

>>>

980101-1

Lukáš Jelínek (in: *Lidové noviny* 3. 1. 1998) pod vlajkou „Boření mýtů“ nenápadně – a dokonce možná neuvědoměle – propaguje také „mýtus“, i když jiného typu, než na který se tématicky soustřeďuje. Píše: „Víra, že nás nespasí naše vlastní úsilí, nýbrž vybraný nadprůměrný jedinec, je přece typický příklad provincialismu.“ Právě ono pseudodemokratické spoléhání na „nás“ a na „naše vlastní úsilí“, postavené proti úsilí „nadprůměrných jedinců“, kteří jako by nepatřili mezi „nás průměrné“, je tím nejzhoršivějším „mýtem“ (či lépe: mytologismem), který parazituje na demokratické myšlence rovnosti všech (před zákonem, původně před Bohem). Demokracie, která si nevází svých „nejlepších“ (tj. která se zbavila i všech pozitivních momentů aristokracie), se nutně stává ochlokracií, tedy lidovláda lůzovládou, a to právě na cestě, na které se stále víc prosazuje (postupně klesající) průměr. Právě průměrní občané se nedovedou ubránit před lůzou, před zloději a podvodníky atd. Žádná společnost se zajisté neobejde bez průměru (to se ostatně podává již ze samotného pojetí průměru), ale přežije jen taková společnost, která se dokáže postarat o to, aby se její průměr stále, byť postupně zvyšoval. Už Patočka se, jak známo, při jednom výslechu pokoušel „připovzdehat“ své vyšetřovatele výkladem o povaze Gaussovy křivky: okraje této křivky jsou v dané chvíli nepochybně „nereprezentativní“, ale je mezi nimi obrovský strategický rozdíl co do jejich perspektivnosti. Gaussova křivka totiž nestojí na místě, nýbrž pohybuje se, a to právě vyvolává nutnost se ohlížet po směru jejích posunů a jejího celkového pohybu. Masaryk kdysi řekl, že sama demokracie nás nespasí, že potřebujeme především demokraty. Skutečným demokratem se musí každý stávat, tj. musí jím být vychován, tím se nestává prostě každý, kdo se narodil a dožil se osmnácti (nebo kolika) let a podle zákona může volit. K základním rysům skutečného demokrata náleží schopnost ocenit svoje vlastní kvality a také kvality těch druhých.

(Písek, 980101-1.)

<<<

>>>

Filosofie / Víra / Mýtus / Náboženství

Vztah filosofie k víře je (má zejména dnes být) zásadně odlišný od jejího vztahu k náboženství (a zbožnosti nábožensky chápané) a zejména k mýtu. Odlišnost tu záleží v tom, že filosofie jakožto reflexe může a má být schopna být v souladu s orientací víry, ale naproti tomu není resp. nemá být v souladu s orientací mytickou či náboženskou. To pochopitelně platí za předpokladu, že si dostatečně vyjasníme, co rozumíme mýtem, náboženstvím a vírou. K rozhodující proměně filosofie dochází sice dlouhým, ale zřetelným procesem odvratu od orientace na danost a tedy minulost a stále silnějšího zaměření na budoucnost a do budoucnosti. Tato proměna není vlastně vposledu motivována filosoficky, tj. nejde o proměnu takřkajíc „vývojovou“, nýbrž o enzymatické působení mimofilosofické a dokonce mimořecké ingredience, jakéhosi kvasu, který v dlouhodobém působení hluboce ovlivňuje způsob myšlení a zejména filosofování. Rozhodujícím, bytostným určením filosofie a filosofování je kritická reflexe (nejen kritická, ale také systematická a principiální, eventuálně atd.). Reflexe má své předfilosofické počátky (pak je lépe mluvit o praereflexi nebo protoreflexi), ale může se pořádně (byť jen v některých směrech) rozvíjet teprve na základě pojmovosti a za vydatné pomoci pojmových konstrukcí. Způsob, jak jsou tyto pojmové konstrukty konstituovány, je hluboce ovlivněn mytickým myšlením. Proto lze s jistým zjednodušením říci, že ve filosofii se jen racionalizuje orientace člověka na praminulé resp. nadčasové archetypy, ale že tato orientace sama vlastně není narušena, nýbrž naopak dovedena do pozoruhodné, až krystalické dokonalosti. Tím je jen potvrzena naše teze, že filosofie je především reflexí: v tomto případě reflexí oné orientace na archetypy, vylepšeně proměněné v orientaci na pojmové konstrukce. Starozraelský vynález antiarchetypů a životního obratu směrem k budoucnosti jako k tomu, co ještě není, však musel začít narušovat tento způsob

myšlení a zejména filosofování, jakmile se křesťanským prostřednictvím a intenzivní myšlenkovou prací křesťanských myslitelů (navzdory tomu, že si osvojili mnoho z řeckého způsobu filosofování) domohl příslušně stále vylepšované reflexe. Tak došlo k tomu, že se tu nesetkaly jen dvě různorodé kulturní, myšlenkové a duchovní tradice, takže by jedna mohla zatlačovat druhou, nýbrž dva vynálezy, k nimž sice původně došlo v různých tradicích, ale které mohly být sjednoceny, integrovány do nového životního i myšlenkového stylu, nepřevoditelného na žádný z oněch původních. A protože mýtus (a jeho závěrečná, likvidační podoba, totiž náboženství) byl neschopen se ubránit nové orientaci „víry“ svými vlastními silami, ale potřeboval vydatnou pomoc metafyziky, která však zároveň ztrácela onou neschopností mýtu svou oporu a svůj základ, a protože takřka symetricky zase ona nová orientace „víry“ (jako zaměření do budoucnosti) vždy znovu upadala do subjektivity prožívané zbožnosti a tím do obecné náboženskosti (a tedy pohanskosti resp. modlářství), začala se víra pročišťovat za pomoci nových a nových reflexí, a zároveň se způsob kriticky reflektujícího myšlení zase stále více proměňoval v reflexi onoho vítězího stylu životního, založeného na orientaci do budoucnosti, tj. na to, co přichází a co tu ergo ještě není.

(Praha, 980105-1.)

<<<

>>>

Rozum(nost)

„Rozumnost“ je „něco“, co není a zásadně nemůže být „nahlédnuto“ zvenčí, co není a zásadně nemůže být „celé najednou“ „před“ námi, co tedy nemůže být legitimně chápáno jako „předmět“ a nemůže být modelováno za pomoci pojmů jakožto intencionální předmět. Nicméně nahlédnuto to může být „zevnitř“: když se člověk naučí „rozumnosti“, která není „z něho“ (tj. není má prostě „dána“ spolu s tím, jak je „dán“ on sám, není převoditelná na to, co je jeho výbavou již od narození, tedy „přirozenou“ výbavou), pak je schopen stále lépe kontrolovat a ovládat „svou vlastní“ rozumnost a podřizovat ji „skutečné rozumnosti“, tj. rozumnosti jako skutečnosti, která nevyplývá z jeho vlastní rozumnosti, nýbrž která je mu jakoby uložena, k níž je jakoby zavázán, která je jakoby normou a kritériem jeho vlastní rozumnosti, návodem, jak vlastní rozumnost podříditi, kultivovat a jak ji spravovat podle pravidel oné skutečné rozumnosti, k níž není jiný přístup leč v kontrole a kritice oné rozumnosti vlastní. Takže základní zkušenost s rozumem a rozumností je vždycky a od samého počátku spjata se zkušeností nerozumu a nerozumnosti. Odtud vyplývá nezbytná korektura známé teze Hegelovy, že jen ten, kdo se dívá na svět rozumně, vidí také tento svět jako rozumný. Tato teze je nedostatečná, mylná a zavádějící především ve dvojím směru. Především těch dívajících se na svět (a zejména jednajících ve světě) je víc, ba mnoho. A to nutně znamená, že ve světě je mnoho nerozumu a nerozumnosti už jen proto, že všichni nejsou rozumní a že tudíž nejen jejich vidění, ale ani jejich jednání není vždy a převažující měrou rozumné. Svět tedy přinejmenším z tohoto důvodu není zcela a ve všech směrech rozumný, a to nikoliv jen proto, že se tak nerozumnému jeví, nýbrž především proto, že se tak jeví a musí jevit také a zejména rozumnému. Nejde totiž jen o to, jak se svět jeví, ale jaký vskutku jest. A svět není a nemůže být zcela rozumný, jestliže připustíme, že někteří lidé – a snad mnoho či dokonce většina lidí – jsou nerozumní. To totiž musí mít na rozumnost světa značný vliv, protože svět není jen příroda (a ani to by nepomohlo, jak už dnes víme), nýbrž především je to svět lidí, lidský svět (a podle Marxe svět, jehož perspektivou je stále polidšťování, tedy také polidšťování přírody!). A právě tento lidský svět, který je pro lidi daleko nejdůležitější, není (a nikdy nebyl) zdaleka plně rozumný, a to právě pro toho, „kdo se dívá na svět rozumně“ (řeceno s Hegelem). „Rozumnost“ toho, kdo vidí celý svět jako plně rozumný, je tedy třeba velmi kriticky posoudit a problematizovat: rozumnost není a ani nesmí být jakousi ideologickou zástěrkou, která schovává a pak nevidí nerozumnost – pak by totiž právě rozumnost byla klamem a nikoliv rozumností. Rozumnost je proto rozumností, že dokáže odlišit rozum od nerozumu, rozumnost od nerozumnosti. Rozumnost je nutně kritická. A to je ten druhý směr, v němž se Hegel dopouští zásadní chyby:

kritičnosti rozumu a rozumnosti není nikdy dost, nikde není možno dosáhnout jejích mezí a říci, že už je dosaženo její plnosti. A právě proto ani tomu, kdo by se snad na svět díval „nejrozumněji“ a tudíž nutně nejkritičtěji, se svět nemůže a nesmí jevit jako veskrze rozumný (ovšem stejně tak se mu nemůže a nesmí jevit jako naprosto nerozumný a absurdní).

(Praha, 980105-2.)

<<<

>>>

Věda a náboženství / Víra / Kritičnost / Pojmovost

Věda stojí v protívě k náboženství jen potud, pokud LOGOS stojí proti MYTHU. Protože však mýtus už přestal být jediným světem, přesněji všehomírem lidského života v tom okamžiku, kdy první řeční myslitelé vkročili do hájemství pojmového světa (tj. do světa LOGU; ostatně dost podobně, jako první typy rituálního chování, zejména pak rituály slovní, jazykové – ohlašovaly, že dosavadní „všehomír“, který byl pro člověka „celým světem“ resp. osvětím, se stal „pouhou přírodou“, vedle níž a nad níž se postupně konstituoval nový svět resp.- pro člověka – nové osvětí -, totiž svět jazyka, svět slova, řeči), podmínkou toho, aby nadále nepřežily jen jeho relikty, byla jeho schopnost si osvojit některé postupy, metody a prostředky, které si s sebou LOGOS přinášel nebo které si dokázal nově vybudovávat, ustavovat. Mýtus si některé momenty LOGU vskutku mohl osvojovat a osvojoval, protože byl vlastně svou strukturou LOGU podoben – či spíše naopak, LOGOS se MYTHU podobal svou zaměřeností na nadčasové archetypy, které však byly v LOGU zbavovány své dějovosti (takže se z nich stávaly např. ARCHAÍ, principy). Ani nejvědecktější věda se neobejde bez jistého rozsahu narativity, i když se jejím ideálem staly formule (rovnice), které platí mimo čas a prostor, nad čas a nad prostor, i když pro čas a pro prostor. Mýtus, který si osvojil jistou míru pojmovosti, se stává filosofujícím či jen logizujícím mýtem, tedy vpravdě „mytologií“, eventuelně (ve shodě s Landsbergem) „mytologismem“ (v podobě ideologií apod.). To znamená, že sama pojmovost už nemůže nadále sloužit jako jediné kritérium, podle něhož rozpoznáme, jde-li o mýtus (náboženství) nebo o vědu. Kromě toho např. theologie v průběhu prvních staletí po Kr. si osvojovala stále víc „náboženských“ prvků, takže tímto způsobem spolupracovala na „logizaci“ křesťanské zvěsti (kérygmatu); ale to nechme nyní stranou, i když to má svou důležitost, protože právě to umožnilo, že starozidovské chápání „víry“ bylo infikováno konfuzí víry s náboženskostí. Vedle důrazu na pojmovost je tedy třeba najít ještě další, pokud možno ostřejší kritérium, a tím je po mém soudu kritičnost. To však zároveň znamená, že všude tam, kde věda oslabuje nebo dokonce opouští svou kritičnost, upadá do mytologií a mytologismů a stává se tak nutně jakýmsi novým typem náboženství.

(Praha, 980105-3.)

<<<

>>>

980106-1

Pavel Kouba mi na návštěvě v Písku slíbil poslat text své lublaňské přednášky jako podnět k pokračování v rozhovoru, který jsme vedli na procházce po Americe.

(Praha, 980106-1.)

<<<

>>>

Mistra Jan Hus – rehabilitace

Holandský teolog, kdysi také studovavší na Komenského bohoslovecké fakultě v Praze a dnes tam pracující jako doktorand, upozornil naši evangelickou obec, že se – pokud jde o „českou otázku“ a vztah ke katolíkům – brzo bude muset rozhodovat v otázce mnohem zásadnější, než byla ona (sám bych řekl okrajová, nicméně signifikantní) záležitost se Sarkanderem; rozumí se zásadnější proto, že už půjde nikoliv o náhražkové téma, často redukované na pouhé heslo, nýbrž vskutku o naši dnešní evangelickou či protestantskou identitu. Peter Morée napsal (v Ročence ETF 1993-1996, s. 71):

„Zanedlouho bude české evangelické teologii a církvi znovu předložena zásadní otázka. Znovu se o to postará katolická církev, znovu se to týká dějin. Znovu tedy k České otázce. Jinak než u Sarkanderova svatořečení se tentokrát ve věci angažují i evangelíci. Myslím na případnou rehabilitaci Mistra Jana Husa. Zajisté, katolická církev bude muset učinit pokání, pokud chce prohlásit, že Hus byl popraven neprávem. Evangelíci však nemohou přihlížet, jako by se jich to netýkalo. Případná rehabilitace – a vypadá to, že nejspíš bude – odebere evangelíkům důležitý argument v jejich dosavadní sebedefinici, totiž ten, že Husa upálili zlí katolíci, a tudíž je důvod, proč být evangelíkem. Pak se ukáže, jestli evangelická teologie bude schopna provést »aggiornamento«, zdnešnění. Možná, že v této debatě uvnitř evangelické teologie a církve bude znovu hrát přední roli hlava římskokatolické církve.“

Necháme-li stranou poslední ironickou větu (navazující na ironii, týkající se údajného „sjednocení“ všech evangelíků v případě Sarkanderova svatořečení), jde o postižení velké (nepředmětné!, nikoliv tedy jen určitými kruhy katolické strany jejich vlastním způsobem zpředmětňované) výzvy, která se staví před české (a ovšem nejen české) evangelíky na konci tohoto století a jistě ještě do prvních desetiletí třetího tisíciletí. Svým způsobem je totiž otázka eventuelní Husovy rehabilitace z katolické strany opět jen zástupným, náhražkovým symbolem, a to – kupodivu – pro obě strany. Ona velká výzva, kterou Morée vidí příliš konkrétní a tím zjednodušeně soustředěnou kolem Husa, tedy kolem jedné postavy tzv. první reformace, se týká vlastně celé reformace ve všech jejích proudech: název „reformace“ dovolil a vlastně si už dávno vynutil formulovat zásadu, že (nejen církve reformační, ale všechny církve, tedy) celá církev se musí chápat nejen jako reformovaná, nýbrž vždy znovu se reformující či alespoň „mající se reformovat“ – a po mém soudu nejenom sebe, ale pak také postupně vše kolem sebe (jako kvas) reformovat – tedy vždy znou k nekončícímu sebereformování, ale i reformování všech věcí lidských povolávaná, *semper reformanda*. Otázka, zda (česká, ale nejen česká!) „evangelická teologie bude schopna provést »aggiornamento«, zdnešnění“, je vlastně otázkou fatální. Je to otázka, zda (česká, ale nejen česká!) evangelická teologie – a vůbec ta která protestantská církev, tak tomu je třeba rozumět! – je schopna se nadále a ustavičně znovu reformovat, tj. zda ještě dokáže být resp. vždy znovu se stávat církví reformační, protestantskou (a tedy vždy pro něco anagažovanou a tedy také proti něčemu protestující).

(Praha, 980107-1.)

<<<

>>>

Aggiornamento / Dnešek

Heslo „aggiornamento“ lze chápat různým způsobem, a podle toho je možno je považovat za užitečné, platné, šťastné – nebo naopak na zavádějící, neplatné a nešťastné. Nešťastné by bylo pochopení onoho „zdnešnění“ ve smyslu jakéhosi přizpůsobení dnešku ve smyslu nějakého vnějšího nátěru, jehož úspěšnost by bylo možno měřit kvantitativně. To by bylo jen přizpůsobení módě, eventuelně (kralicky) „připodobňování světu tomuto“. Takto redukováno by ovšem prozrazovalo jistou vadnost myšlení samotného interpreta, spočívající v tom, že – ať s pozitivním nebo negativním předznamenáním – je dnešek ponechán dnešku, že není chápán ani s ohledem na včerejšek, ani – a to zejména – s ohledem na zítřek a na budoucnost vůbec. Každý dnešek je totiž jednak následkem včerejších setrvačností, ale také vždy novým navazováním na „to právě“, k němuž se můžeme i dnes

aktivně hlásit, „protestující“ proti všemu „nepravému“, které na nás z minulosti tlačí a doléhá. Ale vedle toho obojího je dnešek také a dokonce především dnem „toho nového“, které přichází z budoucnosti a na němž (a vůči němuž vstříc) se rozráží veškerá tradice, ať už založená na setrvačnosti nebo na pečlivě zdůvodňovaném aktivním navazování, protože vše co bylo, dobré i špatné, je na každý den, tj. v každém „dnešku“, postaveno pod otazník, problematizováno a váženo, zda se snad neukáže i to nejlepší, nač tradičně a s velkou hrdostí navazujeme, jako něco „nepravého“.

Protestantismus a jeho protestování nesmí být redukováně a vlastně trivializovaně chápáno jako kritika oněch pouhých setrvačností, ale také a dokonce především jako hluboká a vzdělaná kritika všech těch tradic, které jsou třeba už dlouho považovány za „ty pravé“. Mojžíšské zákony se přece mohly – a dlouho právem – dovolávat božské autority. A přece Ježíš neváhá říci, že jsou tím, co „bylo říkáno starým“, zatímco on klade před své posluchače požadavky nové, jiné: „ale já pravím vám“.

Ostatně důraz na to „nové“ je starší, Ježíš na to jen navazuje, totiž na to „nové“, co přichází, ačkoliv to „oko lidské nevidalo a ucho neslýchalo“, a tudíž není žádným návratem zpět, k nějakým počátkům, nýbrž naopak nikdy neustávající pobídkou k dalším krokům, k cestě dál, do neznáma (Abramovi bylo za spravedlnost, tj. za „to pravé“, co měl učinit, počteno právě ono „vyjítí do neznáma“). Zajisté nejde o pseudonovinky jepičí povahy, nýbrž o nové v dlouhodobých perspektivách. Ale právě proto, že v dlouhodobých, nesmíme se nikde zastavit, abychom tam jednou provždy spočinuli. Myšlenka „nekonečného pokroku“ (a tedy i nekonečné změny) je dobře křesťanská (a jako první ji vyslovil asi řecký církevní otec Řehoř z Nyssy). A tato myšlenka je v souhlase s vizí poslední knihy NZ, totiž že nová musí být nejen celá země, ale i samo nebe.

(Praha, 980107-2.)

<<<

>>>

980107-3

Výpad Pavla Rejchrt („Konec křesťanství?“ Protestant 1997, č.10, 15-16) proti článku autorů Balabána, Tydlitátové a Blahy (v Protestantu 1997, č. 8) je karikaturou na kritiku právě svým výhradním odvoláváním na minulost; autor výslovně říká, že „samy základy víry“ jsou mu spjaty s tradičními dogmaty a že ta mu jsou „kritériem, na němž rozeznává hlubiny a nadčasovost °staré víry“ a zároveň svou současnou rozbitost a plytkost ve vleku doby ...“. To je právě charakteristické pro Koniáše všech dob, že vnitřní nepevnost, úzkost a prázdnotu ubíjejí pronásledováním těch, jimž jde o něco nového a podstatného. Když to dnes už nejde pálit knihy a upalovat knihy, tak alespoň vylučovat, exkomunikovat ty, co „se odvažují nazývat křesťany“, ačkoli „se staví jako žalobci i soudci dokonce nad novozákonní kanonické texty“ atd. Pavel Rejchrt zapomíná, že Ježíš nikde nedával za vzor ty, co recitovali nebo deklamovali Zákon, ale že nejednou dával za vzor ty, o kterých bylo předem zřejmé, že jim takové vzdělání chybělo, protože to nebyli Židé (Samaritáni, ale také římsí vojáci apod.) – Když Rejchrt říká, že věří, „že křesťan opravdový (bohužel bílá vrána) není nikdy protižidovský, dopouští se něčeho horšího než „bludařství“, jež vytýká kritizovaným autorům.

Převážná část první církve by pak nemohla být považována za „opravdově křesťanskou“, protože fakticky byla protižidovská. Je jenom třeba lépe znát historii a nezneužívat slova „víra“ tam, kde má nahradit skutečné znalosti. „Křesťané ze židů“ představovali právě významnou skupinu v první církvi, která byla napadána jak ze strany Židů, tak ze strany „křesťanů z pohanů“ (kterých byla v první církvi brzo většina, právě zásluhou zejména apoštola Pavla).

(Praha, 980107-3.)

<<<

>>>

Pravda v demokracii / Demokracie a pravda

Zítřejší jedu s řadou přátel do Berlína na konferenci, kterou pořádá Evangelická akademie Berlin-Brandenburg spolu s Evang.akademií Sachsen-Anhalt a s Nadací Friedricha Eberta – hlavní téma je: „Kolik pravdy potřebuje demokracie?“ (Wieviel Wahrheit braucht die Demokratie?). Už samo téma v sobě obsahuje vnitřní napětí: pravda je přece něco, co samo chce vládnout a co má vposledu za každou cenu vládnout. Jak je tedy možno mluvit o tom, že má vládnout lid? Nestojí demokracie a „alethokracie“ v nepřekonatelném rozporu? Pravda tu stojí vlastně na straně „pravé skutečnosti“, zatímco lid je jenom pouhopouhá „danost“, „daná skutečnost“. Záleží ovšem na tom, co chápeme „demokracií“. Je-li demokracie redukována na volební systém, v němž platí rovnost hlasů a vítězí většina, pak se musí zdát, že demokratičnost nemá s pravdou nic společného. Přejemnějším je zcela zřejmé, že hlasováním nelze dospět k pravdě, zejména pak nelze o pravdě hlasováním rozhodovat.

Masaryk říkal kdysi, že demokracie je diskuse. To už je lepší, neboť diskuse je možná jen tam, kde neplatí hlasování a kde nemá každý stejný hlas. V diskusi – a lépe by snad bylo říkat: v rozhovoru – může mít jeden pravdu proti většině. Víme dokonce, že jeden člověk nebo docela malá skupinka lidí mohou mít pravdu i proti všem. Víme však také, že někdy se obklopí jeden takovou mocí, že rozhoduje vposledu sám proti všem. Tak tomu kdysi bývalo v absolutních monarchiích. Nemusí to být tak špatné tam, kde monarcha je osvícený. Ovšem osvícení monarchové jsou velkou výjimkou, tak velkou, že by bylo nejlépe je dobře vybírat. Ale kdo by je měl vybírat? A jsme zpět u voleb jako formy selekce. A protože ani nejlepší selekce není uchráněna omylů a někdy i tragických chyb, je třeba volby čas od času opakovat a i nejosvícenější vladaře hned v průběhu jejich vladaření dobře kontrolovat, což znamená: zvolit hned i ty, kdo je kontrolovat budou. Ti pak vlastně také vládnou, spoluvládnou.

Zkušenosti nás už mnohokrát poučily, že moc korumpuje. Proto není dobré svěřovat moc nadlouho do rukou jedné osoby nebo jedné skupiny osob. Zároveň by však bylo dobré z toho vyvodit nějaké pozitivní, konstruktivní a praktické poučení. Je třeba politiky vychovávat, aby vůči korumpovanosti mocí byli stále odolnější. To je možné nepochybně zejména tak, že jim postupně svěřujeme jen trochu a pak zase trochu víc moci – což funguje za předpokladu, že společnost je v tomto ohledu natolik stabilizovaná, že se už na nižších úrovních pozná, zda je možno někomu svěřovat stále víc moci, anebo zda je spíše zapotřebí s tím už přestat.

(Praha, 980108-1.)

<<<

>>>

Pravda – právo na ni / Právo na pravdu

Mezi lidskými právy je jedno zcela základní, i když zatím nebylo formulováno a s největší pravděpodobností formulováno hned tak nebude: je to právo na pravdu. Zatím se mluví třeba o právu na informace, na svobodu názorů, na svobodu náboženství nebo víry, na svobodu vzdělání apod., ale o právu na pravdu se nemluví. Zatímco v ideovém (filosofickém) ohledu se myšlenka lidských práv stále ještě opírá o zastaralou a nedržitelnou koncepci „přirozenosti“, v tomto ohledu se dostalo značných možností a velkého prostoru právě postmodernímu názoru, že pravda je soukromou záležitostí každého člověka podobně jako třeba konfese nebo stranická příslušnost atd. Mám za to, že stojí za promyšlení Rádlův pokus vyhnout se jak subjektivismu, tak také objektivizaci v pojetí pravdy, a také možnost aplikace jeho myšlenky na všechno „pravé“, tedy také na právo a jednotlivá „práva“ (a svobody atd.). Ve smyslu Rádlovy myšlenky není pravda – a pro nás nyní právo resp. základní lidská práva – chápána jako výbava každého člověka, nýbrž spíše jako situace či prostředí, do něhož se každý člověk rodí – ovšem prostředí jiného typu a jiné úrovně, než o jaké mluví psychologie, sociologie, historie atd. Rádl říká, že pravdu nemáme, ale že se do pravdy rodíme. Když to aplikujeme na právo, znamená to, že se člověk rodí také do svých práv, nikoliv že je má, že je jimi vybaven, ani že se mu jich dostává od někoho, od společnosti, od vlády apod. Z toho pak vyplývá, že

je nutno s každým člověkem jednat jako s bytostí, která se narodila do svých práv, a tudíž respektovat nejen tu zrozenou bytost, ale také a zejména její práva, do nichž se narodila. Když se však narodila do práv, znamená to, že lidská práva předcházejí člověka. To má dobrý smysl: to, že musíme respektovat lidská práva příštích generací, dokonce generací, jejichž rodičovské a prarodičovské atd. generace se ještě nezrodily, má smysl jen tehdy, když lidská práva předcházejí člověka a když se proto člověk rodí (až) do nich. Práva jsou tedy vždycky nerozlučně spjata s povinnostmi, ale nejen tím způsobem, jak se o tom zjednodušeně mluví, totiž že zavazují toho, kdo se jich dovolává. Práva jsou principiálně závazkem, a to závazkem těch druhých: protože se každý člověk rodí do lidských práv, která ho předcházejí, jsou těmito jeho právy zavázáni druzí lidé ještě mnohem dříve, než se narodí, a ovšem i potom celou tu dobu, kdy žije. Práva jsou tedy základně a původně povinnostmi, ovšem povinnostmi těch druhých. Když to správně obrátíme, znamená to, že napřed jsou naše povinnosti k druhým lidem, a teprve na těchto povinnostech jsou založena a uskutečňována lidská práva těchto „druhých“. Jen nesmíme redukovat ony původní povinnosti na záležitost morálky, zvyklostí a tedy úrovně společnosti a vůbec lidí určité doby. A tedy: právo na pravdu je založeno na závazku vůči pravdě, na povinnosti k pravdě – a tou jsou zavázáni všichni stejně.

(Praha, 980108-2.)

<<<

>>>

Právo / Práva

Myšlenka lidských práv (a svobod) je ideově a filosoficky velmi vratká. Mezinárodní dokumenty mluví o tom, že se každý člověk rodí svobodný a nadán základními, za žádných okolností nezadatelnými právy. Tato základní práva tedy každý člověk má, jsou jeho výbavou, jeho nezcizitelným majetkem. Tady je dobře vidět, jak se v liberální tradici prosadil zejména ohled hospodářský, ohled majetnický: práva jsou chápána jako majetek – a proto také ten důraz na nezcizitelnost: nelze legitimně je nikomu vzít, lze mu je pouze ukrást. Proti tomuto individualistickému liberalismu se už dávno, nejen za komunismu stavěl názor opačný, zdůrazňující, že je to právě daná společnost, která podle úrovně své vyvinutosti ona práva každému jedinci udílí, ba snad dokonce propůjčuje. Zase tu je však přítomen onen moment vlastnění: společnost dává tato práva každému jednotlivci do vlastnictví. Opět je výsledek ten, že jednotlivec ona práva má, že je vlastní. Po mém soudu jediný perspektivní způsob, jak do hloubky a koncizně myslet myšlenku lidských práv, spočívá v tom, že – v soulase s Rádlm – budeme považovat to, co „má být“, za „skutečnější, než to, co jest“. A pokud jde o to majetnictví, Rádl má také řešení: ne my máme pravdu, ale pravda má nás. (Sto let před ním napsal téměř totéž mladý Karl Marx.) Aplikováno na právo (práva se mají k právu jako pravdy k pravdě) to znamená: Ne my máme práva, ale práva mají nás (a zavazují nás, zejména pak právě těch druhých).

(Praha, 980108-3.)

<<<

>>>

Pokrok nekonečný / Dnešek a zítřek

Bylo by chybou interpretovat Ježíšova slova, že „dosti má den na svém trápení“, jako odmítání či dokonce naprosté zavržení orientace na budoucnost a do budoucnosti. Zavržovány jsou jen některé „starosti“, jako „co budeme jíst, co budeme pít, čím se budeme odívat“. Jíst a pít je nutnost, ostatně stejně jako se odívat (přínejmenším, když je zima), ale my přece v naprosté většině už tyto „prosté starosti“ nemáme; mají je jen někteří mezi námi a zejména mnozí v jiných, dalekých krajích. Snad se nenajde nikdo, kdo by chtěl tvrdit, že Ježíš měl na mysli také to, že se nemáme starat

o to, co budou jíst a pít anebo čím se budou odívat „ti druzí“, ať už blízcí nebo vydálení (to je totiž předpoklad, že ty blízké vidíme nejdříve – když nevidíme ty blízké, nebude nám nic platné, že se budeme soustřeďovat na ty vzdálené); jinak by totiž těžko v jiné souvislosti Ježíš mluvil o tom, co to vposledu znamená, že hladovým dáme najíst, žíznícím napít atd. Ale na místě je přece také starost, jak zdoláme svou vlastní, skutečnou, těžkou bídu, která už nespočívá jen v těch nejzákladnějších lidských, vlastně spíš biologických, tělesných potřebách, ale v potřebách duševních, sociálních, kulturních a duchovních. Ani tyto potřeby nejsou tím, co asi ihned vyvstane běžnému čtenáři bible na mysli, totiž nejsou tou potřebou, která může být nějak zázračně ukojena jednou provždy (takže už nebudeme nikdy znovu žíznit: „nebudete žíznit na věky“). Tělesné, duševní i duchovní potřeby (a tedy „žízně“) se obnovují a tedy přicházejí a budou přicházet vždy znovu až do našeho posledního dne; teprve tehdy nebudeme už „nic“ potřebovat (nic lidského, jen milost). Avšak „nouze spasení“ nás neopustí nikdy, nýbrž vždycky nás bude inspirovat, abychom očekávali „to pravé“, které přichází a v jehož světle se naše skutečná nouze bude vždycky jevit jako nezhojitelná rána, která má nicméně dobrou budoucnost, protože bude zahojena. A právě v tomto pohledu se ukazuje, jak je budoucnost tím nejdůležitějším, protože tou instancí, která vposledu rozhoduje o všech „dnešcích“ minulých i budoucích, a samozřejmě i o tom „dnešním“. Pochopitelně na soudu, nikoliv bez soudu. Kde není soudu (a docela přesného vědomí vlastní „nouze“ a vlastních provinění – tedy žádná pouhá dogmatická fluskule), tam není ani milosti a naděje na milost.

(Praha, 980109-1.)

<<<

>>>

Filosofie a pojmovost / Filosofie a MYTHOS / Mythos a filosofie / Pojmovost ve filosofii

Filosofie je především nový způsob myšlení, založený na postupně stále přísnějším využívání pojmů a pojmovosti. Tam, kde nedošlo k vynálezu pojmů a způsobu práce s nimi, nemohlo dojít ke vzniku ničeho podobného, jako je filosofie, a proto také o nějaké filosofii nemůžeme mluvit (třeba ve staré Číně nebo staré Indii, a už vůbec ne ve starém Sumeru, jako to činí třeba Kramer). Filosofii však nemůžeme redukovat na pouhý způsob myšlení, protože tento způsob zároveň vede k nějakým výsledkům, a tyto výsledky v jistém rozsahu a jistém smyslu náleží také k filosofii. Jedním z nejpozoruhodnějších typů výsledků pojmového myšlení je „odhalení“ (upřesníme si to ještě později, protože slovo „odhalení“ příliš připomíná Řecko a řecké filosofy) původně nejen nemíněných, ale dokonce ani netušených „předpokladů“ platnosti určitých pojmových koncepcí a jejich důsledků. Konkrétně to znamená, že ve chvíli, kdy vznikne alespoň trochu systematické pojmové myšlení a tím také záměrnější a systematictější reflexe, objeví se nám najednou celý nový svět problematiky, která velmi úzce souvisí se vším tím, co jsme si až dosud mysleli, ale o čem jsme až do té doby vlastně vůbec nevěděli. Tento pojmový přístup k nejrůznějším tématům, která byla až dosud známá a často zcela běžná ještě v rámci mytického myšlení, vede postupně k stále novým tématům, k nimž se mytické (tj. předpojmové) myšlení buď vůbec nedokáže vztáhnout, anebo k nimž se tentativně vztahuje jen za pomoci různých metafor a parabol. Filosofický způsob myšlení se sice nikdy od metafor nemůže naprosto očistit, ale jednak na metaforách nestojí, a ani na nich nestaví, jednak se dovede velmi úspěšně vždy znovu pokoušet takové metafory pojmově projasnit (a tím se jich zbavit jako něčeho zatěžujícího) zejména všude tam, kde se to ukáže jako principiálně významné. Lze mít dokonce za to, že právě toto projasňování hloubky nadále (a obecně, běžně) užívaných metafor představuje pro filosofii jednu z hlavních front, na kterých je pojmové myšlení trvale zavázáno překonávat problematické reliktů mýtu. (Patočka má pravdu v tom, že mýtus je „smyslem nevyčerpatelný“, což znamená, že pokusy o pojmové odhalování v mýtu nevyslovených předpokladů platnosti toho, co mýtus „říká“, mají dobrý výhled všude tam, kde jde opravdu o hluboký smysl. K Patočkovi je však vždy třeba dodávat, že mýtus je také nevyčerpatelný „nesmysl“. A všude tam, kde v hloubce toho, co mýtus říká, najdeme při pojmové analýze „nesmysl“, má takový přístup malou nebo žádnou naději na

nějakou perspektivní reinterpetaci při použití pojmových prostředků, které má k dispozici. Zároveň však taková konfrontace mýtu a „logu“ (tj. pojmovosti určitého typu) může někdy (byť asi výjimečně) vést k odhalení některých závažných nedostatků a vad příslušného typu pojmovosti – a tím přece jenom k významné pozitivní perspektivě jakéhosi sebe-vylepšení, restrukturování a možná dokonce výměny k dispozici existujícího typu pojmovosti za nějaký typ nový, lepší, výkonnější. Důležité však je přitom jedno: dokud filosof nenajde nové pojmové prostředky, které mu dovolí „odhalit“ smysluplnost tam, kde dosavadní pojmovost viděla jen nesmysl, platí pro něho zákaz s nějakým takovým tušeným, předpokládaným, údajným „smyslem“ pracovat, jako by to byl skutečný „mysl“ a nikoli pouhý nesmysl. To si může dovolit snad theologie, ne však filosofie.)

(Písek, 980109-2.)

<<<

>>>

980110-1

Titul mého vytoupení zvolili Němci: „vergangene Absichten – heute gesehen“. A tak jsem to musel změnit: řekl jsem, že nebudu mluvit o „úmyslech“ v plurálu, ale jen o jednom jediném úmyslu, a to o úmyslu, který nebyl společný pro všechny Chartisty, nýbrž jen pro některé, vlastně jen pro mne, dále že nebudu mluvit o zašlých, (po)minulých záměrech, nýbrž o záměru, který nepominul a ani v budoucnosti nepomine. A konečně že změním také hlavní téma z názvu celého setkání „Wieviel Wahrheit braucht die Demokratie?“ tak, že to obrátím: „Wieviel Demokratie braucht die Wahrheit?“ Němci se smáli, ale asi stále ještě nečekali, že to vážně udělám. A já jsem to opravdu provedl, a to s tím, že už nemohu dál poslouchat to povídání o zkušenostech a o starých záležitostech, ale že je třeba se podívat přímo do budoucnosti a připravovat se, jak vyjít vstříc tomu, co přichází. A začal jsem tím, že jsem uvedl jedno základní lidské právo, které ani v mezinárodních dokumentech nikdy nebylo zmíněno, totiž právo na pravdu – ačkoliv tam je právo na informace, na vzdělání, na náboženství a víru, na politické přesvědčení atd. A hned jsem ukázal, že právo na pravdu má svůj základ a předpoklad v pravdě, že tedy pravda je to, co toto právo umožňuje a zakládá. Pravda je důležitější než právo na ni, a je také kritériem tohoto i každého jiného práva, je-li vskutku, tj. „vpravdě“ právem. Také jsem upozornil na to, že v češtině pravdo, právo, spravedlnost – a také sloveso „praviti“ má též kořen, že tato slova si jsou bytostně příbuzná.

(Berlín, 980110-1.)

<<<

>>>

Přítomnost

Pavel Kouba mi poslal v Písku slíbený text své lublaňské přednášky. Je to docela překvapivá tématická shoda s tím, o čem jsme mluvili na vycházce při jeho návštěvě v Písku. Přijímám to jako výzvu. Nechám zcela stranou Heideggera – myslím, že ho čtu v některých boech trochu jinak, ale o to nejde. Bral jsem jeho texty také jako výzvu k vlastnímu přemýšlení, a nikdy jsem necítil potřebu přemýšlet a už vůbec ne se vyjadřovat jeho způsobem. Spíš jsem se tomu vždycky bránil, asi tak, jako se lyžař brání jet ve stopě těch, kteří jeli před ním, když si nechce svou vlastní cestu usnadňovat a jen se tak projíždět po terénu, prošlapaném resp. projetém už jinými. Zůstanu tedy jen u tématu samého, tedy u „smyslu přítomnosti“. Nechci-li navazovat na Heideggera v tom smyslu, že bych bez dalšího vymezení přebíral jeho terminologii (jak činí on, takže se pak čtenář najednou ocitá ve světě myšlení jeho i Heideggerova, zatímco teprve poté Kouba začíná tu a tam naznačovat svůj odstup), musím naproti tomu sám začít několika upřesněními (což souvisí s tím, jak chápu metodičnost a kritičnost ve

vztahu k vlastnímu způsobu myšlení: chci maximálně zachovat tradiční pojmovost s jejími „geometrizujícími“ konstrukcemi, aby bylo možno co nejpřesněji ukázat, kde se toto „zpředmětňování“ dopouští chyb nebo kde zcela selhává).

Když budu mluvit o „bytí“, bude to ve významu trochu jiném než Pavlově (i než v Heideggerově). Omezím se totiž vždy na „bytí jsoucího“ a nechám zcela stranou „bytí vcelku“ (pokud to jen půjde; to znamená, že všude tam, kde užiji termínu „bytí“, je tím vždycky míněno bytí nějakého jsoucího, jsoucna). Jsoucno chápu jako bytostně časové a jeho „jest“ chápu a pojmenovávám dvojím (eventuelně trojím) způsobem. Jakožto časové je každé jsoucí událostí, a jako událost má svůj začátek, průběh a konec. (Událost bez počátku a/nebo bez konce není událost, ale série událostí nebo dalších sérií.) Bytí události je koextenzivní s trváním události: pokud mluvím o bytí události, užívám termínu „jest“ v tomto plném, celkovém časovém rozsahu. V průběhu svého „skutečného“ bytí prochází ovšem každé jsoucno (jakožto dějící se událost) řadou „přítomností“, které nepochybně nejsou žádnými „body“, nýbrž mají také určitý časový „rozsah“, časovou „rozlehlost“ (jak už poukazoval Bergson, evropské jazyky vlastně nedovedou mluvit o čase leč za pomoci prostorových kategorií resp. pojmů). Různá jsoucna (zejména jsoucna různých „úrovní“) mají tedy různě rozsáhlé přítomnosti. Přítomnost není pouhou fází zjevného dění události, nýbrž „zahrnuje“ v sebe vždy do nějaké míry i jiné fáze, tj. odlišným způsobem fáze už minulé a jiným zase fáze, které mají teprve nastat. Tomuto „zahrnutí“ ne-přítomného do přítomnosti říkám zpřítomňování. To však nelze redukovat na nějaké formy „subjektivity“. Jde o to, že v každé své přítomnosti a v každém přechodu jedné přítomnosti v jinou, novou, se děje událost celá, tj. se svou minulostí i se svou budoucností. To znamená, že v každé přítomnosti určité události se nějak – totiž jen ve své zpřítomněnosti – dějí také bývalé a budoucí „přítomnosti“.

(Praha, 980111-1.)

<<<

>>>

Přítomnost

Jestliže tedy mohu souhlasit s formulací, které Kouba užívá pro charakteristiku Heideggerovy kritiky „nivelezující“ zkušenosti času, jak nám ji odkázali staří řečtí myslitelé, totiž s formulací, že šlo o „pochopení bytí z přítomnosti“, pak musím ihned dodat, že chyba vlastně nespočívá v tom, co tato formulace přímo vypovídá, nýbrž v chybném chápání přítomnosti samé (totiž jakožto bodu, jak to známe především u eleatů). Pokud je přítomnost chápána ve výše uvedeném smyslu jako sjednocenost aktuální fáze s celkem události, tedy jako vždy aktuální sjednocenost všech fází události, které jsou ze své „ne-přítomnosti“ zpřítomňovány onou aktuálně přítomnou fází (a pak zase další, následující fází atd.), není zjevného důvodu, proč mít pochybnosti a námitky proti „pochopení bytí z přítomnosti“. Vždyť jinak není takové pochopení ani možné! Pochopení je vždycky akt vědomí (myšlení, chápání), který jakožto událostně dění má nutně také své fáze (opět ovšem sjednocené, jinak by nebylo „pochopení“ ani možné). Jestliže náležitostí filosofie je nikdy neustávající reflexe, je zcela zřejmá velmi úzká souvislost mezi myšlenkovým (chápavým, porozumivým) zpřítomňováním jak ne-přítomných fází samotných aktů myšlení, tak ne-přítomných fází myšlených (chápaných) událostí mimomyšlenkových, ale myšlenkově tematizovaných (a ovšem v tradičním myšlení i jinak, jiným způsobem ne-přítomných, ale kdykoli zpřítomnitelných pojmových modelů jakožto nečasových, „geometricky“ míněných konstruktů). Stále však zůstáváme dlužni odpověď na otázku, proč vlastně Řekové – a speciálně a výslovně eleaté – tu aktuální „přítomnost“ tak velice zdůraznili, že teprve z ní se všichni další filosofové pokoušeli pochopit všechna jednotlivá jsoucí a také jsoucí vcelku. To je ve skutečnosti samo srdce celé problematiky. Na tomto místě snad stačí jen připomenout, že se právě zde soustřeďuje rozhodující význam řeckého důrazu na LOGOS. Nepochybně je pravda, že LOGOS se všemi svými důsledky (pojmovostí, zpředmětňováním a konstrukcí intencionálních předmětů)

znamená vlastně jen jakousi racionalizaci mýtu resp. mytické orientace na nadčasové archetypy, tedy na jakousi pra-minulost. Tato praminulost je však zbavena vší dějovosti a učiněna oním „věčným nyní“, aeternum nunc. Možná, že to opravdu nebylo jinak možné, měla-li být minulost skutečně ve velkém zbavena své dominance, své děsivé nadvlády nad přítomností i budoucností. Ale byl to jen první, nicméně asi nezbytný krok, nutný předpoklad k tomu, aby došlo ke kroku rozhodujícímu, totiž k celkové orientaci směrem na budoucnost a do budoucnosti. Řecký čas ještě není tím pravým, skutečným časem, ale je vážným a dokonce dost úspěšným (i když nikdy netematizovaným a náležitě ani dodatečně nerefektovaným) pokusem o zbavení minulosti její uhrančivé vlády. Teprve pak se mohla začít ukazovat světodějná důležitost orientace na budoucnost a do budoucnosti, totiž orientace na skutečnost, která „není“ (nejenom, která „ještě není“), jak ji známe ze starého Izraele.

