat; tématické zúžení se připouští, dokonce doporučuje. Tématický kontext však musí být respektován; vybočení z rámce zvoleného tématu nebo dokonce jeho opuštění bude považováno

90/311

za nesplnění úlohy.

Vybraná literatura

a) v češtině

Buber, Martin: Já a ty. Praha 1969.

Gehlen, Arnold: Duch ve světě techniky. Praha 1972.

Landgrebe, Ludwig: Filosofie přítomnosti. Praha 1968. Str. 23-50.

Landsberg, Paul Ludwig: Zkušenost smrti. Praha 1990.

Scheler, Max: Místo člověka v kosmu. Praha 1968.

Scheler, Max: Řád lásky. Praha 1971.

Teilhard de Chardin, Pierre: Místo člověka v přírodě. Praha 1966.

Teilhard de Chardin, Pierre: Vesmír a lidstvo. Praha 1990.

b) v jiných jazycích (jen doporučená)

Buber, Martin: Das Problem des Menschen. Heidelberg 1948.

Fink, Eugen: Grundprobleme des menschlichen Daseins. München 1979.

Fink, Eugen: Traktat über die Gewalt des Menschen. Frankfurt a. M. 1969.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. (1950[4])

Landsberg, Paul Ludwig: Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt 1934.

Lévy-Strauss, Claude: Anthropologie structurale. Paris (1958) 1971.

Lipps, Hans: Die Wirklichkeit des Menschen. 1954

Müller, Max: Philosophische Anthropologie. München 1974.

Scheler, Max: Zur Idee des Menschen. In: Vom Umsturz der Werte (1915, 1919, 1923). Bern u. München 1955[5]. Str. 171-195.

90/312

C:\AKREDIT.TXT – 24. 4. 91

Postgraduální studium

P o z n á m k y

Název „postgraduální studium“ (viz zák. č. 172 o vysokých školách, §22) je zapotřebí upřesnit. Dosavadní užití termínu je často konfuzní, neboť se jím rozumí každé studium po skončení vysoké školy absolutoriem nějakého druhu (zakončené dosažením titulu bakaláře nebo magistra). Máme tedy na mysli náročné studium hotových magistrů, jež má být završeno dosažením titulu doktora. Zatím není rozhodnuto o povaze ani o formálním označení takového doktorátu (u lékařů a veterinářů se uděluje doktorský titul na místě magisterského; tato nedůslednost nedovoluje užít titulu doktor – Dr. Se stejnou platností pro veškeré obory). Návrhy užití označení Ph.D. obvykle neberou na zřetel, že toto ve světě (zvláště anglosaském) dost rozšířené označení předpokládá (podobně jako kdysi u všech oborů na Filosofické fakultě a dokonce s jistým omezením i na Přírodovědecké fakultě úpro titul RNDr.) jistou znalost filosofie, prokázanou úspěšnou zkouškou z tohoto oboru. Nyní se však o titul doktora ucházejí nejenom všechny univerzitní fakulty a obory, ale také nejrůznější obory a vysoké školy mimouniverzitní, zejména technické. To vyvolává velké problémy zejména proto, že toto postgraduální studium je nejčastěji chápáno jako další prohloubení specializace, což je

ovšem v přímém rozporu s požadavkem “filosofičnosti“, které naopak musí zdůrazňovat obecné souvislosti a vědomí celků a celkovosti (což je zase ve shodě s důrazy např. ekologickými apod.).

Chápu rozdíl mezi bakalářským studiem a magisterským studiem tak, že bakalář je připraven vykonávat kvalitně náročné technické práce v nějakém oboru, např. odborné práce laborantské apod., kde je samozřejmým předpokladem jistá míry samostatnosti a zároveň porozumění, jaké místo má konkrétní práce v rámci např. výzkumného úkolu. Magisterské studium má připravit kandidáty k samostatné vědecké práci, což na jedné straně znamená proniknutí do detailní koncepční práce např. experimentální, ale na druhé straně dobrou orientaci po celém oboru, vědomí všech relevantních souvislostí a schopnost vyložit jak celkové zaměření práce, tak detailní sledování zvolených parametrů v souvislosti s celkovým programem. Magistr je schopen samostatné výzkumné práce, která se může opřít o výsledky základního výzkumu již tam, kde přináší první poznatky, měnící dosavadní postupy a také myšlenkové rozvrhy. Doktor je již schopen sám si rozvrhovat experimentální postupy na základě nových

hypotéz, které je s to sám formulovat. Je to pracovník, který už prokázal, že je s to se zabývat závažnými otázkami základního výzkumu (to je smyslem jeho doktorské dissertace).

Gramatická připomínka k termínu: často užívaný termín „doktorantské studium“ je nesprávný, neboť slovo doktorantský je odvozeno od doctorans, tj. doktora “dělající“ (to však je označení učitele, resp. profesora). Student je doctorandus, tj. mající být učiněn (prohlášen) doktorem. Proto je třeba psát důsledně „doktorandské studium“.

Doktorandské studium má vylučovat nebo téměř vylučovat všechny formy tzv. školení. Má to být vlastní práce pod vedením jednoho nebo raději několika odborníků (ovšem odborníků sehraných, nikoliv s naprosto odlišnými celkovými přístupy a názory). Postup samostatné práce doktoranda má být pravidelně a relativně často sledován, už také proto, aby školitelé (garanti) měli po celou dobu jasný přehled o postupu a okamžitém stavu práce. Tato jejich znalost by měla být relevantní pro jejich závěrečný posudek, ne tedy pouze konečný tvar dissertační práce. Někteří pracovníci jsou velmi bystří a rychlí a zároveň přehlédnou mnoho významných detailů. Jiní jsou pomalí a důkladní a nepřehlédnou takřka nic. Obojích je zapotřebí, ale je třeba mezi obojím rozlišovat. V některých oborech nebo jen u některých konkrétních úkolů je zapotřebí dospět k cíli rychle i za cenu některých nedostatků, jindy naopak každé sebemenší chyba by se mohla těžce vymstít. Posoudit průběh práce je tedy stejně důležité jako posoudit její výsledek.

Značný význam má také pracoviště, na kterém je doktorand připravován a kde také přímo pracuje. Musí jít o pracoviště dostatečně vybavené, ale nemusí jít nutně o pracoviště

Akademie věd nebo univerzity nebo jiné vysoké školy. Je dokonce v řadě případů dávat přednost pracovišti neakademickému, pokud technicky splňuje náležité předpoklady. Naproti tomu garanti musí být špičkoví odborníci se širokým rozhledem. Doktorandské studium by tedy nemělo ani zpočátku, ani později dosahovat masového charakteru.

90/314

TEXT\
NAROD.TXT

Pojetí národa a národnostní otázky u Emanuela Rádla

01

Dovolte mi nejprve několik úvodních slov k problému národa a národnosti všeobecně. Člověk je tvor společenský; to však znamená mnohem víc než jenom, že je nerad sám a že vyhledává společnost. Člověk potřebuje sociální kontakty tak naléhavě, že by bez nich nemohl existovat, ano že by se bez nich nemohl stát člověkem. Dítě, které v prvním roce svého života nemůže navázat jedinečné svazky s jedním nebo více blízkými lidmi, je na celý život těžce poškozeno, deprivováno. Portmann ukázal, že se člověk rodí ještě před polovinou svého embryonálního období, tedy velmi předčasně. Zdá se, že obě věci úzce souvisí: lidé se rodí předčasně, aby se ještě jako embrya (byť předčasně přišlá na svět) mohli stát jednak členy nějakého lidského společenství, a za druhé aby se mohli stát obyvateli světa řeči. A k tomu nemůže dojít jinak, než že se stávají členy jistého jazykového společenství.

02

Tato skutečnost má své nepřehlédnutelné politické důsledky: člověk není jen jednotlivec, ale je to vždycky také příslušník a člen nějakého lidského společenství. A toto společenství musí politik brát na vědomí. Je ovšem třeba rozlišovat od sebe různá společenství a najít nějakou míru, nějaké hledisko pro posuzování jejich oprávněnosti, potřebnosti a možná nezbytnosti. Naše doba opět dává velký důraz na lidská práva. Musíme si proto položit otázku, budeme-li tato práva přiznávat jen jednotlivcům, nebo také různým skupinám a společenstvím lidí. Proto se také diskutuje o tom, zda lidská práva jsou jen individuální, anebo také kolektivní.

90/315

03

Otázka lidských práv je dobrým počátkem, chceme-li proniknout dost daleko a hluboko k otázce národnostní, neboť hned od počátku se nám klade otázka po právu na národnost, po právu na to, počítat se k nějakému národu. Až do dneška neexistuje žádný nový konsenzus filosofický, který by mohl být základem nového pochopení samotné myšlenky lidských práv. Všechny oficiální dokumenty stále užívají formulací vypůjčených ze zastaralých teorií o tzv. přirozených právech. Přirozenoprávní teorie však trpí základním nedostatkem: může totiž přirozená práva přiznat pouze přirozeným subjektům, nikoliv subjektům ustaveným historicky, událostně. Odtud také tak velká snaha o to, chápat národ jako jednotku ustavenou či danou přirozeně, tj. na základě přírodním. Dalším problémem je ovšem i nevyjasněnost samotného pojetí přírody a přírodnosti.

04

Uvedu příklad velmi recentní, o kterém se ještě před čtvrtstoletím prakticky nemluvilo, ale který se dnes stává stále aktuálnějším a který má velice závažné teoretické konsekvence, i když si je zatím uvědomuje jen málokdo. A přece si lidé jsou vědomi některých souvislostí již velmi dávno. Všichni známe z Desatera následující slova: „Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení…“ Dnes pro nás tato slova nabyla nového významu – a to významu o nic méně hrozivého, navzdory tomu, že pro většinu lidí ztratil religiózní konotace. My dnes víme, že jedna generace může dokonce hned několik následujících generací zatížit obrovskými břemeny, a nejen ekonomickými, ale také a zejména ekologickými. Všichni uznáváme právo budoucí generace a vůbec příštích generací na zdravé ovzduší a pitnou vodu, vůbec na

nepoškozené životní prostředí, nedevastovanou planetu. To nás nutí k revizi dosavadního pojetí lidských práv: musíme uznávat práva generací ještě nenarozených – a přitom neuznáváme lidská práva lidského zárodku jen několik týdnů starého. To je neudržitelný rozpor. Ale pro naše téma tu je ještě jiný aspekt, neméně významný. A tu se už dostáváme k samotnému Rádlovi.

05

Když mluvíme o právu příštích generací na námi nedevastované životní prostředí, jde zcela zřejmě o právo kolektivní, neboť o jedincích nemůžeme mluvit, leč naprosto abstraktně. Rádl v *Útěše* prohlásil, že to nejsme my, kdo máme pravdu, ale že naopak pravda má nás. Že pravdu neustanovujeme, ale že se do ní rodíme. Totéž platí o právu či právech. I když

příslušnou formulaci u Rádla nenajdeme, plným právem můžeme v jeho smyslu říci, že to není člověk, kdo by měl, vlastnil nějaká práva, ale naopak že práva mají člověka, lidi, celé společnosti a celé generace. Nejsou to lidé, kdo ustanovuje práva, ale lidé se do nich rodí. Lidská práva zkrátka předcházejí lidi i jednotlivého člověka, jsou tu napřed. A protože napřed tu musí být práva všeobecná a kolektivní, musí mít kolektivní práva prioritu anebo alespoň nemohou být odvozována z individuálních jako práva druhotná.

06

Emanuel Rádl uznává kolektivní práva jako zvláštní a od individuálních práv odlišná práva. Poukazuje na to, že ani historicky se myšlenka lidských práv neprosazovala zprvu ve smyslu práv individuálních, nýbrž právě naopak ve smyslu práv kolektivních. Nejprve šlo o zápas malých církví za svobodu od státu; „teprve XVIII. století se svým atomistickým pojetím společnosti dalo lidským právům ráz práva pouze osobního“ (*VČN* 116) a začalo „chápati lidská

práva jednostranně hospodářsky“. Rádl dokonce formuluje zásadní program: „Náš úkol v tom záleží, pochopit tento dějinný vývoj, napraviti jednostrannost hospodářského liberalismu a socialismu tím, že dáme lidským právům jejich původní význam kolektivní a duchovní, rozšíříce je na ta kolektiva, pro něž XIX. století vzbudilo porozumění, tj. zvláště na slabší kategorie společnosti, což jsou: děti, ženy, dělníci, rasy, kmeny, národnosti.“ (116) Na jiných místech mluví o kolektivech, „jako jest dělnictvo, chudina, ženy, děti, rasy, rodina, starci atp.“, které „mají jistá nezadatelná práva, která musí společnost respektovat a musí zorganizovat stát tak, aby tato práva nebyla porušována“ (116).

07

Rádl ovšem je myslitel konsistentní; nepřijímá prostě termíny odjinud, aniž by prověřil a eventuelně pozměnil jejich význam. Proto je dobré se vždy poohlédnout nejen po příslušném kontextu, z něhož je citováno, ale také po jiných místech, kde Rádl píše na stejné téma. Konstruování Rádlových názorů a koncepcí na základě několika citátů by bylo nejen riskantní, ale zavádějící. (To ostatně neplatí jen o Rádlovi, ale o všech velkých myslitelích.) S touto výhradou je ovšem na druhé straně možno říci, že vlastní formulace Rádlovy, pokud jim dobře rozumíme na základě důkladného studia většiny nebo nejlépe všech jeho spisů i článků, jsou velmi významné a je proto třeba se k nim stále vracet. To učiníme také hned teď.