(Praha, 980111-2.)

<<<

>>>

Událostné dění

Vážná je otázka „původní časovosti“ (temporality), ale já jí rozumím spíš „ontologicky“ (lépe: méotologicky) než fenomenologicky. Zase se chci pokusit to pojmově „modelovat“, protože s tím se dá pořádně pracovat (chyby jsou v každém případě lépe vidět). Když uvažujeme jednu (uměle izolovanou) událost, je zřejmé, že její dění (časování, časení) má směr. Můžeme nějak tento směr upřesnit? Ještě než se událost začne „dít“, je celá „v“ budoucnosti (přesněji: budoucí, tj. ještě nejsoucí), pak se dít začne, takže tento začátek postupně stále víc ustupuje do minulosti (přesněji: stává se stále víc minulým, tedy „minulejším“), jak je vystřídáván dalšími aktuálně přítomnými fázemi události, až posléze „nejnovější“ fází poslední celá událost končí a přestává „být“, tj. už (celá) není. Směr jejího dění je tedy zřejmý: je to postupný přechod všech jejích aktuálních fází z budoucnosti (z toho, co „ještě není“) do minulosti (do toho, co už není). To je však právě jen pohled vnějšího pozorovatele. Takto to však nemůžeme líčit, když chceme zůstat u izolované události samé. Jakmile výslovně nebo nevyřčeně zavedeme „pohled zvenčí“, musíme vědět, co jsme udělali: zavedli jsme „prostředí“, „okolí“ události. Ve světě, jak jej ze své zkušenosti známe, je každá událost nějak „ve světě“ (více nebo méně tak, jako je „ve světě“ i pozorovatel a jako jsme ve světě také my sami, i když my jako událost máme své specifčnosti, které zdaleka nejsou univerzální a tedy ani generalizovatelné). Teze, že událost není „v čase“, nýbrž sama „časuje“ („časí“) svým vlastním děním, je nepochybně relativně oprávněná v tom smyslu, že její dění není pouhým pohybem v nějakém časovém poli. V jiném úhlu pohledu

je však neoprávněná, pokud by měla znamenat, že v žádném takovém časovém poli není a dokonce že žádné takové pole ke svému vlastnímu dění nepotřebuje. To by snad mohlo platit na nějaké nejnížší úrovni (třeba kvantové nebo možná ještě nižší), ale rozhodně to neplatí o běžných událostech našeho života a našeho světa. Pokud se nenecháme zmýlit tím, že prostředí, v němž se událost děje, je – byť netematizováno – vždy kolem ní a ona v něm (a onen omyl se podobá omylu člověka, který sedí v loďce unášené proudem, a on, aniž by vesloval, „vidí“, jak oba břehy „ubíhají“ dozadu a stávají se tak pro něho jakoby „minulostí“), musíme se soustředit nikoliv na to, jak se „časování“ události jeví vnějšímu pozorovateli, ale zda je událost jen „unášena“ (z budoucnosti do minulosti), anebo zda je aktivní, zda sama něco podniká, dělá – např. právě „časuje“.

(Praha, 980111-3.)

<<<

>>>

980112-1

Jestliže „přítomnost“ chápeme důsledně jako „při-tom-nost“ čili při-tom-bytí (ve smyslu shora uvedeném, totiž že do každé aktuálně přítomné fáze příslušné události je vtažena i její relativní ne-přítomnost, totiž jako vlastní budoucnost (budost) a jako vlastní minulost (bylost), pak vskutku platí, že vnitřní časovost jsoucího (vskutku jsoucího, tj. „pravého“ jsoucího) „je omezena na přítomnost“ (i když nevím, proč máme mluvit o „omezení“ – vyplývá to pro mne již z toho, že každá „pravá“ událost má počátek a konec). Znamená to potom jen to, že ona událost je „přítomna“ ve všech svých aktuálně přítomných fázích ve skutečnosti celá, tedy včetně svých aktuálně ne-přítomných fází minulých i budoucích: v každé své fázi je celá událost „při tom“.

(Praha, 980112-1.)

<<<

>>>

980112-2

Máme-li vůbec mluvit o tzv. „původní časovosti“, pak má smysl tomu rozumět jako konkrétní časovosti každé jednotlivé pravé události. Naproti tomu tzv. časové pole, v němž je každá vnitrosvětelná událost nějak zapojena a jímž je obemknuta, není původní, ale vzniká vzájemným přesahováním, překladem a prolínáním „původních časovostí“ mnoha konkrétních (konkrescentních, tedy pravých) událostí.

(Praha, 980112-2.)

<<<

>>>

980114-1

Socialismus se ve svých počátcích ustavoval jako důsledné dovedení demokracie a demokratičnosti do všech, zejména i do sociálních důsledků. Velmi často tak výslovně navazoval na zdroje, z nichž čerpaly samy demokratické ideje, totiž na křesťanství. Z řecké antiky je sice demokracie známa, ale dochovaly se nám obrazy kritické až odmítající. Byla v jisté podobě obnovena sice také v Římě, ale ani tam se dlouho neudržela a byla i tam spojována s jevy značně problematickými až negativními. Rehabilitace demokratické myšlenky je v Evropě nepochybně spojena s vlivem křesťanství, i když mnohé její hybné síly lze vidět spíše v hospodářské, ale zejména politické emancipaci tzv. středního stavu, především tedy měšťanů. (Určité prvky demokratičnosti lze ovšem spatřovat již v různých formách někdy úspěšného, jindy neúspěšného zápasu šlechty resp. tzv. stavů vůbec proti absolutní vládě panovníků. Obecně lze však říci, že demokracie a demokratické tendence se téměř vždy opíraly o křesťanství resp. o bibli, překládanou do lidových jazyků a citovanou zejména na těch místech Nového i Starého zákona, kde je velký důraz položen na vztah k chudým, utlačeným, bezprávným a zotročeným, na vyjití z otroctví, na svobodu a na osvobození atd.atd. To s sebou samozřejmě neslo tendence k rozmanitosti a tedy k dělení, tříštění, proti kterému zase jako reakce vyrůstaly tendence k sjednocení, integritě a leckdy i uniformitě. Vzhledem k tomu, že tyto integrující a často vysloveně opresivní tendence byly charakteristické převážně pro papežské a královské resp. císařské nároky, nabyly od počátku tendence demokratizující a demokratické charakteru nejen protikrálovského či proticísařského, ale zejména protipapežského a později protikatolického. Situaci v tom směru usnadňovaly dlouho trvající boje o investuru, kdy se obě strany, zastávající centralistické tendence, navzájem oslabovaly. Na druhé straně lze zřetelně vidět, že hlavní reformační proudy ukazovaly jakousi dvojakost a nejednoznačnost, jak je vidět jak na Lutherovi, tak na Kalvínovi. To ovšem nevedlo tomu, aby se jako vedlejší proudy stále udržovaly tendence lidové a demokratické, i když

pronásledované a heretizované oběma stranami. Vcelku lze říci, že sociální motivy jsou již ve starém Izraeli – zejména ze strany proroků – spojovány s motivy politickými, které jsou nepochybně proto-demokratické. To pak vede třeba i takového Kalvína, vlastně odpůrce demokracie a zastávce theokracie, k tomu, že formuje některé zásady, které pak budou zabudovány do demokratických programů jako jejich základ a páteř.

(Praha, 980114-1.)

<<<

>>>

980114-2

Zaslechl jsem náhodou v jakési hře čísi výrok, že „krása je v oku toho, kdo ji vidí“. To je zároveň pravda a zároveň hrubý omyl. Pravdivost této nepřesné a problematické formulace spočívá v tom, že tam, kde není nikdo, kdo by krásu viděl, je krása jakoby zbytečná, neplodná, jalová, ba jako by tam vlastně nebyla. Nedovedeme si představit, ba ani myslit krásu, kterou by nikdo neregistroval, nevnímal, kterou by se nikdo netěšil. Je to způsobeno nejspíš tím, že dost nerozlišujeme krásu a pocit nebo vjem krásy: máme za to, že krása se ukazuje, vyjevuje, otvírá pouze někomu, kdo pro ni má smysl, kdo je vůči ní vnímavý. Tedy pravdivost – relativní pravdivost – oné teze spočívá v tom, že krása o sobě, krása pro nikoho nám připadá zcela absurdní. Oprávněnost – relativní ovšem oprávněnost – takového pohledu spočívá v důrazu, že krása není prostě jenom jakási danost, jakási faktická skutečnost, jež se prostě jen vyskytuje, nýbrž že je spíše jakousi výzvou, v níž je od počátku přítomna něčí odpověď, byť odpověď jen začínající a jaky právě jen se rodící. Na druhé straně je tu však přítomen závažný omyl v tom, že krása má být takto zcela redukována na záležitost subjektivní. Je tomu dost podobně jako s myšlenkou: ani myšlenka není ničím, dokud není někým myšlena. Myšlenka je tedy jen v myslí toho, kdo jí rozumí, chápe, kdo ji myslí. Ale to vůbec neznamená, že je záležitostí pouze subjektivní. O myšlence je možno se dohovoreti s druhými lidmi, a dokonce s takovou přesností, o jaké v případě krásy a jejího vnímání nemůže být ani řeči. Zejména však se myšlenka vztahu k něčemu myšlenému, jež není její složkou ani součástí, a to nemusí nutně být jen nějaká pouhá faktičnost. Bylo už různými autory poukázáno na to, že v samotné přírodě, v říši živých bytostí, lze vidět různé formy tendence ke kráse, které jednak nejsou obecným pravidlem, ale které na druhé straně nemají nějakou zřetelnou funkci pro zachování individuálního života nebo přežití druhu (i když někdy může být přece jen obojí nějak spojeno v souvislost, ale zřejmě teprve druhotně a nikoliv primárně). Krása motýlích křídel nebo některých květů zřetelně kontrastuje s takovými tendencemi, jako jsou mimikry, kde cílem je maximálně možná nenápadnost a dokonce jakési „podvádění“ druhých, obvykle nepřátel, a to aniž by tím byly ohroženy jakékoli parametry reprodukce. Napodobování hmyzu (samiček) některými květy třeba orchideí je druhotným vynálezem, protože mnoho nejbizarnějších květů jiných druhů láká jen barvami. A i zde jde o vývoj po obou liniích: tak, jako se určitý druh rostlin orientuje na vnímavost určitého druhu hmyzu a vychází mu vstříc, tak zase naopak vnímavost hmyzu se orientuje na „krásu“ resp. vůbec na vzezření květů. Nelze jednoznačně stanovit, co je tu primární a co sekundární. Kdyby rostlina neuměla vytvářet „krásné“ květy, musely by se příslušný hmyz orientovat na něco jiného a neměl by příležitost si dlouhodobým vývojem vypěstovat vnímavost pro krásu. Právě proto tendence ke kráse je čímsi skutečným a svébytným, nepřevoditelným na objektivovatelnější parametry. A je to tendence „skutečná“ na obou stranách, totiž jak na straně vnímajícího, tak na straně vnímaného.

(Praha, 980114-2.)

<<<

>>>

Časovost bytí

V německém slovu „Gegenwart“ je přítomen poukaz k tomu, co je před námi, co máme před očima. To je po mém soudu jeden z důvodů, proč nelze Heideggerovu (a nejen jeho) myšlenkovou konstrukci prostě převzít do češtiny, ale je třeba ji „pře-myslit“ tak, aby vycházela z českého jazyka resp. aby v něm byla zakotvena, zakořeněna, aby z něho „vyrůstala“. Ale to ještě nikterak neznamená zpochybnění a už vůbec ne zapomenutí toho, k čemu se onen poukaz vztahuje. Přítomnost byla odedávna chápána jako zjevnost resp. (sám co nejdůsledněji odlišuji „jev“ od „úказu“) jako to, co se (nám) ukazuje. Odtud někteří myslitelé vyvozují, že čas nelze oddělit (ani myšlenkově) od tohoto „ukazování se“. (Je to po mém soudu „před-sudek“, ale nepochybně ještě předfilosofický, jen filosofy prostě akceptovaný a do důsledků domyšlený, nicméně nikdy řádně nepřezkoumávaný. Srv. Sofoklova Aianta a interpretaci známého místa 646-7 jak Heideggerem, tak některými jeho žáky, např. Pichtem, při výkladu, co to je FYSIS.) Součástí a důsledkem tohoto chápání je ztotožnění „ukazujícího se“ se „skutečným“ a skutečného se „jsoucím“. Heideggerem tak mocně prokazovaná a zdůrazňovaná zatíženost evropského (metafyzického) myšlení zapomenutím na bytí (ona slavná teze o „Seinsvergesenheit“) mne inspiruje k jakési radikalizaci tvrzení, že tato metafyzická tradice dokonce zapoměla na to, co je „META TA FYSIKA“ (nikoliv v původním knihovnickém, ale ve filosofickém smyslu), tj. na skutečnosti, které se nerodí a neumírají nikoliv proto, že „jsou“ (věčně) a nemohou nebýt, nýbrž právě naopak protože to nejsou „jsoucná“, tedy protože „nejsou“ (aniž by to bylo možno, zejména však dovoleno chápat jako jejich generální popření). Skutečný svět, v němž žijeme, byl de facto ožebračen o to nejdůležitější, protože byl redukován na to, co „se ukazuje“. My však dnes naprosto přesně víme, že to, co se „ve“ světě ukazuje, k sobě obvykle vůbec nenáleží, nebo přesněji řečeno, ta souvislost nemůže být nahlédnuta a jeví se jako zcela nahodilá a závislá na pozorovateli (srv. obraz hvězdného nebe, kde se „nám“ ukazují skutečnosti, které právě časově k sobě „nepatří“, tj. ani nemohou na sebe „patřit“, nemohou se navzájem „vidět“, i když my je vidíme jakoby pospolu). V německém smyslu tyto skutečnosti, které se ukazují „nám“, ve skutečnosti si navzájem nejsou přítomné, tj. nejsou si „gegenüber gegenwärtig“. A to znamená, že smysl přítomnosti eo ipso nemůže být součástí této přítomnosti, tedy nemůže být celý „při tom“, co se současně ukazuje našemu vidění (tedy co se otvírá našemu THEOREIN, jak to chápali staří Řekové).

(Praha, 980117-1.)

<<<

>>>

Časovost „původní“

Tím se dostáváme k otázce „původního času“ resp. „původní časovosti“, „původního časování“ a jeho směru. Každá událost se děje tím, že své ranější fáze nechává „za sebou“ a usilovně směřuje přes všechny své postupné „přítomnosti“ (tj. aktuální fáze) k fázi poslední, ke svému zakončení, které je – vzhledem k jejímu vlastnímu časování – její fází „nejnovější“. Každá událost se tedy děje – a tedy „časuje“ (pokud se na termínu ovšem shodneme, neboť tentýž termín můžeme spojit s jiným významem) v protisměru k „času“, jak je běžně chápán a jak platí pro vnějšího pozorovatele. Stručně uzavřeno“ každá událost se děje tak, že vychází vstříc „času“ obecného dění, tj. dění světa, jak se ukazuje ve svých nitrosvětých procesech. Protože však už víme, že ten svět, který se nám ukazuje, nemusí zároveň „ukazovat“ svůj smysl, tj. nemusí nám dávat dobrý smysl, pokud nepochopíme, že skutečný svět daleko přesahuje to, co se nám zde a nyní ukazuje (a veškeré chápání smyslu spočívá v tom, že jisté události časově a/nebo prostorově odloučené spolu mohou významně souviset, zatímco události, které si jsou prostorově a časově blízko, spolu mohou souviset jen nahodile a tedy původně bezvýznamně nebo málo významně, pokud s nimi nějak nenaložíme), závisí naše smysluplné jednání (v tomto světě aktuálních přítomností všech možných událostí, pravých i nepravých, spolu významně souvislých i vzájemně jen nahodile se setkavších) na porozumění smyslu této přítomnosti, která se tu

ukazuje pro nás, ale není vlastně eo ipso naší vlastní přítomností. Právě naopak záleží na nás a našem porozumění smyslu onoho dost zmateného souboru událostí, které se nám v naší vlastní přítomnosti ukazují, které z nich zhodnotíme jako i pro nás významné (protože významné i bez nás) a které naopak jako významné jen pro nás (a naše cíle), eventuelně které zhodnotíme (třeba i chybně, toto riziko je všude) jako i pro nás bezvýznamné a pak necháme bez povšimnutí.

(Praha, 980117-2.)

<<<

>>>

980117-3

Máme-li po této úvaze, která nás vedla k jakési zatím tentativní tematizaci „smyslu“, přesahující nejen „přítomnost“ ve smyslu toho, co se nám hic et nunc „ukazuje“, ale také naší přítomnost, do které tím či oním způsobem musíme vtahovat a fakticky vtahujeme i svou minulost (bylost), i svou budoucnost (budost), vůbec ještě dál přemýšlet a mluvit o tzv. „původní časovosti“, pak se musíme rozhodnout, máme-li udělat ještě jeden (na první pohled poněkud bláznivý, vší dosavadní tradici cizí a nepřijatelný) krok, totiž v tom, že se budeme tázat po dění a tedy po čase a časovosti onoho „smyslu“, který sami nezakládáme, ale k němuž se v jistých typech porozumění můžeme vztahovat, když se pokoušíme porozumět jednak smyslu přítomnosti své vlastní, jednak smyslu toho, co je nám (naší přítomnosti) přítomné ze světa kolem nás (tj. co je „světem“ toho, co se nám hic et nunc ukazuje). Celá tradice evropského metafyzického myšlení, pokud vůbec o tom, co je „za tím, co se mění“, eventuelně „pode všemi proměnami“, to chápala jako neměnné. Naše otázka míří proto zásadně jinam: táže se po dění smyslu, k němuž se my sami v každé své „přítomnosti“ můžeme a máme vztahovat jako k pozadí či spíše prostředí, jež nám vůbec umožňuje rozpoznávat „směry“, tedy také volit směr svých aktivit. Pokud si vůbec necháme tuto otázku dojít (a neodmítneme ji bez přezkoumání zcela před-sudečně), musíme přinejmenším hypoteticky uvážit možnost, že takové dění (a tedy časování) by mohlo být něčím vskutku „původním“, co potom umožňuje a zakládá dění veškerých – i našich – „přítomností“, a ovšem samo dění všeho „ukazování se“, všeho toho, čemu paušálním a nivelizujícím způsobem říkáme „reálné dění“. Pak by všechno toto „reálné dění“ bylo jen jakýmsi poukazem „za“ sebe, bylo by znamením, kterému je možno porozumět, ale i nerozumět nebo nesprávně rozumět. To není vůbec nic vzdáleného tomu, co vskutku děláme a co z každodenní skutečnosti dobře známe, ale odmítáme v tomto smyslu chápat a interpretovat.

(Praha, 980117-3.)

<<<

>>>

Čas – směr „toku“

Připustíme-li alespoň hypoteticky tuto možnost, naskytá se nám jakási ohromná hermeneutická příležitost. Je-li dění „světa“ toho, co se ukazuje, a tedy také času resp. časování oněch úkazů směrově orientováno tak, že události přicházejí z budoucnosti a míří do minulosti (zatímco vnitřní dění, tj. vnitřní aktivita událostí míří směrem opačným), a je-li ono z celku v dané chvíli (přítomnosti) se ukazujícího přímo nezjevné (vcelku se nezjevující) dění smyslu, přesahujícího v každém „nyní“ úhrn přítomnosti, orientováno také tak, že přichází z budoucnosti a míří do naší (do každé skutečné, tj. subjektivní, nikoliv subjektivní, tedy soukromé a zdánlivé) přítomnosti, pak lze dost snadno pochopit, proč v našem prožívání a v našich zkušenostech obojí tento směr jakoby splývá a proč dění „nepředmětné“ je pro nás obvykle překryto děním předmětným, děním věcí, „reálných událostí“, které nás strhují vlastně dost podobně, jako moucha teprve svým pohybem vyvolá reakci žáby.

Vyplývá z toho ostatně i další závěr, že naše vlastní dění, tedy i naše vlastní časovost či časování je ve skutečnosti odpovědí na dění „smyslu“, ačkoliv vypadá jako odpověď na „reálné dění“ kolem nás. Máme tedy před sebou povinnost rozlišit časování onoho nepředmětného dění (směr A), subjektivních (a tedy integrovaných) odpovědí, jež jsou zároveň odpovědí na dění (nepředmětného) smyslu a zároveň na „reálné“ dění (předmětné povahy; tedy směr -A), a posléze směr tzv. reálného dění ve světě kolem nás (směr A). O směrech tu ovšem můžeme mluvit pouze ve smyslu „tangenciálním“, tj. jen jako o okamžitém směru v „přítomnosti“ jakožto průsečího tohoto trojího dění. Už předem musíme vyloučit, že by směr A byl nějakým společným směrem pro oba „světy dění“, o kterých byla řeč. (Tady by bylo třeba zabočit k problematice, která je pro pochopení povahy „světa“, jak je běžně chápán, zásadně důležitá, totiž k rozdílu mezi primárním, „původním“ děním (totiž děním pravých událostí) a mezi pseudo-děním, umožněným a uskutečňovaným setrvačnostmi nejrůznějšího druhu. To však nechávám stranou. Souvisí s tím také otázka „časových polí“, zejména pak otázka časového pole světa, v němž žijeme. (Časovost vnitřní povahy, vlastní každé pravé události, se může „ukazovat“ a „projevovat“ jen skrze její konkrétní přítomnosti „ve světě“, tj. také v jeho mnohotvárném „časovém poli“. V tom smyslu bych měl závažnou korekturu oproti tomu, jak vykládáš Heideggera, eventuelně proti němu samému: pobyt je vždycky pobyt ve světě a tedy v jeho časovém poli. Zároveň však je v případě člověka – H. jiný „pobyt“ neuznává, stejně tak jako neuznává jinou „existenci“ než lidskou apod. – pobyt „na světě“ (na rozdíl často ukazoval Patočka, ovšem trochu v jiném smyslu), tj. pobyt orientovaným také ke smyslu, jenž není a ani nemůže být nitrosvětý, pokud svět chápeme zmíněným redukcujícím způsobem jako „současnost“ přítomností nesčetných (nikoli všech) událostí.)

(Praha, 980117-4.)

<<<

>>>

980118-1

Když mluvíme o „pravých jsoucnech“ jakožto vnitřně integrovaných událostech, schopných reagovat na své okolí, musíme toto okolí (vlastně – vzhledem k pravému jsoucnu jakožto subjektu – spíše prostředí, jehož je pravé jsoucno „středem“) chápat nejen prostorově, nýbrž také a dokonce zejména časově. Tím však otvíráme závažný problém: do jaké míry můžeme časové „prostředí“ „objektivovat“ tak, jako můžeme objektivovat „prostředí“ prostorové jakožto „okolí“? Je vůbec něco takového jako „časové okolí“, které by se na základě jistého osvojení mohlo stát pro konkrétní subjekt jeho „časovým prostředím“? Samozřejmě nám tady nejde o otázku povahy samotného osvojování (např. o otázku anticipací), nýbrž o otázku onoho „osvojovaného“. Jak si vlastně subjekt – a zejména lidský subjekt, jímž jsme my sami – „osvojuje“ svou vlastní budoucnost (budost)? Jakým způsobem se jednotlivé budosti skládají, přes sebe překládají, navzájem se prostupují a tak vytvářejí jakousi společnou, obecnou „budoucnost“? Jak může jeden subjekt zabudovat do odhadů své vlastní budoucnosti (budosti) také odhady „budosti“ jiných subjektů, které pro něho mají význam? V jakém smyslu se takový odhad „dotýká“ skutečnosti, v jakém smyslu se vztahuje ke skutečnosti, o níž nelze říci, že je jakkoli „dána“, tj. že je součástí „fakticity“, protože „ještě není“?

(Praha, 980118-1.)

<<<

>>>

980118-2

Paměť a vzpomínání není dostatečnou základnou pro objasnění toho, proč za jakýchkoli okolností vnitřních i vnějších můžeme mluvit „totéž“ s tak obrovskou přesností, jak o ní máme nepochybnou zkušenost z geometrie, matematiky atd. Vzpomínání je nepochybně akt vědomí, a sám tento akt nemůže dosáhnout nikdy takové přesnosti a přímo exaktnosti. To je ovšem jen extrémní případ a může proti němu být namítáno, že jej nelze srovnávat s tím, jak běžně myslíme a tedy i jak se běžně rozpomínáme. (Myšlenka anamneze u Platóna je nedomyšlena právě v tomto bodě: rozpomínání by přece před nás nikdy nemohlo postavit, „představit“ samu ideu, nýbrž muselo by samo zůstat v rámci toho, čemu Platón říkal EIDOLA, tj. otisky, odliky idejí.) Kromě jiného si musíme „nechat dojít“ a vzít s veškerou vážností to, co říká ona novověká (a moderní) věda (se všemi svými kritizovatelnými nedostatky, jak by ne!), totiž že např. vidění neznamená to, co si o něm nekriticky myslíme, nýbrž že jde o dosti komplikované a dodnes zcela neobjasněné (protože zdaleka nikoliv plně uvědomované) konstutuce, ba konstrukce onoho tzv. viděného na základě obrovského množství jednotlivých informací, které se přímo týkají čehosi zcela odlišného od toho, co se domníváme vidět (a co skutečně jakoby vidíme). Tak např. když „vidíme“ strom, jde o konstrukci na základě „informací“, jež přináší jednotlivá kvanta světla, odražená od povrchu stromu všemi směry, takže pro nás mají význam jen ta z nich, která nahodile směřují k nám, k našemu oku, a která soustředěna „čočkou“ dopadnou na sítnici, tj. na jednotlivé buňky této sítnice a vyvolají tam jistou reakci. Všechno další je už záležitostí naší především naprosto nevědomé aktivity, tj. aktivity našeho těla (především nervových spojů, neuronů atd. až mozku), kterou nemáme a asi nikdy nebudeme mít pod vědomou kontrolou. Co z toho vyplývá? Je zřejmé, že to, co „vidíme“, je naší konstrukcí, naším výtvozem, jímž jdeme jakoby vstříc oně záplavě chaotických informací, které jsou původně pouze reakcí jednotlivých buněk oční sítnice na dopadající fotony světla různé frekvence („barvy“). Vynález pojmů a pojmovosti vlastně jenom dovedl tuto schopnost konstruovat „obrazy“ k dokonalosti jistého typu, která s sebou ovšem zároveň přinášela také jakousi závažnou ztrátu resp. nedokonalost v jiném směru. To však nemůže znehodnocovat nebo dokonce znicotňovat význam oněch „konstrukcí“.

(Praha, 980118-2.)

<<<

>>>

980122-1

Celá naše (evropská) kultura, celý způsob našeho myšlení a uvažování je hluboce ovlivněn filosofií, přesněji řečtým způsobem pojmového myšlení. Toto ovlivnění však není zprostředkováno věděním (o tomto způsobu myšlení, o filosofii), nýbrž je to spíše něco jako náказа, eventuálně aktivně z naší strany něco jako napodobování. To na jedné straně znamená, že vlastně je nač navazovat, když máme mluvit o filosofii a když máme začít uvádět do určitého způsobu filosofování, ale na druhé straně to je naopak velká překážka, protože každý už tak nějak nepřesně „ví“, co to je a jak se to „dělá“, protože to sám „dělá“ už od prvních let, co se naučil mluvit. Takže je sice nač navazovat, ale jediný možný způsob navazování je kritika a zproblematizování téměř všeho, co s touto předběžnou „znalostí“ (pseudoznalostí) souvisí. Nelze tedy v pravém smyslu „uvádět do filosofie“, nýbrž pouze do určitého způsobu filosofování, protože do filosofie vůbec už v Evropě každý uveden je, ale špatně.

(Písek, 980122-1.)

<<<

>>>

980122-2

Filosofování jako určitému typu uvažování odpovídá především něco jako zevrubný výklad, přednáška, proslov, eventuelně – v písemné podobě – článek, kratší studie

(Písek, 980122-2.)

<<<

>>>

980123-1

České slovo „pravda“ je nápadně příbuzné s celou řadou dalších slov, jako je právo, spravedlnost, spraviti a spravovati (a také spravovati se), správný, pravý, napravovati, náprava, ale také praviti, rozprávěti a rozprava, zpravit a zpráva, vypraviti a výprava, vypravovati, pravidlo, pravítko, dokonce poprava, atd.atd. Společným kořenem jen ono „prav“, původně spjaté s orientací ve světě, totiž s rozlišením „pravé“ a „levé“ strany. Nemůžeme přehlédnout jistou analogii s jinou orientací, totiž vertikální: nahoře a dole. Všechno se zdá naznačovat, že tato druhá orientace je přinejmenším pro český jazyk pozdější a takříkajíc druhotná, protože v jazyce není uložena už v samotných kořenech: slova právě uvedená poukazují na „horu“ a „důl“: horní, hořejší, dolní dolejší apod. Alternativou může být místo hory také „vrch“: vrchní, svrchovaný, vrchnost, vyvrcholení (přičemž poněkud neutralizujícím či vůbec zpochybňujícím způsobem lze něco považovat za pouze „povrchní“, protože zůstává jen u „povrchu“). Tato nejasnost či spíše obouvýznamnost vedla ostatně k zdůraznění „podzemí“ oproti pouhému povrchu: důl či doly vedou do podzemí, podobně jako řada jeskyní. Naproti tomu vpravo je vpravo, vlevo je vlevo – mezi obojím není smíru. Pokud si připomenem tzv. střed, jde o docela jinou tradici, zejména o Aristotelovu myšlenku „střednosti“ jako vyváženosti, kde už ona normativní stránka byla obvykle zcela zapomenuta. K téže orientaci (totiž „nahore-dole“ se pak přidávají další slova: vysoký – nízký, povýšit, ponížít, povznést, upadat atd., takže tím už nevzniká nic nového. To vše nalézáme také v jiných jazycích. Naproti tomu zvláštností češtiny je ono již dávno a frekventované odvozování slov od orientace pravo-levé i v případech, kdy to v jiných jazycích nenalzáme. V latině spolu sice souvisí ius a iustitia, ale etymologicky naprosto vzdálená je veritas, verum. Také v němčině je Wahrheit a wahr, wahren atd. etymologicky odvozeno z jiného kořene než Richtigkeit, Recht i recht, gerecht, Gerechtigkeit, Gericht atd.

(Písek, 980123-1.)

<<<

>>>

980123-2

Karel Kosík napsal před časem následující větu: „Kultura i evropanství se zakládají na předpokladu, že existuje pravda.“ (*Obrana Karlova mostu*. Liter. noviny 3, [24.12.92 – 6.1.93], č. 51-52, str.5.; znovu in: 7086, Století Markéty Samsové, Praha 1993, s. 151.) Nepochybně je tím míněno něco pravdivého, ale zároveň je třeba dobře přezkoumat, co tím je vskutku vysloveno, řečeno. Můžeme o pravdě říci, že existuje? Dlouhou dobu si toto sloveso podržovalo význam jakéhosi výskytu: tážeme-li se, zda existuje něco takového jako kříženec osla a koně, ptáme se, zda se něco takového (někde a někdy, rozumí se ve světě) vyskytuje. Ale pravda se přece nevyskytuje; to, čemu můžeme přisoudit nějaký výskyt, jsou pravdivé výroky. Takže hned na počátku si musíme vyjasnit rozdíl mezi pravdivostí výroků, výpovědí, soudů, eventuelně názorů, přesvědčení, mínění, myšlenek, teorií atd.atd. na jedné straně a pravdou na straně druhé. A musíme se proto tázat, co dělá nějakou výpověď pravdivou, a za druhé, jak poznáme, že taková výpověď je pravdivá. Na první pohled by se mohlo zdát, že odpověď není nesnadná: aby nějaká výpověď byla pravdivá, je třeba, aby se nějak podstatně přiblížila pravdě, aby postihla pravdu, rozumí se pravdu o tom, o čem vypovídá. A poznat, zda je nějaká výpověď

pravdivá, můžeme zase jen ve světle pravdy o té výpovědi. (už Aristotelés věděl, že není možné, aby byla jen jediná výpověď pravdivá, protože v tom případě musí být pravdivá také výpověď o této pravdivé výpovědi, jakož i výpověď o výpovědi o oné pravdivé výpovědi atd. – tedy pravdivých je pak nutně mnoho výpovědí. Aristotelés však zcela nedomyslel důsledky této skutečnosti, kterou jen prostě konstatoval. Jestliže je resp. může být pravdivost nějaké výpovědi o jiné výpovědi založena na pravdivosti oné jiné výpovědi, znamená to nutně, že pravdivost nemůže být inherentní či imanentní složkou samotné výpovědi, nýbrž že je čímsi, co je závazné, co platí pro několik, pro více výpovědí. To pak znamená, že nemůže platit to, co Aristotelés říká jinde, totiž že místo pravdy je ve výpovědi. Jestliže pravdivost výpovědi záleží na něčem, co není součástí ani složkou výpovědi, a jestliže pravdivost výpovědi o jiné výpovědi může být alespoň někdy podmíněna nikoliv fakticitou té druhé výpovědi, nýbrž její pravdivostí, nemůžeme obecně stanovit, že pravdivost výpovědi je založena – zatím blíže neurčeným – vztahem k nějaké fakticitě, k věcné, reálné „skutečnosti“. Pravdu samu zajisté za takovou věcnou, reálnou skutečnost považovat nemůžeme.

(Písek, 980123-2.)

<<<

>>>

Svoboda

Vztah mezi nepředmětnou a předmětnou skutečností (jakožto skutečností, tedy nikoliv mezi příslušnými pojetími) je třeba chápat jako základní pro porozumění lidské svobodě. Ta totiž spočívá na jedné straně v tom, že může počítat s rozmanitými setrvačnostmi (jako např. nutnostmi, zákonitostmi atd.) jako s něčím, oč je možno se opírat a s čím je možno pracovat jako s materiálem, a na druhé straně v tom, že tyto setrvačnosti (nutnosti, zákonitosti) nepředstavují dominující stránku skutečnosti, tak že by se svoboda vposledu ukazovala být pouhou iluzí. To zároveň znamená, že nepředmětná skutečnost nejenže nemá povahu překážky pro rozvoj svobody, ale že je vlastně předpokladem a základem lidské svobody, lidských svobodných činů, svobodné aktivity: nenuť nikoho násilím, ale předkládá mu zcela tiše a nenápadně alternativy vůči běžnému spádu věcí a „reálného“ dějství. Proto také předpokladem a nutnou součástí svobodného jednání je znalost setrvačností a nutností (charakterizujících tzv. reálnou skutečnost) a zároveň znalost jejich mezí. Pravda potom – jakožto ryzí nepředmětnost – nejenže není závislá na oné reálné skutečnosti, nýbrž je zdrojem a základem perspektivy, v níž teprve se ona věcná skutečnost ukazuje ve své pravé podobě, totiž jako jen do jisté míry „setrvačná“ (nutná, zákonitá atd.). Hegelova deviza, že svoboda je pochopená nutnost, má základní vadu v tom, že pochopení nutnosti je předpokladem a podmínkou svobody, ale že svoboda sama se na toto pochopení nemůže omezit, právě naopak: svoboda je možná jen jako svobodná činnost, svobodné jednání, a to spočívá v tom, že na základě pochopení nutností si obezřele vybereme cestu tak, abychom se nutnostem vyhnuli nebo je obešli, eventuelně – a to je právě ta nejlepší možnost – abychom těch nutností využili v prostoru za jejich hranicemi.

(Písek, 980124-1.)

<<<

>>>

Svoboda

Představa, kterou si v nové době a zejména pak v době moderny lidé o sobě a o své svobodě vytvořili, je jednak nedostatečná tím, jak málo do hloubky byla promyšlena, jednak neudržitelností pojetí skutečnosti, s níž je zcela nerozlučně spojena. Jistá ztráta smyslu pro minulost a navazování na ni byla do jisté míry nahražena ideologizací, tj. vymyšlením minulosti, ale právě proto nechávalo toto

vymýšlení prázdno v mysli těch, kdo pro nedostatek vzdělání a kultivovanosti zůstávali jaksi vykořenění, protože byli vytrženi ze svých původních kořenů resp. kontextů. Ještě mnohem horší to ovšem bylo se vztahem moderního člověka k budoucnosti: budoucnost byla pro něho čímsi zcela neosobním a zejména prázdným, a tím ovšem i děsivým. Tento děs překonávali tvůrčí duchové romantickými představami o tom, jak se geniální člověk zapisuje do budoucnosti svou tvorbou, tj. tím, jak sám sebe a své niterné představy vkládá a přímo vnucuje své době a přes přítomnost a jejím prostřednictvím i budoucím generacím. Svobodný je pak ten, kdo se dokáže prosadit uprostřed průměru a proti němu. Kult geniálního jedince byl ještě příliš provokativní, pokud šlo o kvality intelektuální, o něco méně v případě velkých umělců, ale nakonec se soustředil – právě v době převažující a dominující masovosti – tam, kde takový mimořádný, nad jiné schopnější člověk byl vcelku stejný jako ostatní, ale vynikal jen v nějaké vlastnosti, která sama o sobě nebudila zášť ani závist. Místo „ctění hrdin“, jak o tom psal Carlyle, má dnes masový člověk masové pseudohrdiny, jako jsou špičkoví sportovci, slavní zpěváci, filmové hvězdy, někdy dokonce určitý typ politiků apod. Jediný typ představy, jak dosáhnout vysvobození z pseudonormalnosti, tj. z průměru, je spojen s myšlenkou náhodného štěstí. Odtud opakovaně úspěch memoárů hvězd všeho druhu, kde náhoda hrála a hraje rozhodující roli. Jen pak je možno úspěšným odpustit, protože oni za svůj úspěch vlastně nemohou. Svoboda resp. osvobození je proto nutně spojováno s dostatkem peněz, aby si šťastný člověk mohl dělat konečně, co chce. Tyto představa svobody se zdá už dnes naprosto převažovat a bude asi nadlouho vítězit nade všemi představami jinými.

(Písek, 980124-2.)

<<<

>>>

980125-1

Vycházím z několika terminologických určení. Jsoucná rozlišuji na „pravá“ (vnitřně sjednocená, celky) a nepravá (hromady, slepence, event. zbytky pravých). Dále platí, že každé (pravé) jsoucno je děním, více nebo méně komplexní událostí, která má svůj začátek, průběh a konec. Jakožto událostné dění prochází takové jsoucno jednotlivými aktuálními fázemi, přičemž jsou ostatní fáze „neaktuální“, totiž buď již proběhlé nebo ještě neproběhlé. Když užíváme výpovědi, že ono dějící se jsoucno „jest“, můžeme mít na mysli jedno z dvojího: buď to, že určitá fáze jeho dění je právě „jsoucí“, a pak budeme mluvit o jeho příslušné jsoucnosti, anebo to, že se jsoucno jako celek stále ještě děje, a pak budeme mluvit o jeho „bytí“. Bytí jsoucna je (časově) koextenzivní s jeho celkovým trváním. Také každá jsoucnost jakožto fáze tohoto trvání má časový charakter, tj. děje se; není to tedy bod. Časová „rozměrnost“ jsoucnosti je dvojí povahy resp. vyznačuje se dvojím momentem: především to je „vlastní“ dění oné jsoucnosti, které probíhá zároveň s její aktualizací, a za druhé to je její dění, které probíhá pouze v souvislosti s aktualizací ostatních jsoucností (jakožto fází celkového událostného dění). Tady můžeme navázat na etymologické kořeny českého slova „přítomnost“, které je zjevně odvozeno od určení „při tom“ (už Jungmann tak odvozuje: přítomný, přítomen = kdo při tom jest nebo byl). V každé aktuálně se dějící jsoucnosti (jako určité fázi) se spoludějí ostatní jsoucnosti, které sice nejsou aktuální, ale jsou jistým významným způsobem „při tom“, když se děje ona aktuální jsoucnost. Není tudíž dovoleno význam slov „aktuální“ a „přítomný“ ztotožňovat. Je to ostatně zřejmé i z toho, že můžeme smysluplně mluvit nejen o minulé nebo budoucí přítomnosti nýbrž také o přítomné (zpřítomněné) minulosti nebo přítomné (zpřítomněné) budoucnosti, zatímco nemá dost smyslu hovořit o minulé nebo budoucí aktuálnosti, neboť aktuálnost může být pouze aktuální, tj. právě zde a nyní aktuálně jsoucí. Zajisté je možno se ze stanoviska pozorovatele přesunout mimo skutečně aktuální „nyní“ do času nějakého jiného „nyní“ (ať minulého nebo budoucího), ale pak to je záležitost pozorovatele a nikoliv popis onoho „nyní“. Naproti tomu v každé aktuální jsoucnosti se děje nejenom ona sama, ale v jistém odlišném smyslu se „při tom“ dějí také ostatní jsoucnosti, jejichž přítomnost nespočívá v jejich aktualitě, nýbrž v jejich vnitřní spjatosti s celkem události a tudíž i s

kteroukoliv právě se dějící aktuální jsoucností. Právě v tomto smyslu pak můžeme říci, že událost se vlastně neděje pouze v podobě střidy jednotlivých fází, nýbrž že v každé své fázi se událost děje celá, tj. jakožto celek a vcelku.

(Písek, 980125-1.)