08

Na první poslech se totiž může zdát rozporná Rádlova formulace, že obnovíme, resp. máme obnovit původní kolektivní a duchovní význam lidských práv. Rádlova slova se nám však zdají být rozporná jen proto, že duchovní

90/318

chápeme nutně jako individuální. Podívejme se tedy blíže, jak to myslí Rádl sám. Výslovně souhlasí s tím, že „lidská práva jsou konec konců založena v mravním přesvědčení jednotlivcově“, ale upozorňuje na to, že jednotlivec tu je odpovědným garantem (Rádl na tomto místě užívá nepřesného slova „nositelem“) „práv, jež se vztahují na větší společnosti“ (116). Uvádí příklad: „právo ženy, aby nebyla volána k odvodu, je konec konců založeno v mravním vědomí jednotlivých lidí, jejich svědomí toto právo schvaluje; není to však právo jednotlivé ženy, nýbrž všech žen“ (117).

09

Tento přístup pak uplatňuje Rádl i v případě národa a národnosti: „Právo na uplatnění vlastní národnosti jest založeno individuálně potud, že každý z nás je mravně zavázán toto právo uznati a každý příslušník té národnosti jest povinen, individuálně za ně bojovat; ale není to jen právo jednotlivců, nýbrž kolektivní právo, vztahující se na řeč, kulturu, školství atd.“ Zde jasně vidíme, jak si Rádl představuje vztah mezi individuálními a kolektivními právy. Původní význam práv je podle něho kolektivní (že je kromě toho duchovní, k tomu se ještě vrátíme). V případě jednotlivce je tu jednak jeho individuální právo bojovat za svá a nejen svá kolektivní práva, ale zároveň jeho individuální povinnost tak činit. Mohli bychom si to přiblížit následujícím příkladem, který nebereme z Rádla.

10

Máme za sebou dlouhé období těžkých i méně těžkých represí, v němž mnoho lidí neprokázalo dostatečnou rezistenci vůči útlaku, a to jak vůči útlaku svému, tak vůči útlaku druhých. Právo na svobodný projev je podle Rádla

90/319

původně právo kolektivní, vztahující se na všechny členy společnosti. Na jednotlivého příslušníka společnosti se však už nevztahuje jen právo na svobodu projevu, nýbrž také povinnost tuto svobodu uplatňovat a povinnost bojovat za takový stav společnosti a její správy, kde by právo na svobodný projev bylo garantováno všem, neboť toto původně

kolektivní právo se rovným dílem vztahuje na všechny občany, na všechny dospělé členy společnosti. Kdo této své povinnosti řádně nedostojí, je vinen, a to jak před onou společností, v níž žije a jejímž je členem, tak také – a vlastně především – před kolektivním právem na svobodný projev. V tom smyslu lze pak hovořit o odpovědnosti jednotlivce nikoliv pouze před kolektivem, ale především o jeho odpovědnosti za kolektiv, a to před kolektivním právem, které je základem a zdrojem individuálních povinností.

11

Rádl ovšem vyjímá jeden kolektiv a staví jej proti ostatním, nikoliv vedle nich jako jim rovný. A tímto zvláštním, vyňatým kolektivem je stát. Mám dojem, že tato myšlenka není u Rádla dost domyšlena a dopracována, a my se pochopitelně nemůžeme zdržovat podrobnou analýzou. Musíme se však o ní zmínit, protože v dalším výkladu bude hrát ještě určitou významnou roli. Poslyšme zase přesný citát: „I znamenají kolektivní lidská práva, že existují ve společnosti lidské kolektiva, daná jednak přírodou (ženy, děti, rasy), jednak kulturou (církve, kmeny), jednak hospodářskou organizací (dělnictvo), která mají základní práva, hlubší než jakékoli ohledy státní. Stát jest dílem těchto kolektivů a nesmí tedy ustanovovati nic, co by ohrožovalo jejich životní zájmy. Stát tedy netvoří právo jazykové, nýbrž upravuje je v zájmu národnosti, nepotvrzuje církve, nýbrž bere je na vědomí, neustanovuje

dělnické právo, nýbrž chrání je.“ (117)

12

Upozornil jsem na jistou nedomyšlenost, která s tím je spojena. Rádl nikde nemluví o tom, že by třeba dělnictvo jako kolektiv mělo brát na vědomí církve nebo že by děti jako kolektiv měly třeba respektovat kulturu apod., kdežto státu podobné povinnosti ukládá. Na druhé straně říká, že stát je dílem těchto kolektivů, tedy mohli bychom snad říci: společným dílem. Stát je tedy vytvořen, ustaven, musí mít svou ústavu – kdežto ony kolektivy prostě nějak vznikly, tj. jsou „dány“ přírodou, kulturou nebo hospodářskou organizací. Rádl sice neuvádí jiné možnosti, ale jistě tím nejsou všechny možnosti vyčerpány. V každém případě však nechává bez objasnění, čím se specificky liší stát od jiných kolektivů. To bude mít důležitost pro posouzení otázky tzv. národních států.

13

Na tomto místě si povšimneme zejména toho, že Rádl rozlišuje kolektivy, které vznikly na základě přírodním (ženy, děti, starci, rasy), a kolektivy kulturní, pro něž jako

příklady uvádí církve a kmeny. Zajímat nás nyní budou především kmeny. Když totiž Rádl kritizuje kmenové pojetí národa, má se obvykle za to, že to je kritika téhož typu, jaká se obrací proti rasovému pojetí národa. Zde však vidíme, že Rádl dělá hluboký, přímo fundamentální rozdíl mezi rasou, danou přírodně, a kmenem, daným kulturně. Proto může také říci, že národnosti se vyvinuly jako vyšší kulturní stupeň kmenů (121). Užívá-li Rádl běžného termínu „přirozený“ v souvislosti s národnostními právy a lidskými právy vůbec, pak to v jeho pojetí nemá nic společného s přírodou, ale chápe to ve smyslu práva přirozeného, původního, základního,

nezadatelného, tj. základnějšího než kterýkoli státní zákon (srov. 121).

14

Rádl užívá dokonce následujícího argumentu: „Nikdo na světě rasám, kmenům, národnostem práva na život nedal, jako nám nikdo nedal právo na náš život individuální. Toto právo má každý jednotlivec a má každá národnost sama sebou, přinášejíc je do lidské společnosti jako předpoklad, s nímž se musí a priori počítati. Všeobecně to každý uzná; jen v konkrétních případech se hledají vytáčky.“ (121–22) „Národnostní právo jest nutně právem kolektivním. Jest tedy třeba chrániti celé národnosti, nejen jednotlivce, kteří se ochrany dovolávají. Při tom nezáleží na tom, jde-li o celý kmen anebo jen o jeho zlomek. Němci v Čechách jsou zlomkem německého kmene, žijícího jinde i v jiných zemích, ale jen hrubé jesuitství může z toho odvozovati, že by proto neměli býti proti státu zabezpečeni.“ (122)

15

Rádl je tedy – zcela důsledně – přesvědčen, že národnostní právo není jen právem individuálním, které by znamenalo, „že každý jednotlivec má právo uplatňovati tu národnost, které patří“ a že „jestliže je neuplatňuje, jest to jeho soukromá věc“. Pak by národnostního práva neměly masy neuvědomělého lidu, který se o svá práva právě jen z neuvědomělosti nehlásí. Stát by pak chránil pouze nejvyšší třídy této národnosti a tím, že by měl svobodu odnárodňovati neuvědomělé vrstvy, by národnost přece jen zničil. „Kdo zná praktiky národnostních bojů, ví, že jde o tento problém: pokud potřebuje ochrany národnost neuvědomělého lidu? I v otázce dělnické hlavní boj se vedl právě o lid neuvědomělý.“ (123)

16

90/322

Zase by mohl vzniknout docela mylný dojem, že Rádl chce národ a národnost chápat jako něco „neuvědomělého“, co se formuje nějak dříve, než si toho lidé vůbec všimnou, než si toho jsou vědomi. To není ovšem jeho pojetí; co jsme dosud slyšeli, je jenom důsledek velké opatrnosti Rádlovy při stanovování teoretického pojmu. Rádl zdůrazňuje především nedůležitost geneze čili vzniku národa, přinejmenším nedůležitost pro otázku národnostního práva. (Viz 121.) Nejde o to, že by to byla otázka vedlejší, zanedbatelná, zbytečná.
Z filosofického hlediska jde zajisté o otázku významnou, ale její význam není omezen na národ a národnost. Vždyť vůbec nevíme, odkud a jak se berou nové věci na světě! (129) Rádl nejmenuje, ale vyzvedá ze zapomenutí myšlenku Masarykovu (ze *Soc. otázky*) po hybných silách v životě člověka-jednotlivce a po hybných silách dějinných (Masaryk mluví o vis motrix). Sám to v daném kontextu nechce řešit (ale nenechal to padnout pod stůl, jak o tom třebas svědčí jeho poslední knížka, představující podle jeho vlastních slov jeho filosofický odkaz). Používá spíše onoho “nevíme“ jako argumentu proti likvidaci a ničení toho, co žije.

17

Je to ostatně stará Rádlova myšlenka, kterou výborně formuluje o deset let dříve v přednášce pro Jednotu filosofickou, která pak u Kočího vyšla jako 1. svazek Přednášek JF (1918). A tam zároveň ukazuje na jisté meze této myšlenky. Národy mají právo na existenci, protože se i na ně vztahuje přikázání: Nezabiješ! „Vždyť toto svaté přikázání zajisté nezapovídá jen zničení života bližního, nýbrž označuje za vraha každého, kdo nejsa donucen obranou, ničí, co příroda stvořila. Každá věc přirozeně daná má posvátné právo na existenci, právo, které porušuje ten, kdo svévolně ničí kvítí polní,

90/323

vybírá ptačí hnízda, kazí krásu volné přírody, ruší historické památky. Jako jest každý člověk naším bližním, majícím takové právo na život jako my sami, tak jest i národ národu bližním: byl postaven do tohoto světa přírodou a dějinami, ruka Prozřetelnosti na něm spočívá, a běda Kainovi, který se na něm dopustí vraždy!“ (Rasové teorie a národ, 17-8.)

18

Rádl tím ovšem neformuluje své přesvědčení, neztotožňuje se s touto formulací naprosto a bez výhrad. Vidí v této argumentaci jakýsi projev slabosti. Ten totiž, kdo se dovolává toho, že národnost jest dána půdou, rasou, historií, kulturou, a kdo proto chce a cítí se být povinen za toto dědictví po předcích všecko nasadit, se tím vlastně dovolává jen konzervativních důvodů, které se vesměs obracejí do minulosti, zatímco ten, kdo tento slabší

národ chce potlačit, ohrozit a možná zlikvidovat, připravuje se k tomu „s programem určeným pro budoucnost“ (18). Rádl sám vidí vadu tohoto pojetí (a to jak pojetí slabého a ohroženého národa, tak naopak pojetí národa silného a jiné ohrožujícího) v romantismu, který chápe jako protivu pojetí realistického.

19

Zde je snad opravdu ono punctum saliens, které představuje přinejmenším v našem prostředí a v našich dějinách myšlenku rozhodujícího významu, jejíž platnost je dokonce ještě dnes a právě dnes nanejvýš aktuální. Rádl má za to, že vlastenectví a národovectví, které žádá každou oběť za zachování dědictví po předcích, „jest správné“ (19), ale podle Rádla nestačí. Vlastenectví, jehož jedinou starostí je neumřít, nezahynout, je pro svobodný národ příliš málo. „Pravá svoboda v tom záleží, nepodrobiti se ničemu vnějškem danému;

90/324

svobodný muž se řídí jedině tím, co sám za správné uzná. Národnost však, daná půdou, rasou, jazykem, historií, jest konec konců osudem člověku uloženým, kterému podléhá, nemaje vůle vytvořiti jej podle svého rozumu. Tu člověk jest odsouzen milovati vlast, protože se v ní zrodil, milovati národ, protože jest s ním pokrevně spřízněn, milovati jazyk, protože v něm byl vychován, jak zpívají naše vlastenecké písně. Mění něco na podstatě věci, že toto odsouzení nepronáší tyran, ani národ cizí, nýbrž že je nadšeným hlasem a s plným přesvědčením pronášejí vlastenci a rodáci řečí otcovskou?“ (19)

20

„Svobodný národ se nepodrobí žádnému osudu, nýbrž chce svobodně rozhodovati o předmětu své lásky; proto neuzná, že by jeho podstata byla na věky uzavřena do nepřekročitelných hranic půdy, rasy, jazyka, tradice, čehokoli, co se lidem ukládá jako věc už hotová, daná přírodou nebo historií; není svobodného národa bez svobodné volby rozumných lidí; život svobodného národa tkví v cíli, který si uvědoměle ustanovil. Svobodný národ jest dán budoucností, ne minulostí. Roste zajisté z toho, co jest minulostí dáno, z vlasti, z řeči, z tradice, z instinktu, ale neslouží jim, nýbrž vládne. Idea vede národ.“ (19–20) Podobně postupuje Rádl o deset let později (*VČN* 129): nehodlá zjišťovat a rozebírat, jaké to jsou vposledu ty hybné síly dějin; stačí mu konstatovat jen toto: „nechťsi však poslední zdroj, jenž pohání osudy lidstva, jest jakýkoli, v skutečném životě, positivnímu badání přístupném, idey mají ohromný vliv“.

21

Na konci války pokračuje pak Rádl argumentem, že sice moc idejí je velká a zajisté nepochybná, ale pravé svobodě že idea nestačí. „Idea zachvacuje

90/325

člověka jako dravý proud, nedávajíc mu pokdy, aby se vzpamatoval a rozvážil, co jest správné a proč se má rozhodnouti. Idea jest osudem, jest fatum – smíme býti fatalisty?“ „Idea jest slepá, zachvacují stejně lidstvo temné idee, zvracející se ve fanatism a bratrské šílenství, jako idey čisté, mravné, spravedlivé.“ „Ani idea tedy, byť sebe elementárnější, není poslední pravdou národního života, protože i oddanost ideám může býti porobou. Teprv idea uvědomělá a odůvodněná, rozvinutá v theorii, jest způsobilá, aby byla cílem svobodného národa. Uvědomělá a odůvodněná idea sluje programem a jeho zásady slují stanovy nebo zákony.“ „Program, byť byl proti božské idei jen lidským dílem s lidskými chybami, jest pro lidský život jedině pravým vůdcem. V něm svoboda ducha se pojí k síle přirozenosti.“ (21)

22

„Protože jedině život v poznané pravdě jest pravou svobodou, jest nejvyšším a jedině rozhodujícím kritériem národního programu jeho správnost. Rozumové odůvodnění národního programu jest tedy důležitější než jeho odvozování z historie, z rasy, s instinktu národního; říci o národním programu, že jest správný, jest více, než říci, že jest národní! Důvody pro národní program mají u svobodného národa vyšší cenu než fakt, byť nepopiratelný, že tento program jest přesvědčením celého národa!“ (22)

23

„Protože jedině programem určován jest národ, jest každé vlastenectví falešné, které bezpodmínečně lpí na půdě, na historii, na jazyku. Jsme zajisté povinni hájiti všemi silami daných prostředků národního života, ale výše než ony stojí pravda. Poučme se o tom z minulosti.“ (22) „Čím vzdělanější národ, tím uvědomělejší a všelidštější má program; čím

90/326

zaostalejší, tím více se zavírá v sebe a spoléhá na národní instinkt, na lásku k vlasti, na minulost.“ (24) Zde vidíme, jak žák domýšlí a uplatňuje Mistrovu myšlenku, že otázka je a musí být otázkou světovou.

24

To je vlastním důvodem Rádlova rozhodného zastávání politického pojetí národa proti pojetí organickému nebo také kmenovému. Rádl vytýká Herderovi, že nedbal rozdílu mezi kmenem a národem a že národ podle něho je v podstatě ten kmen, který si svou kmenovou jednotu uvědomil a aspiruje na politickou samostatnost. (132) A právě tento názor se stal oporou našich obrozenců a našeho národního obrození. Tím jsme se podle Rádla dostali pod vliv ideologie, která je základem všech nacionalismů a která oddělila střední a východní část Evropy od zemí, které leží „na západ od Rýna“, kde pod slovem „národ“ se rozumí lid, který se zorganizoval pod jednou ústavou (133). V tomto pojetí nejde ani o řeč, ani o původ, nýbrž o uvědomělé státní příslušenství (133).

25

Rádl se stal rozhodným zastáncem tohoto politického chápání národa a stejně rozhodným odpůrcem organického (kmenového) a také jazykového pojetí. To má pochopitelně naprosto jednoznačné důsledky pro jeho posuzování myšlenky „národního státu“, která se u nás v poslední době tak prosadila. Rádl byl zastáncem docela zvláštní ideje československého národa, kterou musíme správně chápat, abychom ho nedávali do jednoho pytle s tehdy rozšířeným a od války zejména na Slovensku, ale také českými komunisty kritizovaného „čechoslovakismu“. Název tu nehraje u Rádla rozhodující roli, ale právě v jeho duchu byl vlastně nešťastný. Rádl chtěl, aby všichni občané republiky, a tedy také všechny národnosti, ať už se lišili jazykem, historií nebo čímkoliv

dalším, se cítili občany jednoho státu, tudíž státu nadnárodního, nikoliv národního státu Čechoslováků jako uměle vytvořeného pseudonároda.

26

Československý národ pro Rádla tedy znamenal totéž co československý stát a čsl. národnost totéž co česl. státní příslušnost. Dnes by byl velmi ostrým kritikem myšlenky dvou národních států, zejména však proto, že v nich žijí a nadále budou žít národní menšiny, na Slovensku dokonce velké národní menšiny. Naproti tomu by vůbec nebyl proti tomu, aby se Slováci považovali za samostatný národ, ostatně už tehdy proti tomu nebyl. A dnes by asi nebyl zásadně ani proti tomu, aby se Moravané považovali za samostatný národ. Byl přesvědčen, že o tom mají právo rozhodnout sami lidé, kteří se rozhodli samostatným národem být, resp. se jím stát. Ale v žádném případě by neuznal existenci takového nového národa za dostatečný důvod pro vytvoření samostatného národního státu. Národní státy jsou v dnešní Evropě anachronismem a jsou zdrojem nových nespravedlností, nových vášní a nových konfliktů.

27

Můžeme tedy Rádlův odkaz považovat slova, kterými končí ve *VČN* (134) kapitolu o „národu ve smyslu politickém“: „I jest naším úkolem pro budoucnost, překonati kmenové cítění ideou politického národa, jehož členy budou Češi jako Němci a jako Slováci i Maďaři. Tu tedy národ jest ideálem, úkolem, programem; národ není, ale má býti, a k němu jest třeba materiál tohoto světa povznésti.“ Na jiném místě klade R. otázku: jestliže ČSR byla vytvořena politicky a nevznikla jako polní kvítí, jakým demokratickým právem z ní vylučujeme Němce a Maďary?“ (144) To ještě stále platí i dnes.

90/328

TEXT\FAK.AVU – 30. 4. 91

Umění a mravnost

01

Opusťme ty myšlenky, které nás po vyslovení tématu hned a samy od sebe napadají, protože ty by nám jen překážely. Umění a mravnost nejsou dva světy, mezi nimiž bychom měli teprve s námahou ustavovat nějaké vztahy, a už vůbec ne v tom smyslu, že bychom na umění a na umělce měli snad přikládat nějaká měřítka navíc, že bychom na umělce měli vznášet nějaké další, mimoumělecké nároky, jimž by kromě uměleckosti měli dostát. Právě naopak se pokusíme jít až ke kořenům jak umění, tak mravnosti, abychom si ověřili, z jaké společné půdy vyrůstají, ba dokonce, do jaké míry jsou jim jejich nejhlubší kořeny společné.

02

Existuje však ještě další důvod, proč se zabývat vztahem mezi obojím, a to i kdybychom ony společné kořeny snad nenašli. Člověk žije život velice komplikovaný a náročný, a přitom si chce upevnit a zachovat svou vlastní integritu. I kdyby tedy šlo opravdu o dvě odlišné a od sebe oddělené sféry, o dva světy, musel by se člověk tázat, co mu umožní život a aktivitu v obou, aniž by v každé z nich byl někým jiným.

03

Proto vyjděme od člověka a od jeho lidské situace. Něco jsme si o tom již říkali, takže na to můžeme navázat. Především je tu cosi společného člověku i předčlověku a vůbec vyšším živočichům (a ostatně všem živým bytostem, ale to už raději necháme zcela stranou), totiž to, že se k té části světa, která je obklopuje, nějak vztahují, že se v ní zabydlují, zdomácňují a že z tohoto okolí, které může registrovat i vnější pozorovatel, dělají své osvětí, tj. osvojený kus světa, osvojené okolí.

04

Když to budeme chtít jako fenomén popsat z perspektivy příslušné živé bytosti, budeme mluvit o její situovanosti, tj. o její umístěnosti v jisté situaci či spíše v jisté sérii po sobě následujících situací. (Viz von Uexküllova škola a její důraz na “tunel“.) Pokusme se stručně popsat hlavní komponenty takové situace.

05

K situaci tu především náleží její subjekt, tj. ta živá bytost, o jejíž situovanost v oné situaci jde. Nebudeme se nyní blíže zabývat povahou toho, co

nám dovoluje se na onu živou bytost dívat jako na subjekt a nikoliv jen jako na objekt, na předmět. Budeme jen pamatovat, že za subjekt nemůžeme považovat cokoliv, tedy např. nějakou věc, mrtvý předmět, kus kamene, skálu apod. Subjekt je pro situaci (a situace) základně důležitý, protože situaci spoluzakládá, tj. je pro situaci (a všechny své situace) konstitutivní. Bez subjektů by nebylo žádných situací.

06

Ke každé situaci dále náleží kus světa, který obklopuje subjekt a který je pro onen subjekt nějak relevantní (pokud relevantní není, nebude pojat do okruhu toho, v čem se subjekt zabydluje a co si osvojuje). V důsledku své zatíženosti dosavadní tradicí evropského myšlení jsme nakloněni považovat toto okolí za určitou množinu předmětů, tedy za jakousi hromadu věcí. Ale tak tomu ovšem není. Mezi těmito údajnými “věcmi“ jsou také nevěci, tj. jiné subjekty, jiné živé bytosti, a ovšem také jejich osvojená okolí. Tato okolí se přes sebe překládají a navzájem se prostupují a vytvářejí tak jakousi proměnlivou a takřka živou kontexturu, a ta je tou skutečnou částí světa, v níž je každý subjekt situován.

07

Za třetí tu je něco, co obvykle nebereme jako zvláštní komponentu a už vůbec ne jako samostatný faktor situace, totiž aktivitu onoho subjektu, o jehož situovanost nám jde. Ale to právě musíme napravit. Aktivita subjektu je opravdu čímsi samostatným a dokonce by se dalo říci původním, sám subjekt zakládajícím. Víme totiž, že subjekt je sice subjektem svých akcí a aktivit, ale že vlastně je takový, jaké jsou jeho akce a co z něho tyto jeho vlastní akce udělají. Správný a účinný sportovní výkon je sice výkonem dobrého sportovce, ale ten se dobrým sportovcem stal tréninkem, tj. velkým aktivním úsilím, při němž rozhodující úlohu

nehrál on, jaký byl původně, ale spíše ty aktivity při tréninku, které z něho tak vynikajícího sportovce “udělaly“.

08

A posléze tu je ještě jedna “komponenta“, která však za skutečnou komponentu už dlouho vůbec počítána není a která opravdu vlastně žádnou “komponentou“ není. Komponenta znamená totiž součást, v našem případě součást situace. A zde jsou právě možné dohady o tom, zda jde nebo nejde o součást situace, neboť tu přestává platit samozřejmý logický princip, že část je menší než celek. Touto komponentou či spíše nekomponentou (budeme proto raději mluvit o faktoru) je budoucnost – ne ovšem budoucnost ve všeobecném a tedy neurčitém smyslu, nýbrž budoucnost jednak oné situace (či situačního tunelu), ale také budoucnost

samotného subjektu oné situace. A tady právě vyvstává jeden obrovský problém, možná dokonce problémů víc.

09

Pomůžeme si jistým příkladem, který se nám ostatně právě nabízí. My totiž jako tzv. rozumné bytosti a vnější pozorovatelé (či spíše interpreti a modeloví konstruktéři) víme, že budoucnost jednotlivého subjektu, tj. jednotlivé živé bytosti, vlastně doopravdy nekončí její smrtí, nýbrž – má-li potomky – pokračuje v jistém smyslu dál jako budoucnost jedné linie, jedné variety, jedné rasy, jednoho druhu, rodu atd. Evolucionisté a paleobiologové nás o tom dostatečně poučují. Tak, jako je jednotlivé živá bytost zapojena do širších kontextů biotopu až biosféry, je zapojena do kontextu předchozího a následujícího vývoje, ovšem aniž by to věděla, aniž by si to vůbec mohla uvědomit.

10

Člověk je první a zatím jedinou živou bytostí, která si toho je vědoma všeobecně a která si tu uvědomuje také, pokud jde o ni samotnou. Proto si také klade otázku, jak se má chovat a co má dělat, aby její aktivity a tedy také ona sama jako subjekt nějak přiměřeně a náležitě odpovídala této budoucnosti, a to jak oné budoucnosti celého příštího příbuzenstva, tak budoucnosti toho společenství, k němuž se cítí vnitřně poutána, budoucnosti lidstva a lidského rodu vůbec, a snad i budoucnosti všeho živého, celé biosféry na této planetě – a kdož ví? snad budoucnosti života ve vesmíru.

11

Odpovědnost vůči takto široce a dalekosáhle chápané budoucnosti ovšem může dávat smysl pouze za předpokladu, že jde o odpověď na nějakou otázku či spíše výzvu. Jestliže evoluce byla a je odpovědí na výzvu budoucnosti, pak lidská odpověď musí představovat něco víc, něco o stupeň vyššího, totiž odpověď vědomou, totiž vědomou si oné výzvy a vědomou si také toho, čím sama jest jako odpověď na tuto výzvu. Budoucnost se tu náhle jeví jako cosi smysluplného a ze své iniciativy přicházejícího, nikoliv jako vakuum, jako prázdnota, která je člověku naprosto pasívně k dispozici, tedy jeví se jako strukturovaná. V tomto novém světle se zřetelně ukazuje, jak moderní člověk redukoval chápání sebe samého a své situovanosti, jak odřízl, amputoval lidské situaci a tím i sobě samotnému celou jednu dimenzi, dokonce tu nejdůležitější, na které je trvání a pokračování všeho ostatního primárně závislé.