<<<

>>>

980125-2

Nejvlastnější důvody, proč se filosof věnuje filosofování, jsou ovšem filosofické. Proto se také filosof ocitá v situaci značně obtížné, když chce nefilosofům vyložit nejen to, proč on sám filosofuje, ale zejména důvody, proč oni – ač nefilosofové – mají pro jeho filosofování mít porozumění, proč je mají v nějaké míře dokonce podporovat, proč se o filosofii mají zajímat a k čemu ji vlastně oni sami jako nefilosofové mohou životně potřebovat. To znamená, že se filosof v takové situaci dostává před úkol (a vlastně povinnost), vyslovit důvody a motivy pro vysoce kladné hodnocení filosofie a filosofování (jako úkolu), které on sám nepovažuje sice pro sebe za hlavní, ale které přesto v každém případě považuje za platné. Tuto myšlenku jsem vyslovil v rozhovoru s Martinem Komárkem, určeném pro 3.díl čtyřsvazkové publikace „GEN – 100 Čechů dneška“. Vlastní interview jsem dostal k autorizaci, ale to, co mu předchází, jsem neautorizoval, ačkoliv tam jsem také mnohokrát citován. Tak došlo k tomu, že mi byly do úst vloženy věty, které jsem přesně takto neřekl (nebo přinejmenším říci nechtěl – proto se také výroky obvykle dávají k autorizaci). Tak jsem prý např. řekl: „Musíme laikům vysvětlit, proč filosofujeme. Tyto důvody mohou být i jiné než ty skutečné.“ Nejspíš jsem řekl „ty právě“, což je rozdíl, ale možná jsem to řekl vůbec jinak. Takto vysloveno to vypadá spíš na sofistiku než na filosofii. Je to ovšem v následujícím hned opraveno, totiž že „zároveň si však filosof nemůže a nesmí vymýšlet“, že jde jen o to, že „skutečné důvody pro filosofii jsou možná příliš obtížně sdělitelné“. „Důkaz však nemůže být falešný.“ Opět jsem asi nemluvil o „důkaze“, ale to už je jiná věc. Důvod pro filosofování není zajisté jediný, a tak filosof musí vybírat mezi mnoha důvody ten, který promluví k těm, jež právě chce oslovit. Vždycky to musí být důvod pravý, ale nemusí to být ten hlavní, ten nejvlastnější důvod. Ten nejvlastnější důvod resp. ty nejvlastnější, nejhlubší důvody jsou filosofické. To sice na první pohled může vypadat jako nějaké soukromé filosofické hájemství, jako autocentrismus či sebestřednost filosofů, ale bylo by to falešné zdání. Jestliže platí, že filosofie není moudrostí samou, nýbrž láskou k moudrosti, a tedy již podle Platóna není pravdou samou, nýbrž láskou k pravdě a touhou po ní, pak se musí i na samotné filosofii najít něco z toho, co charakterizuje samu pravdu, totiž že neexistuje (neplatí) žádné poslední, nejvyšší kritérium toho, co je pravda, žádná vyšší instance, která by mohla rozhodovat o tom, co je a co není pravda, ale je to jen sama pravda, která je nejvyšší a poslední normou jak sebe samé, tak i omylu nebo lži (jak to klasicky vyjádřil např. již Spinoza: *veritas est index sui et falsi*). V témž smyslu nemůže filosofie nikdy založit svou oprávněnost, legitimitu na nějakém obecně pochopitelném argumentu, protože pak by přestala být disciplínou, otevřenou a vždy znovu se otvírající každému novému oslovení ze strany Pravdy, po které tak touží, kterou miluje a které se vždy znovu dává k dispozici v jejích službách resp. do jejích služeb.

(Písek, 980125-2.)

<<<

>>>

980201-1

Mircea Eliade v předmluvě k francouzskému vydání *Posvátného a profánního* (1964) připouští jakožto třetí tu možnost dalšího vývoje, která odmítne protiklad posvátné-profánní, který je příznačný pro

náboženství, a dodává: to by bylo možné za předpokladu, že křesťanství není „náboženství“ a že tudíž nemá zapotřebí takové dichotomie skutečnosti. Dichotomie znamená rozpolcení, rozseknutí. Náboženství skutečně znamená rozpolcení lidského života i světa na sféru posvátného a sféru profánního. Celá prorocká tradice (a sám Ježíš jako její vyvrcholení) je charakteristická právě odmítáním tohoto rozpolcení a naopak trváním na zásadní jednotě života i světa. To ovšem vůbec neznamena, že končí jakákoli orientace: svět má své „nahore“ a „dole“, a ovšem své „napravo“ a „nalevo“, „dopředu“ a „dozadu“ – máme-li zůstat jen u „prostorových“ momentů (jsou zajisté i další). To je právě to, čemu Eliade říká „prostorová nehomogenita“ (non-homogénéité spatiale, 3308, např. p. 21). Podle něho právě náboženská zkušenost s prostorovou nehomogenitou představuje zkušenost primordiální, primární, předcházející všechny úvahy o „světě“. – Je zvláštní, že Eliade vychází z teze, že pro náboženského člověka prostor není homogenní, a přitom čas nechává stranou. Jak je to s homogenitou nebo nehomogenitou času? Proč týž Eliade má za to, že všechny mýty, ať nejrůznější co do počátků, směřují posléze (mají-li k tomu dost času) k „věčným návratům“? Vždyť to je vlastně cesta k jakési homogenizaci času (k typům dění, událostí). Zvláště důležitý moment prostorové orientace je ono „vpřed – vzad“: to už má co dělat s časem, protože se to týká daleko více naší aktivity, a to znamená časově právě čehosi nevratného.

(Písek, 980201-1.)

<<<

>>>

980202-1

Budoucnost filosofie záleží na budoucnosti myšlení vůbec. Tam, kde se nemyslí, nebo tam, kde se myslí jen „technicky“, „pragmaticky“, nemá filosofie na růžích ustláno, a dokonce je možné, že docela odumírá. Rezistenci pak mohou projevit jen lidé, kteří jsou oním zvláštním způsobem myšlení takměř „posedlí“; staří Řekové si toho byli vědomi a mluvili o „filosofickém erótu“, tj. o erotické lásce k filosofii (musíme tu ovšem připomenout, že erotická láska ve starém Řecku znamenala jen lásku nižšího k vyššímu a že se sexem mohla, ale také nemusela mít vůbec nic společného); přinejmenším podle Platóna je třeba rozlišovat toužící lásku k pravdě – FILIA – od lásky k filosofii – ERÓS FILOSOFIKOS. Aristotelés zase byl přesvědčen, že je člověku vrozena touha po poznání. Atd. Nepochybně jsou opravdu někteří lidé filosofickými problémy, otázkami a vůbec filosofickým způsobem myšlení překvapivě pro své okolí strhováni. V tom smyslu je filosofie podobná některým druhům umění: vyžaduje nadání, ale vedle toho tu musí být jakási zvláštní přitažlivost, která nadaného člověka strhuje k tomu, aby filosofoval. A jako v každém umění má vedle talentu velký význam jeho kultivace, vzdělání, které ovšem u filosofie nespočívá jen v nějakém zdokonalování v ovládání technik, ba ani v pouhé inspiraci jinými mysliteli (ani jedno ovšem nelze nijak podceňovat). Ve filosofii nesrovnatelně víc než v kterémkoli druhu umění záleží na znalosti a porozumění starším až i nejstarším myslitelům, tedy zapojenost do rozsáhlých dějinných kontextů.

(Písek, 980202-1.)

<<<

>>>

980203-1

Nejstarší vymezení filosofie je poměrně pozdní legendou připisováno Pythagorovi, ale literárně dochováno najdeme toto vymezení až u Platóna. Je to pozoruhodná koncepce, která si zachovává jistou samostatnost a svébytnost i v kontextech, které se dost liší od myšlenkového světa starých Řeků. Podle tohoto pojetí je filosofie nikdy zcela nenaplněnou láskou k pravdě: filosof po pravdě

nanejvýš touží, ale nikdy ji nemá ve svém držení. Platón si dává velice záležet na úzkém vztahu pojetí filosofie k pojetí člověka: filosofování není zaměstnáním, ba ani zábavou bohů. Bohové nefilosofují, tj. netouží po moudrosti, protože moudří jsou (to ovšem nebyl běžný názor Řeků; v Homérovi najdeme mnoho dokladů nemoudrosti a nerozumnosti bohů). A obyčejní lidé podle Platóna také nefilosofují, protože jsou spoutáni nesčetnými předsudky a nesprávnými myšlenkami. Filosofování je tedy něco nikoliv sice božského (protože bohové nefilosofují), ale daimonského, tedy nad-lidského. Platón nechá jakousi jinak neznámou kněžku, „znalou božských věcí“, aby poučila mladého Sókrata mj. o tom, že je to právě Erós, kdo se stal vzorem všech filosofů. A protože Erós podle jejího výkladu není bůh, nýbrž jen mocný daimón, je filosofování záležitostí daimonskou a stává se posedlostí lidí vybraných, protože z každodennosti vytržených. Ovšem i Platón ví, že ne každé vytržení je už čímsi k moudrosti či k pravdě vedoucím. Proto je možné, že někdo eroticky touží po filosofii, má v ní veliké zalíbení, a přece se nestává filosofem, protože jeho touhou je právě jen jakoby filosofovat, tj. filosofii jen napodobovat, zatímco mu chybí to hlavní, totiž sdílet onu touhu po moudrosti, která je opravdovou moudrostí. Platón v Symposiu nechává Sókrata ztotožňovat pravou moudrost s pravdou, takže filosofování znamená nejen milovat moudrost, nýbrž milovat pravdu a ustavičně po ní toužit. Teprve filosofie, která přísně rozlišuje moudrost pravou od moudrosti jen zdánlivé, se stává pravou filosofii (ALÉTHINÉ FILOSOFIA). Třeba nejskvělejší filosofování je zmarněno, ztratí-li ze zřetele onu pravdu, kterou sice nikdy nemůže mít ve vlastnictví, ale ve vztahu k ní se teprve opravdovou filosofii může stávat. (Zdá se, že právě v tomto bodě musel selhat Heideggerův pokus založit interpretaci řeckého chápání pravdy na filologii a etymologii; to asi mohlo platit pro nefilosofující Řeky, ale nemohlo to už platit pro Platóna.)

(Písek, 980203-1.)

<<<

>>>

980203-2

Filosofie začala hledat pevnou půdu pod nohama tím, že veškerý důraz položila na přítomnost ve smyslu aktuality: co není aktuální, to není také skutečné. A to samozřejmě ve svých důsledcích znamená, že poloskutečné či málo skutečné je také to, co si právě aktuální jest, ale pomíjí, a dokonce i to, co sice právě jest, ale ještě před chvílí nebylo (a pak stejně pomíjí). Takže v plném smyslu skutečné je to, co je stále přítomné, stále aktuální. A jestliže vezmeme tuto stálost vážně a do důsledků, znamená to, že skutečné je jen to, co je neměnné. Odtud ona pronikavá změna v chápání FYSIS. Pokud připisujeme FYSIS pouze těm skutečnostem, které se nemění, tj. které nevznikají zrodem (zrozením) a které po řadě proměn nezanikají úhynem (smrtí), pak buď HEN KAI PAN (a čtyři Empedoklova STOICHEIA atd.) nemá (nemají) žádnou FYSIS – anebo musíme pod jménem FYSIS začít chápat něco docela jiného, než co znamenalo až dosud. (První vážný, tj. systematický posun najdeme asi až u Aristotela, který dává „fysice“ za úkol zkoumat teoreticky to, co je mnohé a co se pohybuje, čímž zásadně opravuje eleaty: pohyb resp. to, co se pohybuje, může být teoreticky zkoumáno, může se stát tématem THEORIA, zatímco na jiném místě zůstává Aristotelés stále jedště pod vlivem Parmenidovým a jeho žáků, když praví, že o tom, co se pohybuje, nemůže být žádné vědění = věda, EPISTÉMÉ. Tím se Aristotelés stává zakladatelem vědy o pohybu, o změně, i když jde zatím pouze o změnu ve smyslu velmi obecném, bez zvláštního vztahu k životu (život je redukován na změnu, na pohyb).

(Písek, 980203-2.)

<<<

>>>

Pravda / Svět / Tajemství světa

Aby člověk mohl žít „ve světě“ jakožto skutečném světě (a ne pouze v osvětí), potřebuje se v něm nějak orientovat. Být orientován totiž znamená necítit se ztracen, vědět, kde jsem a na čem jsem. Jakmile dojde k tomu, že jsem aspoň trochu orientován, přestane to, co je kolem mne, působit na mne jako chaos, a tak přestane být chaos i ve mně. Proměna okolí v osvětí je prvním důležitým zlomem ve vztahu „subjektu“ k jeho okolí, tj. k tomu, co je mu nejbližší okolo. Subjekt je s to na některé „podněty“ zvenčí reagovat změnou svých vnitřních stavů a zejména svou aktivitou, zatímco jiné pro něho jakoby ani nejsou, prostě je nevnímá, neregistruje, tj. nedostává se jim žádného místa (a tím významu) v jeho osvojeném okolí, osvojeném světě, tedy osvětí. (Termín „osvětí“ zavedl do české filosofické terminologie Patočka, pokud mi je známo, a to při referátu o Petersenově knize v České Mysli.) Druhým, ještě významnějším zlomem je prolomení uzavřenosti osvětí a vkročení do otevřenosti skutečného světa. To se neděje náhle a najednou, ale je to prožíváno jako děs, jako hrůza z neznámého. Nejde o pouhou opatrnost, která si žádá nějaký čas na osvojení a zabydlení, nýbrž o vědomí, že tu vždycky po takovém osvojení a zabydlení zůstává cosi neosvojeného, v čem se nelze zabydlet způsobem jakéhosi návyku. Navyknout si něčemu je možno pouze tam, kde se to, čemu máme zvyknout, vrací. Ale ve světě, tj. skutečném světě, zůstává za vším, co se vrací a nač je možno si zvyknout, něco dalšího, ještě neproniknutého, neuchopeného, nezvládnutého. Mohli bychom říci, že si tu člověk pomalu zvyká na to, že si na všechno zvyknout nelze. Ve skutečném světě a v jeho otevřenosti se dostává člověk tváří v tvář něčemu, co zažívá či prožívá jen u sebe (a později také u druhých lidí), a proto je jeho první myšlenkou, že jde o setkávání s osobou, osobností, duchem, který je podoben jeho osobnosti a jeho duchu, ale je vždycky – jak se ukazuje – mocnější. A tak si člověk vlastně vymýšlí bohy – a postupně si na ně také zvyká, uvyká jim (resp. své myšlenky) a pokouší se je fixovat, zpředmětnit v nějakých podobách, ať umělých, ať vybraných ze světa a různě zpodobovaných (tedy také umělých). Tento postup však zároveň znamená, že se zbavuje onoho setkávání s neosvojitelným a tedy do světa nezařaditelným. To je ten nejhlubší důvod, proč mluvíme a právem smíme mluvit o „tajemství“, pokud ovšem význam tohoto slova správně chápeme. Tajemství totiž není totožné s neznámem, neboť neznámo se nemůže ukazovat, vyjevovat (v prvotním smyslu). Tajemství je však něco, o čem smíme právem hovořit jen tam, kde se vyjevilo. Ale vyjevené, zjevené tajemství, pochopené tajemství nepřestává být tajemstvím. K osvětí zajisté náleží mnoho skutečností, které subjekt neregistruje a dokonce ani nemusí registrovat; některé pro něho představují předpoklad či spíše podmínku, sine qua non, ale subjekt si nemusí tuto svou podmíněnost ani uvědomovat, ani na ni nemusí – jako subjekt – nikterak reagovat. Jiné naproti tomu jsou více méně zcela zanedbatelné a pro subjekt naprosto zanedbatelné. Ale ke skutečnému světu (na rozdíl od pouhého osvětí jakožto osvojeného okolí) náleží ono neosvojitelné přímo bytostně. Žít nejenom v uzavřeném světě, ale v otevřenosti světa – tedy, jak čeština dovoluje říci – žít na světě znamená nutně žít i s tímto tajemstvím, a to není možné jinak, než když si toto tajemství uvědomujeme, když o něm víme, když jsme na ně připraveni (což znamená něco jiného než když si na ně zvykneme, když mu uvykneme a tím pro nás přestane tajemstvím být).

(Písek, 980203-3.)

<<<

>>>

980208-1

James Herriot napsal o své zkušenosti s farmáři (*To by se zvěrolékaři stát nemělo*, Praha 1978, s. 369) toto: „... hluboko v každém hospodáři sídlí podvědomé přesvědčení, že o svém dobytku nezbytně ví víc než jakýkoli cizák a považuje za určité doznání porážky, když platí někomu, kdo jej poučuje.“ A připomíná, že to má „co dělat s penězi. Peníze vždycky vytvářely přehradu mezi farmářem a veterinářem.“ Na mnoha jiných místech ve svých knížkách vzpomíná Herriot také na všelijaké

pseudoléčitele a zastánce nejpodivnějších pověrečných metod atd. Přivádí mi to na mysl srovnání se situací ve filosofii (a dalo by se také něco podobného říci o teologii, ale tam je tradice přece jen značně odlišná). Také většina lidí je přesvědčena, že filosofa a odbornou filosofii prostě nepotřebují, neboť tomu, co potřebují, je naučí život sám (v to počítajíc blízké i vzdálenější lidi, kteří už nějaké zkušenosti mají). Dnes se sice stále víc rozmáhá móda, obracet se v jistých životních situacích a s jistými problémy na psychology, eventuelně na psychiatry, ale nikoho nenapadne bláznivá myšlenka, obrátit se na filosofa. Stálo by za důkladnější analýzu (a dokonce i historickou analýzu, která by sahala půl třetího tisíce let zpátky), proč jsou (a odedávna byli) lidé schopni a ochotni se spíše obracet na všelijaké mágy, drobnopravce a hvězdopravce atd., dnes na kartářky, vědmy a nejrůznější jiné problematické profese, ale nikdo by jistě nebyl ochoten zaplatit v poradně, jejíž reklama by zněla: „Veškeré filosofické porady a znalecké filosofické posudky všeho druhu.“ Souvisí to s velmi závažným problémem, který odedávna trápí hlubší filosofy. Už Aristotelés upozornil na to, že filosofovat může jen člověk, který má na to dost času (mluvil o SCHÓLÉ, tedy prázdní, prázdninách, zkrátka volném čase). Sókratés byl materiálně dost závislý na svých bohatých žácích a příznivcích, Platón byl příliš bohatý na to, aby si to vskutku existenciálně připouštěl, jen opakoval to, co znal od Sókrata. Aristotelés však byl mezi Platónovými žáky spíše plebejec (a zejména nebyl rozený Athéňan), a tak mu problém byl bližší. Filosof vskutku musí mít dost času a potřebný klid na soustředěné promýšlení věcí, na které si lidé obvykle čas nenajdou. Je vskutku to, čemu filosof věnuje svou hlavní pozornost a co si před sebe staví jako strategický plán a čemu rozumí jako svému úkolu a poslání, pro většinu lidí nepotřebné? Je to jen jakýsi společenský luxus? Má filosof co říci jen těm, kdo se o jeho myšlenky a výzkumy zajímají, aniž to mohou nějak využít? A je to vskutku jen jejich neužitečný zájem, který je vede k tomu, aby filosofii a filosofům materiálně něco obětovali? Je filosofie v tomto ohledu blížka spíše některým druhům umění než vědám (jako je např. veterinářství a mnohé jiné)?

(Praha, 980208-1.)

<<<

>>>

980210-1

V dnešním „Posledním slově“ v LN napsal Vaculík jakýsi okrajový bonmot: „Dobrý autor však přestává psát včas.“ Možná na tom něco je, zejména když to „včas“ můžete vysvětlit po svém: dobrý autor přestává psát, když přestává být dobrým autorem. (To v sobě ovšem obsahuje nemalý rozpor: když totiž dobrý autor přestane být dobrým autorem, stává se špatným autorem – a toho ovšem už ani nenapadne, že by měl přestat psát. Z čehož vyplývá, že autor je autor, dokud píše, a píše, dokud je autor, což může znamenat, že píše, dokud žije, a že si ani nemusí uvědomit, kdy už přestal být dobrým autorem a začal být špatným autorem, a prostě píše o stošest dál. Takže tu vyvstává otázka, co takový jakoby chytrý bonmot vlastně chytrého říká.) Něco podobného ovšem platí také pro začátečního autora: dobrý autor nezačíná psát předčasně. Ovšem co to je „předčasně“? Nemá psát, dokud není dobrým autorem? To je, jako kdybyste chtěli, aby nikdo nevlézl do vody, dokud se nenaučí plavat. Jak se může autor stát dobrým autorem, aniž by začal vůbec psát? A jestliže musí nejprve začít psát, aby se stal dobrým autorem, musí nutně začít psát špatně. Cesta k tomu, aby se někdo stal dobrým autorem, vede nutně přes špatného autora, podobně jako se dobrým hráčem tenisu může stát jen ten, kdo začal jako špatný hráč, ba jako nehrač. Takže obě průpovídky, dáme-li je dohromady, říkají vlastně trivialitu nebo dokonce nesmysl: dobrý autor nezačíná psát, dokud není dobrým autorem, a přestává psát, když dobrým autorem být přestává. Stačí pak jen to vyvrcholení: nejlepší autor však je ten, kdo nepíše vůbec, protože dobrým se nemůže stát, dokud nezačne psát, a když začne psát, tak prostě nemůže psát hned dobře. A pokud už se nějakým zázračným způsobem přece jen dobrým spriovatelem stal, mohl by psát jen pod jednou základní podmínkou, totiž že naprosto přesně ví, že je dobrým autorem. Podle všech zkušeností autor, který si je jist sám sebou a považuje se za dobrého autora, je téměř jistě svým sebevědomím tak zmámen, že se nejspíš už dávno

stal špatným autorem, aniž si toho všiml – přepokládáme-li ovšem, že vůbec někdy dobrým autorem byl.

(Pelhřimov, 980210-1.)

<<<

>>>

980212-1

Základním problémem pro každého, kdo se chce zabývat tématem „pravdy“, je hledat a najít nějakou oporu pro samotné vymezení tématu. Pod slovem „pravda“ lze totiž chápat (= mít na mysli) dosti rozdílné „věci“ či raději „skutečnosti“. Je to tím složitější, že tu jsou dvě hlavní tradice, na nichž je ostatně založeno celé dosavadní evropské myšlení, totiž tradice řecká a tradice židovská, o jejichž synkrezí až snad syntézu se po dlouhé věky pokoušeli křesťanští myslitelé a které navzájem prorůstaly, někdy spolu dokonce srůstaly, a jindy se jen mísily nejméně po dva a půl tisíce let. Pouhý popis tu nemůže stačit; je třeba do hloubky pochopit, oč tu šlo a dosud jde, a to není možné bez osobní angažovanosti. Je třeba se postavit na nějakou stranu, zaujmout stanovisko, rozhodnout se pro určitou interpretaci.

(Písek, 980212-1.)

<<<

>>>

980212-2

Je třeba postavit a vzít vážně otázku, zda vztah bytí k jsočnosti je týž nebo podobný jako vztah pravdy k jsočnosti či spíše k jsočnu. Nevím, co by mohlo znamenat, když se někteří filosofové táží po bytí vůbec; rád nechám tuto záležitost zcela stranou a soustředím se pouze na bytí jsočna. Jsočno samo chápu jako událost, a událostné dění znamená proměnu. Okamžitý stav jsočna jakožto událostného dění nazývám jeho jsočností; to znamená, že jsočno ve svém dění prochází postupně jednotlivými svými jsočnostmi (přičemž každá aktuální jsočnost je vždycky také kusem dění a nesmí být chápána jako „bod“, tj. jako ne-dění). Tak, jako lze mluvit o jednotlivých jsočnostech určitého jsočna, můžeme mluvit o jeho bytí. To souvisí ovšem s tím, že výpověď „jest“ může mít dvojí smysl, totiž buď vztažený k nějakému „zde a nyní“ (a tedy k určité jsočnosti příslušného jsočna), anebo vztažený jen ke onomu jsočnu vůbec, a to bez ohledu na takové či onaké „hic et nunc“. Proto také v případě bytí půjde vždycky také o bytí určitého jsočna. A jak to tedy je se vztahem mezi pravdou a jsočnem? V jakém smyslu smíme mluvit o „pravdě jsočna“, pokud to lze vůbec připustit? Může nějaké jsočno „mít“ svou pravdu ve své jsočnosti? Anebo lze mluvit pouze o pravdě jsočna v jeho bytí? Je třeba ovšem ještě zdůraznit, že pravdou nemůže být žádné jsočno prostě vybaveno jako nějakou svou vlastností, jako něčím, co je mu „vlastní“.

(Písek, 980213-2.)

<<<

>>>

Pravda

Heidegger začíná § 44 svého „Sein und Zeit“ („Pobyt, odemčenost a pravda“) významnou větou: „Filosofie odedávna spojovala pravdu s bytím.“ (Viz český překlad str. 242). Dokládá to v poznámce odkazem na Hérakleita – na tomto místě ovšem neuvedeného – a jeho výrok „FYSIS KRYPTESTHAI

FILEI“: „FYSIS již v sobě samé ALÉTHEIA, neboť KRYPTESTHAI FILEI“ (tamtéž). – Nemyslím, že tento výklad je jediný možný, a nemyslím ani, že je nutně správný, tím spíše, že tu nejde o interpretaci řeckého myslitele, nýbrž o rozvádění vlastní myšlenky Heideggerovy. Přijmeme-li formulaci, že FYSIS se ráda skrývá, a dáme-li to do příliš úzké souvislosti s etymologickými kořeny řeckého slova ALÉTHEIA, jak to nejen v „Sein und Zeit“, ale ještě hodně dlouho poté Heidegger vykládal, totiž jako neskrytost a tedy opak skrytosti, necháváme se strhnout nezdůvodněným řeckým předpokladem, že skutečné je pouze zjevné, tedy že „ještě nezjevné“ nebo „už nezjevné“ je eo ipso neskutečné. Pak ovšem se dostáváme do nesnází, pokud jde o chápání samotné FYSIS. Jestliže se totiž FYSIS ráda skrývá, znamenalo by to, že se ráda stává neskutečnou. Pokud si vzpomeneme na Sofoklova Aianta (kterého Heidegger cituje jindy), připomeneme si tam předpokládanou jakoby stvořitelkou nebo alespoň rodičskou funkci času: čas rodí to, co bylo skryté, a to, co se vyjevilo, opět skrývá. Uvážíme-li vše důsledně a do hloubky, musíme připustit, že FYSIS se nejenom ráda skrývá, ale že se také neméně ráda vyjevuje. Neplatí tedy Heideggerovo zdůvodnění, že FYSIS už tím, že se ráda skrývá, prozrazuje svou neskrytost. Ale problém nás vede nutně ještě o něco dál. To, o čem mluví Aias v Sofoklově tragédii, je pomíjejičnost toho, co čas rodí (do zjevnosti) a pak zase skrývá. Pokud bychom příliš krátkým spojením svázali pravdu s oním zrozením do zjevnosti, musili bychom přijmout také to, že sama tato zjevnost (čili neskrytost, tj. pravda) se ráda skrývá. A to už by bylo velmi na pováženou.

(Písek, 980212-3.)

<<<

>>>

Pravda

Podle Aristotela je nejvyšším a posledním cílem filosofování pravda, ALÉTHEIA, přinejmenším je cílem „první filosofie“ (zatímco cílem „druhých filosofii“ – což ovšem není doložitelný Aristotelův termín – je „dílo“). Filosofie je v tom smyslu EPISTÉMÉ TIS TÉS ALÉTHEIAS, věda o pravdě. Nejvlastnějším úkolem, ba posláním filosofovým je FILOSOFÉIN PERI TÉS ALÉTHEIAS. V tom je Aristotelés na jedné straně žákem Platónovým, neboť ten slovesa FILOSOFÉIN a FILALÉTHEIN chápal jako rovnocenná, stejný význam mající. Na druhé straně ovšem nelze přehlédnout principiální rozdíl mezi oběma mysliteli: pro Platóna (resp. Sókrata v Platónově Hostině) filosof moudrost resp. pravdu „miluje“, tj. touží po ní, protože ji nemá, zatímco pro Aristotela už vůbec nejde o nějakou touhu, nějaké milování pravdy, nýbrž o bádání o pravdě, o filosofické zkoumání pravdy, tedy něčeho, co by přece filosof nemohl zkoumat, kdyby to nějak neměl k dispozici, tj. před sebou. Proto se zdá, že se musíme vrátit k Platónovi a že odtud musíme vyjít znovu, ale poněkud jinam. FILIA v Platónově smyslu je jiná láska než ERÓS; Platón zná ERÓS FILOSOFIKOS, tj. filosofický erós, dalo by se také říci: erotickou lásku k filosofování, posedlost filosofováním. Láska k pravdě (původně k moudrosti) však není erotická, nemůže to být ERÓS, ale je to FILIA, tedy – podle Platóna – touha po něčem, co filosof nemá, ale po čem nade všechno touží. Jestliže ERÓS je láska nižšího k vyššímu, kde nižší je přitahován vyšším, zatímco vyšší se o nižšího nestará, a zatímco křesťanská AGAPÉ je obráceně zaměřená láska vyššího k nižšímu, zdá se, že FILIA je touha po tom, aby pravda přišla a aby se vyjevila. Nejde tu o akt milostivého, milostiplného sklonění pravdy k člověku, ale k jejímu daru světla, v němž se všechno jeví „správně“, „pravdivě“, „popravdě“. A ovšem „popravdě“ se nemůže nikdy vyjevit něco okamžitého, právě v tu chvíli aktuálního, neboť pravda se vždycky týká směru, tedy pohybu, pochodu, cesty (cestování), tedy směru nikoliv jen v daném okamžiku, ani jen v krátkodobé perspektivě, ale v pohledu dlouhodobém, pro člověka vlastně až do konců nedohledném. Člověk je pravdou veden k dlouhodobým pohledům, ale zároveň si vždy uvědomuje, že celou pravdu nedohlédá a nemůže dohlédnout, byť by po ní sebevíc toužil. Tím je zároveň něco podstatného řečeno o vztahu jsoucna i nejrůznějších kontextů jsoucna, událostí pravých i nepravých, k pravdě: mají odpovědět na výzvu k pravosti, ale zároveň se pravosti mohou nanejvýš jen blížit (častěji se od ní vzdalují). Poslední slovo

nemá a nikdy nebude mít to, co jest, nýbrž pravda. Ta nejenom nechá, aby se vše ukázalo v jejím světle, ale dokonce platí, že pouze v jejím světle se vše teprve může stát a vskutku stává.

(Písek, 980213-1.)

<<<

>>>

Pravda

Je třeba postavit a vzít vážně otázku, zda vztah bytí k jsoucnosti je týž nebo podobný jako vztah pravdy k jsoucnosti či spíše k jsoucnu. Nevím, co by mohlo znamenat, když se někteří filosofové táží po bytí vůbec; rád nechám tuto záležitost zcela stranou a soustředím se pouze na bytí jsoucna. Jsoucno samo chápu jako událost, a událostné dění znamená proměnu. Okamžitý stav jsoucna jakožto událostného dění nazývám jeho jsoucností; to znamená, že jsoucno ve svém dění prochází postupně jednotlivými svými jsoucnostmi (příčemž každá aktuální jsoucnost je vždycky také kusem dění a nesmí být chápána jako „bod“, tj. jako ne-dění). Tak, jako lze mluvit o jednotlivých jsoucnostech určitého jsoucna, můžeme mluvit o jeho bytí. To souvisí ovšem s tím, že výpověď „jest“ může mít dvojí smysl, totiž buď vztažený k nějakému „zde a nyní“ (a tedy k určité jsoucnosti příslušného jsoucna), anebo vztažený jen ke onomu jsoucnu vůbec, a to bez ohledu na takové či onaké „hic et nunc“. Proto také v případě bytí půjde vždycky také o bytí určitého jsoucna. A jak to tedy je se vztahem mezi pravdou a jsoucnem? V jakém smyslu smíme mluvit o „pravdě jsoucna“, pokud to lze vůbec připustit? Může nějaké jsoucno „mít“ svou pravdu ve své jsoucnosti? Anebo lze mluvit pouze o pravdě jsoucna v jeho bytí? Je třeba ovšem ještě zdůraznit, že pravdou nemůže být žádné jsoucno prostě vybaveno jako nějakou svou vlastností, jako něčím, co je mu „vlastní“

(Písek, 980213-2.)

<<<

>>>

980214-1

Z jakýchsi iracionálních důvodů se odedávna snažím zachovat semena různých rostlin, které nepřežijí zimu, ale dokonce i těch, které žijí po celé roky, ale snad protože jejich semena skrývají jakési tajemství, co s nich vyroste. Je to vlastnost vypěstovaná a teď už snad dědičná? Nebo je to jakási forma jednání, kterou si lidé po generace předávají? A všichni lidé? Proč je tato úporná snaha o zachování různých forem, druhů a rodů vlastní jen některým lidem, zatímco druzí jsou k celé záležitosti neteční a jiní dokonce jsou posedlí aktivním ničením?

(Písek, 980214-1.)

<<<

>>>

980215-1

Heideggerův důraz na „neskrytost“ jako rozhodující moment významu řeckého slova ALÉTHEIA posunuje – ať už záměrně či bez záměru – do středu naší pozornosti řeckou představu, že skutečnost je takové povahy, že může být jako takové (a vcelku) „neskrytá“. Hegel má naprostou pravdu, když trvá na tom, že „das Wahre ist das Ganze“. To však zároveň znamená, že pravda – jakožto „to pravé“ – není nikdy „neskrytá“ vcelku, tj. jakožto pravda = pravá povaha onoho celku. Celek nelze „vidět“, nazírat, mít najednou a vcelku před sebou, ale lze se k němu dostávat pouze přes LOGOS a

prostřednictvím LOGU, možná ještě lépe tak, že onen „celek“ zatáhneme, zavlečeme do světa LOGU, tj. vpsledu do světa porozumění.

(Písek, 980215-1.)

<<<

>>>

980217-1

Dnes občas slýcháme „argumenty“ proti logice, obviňující ji ze znásilňování rozumu. Někdy je až s podivem, kolik rozumu se vynakládá na zdůvodňování, zaměřeného proti rozumu, kolik argumentů se vynalézá proti argumentaci rozumnými důvody. Dnes jsem slyšel v německé televizi jakoby ironickou poznámku, plnou obdivu k lidskému rozumu a jeho odolnosti, s jakou se dokáže ubránit i nejpřesvědčivějším důvodům. Tady je ovšem třeba se tázat, zda se normální vztahy vlastně nepřevracejí naruby, vzhůru nohama, když se o netečnosti, inercii „rozumu“ (tj. porozumění!) hovoří jako o stabilitě, vytrvalosti, odolnosti a obranyschopnosti, jako by nejvlastnější podstata, bytostné určení rozumu spočívalo spíše v tom, nenechat se ničím ovlivnit a zůstat nedotčen, než v samotném aktivním porozumění a v nakloněnosti se nechat vést k novému a novému porozumění věcem, které jsme až dosud nechápali. Rozum je bytostně zaměřen k porozumění, a porozumění není následkem něčeho, nýbrž předchází tomu, co je nakonec pochopeno, čemu je porozuměno, v naději, že tu je něco k porozumění. Rozum je tedy zvláštní druh připravenosti k porozumění, jakýsi cit pro to, že je tu něco k pochopení, jakýsi vnímavost vůči tomu, co si našeho porozumění žádá. Evropská myšlenková tradice redukuje platnost této myšlenky tím, že s postupně vzrůstající samozřejmostí má za to, že to, co si žádá našeho porozumění, je prostě danost, tj. to, co vpsledu „jest“. Velice tomu napomohla novodobá věda, která se stále větším úspěchem vytěsňovala myšlenku na poznávající resp. rozumějící, chápající subjekt, a to pod praporem tzv. objektivity. Tak došlo k tomu, že za slovem porozumění či pochopení se skrývá vlastně dvojí „skutečnost“, totiž jednak to, čemu jsme porozuměli resp. co jsme pochopili, jednak – a to velmi skrytě a vytěsňovaně – samo toto naše porozumění resp. pochopení. Dnes si tento nedostatek, tuto vážnou závadu svého dosavadního myšlení musíme náležitě uvědomit a zjednat také nezbytnou nápravu. Naše otevřenost vůči pravdě nesmí být redukována na jakousi „otevřenost“ (ve skutečnosti pseudo-otevřenost) vůči daným věcem, ale musí být především a na prvním místě chápána jako otevřenost vůči tomuto našemu žádoucímu pochopení, k němuž spějeme, o něž se snažíme a v které doufáme, kterého se nadějeme. A toto naše porozumění tu není předem jako danost, vůči které bychom se měli „prostě“ otevřít, nýbrž je to náš výkon, naše dílo, a ještě předtím náš závazek, naše povinnost, k níž jsme vyzýváni ještě z jiných zdrojů než oněch „faktických“, oněch „daných“.

(Písek, 980217-1.)

<<<

>>>

980217-2

„Geometrické“ myšlení vsugerovalo evropské filosofické tradici jeden závažný předsudek, týkající se tzv. počátků či principů, z nichž se jakožto z axiomat vyvozuje všechno další. Ve skutečnosti se stále ještě od dob mýtu pohybuje ve svém myšlení jakoby „bez základu“, tj. do značné míry nevíme, když myslíme, jako jsou nezbytné předpoklady našeho (konkrétního) myšlení. Teprve v reflexi můžeme postupně tyto nejenom nevyslovené, ale dokonce nemyšlené předpoklady odhalovat či spíše rekonstruovat (či dokonce dodatečně konstruovat). Filosofické poznávání se daleko víc týká právě těchto předpokladů, zatímco tzv. vědecké poznávání je zaměřeno na tzv. skutečnosti. Je tu

jakási vzdálená analogie onoho pozoruhodného statu vnitrosvětých skutečností, že na sebe mohou působit a navzájem na sebe reagovat jen v rámci některé z aktuálních přítomností (vždy jen té, která jim je společná): naše myšlení se může soustředit a zaměřit na určité skutečnosti pouze za předpokladu, že si k tomu jako prostředku použije jakýchsi zvláštních „výmyslů“, „vymyšleností“, jejichž předpoklady nejenže nemohou být odvozeny z oněch myšlených a poznávaných skutečností, ale nejsou původně ani míněny, vymyšleny, ustanoveny, nýbrž teprve dodatečně jsou rozpoznávány jako nezbytné pro ono myšlení a poznávání.

(Písek, 980217-2.)

<<<

>>>

Pravda

Myšlenka (Nietzschova), že pravda je jen druh lži, je hlubší, než se na první pohled zdá, i když je snad zbytečně provokující formou svého vyjádření. Blízkost či dokonce jakási „příbuznost“ pravdy a lži spočívá přece například v tom, že tam, kde není možná lež, není možná ani pravda. A naopak tam, kde je možná pravda, je možná i lež. To je velmi důležité, zejména pokud jde o perspektivu: člověk se netrmácí resp. nemusí trmácet jen od jedné lži k jiné, nemusí se topit ve lžích, nýbrž může mít právě naději, že je pro něho otevřena cesta k pravdě všude tam, kde je plno lží (a omylů, předsudků, ideologií apod.) Už všude tam, kde se lež prozradí a ukáže jako lež, je nějak přítomna pravda – neboť lež je spjata s klamem, a jestliže je ten klam prohlédnut, je to doklad, že tu jde o – malé třeba – vítězství pravdy. Lež se může vyjevit jako lež jen ve světle pravdy. Cesta pravdy proto spočívá především v odhalování lží jako lží, omylů jako omylů, bludů jako bludů. Pro člověka není žádného přímého zjevení pravdy: pravda se zjevuje v dějinách, a to zejména v dějinách omylů. Pravda se proto vyjevuje v přítomnosti, aktuálně, vždycky jen částečně – a pokud není pochopena v časovém kontextu, stává se tato částečnost nutně omylem a lží. To platí jak o kontextech malých, krátkodobých, tak o kontextech velkých, dlouhodobých. Plnost vyjevené pravdy je tedy záležitostí bytostně eschatickou, ale i tam se dějinnost nesmí nikdy a nijak vytratit: plnost pravdy není záležitostí konce dějin, nýbrž je záležitostí celku dějin, tj. dějin jako celku.

(Písek, 980218-2.)

<<<

>>>

980218-3

Na TV 5 jsem dnes zaslechl citát z výroků jednoho francouzského politika: Politika je odpověď na správnou otázku v pravou chvíli. – Na jedné straně je třeba připomenout, že to neplatí pouze o politice – anebo musíme chápání politiky podstatně rozšířit. Na druhé straně můžeme z té myšlenky vyjít, abychom ukázali, co všechno je tím řečeno a co naopak zamlčeno. Především tu je ona zmíněná „otázka“ a zejména její „správnost“: politika není jen odpovědí, ale je také a dokonce především rozpoznání oné otázky a posouzení její správnosti. To je ostatně už dáno tím, že jde o odpověď: odpověď se stává odpovědí teprve tím, že reaguje na nějakou otázku. Ale kde se bere ona otázka? (Můžeme ostatně mluvit také o „výzvě“ apod.) Totéž platí o rozpoznání „pravé chvíle“: kdo tu je kompetentní v posouzení, zda jde o „pravou otázku“ a o „pravou chvíli“?

(Písek, 980218-3.)

<<<

>>>

980219-1

Michael Theunissen (6932, Sein und Schein, s. 63n.) – při interpretaci Hegela – mluví o tom, že v „pojmové logice“ (Begriffslogik) musí být předvedena (dargestellt) pravda, ale „v jistém ohledu“ (in gewisser Hinsicht) také předmět (der Gegenstand). Nechme stranou Hegela i Theunissena – problém je tím docela slušně formulován, aby bylo možno začít se zkoumáním. Můžeme vůbec mluvit o „předvedení“ (znázornění, zpřítomnění, představení atd.) pravdy i „předmětu“ ve stejném smyslu slova?

(Písek, 980219-1.)

<<<

>>>

Svět – orientace v něm / Orientace ve světě / Osvětí

Svět, v kterém žijeme, není vnitřně homogenní, nýbrž je rozrůzněn, členěn, strukturován; jen díky tomu je např. možné, aby uprostřed světa nějaká bytost (např. kdokoli z nás) žila svým vlastním životem. Proto je pro ni ovšem také nezbytné se přinejmenším v té části světa, která je jejím okolím, nějak orientovat. To, co vnější pozorovatel označuje jako okolí takové bytosti, se v závislosti na její orientovanosti stává jejím osvětím. Osvětí nelze redukovat na to, co je (z hlediska vnějšího pozorovatele) „okolo“, ale je v něm zásadně něco navíc (a něco tam bude i chybět). Záleží totiž na tom, co si ze svého okolí živá bytost osvojí, a také na tom, jak si to osvojí (osvětí = osvojený svět, přesně: osvojené okolí; termín zavedl do české filosofické terminologie Patočka v r.). Totéž okolí (resp. prostředí) se pro různé živé bytosti stává osvětím způsobem do velké míry odlišným. Záleží to především na schopnosti té či oné bytosti reagovat na to, s čím se setkává (samo toto setkávání je už zásadně ovlivněno touto schopností, tzv. reaktivitou). Bylo by chybou (dosud velmi častou) chápat osvětí jako „pouhou subjektivitu“, tedy jako něco, co není součástí skutečnosti, skutečného světa. Způsob, jak nějaká bytost reaguje na své okolí (na okolní svět), se nutně stává součástí tohoto světa. Proto živé bytosti nereagují jen na „objektivitu“ a na sebe navzájem, jak ta která bytost „jest“, nýbrž také na to, jak se ta která živá bytost v daném okolí (prostředí) „zabydluje“, jak si je osvojuje, jak se v něm aktivně chová. To znamená, že živé bytosti reagují také na osvětí druhých bytostí jako na cosi skutečného (pro ně často daleko důležitějšího, než je tzv. „objektivní realita“, jak ji může pozorovat a popisovat nezaujatý vnější pozorovatel, např. vědec v tradičním pojetí; dnes ovšem už máme také disciplínu o chování živých bytostí, etologii).

(Písek, 980221-1.)