12

90/331

A tím jsme odkryli tu nejspodnější zatím vrstvu, v níž jsou zakořeněny všechny lidské aktivity, nebo snad ještě přesněji vysloveno, to nejhlubší a nejjemnější vlášení společenských kořenů všech lidských aktivit. Člověk není to, co je, nýbrž je tím, čím a kým je, pouze tak, že se tím stává v odpovědi na nepředmětné výzvy přicházející budoucnosti, která není prázdná, ale strukturovaně smysluplná. V této nejspodnější vrstvě si jsou všechny lidské aktivity blízké. A žádnou z nich nemůžeme a nesmíme interpretovat tak, že tuto nejspodnější vrstvu, tyto její nejhlubší kořeny necháme bez povšimnutí.

13

Také umělec tvoří tak, že svou tvorbou, tj. svou specificky uměleckou aktivitou, odpovídá na nepředmětné výzvy. To jsme si přece ukazovali v předchozím semestru, kdy jsme se zabývali povahou uměleckého díla. K tomu se tedy nepotřebujeme podrobně vracet. Zbývá nám tedy onen druhý partner, ona druhá stránka, totiž mravní subjekt a mravnost. Také zde musíme nejprve odstranit některá nedorozumění.

14

Někdy se mravností rozumí soubor mravních či morálních návyků a zvyklostí, charakteristických pro určitou společnost a určitou dobu. Abychom se vyvarovali zbytečných omylů, budeme v tomto případě raději mluvit o morálce. Je to pochopitelně jen můj návrh a sám o sobě je nedůležitý, jde jen o úmluvu, o terminologickou konvenci. Co je však opravdu důležité, jsou předpoklady toho, aby k nějakým návykům mohlo vůbec dojít. Co to jsou vlastně návyky? Jsou to jakési ekonomizované systémy aktivit, jakási rutina. Bývaly doby, kdy bylo třeba tuto rutinu posilovat a upevňovat nějakými ideologiemi. Tzv. morálka je tedy

určitá rutina ve společenských vztazích, upevňovaná a ospravedlňovaná jakousi doprovodnou ideologií.

15

Člověk, který dodržuje pravidla této společenské rutiny, je ovšem tak málo mravním subjektem, jako je člověk, který si osvojil řemeslnou složku nějaké umělecké činnosti, tvůrčím umělcem. A paralelu můžeme dovést ještě dál: tak jako existují lidé bez hudebního sluchu, kteří se naučí zahrát nějakou dost technicky náročnou skladbu na klavír (už na housle by to nešlo!) a přitom nemají potuchy o skutečné hudbě, tak jistě tu a tam existují i lidé, kterým zcela nebo částečně chybí mravní vnímavost a citlivost, a kteří se přesto naučí obstojně chovat ve společnosti, pokud se nic neobvyklého neděje. A zase naopak, jako existují hudebně nadaní a dokonce geniální lidé, existují také

lidé mravně citliví a tvůrčí, a dokonce mravní geniové.

16

Chceme-li vztah umění k mravnosti a mravnosti k umění posuzovat na základě pozorování umělců nebo mravních osobností prostředních nebo druhé kvality, ukáže se brzo, že tam dochází k hojným diskrepancím, rozporům, napětím a také provokacím a pohoršením. Ale to může zajímat nanejvýš psychology a sociology či kritiky a podobně. Rozhodující jsou lidé, u nichž se obojí vzácně doplňuje a snoubí v jednotu velké osobnosti. Po mém soudu žádný velký umělec není a nemůže být vskutku nemravný, ať už se na něho lidé jeho doby dívají jakkoliv. Nedostatek mravní vnímavosti a citlivosti a mravní pochybnost jeho lidského jednání a vůbec profilu znamená vždycky zároveň vadu a nedostatek jeho umělecké kvality.

17

To je ovšem zase něco, co není příznačné jen pro vztah umění a mravnosti, ale má platnost mnohem širší. Čím na vyšší stupeň kvality kdo v jednom oboru vystoupí, tím víc jemu samému, ale i jiným na něm začína vadit, co zprvu jakoby vůbec nevadilo, totiž že po jiných stránkách má mezery, nedostatky, vady. Vůbec nám nevadí (nebo jen málo a snadno si zvykneme), když hokynářka mluví jako hokyně a domovnice jako ječivá polnice. Ale jsme naproti tomu šokováni, když vidíme nádherné děvče a to najednou promluví jako děvečka od krav (a prosím za prominutí těch metafor, nenapadají mne případnější).

18

Rád bych se však nakonec vrátil k těm hluboko skrytým kořenům a kořenovým vlášením, na nichž vlastně všechno veliké záleží. Jsem přesvědčen, že všechno z hlubin čerpané nové, které na jedné straně překonává to, co tu už bylo, ale na druhé straně je velké jen díky tomu, že má co překonávat, je vposledu “stejné krve“, jak to známe z Knihy džunglí. Musel bych tu zase citovat Rádla (tentokrát z Romantické vědy). Ale řeknu to jinak: všechno skutečně velké umění je mravné, tak jako žádná nemravnost není dost umělecká. A mravní genius je svým způsobem velmi blízko umění a velkému umělci, protože také tvoří něco, co tu ještě nebylo, a tvoří to nikoliv do prázdna, ale jako odpověď na nepředmětné výzvy jemu osobně adresované. Existuje něco jako mravní umění nebo umění mravnosti, tak jako existuje varhanní umění malby. Pro většinu lidí nezbývá, než si o těch mimořádných lidech, velkých tvůrcích vyprávět, vzpomínat na ně a pokoušet se je alespoň v něčem napodobit, naučit se od nich něčemu – v tomto případě, jak skloubit obojí v jednu osobnost.

90/333

TEXT\FILANTR.FIF – 8. 5. 91

Filosofická antropologie

01 (Mezní situace 2)

Pokusíme se dnes ukázat povahu mezních situací a jejich souvislost s otázkou ex-sistence (resp. subjektu) na onom komplexu, o němž mluvíme jako o utrpení. Utrpení zasahuje všechny oblasti a všechny roviny našeho života. Zahrnuje na prvním místě tělesné bolesti, od malých při drobných zraněních přes téměř nesnesitelné, jako při zánětu okostice nebo trojklanného nervu, od bolestí pomíjivých až po bolesti trvalé a neustupující, atd. Bolesti tohoto druhu nás provázejí napořád.

02

Potom tu jsou nemoci všeho druhu, které nás omezují v našich výkonech a v našem způsobu života, i když to nemusí hned být ohrožení životní nebo omezené trvalé. I taková chřipka nebo mnohem krátkodobější chřipkovité onemocnění (IL) nás donutí přinejmenším na několik dní změnit rytmus a plány – k tomuto bodu se vrátíme, protože jsou situace, kdy nemoc se pro nás může stávat jakýmsi východiskem a přímo únikem. Velice tu záleží na našem vztahu k nemoci a nemocem, ale to náleží až k druhému bodu našich úvah.

03

S utrpením jsou podstatně spjaty i situace, kdy musíme podávat mimořádné výkony ať pracovní, sportovní anebo jakékoliv jiné, např. v nějakém neštěstí musíme z posledních sil

zachraňovat buď sebe nebo druhého člověka, apod. Stává se pak někdy, že selháváme, že nároky situací na nás vložené či spíše hozené jsou nad naše možnosti, tj. nad naše síly nebo jen nad naši vůli, kdy přestáváme nežádoucí a ohrožující možnosti čelit a prostě se sesypeme, rozložíme.

04

To pak už je blízko zvláštnímu typu onemocnění, které představuje jeden z druhů chorob či deviací duševních, kterých si je člověk ještě vědom. I zde je třeba pamatovat, že jde také o přechodné zóny, nikoliv o abruptně odseknuté oblasti, které se většiny lidí netýkají. V jistém smyslu jsou předpoklady k takovým duševním onemocněním ve všech nás. Mohli bychom říci, že vývoj lidského rodu se vyznačuje postupem k jakési normalizaci či snad lépe řečeno integraci stále nových a také vyšších rovin života. Podmínkou tu je velké a pod tlakem nových nároků stále se zvyšující úsilí každého jednotlivce, které se pouze v jiné sféře a tedy v jiných podmínkách podobá

třeba úsilí vrcholových sportovců. A také zde určité procento lidí prostě selhává.

05

Nesmíme zapomínat ani na stárnutí, které nemůžeme prostě zahrnout mezi nemoci a které přesto se nemoci velmi podobá. Starý člověk už nemůže dělat to, co dosud mohl, nezastane svou práci a začíná být vyřazován ze života společnosti a dostává se na okraj, mimo, stává se v nejlepším případě pouhým přihlížejícím. V některých dávných společnostech hyne, protože ostatní na něm už nemají zájem a on se sám o sebe neumí postarat. Dlouho poté se předpokládalo, že se o staré lidi mají starat jejich děti, a proto bylo zle těm, kdo děti neměli nebo jimž děti zemřely. Moderní společnosti se v různé míře starají o staré lidi, ale to nemění nic na tom faktu, že starý člověk tím či oním způsobem trpí nikoliv pouze pro své choroby, ale v důsledku změn svého společenského postavení.

06

To je však jen počátek utrpení typu společenského či spíše “společnostního“. Již minule jsme si uvedli mezi oněmi mezními situacemi také boj, zápas, jak je uvádí Jaspers. V boji, zejména pak v oněch tehdy vlastně jen poměrně malých válečných výpravách, šlo o boj na život a na smrt. Docházelo při něm k těžkým zraněním – druh utrpení, o němž jsme teď již hovořili – a také k zabití, ke smrti. Ale docházelo i k něčemu novému: člověk mohl být chycen a zajat, a pak mohl být donucen pracovat zadarmo, jen za špatnou stravu a za to, že mu byl ponechán

bídný život otroka. Byl poddán moci druhého člověka či druhých lidí, byl jim odevzdán na milost a nemilost.

07

Něco podobného se však často přihodilo i bez války. Ve starých i novodobých diktaturách, ale také v nejrůznějších autoritativních režimech a dokonce v režimech demokratických se vždycky někteří lidé dostávají do situací společensky podřadných a do podřízenosti a závislosti na jiných, do situací izolovanosti a bezmoci, do situace hladovějících a nuzujících, do chudoby a všeho druhu strádání.

08

Utrpení znamená vždycky jakési omezení života a jeho možností, znamená ničení a někdy vůbec zničení části nebo alespoň složek či aspektů života. Je také utrpení “skutečné“, tzv. “reálné“, a pak utrpení prožívané, subjektivní. Touž bolest, totéž omezení, tutéž životní ztrátu jeden člověk prožívá tragicky a je otřesen, jiný to nese odevzdaně a takřka hrdinně. To se ovšem zase už

týká našeho vztahu k utrpení. Nicméně si musíme být dobře vědomi toho, že samo utrpení je čímsi subjektivním, bez subjektivity utrpení neexistuje, právě tak jako bez subjektivity neexistuje ani radost. Kdo je tlustokožec a tím odolný vůči vlastním utrpením, bývá stejně tvrdý i vůči utrpení těch druhých. Musíme být tedy při hodnocení opatrní. Bolest je opravdu tak veliká, jak ji člověk vnímá a cítí. Do druhého však nevlezeme a nevcítíme se do něho, tak abychom mohli nezávisle na něm posoudit, jak veliká je doopravdy jeho bolest.

09

A nyní tedy přistupme k druhému bodu, totiž k tomu, jak se člověk vztahuje ke svému utrpení a k utrpením těch druhých, tedy také k utrpení všeobecně. Snad jako vzdálený ohlas stoického ideálu ataraxie, snad i z řady jiných zdrojů a motivů se udržuje představa, že člověk nemá brát své bolesti a svá nejrůznější utrpení a žaly příliš vážně. Je to pravděpodobně také reakce na romantismus s jeho citovostí nafukovanou k prasknutí, která se zároveň nijak nerozpakovala se nadchnout pro vzdálené cíle a užívat k jejich dosahování krajně násilných prostředků. Aniž bych sebeméně obhajoval romantický styl života a myšlení, chtěl bych upozornit na jistou omezenost a problematičnost relativizace utrpení jako takového.

10

Jaspers upozorňuje na to, že člověk, který se ke svému utrpení a k utrpení vůbec vztahuje tak, jako by to nebylo nic závažného, životně důležitého a rozhodujícího, jako by utrpení nebylo pro život ničím bytostným a definitivním (nichts Endgültiges), ale něčím, co lze pominout, přehlížet, čemu se lze vyhnout, co je možno nějak odklidit stranou a nebrat “tolik“ vážně, že se tedy takový člověk ještě nedostává do mezní situace, protože sice třeba uznává, že nejrůznějších druhů utrpení může být nepřehledné, ba nekonečné množství, ale trvá na tom, že jako takové nenáleží nutně k životu, k Dasein. Utrpení jsou pro něho jen jednotlivá utrpení, ale netýkají se celku Dasein, celku života.