<<<

>>>

980221-2

Experimentální charakter filosofování nabývá, jak se zdá, stále větší převahy nad vytvářením systémů. Bez systematickosti se ovšem filosofování neobejde, ale má vždy jen služební charakter (což si mnozí starší filosofové neuvědomovali). Filosof si proto nejen musí všímat rozporů a vůbec všech problematických míst v tom, jak většina jeho současníků chápe svět, ale musí se pokoušet o alternativní chápání i tam, kde se nic rozporného ani jinak problematického nijak nápadně naskazuje. To znamená, že si nejen s velkou pozorností musí všímat všeho neobvyklého, ale musí aktivně vyhledávat nejrůznější skryté předpoklady toho, co je navenek jeví jako naprosto samozřejmé, aby odhalil jejich nesamozřejmost. Není tomu tak proto, že se chce ustavičně odlišovat, že chce být za

každou cenu jiný než většina, ba než všichni ostatní, ale protože odhalení nesamozřejmosti představuje vždycky rozcestí, které bývá přehlíženo, a tím i jakousi otevřenou cestu (nebo i více cest), na které nikdo nepomyslel. Někdy je nalezení nových cest vyslovenou nezbytností, ale daleko nejlepší možností je mít co nejlepší povědomost o nejrůznějších rozcestích a o alternativních cestách, po nichž by bylo možno se na nich dát, ještě daleko předtím, než nás k nějakému takovému hledání bude tlačit nezbytnost. S tím souvisí také nezbytnost, věnovat velkou pozornost všemu neobvyklému a překvapivému, ze všeho běžného a navyklého vybočujícimu, protože velmi často taková vybočení a nejrůznější anomálie mají charakter znamení, poukazu směrem, kterým jít by nás jinak nenapadlo.

(Písek, 980221-2.)

<<<

>>>

980221-3

Jedna ze základních filosofických metod spočívá v tom, že – na rozdíl od postupů vědeckých, spočívajících především v zjišťování nových skutečností, tzv. faktů, filosofie zkoumá předpoklady platnosti nějakých tvrzení, pojetí či teorií. To na jedné straně filosofii osvobozuje od přílišné fixovanosti na dosavadní vědění a dosavadní způsoby myšlení, tj. zbavuje ji příliš velkého sklonu k dogmatickému chápání třeba i vlastních principů a metod. Na druhé straně to je pro ni snad nejlepší způsob či metoda, jak porozumět sobě samé, a to zase znamená možnost maximální kontroly vlastních postupů.

(Písek, 980221-3.)

<<<

>>>

980222-1

Liberální teologie měla základní pravdu v tom, že křesťané a křesťanství musí žít ve své době a nikoliv se vracet zpět, dívat se jen do minulosti, žít v minulosti a minulost jen oživovat. Její hrubou chybou však byl malý smysl pro rozlišování mezi životem v dané době a mezi životem, který danou dobu jen napodobuje a který se do ní noří tak, že se v ní až utápí. Odtud je třeba chápat obrovský vliv dialektické teologie, která si ve svých představitelích náležitě uvědomila, nakolik zejména válka otřásla právě onou „danou dobu“, jak vyvrátila „současnost“ nejen z kořenů, ale právě i s mnoha jejími kořeny. Bylo a dodnes je zcela pochopitelné, že musel mocně zaznít důraz na to, že křesťanství není totožné ani s dosud danými pořádky (které byly válkou silně rozvráceny), ani s tzv. křesťanskou Evropou a její civilizací, že nemůže být chápáno jako jedna složka této civilizace a její kultury, ba že se nemůže s danou situací ani nijak smířovat a uzavírat s ní nějaké kompromisy. Křesťanství – nebo snad lépe a přesněji řečeno: víra (v původně židovském a pak křesťanském smyslu) nemůže chtít obstát ve dvacátém století tím, že se s jinými tradicemi a životními styly bude přetahovat, že s nimi bude soutěžit tak, že si u nich dobude opět cti a respektu v tom, jak lépe dokáže uskutečňovat to, co doba sama uskutečňovat chce, že tedy se zúčastní jakési soutěže, v níž prokáže svou (pokud možné vyšší) zdatnost. Ale opět byl důraz poněkud přehnaný až do zkreslující distance od současného světa a až odmítání odpovědnosti za tento současný svět. Druhá válka znovu otřásla nejen Evropou, ale celým světem – a tu se ukázalo, že dialektická teologie navzdory vší satisfakci a navzdory tomu, že definitivně přemohla ducha teologického liberalismu, už nedokáže orientovat člověka na konci moderny dost účinně. Víra nemůže žít z lidských ani společenských slabostí, nemocí a katastrof, protože tzu není pro to, aby hojila vážné rány jednotlivců i celých společností jen „po vrchu“. Víra si nemůže žít sama pro sebe, ale musí „přemáhat svět“. A to znamená nikoli si svět mocensky

podmaňovat, ale ani se ze světa stahovat, nýbrž stávat se vždy znovu silou, která člověka osvobozuje, a to nejenom zdánlivě, ale skutečně, tj. také tím že jej učí svět proměňovat. A to v sebe zahrnuje také nové porozumění dosavadní historii: křesťané dnes musí znovu a nově rozpoznávat, v čem křesťané selhali a sešli s cesty, v čem jenom svým podíle přispěli k onomu debaklu všech evropských tradic ať už v obou válečných kataklysmatech, nebo v neschopnosti čelit výbuchům nelidskosti a protilidskosti při masových likvidacích, motivovaných třídně, pseudo-sociálně, nacionálně, rasově, politicky, ideologicky a jak ještě. A musí také rozpoznávat na druhé straně to, co nikdy nebylo (alespoň většinově) jejich vědomým záměrem, ale k čemu v evropských dějinách fakticky došlo z motivů a principů evangelia, tedy zejména v procesu tzv. sekularizace, odbožštění a také odnáboženštění – přinejmenším evropského – světa. Právě neschopnost pochopit pozitivní stránku tohoto procesu zaháněla křesťany vždy znovu do pozic obranných a konzervativních, do tradicionalismu a staromilství.

(Písek, 980222-1.)

<<<

>>>

Výklad vyššího (z nižšího)

V současné vědě stále masívně převládá metoda výkladu jevů vyšší úrovně z jevů úrovně nižší. Je to nepochybně metoda, která má své relativní oprávnění - ale právě jenom relativní. Není to metoda univerzální ani jediná. Rádl upozorňuje na důležitost metody opačné, totiž výkladu nižšího z vyššího. Ovšem i tato metoda je nepochybně jen někdy a jen zčásti odůvodněná (a úspěšná). Problémem je někdy také, jak rozhodnout, co je „vyšší“ a co „nižší“ (zřejmě to je pouze někdy). Zdá se, že ještě důležitější je uplatňování „metody“ výkladu, který nechává otevřenu určitou perspektivu vzniku „nového“ (jakožto „jsoucího“) nikoli ze „starého“ (jakožto rovněž jsoucího), nýbrž z dosud „nejsoucího“, tj. principiální akceptaci či připuštění, že „nové“ je vskutku nové a tudíž nepřevoditelné na cokoli starého resp. neodvoditelné (v celém rozsahu) ze starého. Ovšem v současné době asi nelze ještě mluvit o „metodě“, spíše jen o připomínce a připamatování, že něco takého je třeba nejen respektovat, ale i očekávat.

(Písek, 980222-2.)

<<<

>>>

980226-1

Pascal vystihl význam, jaký má v lidském životě rozptýlení, resp. odvádění „těžkých“ myšlenek z mysli tím, že se soustředíme na nějaké prkotiny. Dopustil se však chyby v tom, že to hodnotil naveskrz negativně. Rozptýlení, zábava má v životě důležitou funkci, ale nemůže a nesmí se stát náplní života. To je jedna stránka, kterou Pascal dost neoceníl. Dobře postihl fenomén, ale

vyložil jej jednostranně. Možná, že kořeny jeho hodnocení jsou vposledu řecké. Kdy např. říká, že „máme raději honbu nežli kořist“ (139), něco tím vystihuje, ale není zřejmé, proč to vidí jako deviaci, chybu, omyl. Jeho postřeh se nemusí týkat jen kance nebo zajíce (které zmiňuje), ale třeba také poznání (vždyť jinde říká, že „člověk se zrodil, aby poznal vesmír“ – 140). Právě k lidské situaci náleží, že nejde a nemůže jít o dosažení, o poznatky jako cíl, protože poznání vesmíru je úloha nekonečná. Jde o poznávání, nikoliv o (hotové a definitivní) poznatky, vědomosti.

(Praha, 980226-1.)

<<<

>>>

980226-2

Pascal vidí velmi kriticky a odmítavě něco, co budí v každém člověku touhu po uznání – a říká tomu ješitnost (např. 150 aj.). To je ovšem špatná psychologie, protože nechává deviovaný extrém přehlušit cosi bytostně pozitivního. Sám si to uvědomuje (151), když připomíná děti v Port-Royalu, „jimž se nedává tento osten ctížádosti a slávy“ a které proto „upadají v lhostejnost“. Vůbec má Pascal jednu závažnou vadu, že mu zcela chybí smysl pro to, čemu již Aristotelés říkal „střednost“. Je mnoho vlastností, tendencí, sklonů, způsobů vidění či chápání atd. v lidském životě, které mají vždycky jen situační a tedy relativní oprávnění (vždy v relaci, ve vztahu k něčemu konkrétnímu). A zároveň je každá situace, v níž se člověk ocitá, mnohoznačná.

To pak znamená, že různé tendence, sklony, chutě atd. musí být nějak vyrovnány, srovnány, hierarchicky seřazeny a zejména vždy vyváženy. Jsou ctnosti, které nemohou nabýt hybridní povahy či polohy, tj. kterých nikdy není dost; a jsou jiné, které se zvracejí v nectnost, je-li jich příliš mnoho nebo příliš málo. To, čemu Pascal tak jednoznačně a s takovou samozřejmostí dává negativní předznamenání (jako ješitnost, pýcha, domýšlivost apod.), jsou jen deviované extrémy něčeho, co náleží bytostně k životu, pokud to je přiměřené situaci a vyvážené ve vztahu k jiným tendencím a vlastnostem. Člověk je tvor společenský, a to nutně s sebou nese potřebu uznání ze strany těch druhých. Právě proto dítě, kterému se nedostává takového uznání, se nemůže dost dobře a normálně rozvíjet. Chyba je pouze tam, kde se dítěti dostává uznání za něco, čemu se uznání nemá dostávat. Jak jinak by se dítě mohlo samo a bez pomoci druhých orientovat v komplikovaném světě, do kterého se narodilo a v kterém vyrůstá? To pak platí i pro filosofy, které Pascal uvádí vedle vojáků, kuchařů, nosičů atd. (dokonce zrádčů! jaká tendence!): také filosof potřebuje uznání. Ovšem má také své nároky: nestačí mu uznání neznalců, nestačí mu uznání od blízkých a známých, ale chce být uznán sobě rovnými, a zase ne kvůli přátelství, ale „věčně“. A když toho uznání nedosahuje, doufá alespoň, že je pro své dílo nalezne u budoucích generací. To není nuntě z ješitnosti, nýbrž může to být založeno na základní potřebě sloužit, být lidem užitečný, pomáhat jim v těch věcech, které jsou pro život – jak je přesvědčen – potřebné, ba nezbytné, a přece si je nemůže zajistit každý člověk sám a bez pomoci druhých.

(Praha, 980226-2.)

<<<

>>>

980305-1

Hérakleitos prý prohlásil, že „Cesta nahoru a dolů je jedna a táž“ (zl. B 60 z Hippolyta). Jindy však řekl, že „Duše má LOGOS, který sám sebe rozmnožuje“ (zl. B 115 ze Stobaia). Tyto dva výroky jsou ovšem v rozporu, jakmile se dostanou do správného kontextu. Především musíme poněkud zpochybnit kvantitativní moment, zaznívající ve formulaci, že LOGOS sám sebe „rozmnožuje“. Jde totiž o to, že LOGOS, který se „rozmnožuje“, se především prohlubuje, zkvalitňuje, uskutečňuje se vyšším způsobem – tj. jde jakoby „nahoru“. Naproti tomu cesta „dolů“ znamená pro LOGOS úbytek, degradaci, dekadenci, tedy kvalitativní zhoršení. V kontextu poměrně nedávného původu znamená totiž „cesta nahoru“ směřování protientropické (negentropické), zatímco „cesta dolů“ znamená naopak směřování entropické. A my dnes velmi dobře víme, že cesta entropie a negentropie není jedna a táž, nýbrž že to jsou cesty nejen opačné, nýbrž principiálně asymetrické. Asymetričnost těchto dvou „cest“ je ovšem jen jedním případem nehomogenity světa, v němž žijeme: nahoru není totéž, co dolů, stejně tak jako doprava není totéž co doleva, ani kupředu není totéž co dozadu.

(Praha, 980305-1.)

<<<

>>>

980305-2

Hérakleitos vyjádřil základní řeckou zkušenost výrokem, že „oči jsou přesnější svědkové než uši“ (zl. B 101a z Polybia). V jiném výroku prohlásil, že „špatnými svědky jsou lidem oči a uši, mají-li barbarské (nerozumějící) duše“ (zl. B 107 ze Sexta; obojí překl. K. Svobody, 3478, s. 59), což ukazuje na to, že mu nešlo o důraz na smysly, nýbrž o porovnání zraku a sluchu. Není pochyby o tom, že zrak je vsutku „přesnější“ – však také většina měřidel je sestrojena tak, abychom nakonec mohli výsledek odečítat zrakem. Právě poznání proto Řekové chápali jako vidění, zírání, nahlížení: THEORIA. Jejich pozornosti však uniklo to, že vidět můžeme jen okamžité vzezření, „úkaz“, tj. to, co se ze skutečnosti právě ukazuje, ale nikoliv skutečnost samou (a celou, kompletní, úplnou). Proto usilovali o poznání „pravé skutečnosti“ jako té, která se nemění, a samo proměnlivost – a s ní také čas – těžce podcenili. Když srovnáme výsledky řeckého přístupu ke skutečnosti s výsledky přístupu starožidovského, kde sluch a slyšení mělo větší závažnost než vidění, je nám zcela zřejmé, že zejména evropské vědy (především exaktní) se překvapivě rozvinuly a dosáhly obrovského uplatnění právě díky oné tendenci všechno maximálně kvantifikovat. Ale v celé evropské myšlenkové tradici se přesto, byť po dlouhé době, odehrál a ještě odehrává pozoruhodný přesun zájmu a pozornosti směrem ke strukturám, které kvantifikovat nelze nebo jen obtížně a pouze okrajově, totiž přesun od vnějšku (jakožto toho, co se ukazuje) k nitru a niternosti (jakožto k tomu, co nikdy nemáme „před“ sebou a k čemu tedy nemůžeme přistupovat „zvnějšku“, ale co se „vyjevuje“ tak, že to můžeme chápat, že tomu můžeme a dokonce musíme porozumět, nemáme-li prokázat jen onu Hérakleitem zmíněnou „barbarskost“ svých „duší“).

(Praha, 980305-2.)

<<<

>>>

Poznání

Problém pravdy nelze sice na záležitost poznání omezit, ale teprve na rovině poznání se tento problém ukazuje v určitějších rysech (a teprve odtud je možno se odvažovat do ostatních sfér lidského života a světa). Podívejme se tedy nejprve na situaci poznávajícího subjektu. Je tu především onen subjekt – není žádného poznání bez poznávajícího subjektu. Potom tu je ono poznávání jako výkon subjektu. Jako třetí člen, tradičně považovaný právě za ten hlavní, o který při poznávání jde, je to, co má být poznáváno. Obvykle se o tom mluví jako o „předmětu“ poznání, ale ukážeme si, že poznání nelze legitimně omezovat na poznání „předmětů“. Nicméně zde zůstaňme jen u skutečností, které se mohou stát „předmětem“ poznání. Jak se mohou stát tím, co subjekt poznává? Zajisté tím, že k takovému „předmětu“ subjekt nějak přistoupí; dokonce teprve tím, že subjekt k onomu „předmětu“ přistoupí, učiní ho svým „předmětem“, tj. předmětem své pozornosti a svého zájmu, posléze i svého poznávání. Poznávání je činnost, aktivita; subjekt může učinit nějakou skutečnost „předmětem“ svého poznávání jen ze své strany aktivně, tedy výkonem svého poznávání, nebo obecně: může ji učinit „předmětem“ svého zájmu a své pozornosti jen svým přístupem, tj. výkonem svého zájmu, pozorností – a posléze tedy i svého poznávání. A protože takový přístup je výkonem subjektu, a protože tímto výkonem subjekt přistupuje k něčemu, čím není on sám, znamená to nutně, že v nějakém smyslu se subjekt dává do jakéhosi pohybu od sebe k onomu „předmětu“. Evropská myšlenková tradice o tomto pohybu mluví jako o „uchopení“. Poslyšme citát z Nicolaie Hartmanna (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1941, 3.Aufl., str. 43-44): „Ergreifen kann das Subjekt die Objektbestimmtheiten nur außerhalb seiner selbst ... Das Subjekt kann also das Objekt

nicht 'ergreifen', ohne sich selbst zu verlassen (zu transzendieren); es kann aber sich des 'Ergriffenen' nicht bewußt sein, ohne wiederum bei sich selbst in seiner Sphäre zu sein. Die Erkenntnisfunktion stellt sich daher als ein dreigliedriger Akt dar: als Heraustreten, Außersichsein und in sich Zurückkehren des Subjekts.“ Tím nás Hartmann upozorňuje, že v onom aktu poznání jde vlastně o trojí pohyb: 1) subjekt vychází ze sebe ven, do jisté míry opouští sám sebe a 2) je vykloněn ze sebe, neboť jinak by se nemohl s předmětem setkat, nemohl by jej „uchopit“ (byť jen v poznání, k tomuto bodu se budeme ještě muset vrátit), a konečně 3) musí se s oním již uchopeným předmětem opět vrátit k sobě, nemůže jej prostě opustit a vrátit se k sobě, jako by se s ním vůbec nesetkal, ale něco z onoho předmětu musí zachytit a sám se tím vnitřně obohatit: teprve pak můžeme mluvit o tom, že došlo k poznání onoho předmětu.

(Praha, 980306-1.)

<<<

>>>

Pravda

Významná Hérakleitova myšlenka, že rozdíl mezi myšlením „bdělým“ a „spícím“ spočívá v tom, že každý spící má jakoby svůj vlastní svět, do něhož se obrací, kdežto všem bdícím je společný jeden jediný svět, potřebuje ovšem naléhavě náležitou interpretaci a jisté upřesnění. Především dnes už víme a přiznáváme, že sny se také nějak vztahují ke skutečnému světu; rozpoznání, v čem spočívá tento vztah a jak je třeba tento na první pohled podivný a neprůhledný vztah interpretovat, aby přece jenom dal smysl, je někdy (spíše ovšem výjimečně) dokonce naléhavě potřebné. Takového rozpoznání je ovšem schopen pouze „bdící“, a to právě v reflexi, upevněné a posílené pojmovostí (byť pojmově nezaloženou). Věc spočívá v tom, že myšlení myslící (tj. jako akt) je třeba vždycky považovat za skutečné, zatímco to, k čemu se vztahuje (tj. jeho „myšlené“), už tuto jednoznačnost mít nemusí. Také ve snu je ovšem třeba rozeznávat akt snění na straně jedné (jako cosi skutečného) a to, o čem se někomu sní (tzv. „obsah snu“). Rozdíl je podle Hérakleita v tom, že skutečné myšlení (tj. bdící myšlení nebo myšlení bdícího) se vztahuje ke skutečnosti, kterou si myslící nevymýšlí, ale která je všem bděle myslícím společná. Do snů druhých lidí nemůžeme nahlédnout; ale to platí stejně i o myšlenkách druhých lidí. Bdělé myšlení je proto takové, které je schopné komunikace a dohovoru: individuální, soukromé myšlení musí být schopno se (slovem) projevit tak, aby jiné individuální, soukromé myšlení mohlo přesně porozumět a pochopit, co je tím „myšleným“. To je však možné především všude tam, kde na základě pojmového vymezení byl konstruován intencionální předmět. Takovým konstruovaným předmětem byl někdy dávno trojúhelník a později geometrické prvky a obrazce vůbec. Řecká filosofie byla od počátku fatálně, ale velmi produktivně ovlivněna geometrickým myšlením oněch „konstruktů“, tj. myšlenkových modelů, a za pravou skutečnost brala jen tyto konstrukty. To však posléze vedlo k tomu, že myšlenka skutečnosti, která je společná všem bdícím (resp. světa, který je společný všem bdícím či bděle myslícím), byla otřesena, neboť tak, jako je možno myslit různé geometrie (byť nikoliv libovolně), je možno myslit i různě světy.

(Písek, 980307-1.)

<<<

>>>

980307-2

Slavný výrok Hérakleitův: „FYSIS KRYPTAIN FILEI“ (zl. B 123) lze přeložit jen tak, že jej interpretujeme, tj. že interpretujeme, co pro Hérakleita znamená FYSIS. Karel Svoboda překládá „povaha (věcí)“, Kratochvíl s Kosíkem překládají „přirozenost“, nejčastěji se však mluví o „přírodě“. Hlavní chybou

tradičního čtení je pochopení výroku jako noetického (gnozeologického) konstatování. Skrytostí se pak rozumí skrytost pro naše poznání. Doporučuji tento výrok číst raději jako charakteristiku ontologickou: FYSIS etymologicky souvisí s FYEIN a FYESTHAI, proto o FYSIS můžeme – v Hérakleitově smyslu – hovořit pouze v případě takových skutečností, které vznikly zrodem (a zanikají smrtí). Takové skutečnosti nelze pojmut (pojmově uchopit) tak, jako chápeme třeba trojúhelník, tj. mimo čas. Pro všechny skutečnosti, o kterých můžeme říci, že mají FYSIS, je čas základně důležitý (srv. Sofoklova Aianta: čas rodí vše, co je skryto, a pak zjevivší se opět skrývá). Tady nám musí pomoci terminologické rozlišení: dějící se skutečnost (jsoucí, pravé jsoucno) nejprve není – a je tedy skrytá; kdyby nebylo času, musela by skrytou zůstat. Čas je však tím, co umožňuje a zakládá, že tato skrytost přechází do světla a ukazuje se v něm. Nikdy se však neukáže celá najednou, nýbrž ukazuje se postupně v jednotlivých úkazech. Úkaz však zdaleka není ničím subjektivním, skutečnost, která se vyznačuje FYSIS (tedy „fysická“ skutečnost) nepotřebuje ke svému ukazování žádného pozorovatele, žádný jiný subjekt. Tam ovšem, kde takový jiný subjekt (jakožto jiná „fysická“ skutečnost) je k dispozici, je možná také ona subjektivní, eventuelně subjektivní reakce na jednotlivé úkazy. A tato reakce je zároveň aktem a zároveň jakýmsi „uchopením“, „pojetím“ onoho úkazu, ale nikoli izolovaného, nýbrž v souvislosti s příslušnou řadou úkazů, jak po sobě následují. Čím je tato souvislost širší (ovšem i přesnější ve svém vymezení) a také časově „rozlehlejší“, takže se blíží časové rozlehlosti samostatné „fysické“ skutečnosti, tím se subjekt ve svém chápání toho, co se postupně v jednotlivých „úkazech“ ukazuje, přibližuje správnému poznání a porozumění, takže se mu ona skutečnost už je neukazuje v jednotlivých svých okamžitých vzezřeních, ale vyjevuje se mu jakoby „vcelku“. Musíme proto důsledně rozlišovat mezi úkazem a jevem.

(Praha, 980307-2.)

<<<

>>>

Svět a člověk

Patočka kdysi napsal (in: *Přírozený svět jako filosofický problém*, Praha 1970, s. 168): „Neexistuje pozice ducha nad světem, která by zároveň nebyla pozicí ve světě.“ Tato formulace je málo výstižná, mj. také proto, že je vnitřně rozporná. Přísně logicky vzato by bylo možno z ní odvodit, že ona „pozice nad světem“ je *eo ipso* zdánlivá, že je pouhým klamem, neboť ve skutečnosti jde vždy o pozici „ve světě“. Samozřejmě tato formulace vystihuje také něco pravdivého, totiž že člověk je nitrosvětelná bytost a že se nikdy nemůže cele postavit mimo svět. Ale kdyby to měla být celá pravda, plná pravda, znamenalo by to nutně, že o „světě“ vlastně vůbec nemůžeme mluvit (protože ani my bychom se přece nemohli jakkoliv ke světu vztáhnout). Člověk, který by se nemohl vztáhnout ke světu jako k celku, by vlastně nebyl ještě člověkem, jak jej chápeme, a jeho „svět“ by se nutně musel redukovat na pouhé „osvětí“ (v němž by byl nepřekročitelně uzavřen). Tím by ovšem padla také ona zmiňovaná „pozice ducha“, která spočívá v tom, že se otevírá otevřenosti světa. To, co je pro člověka (a pro pozici ducha) výsostně charakteristické, je v oné staré Patočkově formulaci vynecháno, opomenuto: tím, že člověk zaujme „pozici ducha nad světem“, nerozšiřuje pouze své dosavadní osvětí (takže by se ono „nad světem“ stalo pouhým zdáním), nýbrž skutečně dosavadní osvětí překračuje a vstupuje do jakéhosi nového „prostoru a času“, který dosud žádnou součástí ani složkou jeho dosavadního „osvětí“ nebyl. Platí sice pak i nadále, že se nevymyká onomu novému světu, do něhož vstoupil, takže jeho nová pozice je opravdu pozicí ve světě, ale je pozicí v novém světě, zatímco ono původní „osvětí“ bylo prolomeno. A nejen to: také onen nový svět je v zásadě možno překročit, vykročit z něho ven, ale zase jen tak, že vstoupíme do nového světa (a přijmeme jeho pravidla, nebo lépe – s Rádlem řečeno – jeho „býtí má“) a staneme se jeho obyvateli. Tak – máme-li to trochu zkonkrétnit či učinit srozumitelnějším – „svět“ (resp. prostředí) fyziologických procesů je už na rovině FYSIS překročeno ustavením subjektivity (jak ji můžeme sledovat u vyšších tvorů, zvířat i ptáků), subjektivita (jakožto uzavřená soukromá sféra) je překročena do světa intersubjektivní, do světa

„dorozumívacích znamení“, a pak to nejvýznamnější překročení do světa „slova“ (řeči, LOGU – ne v řeckém, ale obecném smyslu, přičemž první fáze, pokud víme, je období života v mýtu). To, že všichni žijeme (a myslíme) ve světě řeči, je skutečností, není to žádné zdání, žádná nezdůvodněná, neoprávněná pretence. Zajisté tento život v řeči, ve slovu je životem „ve světě“ (ve světě řeči, slova), ale právě tento život ve vyšším světě nám dovoluje distanci vůči původnímu světu (či osvětí), který slovem ovládnut nebyl, a tedy je životem „nad světem“, ovšem nad jiným, tím původním, starším světem. A ovšem tím to zdaleka nekončí: život ve světě řeči se vždy konkretizuje jako život (a myšlení) v určitém jazyce. A když se naučíme žít a myslet v druhém jazyce, získáme alespoň v jisté míře (odpovídající naší zabydlenosti v onom druhém jazyce) odstup od jazyka prvního (tzv. mateřského) a jsme schopni pobývat ve dvojím světě jazyka – neboli: jsme schopni pobývat ve světě řeči dvojím způsobem. A ani tu ještě nejsme u konce. S vynálezem pojmovosti a zejména s konstitucí tzv. intencionálních předmětů jsme schopni alespoň v jistém smyslu a v jistých ohledech (v myslí) pobývat ve světě myšlenkových modelů (např. eukleidovské geometrie), ale také ve světě biologickém (samozřejmě v distanci k němu za pomoci nejrůznějších taxonomií) tak, že mu rozumíme lépe, než to bylo až dosud možné, protože právě z distance a odstupu. A posléze můžeme ještě poukázat na rozhodující moment pravosti a pravdivosti (správnosti, oprávněnosti, ospravedlnosti, spravedlnosti, práva atd.), kterému když porozumíme, dostaneme příležitost se orientovat novým způsobem ve světě, který jsme vtáhli do světa řeči, slova, LOGU. To vše nesmí být zapomenuto a ani nesmí zůstat nevysloveno.

(Písek, 980308-1.)

<<<

>>>

980313-1

Z dosavadní filosofické tradice zhusta přežívá závažný předsudek, který je úzce spjat s tím, co nazýváme „tradiční metafyzikou“, a spočívá v jaksi samozřejmém a proto nijak nezdůvodňovaném předpokladu, že základnější a významnější je pro svět a pro skutečnost vůbec neměnnost, zatímco změna může probíhat jen na povrchu něčeho, co se nemění. Proto také pravda byla odedávna filosoficky spojována s neměnností, ať už tak, že sama byla chápána jako neměnná, nebo tak, že se mohla týkat jen toho, co se nemění. V této věci je třeba udělat konečně jednou docela zásadně a radikálně pořádek. Dnes už víme, že žijeme ve světě, kde sice jsou jisté relativní rozdíly mezi skutečnostmi, které jsou zcela efemérní a prchavé, a jinými, které nějaký čas (a někdy na lidská měřítká dost dlouho) trvají, ale kde žádné trvání neznamena naprostou neměnnost a už vůbec ne neměnnost věčnou, bez počátku a bez konce. Má-li se tedy pravda týkat něčeho v tom světě, který známe a v kterém žijeme, musí se týkat především změn a jejich proměnlivosti, a teprve druhotně a okrajově jejich relativního trvání. Ovšem má-li se pravda týkat proměnlivosti světa, musí být sama této proměnlivosti nějak práva, musí jí odpovídat, musí s ní počítat – a proto sama nemůže být neproměnná. Má-li pravda ve světě něco znamenat, musí to být pravda v pohybu. Pravda bez pohybu přestává být skutečnou, opravdovou pravdou. Pravda, která by nebyla v pohybu, by se tohoto světa vlastně netýkala a ani nemohla týkat. Byla by něčím mimo svět, k čemu by se svět nebo alespoň něco nebo někdo ve světě snad mohl eventuelně vztahovat, ale co by se zaručeně nevztahovalo a nemohlo vztahovat k ničemu a k nikomu ve světě, ani ke světu samotnému. Byla by to pravda, která nemá zájem na světě a na ničem, co se v tomto proměnlivém světě vyskytuje, pravda od světa oddělená a odloučená, pravda, která se světu nepřibližuje, ke světu nepřichází a do světa nevstupuje, a proto také běh světa nijak neovlivňuje.

(Praha, 980313-1.)

<<<

>>>

980313-2

S tím, co jsem právě řekl, zdaleka nebudou všichni souhlasit. Proto je zapotřebí to alespoň předběžně ospravedlnit. Toho nelze dosáhnout tím, že bych vyložil, jak jsem k takto položenému problému vlastně přišel. Tím bych mohl snad sám sebe nějak omluvit, vysvětlit, jak a kde jsem přišel k předpokladu či předsudku v řadě ohledů tak od běžných předsudků odlišnému, mohl bych nanejvýš apelovat na shovívavé porozumění, mohl bych se pro sebe dovolávat jakési více nebo méně bezbřehé tolerance, mohl bych žádat něco trpělivosti pro své úvahy apod., ale nikdy bych si nemohl dělat nároky na to, že někoho přesvědčím (pokud by už předem přesvědčen nebyl, resp. pokud by už nějak nebyl připraven na jakousi resonanci, na souznění s mou myšlenkou). Biografie však nemůže posloužit jako argument, jako zdůvodnění nebo dokonce důkaz správnosti, pravdivosti předvedené myšlenky, i když může leccos objasnit. Závažnější je už poukaz na to, že ta či ona myšlenka má své nepřehlédnutelné historické pozadí, že navazuje na určité zajímavé, někdy dokonce velmi staré tradice. Takový historický pohled může splnit hned dvojí důležitou úlohu. Především dokáže odhalit zapomenuté zdroje a kořeny nějakého pojetí, které se jeví jako samozřejmé, a proto už nebývá podrobováno kritické kontrole, a to ani tenkrát, když toto pojetí přetrvává jako nekritický předsudek, ani tehdy, když už je obecně za takový předsudek považováno a vlastně opět nekriticky odmítáno. Zejména však všem, kdo se s historickými kořeny nějakého jednou již kriticky rozpoznáného předsudku důkladně seznámili, může ušetřit trapné a hloupé opakování starých omylů a poklesků. Dějiny filosofie jsou především cenné pro každého myslitele tím, že mu dovolují vyhnout se většině úskalí, na nichž troskotali myslitelé minulosti (a slavně jako první ztroskotat na úskalích, kolem nichž se ještě nikdo neodvážil proniknout dál). Takové historicko-kritické rozpoznání musí objasnit především dvojí problém: jak k nějakému omylu původně došlo, a pak proč se takový omyl rozšířil a proč dlouho přetrvával, aniž byl náležitě rozpoznán (nebo dokonce ačkoliv už byl někým rozpoznán, ale aniž toto rozpoznání mělo náležitý vliv na současníky nebo i další generace).

(Praha, 980313-2.)

<<<

>>>

980314-1

Vynález nemusí vždy znamenat naprostou novost (ostatně už ve slovu samém slyšíme poukaz na nalezení, a najít lze jen to, co je nějak tu, co je k dispozici). Vždycky však znamená novost přístupu k tomu, co je takto nově „nalezeno“. Navíc slovo „najít“ s sebou nese jakýsi samozřejmý předpoklad – jak jsme právě učinili zřejmým – že nacházené či nalézané tu už nějak bylo, a zároveň odsunuje stranou a do pozadí skutečnost, že samo nalezení tu přece nebylo, to že opravdu muselo být vynalezeno. Zcela zvláštním případem jsou některé „vynálezy“ – alespoň tak o nich mluvíme -, které předpokládají na prvním místě nějakou vstřícnost vůči nám, kteří vynalézáme, a pak nezbytně i naši vstřícnost vůči této vstřícnosti, bez níž by našeho „vynálezu“ prostě nebylo a ani nemohlo být. To platí kupříkladu o „vynálezu“ slova, jazyka, řeči či LOGU: jde vlastně o celý svět, který je jakoby uzamčen pro každého, kdo se mu nedokáže otevřít, ale který se ukazuje být předem otevřen každému, kdo se mu otevřít dokáže, tj. kdo se dokáže vstřícně otevřít této jeho původnější otevřenosti. Právě proto musíme vždy velmi pozorně posuzovat, kdy jde o otevřenost, kterou se otvírá svět řeči vůči nám, a kdy jde naopak o naši otevřenost, tedy skutečně o něco nového, čeho se my sami musíme odvážit a nač nemůžeme pouze čekat, že k nám samo přijde, že na nás samo nějak „spadne“. To platí také pro každý „nápad“: slovo samo napovídá, že to je něco, co na nás „spadne“, ale to je mýlka. Pokud by nápad byl jenom to, co na nás spadne, mohlo by se dobře stát, že po nás sklouzne jako kapka po kachním peří. Možná, že na všechny nás padají nejrozmanitější „nápady“ a „myšlenky“, ale že po nás kloužou a zase od nás odpadají. Důležitá je naše připravenost takový nápad

rozpoznat a aktivně zachytit, dát se mu k dispozici: a teprve pak se ukáže, že počátek nespočívá ani v naší aktivní práci na vymyšlení nápadu, dokonce ani na naší připravenosti k jeho zachycení a zpracování, ale v onom spadnutí nápadu na nás a do naší situace, do naší doby atd. Teprve ve vykonání aktivní práce na nápadu jsme vůbec s to zjistit, že tu byl nápad dříve než naše myšlení, náš myšlenkový výkon, tj. naše pochopení. A právě tak je tomu i tam, kde to naráží nejen na nepochopení, ale na odmítání a téměř až posedlou kritiku, totiž v záležitosti, kterou se po staletí pokouší myšlenkově uchopit a pochopit teologie a vůbec křesťanská tradice, když mluví o „milosti“. Také milost je něco, co předchází naší svobodě, co nás osvobozuje – a přece tady není milost nějak předem „dána“, nýbrž je nerozlučně spjata s naším přijetím, tj. s naší připraveností a otevřeností milost přijmout. Tak jako se zdá, že teprve s promlouvajícím člověkem se uskutečňuje slovo, řeč, ačkoliv nikdo nemůže promlouvat, leč ve světě, v „prostoru“ řeči, tak se může zdát, že svobody dosahuje člověk sebeosvobozením, ačkoliv každé osvobození se může uskutečnit jen v prostoru otevřenosti svobody, k níž je člověk zván a která je mu udílána jako jeho poslání.

(Písek, 980314-1.)

<<<

>>>

980314-2

Ve filosofii ještě stále u mnoha myslitelů přetrvává starý předsudek, že je třeba začít filosofovat u toho, co se dává nutně, o čem nelze pochybovat, co je evidentní. Ale nic není víc zavádějící než tento předsudek. Ve svých reflexích musí filosof vždy znovu odhalovat původně nemíněné a vědomě nerozvrhované předpoklady svých filosofických kroků – a to právě znamená, že filosofovat musí někde začít, ale že si nikdy nemůže nahlávat, že vskutku začal u nějakých „počátků“. Proto může s filosofováním začít téměř kdekoliv, tj. může začít s čímkoliv. Určitý výrok, pojetí, systematické uchopení tématu apod. však samo o sobě ještě není filosofické, pokud se vztahuje „prostě“, tj. nerefektovaně, kritickou reflexí nekontrolovaně k „předmětu“ či „tématu“. Filosofická práce začíná tam, kde máme k dispozici nějaké myšlenkově pevné a pokud možno formulované tvrzení, a my nesledujeme především toto tvrzení samo, nýbrž tážeme se na předpoklady jeho eventuelní platnosti. Něco, co je charakteristické pro každou akci i reakci, totiž že je v ní vždycky méně i více, než jsme zamýšleli, platí ještě zvýšenou měrou o výkonu myšlení: v každé takové vykonané myšlence je více i méně než to, co mělo být ideálně míněno. Primitivní, ale ani mytické myšlení proti tomu nemělo účinnější obranu než jakýsi návyk, založený na opakování příběhu. Teprve v reflexi, strukturované a upevňované pojmově, je možno pronikat k nevysloveným a dokonce nemyšleným předpokladům míněného. Toto tvrzení musíme ovšem ještě v jedné věci upřesnit. Fyziologie nervové činnosti zkoumá, jaké fyziologické procesy jsou nezbytně spjaty s našimi myšlenkovými výkony. Nemůže být pochyb o tom, že „předpokladem“ myšlenkových výkonů je jakási vyvážená, „normální“ funkce nesčíslných neuronů atd. – ovšem tu jde o zcela jiný typ předpokladu, než o jakém jsme se zmínili před chvílí. Nejpečlivější zkoumající reflexí provedeného aktu myšlení si nepomůžeme k tomu, abychom pronikli do neurofyziologického dění, které je spjato s výkonem tohoto aktu. To vyžaduje přístup „zvenčí“, zatímco zkoumající reflexe přistupuje k provedenému myšlenkovému aktu (kroku) „zvnitř“ resp. proniká „dovnitř“, k jeho „niterným“ a nikoli vnějším předpokladům. Tyto „vnitřní“ předpoklady nejsou vlastně ničím „daným“, co by tu nějak předem „bylo“ a na čem by onen náš myšlenkový výkon mohl být vybudován a pak stát. Kritická reflexe neodhaluje takové vnitřní předpoklady nějakým odkrýváním nebo prosvícením něčeho zatím temného, ve stínu a stranou se vyskytujícího, nýbrž ona ty předpoklady jaksi spolukonstituuje, ovšem nikoli libovolně.

(Písek, 980314-2.)

<<<

>>>

980315-1

Když si objasníme, že svět, v němž žijeme (a ostatně svět, který vůbec obývají živé bytosti, tedy ještě velmi dávno předtím, než se vůbec objevil člověk na naší planetě), je mnohostranně a mnohoseměrně orientován (tedy nejen prostorově, a nejen časově), pak se nám stane zřejmým, že zkoumání pozice, funkce a vůbec povahy „toho pravého“ (a tedy i pravdy) na úrovni nám známé jako nejvyšší (tedy lidské) může mnohé objasnit, ale nesmí být důvodem pro redukci samotného problému „toho pravého“ (a tedy i pravdy) na lidský svět, na svět (a rovnu) lidských bytostí. Konkrétně to znamená, že pro strukturu světa vcelku je charakteristické, že v sobě obsahuje vedle momentů setrvačnosti (tzv. zákonitostí) také momenty kontingence, přesněji snad momenty předem nerozhodnutých „rozcestí“, na nichž je situace po strvačností (zákonitostní) stránce natolik vyvážená, že se může uplatnit moment „toho pravého“ (a ovšem i „toho nepravého“, nesprávného, mylného, falešného).

(Písek, 980315-1.)

<<<

>>>

980316-1

Vynález pojmů a pojmovosti (tj. pojmové strukturovanosti myšlení) dovolil něco, co v dosavadním způsobu myšlení nebylo možné, totiž soustředit se nikoliv pouze na myšlené, nýbrž na samo myšlení, tj. na akt vědomí, jímž ono myšlené je míněno, myšleno. Nejde o to, že zpočátku nebyla tato možnost (resp. její uskutečňování) správně interpretována. To přece bylo jen otázkou času, kdy chyby interpretace budou rozpoznány a napraveny. Tím nejvýznamnějším činem, tou rozhodující událostí, kterou nikdy nemůžeme dost vysoko ohodnotit, je rozšíření problematiky, jíž se myslící člověk nyní mohl zabývat. Vedle problematiky takřkajíc „věcné“, totiž otázek, jak je to s věcmi, se skutečnostmi kolem nás a před námi, se tu otevřela problematika způsobů našeho vlastního myšlenkového přístupu, nyní tedy už pojmové, pojmově organizované myšlenkové práce. Dříve nebo později muselo dojít k tomu, že obojí tato problematika byla od sebe odlišena: na jedné straně tu byla zřetelná oblast předmětné skutečnosti (předmětných skutečností) a toho, co může být prostě bráno na vědomí, vnímáno, registrováno, zatímco na druhé straně tu byly myšlenkové, nyní tedy už pojmové prostředky, „nástroje“, bez nichž si už žádný myslitel nedovedl představit své výzkumy. Je charakteristické, že Aristotelovy logické spisy nebyly řazeny ani mezi vědy teoretické, ani mezi vědy praktické, ale byly označeny jako ORGANON, tedy právě „nástroj“. Chybná interpretace zavinila, že logika byla nadále dlouho považována za disciplínu formální, tj. netýkající se specificky a konkrétně žádné věcné, předmětné skutečnosti. To bylo umožněno falešným výkladem tzv. intencionálních předmětů (či objektů; termín Brentanův, upřesněný Husserlem) jako „pravých skutečností“. Od dob Husserlových Logických zkoumání však se situace natolik změnila, že už nejenom můžeme, ale přímo musíme od sebe odlišovat problematiku „předmětného světa“, problematiku „intencionálních předmětů“ (jakožto myšlenkových konstrukcí) – a konečně problematiku pojmů a pojmovosti. Záměny a nepřesnosti v orientaci na tu neb onu „rovnu“ či oblast svědčí o profesionální nedostatečnosti filosofa.

(Písek, 980316-1.)