11

V čem spočívá nebezpečí onoho zatlačování utrpení do stínu a všelijakých zákoutí života? Všichni jsme přece přesvědčeni o tom, že člověk nemá být žádná citlivka, že se nemá poddávat pocitům bolesti, že se i v situacích velkého utrpení a velké bolesti má chovat statečně a alespoň své utrpení a svou bolest nedávat příliš najevo, už vůbec je nestavět na odiv, ale nechat si je pro sebe, učinit z nich svou soukromou věc. Musí se nám proto zdát ten

Úvod do filosofie

01 (EVROPSKY NIHILISMUS)

Filosofie je v naší době ve vážné krizi, dokonce v tak vážné, že někteří velcí myslitelé mluví o konci filosofie. Zatím však neexistují ani náznaky nějakého prvního souhlasu, konsenzu o povaze této krize. Nemělo by smysl vám předkládat soupis různých pojetí krize filosofie nebo vůbec krize moderní doby s naprosto nedostačujícími stručnými charakteristikami. Přidržím se tedy jen jednoho.

02

Toto pojetí je založeno na diagnóze moderní doby a moderního člověka (jinak také modernity), kterou poprvé vyslovil Friedrich Nietzsche. Zmíněnou krizi nazval “evropským nihilismem“ (především ve Vůli k moci). Krize filosofie by pak byla jen jedním z projevů této všeobecné krize evropského člověka.

03

V čem spočívá tento nihilismus? Nietzsche praví, že jeho podstata je v tom, že se znehodnocují a odhodnocují nejvyšší hodnoty. To znamená, že chybí cíl, že chybí odpověď na

otázku “proč?“. Jak k této změněn dochází? Nietzsche praví, že nihilismus je důsledkem (konsekvencí) dosavadní hodnotové interpretace tzv. Dasein (života, v němž je zdůrazněn moment onoho “Da“ čili “tu“, čili moment jsoucnosti či dokonce “jestoty“).

04

Co rozumí Nietzsche touto “dosavadní hodnotovou interpretací“? Vyslovuje se jednoznačně: je to křesťanská morální hypotéza (4). Nietzsche mluví víře v morálku (3). V jeho pojetí je morálka v napětí a nepřekonatelném rozporu s tím zmíněným “Dasein“: pokud prý věříme na morálku, odsuzujeme Dasein, odsuzujeme život v jeho jsoucnosti, v jeho aktuálnosti.

05

Nebudeme věnovat pozornost oné “víře“, která ve skutečnosti nemá s křesťanskou vírou nic společného, i když něco takového naprostá většina křesťanů vůbec netuší. Věnujme pozornost raději onomu velmi hlubokému, přímo základnímu vztahu mezi tzv. morálkou a mezi nihilismem. Nejprve musíme alespoň částečně objasnit, co Nietzsche rozumí morálkou resp. onou křesťanskou morální hypotézou.

06

U Nietzscheho znamená morálka spíše tolik jako životní názor či celou životní orientaci. Proto také mluví o morální hypotéze, mohl by mluvit o celé morální

filosofii. Uvádí některé její výhody či přednosti: propůjčuje člověku nekonečnou cenu, dělá Bohu advokáta, takže zlo se jeví jako smysluplné, dává člověku jakoby adekvátní vědění o absolutních hodnotách, zabraňuje, aby se člověk viděl ve své ubohosti a tak se stává prostředkem sebezáchovy.

07

Když to vše shrnuje, praví N.: Morálka byla velkým prostředkem proti praktickému a teoretickému nihilismu (4). To je důležité slovo. Vyplývá z něho zřetelně, že oné křesťanské morální hypotéze předcházel právě tento praktický i teoretický nihilismus. Když se tedy Nietzsche interpretuje jako nihilistický myslitel, je to chyba. Stejně tak je chybou, když je N. označován za filosofa, který ukázal na světle evropský nihilismus, a to jak praktický, tak teoretický tu byl již před křesťanstvím a před jeho morální hypotézou.

08

Nietzsche tu připouští, že křesťanství znamená pokus o překonání prastarého nihilismu. Jestliže mluví nyní o evropském nihilismu, činí tak proto, aby od tohoto starého nihilismu odlišil onen nihilismus nový. Ten totiž není žádným prostým návratem (jako vůbec v dějinách prosté obraty zpět nejsou nikdy možné), ale je čímsi novým. Nietzsche dokonce výslovně praví, že tento nový nihilismus je jen jakýmsi mezistavem (Zwischenzustand), jakýmsi intermezzem.

09

Pro starý nihilismus bylo důležité, že si ho lidé nebyli vědomi. Mohli si jej uvědomit jen tak, že byl podniknut onen pokus o jeho překonání. Ten ztroskotal a nadále je nedržitelný, ale v jeho světle je nadále neudržitelný ani ten prastarý nihilismus. Křesťanská morální hypotéza se hroutí a musí zhroutit, ale takto vzniklá nová podoba nihilismu se liší od oné staré a navíc je sama také na dlouho neudržitelná.

10

Absurdita tohoto nového typu nihilismu spočívá v tom, že není pouhou nepřítomností oné hypotézy, tedy nepřítomností víry v morálku, víry ve smysluplnost a hodnotu, že není jen nepřítomností víry v metafyzický svět, ale že je antivírou resp. vírou v nesmyslnost a ve znehodnocenost všeho (8), vírou v bezcennost (Glaube an die Wertlosigkeit).

11

A proč se hroutí celá ta obrovská stavba metafyzického světa hodnot? Není to prostý úpadek, ale vnitřní síla samotné morálky: opravdovost (5). Výhled!

90/338

Sčítání a národnost

Počátkem března budeme všichni vyplňovat sčítací archy, kterými nám hned tři statistické úřady připravily několik záludných problémů, aniž se pokusily vnést do nich trochu světla. V některých bodech jde o potenciálně výbušnou tématiku.

Dotazník se odděleně táže na státní občanství, na národnost a na mateřský jazyk. Pokud nejde o cizince, můžeme se zapsat jako občané České nebo Slovenské republiky. Na naše federální občanství se nikdo netáže. Národnost je opět herdrovsky chápána nacionalisticky, a lze očekávat, že mnoho Moravanů bude v pokušení se hlásit k národnosti moravské, a to i když se přiznají k českému jazyku jako k mateřštině (i tu jde o konfuzi, ale

nechme otázku nemluvňat a spisovného jazyka stranou). Nemůže být pochyb o tom, že za těchto okolností budou naši statistikové přesně zpracovávat údaje nejenom nepřesné, ale i zmatené a bohužel i zneužitelné.

Rád bych upozornil na to, že údaj o národnosti odděleně vyplňuje jednak občan sám, jednak sčítací komisař, přičemž formulář je podivně nedůsledný. Občanovi je naznačeno, že smí být národnosti "české, slovenské, polské, německé, Romem, apod.", zatímco komisař má taxativně navíc vyjmenovánu nejen národnost ukrajinskou (rusínskou), ruskou a maďarskou, ale má k dispozici ještě rubriku pro národnosti "ostatní a nezjištěné" – a pak ještě jednu rubriku docela prázdnou a nepředznačenou. A právě na ni (č. 31) bych chtěl soustředit pozornost čtenářů.

V západních zemích, pokud se nenakazily nacionalistickým virem, se národnost chápe nejen jinak, ale přímo opačně než u nás a u našich sousedů,

90/339

ovlivněných herdrovskou ideologií. Nejzřejmější to je ve Spojených státech, kde občan třeba Virginie jakožto jednoho státu se národnostně považuje jednoznačně za Američana (nationality: American). Chceme-li se začít poněkud přizpůsobovat evropským poměrům, měli bychom najít společný jazyk s jinými národy (rozuměj: politicky organizovanými národy) i v této věci.

Pobuřuje mne v souvislosti se sčítáním dvojí. Především odmítám oficiální romantickou indoktrinaci, která nám vnucuje falešné pojetí národa; nesmíme se nechat zastrašit dlouholetými útoky na tzv. čechoslovakismus. Ty se nás vůbec netýkají. Čechoslovakismus zůstával svým pokusem o umělé vytvoření jediného československého "národa" na herdrovské a tedy nacionalistické základně. Nám naproti tomu musí jít o jiné, totiž politické chápání národa. Zejména jsem však rozhořčen neslýchanou skutečností, že ještě před vyhlášením nové ústavy má být každý připravován na to, že federace se už nepočítá. Nás Čechoslováků se nikdo neptal, jsme-li ochotni

se považovat za státní příslušníky České nebo Slovenské republiky. Ještě nedávno český premiér sice popíral existenci jiného národa než českého a slovenského, ale připouštěl existenci česko-slovenské státní příslušnosti. A dnes už se na naše federální občanství nedotazuje ani pouhý statistický dotazník.

Navrhuji proto, aby všichni zbývající Čechoslováci, dbalí svého federálního občanství a trvající na zachování federace jakožto nejvyššího politického útvaru veškerého našeho lidu vyplnili rubriku "národnost": česko-slovenská (eventuelně bez pomlčky). Kolik nás bude?

Ladislav Hejdánek
18. 2. 1991

Sčítání a národnost

Na počátku března budeme všichni vyplňovat sčítací archy, které ve spolupráci připravily hned tři statistické úřady, dva “národní“ a jeden federální. Nápadná je už tato redundance samotných úřadů, které se zabývají statistickými údaji, ale přímo zarážející je nové potvrzení starého vtipu, že statistika je naprosto přesné zpracování nepřesných údajů.

S nepřesnostmi např. při měření nebo jiném vyčíslování dat musí ovšem počítat každá věda. Něčím jiným jsou však chyby měření a něčím zase docela jiným jsou omyly, kdy započítáváte brambory mezi jablka. A právě to se může zase jednou stát v nadcházejícím sčítání, a to ve věci, která byla předmětem závažných kritik a diskusí již za první republiky. Zdá se, že se naši statistici navzdory třem statistickým úřadům nepoučili – anebo šlo o nekompetentnost politiků, kteří do věci mluvili. Něco by opravdu mluvilo pro tuto druhou možnost, jak čtenáři nahlédnou. Protože však dnes nelze nepoučenost bohužel vyloučit na žádné straně, bylo by nanejvýš žádoucí to přivést na světlo.

Předtištěný formulář má kromě jiného zaznamenat také údaje o národnosti občana, a to hned dvojím způsobem. Nejprve se má vyslovit sám občan (v rubrice č. 12), a potom k tomu dá své “dobrozdání“ sčítací komisař v “Souhrnu údajů o osobách“ pod čísly 22 až 31. Na první pohled jde jen o další redundanci, tj. zbytečný údaj navíc (i bez přispění komisaře by to bezchybně zastal počítač). Ze zkušenosti z první republiky je však dobře známo, že komisaři se v mnoha případech do formulování odpovědí vměšovali, tj. že se pokoušeli zejména při zjišťování národnosti ve smíšených územích občany přesvědčovat, že jsou jiné národnosti, než se domnívají. Dnes by to komisaři měli ještě usnadněno tím, že jejich údaje jsou odděleny od údajů samotného občana a mohou se tedy od nich lišit.

Ale proč bychom měli ve všem hned věřit nějakou nekalotu? A i kdyby tomu tak bylo, zůstává otevřena otázka, zda bychom takové okolnosti přesto nemohli využít i pozitivně. Sám se domnívám, že se tu dokonce otvírá skvělá možnost pro všechny, kdo to myslí s naší federací opravdu vážně. Nečekali jsme všechny ty bláznivé vlny absurdního nacionalismu a byli jsme jimi někdy otřeseni. A nemluvím tu, jak jsem přesvědčen, jen za Čechy, ale i za Moravany a za Slováky, tedy za většinu z nich. Za několik dní budeme mít možnost se vyslovit, aniž bychom museli chodit na srazy a demonstrace. Použijeme docela prostě sčítání jako hlasovacího lístku. Nikdo nám v tom nemůže zabránit

a nikdo nám nemůže vyčítat, že jsme sčítání zneužili. Máme naprostou svobodu napsat do rubriky “národnost“ něco, čím se rázem postavíme do společnosti těch evropských národů, kteří mají své nacionalismy už za sebou nebo kterým se podařilo se nákaze vyhnout: jednoduše napíšeme, že jsme národnosti československé.

Musíme však dobře vědět, co děláme. Především se nesmíme nechat odstrašit dlouholetými útoky na tzv. čechoslovakismus. Ty se nás totiž vůbec netýkají, protože tam šlo o něco docela jiného a dokonce zcela opačného. Čechoslovakismus představoval pokus o umělé vytvoření jednotného národa československého, ovšem zase jen ve smyslu herdrovském a tedy nacionalistickém. Dnes však jde o zcela jiné chápání národa a národnosti. Připomeňme si, že takový Kaliforňan je občanem státu Kalifornie, ale národností je Američan (nationality: American). Herdrovské pojetí národa a národnosti je dnes překážkou při budování budoucí Evropy, protože brzo se budeme muset naučit říkat, že národností jsme Evropany. Prvním krokem k tomu bude, když se naučíme hrdě se hlásit ke své federální národnosti, totiž k národnosti československé (o způsobu psaní se můžeme domluvit, ale můžeme zvolit také docela nové pojmenování – tady nezáleží na slovu, ale na myšlence, na pojetí!)

Uráží mne, že právě na tuto věc se mne jako občana nikdo netáže, že to ani federální statistický úřad nezajímá (proč tedy vůbec máme Federální statistický úřad?). Kdo odpovídá za tuto neslýchanost, že se nám, kteří nejsme cizinci v této federaci, dovoluje se přihlásit jen k občanství v České nebo Slovenské republice, ale nikoliv k občanství federálnímu? Trvám na tom, že musí být statisticky zjištěno, kolik tu zbývá nacionalismem nenakažených Čechů, Slováků, Maďarů, Poláků, Rusínů, Němců, Romů a dalších, kteří se nadále považují za Čechoslováky (i když ten název mate a je nesmyslný, jde-li třeba o Maďara, ale právě na tom je založen onen nacionalistický podvod!), to jest za občany Federace, ne pouze jednoho z “národních“ států.

Nikdo nemusí přijít zkrátka. Rubriku “státní občanství“ může vyplnit jako ČR nebo SR (není-li cizincem), rubriku “mateřský jazyk“ může vyplnit podle toho, kterým jazykem vstoupil do společenství navzájem spolu hovořících lidí (a tak se přihlásit ke svému jazykovému češství, slovenství, maďarství atd.), na to, k jaké kulturní a duchovní tradici se hlásí, se ho dotazník netáže (s výjimkou “náboženského vyznání“, které je však redukováno na příslušnost k církvi, takže např. křesťan, který se s dobrým svědomím nemůže ztotožnit s nějakým existujícím “vyznáním“, spadne do škatulky “bez vyznání“

- zase zůstává bez vysvětlení, co se to vlastně počítá). A tak na příslušnost k “národu“ v herdrovském smyslu už nic nezbývá kromě afektů a ty by se snad statisticky zpracovávat nemusely.

Kdo si dotazník pročte dostatečně pečlivě, zjistí, že vlastně s touto možností, že se u nás nějací federální občané přece jen možná najdou, počítá. Sčítací komisař totiž má k dispozici jednu prázdnou rubriku pro vyznačení národnosti, která zbývá po vyloučení všech možných “národností“ ve smyslu herdrovském a po vyloučení národností “nezjištěných“. Do této 31. rubriky tedy bude zapisováno (mělo by být zapisováno): česko-slovenská (eventuelně – a snad lépe – bez pomlčky).

Apeluji na všechny spoluobčany, kteří trvají na zachování celistvosti naší federace a kteří jsou nebo by alespoň chtěli být hrdi na své federální občanství, jež tak politováníhodným způsobem mělo při sčítání padnout pod stůl, aby svobodně využili svého nezadatelného práva chápat národ a národnost po svém (a po dospěle evropském) způsobu a aby alespoň za sebe odmítli zahnívající a páchnoucí relikt německo-romantického původu, který hrozí naprosto anachronicky otravovat náš veřejný a politický život.

Ladislav Hejdánek
18. 2. 1991

Na počátku března budeme všichni vyplňovat sčítací archy, které připravily hned tři statistické úřady, dva “národní“ a jeden federální. Proč jsem uvozovkami přilákal pozornost čtenářů k slovu “národní“? Protože pro Slováka nebo Němce, kteří žijí v České republice, jde o jejich “Český statistický úřad“, zatímco podobně pro Maďara nebo Rusína, kteří žijí ve Slovenské republice (a jistě nemusím vyjmenovávat všechny národnosti, žijící v našem společném státě), jde zase o jejich “Slovenský statistický úřad“. Podobně tedy jako o “národních“ republikách mluvíme také o “národních“ statistických úřadech atd. atd. A tyto statistické úřady se sjednotily na tom, že se občané mají vyslovovat k tomu, jaké jsou národnosti.

Bývaly doby, kdy bylo důležité mít nějaké domovské právo. Ještě po válce, když jsem se chtěl přihlásit na vysokou školu, musel jsem předložit doklad o státním občanství, a abych tento doklad získal, musel jsem kromě osvědčení o politické zachovalosti (potvrzující, že jsem nekolaboroval s Němci) mít i potvrzení své domovské obce, že mne považuje za svého občana. Kupodivu se nás dnes nikdo na naši domovskou obec netáže, ale stačí jen uvést místo trvalého nebo dočasného pobytu a místo trvalého bydliště v době

narození (to také není dost objasněno, neboť embryím se trvalé bydliště nepotvrzuje a přímo v době narození mají novorozenci obvykle bydliště pouze přechodné). Tak vlastně zaniklo naše občanství v obci, ať už jde o město, nebo o vesnici.

A jak vypadá naše státní občanství? Podle předtištěných formulářů se smíme považovat pouze za občany České a Slovenské republiky – ledaže bychom měli cizí státní příslušnost anebo byli vůbec bez státní příslušnosti. Tím úředně zaniklo československé (i případné česko-slovenské nebo "české a slovenské" atd.) státní občanství. V celém dotazníku nemá nikdo možnost se přihlásit ke svému občanství federálnímu; to jako pouhý detail a přívažek jen vyplývá z vašeho státního občanství českého nebo slovenského, podobně jako vaše středoevropanství nebo snad sama příslušnost k lidskému rodu (mluvím jen o tom, co vyplývá z formuláře).

Zato národnost musí každý vyplnit dvakrát. Počítačů je zřejmě málo, a tak se každý musí sám zařadit podle národnosti jednak do kolonky osob trvale bydlících, jednak do zvláštní rubriky č. 12 (hned za státní občanství). V obou případech má po ruce návod, který ovšem prozrazuje povážlivé úsilí indoktrinační. Zatímco bylo utopeno občanství federální a zatímco každý Němec, Maďar, Rusín, Polák, Rom "apod." si může svobodně vybrat, považuje-li se jako státní občan za Čecha nebo za Slováka (při čemž není vyjasněno, jak to souvisí s jeho trvalým bydlištěm), zůstává tu jedna obrovská záhada: oddělení rubrik "národnost" a "mateřský jazyk" napovídá, že občan České republiky (trvale bydlící např. v Praze) a mající maďarštinu jako mateřský jazyk, většinou však v úředním i veřejném styku mluvící slovensky (narozený na Slovensku), se může, ale také nemusí hlásit k národnosti maďarské. Vzniká otázka, co to potom vlastně je národnost. Není-li mateřský jazyk rozhodujícím faktorem pro určení národnosti, zdá se (pokud odmítneme teorie rasové apod.), že národnost by mohla být věcí volby. Každý by pak byl té národnosti, kterou by si svobodně zvolil (dotazník nikde nepředpokládá, že by podmínkou byla znalost určitého jazyka).

Tento ohromující závěr se zdá potvrzovat a radikalizovat okolnost, že v tabulce, kde mají být shrnuty údaje sčítacím komisařem, je vedle kolonek, taxativně vypočítávajících různé národnosti, a vedle zvláštní kolonky pro "ostatní a nezjištěné" národnosti ještě kolonka č. 31, která zůstává neoznačená, ale je určena pro národnost, která se nejenom liší od české, slovenské, ukrajinské (rusínské), ruské, polské, maďarské, německé a romské, ale která nepatří ani mezi "ostatní" (!) a rovněž nemá být zařazena mezi

"nezjištěné", takže zřejmě náleží mezi zjištěné. To poskytuje každému občanu tu skvělou a přímo historickou příležitost, aby si svobodně zvolil za svou národnost své federální občanství.

Má to ovšem háček. Do této rubriky má právo psát jen sčítací komisař. Nicméně tato možnost je otevřena i každému občanovi, který vyplňuje rubriku č. 12 a projeví odolnost proti herdrovskému (německy romantickému) chápání národa i proti po desetiletí prováděné agitaci

proti tzv. čechoslovakismu, podnícen americkým vzorem. Takový občan potom může ochotně vyplnit rubriku “státní občanství“ buď “ČR“ nebo “SR“, aby pak trval na tom, že národností je “Čechoslovák“, stejně jako kalifornský občan je občanem státu Kalifornie, ale národností (nationality) je Američan.

Apeluji proto naléhavě, aby všichni, koho ještě nezachvátil nebezpečný virus nacionalismu a kdo ještě mají třeba jen zbytek smyslu pro federaci jako celek, aby použili sčítacího formuláře jako hlasovacího lístku a vyslovili se pro své československví. O přesném způsobu psaní a třeba i o přejmenování této federální občanské příslušnosti, založené na pevné politické vůli, se můžeme dohodnout později. Nyní je čas pro malý, ale rozhodný čin. Politici se napříště už nebudou moci vymlouvat, nebudou si smět nic vymýšlet a nebudou už ani moci naše pevné odhodlání ignorovat ani zamlouvat.

Ladislav Hejdánek
17. 2. 1991

90/345

FITHEOL.FIF – 16. 5. 91

Ffie a thgie ve vztahu k náboženství

01

Minule jsme mluvili o tzv. základních zkušenostech a jejich významu pro ffii i pro thgii. Jednou takovou základní zkušeností je nebo se za ni alespoň považuje zkušenost náboženská. Ačkoliv jsme o náboženství a religiozitě již mluvili, musíme se tímto tématem zabývat ještě jednou, protože tu jde o zcela odlišný kontext. Zatím jsme se pokoušeli vymezit náboženství historicky, a to za použití zjednodušujícího hlediska, totiž onoho poměrně dobře konstatovatelného rozštěpení lidského života a světa na dvě od sebe oddělené sféry, totiž sakrální a profánní.

02

Kdyby ovšem existovalo něco takového jako základní náboženská zkušenost, bylo by to pro náš výměr velice významné, neboť by se pak muselo ukázat jedno z dvojího: buď by sama základní zkušenost již ukazovala svět jako původně na dvě sféry rozdělený a rozštěpený, a pak ovšem by musela být položena otázka, jak došlo k tomuto rozpoznání po tak dlouhém období, kdy mýtus v sobě sjednocoval celý lidský život a byl sám jediným světlem, v němž a jímž člověk svůj život prožíval.

03

Anebo by to ukazovalo na to, že tzv. základní náboženská zkušenost není na ono rozštěpení vázána, že je na něm nezávislá a že mu dokonce může předcházet anebo zůstávat v platnosti i tehdy, kdy ono rozštěpení dožívá, hroutí se a přestává být součástí lidské zkušenosti. Pak by bylo zapotřebí jednak najít pro onu rozštěpenost jiné jméno a naopak pod názvem náboženství chápat zcela jiný význam, směřující k jinému fenoménu.

04

S tímto odlišným chápáním náboženství se často v literatuře i v životě setkáváme. Proto se jím musíme zabývat. Předem je třeba připomenout, že tu na první pohled a zcela zřejmě jde o dvě věci: jednak o otázku terminologickou, jednak o sám popis určitého fenoménu. Ve filosofii si musíme zvykat na to, že k téže skutečnosti, k témuž fenoménu se různí filosofové blíží z různých stran a za použití nejen odlišných myšlenkových prostředků, ale také odlišné terminologie. Totéž slovo může u různých myslitelů znamenat něco naprosto odlišného.

05

Především tedy malé objasnění. Bude třeba rozlišovat mezi zkušeností s náboženstvím a religiozitou, jak jsme o tom mluvili na konci minulého výkladu, a mezi onou údajnou zkušeností náboženskou. Náboženství je nepochybně jakási skutečnost, jakýsi fenomén, s nímž je možné se setkat a mít s ním nějakou zkušenost. Naproti tomu náboženská zkušenost se nemůže

týkat jen samotného náboženství, nýbrž musí se týkat něčeho jiného, než je náboženství. (V pozadí je předpoklad, že zkušenost je založena na zakoušení, které není omezeno na imanentní subjektivitu, nýbrž má intencionální charakter.)

06

Rozhodující je tedy ta skutečnost, k níž se náboženská zkušenost vztahuje, a kterou sama nevytváří: je to zvláštní, od jiných skutečností se sama sebou odlišující skutečnost, která zakládá onu zkušenost, anebo je náboženská zkušenost jen specifickou formou zakoušení skutečnosti, které lze zakoušet také jinak než nábožensky?

07

Odpověď na tuto otázku má zásadní význam pro rozhovor mezi filosofií a theologií. Theologie, která by chtěla trvat na tom, že je jen explikací oné náboženské zkušenosti, by se musela rozhodnout, stane-li se jakousi psychoanalýzou anebo spíše jakousi ideologickou

nadstavbou náboženství. Pak ovšem by to pro filosofii znamenalo jedno z dvojího: buď by se mohla s theologií setkat jako jinak založený přístup k téže náboženské zkušenosti, kterou theologie explikuje z distance, anebo by se musela stát jen jiným typem náboženské ideologie.

08

Zatímco druhý případ je zcela bezperspektivní, protože filosofie by pak nutně přestala být filosofií a protože k opravdovému rozhovoru by stejně nemohlo vůbec dojít (a to ani z jedné strany), první možnost theologii diskvalifikuje v její podstatě a filosofii umožňuje vstoupit do rozhovoru s ní jen velmi redukujícím způsobem (totiž výhradně na terénu náboženství, k němuž se však vztahuje jen z distance).

09

Abychom nezůstali jen u těchto abstraktních určení, můžeme si celou věc demonstrovat na způsobu, jakým se pokouší vztah filosofie k náboženství řešit Arno Anzenbacher ve svém Úvodu do filosofie (str. 26n.). Především začíná tím, že “slovem náboženství označujeme složitý komplex jevů“; mluví se tu tedy o jevech, o fenoménech. Hned další věty však ukazují, že těmito jevy autor rozumí různá náboženství, nikoliv nějaké náboženské jevy či dokonce jejich bázi či základ. Pak se opravdu k základu dostává, ale velmi divným způsobem: předkládá tento základ jako něco, co je všem z hesla “Religion“ in: Lexikon für Theologie und Kirche (1963), sv. 8, str. 1165 (autor H. R. Schlette).