<<<

>>>

980317-1

Tážeme-li se po pravdě, nesmíme ji zaměňovat za „něco pravdivého“, např. za „pravdivou výpověď“, ale musíme se tázat po tom, co umožňuje, zakládá a zajišťuje tuto její pravdivost. Na takto položenou otázku ovšem ona tradiční koncepce pravdy jako shody myšlenky s věcí (myšlení, porozumění – intellectus, res) řádně neodpovídá. Není totiž průhledné, co tu tu vlastně rozumí onou „shodou“ (adaequatio – připodobnění, přistějnění). Myšlenka se přece nikdy nemůže podobat věci, skutečnosti myšlené, míněné. Myšlenka stromu nemá kořeny, nemá zelené listy, na myšlenku nemohou sedat ptáci atd. Zde si můžeme rozlišením mezi myšlenkou jakožto aktem a myšlenkou jako tím, co je myšleno, tedy už starším rozlišením mezi (cogitatio cogitans) a (cogitatio) cogitatum. Téměř od počátku 20. století máme zásluhou Husserlovou (a předtím Brentanovou) pomoc v ustavení pojetí tzv. intencionálního předmětu (objektu) jako myšlenkového modelu (konstrukt), pomocí něhož lze upřesnit pojem tak, aby se vskutku vztahoval k předmětu „reálnému“ (což ovšem překračuje rámec fenomenologického přístupu). Po tomto rozlišení můžeme vskutku sledovat jisté připodobnění předmětu intencionálního předmětu reálnému: nikdy nám ovšem nejde o naprosté napodobení se všemi detaily, nýbrž o zdůraznění toho či onoho podstatného rysu (a to v závislosti na teoretických cílech, které jsme si předsevzali). Tak kupř. na určitém konkrétním stromu můžeme mít zájem jako na zdroji dřeva k určitému cíli; pak nám např. půjde o to, zda vytěžené dřevo bude měkké nebo tvrdé. Musíme tedy na základě svých nebo obecnějších zkušeností rozpoznat onen strom podle vzezření ať už laicky nebo určením příslušné taxonomické jednotky (botanický název druhu. event. odrůdy). Taková taxonomická jednotka se sice v detailech nemusí shodovat s konkrétním stromem, ale musí postačit pro stanovení (přezkoumání) znaků charakteristických pro všechny stromy téhož druhu, neboť právě o nich jsme předem přesvědčeni, že mají také tu vlastnost, kterou pro své záměry žádáme. Taxonomická jednotka tu představuje myšlenkový model, tj. intencionální předmět, konstruovaný podle přísných vědeckých pravidel a uvedený v náležitých souvislostech do vztahů k jiným takovým modelům (v rámci systematické botaniky jako vědní disciplíny); a tento model musí vyhovovat všude tam, kde se v praktických ohledech chceme spolehnout na použitelnost (a podmínky použitelnosti) určitého konkrétního stromu. – Tu je zcela zřejmé, že otázka „pravdivosti“ tu byla krajně redukována, ba dokonce mystifikována, neboť konkrétní strom žije v konkrétních podmínkách (v nějakém životním prostředí, které se nějak kdysi ustavilo a pak vyvíjelo – někdy samovolně, „přírodně“, jindy pod vlivem lidských zákroků, také dlouho v čase) na které jsme při stanovení (konstrukci) taxonomické jednotky vůbec nebo z naprosté většiny aspektů nedbali. Intencionální předmět tedy nikdy nepředstavuje nějakou reduplikaci reality, nýbrž je to pomocná konstrukce, která sama o sobě nemůže platit jako nápodoba nebo dokonce náhrada „originálu“ (skutečného stromu, ale ani skupiny, „třídy“ či množiny skutečných stromů). V určitých souvislostech může sice „originál“ reprezentovat, ale jen v nich (a už nikoliv v mnoha jiných). Takže i v tomto případě shoda je vždy jen částečná a zejména „relativní“, protože má platnost jen v některých relacích.

(Písek, 980317-1.)

<<<

>>>

980321-1

Gadamer poukazuje na to, že žádnou výpověď nelze pravdivě pochopit pouze z toho, co sama vypovídá. Zejména že nelze takovou výpověď pochopit, když nerozumíme, na jakou otázku je ta výpověď odpovědí. Po mém soudu to je jenom část „pravdy“ o chápání výpovědi. Především tu je potíž v tom, odkud vlastně máme něco vědět o otázce, na kterou ta výpověď odpovídá: vždyť ta otázka ani není formulovaná! To znamená, že pochopit výpověď předpokládá pokus o heuristickou rekonstrukci otázky, na kterou snad ona výpověď měla odpovídat. To však zase znamená, že není rozhodnuto o pravdivosti (správnosti) této rekonstrukce. Kromě toho, protože jde právě o *mé* pochopení, musí tam nutně intervenovat mnoho momentů z mých vlastních „pozic“, tedy i z

předpokladů, které mi vůbec umožňují přistoupit jak k nějaké výpovědi (někoho jiného), tak k odhadované otázce, na kterou je ona výpověď odpovědí.

(Praha, 980321-1.)

<<<

>>>

980321-2

Filosofická práce se může soustřeďovat systematicky na určitou problematiku nebo historicky na určitý přístup k této problematice. Je zřejmé, že jedno bez druhého neobstojí, že obojí jde vždycky nutně pospolu, ale přece jenom je tu základní rozdíl v tom, co převládá, co je primární. Kdo se chce důkladně a spolehlivě poučit o myšlení nějakého filosofa, měl by se – vedle toho, že musí především přečíst hlavní díla onoho zvoleného myslitele – orientovat na historicky orientované výklady a interpretace, které mu podají maximum informací pro pochopení myslitelské osobnosti a jeho filosofie. Kdo se naproti tomu na první místě orientuje na nějaký problém, tj. kdo sleduje určité téma, ten bude jen odváděn od tématu, když bude takto historicky pronikat ke všem okolnostem a i vnitřním kontextům myslitelského zaměření a způsobu myslitelské práce toho či jiného filosofa, ale bude si podle své (jistě racionální) volby a podle svých záměrů vybírat myšlenky a formulace bez ohledu na jejich původní zasazení a takotvení v nějakém konkrétním systému, vystavěném určitým filosofem. Jeho cílem totiž bude vystavět svůj vlastní systém, vypracovat svou vlastní koncepci a provést ji půo svém tak, aby mohla obstát sama o sobě (i když samozřejmě bude navazovat na mnohé myslitele jiné, bude je citovat, bude analyzovat jejich formulace atd.atd.). Něco podobného však platí i v malém. Když v semináři budeme číst nějaký klasický text, může jít o dvojí různý záměr: buď nám půjde o přesné přečtení toho, co lze v textu najít a ukázat, anebo nám půjde o demonstraci autorova myšlení za pomoci zvoleného textu a na jeho základě. V prvním případě se budeme zajímat o to, co se dá s danými formulacemi podniknout v nových, odlišných než autorových kontextech, zejména pak v naší době a naší situaci, v druhém případě musíme svou dobu a situaci jaksí odložit stranou a vmýšlet se do doby a situace samého autora. Snad se shodneme, že obojí cesta najde nakonec svůj smysl a své naplnění v momentě, když se vskutku dostaneme k sobě, ke své době a ke své situaci, ale navzdory tomu jde nepochybně o dvojí cestu a o dvojí metodu.

(Praha, 980321-2.)

<<<

>>>

980323-1

Myšlenka „bratrství“, která se stala jedním ze tří základních hesel francouzské revoluce a spolu s nimi také jejím programovým odkazem, má nepochybný křesťanský a de facto židovský původ. Jde o známé shrnutí Zákona i Proroků: miluj Boha z celého srdce, a miluj bližního jako sebe samého. Ježíšova radikalizace spočívá v pronikavém rozšíření a zejména zásadní reinterpretaci obsahu slova „bližní“ (proximus, což vlastně znamená „nejbližší“). Jde o odmítnutí objektivace a fixace charakteru „bližního“ na některé lidi: bližním mi je každý člověk, s kterým se setkám, a to proto, že já sám mám být každému bližním – a především každému, který mne nějak potřebuje, tj. nuznému, hladovému, žíznicímu, trpícímu zimou, ale také nemocnému atd. Tuto radikalizaci si v plnosti neosvojili křesťané ani v minulosti, ani dnes. Není proto divu, že upadla v zapomenutí i v pozdějších sekulárních hnutích. Z „bližního“ se stal bratr (což je ovšem také legitimní novozákonní termín – frater, ovšem pokrývá jak pokrevní příbuzenství, tak jakousi „blížkost“ nepokrevní, ale rozdíl tu je v tom, že moje bratrství k druhému nezakládá jeho bratrství ke mně, nýbrž je mu rovnocenné, protože obousměrné),

eventuelně také přítel, druh, soudruh (socius). Právě odtud důraz na „bratrství“ ve francouzské revoluci nebo na soudružství v socialistickém hnutí. Nelze přehlédnout, že převaha myšlenky „bratrství“ nad myšlenkou „bližnosti“ (blízkosti) je mj. motivována také širší myšlenkou přirozenosti, ovšem romanticky (rousseauovsky a tedy mytifikovaně) interpretované. Tím je také podtrženo to, co lze zpětně spojovat s pojetím přírody jakožto náhražky, surogátu pojetí Boha: zatímco v křesťanské tradici jsou všichni bratři (a setry) ve vztahu k jedinému a tedy společnému Otci v nebesích, romaticky přírodní svazek lidí je dán krví (resp. dědičností apod.), druhovostí (srv. Feuerbachovo reinterpretující pojetí Boha jakožto rodového člověka). „Ten druhý“ je mi bližním tím, že se k němu sám vztahuji jako bližní, ale tento vztah je legitimní právě před Bohem a skrze Boha (nemohu se k Bohu chovat jako k Otci jinak než prostřednictvím toho, jak se chovám k „tomu druhému“, ale možnost takového chování k druhému je založena ve výzvě, garantované právě Bohem jako mým Otcem. Tento moment se v přesunu k důrazu na bratrství (do značné míry chápané „přírodně“) vytrácí.

(Písek, 980323-1.)

<<<

>>>

980326-1

Karel Svoboda překládá zásadu, připisovanou jednomu ze „sedmi mudrců“ (Biasovi), z řeckého znění „NOEI TO PRATTOMENON“ jako „Mysli na to, co děláš“. (0170, Zlomky, Pha 1944, s. 27; opakuje to po něm bez dalšího i Zdeněk Kratochvíl, 7567, s. 110.) NOEIN však neznamená totéž, co naše „myslití“, protože v něm zaznívá také NOYS, rozum. Spíše tedy znáti či poznávat, rozuměti: „Znej, věz, co děláš.“ (Eventuelně: poznávej, rozuměj, co děláš.) Tomuto výroku je třeba rozumět jako výzvě k reflexi, ne k pouhému soustředění na práci. Jde o výzvu analogickou oné známé výzvě delfské „Poznej sebe sama!“, i když tam je užito jiného (byť příbuzného) slovesa (GNÓTHI S'AYTON). Zmíněný Biasův výrok můžeme – a dokonce musíme – interpretovat nikoliv v triviálním, banálním smyslu, nýbrž jako porozumění nepředmětné výzvě k hlubšímu (vždycky nutně hlubšímu!) chápání toho, co děláme, co jsme už udělali nebo co udělat teprve chceme. K pochopení takové výzvy (a následně k jejímu vyslovení, vyjádření a sdělení druhým) může ovšem dojít teprve po splnění některých předpokladů; a právě tyto předpoklady se musíme pokusit vyjasnit, i když je třeba nemůžeme vždycky (a plně) doložit, dokumentovat. Takové předpoklady jsou zejména dvojího druhu: jednak to jsou ty, které mají charakter pomůcky, nástroje, prostředku – a ty musí být vynalezeny. Teprve pak se ukazují možnosti, co a jak s nimi podnikat. V našem případě to jsou především pojmy: bez pojmů a pojmovosti, tj. pojmově strukturovaného myšlení (rozumění, chápání, zkoumání atd.) je taková proměna zaměření a soustředění vědomí a myšlení nemožná anebo jen částečně a spíše náhodně a nesystematicky možná. Druhý typ „předpokladů“ musí být teprve postupně – a za pomoci oněch vynalezených prostředků či nástrojů – odkrýván, odhalován (a ve vědomí potom restituován, v jistém smyslu teprve konstituován či konstruován). A toto ustavení (znovuustavení, ale v nové podobě) je možní jen v kontextu jiných takových ustavení, tedy v kontextu myšlení, které tu dříve nebylo a nyní představuje nové „prostředí“ v němž ony předpoklady jakoby teprve dorůstají z jakýchsi „semen“, která by nikdy bez onoho nového prostředí ani nevyklíčila, natož dorostla.

(Praha, 980326-1.)

<<<

>>>

FYSIS Martin Heidegger, 1935 (+)

... Was sagt nun das Wort FYSIS? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z.B. das Aufgehen einer Rose), das sich erfnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten. Lexikalisch bedeutet FYSIS wachsen, wachsen machen. Doch was heit wachsen? Meint es nur das mengenmige Zu-nehmen, mehr oder grer Werden?

(4530, Einfhrgung in die Metaphysik, Frankfurt a.M. 1983, S. 16.)

O FYSIS můžeme mluvit v případě určité jednotlivé růže nebo určité jednotlivé kočky apod., což znamená, že jde o charakteristiku buď nějakého aspektu oné růže či kočky apod., nebo o určitou mohutnost, již se ten či onen organismus vyznačuje (kterou bychom pak považovali za cosi více či méně samostatného), ale můžeme také mluvit o určité mohutnosti, která se vztahuje jen k příslušné určité růži nebo určité kočce, ale ke všem různým nebo ke všem kočkám, eventuelně ke všem živým bytostem, o nichž můžeme říci, že se rodí, rostou a rozvíjejí (a posléze i stárnou a hynou). Vztah mezi FYSIS v tomto metafyzickém smyslu k FYSIS organického individua, eventuelně druhu, rodu atd. pak může poněkud připomínat vztah mezi LOGEM jako předpokladem, základem a přímo prostředím nějakého konkrétního LOGU třeba slova, věty, odstavce, knihy atd. Tato analogie nechť představuje jakýsi myšlenkový experiment: tážeme-li se po LOGU třeba věty nebo odstavce, pak výsledkem je konstatování, zda ona věta nebo odstavec má nebo nemá svůj (konkrétní) LOGOS. Můžeme pak mluvit o tom, že např. tato věta má svůj LOGOS. To ještě vůbec neznamena, že má LOGOS v jiném smyslu, totiž v tom, kdy jde o LOGOS jako zmíněný předpoklad, základ a prostředí, v němž nějaký konkrétní LOGOS je možný. Analogicky pak zrodí se a rostoucí organismus má svou FYSIS, ale to neznamena, že má svou FYSIS v metafyzickém smyslu, která je také předpokladem a základem (a snad i prostředím) pro všechny konkrétní případy FYSIS jednotlivých organismů. A rovněž v analogii bychom mohli takto rozlišovat mezi bytím jednotlivých (pravých) jsoucn a bytím v metafyzickém smyslu. Otázkou pak ovšem je, jaký je vposledu rozdíl mezi bytím v metafyzickém smyslu a FYSIS v metafyzickém smyslu. (V případě LOGU jsou rozdíly zřetelnější.)

(Praha, 980327-1.)

<<<

>>>

980401-1

Nechme chvíli stranou otázku, jaký smysl má svět, do něhož jsme se všichni narodili, a zeptejme se raději, jaký svět je (musí být, musel by být) předpokladem toho, abychom se stali lidmi, aby každý z nás byl člověkem. Nyní velmi záleží na tom, rozumíme-li dost sami sobě, tj. víme-li, co to vlastně obnáší, být člověkem. V každém případě můžeme vyjít i z omezeného, redukováného chápání toho, co to je (a co to znamená) být člověkem. A pak se musíme tázat, v jakém světě se vůbec může objevit bytost, kterou chápeme jako lidskou a které říkáme lidská. Nenechme se zmást nějakou sofistickou rétorikou ani jejími pseudologickými šarádami. Jednu věc musíme nahlédnout: tento svět se musí vyznačovat takovými rysy, aby člověka a lidství nevylučoval. Fakt, že tu jsme jako lidé, není ničím izolovaným, pouhým nahodilým přídatkem k tomu, co tu bylo předtím. Svět, v němž žijeme, je světem, v němž se člověk mohl objevit a v němž mohl a může žít. A to navzdory všemu, co můžeme skutečnosti, které nás obklopuje, kriticky vytknout. Svět se nám nemusí líbit, někdy nás může i děsit, ale jedna věc je jistá a tou nikdo nemůže otrást: v tomto světě bylo možné, aby se lidský rod objevil, biologicky upevnil a dostal do té situace, v níž je. Nebezpečí a úskalí tu nejsou teprve dnes, ale byla tu vždy. A přece lidé všechna nebezpečí a úskalí nějak překonali. Nepřekonali je všichni jednotlivci, ale někteří ano. Možná, že k tomu kdysi bylo zapotřebí příznivých okolností, možná i hodně štěstí – to si klidně můžeme myslet. Ale dnes je situace jiná: běžná nebezpečí jsou omezována mírněna, lidstvo si alespoň v některých částech světa a v rámci některých civilizací vytvořilo zárodky jakéhosi lidského minisvětá – kdysi to platilo o rodinách a kmenech, státech a národech, dnes to platí o lidstvo

globálně, planetárně. Zatím je – pokud víme – rozumnými bytostmi obydlena jen jedna planeta jedné hvězdy jedné galaxie. Až dosud se životní prostor nejstarších lidí stále extenzivně rozšiřoval, dnes už je další rozšiřování možné pouze kolonizací dalších planet (méně vhodných pro život, ale v situaci, kdy to lze přece jen technicky zvládnout), a perspektivně kolonizací planet jiných hvězd. Hustota osídlení stoupá, počet lidí na planetě hrozí přesáhnout možnosti obživy. Není proto jiné cesty než intenzivní růst, zkvalitňování všech lidí – nebo alespoň těch, kteří jsou ochotni se cestou zkvalitňování vydat. Takže toto je svět, v kterém žijeme.

(Písek, 980401-1.)

<<<

>>>

980401-2

Často čteme různé poukazy k tzv. zkušenosti – a taková zkušenost je pak postavena proti něčemu, co na zkušenosti založeno není, co je dokonce proti zkušenosti (např. „prázdné“ rozumování, spekulace, snad vůbec rozum, atd.). Mluví o náboženské zkušenosti, o mystické zkušenosti – a obvykle pozitivně. Ale jsou také negativní resp. negativně hodnocené zkušenosti: předčasná zkušenost se smrtí a zlem, zkušenost s kouřením, drogami, nenormální zkušenost se sexem, ale také pozitivní zkušenost s hudbou, s malováním, s literaturou atd. Zkušenost sama o sobě ještě nic neznamena; rozhodující otázkou je, co se z té zkušenosti dá vyvodit, zejména co pozitivního (a hodnocení, zda něco je nebo není pozitivní, je záležitostí, která nemůže být založena jen na zkušenosti, protože ta je zásadně nahodilá, zatímco hodnocení znamená selekci, výběr pozitivních zkušeností). Z toho je dále zřejmé, že nelze rozlišovat generálně, nýbrž také detailně. Náboženská zkušenost může mít hodnotu pozitivní nebo negativní, a to nejenom sama o sobě, ale také a možná v tomto případě především ve vztahu k okolnostem, k době, situaci, dějinné epoše atd. Může jít také o zkušenosti velmi esoterické, kdy hodnocení nemůže legitimně provádět „nezasvěcený“, a zasvěcený naopak nemůže být brán nekriticky jako expert (protože právě ono „zasvěcení“ může člověka vyčlenit ze širšího obecnství, dokonce ho izolovat atp.). A na druhé straně musíme pojetí „zkušenosti“ náležitě rozšířit: existuje také zkušenost se vším, co bývá (většinou chybně) stavěno proti zkušenosti. Existuje proto také zkušenost s kritickým rozumem, který hodnotí a zvažuje každou zkušenost; existuje zkušenost s nedůvěrou vůči zkušenosti, zkušenost s odříkáním a odmítáním některých zkušeností

(Písek, 980401-2.)

<<<

>>>

980404-1

Předpokladem filosofování je myšlení; filosofovat znamená myslet zvláštním způsobem (což bude nutno upřesnit). Předpokladem myšlení je aktivita resp. akceschopnost; myšlení je zvláštní druh aktivity. Předpokladem aktivity je subjekt resp. subjektivnost (nezaměňovat se subjektivností). Subjektivnost je však zároveň výsledkem jistého typu aktivity; tady je problém, k němuž se budeme muset vrátit (v kapitole o „víře“). Zatím se spokojíme tím, že k filosofování je zapotřebí člověka, přičemž platí, že člověk, který začal filosofovat, je jakoby novým, jiným člověkem. S člověkem, který začne filosofovat, se něco stane, dojde k jakési jeho proměně. (K proměně došlo už tím, že začal myslet resp. že jeho myšlení začalo být strukturováno slovem, řečí, ale nyní jde o další a významnější proměnu.) Filosofie je tedy jen výsledkem, vlastně zbytkem, reliktem filosofování. Dějiny filosofie musíme tedy metodicky odlišit od dějin filosofování. Když pochopíme filosofii jako určitou cestu (jako např. Heidegger v přednášce „Co je filosofie?“), musíme si nadále být zmíněného rozdílu dobře

vědomí: jedna věc je cesta, která vznikla mnohonásobným prošlapáním, opětovným upevňováním, vybudováním mostů na místě dřívějších brodů apod., a jiná věc je, když po takové cestě opravdu jdeme. Cesta v prvním smyslu nejde, ale stojí resp. leží (mezi vesnicemi, mezi městy apod.), zatímco v druhém smyslu je pohybem, naším pohybem, tj. mým nebo tvým pohybem, cestováním. A tak jako u cest jde o původní bezcestí, do kterého se někdo vydá, aby prošlapal cestu, čímž změnil nejen ten kousek, který prošlapal a na který můžeme se vším zřetelností ukázat, ale i všechno to, co je blízko kolem, takže to změnil z bezcestí v přícestí, tak už první kroky prvních filosofujících myslitelů proměnily okolí, prostředí, v němž byly učiněny, v jakési přícestí onoho filosofování. Specifičnost tohoto „přícestí“ spočívá v tom, že „blízkost“ či „dalekost“ tu je zcela relativní, neboť už myšlení samo a zejména myšlení filosofické je neobyčejně hybné a schopné se vztáhnout i k tomu „nejvzdálenějšímu“. To věděl už archaický člověk velmi dávno, dokonce někdy na počátku archaické doby lidstva; odtud chápání slova, přesně jména, pojmenování jako magického aktu, neboť jím lze do přítomnosti přivolat i to nejvzdálenější, nejmocnější (neboť moc slova je mocnější než jakákoli jiná moc).

(Písek, 980404-1.)

<<<

>>>

980405-1

Fyzika nám popíše, jak fotony slunečního světla dopadají na všechny předměty (samozřejmě náhodně), jak některé fotony jsou zachyceny povrchem věcí (a opět v jiné podobě vyzářeny) nebo jak se od některých ploch odrážejí, některými předměty pronikají atd. A to všechno náhodně. Fyzika nepočítá s tím, že každý foton není jen tím, co lze o něm říci (třeba ideálně popsat), nýbrž že zároveň nese informaci, která v něm není obsažena ani na něm není vidět. Některé fotony pak dopadnou (opět naprosto náhodně) na sítnici našeho oka a tam se stanou podnětem jakéhosi vzruchu v buňkách, a ten vzruch je potom po jistých úpravách šířen postupně dál a dál, až (způsobem, který zatím neznáme a kterému dost nerozumíme) nakonec máme dojem, že něco vidíme (např. rostlinu, strom, zvíře, dům, člověka). Pro naše vidění je tedy každý foton něčím víc, než čím je, tj. je interpretována ona informace, která v něm ani na něm není obsažena. Ta interpretace se proto týká (a musí týkat) nikoli jednoho izolovaného fotonu (a dokonce nejen velkého množství fotonů, které se dostanou na naši sítnici, ale ještě mnoha dalších podnětů, o kterých „nás“ informují ještě jiné smysly než zrak), ale něčeho, co fyzika považuje za pouhou „nahodilost“, tj. nahodilou skrumáž, nahodilý výskyt fotonů nejrozmanitějšího původu právě na sítnici našeho oka. A my z „prosté“ zkušenosti víme, že na základě nějaké zatím neproniknuté organizace, restrukturační a před-vědomé interpretace oné udánlivé nahodilosti můžeme vidět, a to ne jen v záblescích, ale kontinuálně. A vidíme „skutečnosti“, které dávají právě i v širších kontextech smysl: veverka šplhá po stromech a loupe šišky, aby se dostala k semínkům; kočka chytá myši, ale nežere je, protože dostává lepší potravu od hospodyně, které ulovené myši nosí jakoby na ukázkou. Necháme-li stranou, že kočku můžeme také pohladit nebo že nás může škrábnout, a zůstaneme-li jako pouzí pozorovatelé jen u zrakových vjemů, je zřejmé, že interpretace, založená na fotonech dopadajících na naši sítnici, není pouhou iluzí, snem, vybájeným dějem, ale že dává celkový smysl, a to jak sama jako celek, tak i v širším celku našich zkušeností s okolím a vůbec se světem. Odtud také název pro smyslové orgány: jmenujeme je „smysly“, protože to jsou lovci „myslu“ resp. nejrůznějších druhů „myslu“.

(Praha, 980405-1.)

<<<

>>>

980405-2

Když mi někdo něco vyřizuje, oznamuje, když mne varuje nebo naopak k něčemu vybízí, je to pro mne výzva, na kterou bych měl reagovat. A pro mou reakci má základní důležitost, zda je pro mne věrohodný, zda mu mohu důvěřovat, zda se na něj a na jeho opravdovost mohu spolehnout. To je vlastní (a původní) smysl slov „věřiti“ a „víra“: když někomu věřím, znamená to, že se na něho důvodně spoléhám. Nepochybně může jít o mou chybu, omyl, mohu se v tom člověku zmýlit. Vírou však nemyslíme nepřiměřenou nebo dokonce naivní a hloupou věřivost, důvěřivost, ale právě víru zdůvodněnou, opřenu o pevnost a spolehlivost toho druhého. Víra je tedy spolehnutí na spolehlivého, eventuelně na „to spolehlivé“. Přitom spolehlivostí tu nemyslíme netečnost a neměnnou setrvačnost, nýbrž spoléháme na aktivost, činnost toho druhého, tedy na něco, co tu ještě není, ale co se má jeho zásluhou stát, eventuelně co se z toho, co mi řekl, má osvědčit, prokázat jako pravé, správné. Když si toto vše uvědomíme, musí nám být jasno ve dvojím směru: víra (jako důvěra a spolehnutí na spolehlivé) se týká především budoucnosti (jako toho, co – ještě – není), a za druhé se týká vztahu někoho druhého k tomu, co je správné, pravé, pravdivé a tím spolehlivé, i když „nejsoucí“. Tedy: je tu nepochybně jednak vztah k budoucnosti, jednak vztah k tomu, co je „pravé“. Zdánlivost námítky, že se víra může vztahovat také k tomu, co „jest“, co je „dáno“, ačkoliv se o tom momentálně nemohu „přímo“ přesvědčit, takže někomu druhému „uvěřím“, že mluví pravdu, spočívá v tom, že mylně tuto víru ve své interpretaci vztahuji k něčemu, k čemu se právě vírou nelze vztahovat. Ve skutečnosti se svou vírou vztahuji k budoucnosti, v níž se potvrdí „pravost“ (opravdovost, spolehlivost) toho, kdo se sám také spolehl na to, co je „tím pravým“.

(Praha, 980405-2.)

<<<

>>>

980406-1

Pro negentropické směřování má obrovskou důležitost aktivní přijímání rizika, ba dokonce jeho cílené vyhledávání. Protientropické aktivity, které nekončí jen v uchování dosaženého (jež ovšem má nesmírnou důležitost), nýbrž v pokusech o přesažení dosavadního a pokročení „dál a výš“, se nutně musí odvažovat vykročení do neznáma, „kroku do tmy“, tápavých „akcí nazdařbůh“. Čím je úroveň, na které jsou takové tápavé aktivity podnikány, vyšší, tím zacílenější a soustředěnější je jejich tápavost, tj. tím vytříbenější a proto přehlednější a kontrolovatelnější je ono vykročení do neznáma, do „tmy“, která už eo ipso není naprostou tmou (ale nikdy nemůže být všestranně a úplně osvětlenou scénou). Nejzřejmější to je tam, kde se ve vědách objevuje nový druh postupů, nová metoda poznávání, totiž experiment. (Veškeré negentropické směřování je vlastně experimentální, ale experimenty jsou více méně nahodilé a stejně nahodilé jsou i jejich výsledky.) Dobře promyšlený a připravený vědecký experiment je založen na velmi dobré znalosti mnoha pro experiment důležitých okolností; jeho připravenost spočívá zejména ve vyřazení vlivu všech okolností, které nejsou předmětem zkoumání (ve skutečnosti spíše ve vyřazení vlivu jakýchkoli jejich změn). Experiment je funkční a má naději na pozitivní výsledky pouze tenkrát, když co nejpřesněji víme, co nevíme a co vědět chceme, o poznání čeho usilujeme. Podmínkou nezbytnou, ale nikoliv postačující tu je, abychom opravdu věděli, co děláme. Jestliže však víme, co děláme, tak úplně, že víme i to, jak to dopadne, k jakému výsledku dojdeme, nejde ještě o experiment, ale o rutinní operaci. Experimentem se naše jednání stává tehdy, když co nejpřesněji víme co děláme, abychom posléze zjistili, co jsme vlastně udělali (nebo také: co to udělalo), tj. když se zcela zaměříme na to, co jsme předem nevěděli, že uděláme, a co se ukázalo právě díky tomu, že jsme tak přesně a dopodrobna věděli, co děláme. Když se šimpanzům podaří nastavit duté hole tak, že dosáhnou na banány, je to vždycky nejprve trochu náhoda (navzdory jejich smysluplnému úsilí), ale po čase se z toho rychle stane rutina. Ve vědách je rutina důležitou složkou veškeré výzkumné práce, ale je-li věda omezena na rutinu,

prestavá být vědou. Skutečnou vědou se stává tím, že usiluje o překročení každé rutiny. A to je možné dvojím způsobem: buď aplikací rutiny na konkrétní problém či situaci, anebo strategickou orientací na „cíle“, které přesahují každou konkrétní situaci. Tyto cíle pak mohou být „konečné“, tj. mohou představovat jen jakousi zamýšlenou příští, ale mnohem komplexnější konkrétní situaci (pak je strategie vlastně omezena na pouhou taktiku), anebo jsou „nekonečné“, tj. stávají se spíše zásadami, zatím co samo směřování příslušných aktivit se odvažuje oněch kroků do neznáma, které nelze předem vykreslit ani jinak vypočítat.

(Praha, 980406-1.)

<<<

>>>

980413-1

Už dlouho před zrodem filosofie existovaly nejrůznější dovednosti, a to nejen fyzické a technické (např. způsoby lovu, pěstování plodin, udržování a později i rozdělování ohně apod.), ale dokonce některé, jež nám připomínají dnešní obory techniky a snad i vědy. A přece se první filosofové vyjadřovali o takových „vědomostech“ a „znalostech“ s odstupem a někdy až opovržením (které souviselo s nízkým hodnocením fyzické práce, považované za ne(v)hodnou pro svobodného občana). Paralelně s tímto napětím se uplatňovala právě u filosofů jakási podezíravost a přezíravost ve vztahu ke smyslovému vnímání, které bylo považováno za nespolehlivé, nejisté a často k omylům vedoucí. To je vysvětlitelné jen tím, že se naskytlo poznání jiného druhu, ve srovnání s kterým se smysly dostávaly opětovně do značné nevýhody. Bylo to poznání rozumové, jak řečtí filosofové vždy zdůrazňovali. My ovšem nemůžeme dost dobře upírat jistou rozumnost i rozumovost ani archaickým lidem, myslícím (a žijícím) mytickým způsobem. To však znamená, že musíme rozlišovat několikery druh rozumnosti (a rozumovosti), takže filosofii musíme spojovat jen s jedním typem, pro filosofii specifickým. Pro mýtus je charakteristická narativita, pro filosofii (a pro také vědy) zase pojmovost. Vynález pojmu a pojmovosti tak předznamenává novou etapu, ano epochu myšlení. Tak jako se kdysi myšlení muselo emancipovat z vázanosti na činnosti instinktivní nebo nahodilé (tzv. aktivity nazdařbůh, na zkoušku), a to bylo možné díky slovu, vyprávějícímu příběh, bylo nyní možné a posléze i nutné emancipovat myšlení z pouhé příběhovosti a soustředit je především na vymyšlené pojmové konstrukce a na pojmové („logické“) vztahy mezi takovými konstrukcemi (kterým od dob Brentanových a Husserlových říkáme „intencionální objekty“ resp. „předměty“). Filosofie se tedy mohla zrodit pouze tam, kde došlo k tomuto světodějnému vynálezu; to se stalo ve starém Řecku někdy na přelomu 7. a 6. století př.Kr. Samy začátky nám jsou stále skryté, víme jen o tom, co nám dochovala a předala tradice. Důležitá se zdá být jistá paralelita mezi vznikem a rozvojem filosofie na jedné straně a geometrie na straně druhé. Geometrie je (přínejméně na velmi dlouhou dobu) jediná věda, která nevznikla odloučením či vydělením z filosofie. Přesnost geometrických konstrukcí nadlouho inspirovala filosofy, aby se pokoušeli geometrický způsob myšlení přenášet a aplikovat na všechny filosofické problémy. Všechny ostatní vědy se postupně oddělovaly od filosofie, ale přebíraly zároveň spoustu vědomostí a praktických dovedností z nejrůznějších profesí předfilosofických. V některých případech to bylo velmi efektivní (i když dnes vidíme, že ani tam to nebylo bez závažných problémů a povážlivých důsledků), v jiných „oborech“ a zaměřeních se problematičnost ukazovala hned nebo alespoň dost brzy. Vcelku lze říci, že evropské myšlení je založeno na onom řeckém vynálezu, ale že nerozvíjí jen pojmovost samu, nýbrž kriticky ji analyzuje a hodnotí a tu a tam ji někdy jen zčásti, jindy do značné hloubky opravuje a reformuje. Pozitivně i negativně tento proces ovlivňovala emancipace věd, přírodních i společenských. Ty dnes představují hlavní zdroj zátěže a setrvačností, které jsou brzdou filosofické obnovy na jiných resp. obměněných principech.

(Písek, 980413-1.)

<<<

>>>

980413-2

Slova filosofie – zejména dnes – velmi často nadužívá. Navíc je filosofie sama sobě vždy znovu problémem (protože, jak se ještě ukáže, se z podstaty věci vždy znovu musí postavit do světla samé pravdy)

(Písek, 980413-2.)

<<<

>>>

Lidská práva

Deklarace lidských práv z 12. června 1776, kterou odhlasoval konvent „zástupců lidu Virginie“, začíná následovně: „1. That all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot by any compact deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.“ Pokusme se maximálně zatížit význam některých termínů, jichž bylo při této příležitosti užito. Půjde nám především o formulace, které ukazují práva jako něco, co člověk má („all men ...have certain inherent rights“) a co ho opravňuje, aby mj. získával a vlastnil majetek (tj. něco dalšího, co pak bude „mít“, „vlastnit“: „acquiring and possessing property“). Na druhém místě se soustředíme na myšlenku, že tato práva má člověk ještě dříve, než vstoupil do společenských vztahů a svazků, jimiž proto nesmí být nic z tohoto základního „vlastnictví“ omezeno ani ohroženo. A za třetí budeme věnovat pozornost oné zvláštní myšlence, která se pokouší odpovědět na otázku, odkud tedy se každému člověku oněch práv dostává. Odpověď zní: od přírody (by nature). A tak tedy: 1) svoboda není něco, co by člověk mohl „mít“, ale svou svobodu si každý musí vždy znovu vydobývat. 2) Ani práva člověk nemůže mít, ale na rozdíl od svobody se do nich „rodí“ (viz Rádl); je to poněkud obdobné jako se „slovem“ (řečí, jazykem): slovo člověk nemá, spíše naopak slovo má člověka. Lidská (základní, nezcitelné etc.) práva předcházejí narození a tedy přírodu, přirozenost (FYSIS). Jinak nelze vyložit, proč musíme dnes respektovat lidská práva generací, které se ještě nezrodily a jejichž rodičovské, prarodičovské atd. generace se ještě nezrodily. 3) Na otázku, odkud se každému člověku oněch nezadatelných práv dostává, nelze odpovědět žádným poukazem k tomu, co „předcházelo“ (tedy co „minulo“), ani k tomu, co „jest“ (co je dáno jako jsoucí), nýbrž pouze k tomu, co teprve přichází – a to je budoucnost. To znamená, že nestačí kritika, která by poukázala na to, že „příroda“ tu je jakýmsi surogátem, náhradou za „Boha“, neboť „Bůh“, pochopený jako minulý stvořitel, je pouhou modlou a nikoliv „pravým Bohem“. Pravý Bůh je totiž Bohem pravdy, a sama pravda „předchází“ každému jsoucímu jako přicházející z budoucnosti (a nikoliv z minulosti). Samo „jsoucí“ se totiž také děje z budoucnosti co minulosti, pouze relikty jeho událostného dění lze řadit na časovou osu v pořadí opačném.

(Písek, 980414-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Filosoficky nelze založit skutečná lidská práva, ale pouze tu či onu myšlenku, to či ono pojetí lidských práv. To neznamená, že někde ve věčnosti jsou tato práva odedávna založena a že je můžeme jen konstatovat. Je třeba si zvyknout na myšlenku, že naše dosavadní běžné pojetí skutečnosti musí být

podrobno kritickému přezkoumání a opraveno. To, co je skutečné, nemusí být ještě „jsoucí“ ve smyslu „dané zde a teď“. Skutečností může být také to, co kdysi v minulosti bylo „dáno hic et nunc“, tj. aktuálně, ale čeho aktualita již dávno pominula. Toto již minulé, pominulé má svou důležitost díky tomu, že na ně můžeme navazovat, že je aktivně můžeme znovu oživit tím, že je přivoláme do své aktuální přítomnosti. Stejně tak ovšem můžeme do své aktuální přítomnosti přivolávat i skutečnosti, které ještě nikdy nenastaly, ale mohou nastat a dokonce snad i mají nastat, když se o to přičiníme. V tom případě, když přestaneme náležitě rozlišovat mezi právy formulovanými jako těmi, které v podobě zákonů jsou již čímsi minulým a pouze naší aktivitou zpřítomnitelným a oživitelným, na jedné straně a mezi tím, co se oněmi formulacemi a jejich interpretací pokoušíme vystihnout, zůstane v našich úvahách jen sféra zákonných, legálních práv jako čehosi už daného a dnes minulého, a pak sféra naší subjektivity. Neboť aktuální smyslové vjemy nám o právech nic neříkají. Připustíme-li však, že vedle našich myšlenek a pojetí je tu ještě to, co myslíme a co pojmáme, chápeme, pak jsme postaveni před otázku, jak lidská práva pochopit jako cosi skutečného, k čemu se naše myšlenky a naše pojetí pokoušejí přiblížit, co se pokoušejí postihnout, ale co nemůže být z našich myšlenek ani různých způsobů pochopení odvozováno.

(Písek, 980420-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Myšlenka základních lidských práv má smysl jen za předpokladu, že rozlišujeme tzv. základní (fundamentální) práva od práv zákonných, legálních. To je nepochybně záměrem oněch amerických a francouzských formulací z konce 18. století, jakož i recentních formulací mezinárodních dokumentů. Důraz na to, že se každý člověk rodí jakoby vybaven základními svobodami a právy chce zabránit, aby se uplatňovalo chápání práv jako něčeho, co bezprávnému novorozenci uděluje resp. přiděluje společnost (nebo stát). Zdrojem základních práv není společnost, není vůbec člověk, nýbrž tato práva jsou nedílnou složkou a součástí lidské existence. A protože osvícenská nálada už nedovolovala mluvit o Bohu jako garantovi rovných práv a svobod, byla garance připsána tzv. přírodě. Z této koncepce pak vyplývá, že práv a svobod nabývá každý člověk při zrození. Nejnovější (ale jinak a v jiném ohledu již stará) diskuse posouvá ono „vlastnění“ práv a svobod ještě před narozením, tj. do nějakého období života embrya. Krajiní názor (především oficiální katolický) posouvá tento okamžik až do chvíle splynutí gametu s vajíčkem v jedinou buňku. Jak je zřejmé, jeden rys mají tyto koncepce společný: práva a svobody nemohou být tam, kde neexistuje či není k dispozici nějaký jejich nositel. To jen podtrhuje skutečnost, že práva i svobody jsou chápány jako vlastnost, kvalita (eventuelně to, co může být vlastněno).

Právě zde učinil náš Rádl cosi základně významného, i když nebyl první, ale mohl v tom navázat na některé myšlenky starší (nemáme ovšem důkazu, že by jeho navázání bylo vědomé, tj. že o zdrojích této myšlenky věděl). Ve svém posledním spisku, v „Útěše z filosofie“, vztah mezi pravdou a člověkem proti běžnému chápání obrátil: ne my máme pravdu, ale pravda má nás. O sto let před ním učinil něco podobného mladý Marx. Karel Kosík upozornil na to, že ještě před ním něco takového, opět v jiné souvislosti, učinil Schelling. Největší chyba je v onom pochopení pravdy jako našeho „vlastnictví“, tedy jako něčeho, co „máme“ resp. můžeme „mít“. Toho pak lze velmi obdobně užít také pro myšlenku lidských práv: také ona jsou něčím, co nelze „mít“, ale co naopak „má“ nás, tj. nejen v tom smyslu, že jde konkrétně o nás a jenom o nás, tedy že tato práva jsou určitou výsadou a zároveň závazkem pro nás, nýbrž že jak výsady, tak závazky se vztahují i k druhým lidem, takže my musíme respektovat jak práva vlastní, tak – a to především – práva těch druhých. A tato práva tedy předcházejí našemu narození.

(Písek, 980421-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Myšlenka základních a nezadatelných práv každého člověka je poměrně nová, neboť se dostává do centra zájmu politických a právních filosofů teprve v sedmáctém století. Zároveň znamená tato myšlenka dosti pronikavou změnu v chápání samotného slova „právo“ a „práva“. Původně a zejména pak ve středověku znamená právo – ius – především závazek a povinnost. Cicero v *Povinnostech* (1,26) zmiňuje práva božská a lidská, iura divina et humana. Právo, ať božské nebo lidské, zavádí nebo alespoň má zavádět pořádek do záležitostí lidských. Zřetelným dokladem tohoto původního významu slova „právo“ jsou některé překlady do evropských jazyků, které se nevyvinuly z latiny. V němčině „das Recht“ etymologicky souvisí jednak s pravou stranou (to ještě z dávných dob), jednak se spravedlností – Gerechtigkeít a také s „recht haben“, což znamená i mít pravdu. Podobně se to má s češtinou, kde je ovšem od „pravé“ strany odvozeno nejen právo, spravedlnost a pravda, ale ještě řada dalších slov. Právo je tedy to, co je tím pravým v dané souvislosti, tím správným a tedy nejen přípustným, ale závazným. Novým důrazem na tzv. lidská práva dochází k posunu: nejde už primárně o to, co je mou povinností a co mám dělat, ale v čem jsem svoboděn, protože na to mám právo. Právo se tak z mé povinnosti stává mým nárokem, často dokonce nárokem na povinnosti druhých. Základní lidská práva jsou od té doby velmi úzce a neoddělitelně spjata se základními lidskými svobodami. To je situace, proti níž protestují a kterou zpochybňují ideologie autoritativních států a diktatur. Filosofické základy koncepce nezadatelných lidských práv jsou však vlastně také spíše ideologické než opravdu filosofické povahy.

(Písek, 980421-2.)

<<<

>>>

980422-1

Nejprve některá vyjasnění terminologická. V jisté shodě a navázání, ale rovněž v reinterpetaci starého řeckého chápání FYSIS rozumím tomuto slovu jako označení skutečnosti, která je sama nefysická, ale zakládá a garantuje zrod a růst, ale také hynutí a smrt některých skutečností, které vskutku „jsou“ a které můžeme souhrnně označovat jako „pravá jsoucna“. FYSIS tato jsoucna „rodí“ (řčeno se Sofoklem) resp. nechá vyjevovat, aby je krátce nato opět skryla. FYSIS tedy pravá jsoucna sama vyjevuje a také skrývá, ale stejně tak platí to, co o ní řekl Hérakleitos, totiž že se také sama ráda skrývá. To souvisí s tím, že FYSIS sama se nerodí, ale je garantem rození a růstu toho, co se rodí (resp. co ona sama rodí – podle Sofokla: co rodí čas). Nepochybně se tu odchyluji od řeckého chápání, ale do jisté míry v této tradici zůstávám, když FYSIKU (respektive FYSEOLOGII) vymezuji jako vědu (LOGOS) o všem fysickém (TA FYSIKA = to fysické, fysické skutečnosti, tj. „věci“ (skutečnosti), které mají svou FYSIS). Sama FYSIS nemůže pak být tématem (jedním z témat) FYSEOLOGIE, a to ani FYSIS vůbec, ani FYSIS konkrétních (pravých) jsoucnen. To znamená, že sama FYSIS se musí stát tématem metafyzickým (tj. tématem metafyziky jako filosofické disciplíny, ovšem v jiném než tradičním a zejména jiném než negativním a pejorativním smyslu). A pochopitelně není jediným tématem této disciplíny. Jinak také řčeno: FYSIS není žádným jsoucnem (tedy ani pravým jsoucnem), a to naprosto analogicky, jako bytí není žádným jsoucnem. Základní odchylnost od řeckého pojetí a následující „metafyzické“ tradice spočívá v tom, že řečtí myslitelé (nejen filosofové, např. také zmíněný Sofoklés) nedovedli myslet to, co rodí – a tak přináší – čas, leč jako nějak už jsoucí, ale ještě skryté (podobně jako to, co pominulo, bylo pro ně opět nějak, byť skrytě, jsoucí).