10

(Citát:) Náboženství je “způsob lidské existence ve vztahu ke Smyslu a Základu (který nelze přesáhnout a který je v tomto smyslu ‘poslední‘), který se týká – jakožto základ vůbec a zdroj smyslu – významu jsoucna v celku, jakož i všech oblastí jsoucna“. – Nemyslím si, že by to byla formulace nejšťastnější, ale je v jedné z mála knížek, které zatím máte k dispozici a k nimž se tedy musíme vracet a vztahovat v kritických komentářích.

90/347

11

Jestliže je náboženství chápáno jako způsob lidské existence ve vztahu k něčemu, může to znamenat dvojí: buď se tím míní jediný možný způsob existence v tomto vztahu, anebo naopak jeden z možných způsobů lidské existence v takovém vztahu, tedy jeden způsob vztahování lidské existence k onomu “Smyslu a Základu“. Citovaný Schlette v onom výměru nijak neupřesňuje, kterou možnost zvolil, ale to, že pokus o takovéto pojmové vymezení vůbec podniká, je samo o sobě dokladem toho, že – ať už to tak míní či nikoliv – jde jen o

jeden z možných způsobů, neboť právě onen pojmový výměr sám představuje jiný takový možný vztah.

12

Nás tu bude především zajímat ona druhá strana uváděného vztahu, nikoliv tedy strana, na kterou je třeba dávat lidskou existenci a všechny způsoby této existence, ale to, k čemu se tato existence a její nejrůznější způsoby vztahují nebo alespoň mohou vztahovat. O této druhé straně se v citátu hovoří s pomocí dvou slov či termínů, navíc psaných s velkými počátečními písmeny, totiž jako o Smyslu a Základu. Hned v následujícím citátu (z O. Spanna) však najdeme v závorce upřesnění v podobě možných variant: jako poslední Základ a Smysl může být chápán např. Bůh, nebo absolutno, nebo posvátné, atd.

13

To ovšem jen potvrzuje naši myšlenku, že – setrvejme u obou užitých termínů – dokonce i myšlenkově se můžeme k "poslednímu Základu a Smyslu" vztahovat buď nábožensky – a pak mluvíme o posvátnu, sakrálnu nebo o Bohu apod. - , anebo jinak, tj. nenábožensky, např. filosoficky – a pak mluvíme o Základu, Smyslu, absolutnu apod. V tom smyslu pak náboženská zkušenost není jedinou formou, jak můžeme svůj vztah k "poslednímu Základu a Smyslu" existencielně zakoušet, ale jsou i jiné. Musíme se proto tázat, jaké jiné to mohou být.

14

Na tomto místě bych rád zařadil jednu marginální připomínku a korekturu Šprunkova překladu Anzenbacherovy knížky. Právě na uvedeném místě (str. 26) najdeme hned třikrát nesprávně užité adjektivum existenciální. Dvojí užití tohoto termínu je přímo spjato s připomínkou scholastického rozlišení mezi fides qua creditur a mezi fides quae creditur, což je autorem vyloženo jako rozdíl mezi vazbou lidské existence a mezi naukou. A ona vazba existence je překladatelem označena jako "existenciální". Nemohu se vyjádřit k originálu, protože jsem jej neměl nikdy v ruce; ale i kdyby byla chyba už u Anzenbachera (tedy v německém originále), bylo by povinností překladatele takové chyby vychytat.

15

Filosofie existence je německého původu a proto je třeba respektovat původní německou terminologii. Němčina filosofů existence dělá rozdíl mezi dvěma podobnými slovy, tj. mezi existencielním a existenciálním. Nejlépe si to budete pamatovat, když si spojíte obě adjektiva s nějakým substantivem, takže bude hned jasné, co se tím rozumí. Např. existentielle Entscheidung,

Existentialanalyse. Aplikováno na onen scholastický rozdíl: fides gua creditur je víra jako existencielní akt, fides quae creditur je (v nejlepším případě) existenciální interpretace, navíc redukovaná na interpretaci určitých myšlenkových obsahů spojených s jistou tradiční reflexí víry.

16

Můžeme tedy hned využít tohoto rozlišení tak, že samu zkušenost onoho vztahu lidské existence k "poslednímu Základu a Smyslu" nazveme existencielní, zatímco způsob, jak tuto zkušenost chápeme a interpretujeme, budeme nazývat existenciálním. A protože citovaný Schette a s ním i citující Anzenbacher chápou náboženství jako "způsob lidské existence ve vztahu…" a nikoliv jako onen vztah sám, a protože v citaci z O. Spanna je výslovně řeč o "vědomí určitého vztahu", je zřejmé, že náboženství a náboženská zkušenost jsou záležitostí existenciální, kdežto sám bytostný vztah k "poslednímu Základu a Smyslu" je vztahem existencielním, ovšem na tomto místě filosoficky, tj. existenciálně interpretovaným.

17

Filosofie ovšem musí být ochotna přijmout každou oprávněnou kritiku svého existenciálního výkladu oné základní, tj. existencielní zkušenosti s oním tak zvaně "posledním Základem a Smyslem", tj. musí být otevřena kritické reflexi a důkladné analýze všech konotací takových slov, jako je "poslední", "základ" či "smysl" (a ovšem také všech konotací, spjatých s psaním oněch slov s velkými písmeny na počátku). A theologie může mít opravdu ty nejlepší důvody k takové kritice. Naproti tomu ani theologie nesmí připustit konfuzi mezi výkladem existenciálním a mezi autentickou existencielní zkušeností a nesmí žádné své formulace dogmaticky držet jako sám Základ a Smysl či jako nedotknutelnou jejich součást a složku. Zde se otvírá znovu problém zjevení.

18

Tímto způsobem jsme tedy dospěli k velmi významnému závěru, který jsme navíc zasadili do širšího kontextu tak, že dává srozumitelný smysl: náboženskost a náboženství nejsou v pravém smyslu existencielní záležitostí, ale pouze určitou subjektivní formou jejího chápání v rámci jisté konstrukce či stavby, uskutečňované zčásti mytickými, narativními prostředky, později kombinovanými s prostředky logickými, tj. pojmovými (a to platí pro nás ještě dnes).

19

Zbývala by ještě bližší analýza samotné existencielní zkušenosti. Ex-sistence je vykloněním subjektu do budoucnosti; tímto vykloněním zakládá subjekt svůj aktivní pobyt na světě. V našem kontextu se stává věcí zcela principiální, hodláme-li trvat na tom, že v této vykloněnosti subjekt trčí do prázdna, nebo připustíme-li naopak, že tu dochází nebo může

docházet k jeho setkání s nějakými “skutečnostmi“ (protože jde o budoucnost, mohou to být skutečnosti pouze “nejsoucí“, tj. nepředmětné). Jestliže kromě hromad uznáváme pouze pravá jsoucna, a ta mají svou FYSIS. Můžeme tedy k upřesnění užít dnes vlastně opouštěného slova: jde o zkušenost metafyzickou.

90/349

Hebe Kohlbrugge, Dr. h. c. – 14. 5. 91

Hoch verehrte Dr. h. c. Kohlbrugge und liebe Hebe,

das wirklich menschliche in jedem einzelnen Menschenleben besteht im Gestalten persönlicher Verbindungen. Dieses aktive Gestalten ist nimmer einseitig. Es gehört schon zur Natur jedes Menschenwesens, daß es sich nur unter dem Wölbendach anderer Menschen überhaupt als Mensch gestalten und entwickeln kann. Unser Menschsein ist nur dadurch wirklich, daß es menschlich bewirkt wurde und immer neu bewirkt wird und daß es auch selbst menschlich wirkt und also vor allem wieder andere Menschen bewirkt. Es gibt verschiedenste Mittel, die nützlich und gar unentbehrlich sind für jedes Gestalten solcher lebendiger, aktueller Verbindungen. Diese lebendigen Verbindungen sind jedoch immer primär, alle Mittel sind sekundär. In der Geschichte der lebendigen Beziehungen zwischen beiden unseren Völkern und Gesellschaften, zwischen unseren Kirchen und Christengemeinden, zwischen vielen Kreisen und Gruppen verschiedenster Leute auf beiden Seiten, und – last not least – zwischen den holländischen und tschechoslowakischen Universitäten, insbesondere zwischen der Universität von Amsterdam und unserer Karls Universität in Prag hast Du durch deine unermüdliche und nicht nur breit, sondern auch langfristig durchdachte und entworfene und viele weiteren Menschen immer einbeziehende Aktivität eine ganz außerordentliche Stellung erworben. Das alles kann und muß auch für die künftigen Generationen auf beiden Seiten beschrieben werden. In diesem feierlichen Augenblick jedoch möchte ich das wirklich wesentlichste hervorheben: daß du jetzt inmitten unseres Landes, inmitten unserer Hauptstadt und im Zentrum unserer altberühmten Karls Universität lebendig persönlich hier bist. Ich sehe darin natürlich auch etwas Weitertragendes, aber ich will jetzt bei dieser wundervollen Anwesenheit bleiben. Du bist hier mit Deiner Schwester und mit deinen Freunden unter uns als Doctor honoris causa. Vivat! Hoch!

(Ladislav Hejdánek)

Podle Aristotela (*Kateg.*, kap. 1.) se „stejnojmennými … nazývají věci, které mají společné pouze jméno, kdežto podstatný pojem, který je jménem označen, je různý“. Když pozorně přečteme tento výměr *homonymie*, shledáme dvě důležité a zajímavé okolnosti, totiž že výměr mluví zároveň, resp. vedle sebe o jménu, jež označuje *pojem*, a o jménu, jež je názvem věci

(jež nazývá či pojmenovává věc). Ačkoliv cílem výměru je poukaz na to, že totéž slovo pojmenovává dvě různé věci (dvě skutečnosti), ukazuje se, byť nikoliv záměrně, že slovo vlastně vždycky pojmenovává dvě věci, totiž jednak skutečnou věc, jednak její *pojem*. V tom smyslu je tedy homonymie neodlučná od jazyka, ba dokonce lze říci, že je jeho podstatnou vlastností. A tady můžeme ovšem jít ještě dál. *Pojem* sám totiž nemůže obstát, ale musí být vždycky velmi úzce spjat s příslušným *intencionálním předmětem* (raději než objektem, jak zase říká Edm. Husserl). Tím se nám *homonymie* rozšiřuje o další člen: jméno je jménem věci, ale také jménem pojmu a jménem intencionálního předmětu. Kombinujeme-li tyto vztahy ještě s onou homonymií, o kterou v *Kategoriích* Aristotelovi (resp. jeho žákům) šlo, vše se nám hned zdvojuje či ztrojuje atd. Zvolme si příklad: české slovo koruna znamená jednak korunu stromu, jednak korunu královskou a jednak korunu jako platidlo, např. jednokorunovou minci (tady bychom mohli počet významů koruny ještě rozšířit). Jediné slovo pojmenovává tedy tři různé skutečnosti (věci), ale zároveň tři různé *pojmy* a tři různé *intencionální předměty* (tj. myšlenkové modely). A to zcela necháváme stranou komplikaci spojenou s tím, že touž věc (skutečnost) můžeme mínit několika různými pojmy, a to hned ve dvojím smyslu. Především se uvádí známý příklad, který však je dokladem zrušené homonymie: Večerka a Jitřenka. Pro nás je však v souvislosti s homonymií důležitý druhý typ vztahů, kde slovo samo (po vnější stránce), stejně jako věc, oním slovem označená, resp. pojmenovaná, zůstávají zachovány (takže jde o klasickou *homonymii*), ale kde význam slova poněkud kolísá a kde především pojem s oním slovem spojený není jeden, nýbrž je to pojmů několik. Ovšem abychom byli vskutku přesní, musíme upozornit navíc na jeden důležitý rozdíl. Slovo je vždycky spjato s celým *hnízdem* dvojic pojem – intencionální předmět, a to samo o sobě není, resp. nemusí být na závadu, i když to člověku v přesném myšlení nezkušenému může někdy způsobovat značné nesnáze. Na tomto místě nám však jde o to, že mezi ony pojmy, které mohou být legitimně zahrnuty do onoho hnízda, může být připleten také pojem nebo hned několik pojmů (a příslušných intencionálních předmětů), které k ostatním buď vůbec nenáleží (a pak jde o další případ homonymie), anebo které přidávají či naopak ubírají ostatním pojmům některé významové charakteristiky resp. „*konotace*“. (Pojmy totiž nejsou ničím samostatným a základním, nýbrž jednak musí být konstituovány *nasouzením* – a jsou to tedy v jistém smyslu produkty nasouzení –, jednak představují jakési otevřené možnosti nových soudů, úsudků a rozsáhlejších koncepcí, postupů, a dokonce myšlenkových strategií. Tento typ „*homonymie*“ má obrovskou, zatím dalekosáhle nedoceněnou důležitost pro myšlení vůbec a pro filosofování zvlášť.

(14. 7. 1991)

Homonymie, psáno, název, označení, internacionální předmět, pojem, konotace, posouzení, Aristoteles

A6: Lvh, homonymie

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 otřást 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 zabarveným 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 oslovujícímu. 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 zůstávat 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 concresco, 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 krise prýští ze lži, otázka náboženská je dnes především otázkou poctivosti.“ (43) Konkrétismus v náboženství znamená opětný 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 reflextion 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 Zunkunft.“ (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 relikt 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 přetrvavší 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 nebývalo 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 dvojí, 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 přináležitost není primární a není pro to, co text „říká“, konstitutivní, nýbrž přestavuje 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 odstupu 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 roztříděných 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 ústit 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 zůstávat 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 odvahu. 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 stonek 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 koextensivnost 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 událostného 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 reliktů 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 obdobě 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~~o~~ 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 nejvnitřnější 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 relikty 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 promyslit 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?): nejvýš 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“, povolaný k tomu, aby „se stal“, aby „nastal“, aby na „sobě“ pracoval, aby ze „sebe“ něco udělal. Právě tato nehotovost, jíž 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 žádného 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 někam založil a ztratil (nevím, zda se po jeho smrti našel, zjistím) (našla se část). Pat. sám odmítl publikaci před 22 lety (do dvou sborníků, Fajfrovi 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: „pojem 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 reinterpretaci 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 přestrukturovávala 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 FYESTHAI: 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 ne-fyzická. Slovo META neznamená 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 změniti; 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 filosofické koncepce, která by dovedla opustit rámec 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 jím 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 ffie zkusit 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 mimořeckého. 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 vskutku 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 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 dvojím (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 rámec 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 místu? 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 vzíti 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 podpíráni, 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 vskutku 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 spolukonstitující 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 nepříznivé 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 společnostem 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 náleží 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 je 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 prvé 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 ji 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-

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 následovnících. 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 vskutku 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. Nechť byl 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 konkrétistou 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 všecko, 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 spjato 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 Nietzschovi. 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 nesnázemi a za značně nepříznivých okolní 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. Nechť 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. Své 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 možností 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 redukujeme 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 nahražen 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 reaktibilitě 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 zpředmětňující 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 ffie 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 jsoucno (pravé jsoucno) – (na rozdíl od nepravých jsoucen, tj. pouhých hromad pravých jsoucen) – 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 událostného 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 jsoucna, rozumí se pravého).

16 Odtud je zřejmé, že bytí události není žádným jsoucnem, a že naopak žádné jsoucno nelze redukovat jen na to, co právě „jest“ (jakožto jsoucnost). Pravé jsoucno, 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

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 nedoceněno právě to, čím je Charta 77specifická 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,

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 dvojí úkol: myšlenkově je zapotřebí lidskou svobodu a nezadatelná práva, na ní založená, nově pojmout 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 neznamená 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 zpronevěřit. Žádný politický zájem, dokonce ani žádný národní zájem a žádný nejvyšší státní zájem nesmí převážit 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 budoucnosti 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

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). Praví 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 „přisluhovači“ 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 rozdmychávána 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 zvratů. 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 zvát 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 Havlíčkovo – 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 Havlíčkovu: „Pryč se vším idealismem a hleďme 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 vskutku 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 neznamená 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

nejvlastnější 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 hleďme 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 „teď“, 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 neznamená odvrat 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 neznamená 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: nezadávaje 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 nehmota, myšlení, cítění, chtění! Jak je materialism obmezený, tak obmezený je realism ve smyslu positivismu, žádajícího pouhé konstatování faktů. Tento požadavek positivismu 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 <u>my</u>, lidé, konstatuje je <u>náš</u> 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 všecky, 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 bratří 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 myslit, jak jednat – sic všecko to konstatování nemá pro mne smyslu. … Jak mám žít – toť hlavní otázka životní…“ (324-5/NNK).

90-462

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 chtí 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 concresco, 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 jedině otevřena cesta k tomu, co už pominulo. (Contra Pekař.)

90-463

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 spjato 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 neznamenala jako taková, vcelku a totálně chybný krok v dějinách myšlení.
03 Ani tento druhý předpoklad tu nebudu tématizovat, 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 nejvzdálenějších 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 přestavuje základ všeho toho, co kolem sebe vidíme a co nějakým způsoben „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 odvrat 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 Přejděme 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 událostného dění budeme proto nazývat (ve shodě s Whiteheadem) primordiální událost (primus ordo).
15 Principiální rozdíl mezi nejmenšími zrnky událostného dění na jedné straně a mezi představami atomistů nebo Empedoklovými atd. spočívá v tom, že svět není založen na oněch zrncích 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 vnitrosvětnou „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 událostným 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). Uveďme 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 jsoucno 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 tématizovali nejsoucí, TO MÉ ON, v rámci bytí události, tj. v rámci události jako celku. Nejbližším dalším krokem musí logicky být tématizování 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 jsoucen 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 réalité 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 vládci): nic neříká, ani nic neskrývá, ale dává znamení.
30 Původní význam slovesa LEGEIN je sbírati (podobně jako německého „lesen“), ale to znamená vybírati, dávat k sobě a sjednocovati (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 Filosof 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 filosofování spoluobčanům přiblížit a nejprve zjednodušeně a pak stále náročněji je zasvěcovat do podstaty filosofie. Na druhé straně pak musí za ně a jakoby v jejich zastoupení formulovat důvody, proč mají filosofii a filosofům věnovat nejen svůj zájem a pozornost, ale také náklonnost a podporu. Tyto důvody, a to považuji za zvláště důležité, musí být nejen přesvědčivé pro občany, ale musí být platné i pro samotného filosofa.

08 Právě toto dilemma znamená závazek političnosti pro filosofii a pro každého filosofa. Filosofie, která nedbá tohoto závazku, je v podstatném ohledu špatná filosofie, 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, filosof je v jistém ohledu jejich zástupcem a reprezentantem a pěstuje filosofii nejen pro sebe a za sebe, ale také pro ně a za ně. V tom ohledu každý filosof musí, má sloužit druhým lidem, spoluobčanům, celé společnosti.

09 Filosof ovšem není vposledu odpovědný za svou práci druhým lidem a společnosti, 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 filosofů 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 filosofa nutně existuje vyšší instance než obec, než národ, lid, stát; aby filosof sám před sebou mohl obstát jako filosof, 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 loajalitu. Popularizace filosofie se nesmí proto zvrhnout ve vulgarizaci, proti které např. nemá obrany sofistika.

11 Zmíněnou poslední loajalitu 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 kněžka, 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 loajality 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 odrazištěm 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 profesoři. 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

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 věcí 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 básníkova. Se živým filosofem stejně jako se živým básníkem se můžete opravdu setkat jen v jejich mateřštině, 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 stávky 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 podrobeno 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 Vím, 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 námitky.

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 učedlníci již u břehu potkají vzkříšeného Ježíše, kterého nepoznají. Ten jim velí hodit síť „na pravou stranu lodi“,

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 učedlníci (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) učedlníků. 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 míti“. (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 církev. U synoptiků není rovněž ani zmínky o tom, že by se učedlníci 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 učedlníkům 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, objektivity.

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 „fakticity“. Předpoklady objektivace a „donutivého“ poznatku. Pro každé poznání je neoddělitelným předpokladem subjekt, subjektivní či spíše subjektní 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 zpředmětňujícího, „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 zkusmé 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 chápaná 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.

90-480

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 eventuální 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 protestantorum, 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.

90-481

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 doktrinám, 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 utlačenosti 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 zavolanou. 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 (nadnacionální) 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.

90-482

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. Kýčovitý člověk (Broch, Giesz). Kýč historický: to je bolševismus, stalinský „marxismus“ a „socialismus“. Kristus a Anti-krist. Existuje také zcela falešná „kontinuita“, jíž kýč 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 zápasit 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). Přistupme 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 conscientiem 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. Spuluvědomí 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 žíti, 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, hrozné 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 mínit, 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 ffie 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 neznamená 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 poznávaná.

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 prohřešek. 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 to tuto svou odpovědnost reflektovat (i když neuvědomená odpovědnost nikterak neexkulpuje). Člověk musí býti schopen se vědomě vztahovat k budoucnosti jako k tomu, co není (jsoucnem). 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 tématizujeme 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 dvojím 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 „věděním“, 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 řeholi, 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 řečení 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 „býti má". Samozřejmě můžeme a dokonce musíme mluvit o povolanosti bytí k „něčemu" takto vynikajícímu, majícímu „být"; ale nelze dobře mluvit o povolanosti k bytí, neboť pak by mohlo jít pouze o povolanosti 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 reinterpretaci 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 povolanost k aktivitě, můžeme aplikovat ona dvě slova resp. jejich významy následovně: subjekt zůstává vázán dvojím 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, ineherentním 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 nepřípustný, protože základní nebezpečí není v komunismu a komunistické ideologii, ale v nepřípustném soustředění moci a v jedněch rukou, 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 západo 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 nechytili, a jestliže jim Ježíš ráno při návratu z jezera říká, aby vrhli sítě 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 učedlníky připravil místo. Jestliže tedy je tu analogie mezi nakrmením pěti tisíců a zde nakrmením několika učedlníků, nejde tolik o zázrak, nýbrž naopak o poukaz k respektování životních nezbytností. Zázračnost je tu maximálně potlačena, učedlníci 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 blízci 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 učedlníkům 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 myslit a srozumitelně vyslovit?

05 Vy všichni jste také intelektuálové. Před jakou výzvu 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 medii atd.) Rozhodující bude to, co bychom snad mohli nazvat „ideou Evropy“. Ale co je resp. co může býti 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 věcně 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 tématizován 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 věštírnu 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 koncepce 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“, „opravdovost“, „pravost“, opraviti, napraviti (Komenského „všenáprava“), dokonce praviti (na rozdíl od mluviti, říkati). 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 bezprávím.

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 přihlédnout 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 navázání 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 jevili 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.

90-506

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.

90-507

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 subjektní (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 (byť užitečné).

05 Budeme-li tento stav, který je opravdu filosoficky nedržitelný, 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 jsoucno 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 theologie.

02 Feuerbach to prokázal ve své „Podstatě kří“ – doporučuji to číst. A měl za to, že odhalil, že podstatou theologie 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 čímsi 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 ne-předměty). 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 nepředmětně myslící ffií.

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 jsoucímu, 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 jsoucna 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 jsoucno 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 dvojí, 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 tématizován, 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 „melodií“), 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 řectvím. 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 římství byl tedy návratem k pozdnímu řectví a jeho PAIDEAIA, 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 humanismus“ (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.

90-516

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 představitele 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 římství, 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 předzname-

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 antihumánnosti 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 Heglův 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 neohumanisty. 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 rekonstituuje. 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 zpředmětňování. 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

<u>Svědomí</u> – 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: protivědeckou, 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 nepromořenosti, 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 subjektní (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, blížící 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. Elektrón 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 jsoucen, 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“, „jsoucno“, „bytí“. Samo bytí jsoucen 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 fenomenů 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 obývající tvor, bytost, na světě pobývající 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 Ffie 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 chápaný 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? Nebo 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 „plísní 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 jsoucen, 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 nepřírodním 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 Kierkagaardovy 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 eventuelně obviňuje odhalujícího.

03 Specifický evropský nihilismus je fakticky pokračováním nihilismu mytického a kriticky je odhalován nikoliv teprve Nietzschem, 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, očisťte 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 výtvorem – 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 výtvor, 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 tématika 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 přijímatelem. Naopak, čtenář je vlastně

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 reliktů daných skutečností.

10 Jsme oprávněni takto analogicky myslet? Je tato analogie legitimní? Přinejmenším 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 nejblíže 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 neznamená 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 dominaci 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 zaplaceno 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 považuji (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). Řečtí 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 mimosvětné, neboť je stvořitelem světa (z ničeho). Ale to, že je jsoucnem, 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 zkazím výsosti vaše na špalky ukydaných bohů vašich, a duše má bude vás nenáviděti. (31) Města vaše dám v zpuštění, a učiním, aby zpustly 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-

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, očisťte 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 profánna. 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 zpředmětňování 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 velekněžem 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. Thgie 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

Vážení 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 myslit, 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 (přičemž 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 redukované 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 správní, 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 československství 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.

90-541

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). Přechod od sebepocitu k vědomí vědomého „já“. Problém subjektu jako ne-předmětu, non-objektu. Dějinná povaha postupné tématizace 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 profesoři filosofie na lyceích velké námitky 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). Profesoři navrhují, 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 rychlokurzech 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 diferenciace. Alespoň na některých středních školách, například zejména tam, kde se začne s výukou řečtiny a kde se rozšíří výuka latiny, by měli být profesoři 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 afilosofičnosti – 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.

90-545

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 reformací a protireformací.

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. Kří 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 („ukydaní 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 byť 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 jedině 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 ne-přirozenou (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 neznatelná, 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

370 01 Čes. Budějovice

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).

90-551

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 myslit 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, přítomno, 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 kráčejícím. 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 Uveďte 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 povinna 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 filosofií jako celkem a jednotlivými jejími disciplínami? Srovnejme to se situací ve vědě.

10 Jaký důsledek má nutnost systematičnosti filosofického myšlení pro její vztahování k celkům? Proč musíme odlišovat dvojí typ jsoucen, pravá a nepravá? Jaký je ještě třeba dělat rozdíl mezi nepravými jsoucny – 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.

90-554

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 dvojím (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 odstupu, neschopnost odstupu a někdy později nechuť k odstupu, 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. Tvrzení 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 myslit 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 násilnicky, tj. uměle chápanou „přirodou“ 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 spojenectví, přátelství a dobré lidské vztahy s lidmi kolem mne, kde jsem si zamiloval kraj a jeho květenu i zvířenu 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. Rádla. 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 zapomenu 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 oživovat 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“. „Československství 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 lézti 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 doporučovat, 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 Europu 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 Európu, 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 Nietzschem, 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 theologii 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 theologii 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 podtržení 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 Feuerbachen 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, jíž 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 filosofii.