(Písek, 980422-1.)

<<<

>>>

Počátek (ARCHÉ) / Princip(ium)

Stará zásada pravila: „Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.“ V této zásadě zůstávají dva termíny nevyjasněny: co máme rozumět oněmi „principy“ (tedy vlastně „počátky“), a jak chápat onu „nutnost“ či „nezbytnost“. Obávám se, že platnost staré zásady je velmi relativní a že může být zachována pouze tehdy, jestliže náležitě vymezíme její rozsah. Latinské slovo „principium“ je překladem řecké ARCHÉ. Původní filosofický význam tohoto řeckého slova (tj. před parmenidovským obratem či převratem) označoval to, co je na počátku (resp. od počátku) a co poté nadále vládne. Úzce spjat s tímto nejstarším pojetím je „metafyzický“ předpoklad, že počátek je buď pouze jeden nebo – později – že počátků je jen několik málo. Právě proto musela být smyslová zkušenost zbavena poslední resp. nejvyšší relevance: mnohost, o které nás přesvědčují naše smysly, musí být založena několika málo počátky, nebo nejraději počátkem jediným. Vláda (neboli platnost) takového počátku byla později zaměněna za neměnnost, trvalost a přímo věčnost. Vše, co se proměňuje, eventuelně vzniká a zaniká, je eo ipso něčím druhotným, závislým na tom, co nevzniká a nezaniká, totiž na „počátku“ (který – protože nezaniká – prostě nadále trvá). ARCHÉ tak byla s konečnou platností definována jako jsoucí neboli základní, původní, „pravé“ jsoucno. Dnes víme, že žádná taková „pravá jsoucna“ v našem světě nejsou a že to byly pouhé pojmové konstrukce. Ve skutečnosti každé skutečné (pravé) jsoucno je časovým, přesněji událostným děním, které je jednotou vnitřně integrovanou, která má svůj počátek i konec v čase. Tím je ovšem zároveň řečeno, že každé takové (pravé) jsoucno má svůj vlastní počátek, takže počátků je ve skutečnosti mnoho, ano, obrovské množství – stejně tak jako konců. Vzniká pak nutně otázka, odkud se vlastně bere tato nesmírná mnohost. Nemá nakonec vsutku jeden jediný zdroj, jediný kořen? Snad ano, ale tento zdroj nemůže být jsoucí, tj. nemůže to být ontická entita.

(Písek, 980423-1.)

<<<

>>>

Právo

Myšlenka „práva“, zejména pak příkazu, zákona, provinění, trestu aj., je nepochybně předfilosofická, tj. byla později po vynálezu pojmu a pojmovosti převzata také filosofií z onoho významného, ale v mnohém ohledu problematického odkazu archaického období a jeho mytického životního stylu.

(Písek, 980424-1.)

<<<

>>>

980429-1

Známý žalm 42 začíná slovy: „¹Jakož jelen řve, *dychtě* po tekutých vodách, tak duše má řve k tobě, ó Bože. ²Žízni duše má Boha, Boha živého, ...“ (v překladu Kralických). Zde by mohla začít analýza religiozity, neboť nedostatky této jinak nás vždy znovu oslovující metafory nám to nejen plně dovolují, ale dokonce nás k tomu donucují. Jelen potřebuje vodu, aby žil; bez vody strádá, a zůstane-li bez vody dlouho, hyne. Ale voda někde „je“, zbývá jen ji najít, když už vše vyschlo a slunce praží. Některá zvířata hrabou na vhodných místech tak dlouho, až se objeví špinavá kalužinka – a tím se

přece jen zachrání. Jelen však řve po „tekutých“ vodách, ne po kalužinkách. Zase metafora: ne jakýkoli bůh, ale jen ten pravý, skutečný, „živý“. A tak je tu ona do krve se zadírající otázka: kde je tento pravý, živý Bůh? „Kdež je Bůh tvůj?“ říkají mi také ti druzí: „když mi utrhají nepřátelé moji, říkajíce mi každého dne: Kdež jest Bůh tvůj?“ Po čem vlastně řve duše žalmistova? Či po kom? Nejen, „kde“ je onen pravý, živý Bůh, ale „kdo“ je vlastně? Je možné se tohoto živého Boha „napít“ tak, jako se jelen napije tekuté vody, když ji konečně našel? Tady zase už platí jiný obraz, např. z Augustina: „donec requiescat in te“. Jelen ovšem nespočine v tekoucí vodě, ale hroch například ano. To už není ovšem hezká metafora.

(Praha, 980429-1.)

<<<

>>>

980516-1

Vznik něčeho (a vůbec všeho – v jistém radikálním smyslu) z ničeho může být také chápán jako náhoda; zcela nepochybně hraje „náhoda“ při vzniku nových skutečností značnou úlohu. Nicméně tato pseudohypotéza neobstojí právě pro svou přílišnou jednoduchost resp. proto, že samu skutečnost nepřípustně zjednodušuje, že tedy má simplifikující charakter. Především tu jde o pouhé pojmenování: co to vlastně znamená, když řekneme „náhoda“? Zde je nutno objasnit, co se tímto termínem myslí, jaký má obsah, význam, je třeba upřesnit pojem „náhody“ a tedy také to, jak je tento pojem zapojen do kontextu ostatních pojmů, jichž užíváme. Nestačí zůstat u obvyklého (málo přesného či spíše vůbec neupřesněného) negativního vymezení, že náhoda je tam, kde nelze odhalit žádnou nutnost. (Ostatně také pojem nutnost resp. kauzálního nexu musí být upřesněn, protože samo pojetí kauzality je už dávno podezřelé, protože vnitřně sporné). Zejména však tu před sebou máme naléhavý myšlenkový úkol nějak uchopit, pochopit, pojmut onu zvláštní skutečnost, že vedle náhody, ale zároveň spolu s ní a dokonce skrze ni, tj. jejím prostřednictvím a za jejího předpokladu, se bedlivému pozorovateli vyjevuje jakási zvláštní, ale zcela nepochybná skutečnost, že v určitých procesech a dějích dochází k pozoruhodným zkratkám či spíše ještě k jakémusi „smysluplnému“ vylučování čirých nahodilostí nikoliv na základě nějakých kauzálních souvislostí a nutností, nýbrž v podobě tentativního směřování nikoliv k předem danému cíli (ve smyslu aristotelské finality či téličnosti), nýbrž k stavům (přesněji procesům, dějům) vyšší složitosti, komplexnosti (jak o tom mluvil např. Teilhard de Chardin). Každý pokus banalizovat nebo odvysvětlovat tuto nepochybnou skutečnost je překážkou skutečně badatelského přístupu, pokud otevřeně nepřipouští, že jde o vědomou a metodickou redukci (která může a vlastně musí být podrobena náležitému principiálnímu a tedy radikálnímu kritickému rozboru a trvalé kontrole.

(Písek, 980516-1.)

<<<

>>>

980516-2

Stále častěji se v našem končícím století setkáváme buď přímo s výslovným chápáním světa jako chaosu bez „hodnot“ nebo alespoň s náladou tomu odpovídající, která se neodvažuje – anebo možná jen vůbec nenamáhá – se takto vyslovovat. Obvykle se této náladě, většinou nereflektované a někdy reflektované, říká „nihilismus“. Je to ovšem pojetí, které se liší od pojetí Nietzschova. Nietzsche nemluvil jen o „znehodnocení“ všech hodnot, i těch nejvyšších, nýbrž také o nutném příchodu „nadčlověka“. To znamená, že Nietzsche – správně chápaný – měl na mysli odhodnocení všech dosavadních hodnot (které se ukazují jako pseudohodnoty, jako něco, co neunes nároky přicházející

budoucnosti), ale docela samozřejmě počítal s hodnotami novými. Neboť co vlastně znamená myšlenka „nad-člověka“? Tady se nesmíme nechat zmást nejrůznějšími falešnými konsekvencemi, které ze špatně pochopeného Nietzscheova pojetí byly snad ještě hůře a zcela neoprávněně vyvozovány. Myšlenka nadčlověka znamená především, že člověk sám, jak je jako skutečný dán, prostě nestačí, že je nutno jít za jeho danost, even. „nad“ jeho úroveň, tedy překročit všechno to, čím je dosavadní člověk a dosavadní lidstvo svázáno dosavadní minulostí. Myšlenka „nadčlověka“ znamená tedy orientaci na překročení, překonání člověka, nikoliv nějaký jeho úpadek, návrat k předlovectví, ke zvířecosti, k bestialitě. To tak může být jen falešně vykládáno těmi, kdo nechtějí jít „dál a výš“, kdo jsou spokojeni se statem quo a kdo se v něm zabydlili natolik, že v něm chtějí zkamenět. Nihilismus je jen jedna stránka modernity, ta stránka, která se musí stát minulostí. Ale modernita v sobě obsahuje velký příslib, velkou perspektivu: právě proto je podle Nietzsche na místě nikoliv úzkost a deprese, nýbrž sebevědomí a hrdost. To, že jsou dosavadní – i ty nejvyšší – hodnoty odhodnocovány a znehodnocovány, je jen průvodním znakem toho, že se člověk připravuje k novému, dalšímu kroku své emancipace, svého osvobození – osvobození k novým, vyšším hodnotám, které dosud neviděl, nepoznal, o kterých nic nevěděl ani netušil. Co to však znamená – nyní už bez ohledu na Nietzsche a jeho chápání tzv. nihilismu? Znamená to, že svět není beze směru, bez směřování, že to není „chaos bez hodnot“. Je to snad v rozporu s Nietzscheovou myšlenkou „věčného návratu téhož“? Nikoliv, pokud to pochopíme správně a do hloubky. To, že „návrat téhož“ je s jakousi nepřiměřenou samozřejmostí chápán jako nějaká nastavovaná kaše, jako bezperspektivnost a bezsměrnost, vůbec nemusí být skutečnou složkou a součástí myšlenky „návratu téhož“. Člověk se vždy znovu dostává do „téže“ situace v tom smyslu, že musí překračovat, přesáhnout sám sebe, svou vlastní minulost a setrvačnost. Ono „totéž“ neznámá důraz na něco, co tu už bylo a co se z minulosti vrací, nýbrž právě naopak důraz na to, co vždy znovu přichází jako výzva z budoucnosti a co vyžaduje novou, dosud se nikdy nevyskytnuvší odpověď. Věčný „návrat téhož“ musí být interpretován jako vždy znovu se otvírající situace, kdy vhodná odpověď může znamenat počátek něčeho nového, co tu dosud nikdy nebylo. Věčný návrat se netýká (nemusí týkat a nemá týkat) toho, co tu už někdy bylo, nýbrž právě této situace, kdy může přicházet a vskutku přichází něco, co tu ještě nikdy nebylo. Nejde o každodenní (ani každoroční atd.) opakování stejných událostí, nýbrž o věky se opakující a tak jakýmsi zvláštním, nesetrvačným způsobem „trvajícím“ (a nepravidelně, nepředvídatelně a nemanipulovatelně se otvírající) příchody jakýchsi „možných nahodilostí“, kterých může být využito k uskutečnění a prosazení jiných, nových „hodnot“ a hodnotových žebříčků (které po nějaké době musí být opět „odhodnecny“ a „znehodnoceny“ ve prospěch zase nových a „vyšších“ či „hodnotnějších“).

(Písek, 980516-2.)

<<<

>>>

980517-1

Myšlenka, že tzv. „příroda“ je jakýmsi základem a podkladem pro vyšší roviny skutečnosti (pro lidská společenství a společnosti, pro jazyky, pro dějiny atd.), se ukazuje jako hluboce problematická už v té chvíli, kdy se začneme tázat, proč celý lidský svět, lidské činy a podniky, výtvoř, technika atd. nezůstávají v rámci přírody, proč je už nemůžeme chápat jako přírodní jevy. Jakmile připustíme, že vedle přírody a nad přírodou je ještě nějaká jiná oblast, jiná sféra, totiž onen lidský svět či svět lidských aktivit a výtvořů, stává se zřejmým, že se musíme tázat po zdroji a garanci integrity samé přírody jakožto přírody. Není-li totiž tento zdroj a garant schopen do rámce přírody vintegrovat svět lidské společnosti a dějin, čímž prokazuje svou zřejmou omezenost, otevírá se před námi nutně otázka, zda onen předpokládaný garant stačí vůbec na to, aby integroval samu přírodu jakožto přírodu.

(Písek, 980517-1.)

<<<

>>>

980517-2

Problém způsobu, jak napsat filosofickou knížku, se už pokoušelo vyřešit mnoho filosofů, ale nezdá se, že by se to někomu bylo vskutku podařilo. Filosof totiž z vnitřních důvodů nesmí připustit, aby se jeho filosofie stala pouhou akademickou záležitostí. Má proto spoustu vážných důvodů, proč se neobracet v první řadě ke svým kolegům v profesi, ale vlastně ke všem. Kromě toho, že chce svou filosofii něco ve světě pořádit – a k tomu musí získat příznivce (pochopitelně příznivce toho, co chce svou filosofii uskutečnit, nikoli příznivce své osoby – to je ta velká potíž), si musí dříve nebo později uvědomit, že naprostá většina profesionálních filosofů představuje pro jeho záměry nejenom jakési medium legitimního prověření, ale zejména za některých okolností takřka nepřekonatelnou překážku toho, aby se svou filosofii svých záměrů a cílů vskutku dosáhl. Nicméně nějak se prezentovat obci filosofů je pro každého filosofa naprosto nezbytné. Proto se o to musí přičinit také jinak než tím, že napíše filosofickou práci. Když se totiž chce prezentovat a prosadit jen na akademické půdě, musí akceptovat podmínky, jaké na ní panují. Ty jsou buď náležitě přísné (což je z jiného hlediska třeba hodnotit jako nejlepší možnost)

(Praha, 980517-2.)

<<<

>>>

980518-1

Sova jako symbol má mnoho významů. Tak např. Hegel ve své známé metafoře podtrhl skutečnost, že „sova Minervina vylétá po soumraku“. Stejným právem však můžeme naopak zdůraznit skutečnost, že sova přestává lovit před rozedněním. A tuto druhou stránku zase můžeme interpretovat dvojným způsobem: můžeme se soustředit na to, že sova loví v temnotách, ale také na to, že už přestává lovit, kdy je všechno jasné. A právě protože sova se odedávna stala symbolem moudrosti (a také filosofie, tedy lásky k moudrosti), lze považovat tento naposled zmíněný význam za rozhodující. Těžko lze v plném smyslu držet představu, že moudrost filosofie spočívá v tom, že už se všechno stalo a že nyní už zbývá jen tomu porozumět, najít vhodnou interpretaci, uspokojivý výklad. Mně se alespoň daleko víc líbí myšlenka, že filosofie vyhledává temné kouty nikoliv proto, aby se v nich zabydlila a aby temnot využila ke svým cílům, nýbrž právě naopak aby je prosvětliila a nechala, aby se ukázaly ve světle.

(Písek, 980518-1.)

<<<

>>>

Otázka / Maieutika

Sókratické hodnocení tázání a otázky se soustřeďuje na jejich maieutickou funkci, tj. na to, že vhodná (ne každá!) otázka může být významnou pomocí dotazovanému, aby si svou vlastní myšlenku lépe uvědomil s ohledem na pomocnou ruku toho, kdo se pokouší ji sice také pochopit, ale z distance (např. z jiných kontextů a jiných pozic). To pak vede na jedné straně k její precizaci, tj. k jejímu myšlenkovému upřesnění, dále k lepší, přesnější formulaci, také ovšem k nejrůznějším korekturám,

jež mohou vést i k zavržení myšlenky a k novým myšlenkovým pokusům o pochopení, pojetí, uchopení toho, k čemu první myšlenka směřovala. A to zas může jít tak daleko, že otázka zavede dotazovaného dokonce k prvním krokům v uvědomění něčeho, co původně stálo vůbec stranou, v temném koutě nebo snad ani takto skrytě nebylo polopřítomno. Otázka může tedy mít dokonce charakter průvodcovský a učitelský – čímž ovšem je už ona maieutická funkce významně překročena (pokud budeme metaforu příliš fixovat na pomoc při rození v biologickém smyslu – což ovšem nebylo úmyslem Sókratovým).

(Písek, 980528-1.)

<<<

>>>

980611-1

„Velká“ filosofie – po prvních začátcích u presokratiků – začíná závažným obratem, který nemohl a nikdy nemůže být proveden jednou provždy a definitivně, ale musí jej prodělávat každý myslitel znovu a sám, tj. osobně a s osobním nasazením (tedy také na vlastní, osobní riziko). Jde o obrat k sobě, k němuž ještě před vznikem filosofie vyzývala Řeky Apollónova svatyně v Delfách: Poznej sebe sama! Tady ovšem záleží ne-li všechno, tedy mnohé a zejména to nejpodstatnější na pochopení, porozumění a interpretaci. Poznat sebe v tom smyslu, jak jsme o tom dnes běžně zvyklí mluvit, by předpokládalo, že už něčím resp. někým jsme a že záleží jen na tom, to poznat a pochopit. Hlavní problém je v té delfské výzvě ovšem skryt: člověk není to, co je, tj. co je na něm a v něm „dáno“. To, co je na nás a v nás dáno, už vlastně nejsme my, nýbrž to je naše minulost, kterou necháváme za sebou a jenom něco z ní si ještě podržujeme. Jestliže však můžeme poznávat sebe jako minulé, zčásti na svou minulost navazovat a zároveň se od své minulosti zčásti distancovat, musíme si položit otázku, zda jsme schopni se k sobě vztahovat také jako k příštím, budoucím, tedy jako k těm, kdo se jimi (sami sebou) teprve mohou a mají, musí stát.

(Písek, 980611-1.)

<<<

>>>

Tělo (SARX. caro)

Pro úvahy o těle jako evropském tématu je významné si připomenout určité problémy, jež mají své kořeny v Řecku, v Římě a v křesťanském poselství, které zase navazovalo na tradice židovské. Nápadné to je, už když přihlídneme k odlišnosti termínů. Vžitý český teologický termín „vtělení“ neodpovídá přesně latinskému termínu „inkarnace“, neboť latinské „caro (carnis, f.) znamená maso, přesněji původně kus, kousek, odřezek, úkrojek, a teprve speciálně kus nebo díl masa, tedy v tom smyslu carnes kusy masa. Podle toho by slovo „inkarnace“ mělo být přeloženo jako „vmasení“, eventuelně přechod nebo převedení do masa. V češtině známe obrat, že něco je „z masa a krve“, což naznačuje, že to není pouhé přání či smyšlenka, nýbrž plnokrevná skutečnost. Na první poslech je zřejmé, že slovo „inkarnace“ nemíří tímto směrem: LOGOS, který se stal tělem (řecky ovšem SARX, tedy také maso), rozhodně není autorem janovského evangelia míněn jako cosi bezkrevného, mátožného, poloskutečného nebo provizorního. Na druhé straně SARX je živé maso, nikoli např. obětní, tedy už mrtvé (to se řecky označovalo jako PTÓMA), a v tradici sz jde vždycky o celého člověka, nerozděleného na tělo a duši. Samo tělo se řecky jmenovalo SÓMA, ale v sz tradici nestálo nikdy ostře a vyhraněně proti duši (PSYCHÉ).

(Praha, 980613-1.)

<<<

>>>

Tělo (SARX. caro)

Platón v navázání na rozšířené lidové představy i na některé myšlenky presokratiků precizoval (resp. nechal aktéry svých dialogů precizovat) představu, že duše mají svůj původní domov ve věčném světě idejí, že dočasně z tohoto světa vypadnou a upadnou do těla jako do vězení, z něhož jsou opět smrtí vysvobozeny, takže se pak vracejí opět do světa idejí. Duše je tedy v představách převážné většiny Řeků chápána jako nesmrtelná, i když po smrti se plouží v Hádu jen jako pouhý stín. Všechno tělesné, tj. smysly vnímatelné, je pro řecké myslitele ne-li pouhé zdání, tedy alespoň poloskutečné, přechodné a pomíjivé. Představa, že nějaký bůh, třeba Zeus, se stane býkem, neznamená uskutečnění, nýbrž pouhý převlek, tedy opět zdání. Když čteme v Janově evangeliu, že LOGOS SARX EGENETO, tj. že LOGOS („slovo“) se stal tělem, nejde o žádný převlek, nejde o nic zdánlivého, nýbrž o plnokrevnou, plnohodnotnou skutečnost, dokonce o takovou skutečnost, na níž je závislá veškerá ostatní skutečnost, skutečnost celého světa.

(Praha, 980613-2.)

<<<

>>>

980614-1

Filosoficky nejdůležitější témata, jimiž se filosofie na závěr tohoto tisíciletí a zejména při vstupu do třetího tisíciletí bude muset zabývat, jsou „subjekt“ a „čas“. Protože se o subjektu i o čase ve filosofii mluví už dávno, je zřejmé, že nejde o slova, nýbrž o docela určité pochopení jejich významu, o určité pojetí „subjektu“ a „času“, subjektivity a časovosti. Charakteristickým znakem pro obojí téma je pronikavé napětí, v jakém jsou k celému dosavadnímu chápání skutečnosti. Časovost a tedy také proměnlivost náležela od prvních časů (dob) filosofie k něčemu druhořadému, možná jen zdánlivému, rozhodně však nanejvýš problematickému. Velký myslitel Platón si zajistil zdroj pohybu a proměny způsobem filosoficky nanejvýš problematickým: jednak pomocí mýtu o jakémsi prabozském řemeslníkovi, jednak vnitřně rozporným pojetím „beztvarého toku“. Jeho neméně velký žák Aristotelés obojí ostře odmítl, a tím si před sebe postavil obrovský úkol, totiž jak filosoficky pojmout změnu resp. pohyb. V jeho filosofii má pohyb přímo centrální místo: jen pohyb je prostředníkem mezi „možností“ a „skutečností“. Ale čas je i u něho pouhým prostředníkem: uskutečněním se stává čímsi zbytečným, podobně jako pohyb. Čas tedy nemá samostatnou skutečnost, ale je jenom čímsi „na něčem“. Od té doby žijeme v jakési schizofrenii: už dlouho sice víme, že světu vládne změna a dokonce změna nejen transientní, ale transgresivní, tj. postupující nejen kupředu, ale také výš, tedy vývoj – ale zároveň si stále myslíme, že to, co se vyvíjí, se vlastně nevyvíjí (neboť jinak by šlo o rozmanité proměny, ale nikoliv o skutečný vývoj). – A pokud jde o subjekt, ten musel být teprve po víc než dvou tisíciletích od vzniku filosofie objeven – resp. jeho pojem musel být teprve vynalezen, jak si ještě ukážeme.

Lze vůbec něco říci o tom, co „není“? Můžeme o tom, co „není“, mluvit jako o „skutečnosti“? Je něco, co není, ještě „skutečnost“? Nepochybně je něco provokativního v tom, že navrhuji, abychom uvažovali o tom, co není, jako o skutečnosti. Ale v pozadí oné zdánlivé provokativnosti je záměr: chci zaútočit na obecný předsudek, a činím tak formou, která každého myslícího musí dovést k té pravé otázce: jakou váhu má pro nás to, co „není“? Jakou moc nad námi vykonává to, co „není“? Připustíme-li, že to, co „není“, má nad námi nějakou moc, tedy že to, co není, na nás nějak působí, musíme připustit také skutečnost onoho působícího, vlivného, někdy mocného „nejsoucího“. Vždyť české slovo „skutečnost“ je etymologicky přímo spjato se skutkem a uskutečňováním. V němčině je

tomu podobně, ale poněkud zúženě: Wirklichkeit ist, was wirkt – skutečné je to, co působí. Čeština není tak jednosměrná a připouští výklad v obou směrech: skutečné je jednak to, co vede ke skutku, tj. činu, jednak to, co je výsledkem skutku, činu, aktivity, práce, praxe.

(Praha, 980614-1.)

<<<

>>>

980614-2

Začněme banálním vyvrácením onoho předsudku, který zasela do mysli Evropanů a speciálně naší společnosti tzv. pozitivní věda. Všichni můžeme denně sledovat, jak je celá naše politická scéna, ale vlastně veřejnost vůbec, celá společnost ovládnuta myšlenkou na volby, které proběhnou koncem tohoto týdne, tedy na něco, co „není“ a k čemu se všichni upínají jako ke skutečnosti.

Rádl na něco podobného upozorňuje, když zdůrazňuje charakter bilance nějakého průmyslového podniku (DF I, 14-15). „Všechna fakta ze sociálního života, fakta politická, historická, jazyková, literární, filosofická, theologická a právní mají též charakter jako fakta bilanční: není to konstatování toho, co jest, nýbrž je to zároveň *slib toho, co bude, vůle k tomu, co má být.*“ (15) Stejnou myšlenku ukládá také do svého filosofického odkazu, když „ve vzpomínce na Platóna“ vyloží svůj (druhý) obrázek idejí (v příběhu o loupežníkovi): ta myšlenka mu možná ani na mysl nepřišla, ale měla mu přijít.

Tendence vyřadit subjekt a subjektivitu z rámce skutečnosti: „to je pouhá subjektivita“. Důležitost Hegelova důrazu na aktivitu: absolutní duch si je schopen uvědomit sám sebe jen díky své aktivitě, zaměřené na něco jiného a pracující v tomto jiném (v přírodě, v dějinách, v lidské konkrétní mysli). Význam jedince – to má své kořeny v křesťanství (Hegel je původně theolog) a ve starém židovství. Mladý Marx to zpětně plně aplikoval na člověka: člověk se stává sám sebou tím, že něco dělá, vyrábí. Praxí, jíž mění svět kolem sebe, se stává sám sebou. Tzv. marxismus na tuhle myšlenku dost nenavazoval, protože byl vlastně engelsmem. A speciálně u nás mohl navázat na školami už za Rakouska a pak dále za republiky rozšířený pozitivismus. Znamenal proto naopak objektivaci: rozhodující dějinnou silou jsou výrobní poměry, tedy ekonomika. Tento moment můžeme považovat za relikv liberalizmu, který byl a navzdory všemu dodnes je přesvědčen, že „svět jde sám sebou“. Dnes se na rozhodující místo v dějinách dostává „trh“. Rozhodující „praxí“ už není výroba, ale nákup a prodej. Obě verze jsou stejně chybné, protože objektivizují – a zapomínají na člověka-jednotlivce. Mladý Marx ještě zdůrazňoval tzv. subjektivitu (vlastně subjektivnost).

Objev „subjektu“ je významným předělem v evropském myšlení. Sám termín má podivné osudy – původně znamenal to, čemu dnes říkáme „objekt“, ale dnes znamená pravý opak: subjekt je přímo definován jako ne-objekt, non-objekt, tedy ne-předmět. Leibniz a jeho myšlenka „monády“: rozhodující je nitro, nikoliv vnějšek. Myšlenka niternosti má základní význam: Descartes byl ještě zcela objektivista. Kant první si uvědomil, že s pojmovým vymezením „subjektu“ jsou potíže: v KČR (KRV) na jednom místě říká, že nejde o pojem, dokonce ani o řádnou představu. To inspirovalo německé idealistické filosofy, aby nezačínali od objektivitu, nýbrž od „subjektu“ v tomto novém, ještě zkusmém pojetí. Hegel první se vzepřel tendenci upadat do subjektivitu – odtud jeho „objektivní idealismus“. Marx to chtěl zprvu obrátit: subjektivní realismus (materialismus). My tohle dnes musíme nově interpretovat, a to zejména v navázání nejen na mladého Marxe (který toho filosoficky moc nenapsal), ale též na Kierkegaarda a Nietzsche, kteří oba mluvili o „subjektivitě“ jako čemsi základně, primárně skutečném.

(Praha, 980614-2.)

<<<

>>>

980614-3

Význam času: paralelně s objevem subjektu docházelo k objevu času, časovosti a tzv. časování (časení). Starý řecký předsudečný koncept kauzality musel být zlomen, aby se problém času konečně objevil v pravém světle i filosofům a filosofii. Čas totiž nemá smysl tam, kde nejde o začínání a končení. Kauzalita naopak předpokládá, že začátky a konce jsou jen zdáním, protože každý počátek je následkem čehosi dřívějšího, takže vlastně není žádným počátkem, a každý konec je jen přechodem k následkům, takže vlastně není skutečným koncem. Proto bylo dříve nebo později nutno přistoupit k pojetí takového typu změny, která už nemůže být charakterizována jako zdánlivá, tj. která počátky a konce bere vážně. Hned dalším nutným kromě bylo pochopení toho, že určité počátky a určité konce k sobě nějak náleží, tj. pojetí události, která má svůj počátek a svůj konec. Byla to moderní teoretická fyzika, která velmi přispěla k tomu, že událostnost má své místo v samých základech světa, že svět není hromadou nejrozmanitějších částic, ale že je množstvím na sebe navzájem reagujících (eventuelně někdy i nereagujících) událostí. (Byl to právě fyzik a matematik Einstein, který velmi výrazným způsobem učinili procesualitu filosofickým a dokonce i theologickým tématem.)

(Praha, 980614-3.)

<<<

>>>

980616-1

Filosofování předpokládá na jedné straně jakousi náklonnost k tomu, nepovažovat vlastní pohled či názor za neotřesitelný, samozřejmý a jediný možný, atp., a na druhé straně ovšem vede k posílení resp. soustavnému posilování takové náklonnosti. To znamená, že filosofie tu není proto, aby v myšlení i v životě, ve vědě, také v teologii atd. atd. všechno lépe klapalo. Filosofie je tu právě naopak proto, aby všude tam, kde se zdá, že všechno krásně klapá, objevovala a odhalovala nesrovnalosti, rozpory, neodůvodněnost nebo nedostatečnou odůvodněnost apod. Kdekoliv někde praxe něco „potvrzuje“, musí si filosof dát práci, aby to zpochybnil, protože praxe nikdy nic nemůže ověřit ani prokázat, nýbrž leda zpochybnit a vyvrátit. (To je smysl Popperovy myšlenky falsifikace a odmítnutí tzv. verifikace.) Hlavním úkolem a cílem filosofie není budovat uspokojivý celkový světový názor, kde všechno do sebe (vždycky jen zdánlivě!) krásně zapadá, nýbrž jejím úkolem a posláním je do takových staveb vrtat, vždycky v nich něco překopávat a vyhrabávat, co nemělo být vidět, podkopávat všechny zaujaté a držené pozice, aby se ukázalo, na čem vlastně stojí, na čem jsou založeny. To všechno jakoby náhrává náladě skepse a pochybovačství. Ale filosofie právě není náladou a není na náladách ani založena. Filosofie pracuje metodicky, racionálně, zkoumá argumenty a sama argumentuje, jejími hlavními nástroji jsou pojmy. Filosofické pochybnosti jsou takřikajíc experimentální, filosofická skepse je metodická, není založena na nějakém duševním rozpoložení nebo sklonu k depresi. Filosofická skepse je živá, hybná, plná nadšení, protože právě tam, kde se jí daří odhalovat rozpory a nedomyšlenosti, očekává s vnitřní nadějnou jistotou, že se ozve pravda, tj. že se ukáže cosi pravdivého, pravého, co by nám nikdy nepřilo na mysl, kdybychom se spokojili se svými třeba nejdokonaleji uspořádanými předsudky.

(Praha, 980616-1.)

<<<

>>>

Křesťanství a politika

POLIS, která má svůj základ a opětovný zdroj obnovování v agoře, je nepochybně vynálezem řeckým. První křesťané se setkali s tímto vynálezem až v době jistého duchovního a myšlenkového úpadku a zároveň jisté značně perspektivní proměny původní řecké POLIS v římskou MEGAPOLIS resp. v době již ustavené mocné říše v politickou instituci nových dimenzí, která se stala odkazem Říma Evropě a po mnoha staletích i mimoevropským částem a civilizacím této planety. Křesťanské „církve“, tj. sbory, místní společenství neměly ani politický charakter, ani politické cíle. Důvody, proč křesťané byli ze strany Říma považováni za destabilizující skupiny či hnutí (podobně jako židé a proselitě, seskupující se kolem synagog ve všech větších nebo významnějších městech ve Středomoří), byly zejména náboženské, protože se soustřeďovaly především na jejich údajný ateismus, přesněji na jejich neochotu být loajální vůči v té době již zbožštěnému státu, vůči Římské říši. Bylo to svým způsobem správné rozpoznání: křesťanství přinášelo pozoruhodnou alternativu k politickým trendům a politickému vývoji tehdejšího „světa“: odmítalo všechny božské instance, které byl Řím ochoten uznat (a skutečně také uznával právě svou instituci Pantheonu), ovšem za předpokladu respektu k nejvyšší autoritě: státu = římské říše, a proklamovalo jinou říši, která není „z tohoto světa“, ale je každé pozemské autoritě nadřazena. Tato jiná říše není zásvětná, nýbrž naopak přichází a proniká svým působením do světa, který se sice jedinému pravému Bohu odcizil, ale musí být znovu proměněn podle původních a ničím jiným nenahraditelných a nezastupitelných božských záměrů. Tato proměna již nastala a pokračuje uprostřed všeho dění, které na to třeba vůbec nevypadá. Ježíšovo dobré poselství je svou podstatou vyhlášením přicházejícího království zcela nového typu, neboť nespočívá v dobyteltství ani v organizační správní reformě a zavádění nových zákonů a nových politických struktur, ale v obratu, jímž musí projít každý jednotlivec ve svém nitru. Tím byly vlastně veškeré vnější politické a společenské pořádky (včetně morálky!) ne sice popřeny, ale určitě relativizovány, a relativizovány tak byly i všechny tehdy běžné závazky, kladené na člověka, mezi nimi – jistě na prvním místě, jak to bylo ze strany Říma hodnoceno – i závazky občana obrovské říše, která byla nápodobou, ale zejména úspěšným vylepšením a zefektivněním pozoruhodného makedonského projektu, který skončil Alexandrovou smrtí. Přicházející nová říše s novým typem vlády neměla být v žádném případě konkurentem světských království, ba ani největší říše tehdy přítomné současnosti (a ovšem tím méně minulosti, tedy žádným „návratem“ v běžném smyslu): šlo o vládu boží (ovšem jediného pravého Boha všech, ať ho uznávají nebo ne), o vládu nebes, tedy vládu spravedlnosti, která přichází z nebes na zem a setkává se souhlasně se vším, co je v lidských činech a myšlenkách pravého, protože postaveného na spolehnutí ne na věci dané, ani na ty nemocnější, ale na to jediné spolehlivé, co teprve přichází a co tu je přítomno jen v prvních projevech. Této nové vládě se mají a vposledu musí podřídit všechny vlády pozemské, všechny jejich cíle, záměry a dokonce i mocenské prostředky musí být odvozovány z oné vlády přicházející a vůbec nezaložené na prostředcích světského panování, na moci, síle a násilí, musí být touto jedinou nejvyšší vládou spravedlnosti měřeny a v případě, že s ní jsou v rozporu, upravovány, opravovány a proměňovány.

(Praha, 980618-1.)

<<<

>>>

980620-1

Meze logiky v tradičním smyslu jsou zcela zřejmé a jasné: logicky nelze zjišťovat skutečnost, tu je třeba vidět, slyšet, pozorovat. Ale jednou zjištěná skutečnost může být podrobena dalšímu zkoumání, aby bylo odhaleno to, co vidět, slyšet, přímo pozorovat nelze. (To nás pak může uvést na cestu jiného, odlišného pozorování, na základě kterého pak můžeme zjišťovat další skutečnosti a eventuelně si ověřovat platnost svých dřívějších analýz.) Tradiční logika tedy je dobrým nástrojem (organon), jak z pozorování odhadovat další vývoj věcí, rozpoznávat možnosti a nemožnosti a

dokonce míru pravděpodobnosti pro jednotlivé možnosti. Důležité je však to, že možnosti odhalené tradiční logikou vůbec nepočítají s kontingencemi, tj. s tzv. nahodilými intervencemi čehosi nového, co nebylo možno nejen vidět, slyšet, pozorovat, ale ani odhadovat. To je oblast ne zela určitá a pevně vymezená, a to umožňuje těm, kdo nahodilosti nemají rádi, je prostě odklidit stranou a nestarat se o ně, protože buď jsou záležitostí naší momentální nevědomosti a neschopnosti je zase starým způsobem odhadovat, anebo – připustíme-li jejich skutečnou nahodilost – protože stejně odhadovány být v žádném případě nemohou. Toto přesvědčení, že nahodilosti, tj. skutečně nové, nebývalé skutečnosti, se vymykají každé možnosti našeho „poznávání“ v podobě předvídatého odhadu, dokud nenastanou, je „metafyzickým“ pozadím nebo spíše průvodním rysem tradičního logického myšlení. Jestliže však přijmeme Hérakleitovu tezi, že všechno, co se děje, se děje „podle LOGU“, musí se podle LOGU dít i každá kontingence, každá nahodilost. Nebudeme-li konformní s tradiční redukcí LOGU na světové zákonitosti a připustíme-li, že i nahodilosti mají nějaký LOGOS, tj. že dávají smysl, aniž by přestaly být nahodilostmi, jsme na nejlepší cestě k revizi tradiční logiky (a vůbec tradiční pojmovosti). Jestliže byl až dosud LOGOS redukcionisticky omezován na setrvačností stránku dění, otvírá se před námi nový terén, v němž budeme moci (a také povinni) zkoumat LOGOS, který se uplatňuje při „vynořování“ nového. Pak také se zřetelně ukáže, že o smyslu toho, co jest, lze mluvit (a zejména myslet) jen za předpokladu, že budeme otevřeni otázce po smyslu toho, co (v žádné podobě ani v žádném přestrojení) není, ale co jako dosud nejsouci jednak teprve přichází a nastává, ale zejména po smyslu toho, jak toto nové ukazuje nově a lépe smysl starého, co tu už bylo.

(Praha, 980620-1.)

<<<

>>>

980627-1

Kauzálním působením nelze objasnit, jak je možné, aby se třeba hmyz nebo zvíře něčemu „učili“. „Učení“ resp. schopnost se něčemu naučit, schopnost vylepšit své přístupy a postupy atd. nelze ani aristotelskou télickou kauzalitou (causa finalis). Rádl užívá formulace: „organism se jen učí své jednání podřizovat tomuto účelu“ (Dnešní stav ffie a psychologie, Praha 1933, str. 35-36). Učení totiž spočívá buď v napodobování druhého (což je principiálně odlišné od „působení“ druhého) nebo ve vynalézavosti, spojené se zkušeností (metoda „zkoušky a omylu“). „Podřizovat své jednání účelu“ neznámá ani napodobování cíle/konce, protože ten ještě není dán (pro Aristotela naproti tomu dán byl už na počátku resp. před počátkem), ale nemůže být převedeno ani na pouhou vynalézavost, pouhé nahodilé zkoušení, protože tomu by chyběla nasměrovanost, zaměřenost. Účel, cíl však nejsou předmětně „tu“, takže vzniká otázka jak vlastně pojmut tuto zaměřenost či nasměrovanost, když cíl, k němuž se má směřovat, tu „není“. Zejména však samo učení není možné bez aktivity, a aktivita nemůže být odvysvětlena kauzálně, protože znamená vždy docela určitý začátek, počátek – proto i české slovo „počínání“, které vždy znamená poukaz k čemusi novému, dosud nebývalému.

(Písek, 980627-1.)

<<<

>>>

980630-1

Filosofie je živá jen jako aktuální filosofování určitého filosofa. Takový filosof je nepochybně zasazen do určité situace (osobní, společenské, dějinné atd.), tj. je i se svým filosofováním spjat mnohými pouty s mnoha jinými skutečnostmi. Neřekl bych však, že filosofování je „součástí skutečnosti“ (jak to vyjadřuje Pavel Kouba ve svém dopise z druhé poloviny června 1998 – co to je, tato „skutečnost“,

jejíž součástí by naše poznávání a filosofování mělo být?). Nepřesnost a neadekvátnost této formulace spočívá mj. v tom, že filosofování není nikdy redukovatelné na danou skutečnost (tém méně na její součást), neboť vždycky danou skutečnost přesahuje. Filosofování vede vždycky k nějakému „výsledku“, k čemusi vytvořenému, ustavenému, formulovanému apod. Tomuto „výsledku“ říkáme pak filosofie, pochopitelně s jistým indexem resp. upřesněním: filosofie určitého myslitele, filosofie určité doby, určité školy, určité epochy apod. Tato uskutečněná, etablovaná a také popsatelná filosofie je však zároveň v jistém smyslu likvidací živého filosofování – vlastně je (v jistém smyslu) koncem a likvidací živého filosofování – vlastně je „ničím“ resp. je pouhou stopou, která po živém filosofování zůstala jako jeho relikv. Pouze nové živé filosofování je (za určitých podmínek) schopno takovou „stopu“ rozpoznat, dešifrovat a reinterpretovat, a to v nových, totiž vlastních souvislostech. Tak např. Kantova nebo Hegelova „filosofie“ prostě nikde „není“ tak, abychom mohli říci, že je „součástí skutečnosti“, ať už skutečnosti vcelku nebo skutečnosti evropského myšlení (event. toho či onoho století, té či oné jazykové oblasti, té č, té či oné jazykové oblasti, té či oné filosofické tradice atd.). Skutečnou „součástí skutečnosti“ jsou jen knihy (v podobě potisknutých a svázaných nebo splepených množství stránek papíru), které je nutno přečíst a pochopit. Je možno toto pochopení také nějak formulovat a buď přednést nebo napsat a nechat vytisknout a zanechat tak zase novou stopu takového (živého) filosofování.

(Písek, 980630-1.)

<<<

>>>

980630-2

Filosofie je svou bytostnou povahou (tj. spíše sebe-určením než určením) reflexí (příčemž reflexí rozumíme nikoliv pouhý reflex, „odraz“, nýbrž ve shodě s etymologií opakovaný obrat interestu či intence od „vnějších skutečností“ k vlastním, eventuelně i k jiným aktivitám). A protože to je právě její bytostné určení (k němuž se vždy znovu hlásí, má a musí hlásit), musí nutně podrobovat kritické, systematické a principiální (tj. filosofické) reflexi také své vlastní počínání (tj. filosofování). A ovšem k tomu je třeba dodat následující: filosofie tedy není něco „daným“ způsobem „jsoucího“, nýbrž něco, co se vždycky znovu musí stávat, co se děje. A protože reflexe je akt, tedy dění, je také filosofie skutečná jen jako živé filosofování.

(Písek, 980630-2.)

<<<

>>>

980702-1

Pavel Kouba píše v dopise z 12.6.98: „jsoucno ‘jest’ právě tím, že překračuje přítomnost, tedy i svou přítomnost-mně“. Překračování je aktivita, a každá aktivita je nějak orientována a zaměřena. Nás tu nyní zajímá časový aspekt této zaměřenosti: kterým směrem (časově, co do času) jsoucno překračuje přítomnost (zejména pak svou přítomnost, nejenom přítomnost-mně). Problém se dotýká staré otázky kauzality: překračuje „příčina“ přítomnost tím, že „způsobuje“ následek? Anebo následek náleží stále ještě do rámce příčiny a její pří-tom-nosti? To je jedna stránka věci. Ale pak tu je druhá stránka, po mém soudu mnohem důležitější: překračuje jsoucno svou přítomnost do budoucnosti, která není pouhým jeho následkem? Nu a potom – abychom na to nezapomněli – je tu otázka, co se stává se jsoucnem, když přestává být přítomným jsoucnem a přechází do minulosti: je to také jedna z forem „překračování“ jsoucna, kdy samo přestává „být“, přesouvá se do minulosti (kde eo ispo není) a „přechází“ ve své zbytky resp. stopy po sobě.

(Písek, 980702-1.)

<<<

>>>

980703-1

Milý Pavle,

popravdě řečeno, jsem překvapen, žes byl překvapen (že místo obvyklé „destrukce“ načrtávám pozitivní pojetí téhož problému). Tohle přece dělám celý svůj život: kdykoli jsem podrobil nějakou práci rozboru (třeba i jen v recenzi), vždy jsem končil vlastním pokusem o přístup k témuž tématu – a čekal jsem, že kriticky analyzovaný řekne, zda jsem se střelil do jeho problému (a dokázal tak, že jsem jeho myšlenku pochopil) nebo jsem zůstal „mimo“ (takže jsem právě to z jeho stanoviska nejpodstatnější nepochopil). Tak postupuji i ve svých požadavcích při zkouškách. Nestačí mi nikdy, aby zkoušený správně zarecitoval příslušné formulace, ale vyvedu jej někam, kde musí užít formulací svých, eventuálně udělat nějaký ten vlastní krok třeba i trochu dál – jen tak si mohu ověřit, že porozuměl podstatnému. A taky nikdy nejde jen o jinou terminologii, nýbrž o jiné myšlenkové prostředky. Tak jako rozmluva nemůže spočívat v napodobování toho, co řekl ten druhý, nýbrž v „odpovídání“, tj. v myšlenkovém přístupu odjinud, ale k témuž, tak filosofická rozmluva (či diskuse) nemůže spočívat v tom, že ve svých myšlenkách budu „resonovat“, tj. vnitřně se přizpůsobovat něčemu někým druhým myšlenému a vyřčenému, nýbrž že se dostanu svými prostředky a svými myšlenkovými postupy a přístupy tam, kam mířil ten druhý. Tvrzení takového Bělohradského, že vše spočívá v „režimu řeči“, prostě nepřipouští, že by bylo možno se domluvit jinak, než že přejdu ze svého režimu do režimu toho druhého. Matematici si zvykli mluvit o tzv. invariantech (díky kterým je možno třeba rovnici kuželosečky z jednoho souřadnicového systému „přeložit“ do druhého). Termín filosoficky nevyhovuje, pokud vezmeme na vědomí, že „geometrické myšlení“ nemůže vyhovovat za hranicemi světa geometrických konstrukcí, ale to, že je něco takového vůbec možné třeba jen v geometrii (a vůbec matematice), musel už dávno uznat dokonce v empiristické tradici takový Hume. V našem případě tedy nejde o skutečné „invarianty“, protože to, oč filosofii jde, jsou události a jejich smysl, a událost nemůže být chápána jako invariant, aniž by byla eo ipso zbavena své událostnosti. Jde tu spíše o to, uznat, že událostné dění je jedna věc a myšlenkový přístup k němu je zase jiná věc, a že takový přístup může být jednou lepší, podruhé horší, ale zůstává pouhým přístupem k něčemu, co se děje i bez tohoto přístupu. Že je tedy rozdíl mezi „subjektivním“ lepším nebo horším chápáním událostného dění na jedné straně a mezi „subjektivním“ zásahem a ovlivněním tohoto dění (které nepochybně bude souviset s oním chápáním a může jím být pozměněno i jinak nasměrováno).

(Začátek dopisu, nepoužit.)

(Písek, 980703-1.)

<<<

>>>

980703-2

Tak se už přímo dostávám k tomu tématu, kterým (po úvodní pokloně) své úvahy začínáš. Moje eventuální sledování rozkvétající zahrady či kolemjdoucích je pouhou víceméně nahodilou okolností „události našeho setkání“, podobně že bydlím na Americe na okraji Písku, a podobně tomu, jak Ty jsi jen velmi dočasně ve Strakonících, odkud voláš a ohlašuješ svůj příchod. O „okolnostech“ tu můžeme mluvit jen proto, že jsou nějak soustředěny „okolo“ toho hlavního, totiž okolo oné „události setkání“. Proto se musíme tázat, kdo je tak „soustředil“. Tato otázka v Tvém výkladu chybí resp. je opomenuta, ačkoliv sám naznačuješ, že já, který čekám v Písku, mohu pozorovat kolemjdoucí stejně dobře jako

zahradu, ba připouštíš i tak nepravděpodobnou věc, jako že se budu „pokoušet oddělit na svých stolech kaktusy od rukopisů a přístrojů“ (čímž jen dokumentuješ svou pozici velmi vnějšího pozorovatele, který své smyslové vjemy ještě nedokáže správně interpretovat a tím opravdu náležitě konstituovat, podobně, jako by kdysi nahodilý návštěvník Balzacův měl za to, že se o spisovatele nestará řádně hospodyně či uklízečka, když by na stole spatřil mísu s nahnilými jablky). Tím se však do naprosté zřejmosti ukazuje, že o tom, co je z mé strany okolností čekání na „událost setkání“, závisí docela na mně a na mém (vědomém nebo ne zcela vědomém) výběru. Naprosto analogicky je to i s tou cestou ze Strakonice do Písku. Také Dobeš a dobešské údolí, kaple i les, ba i jednotlivé stromy se mohou stát okolností Tvé cesty k setkání zcela v závislosti na tom, zda si jich všimneš nebo nikoliv. Prostý výskyt jmenovaných a obrovské spousty nejmenovaných takových skutečností z nich ještě nedělá žádné okolnosti, neboť bez Tebe a Tvé pozornosti nebudou do Tvé cesty „integrovány“ ani jako její „pouhé okolnosti“. Přítomnost těchto skutečností v podobě okolností je podmíněna tím, že je do souvislosti se svou cestou jako okolnosti ustavíš a přijmeš; jinak nebudou ani okrajově „při tom“, nýbrž pouze nějak vedle toho. A pouhé „byť vedle“ nezakládá ještě samo o sobě žádný význam onoho „vedle; musí tu být „někdo“ (nějaký aktivní „subjekt“), který to uvede do nějakého kontextu, v němž to smysl má (byť třeba jen ten, že to je pouze vedle).

(pokračování dopisu, použito v pozměněné verzi)

(Písek, 980703-2.)

<<<

>>>

980704-1

Filosofie si téměř od prvních počátků vždy znovu připomíná, že není moudrostí resp. že nemá moudrost ve svém držení, ale že je pouze intenzivní, hlubokou láskou k moudrosti. Tato myšlenka byla poměrně pozdě (legendou) připisována Pythagorovi, ale první literární doklad máme až u Platóna, kde zároveň najdeme její pozoruhodné rozšíření na pravdu (FILALÉTHEIN je položeno na roveň slovesu FILOSOFEIN, viz Symposium ...). Vzniká otázka, jak vůbec lze milovat něco, co (vůbec) nemáme, nebo obecněji: jak je možno se vztáhnout k něčemu, co tu není, co nemáme „před sebou“. Platón sám zbavil vlastně tuto zásadní otázku jejího filosofického ostří, když nechal Sókrata (např. v Menónovi) vyložit myšlenku anamneze, tj. rozpomínání duše na poměry ve věčné říši idejí, kde je původní i konečný domov všech duší. V rozpomínání se duše toho, kdo miluje pravdu (resp. moudrost), dostává k tomu, co kdysi měla, ale co – svým zapomenutím – ztratila. V onom rozpomínání však hraje významnou úlohu „ten druhý“, který – jako zkušenější – stojí ku pomoci méně zkušenému. Tady má svou významnou úlohu asi autenticky sókratovská myšlenka maieutiky: Sókratés sám svou filosofickou úlohu chápe jako odkaz své matky, která byla porodní bábou. Také on je něčím jako porodníkem, ale nenapomáhá rození dětí, nýbrž myšlenek. Ono tomu je vskutku tak, že každá myšlenka se rodí z jiné myšlenky (z jiných myšlenek), a tak jako je každé dítě svým způsobem jedinečné (jak to chápeme zejména dnes), tak je každá (skutečná) myšlenka také svým způsobem jedinečná (není možné prostě předat nebo převést myšlenku z jedné hlavy do druhé – „ten druhý“ ji může pochopit jen na základě jakýchsi náznaků z naší strany, a to tak, že si ji sám pomyslí, tedy pro sebe vymyslí). Myšlenka (tj. skutečná myšlenka) se nešíří žádnou rezonancí, žádným napodobením, žádnou „nákazou“ – tak se může šířit pouze nálada (pro kterou přesné myšlení je zbytečné, protože má jen okrajovou, pomocnou roli). Zmíněnou myšlenku lze rozvinout s pomocí konceptu tzv. dialogu. Rozhodující smysl dialogu spočívá v tom, že v rozhovoru mezi několika účastníky se může „ukázat“ pravda, kterou žádný z nich zprvu neměl. Tak lze interpretovat dialog jako vzájemnou porodnickou pomoc účastníků, tedy jako společné úsilí o poznání pravdy. Dialogika a maieutika jsou spolu spjaty velmi úzce. Naproti tomu představu o rozpomínání duší na věčné ideje, z jejich říše duše pocházejí, už dnes sdílet nemůžeme, a to ani v metaforickém smyslu. Proto si musíme vytvořit jiný obraz, jinou

představu, jiný koncept, který by respektoval novost „nápadu“, tj. relativní, eventuelně i absolutní novost myšlenky, která nás „napadne“, aniž by nutně musela být vzpomínkou na to, co jsme měli či věděli už dříve.

(Písek, 980704-1.)

<<<

>>>

980704-2

V evropských poměrech už po staletí není zapotřebí „uvádět“ do filosofie, protože nějakým (obvykle ne zcela řádným) způsobem je každý člověk do filosofie, jejích zlomků či přímo do pseudofilosofie „uváděn“ už od té chvíle, kdy vstupuje do světa rodného jazyka. (Silně se to projevuje zejména od dob osvícenství, které si sice nemůže osobovat nárok na uznání nějaké své originalnosti, ale má nepochybnou zásluhu v tom, jak úspěšně usilovalo o pronikání vzdělanosti do nejširších vrstev obyvatelstva (i když to v různých zemích probíhalo různě). Naproti tomu je třeba odhalovat mylné a zastaralé zbytky dávných filosofii i pseudofilosofii, nejrůznější předsudky, kterých je v myslích většiny lidí obrovské množství. Tak jako jsou děti stále kontrolovány rodiči a vůbec dospělejšími kamarády i školou, takže falešné představy se naučí velmi brzy opouštět a naproti tomu přejímat od starších, co se naskytne, tak je třeba odhalovat a kontrolovat problematická filosofémata, která se někdy až zarputilá drží v povědomí většiny, i když už jako problematická a falešná byla už dávno odhalena. Rozdíly, napětí a rozpory mezi filosofii a vědami mají různé zdroje, ale nepochybně jedním z nejnápadnějších je připravenost adeptů vědy odložit hypotézu i teorii okamžitě, jak se ukáže, že jí nějaké nově zjištěné skutečnosti odporují, zatímco jen velmi zřídka, s nechutí a velmi často po dlouhotrvajícím odporu a protestech se takoví adepti vědy a často i velmi zkušené a uznávané specialisty odhodlávají prověřovat eventuelně revidovat i způsoby svého myšlení (v kterém naopak projevují až zarážející konzervatismus a přímo staromilství). Ve filosofii je tomu spíše naopak: většina základních filosofických problémů zůstává nedotčena proměnami doby, ba epoch, takže se k nim musí tím či oním způsobem vracet myslitelé všech dob (rozdíly jsou nanejvýš v míře důležitosti toho kterého problému ve vztahu k problémům jiným; každá doba je charakteristická tím, které problémy, o nichž filosofie ví a věděla odedávna, vystupují do popředí a které naopak ustupují trochu stranou a do stínu). Změna je spíše v čemsi naprosto jiném, totiž v „počátcích“ a „východiscích“, které se proměňují nejen od doby k době, ale i v rámci jedné doby od filosofa k filosofovi. Z toho pak vyplývá, že struktura filosofie jako disciplíny se mění jen zřídka a většinou málo; k velkým novým objevům (a také např. k docela novým myšlenkám a tématům) dochází spíše po staletích než každodenně. Málokdy je možno hned rozpoznat, co bude do budoucna představovat stále se rozšiřující cestu, po které se budou ubírat generace filosofů. Všechno záleží na tom, jak důkladně bude každá nová myšlenka probrána a „promrskána“. Někdy je k plnému využití nového nápadu zapotřebí dost dlouhé doby.

(Písek, 980704-2.)

<<<

>>>

980710-1

Patočka si často počíná nekorektně, když interpretuje myslitele, který jej nějakým způsobem irituje (zejména tím, že přechází z jedné koncepce či epochy do jiné a podniká to na svůj vrub), tak, že vyloučí jeho směřování k překonání původních pozic, vyloží tyto momenty jako „nedůslednosti“ a myslitele vlastně redukuje na to, co tento myslitel právě chtěl s vynaložením veškerého úsilí

překonat. Patočka si počíná nějak tak, jako když někdo, kdo se zastal dobré věci a dostal se do fyzického zápasu s člověkem umazaným od bláta a špíny, je za ne dost dobré chování odsuzován s poukazem na to, že je přece také špinavý od bláta. To se Patočkovi stává zejména u Masaryka a u Rádla (ale nejen u nich, např. také u Schelera apod.). Masaryk je příkladem myslitele, který se velmi brzo postavil na pozice comtovského a millovského pozitivismu, ale který si podržel (např. z Brentana) některé prostředky, jež mu umožňovaly jistou kritickou distanci, a pak je rozmnožoval, rozšiřoval a prohluboval krok za krokem. Tyto „nedůslednosti“ Patočka jakoby nebere vážně a Masaryka ve své interpretaci redukuje na pozitivistu, přičemž se neváhá opírat o ony významné kroky, v nichž Masaryk překonává pozitivismus, jako o své vlastní pozice (resp. o pozice jiných, slavnějších protipozitivistů, které sdílí). Podobně si počíná v případě Rádla, u kterého sice už nemůže úspěšně prokázat, že zůstává na pozicích pozitivismu, ale redukuje jej zase na drieschovský vitalismus plátónsky laděný. A tam, kde se Rádl dovolává Masaryka právě ve své kritice pozitivismu, táže se Patočka rétoricky, „zdali se Rádl Masaryka dovolává právem“ (neboť podle Patočka jde právě o nespécifické momenty, jež u Masaryka představují ony pouhé výjimky a nedůslednosti). Dalo by se to formulovat také tak, že Patočka vykládá tyto myslitele z jejich filosofických počátků a nebere dost vážně jejich cíle: dává důraz spíše na to, co „převažuje“, a zanedbává to, co „převládá“, co jde dál a překračuje ono původní „zatížení“.

(Písek, 980710-1.)

<<<

>>>

980711

Předmluva

- 1.kap. Filosofie o sobě
- 2.kap. Myšlení a jeho dějiny
- 3.kap. Geometrie jako vzor ?
- 4.kap. Problém celku
- 5.kap. Dění, událost, čas
- 6.kap. Subjekt jako problém
- 7.kap. Reflexe
- 8.kap.
- 9.kap.
- 10.kap.

<<<

>>>

980711-1

Když se nám někdo pokouší představit tím, že o sobě říká, co považuje za nejpodstatnější, máme obvykle samozřejmou tendenci to brát s rezervou. Nikoli pouze proto, že bychom mu nechtěli důvěřovat (i když i to může hrát roli), ale zejména proto, že – jak víme z mnoha zkušeností – nevíme, do jaké míry ten člověk opravdu zná sám sebe. Vždyť na počátku (vlastně před samým počátkem, spíše tedy u kolébky) filosofie oslovovalo Řeky heslo z Delf: „Poznej sám sebe!“. Všichni tomu dobře

rozumíme, a rozumíme i tomu, že to je dodnes výzva i pro nás. A stejně tak dobře víme, že sami sebe dobře neznáme, protože v nepředmídaných, naléhavých a kritických situacích bývá naše jednání a reagování nejednou překvapením právě pro nás, ať už jde o selhání, které vůbec neodpovídá tomu, co jsme si o sobě mysleli, anebo naopak o výkon, jaký jsme od sebe sami nečekali.

(Písek, 980711-1.)

<<<

>>>

980711-2

Filosofičnost myšlení není dána tím, čím se filosofující myslitel zabývá. Filosof se filosoficky může totiž zabývat čímkoliv, tedy např. také tím, čím se zabývají vědy, ale i tím, čím se vědy nezabývají a zabývat nemohou, prostě nedovedou. Např. vědy se nedokáží zabývat samy sebou. To je zvláštnost, které si myslitelé po dlouhé věky nebyly vůbec vědomi (a někteří vědci si to neuvědomují dodnes). Původně vědění znamenalo skutečně vědět, a tedy také vědět, že vím (nejenom se to domnívat). – Jestliže filosofičnost nezáleží v tzv. předmětu, o kterém se přemýšlí, který se kriticky zkoumá a o jehož poznání či pochopení jde, pak je zřejmé, že musí specifičnost filosofie spočívat ve způsobu, jak filosof myslí, jak zkoumá a jak poznává či chápe. Tím se filosofie podstatně liší od věd, protože vědy mají svůj obor přesně vymezen, takže způsob vědeckého myšlení je vždycky do jisté míry ovlivněn předmětem resp. oborem předmětů, na které se ta která věda soustřeďuje.

(Písek, 980711-2.)

<<<

>>>

980711-3

Tato knížka je napsána způsobem, který není zcela obvyklý. Není určena ani odborníkům, aby jim přinesla něco nového tak, že vstoupí do jejich diskursu, ani laikům, aby je informovala o něčem jim zatím cizím nebo alespoň málo známým. Vůbec nehodlá v pravém smyslu „informovat“, tj. přinášet informace, data, poznatky, nýbrž chce jim předvést (prezentovat) filosofování při práci, ale tak, aby postup mohli sledovat i ti, kdo nemají žádné propedeutické přípravy. To prakticky znamenalo, že kniha musí být zbavena zátěže rozsáhlých znalostí, ale že zároveň musí vždy znovu ukazovat, jak důležité jsou takové znalosti pro každého, kdo chce opravdově a pořádně filosofovat. Jinými slovy, tato knížka chce ukázat, jaký smysl má filosofické myšlení i pro toho, kdo není a ani se nechce stát filosofem svou profesí (takových lidí není mnoho, kdo se mohou celý život zabývat právě filosofií – o tom ještě bude řeč). Tak jako nežádáme po řidiči, aby dokázal automobil sestrojít, ale spokojujeme se s tím, aby jej uměl řídit, aby s ním dokázal správně a podle pravidel jezdit po silnicích, tak nelze požadovat, aby se každý filosofií věnoval „profesionálně“, ale lze po mém soudu ukázat, jak je důležité pro každého, aby něco z filosofického myšlení zvládl a aby si to osvojil (aniž by se tím nutně stával skutečným filosofem). Tato knížka tedy nechce z nikoho udělat filosofa, ale chce co nejvíc čtenářů přesvědčit, že je nejen zajímavé, ale především potřebné, aby se s filosofickým způsobem myšlení co nejvíc sblížil a důvěrně seznámil.

(Písek, 980711-3.)

<<<

>>>

980712-1

Nejde hlavně ze dvou důvodů o „uvádění“ do filosofie“: jednak už (u nás v Evropě a všude, kam dosáhl evropský vliv – např. formou techniky resp. techno-vědy) každý už od útlého dětství nějak do filosofie uveden a nadále uváděn byl, jednak je skutečné filosofování něco, co nemůže dělat každý se vším, co k tomu náleží. Filosofii lze pěstovat jen tak, že stále čteme (pokud nevykládáme anebo nepíšeme; spaní se nepočítá, ale každý filosof považuje spaní – a také jídlo atd. – za politováníhodné vytrhování z „toho hlavního“). Ale právě na čtení nepřehledného množství knih je zapotřebí mít množství času. Filosofovat naplno lze jen tak, že se téměř o nic jiného nemusíte starat. K tomu cíli je třeba se za prvé buď neženit nebo se ženit velmi obezřetně. Kdysi to prý platilo i pro pěstování vědy; Rádl vzpomíná, jak Bohuslav Raýman říkal, že vědu může skutečně svobodně pěstovat pouze člověk bohatý, a pokud není z bohaté rodiny, musí se do bohaté rodiny přiznít, aby byl vskutku nezávislý.

(Písek, 980712-1.)

<<<

>>>

980712-2

Když Heidegger zdůrazňuje ve své knižce (původně víckrát přednesené přednášce) o „bytostném určení pravdy“ (Vom Wesen der Wahrheit), že mu nepůjde o „pravdu praktické životní zkušenosti nebo hospodářského propočtu, technické úvahy nebo politické chytrosti, obzvláště pak vědeckého výzkumu nebo uměleckého výtvaru, či dokonce myslitelské úvahy nebo kultické víry“ (5812, s. 5), toho všeho že „si otázka po bytostném určení pravdy nevšímá a naproti tomu přihlíží k tomu jedinému, co vyznačuje každou „pravdu“ vůbec jako pravdu“, pak to může být chápáno (ostatně jde o pouhý počátek výkladu) jako dotazování po tom, co je tím pro všechny jednotlivé pravdy tím společným rysem. A hned v druhém odstavci ve stylizované námitce se autor zmiňuje o „prázdných obecninách“, čímž dává najevo, že si uvědomuje, jak jeho počáteční výklad (včetně formulace tématu) bude asi převážně chápán. Nechme stranou Heideggerův záměr a případně strategii; ptejme se raději, do jaké míry ony první dva odstavce vycházejí vstříc nějakým obecným předsudkům nebo do jaké míry čtenáře dokonce (možná úmyslně) zavádějí.

Naše otázka bude nejprve směřovat k tomu, co se obecně předpokládá: že totiž každá jednotlivá „pravda“ (už sám Heidegger užívá uvozovek, když říká „každá pravda“) je pravdou díky čemuś, co je všem pravdám společné jako jejich obecná vlastnost, obecný rys. V pozadí je stará řecká myšlenka participace, tj. podílnictví na pravdě jakožto ideji, ale toto pozadí je dnes už zasunuto velice „dozadu“, téměř do nedohledna. Daleko aktuálnější a rozšířenější je právě ona koncepce, od které pak Heidegger vychází (a kterou kriticky posuzuje), totiž adekvátní pojetí pravdy. To vlastně definitivně opouští myšlenku „bytostného určení“ pravdy jakožto ideje, na níž pak mají „podíl“ všechny naše lidské „pravdy“ jakožto její jen přibližné a zejména pomíjivé kopie. Jde už jenom o jakýś vskutku abstraktní rys, totiž podobnost, připodobněnost, ale nikoliv podobnost nějaké ideji pravdy (jakožto čemuś absolutnímu), nýbrž více či méně nahodilé skutečnosti, „věci“. Pojetí pravdy se tak obejde bez ideje „absolutní“ pravdy a plně vyhoví potřebám jen na základě přirovnání lidské myšlenky (představy, pojetí atd.) k věci (realitě, skutečnosti), k níž se vztahuje právě jako myšlenka atd. Je to od Heideggera taktický krok, aby udržel posluchačovu (nebo čtenářovu) pozornost? Nejspíš ano, neboť způsob, jak potom adekvátní pojetí vyvrací, je vlastně – přísně vzato – neplatný; je to jen argumentum ad homines, totiž argumentace platná jen pro ty, kteří ono pojetí v tradiční podobě drží a nejsou seznámeni s tím, s čím musel být seznámen právě Heidegger jako nejen žák, ale dokonce jednu dobu asistent Husserlův. Právě Husserl ve svých Logische Untersuchungen poskytl zastáncům adekvátního pojetí pravdy myšlenkové prostředky k tomu, aby pádnosti Heideggerových úvodních argumentů unikli a své pozice si nadále drželi.

(Písek, 980712-2.)

<<<

>>>

980715-1

Filosofie (a potom veškerá věda) je nerozlučně spjata s původně nevysloveným, ale později rozpoznaným předpokladem, který pak musí být dříve nebo později nejen náležitě uvědoměn, ale musí být nutně formulován jako filosofický postulát, totiž že akty vědomí (tzv. subjektivita) se mohou (a musí) vztahovat a také skutečně vztahují k něčemu, co není jejich integrální součástí, nýbrž něčím, k čemu se mohou vztahovat také jiné akty vědomí (a to ať už téhož subjektu nebo i jiných subjektů). Proto musíme velmi pečlivě rozeznávat mínící akt od toho, co je míněno. Nekritické myšlení ovšem mylně ztotožňuje míněné se skutečným; v běžných případech se to zvykově každý naučí poněkud rozlišovat, ale ve složitějších a všelijakými intervencemi zatíženějších případech tomu vždy znovu propadá. – Nechme nyní otázku kritičnosti zatím stranou a soustředme se na důležitost toho, že míněné může být jednak míněno (jako „totéž“) vždy znovu tímž myslícím subjektem, jednak – a to je pro filosofii snad ještě významnější – může být (jako „totéž“) míněno mnoha různými myslícími subjekty. Tím je umožněno, že se různí myslitelé mohou s velkou přesností soustředit na totéž myšlené, na tentýž „intencionální předmět“ resp. na celé myšlenkové stavby (a nezůstávat jen v jakémisi rezonujícím předporozumění, spíše vcítění či vciťování, které nikdy nemůže dosahovat oné detailní přesnosti a vyhovovat všem nárokům kritického ověřování, jaké je nezbytnou podmínkou např. všech vědeckých postupů.

(Písek, 980715-1.)

<<<

>>>

980718-1

na počátku Sókratés: ffování je božské poslání, povolání od bohů; po téměř půl druhém tisíciletí Hegel říká, že filosofie je tou pravou bohoslužbou

(Písek, 980718-1.)

<<<

>>>

Postmoderní

Slova „postmoderní“ a „postmoderna“ – bez ohledu na genezi – jsou spojena s několikerým výkladem. Nejběžnější užití je chápáno ve významu „modernější než moderní“, ale mám za to, že slovo samo se tomuto porozumění spíše brání a vzpírá. „Více než moderní“, „nadmoderní“ by zasluhovalo spíše termínu „hypermoderní“ ve smyslu dovedení modernosti k vrcholu, k extrému. Předpona „post“ naznačuje, že postmoderní nechává modernost za sebou, že v ní už nepokračuje. To mnohem více odpovídá i všeobecnému pocitu, že se v modernitě už necítíme dost doma, že modernost se nám jeví jako poněkud naivní, primitivní, zastaralá, jako něco, co musí být vědomě opuštěno a překonáno: hypermodernita se nám proto jeví jako cosi nemístného až absurdního. Táž předpona však naznačuje i jakousi nejistotu, v čem a jak může a má být ona už nedržitelná modernita opuštěna a překonána. Vzhledem k této nejistotě a také k tomu, že jde spíše o pocit, dojem, tuchu, se ihned otvírá otázka, zda právě ono „post“ není pouhou iluzí, pouhopouhým zbožným přáním. Kdybychom si byli zcela jasni v tom, v čem se už nemůžeme hlásit k modernosti, mohli bychom také zřetelně pojmenovat to

nové, k čemu se obracíme a co chceme držet. Je tedy třeba onen pocit přezkoumat: se starým je možno se skutečně a nejen zdánlivě rozloučit jen tenkrát, když už to staré máme celé „před sebou“ (resp. „za sebou“), takže se na ně díváme a posuzujeme je už z odstupu. Z filosofického hlediska rozhodující není pocit ani dojem, nýbrž co nejpřesnější uchopení skutečnosti, povahy, struktury a dosahu onoho odstupu. Ovšem takové přesné uchopení je vždycky čímsi riskantním, neboť se pokouší získat zase ještě nový odstup i od onoho odstupu vůči tomu starému. Získat odstup vůči něčemu ještě ne starému, nýbrž stále ještě aktuálnímu, znamená získat odstup od sebe a od svých kořenů a pozic. Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že tzv. kritičnost má své specifické podmínky a předpoklady: nemůžeme být dost kritičtí vůči něčemu starému, jestliže nejsme náležitě kritičtí vůči tomu, co je aktuální, v čem žijeme a co je naší přítomností. Jinými slovy: nemůžeme kriticky zhodnotit svůj odstup od modernity, jestliže nejsme náležitě kritičtí vůči své přítomnosti, tedy vůči sobě hic et nunc. Zdá se proto, že slovo „postmoderní“ vypovídá něco významného o tom, že naše kritičnost zdaleka není náležitá, že vůbec nestačí k tomu, aby upevnila a ospravedlnila náš dojem, že už nejsme a nemůžeme být „moderní“ v onom již upřesněném smyslu.

(Písek, 980722-1.)

<<<

>>>

980727-1

Je-li filosofie láskou k moudrosti, toužením po ní a neustávajícím hledáním toho, co filosofie sice „nemá“, ale jinak, než moudrost „nemá“ nevědomec, pak sama filosofie je dokladem toho, že ona „moudrost“ je čímsi od člověka odděleným (absolutním) a na člověku nemajícím žádného zájmu. Právě proto je vždy znovu eminentním zájmem a neustálou potřebou filosofie, aby se odlišovala a také aby od jiných byla odlišována nejen od všelijakých pseudofilosofií, ale i ode všech a ne-filosofií.

(Písek, 980727-1.)

<<<

>>>

Filosofie a doba

Úvahy o filosofii pro „naši dobu“, tj. pro přítomnost, by měly vycházet z dvojího vyjasnění: 1) co to je filosofie, jaké jsou její charakteristické rysy, a 2) co chápeme tzv. „naší dobou“. S obojím jsou spojeny velké nesnáze. Především na světě není žádná jiná instance, která by byla dost kompetentní k tomu, aby věrojatně posoudila, co to vlastně filosofie jest, kromě filosofie samotné. A tu je od počátku zřejmé, že v tom není, nemůže být a snad by ani nemělo být jednoty. Filosofii je mnoho (a různých) také proto, že si každý skutečný filosof na tuto základní a přece provždy „úběžnou“ filosofickou otázku musí na svou osobní odpovědnost a na své vlastní riziko sám odpovědět. Člověk je – pokud víme – jediným tvorem, který je obdařen vědomím a zejména myšlením do té míry flexibilním, že se může tázat po celku svého života a dokonce po skutečnostech, které se jeho života vlastně přímo netýkají (přesně: které se jeho života začínou týkat teprve ve chvíli, kdy se po nich začne tázat). Teprve tehdy, když se člověk táže tímto zvláštním způsobem, pokouší se vědomě vztáhnout k tomu, co nemá před sebou, co zkrátka „není tu“, protože si uvědomuje ohromnou důsažnost toho, co „tu není“, pro všechno to, co „tu je“. Vědomí oné obrovské důsažnosti není příliš přesné a je spjato s nejrůznějšími emocemi. Jednou z nejdůležitějších je strach, úzkost, děs ... V podstatě jde vždy o děs z toho, co přichází z budoucnosti. Proč se vlastně mytický člověk děsí budoucnosti? A proč se zvíře děsí pouze toho, co „je tu“? Zdá se, že dokonce i tam, kde se člověk děsí něčeho minulého, jde ve skutečnosti o děs z toho, co se z té minulosti může vyklubat jako to, co teprve přijde – a co vlastně

tím, že si to člověk uvědomuje, již přichází. A právě to má své důsledky pro náš bod 2), totiž co máme rozumět „naší dobou“. Tu nemůžeme redukovat na momentální poměry, protože pak bychom nemohli porozumět jejímu „smyslu“. Smysl přítomnosti spočívá v tom, jak si tato přítomnost vede ve vztahu k minulosti, tj. v čem na tu kterou minulou dobu navazuje a v čem ji naopak nechce následovat, v čem se od ní chce odlišit a skutečně odlišuje. Aktuální přítomnost však může být něčím novým (na rozdíl od pouhého pokračování v tom, co bylo) jen tak, že se orientuje také směrem do budoucnosti, nejen do minulosti. Přítomnost je zkátka skutečnou (= aktuální) přítomností jen tak, že se nějakým způsobem vztáhne jak k minulosti, tak k budoucnosti. Filosofie, která má být filosofií pro „naši dobu“, tedy pro přítomnost, nemůže být proto jen nějakým výrazem, produktem doby (a už vůbec ne produktem toho, co té době předcházelo), ale musí být vždycky také určitým rozvrhem toho, co očekáváme, co chceme a co jsme už začali a ještě začínáme dělat.

(Písek, 980729-1.)

<<<

>>>

Bůh a pojmovost

Ve všech jazycích je mnoho důležitých slov, jejichž původní význam nebyl formován pojmově a jež přetrvávají do epoch pojmového myšlení. Někdy byla taková slova ostrakizována, jindy byla jen přeznačována. Mezi taková slova náleží nepochybně také slovo „bůh“. Filosofie, která zahájila svůj dějinný vývoj odmítáním a kritikou mýtu, neměla na vybranou: buď se slovu „bůh“ muselo dostat pojmového „upřesnění“ (spočívajícího v konstrukci příslušného intencionálního předmětu) – anebo muselo být zavrženo, tj. vyvrženo z filosofického slovníku. První filosofové skutečně nebyli žádnými ateisty, ale považovali za nezbytné význam slova „bůh“ náležitě pojmově upřesnit, tj. z několika přístupných kontextů nasoudit jakožto pojem. To možná pro mnohého čtenáře není zcela průhledné, protože později a dokonce ještě dodnes dochází k zaměňování slova a příslušného pojmu (přesně: obvykle více pojmů, spjatých s týmž slovem). Většina nejstarších filosofů užívá tedy slova „bůh“ (THEOS), ale každý z nich toto slovo spojuje s různými pojmy. Pochopitelně i dříve mělo toto slovo různé významy, ale tyto významy nebylo možno náležitě upřesnit a tudíž ani přesně odlišit, dokud nebyly vynalezeny pojmy a dokud se myšlení nezačalo strukturovat pojmově. Pak nastaly ovšem problémy, protože v kontextech, které se pro filosofy staly eminentně důležitými, se dosavadní narativní „vymezování“ vždy znovu ukázalo v celé své nedostatečnosti a problematičnosti. Filosofie ovšem ovlivňovala běžný jazyk a jeho užívání jen pomalu a téměř vždy jen částečně. V obecném užití tak bývalo slovo „bůh“ (ostatně jako většina jiných slov) vybaveno jak konotacemi pojmovými (a pojmově upřesněnými), tak narativními (a tedy z pojmového hlediska jen přibližnými). Tato situace trvá dodnes a je mimořádně závažná právě v takovýchto případech, kdy některé složky významu slova jsou starší než sama pojmovost (neboť sahají do dob mytických).

(Písek, 980729-2.)

<<<

>>>

Úkaz a jev / Fenomén (jev) / Zjevování a subjekt

Patočka dost dobře nerozlišuje, jak se zdá, mezi tím, „co se ukazuje“ (moje formulace, tj. bez ohledu na eventuelní subjekt) a „co se mi ve fenoménu ukazuje“ (Patočkova formulace, viz 7668, Úvod do fenomenologické filosofie, str. 76). Tedy řečeno mou terminologií, nerozlišuje mezi „úkazem“ a „jevem“. Jestliže Patočkův termín „fenomén“ chceme s jedním z oněch termínů sjednotit nebo alespoň porovnat, pak se zdá, že fenomén je vždycky fenoménem pro někoho (pro nějaký subjekt),

takže by to korespondovalo s mým užitím slova „jev“. Tomu by ostatně nasvědčovalo i to, že pro Patočku „fenomény ukazují jsoucna v jejich bytí“ (tamtéž); pokud ovšem slovu „bytí“ budeme příslušným způsobem rozumět – na rozdíl od okamžité jsoucnosti (tedy „úказu“) – jako časovému průběhu příslušného jsoucna jakožto „událostného dění“. Ovšem i tak mám výhradu proti formulaci, že „fenomény něco ukazují“ – jsem ochoten připustit eventuelně, že „ve fenoménech se něco ukazuje“, přesněji však „vyjevuje“ (protože – jak ještě ukážu – fenomény jsou naším výtvořem, i když ne libovolným a tím méně svévolným). Bez „nás“ jako aktivních subjektů se žádný „fenomén“ nemůže ustavit, konstituovat. V tom smyslu opravdu platí, že „fenomén jako fenomén je něco od věci podstatně odlišného“ (s. 76; a opět bych zmínil, že také „ne-věc“ se může vyjevovat, takže fenomén jakožto fenomén je něco také od „ne-věci“ odlišného). A proto není filosoficky korektní, když Patočka (ať už za sebe nebo jen za Husserla) říká, že „svět je nám dán (vorgegeben) bez našeho aktivního přispění“ a že „svět je nám původně dán ne v takových aktech, nýbrž v pasivitě a receptivitě našeho života“ (s. 75) Což souvisí ostatně s tím, že *nic* nám není a nemůže být *dáno*, pokud vůči tomu zůstaneme pouze pasivní: receptivita je aktivita, je to re-akce, a každá re-akce je akce. – O „ukazování“ naproti tomu má smysl hovořit i bez ohledu na jakýkoli subjekt a jeho aktivitu. „Ukazování (se)“ je součástí a složkou událostného dění: dění události spočívá po vnější stránce ve střídě a proměnách toho, jak se v tu kterou chvíli událost „ukazuje“, tj. jakou svou okamžitou jsoucnost dává okolnímu světu k dispozici (k „nahlédnutí“ či jinému typu re-akce). Konstituce jevu (fenoménu) předpokládá aktivní subjekt, který je větší nebo menší měrou (podle úrovně své reaktibility) schopen zareagovat nikoliv pouze na tu kterou okamžitou jsoucnost, ale na bytí příslušné události jako jsoucna vcelku.

(Písek, 980801-1.)

<<<

>>>

Fenomenologie

Patočka je přesvědčen, že ve své základní kritické distanci od Husserlovy filosofie (např. 7668, s. 77) jakožto transcendentálního subjektivismu ve skutečnosti nijak neopouští fenomenologii. Tím založil i pro své žáky určitou možnost zase jejich kritické distance od svého chápání fenomenologické filosofie, aniž by se tím museli rozloučit s „patočkovskou“ fenomenologií. Když jsme se s Patočkou v roce 1976 (na jeho přání a podle jeho výběru) sešli v bytě u Rezků, aby se s námi poradil o tom, co by měl napsat do Rakušany tehdy vyžádaného článku o stavu fenomenologie v Čechách a na Moravě (mám dojem, že tehdy opravdu nešlo o situaci na Slovensku, ale naprosto jist si už nejsem; charakteristické však bylo, že nebyl přizván žádný slovenský filosof, ačkoliv to v zásadě bylo možné), měl jsem pochybnosti, zda mé přizvání je na místě. Patočka měl na mne navzdory mé silné rezistenci (a „dificilnosti“) velký vliv také ve fenomenologickém smyslu, a já jsem si proto vždycky svůj vztah k fenomenologii formuloval – v navázání na jednu formulaci Husserlovu – tak, že uznávám fenomenologii jako metodu (resp. jako jeden z přístupů), ale nikoli jako (celou) filosofii. Ani dnes nevidím důvod, proč bych toto stanovisko měl změnit, ale rozumím tomu, že fenomenologie je víc než pouhou filosofickou metodou (a samozřejmě víc než vědeckou metodou), tj. že i v nedogmatizujícím chápání může znamenat dosti pronikavé ovlivnění samotného filosofování, a proto se nechci urputně bránit, když by mne někdo chtěl zahrnout (ovšem spíše někam stranou) do mnohočetné delty onoho myšlenkového veletoku, jímž je na konci dvacátého století fenomenologie resp. proud myšlení, který by bez navázání na Husserla byl nemyslitelný a nemožný.

(Písek, 980801-2.)

<<<

>>>

Zjevování

Otázka „zjevování“ (vyjevování) skutečností je nepochybně jednou ze základních otázek filosofických. Předně tu je otázka, jak to vypadá ze strany toho, co se vyjevuje: tradičně se o tom mluví tak, že skutečnosti nám jsou „dány“. Ale mohou se nám věci samy „dávat? Na přelomu 40. a 50. let Patočka píše (jen v rkp. – 7630, Péče o duši I., s. 195), že „žádné jsoucno se nemůže ani samo zjevovat, ani zjevování zakládat, umožňovat“. Z toho vyplývá, že ke zjevování je zapotřebí především toho, komu se „něco“ zjevuje (budu mluvit o subjektu, i když vím o možných námitkách, totiž že tím eo ipso ze subjektu dělám objekt – považuji to za nekorektní, ale výklad nechám na jindy). Jev, fenomén je tedy něco, co sice nějak musí respektovat to, co se zjevuje, ale je nemožné bez subjektu, kterému se to zjevuje. Fenomén je ne-li výtvořem, tedy přinejmenším spoluvýtvořem subjektu. Otázkou nyní je, zda to, co se v jevu zjevuje, se na fenoménu čili jevu aktivně podílí, anebo zda je jen respektováno (a „ponecháno být tím, čím jest“). Můžeme vůbec předpokládat nějakou aktivitu na straně toho, co se zjevuje? Tady je třeba bedlivě rozlišit pravá jsoucna od nepravých. Nepravé jsoucno, tj. hromada, nemůže být aktivní, protože není vnitřně integrováno (a aktivita je přechodem z nitra navenek, takže když hromada nemá „nitro“, nemůže být – jakožto hromada – aktivní). Naproti tomu pravé jsoucno aktivní být může, ale jenom tak, že svou aktivitu uskuteční jejím zvnějšněním. Zvnějšněná aktivita je sama o sobě nerozlišitelná od vnějšku hromady (pochopitelně hromady v pohybu, např. v pádu či sesuvu apod.). Rozpoznání, že jde o aktivitu a tedy o aktivní pravé jsoucno (subjekt) a tudíž o něco, čemu je třeba porozumět a ne to jen brát na vědomí a prostě konstatovat, je vždycky více či méně riskantním pokusem. Riziko bývalo kdysi větší tehdy, když se omylem a nedopatřením předpokládaly hromady a pouhá vnějšnost. Dnes se situace obrátila a věda nás nutí k tomu, abychom co možná ne-hromady, ne-věci, aktivní činitele vylučovali, abychom jich nepoužívali k výkladu, abychom porozumění nahrazovali konstrukcí z částí, setrvačností a automatismů. Právě tím se však otázka zjevování odsouvá do stínu a temna .

(Písek, 980801-3.)

<<<

>>>

LOGOS a „předpoklady“

Vynález pojmů a pojmového strukturování myšlení vedl nutně – i když samotné rozpoznání této nutnosti se prosazovalo pomalu – k pozoruhodnému objevu: žádný výkon vědomí, žádný akt myšlení nezačíná „od počátku“, i když to tak často vypadá a i když se to myslící domnívá. Ve světě smyslu, slova, logicky (či „logově“) dotvářených významů, zkrátka ve světě LOGU (který poprvé v dějinách právě Řekové postavili proti světu MYTHU) každý krok myšlení je založen na předpokladech, které je třeba teprve odhalit, dobře rozpoznat a systematicky analyzovat (zejména ovšem tam, kde jde o krok rozhodující). Bylo by falešné se domnívat, že tyto předpoklady – jak ostatně ono slovo mylně sugeruje – jsou něčím předem uloženým či položeným, něčím dřívějším (minulejším) a předem daným. Jde spíše o nepřehledný a zprvu neprůhledný soubor před-předpokladů, ale před-předpokladů nedaných, nýbrž před-danostních, z nichž bude nutno vybírat resp. které bude třeba dotvořovat v úzkém sepětí s tím, jak onen myšlenkový krok se bude uskutečňovat v širších souvislostech resp. jak bude v ony širší souvislosti uváděn (a to v souvislosti, z nichž některé už vytvořeny, uskutečněny byly a jsou, zatímco jiné na to teprve čekají). Dalo by se o tom mluvit také tak, že zároveň s tím, jak myslitel sleduje určitou strategii výstavby své koncepce a buduje systematické souvislosti, vědomě či nevědomky buduje také základy a předpoklady svých myšlenek. A pokud to dělá nevědomky, zdá se potom, že zpětnou analýzou je lze objevit jako již ustavené a uskutečněné. Ovšem tak jako ona výstavba „navenek“, tj. do systematických souvislostí myšlenkové budovy, není a nemůže být libovolná a svévolná, ale musí pracovat s jistými „materiály“ a „souvislostmi“, které jsou legitimní,

stejně tak ono budování základů a předpokladů (něco jako zapouštění a prodlužování kořenů) nezáleží na naší libovůli, ale přinejmenším dodatečně a ve výsledcích se prokáže jako platné či neplatné, legitimní či marné.

(Písek, 980802-1.)

<<<

>>>

Četba v originále

S filosofickými autory je třeba se seznamovat z jejich vlastních textů (a to v originálním znění), protože každý významný filosof je složitější a bohatší, než jakýkoli obraz o něm, sepsaný sebelepším filosofem jiným. Rozbory z pera jiných filosofů je třeba zajisté číst také, ale nelze se na ně omezovat (ledaže je čteme kvůli jejich autorovi a nikoli pro to, so říkají o nějakém jiném filosofovi). Skutečné, tj. živé a činné. pracující filosofování je v každé době – a zejména v naší – ohroženo z mnoha stran, ale v dobách filosofického úpadku zejména převažujícím zájmem historickým (či přesněji historicistickým), který se na místě živé filosofické práce omezuje na (pseudofilosofické) komentování starších myslitelů, zkrátka na povídání „o filosofii“, ale ve skutečnosti z mimofilosofických a ne-filosofických pozic. Skutečné (významné) filosofie je třeba číst v originále prostě proto, že to je jediný způsob, jak se s nimi můžeme dostat do rozhovoru, do dialogu, aniž bychom z nich dělali zvenčí, z odstupu popsatelné „předměty“, „věci“ (objekty).

(Písek, 980802-2.)

<<<

>>>

Filosofování

Mnoho mladíků se připravuje na motoristický sport tím, že si koupí knížku o motocyklech nebo autech. Na koupi motorky či auto zatím nemají peníze – a snad nejsou ani dost staří, aby mohli získat oprávnění řídit. Většinou jim jde docela prakticky o to, aby porozuměli, jak motor funguje a aby dokázali rozpoznat a opravit menší závady sami. Možná, že i po získání řidičského průkazu budou ještě nějaký čas odkázáni na jízdu s půjčenými vozidly. Tento obraz nám může poněkud přiblížit situaci těch, kdo se seznamují s filosofií. Také zde je třeba nejprve získat nějaké vědomosti „o“ filosofii, ale tím to samozřejmě nesmí skončit. Také je zapotřebí mít nezbytný kapitál, ale ten je velmi odlišné povahy. Nespočívá v penězích, za které je možno si koupit třeba vůz, ale v jistých osobních předpokladech, jednak daných „od přírody“, jednak spočívajících v celé řadě dovedností, jimž je třeba se naučit od jiných. Pokud se jim chceme naučit opravdu dobře, je třeba jít do učení k mistrům. Konkrétně to znamená něco podobného, jako byla jízda řidiče-nováčka v cizím, vypůjčeném voze. Ať se to komu líbí nebo nelíbí, nejlepší cesta ke skutečné a platné filosofické práci je „nasednutí“ do filosofie jiného, pokud možno vynikajícího (ale i po jiných stránkách, např. pedagogické či propedeutické), důsledného, precizního atd. myslitele, a myslet jakoby s ním a dokonce „za něho“ (tj. domýšlet se závěrů ještě dříve, než to on napíše resp. než to jako již dávno napsané sami najdeme). Jde totiž o to, že nikdo nám vlastně v pravém smyslu nemůže „ukázat“, jak se filosofuje, protože nám to nemůže předat jinak než v šifrách. A my ty šifry nerozluštíme, dokud se nenaučíme jakýms takýms způsobem sami filosofovat (byť s chybami a málo orientováni atd.). Zatímco v umění (např. v malířství) neškolený, např. „naivistický“ způsob není bez zajímavosti, ve filosofii je zhoubný a nesmí být trpěn. To neznamená, že je ve filosofii zakázáno „selfmademanství“, samovzdělání. Jsou dokonce dějinné a společenské situace, kdy to je jediná schůdná a i možná cesta. Zároveň však je třeba si uvědomit, že to je cesta riskantní, nesnadná, plná zbytečných „zkoušek a omylů“ – prostě jen proto,

že selfmademan neví, že takové zkoušky už byly provedeny a také posouzeny, a že už se ví, kam to vede, a že každý trochu vzdělanější filosof ušetří čas a práci, když je všechny nebude pracně opakovat. Takže cesta to je, ale málo schůdná a vhodná jen tam, kde běžnější, normálnější cesta není k dispozici (resp. je na ní příliš mnoho velkých překážek).

(Písek, 980802-3.)

<<<

>>>

Rozum – „software“ / Pojmy jako „software“

Empiristická snaha, odvodit pojmy z jemů a dojmů (počitků atd.), je metodicky nesprávná, protože pojmy se netvoří samy od sebe, ale jsou vynálezem rozumu (to znamená zároveň ohrazení proti domněnce, že rozum je nějakými pojmy „původně“ – apriorně – vybaven, jak se domníval Kant). Neurofyziologicky nemusí dojít k žádné změně – a přece způsob zpracování týchž neurofyziologických „dat“ (informací) může v jednom případě být efektivnější než v jiném. Ve vývoji reaktivity živých bytostí a zejména pak ve vývoji nervové soustavy lze rozpoznat několik hlavních cest, a výzkum na této úrovni bychom mohli interpretovat jako orientaci vývojových biologů na jakýsi nervový „hardware“. Ten zajisté také podléhá vývojovým proměnám. Ale důležité je nezaměňovat tyto proměny s proměnami „softwaru“. Když došlo k vynálezu jazykové komunikace (a na jejím počátku stály nepochybně zvukové rituály, které svou variabilitou umožnily vytváření velkého množství komplexnějších skupin zvuků, jimiž bylo možno přestat komunikovat v pouhých znacích), ukázalo se, že dosavadního „hardwaru“ zdaleka nebylo dostatečně využito, takže vedle dosavadního, na vitální úrovni fungujícího „softwaru“, který se vskutku neurofyziologicky „vyvinul“ (sumárně a jen přibližně řečeno), začal intervenovat nový „software“ jako vynález, jehož kořeny už nebyly v neurofyziologické rovině. Samozřejmě se tu můžeme tázat, odkud že se tento vynález vzal. Navrhují, abychom se touto věcí zabývali později, až budeme mít k dispozici více „materiálu“ a zkušeností s ním. Vezměme zatím na vědomí, že ve vztahu k neurofyziologické situaci je povaha eventuelního „softwaru“ „hardwarem“ pouze limitována, ale nikoliv determinována. Empirismus je vadně orientován v tom, že je redukcionistický a že se dogmaticky pokouší každé „vyšší“ odvozovat z „nižšího“. Přínejmenším pro některé myslitele se už v posledním více než století stalo zřejmým, že to je pouze jedna z metod, jimiž lze přistupovat k problémům, a že tato metoda je efektivní jen v určitých vymezených souvislostech, zatímco v jiných nejen nefunguje, nýbrž zatemňuje i „věcnou“, „předmětnou“ stránku skutečnosti.

(Písek, 980803-1.)

<<<

>>>

Kauzalita a „platnost“ / „Vládnutí“ a kauzalita

Rozdíl mezi kauzálním myšlením (teorií kauzality) a myšlením toho, co „býti má“, je rozdílem mezi orientací na to, co „váží“ a převažuje, a orientací na to, co vládne a převládá. Pro nejstarší filosofy byla ARCHÉ jednak tím, co bylo a je „první“, ale také co „vládne“. Teprve později byla tato „vláda“ redukována na „setrvalost“ a „setrvačnost“, tedy nehnulost a nehybnost. Vláda je svou podstatou, svým bytostným charakterem čímsi organizujícím, je organizující, pořádkující mocí. Vládnutí, ovládnutí předpokládá ovšem na druhé straně připravenost a ochotu nechat se ovládat. Vláda není tedy jednostranná, ale předpokládá součinnost ovládaných. Kauzální myšlení se žádnou součinností nepočítá: následek je v příčině už „obsažen“, příčina nemá „svobodu“, tj. nemůže vést k jinému následku, následek nemá možnost být jiný (ledaže by byl následkem jiné příčiny). Vláda naproti tomu může být navzdory všem tlakům a kontrolám obcházena, může jí být vypovězena neposlušnost, může

být dokonce ignorována. Proto se také pro „zákonitosti“ vlastně toto pojmenování nehodí, a musíme proto velmi pečlivě rozlišovat mezi zákonitostmi (jakožto pravidelnostmi, setrvačnostmi) a zákony (jakožto jejich myšlenkovým uchopením a formulací).

(Písek, 980803-2.)

<<<

>>>

Filosofie a (její) minulost

Každá velká filosofie, i taková, která vskutku přináší převratné pohledy a zcela nové ideje, je jakýmsi zvláštním způsobem vázána na dosavadní filosofické tradice: musí je znát, musí s nimi počítat, musí na ně navazovat, musí se s nimi vyrovnávat, a to velmi často i odmítavě, ale vždycky kriticky. Filosofie prostě nemůže začínat vždy znovu, od prvních počátků, ab ovo. Tato vázanost filosofie na minulost má především význam negativní: filosof musí znát dějiny myšlení, aby se včas mohl vyhnout všem omylům a chybám, které už byly jako omyly a chyby rozpoznány. Jen výjimečně se může programově zařadit k nějakému mistrovi, k nějaké škole, k nějaké myšlenkové linii či vlně, a i pak je jeho povinností být jak k sobě, tak k takové škole nebo linii vskutku kritický. V něčem ovšem vždycky nakonec musí zůstat věrný odkazu minulých generací a věků, ale toto „něco“ je velice těžko uchopit a upřesnit. – Je velmi zvláštní, že theologie, ačkoliv se mnohému od filosofie musela naučit, zůstává stále mnohem rigidnější jak vůči dosavadním tradicím (ovšem obvykle jde vždy jen o jednu určitou tradici podle theologického zaměření, a v tom je stále ještě jistá podoba s filosofií), tak zejména (a to platí nejvíc pro protestantismus) o jeden docela určitý soubor sedimentů starých (údajně „prvotních“) tradic, konkrétně o tzv. Písmo, tj. soubor sz a nz biblických spisů. Ve filosofii nic podobného není – filosofie má své velikány i své rétory a propagátory, ale žádný z nich není (a nemůže být) považován za jednu provždy definitivní vyjádření či přímo vtělení Pravdy. Theologové naproti tomu mají vždy znovu tendenci ztotožňovat sz a nz spisy se „Slovem božím“. Jsou ovšem výjimky (jako např. náš Daněk), kdy theolog zcela jasně a nekompromisně prohlásí, že Slovo boží není „v bibli“, nýbrž „za bibli“. To po mém soudu znamená, že Písmo je jedinečnou a nesrovnatelnou, neopakovatelnou a nenahraditelnou příležitostí, jak zaslechnout Slovo boží, ale jen tehdy, když nejsme soustředěni (filologicky) na sám text, nýbrž otevřeme se něčemu, co skrze ten text promlouvá, aniž by v něm bylo beze zbytku obsaženo, aniž by s ním bylo do nerozlučnosti spojeno v nějaké definitivní úpravě, která už nemá žádné pokračování. Text bible je souborem lidských formulací, a tento soubor byl kodifikován opět lidmi. Lidé však nemohou s definitivní platností rozhodnout, co je a co není Slovo boží. A nadto platí, že Slovo boží není žádnou hotovou věcí (jakou je třeba vytištěná bible), ale je to vždy znovu událost: Slovo boží se děje, není jako hotové nikdy definitivně dáno. Pokud tohle theologové uznají, pak není důvodu, proč by s nimi věřící filosof nemohl jít ruku v ruce a úzce spolupracovat.

(Písek, 980803-3.)

<<<

>>>

Filosofie a experiment / Filosofie jako experimentální disciplína

Filosofie je v pravém slova smyslu experimentální disciplína, jejímž hlavním „nástrojem“ je – pochopitelně jen v rukou náležitě vzdělaných, ale také originálních myslitelů – metoda „trial and error“, zkouška a omyl. Něco zkoušet znamená něco udělat, něco podniknout. Filosofické podnikání má zcela zvláštní povahu, která však – vezmeme-li v úvahu onen zmíněný experimentální charakter filosofie – vlastně vůbec nevybočuje z toho, co známe ve vědách. Experiment ve vědách znamená

dvojí: na jedné straně uděláme naprosto přesně, vědomě a programově něco tak, abychom na nic nezapomněli, všechno měli pod kontrolou a naprosto přesně věděli, co jsme to vlastně udělali (např. už jen proto, abychom to mohli zase tak naprosto přesně zopakovat). Ovšem kdybychom stejně přesně už napřed věděli, jak pokus dopadne, nemuseli bychom jej dělat. To znamená, že součástí experimentu je vždycky také něco, co neznáme, o čem nevíme, k čemu povede a jak všechno dopadne. Experimentujeme proto, abychom se právě něco, co nevíme, teprve dozvěděli. Celá naše experimentální práce je zaměřena k něčemu, co tu ještě (pro nás) není, o čem nevíme a co neznáme. Chceme naprosto přesně vědět, co jsme udělali (a také to musíme přesně vypsát, abychom to jednak mohli sami použít, až to budeme dělat podruhé, ale také abychom umožnili jiným vědcům, aby to udělali stejně jako my a mohli posoudit, zda naše výsledky jsou nebo nejsou správné a platné). Experiment tedy neznamená „zkoušku nazdařbůh“, ale jde o zcela promyšlený postup. Filosofové si v poslední době osvojili jakousi problematickou praxi, že pracují s náznaky a odkazy tam, kde mají přesně argumentovat, čímž nepochybně – ať už záměrně nebo bez úmyslu – ztěžují kontrolu přinejmenším ze strany více méně vzdělané veřejnosti, ne-li dokonce i ze strany svých kolegů. Poukazy na širší kontexty zajisté nemohou být prováděny jinak než právě náznakem, ale to nesmí platit o ústředním tématu práce. V matematice je jednou provedený důkaz nadále neproměnný a otázkou je pouze to, zda ho v dané situaci může být legitimně a věcně zdůvodněně použito nebo nikoli. Ve filosofie je tomu naprosto jinak: zdánlivě týž argument může být v kontextu jedné filosofické cesty platný, zatímco v jiném kontextu platnost ztrácí. Ve filosofii je situace odlišná v tom směru, že tzv. invarianty nejsou a nemohou být nikdy součástí filosofické cesty. Jiná je věc tam, kde jde o tzv. výsledky. Koneckonců každé myšlení – a tedy také myšlení filosofické – je myšlením o něčem, myšlením „něčeho“. A toto „něco“ je buď filosofickou konstrukcí – a pak je možné, že má svou platnost a váhu jen v rámci příslušné filosofie -, anebo je to „něco“, k čemu se může anebo dokonce musí vztáhnout každý filosof, který je toho jména hoden. Pak už zajisté nemůže jít o filosofickou konstrukci ani o výmysl, nýbrž o „skutečnost“. Velmi ovšem bude záležet na našem chápání toho, co to znamená „skutečnost“.

(Písek, 980804-1.)

<<<

>>>

Filosofie a doba

Filosofie – alespoň dobrá, platná, tedy skutečná filosofie – je zajisté vždycky nějak spjata se svou dobou. Hrubou chybou je však předpokládat, že je produktem své doby. To daleko spíše je doba produktem své filosofie. Ovšem musíme dobře chápat, co tím je doopravdy řečeno. Produkt sám a produkci, „výrodu“ či spíše vytváření nesmíme chápat kauzálně: truhlář není příčinou stolu nebo skříně, ale jejich tvůrcem, výrobcem. Ani stůl, ani skříně nejsou v truhlářovi „obsaženy“, nejsou jeho „následkem“. A právě tak ani filosofie není „následkem“ své doby, ale ani doba není „následkem“ své filosofie. Doba není výrobcem, není žádným subjektem akcí, tedy ani vytváření, vyrábění. To však platí i o „filosofii“: ani filosofie není žádným subjektem akcí, žádným subjektem filosofování – tím je pouze jednotlivý filosof. Ten také formuje, staví, vytváří svou filosofii. Podobně lze však možná vidět i „doba“: doba sice není subjektem, ale jednotlivý člověk té doby tím subjektem nepochybně je. Můžeme se proto mnohem věcněji tázat, jaký „vliv“ má člověk určité doby na filosofii téže doby, a naopak zase, jaký vliv má filosofie určité doby na člověka téže doby. A právě při takto položené otázce se ukáže něco zajímavého: průměrný člověk určité doby (a to v celku společnosti znamená: většinový člověk) má na skutečnou filosofii své doby vliv minimální, a pokud vůbec nějaký má, je to vliv brzdící, retardační. Filosofie, která ovlivňuje většinového člověka, je vždycky filosofie už minulá, dřívější, a ještě všelijak zjednodušená a ad usum delphini (jímž právě je většinový člověk) v zájmu úspěšnosti upravená, desinterpretovaná, pokroucená a zmršená, zkratka z vulgarizovaná. Skutečná filosofie, tj. ta, která je hodna svého jména, nikdy nevychází špatnému vkusu většinového člověka

vstříc, nepodbízí se, nevyhovuje poptávce, ale je kritická jak k jiným filosofickým, tak k průměrnému člověku a průměrné poptávce. Filosofie, která se nabízí na trhu, přestává být opravdovou filosofií, filosofičnost jen napodobuje a předstírá a ve skutečnosti zrazuje. Filosofie tedy není žádným produktem ani „odrazem“ doby, i když je zajisté v každé filosofii mnohé, co nám dovoluje poznávat také dobu, v níž vyrostla a působila. Právě tyto momenty jsou však filosoficky druhořadé a okrajové. Rozhodující v každé filosofii je naopak to, co není v souhlasu nebo souzvuku s dobou, co naopak jde kupředu, pokouší se rozpoznat to, co přichází a ovlivnit tuto přicházející budoucnost třeba už tím, že se na ni sama připraví a nabídne takovou „připravenost“ také všem, kdo ji chtějí slyšet a kdo jejím očekáváním, nadějím nebo varováním chtějí rozumět. Patočka nazval kdysi Nietzscheho „velkým seismografistou přicházejících katastrof“: jak by bylo něco takovému možné, kdyby filosofie byla jen ohlasem, ozvěnou své doby?

(Písek, 980804-2.)

<<<

>>>

Filosofie

Filosofie pro naši dobu, stejně jako filosofie pro každou jinou dobu, je taková filosofie, která se nespokojuje pouze s poznáváním této doby, ale která se pokouší ukazovat cestu do budoucnosti. To znamená, že taková filosofie musí nějak předcházet svou dobu, vidět už dnes to, co většina lidí bude vidět až zítra a pozítří (pokud se vůbec budou snažit něco vidět). To souvisí s tím, že vůbec všechno, co děláme, děláme vlastně pro zítřek a pro pozítří, i když to stále ještě chápeme jako svou přítomnost. A právě tomu musí filosofie rozumět lépe a hlouběji, než bývá obecným zvykem. V tom je její bytostné spríznění s orientací víry, jak jí rozuměli staroizraelští proroci.

(Písek, 980804-3.)

<<<

>>>

Filosofie – co všechno vypovídá

Vším, co člověk dělá a co říká, vypovídá vždycky také o sobě, i když se ve svých činech i slovech obrací především jinam, k nějakým skutečnostem jiným, než je sám. A filosof – protože filosofie je svou bytostnou povahou a svým bytostným určením reflexí – si toho má a dokonce musí být vědom, a to jak při posuzování toho, co říkají nebo co dělají druzí (a co podrobuje své kritické reflexi), tak při sledování a kontrole toho, co dělá on sám, zejména pak, když myslí, když filosofuje. A to pochopitelně neplatí jen o jednotlivém člověku, ale také o době, o trendech a tendencích, příznačných pro určitou společnost (nebo část, vrstvu apod. společnosti) v určitém časovém období. Tato zkušenost sama nás učí rozlišovat mezi tím, o čem se mluví, a tím, co to chápajícímu může říci, že se o tom mluví a jak se o tom mluví. Někdy může obojí souhlasit a navzájem se podporovat a posilovat, zatímco jindy je obojí v rozporu a jedno pak popírá druhé. Když někdo stále ve svých řečích zdůrazňuje svou prostotu, nenáročnost a skromnost, ve skutečnosti je tím jako své kvality právě problematizuje a popírá. Odtud staré rozpoznání, že dobrá práce se chválí sama: rozumí se tím, že není třeba vykládat, jak je naše práce dobrá, ale že stačí, aby dobrá v skutku byla. Na druhé straně se říká, že samochvála smrdí. Obojí platí jen pro toho, kdo je s to skutečnost rozeznat od toho, co se za skutečné považuje a co se o tom jako o skutečném povídá.

(Písek, 980805-1.)

<<<

>>>

Pravda a orientace

Problém pravdy (pokud vůbec není pravda od počátku učiněna zcela závislou na tom, co „jest“) se obvykle řeší jako problém východiska a přístupu, tedy vposledu perspektivy subjektu, který o pravdu usiluje. Domyšleno dost do hloubky a s náležitou důsledností představuje toto řešení jisté otevření problému směrem k aktivnímu subjektu: pravda není záležitostí shody se skutečností, s tím, co je předem „dáno“ a jako taková danost musí být napodobeno, obkresleno, ale je především a principiálně záležitostí životní orientace, životního nasazení. Daná skutečnost (pokud vůbec něco takového lze předpokládat, tj. do jaké míry a do jakých detailů to lze předpokládat – což ovšem náleží do jiné souvislosti) je více méně nahodilou okolností, je průvodním vybavením situace, soustředěné přednostně ke smyslu a na smysl (a tedy nikoliv k okolnostem a na okolnosti); na sestavě tzv. daných skutečností (věcí, předmětů, tendencí atd.) záleží právě tak málo jako na kulisách v divadelním představení. Bez kulis se špatně hraje, někdy to vůbec nejde – a bez skutečností a náležité orientace uprostřed skutečností to také nejde. Ale to ještě neznamená, že kulisy nebo okolnosti jsou v událostném dění tím nejdůležitějším. A tak onen posun a přesun významu z tzv. „objektivitu“ na aktivní subjekt (dokud nebyl ražen jiný termín, říkalo se: na subjektivitu, což značně mátl; proto budeme napříště přísně lišit mezi subjektivností a subjektivitou). Otevírá se nám tedy jakási nová cesta, která neznamená nebo spíše nemusí znamenat subjektivizaci a tím relativizaci pravdy: pravda není záležitostí „objektivního konstatování“, ale zaujetí stanovisko, nebo ještě spíše zareagování na výzvu, které je třeba porozumět přes rámec objektivitu a nad tento rámec a za něj. Jinak to můžeme vyjádřit také tak, že pravda má co dělat se smyslem situace, nikoliv s její předmětnou sestavou.

(Písek, 980805-2.)

<<<

>>>

Pravda - zkoumání (1)

Hlavním tématem našich úvah by měla být „pravda“ (nebo přesněji – jak uvidíme – Pravda). Ačkoliv se tímto tématem zabývalo již mnoho myslitelů a bylo o něm popsáno mnoho papíru, nemůže být pochyb o tom, že jde o téma zvláštní, ba podivné a filosofickými prostředky těžko dosažitelné či dokonce uchopitelné. V práci se pokusíme co nejpřesvědčivěji ukázat, proč tomu tak je. Velkým problémem hned na počátku je už prosté dorozumění, oč nám vlastně půjde, tj. o čem chceme přemýšlet. Samo užití slova „pravda“ není dostatečnou zárukou takového dorozumění, protože různí myslitelé a různé tradice nemyslí pod tímto termínem totéž. Proto bychom měli nejdříve určit, s kterým významem onoho slova budeme pracovat my. Podle řecké tradice můžeme něco zkoumat pouze tak, že nejprve pojmově zachytíme a upevníme, co toto „něco“ je, abychom pak měli jistotu, že zkoumáme právě to, co jsme si předsevzali. Tak např. nejprve pevně vymežíme, co to je pravoúhlý trojúhelník – což předpokládá vymezení celé řady dalších pojmů jako rovina, přímka, úsečka, bod, úhel a pravý úhel atd., ale také některé postupy jako je rozlišování, srovnávání a měření úhlů, a mnohé jiné. Pak teprve, vyzbrojeni těmito prostředky, můžeme přistoupit k samému pravoúhlému trojúhelníku, abychom začali zkoumat jeho vlastnosti, na něž jsme se nemuseli odvolávat při stanovení, co to je pravoúhlý trojúhelník. Přitom je pravděpodobné, že budeme v dalším postupu muset podobně vymezovat další pojmy, bez nichž bychom zase nemohli upevnit ony nové poznatky o pravoúhlém trojúhelníku, jichž jsme postupně nabylí.

Tato pravidla, která mohla být se vši přesností a přísností stanovena a také dodržována v geometrii, byla pak v mezích možností aplikována i v jiných vědních oborech. Máme-li zkoumat vlastnosti nějakého zvířete nebo nějaké rostliny, musíme se pojistit, že se nám třeba nepletou dva různé, i když

dost podobné druhy. Je to nepochybně vždycky jen pokus, jehož výsledky jsou nutně prozatímní. Také mezi rostlinami nebo živočichy téhož druhu najdeme řadu odchylek, z nichž některé jsou individuální, zatímco jiné jsou hojnější a opakují se. Pak je na nás, abychom se rozhodli, zda ony pravidelně se vyskytující odchylky pojmem jako formu, varietu, poddruh téhož druhu anebo zda vytvoříme samostatný druh. To, co v geometrii vypadalo tak jednoznačně, nyní svou jednoznačnost ztrácí: různí autoři se liší v systému svých taxonomických jednotek a více nebo méně zevrubně a s nestejnou přesvědčivostí dokládají nezbytnost právě té rekombinace, kterou oni navrhnou. Zatímco první geometr, který přesně myslil trojúhelník, zavedl pojem, který platí dodnes a na kterém už nelze nic měnit, taxonomická jednotka je zaváděna vždycky jen na zkoušku a do té doby, než někdo prokáže, že se věci mají jinak a že vymezení taxonomické jednotky musí být změněno.

(Písek, 980807-1.)

<<<

>>>

Pravda - zkoumání (2)

Botaničtí a zoologičtí systematikové jsou ovšem ve velké výhodě proti geometrům (a vůbec matematikům), protože se při korigování taxonomických rozvrhů mohou stále orientovat na skutečných rostlinách a skutečných zvířatech, neboť geometři nic takového jako „skutečné trojúhelníky“ nebo „skutečné kuželosečky“ nikde ve světě nenajdou. Proto také je v geometrii (a vůbec v matematice) rozhodující logika systému, zatímco v biologii musí mít každý systém služebnou, pomocnou úlohu, kdežto rozhodující jsou živé organismy (které se nemusí vždycky chovat logicky – nebo alespoň nikoli v našem smyslu). Když se stane takový případ, že jsme dva blízké druhy (nebo rody) naprosto přesně (jak se nám zdálo) taxonomicky rozlišili podle odlišných souborů zřetelně se lišících znaků a najednou někdo objeví větší počet exemplářů, které nelze jednoznačně zařadit pod jednu nebo druhou jednotku, ačkoliv po některých stránkách by je bylo možno zařadit do té i do oné, obvykle nestačí vytvořit (vymyslet) novou „škatulku“, ale obvykle to znamená předefinovat i jednotky dosavadní (i když jim ponecháme původní jména).

Co to znamená? Především je z toho jasné, že musíme pečlivě rozlišovat mezi 1) skutečností (např. konkrétním zvířetem nebo konkrétní rostlinou), 2) jejím pojmenováním (které je z velké části věcí konvence, ale souvisí také s jazykem atd.), 3) významem, který v daném jazyce a v dané době ono k pojmenování užitě slovo mělo nebo má (např. dnešní význam slova „přežvykavec“ se liší od významu ve starší češtině, např. v kralickém překladu bible), 4) příslušným pojmem, který je spolu s jinými významy s pojmenováním spjat, a 5) posléze s jakýmsi zvláštním myšlenkovým modelem, jímž v našem případě je zmíněná taxonomická jednotka (jako intencionální předmět). V geometrii to bylo mnohem jednodušší: tam je samo pojmenování je okrajovou záležitostí (mladý Pascal, kterému vzali z rukou Eukleidovu Geometrii, do které nahlížel, a kterému zakázali, aby se ji pokoušel číst, začal užívat zcela jiných názvů, protože si Eukleidovy za tu chvíli, než mu knížku odebrali, nezapamatoval, ale potom si prý prakticky celý Eukleidův systém sám vymyslel a domyslel, byť s užitím jiné, dosti legrační terminologie; poté mu překvapení rodiče Eukleida zase dovolili číst, aby si mohl osvojit správnou – tj. zaběhanou – terminologii). Důležitý je jen pojem a intencionální předmět: za pomoci pojmu trojúhelníka (a ovšem i pojmových souvislostí s jinými pojmy) je ustaven trojúhelník jako intencionální předmět (= myšlenkový model). Intencionální předmět v tomto případě „niterným zrakem“ nahlížíme, pomocí pojmu (a v souvislosti s dalšími pojmy) o něm myslíme (ve smyslu myšlenkových aktů). Rozdíl mezi obojím je zásadní: pojem trojúhelníka je jakýsi malý „program“, jímž se musí řídit náš myšlenkový výkon (tzv. intencionální akt) – a proto se tento program nemusí a ani nemůže trojúhelníku v ničem podobat: nemá žádné strany ani vrcholy ani úhly ani plochu atd., kdežto trojúhelník jako intencionální předmět (myšlenkový model) má všechny vlastnosti trojúhelníka (ovšem kdyby nějaký trojúhelník skutečně existoval; ve skutečnosti vše, co nám ve světě připomíná

trojúhelník, je jenom jakýmsi přiblížením, jakousi přibližnou nápodobou trojúhelníka – matematické vztahy, jaké známe třeba z analytické geometrie, by nikdy nemohly dosáhnout oné skvělé přesnosti, kdyby to záleželo jen na našem měření „skutečných“ trojúhelníků, stejně jako bychom nikdy nemohli vypočítat π s přesností na desítky desetinných míst, kdybychom byli odkázáni na měření průměru a obvodu skutečných kruhů, které bychom ovšem tak jako tak nejprve museli sami nakreslit nebo jinak vytvořit).

(Písek, 980807-2.)

<<<

>>>

980807-3

Každý (nebo přinejmenším téměř každý) jistě bez potíží nahlédne, že s „pravdou“ to je jinak a zejména obtížnější než s trojúhelníky. Pseudo-postmoderní důraz na pluralitu, relativitu a subjektivitu „pravd“ sice jako by byl ve shodě s tím, že také trojúhelníky si lidé museli vymyslet a vytvořit, ale na druhé straně je v naprostém rozporu s tím, že pravouhlý trojúhelník je naprosto týž, když o něm dnes přemýšlíme (nejen my, ale lidé po celém světě!), jako byl v dávných dobách, když o něm přemýšleli lidé jako Thalés nebo Pythagoras (oběma je připisováno po jedné ze dvou významných geometrických vět). Bylo by absurdní, kdyby si každý vymýšlel své „trojúhelníky“, docela odlišné od těch, které by si zase vymýšleli jiní lidé, a kdyby si každý – pokud by měl chuť – budoval svou vlastní „geometrii“. Pokud je tedy pravda něco jako výmysl, pak by to vydrželo tolik staletí být závažným tématem jen za předpokladu, že si každý nemůže pod tím slovem myslet co chce a že nejde jen o něco tak soukromého, jako je estetický dojem nebo soukromý zážitek apod. Tento důvod také platil po celou dobu od vynálezu pojmů a pojmovosti, tedy také od ustavení filosofie jako oné zvláštní myšlenkové disciplíny, pro kterou právě otázka pravdy je výsostným tématem. Závěry, které z toho filosofové vyvozovali, byly však hluboce mylné. Mylnost těchto závěrů bohužel dodnes nebrání tomu, aby ovládaly obecné mínění (pokud je vůbec na otázce pojetí pravdy nějak interesováno; pokud jde o pravdu samu, pak se každý z nás jistě už mnohokrát dostal do situace, kdy se pro něho stala konkrétní záležitostí eminentní důležitosti). Pravda byla pojmána vskutku po geometrickém vzoru: tak jako je trojúhelník jednou myšlený nadále vždycky neměnně týž, je-li myšlen znovu nebo někým jiným a v jiných staletích atd., takyla pravda chápána jako stejně věčná, neměnná, po všechny věky vždy totožná – a ergo neživá (neboť život je nezbytně spojen se změnou). V tom však nebyla pravda žádnou výjimkou, to platilo o každé pravé skutečnosti, o každém pravém jsovcu. Původní filosofická otázka po celku (veškerenstvu) a jeho totožném základu (který byl chápán jako živý, protože jinak by se nemohl stát počátkem ani kořenem živých bytostí) se změnila (hlavně pod elejským vlivem) v otázku po tom, co trvá (beze změny) uprostřed proměn (eventuelně pod proměnným povrchem). Něco tak nedržitelného může dnes jen nahrávat každému relativismu a subjektivismu.

(Písek, 980807-3.)

<<<

>>>

Filosofie a „odbornost“

V každém náročnějším oboru či odbornosti je třeba rozlišovat mezi samotnými odborníky a tzv. uživateli. Uživatel může být někdy šikovnější nebo méně šikovný, může mít porozumění větší nebo menší, ale nikdy si nemůže troufat považovat se za odborníka, pokud nemá správné vzdělání. Samo školení není ničím víc než výcvikem, a pouhý výcvik nedělá ještě nikoho odborníkem, dokonce ani mistrem řemesla, nýbrž středně zdatným „dělníkem“. Už samo řemeslné mistrovství vyžaduje více

nebo méně tvůrčí přístup a postup (srv. posun významu slova „umění“: původně poukazovalo jen k tomu, že někdo něco dovede, „umí“, zatímco postupně stále víc poukazuje na estetický aspekt; bylo tomu tak už v latině). Tam, kde jde skutečně o odbornost, směřuje posun významu podstatně k vědění resp. k vědě. Věda není o nic méně nařazena řemeslu než umění. Ale také zde panuje mnoho nedorozumění. „Vědecký pracovník“ může být – a bohužel často je – jen napodobitelem vědeckých špiček s jistou vypracovanou „chytrostí“, opírající se o dobře zvládnutou materii oboru. Přechody jsou pozvolné a nikoli náhlé, takže rozlišení není snadné. Ve filosofii je však situace silně odlišná, takže posuzování filosofické odbornosti měřítky stejnými nebo třeba jen podobnými, jaké jsou běžné ve vědě, je samo zmatené a dále matoucí. Nicméně také ve filosofii je rozdíl mezi řemeslem (dovedností), poučeností (vědění či dokonce „mnohověděním“) a tvůrčím, experimentujícím myšlením. Největším problémem, který se ve vědách v té podobě prakticky nevyskytuje (i když ve všelijak skrytých formách a jiných úrovních je tam také odhalitelný), je zvláštní rys filosofie: ačkoliv to je na jedné straně myšlení, vyžadující vysokou odbornost, tj. nejen vyučenost a učenost, ale zejména celkovou orientaci a celkovou strategii – to ve vědách není nutné a většinou to vskutku chybí -, na druhé straně se obrací z niterného přesvědčení k těm, kdo nejsou filosofové (ve smyslu oborové specializace) a ani jimi nechtějí být, aby je přesvědčila o potřebě se alespoň do jisté míry seznámit s oním zvláštním myšlenkovým postupem, který filosofii charakterizuje a který jí dovoluje ustavičně sledovat a kontrolovat vlastní myšlenkové podnikání (na jakékoli úrovni). Zatímco vědy se obracejí k interesované veřejnosti zejména proto, že potřebují společenskou podporu (zájem, ale také materiální podporu), filosofie je – samozřejmě prostřednictvím většiny svých představitelů, neboť filosofie sama nemyslí, nýbrž vždycky jen určitý filosof – přesvědčena, že nejdůležitější nejsou její výsledky, nýbrž právě její dějící se činy, tj. dění filosofie, a že na tomto dění participuje chtě nechtě téměř každý, kdo byl kdy filosofii jakkoli zasažen. A protože celospolečensky nelze mít pod kontrolou pronikání pseudofilosofii a přežívání starých filosofii, plných omylů, které již byly odhaleny a prokázány, do obecného způsobu mínění a myšlení, filosof bude vždycky usilovat o nápravu. A té bude vždycky zapotřebí – neboť filosofie ve svých špičkových výkonech začne pronikat do obecného povědomí vždycky až se zpožděním a tedy v době, kdy bude již opět zastaralá. Tento specifický filosofický problém připomíná poněkud situaci v mytických společnostech, kdy každý člen společenství musel být nejprve rituálně přijímán, akceptován, a kdy podmínkou takové akceptace bylo zasvěcování (iniciace), eventuelně v celé řadě fází a úrovní. Někdy se o tom mluví jako o problému esoteriky a exoteriky ve filosofii, ale obvykle to je chápáno v užším než patřičném smyslu.

(Písek, 980812-1.)

<<<

>>>

Exoterika a esoterika ve filosofii

Autoři Martens a Schnädelbach (6933, str. 28) vidí základ napětí mezi esoterikou a exoterikou filosofie v napětí mezi filosofickým „zájmem“ laickým a zájmem „expertů“, a mají za to, že to je vnitřní problém filosofie od jejích počátků v řecké antice. Považují tento pohled za sporný. V době vzniku filosofie (a ještě i potom) náležel k řeckým tradicím velký respekt k tzv. „mudrcům“ (SOFOI). Rozdíl mezi moudrymi muži a většinou ostatních (davem) byl vcelku obecně uznáván a nebyl chápán konfliktně: průměrný Řek si dokonce nesl životem některé průpovídky, o kterých se tradovalo, že jejich autorem je některý z „mudrců“ (což mohli být i zákonodárci jako Sólón apod.). Mezi těmi průpovídkami byly i některé, které mohly dráždit (Bias např. prý řekl, že „většina lidí je špatná“, Periandros zase, že „zisk je špatná věc“, a Sólón varoval politiky: „Raď občanům nenejpříjemnější, nýbrž nejlepší věci!“, což doporučoval i Kleóbulos, ale bez ostnu proti populismu). K averzi vůči filosofům došlo spíše ve věci pro filosofii takřikajíc „okrajové“, totiž pro podezření, že filosofové napadají tradice, zejména náboženské (mnozí byli podezíráni a také odsouzeni pro „bezbožnost“). Leckdy to nebylo nedůvodné, ale lid nerozeznával (a asi ani řádně rozeznávat nemohl) rozdíl mezi

těmi, kdo se zbožnosti vysmívají, a těmi, kdo usilují o „vyšší zbožnost“. Je ostatně dost zvláštní, že vnější znaky zbožnosti (tj. „úkony“) vždy jako by smiřovaly nejrůznější napětí mezi jednotlivci a společenskými vrstvami. Filosofové však většinou rádi provokovali a tak rozdíl a napětí vůči „davu“ (v ětžšíně, průměru atd.) úmyslně posilovali a zdůrazňovali. To vše nicméně nemá nic podstatněji společného s rozdílem a napětím mezi filosofickou esoterikou a exoterickým „zájmem“ laiků. Tento zájem není vůbec všeobecný, nýbrž omezuje na poměrně malou část společenství, tedy nikoliv na veškeré „laiky“; je dokladem atraktivity jistých stránek filosofie, ale není to zájem o filosofii samu (o skutečnou filosofii). Je to tedy zájem, který z filosofického hlediska je spíše (nebo alespoň částečně) problematický až odmítání hodný, protože se rád zvrhá do jakéhosi pseudofilosofického „švermerovství“ (Schwärmerei). Naproti tomu jistý zájem o skutečnou filosofii není ničím „přirozeným“, ale musí být vzbuzen a pěstován. To zároveň znamená, že musí být pěstováno také zvláštní porozumění pro rozdíl mezi filosofickou „odborností“ (lépe a přesněji: profesionalitou) a laickým zájmem o filosofické problémy. Takové porozumění pak může – a dokonce má, musí – navazovat na jisté dávné porozumění filosofie sobě samé (připisované Pythagorovi a literárně nejdávněji dochované u Platóna, kde je dokonce interpretováno jako předfilosofické nebo mimofilosofické – viz mantinejská žena Diotima, která to sděluje a svěřuje mladému Sókratovi, tedy která jej vlastně zasvěcuje do tohoto spíše theologického než filosofického „tajemství“).

(Písek, 980812-2.)

<<<

>>>

Reflexe a porozumění

Xenofanés a Alkmeón byli asi první z řeckých předsókratovských myslitelů, kteří rozpoznali obrovský význam reflektovaného vědomí a reflexe, i když žádný nový termín nezavedli (neboť termín „reflexe“ je původu latinského a jeho význam byl dlouho zcela jiný než dnešní – zejména v dnešní němčině a také v češtině; byli to totiž především němečtí romantikové, kteří se o významový posun zasloužili). Především Xenofanés poukázal na to, že pro skutečné vědění je důležité nikoliv se namátkou a náhodně trefit, ale vědět, že jsme se trefili (viz zlomek B 34 ze Sexta a Plutarcha: „Byť snad i náhodou vyřkl, co zcela je zdařilé, přece / sám o tom vpravdě neví a na všem spočívá zdání.“ Jinak pověděno: i správné domnění je stále pouhou nahodilostí, pokud si neuvědomujeme a nemůžeme ověřit, že je vskutku správné. Xenofanés to říká v souvislosti s poznáním o bozích, a jestliže Pythagoras již před ním odmítal pro jakéhokoli člověka (i pro sebe) charakter „moudrého“ (mudrce) a přisuzoval moudrost pouze bohu (resp. bohům), lze ve smyslu obou tvrzení předpokládat, že bozi nedisponují jen moudrostí, ale také poznáním a věděním, a že tedy nutně také vědí, že vědí, tedy že dovedou reflektovat. To by mohl být také důvod, proč samo filosofování (které se bez reflexe neobejde) má povahu božského poslání. – A na druhé straně pythagorejec Alkmeón zdůraznil, „že se člověk liší od ostatních živočichů tím, že jediný chápe, kdežto ostatní jen vnímají, avšak nechápou“ (zl. A5 z Theofrasta). Chápání, rozumění tedy nemá svůj zdroj ve smyslech – smysly samy nestačí, ale jejich „zprávám“ je třeba správně rozumět – a to vlastně znamená: vědět, co nám smysly přinášejí a „říkají“ (pokud vůbec lze u smyslů mluvit o tom, že něco „říkají“). Porozumění vyžaduje onu rozdvojenost zájmu: je to vždy porozumění něčemu (tj. něčemu jinému) a zároveň porozumění sobě (přínejmenším porozumění onomu výkonu i významu, smyslu „porozumění něčemu jinému“). Porozumění, které si není vědomo toho, že je porozuměním (něčemu), není ještě skutečným porozuměním.

(Písek, 980812-3.)

<<<

>>>

980813-1

Filosofie je záležitostí myšlení, tj. především způsobu myšlení. Pokud je filosofie kritikou poměrů, soustřeďuje se její kritika na tu stránku poměrů, kterou odhaluje jako myšlenkově problematickou nebo přímo vadnou. Filosofická kritika vědy a vědeckosti míří na nedoložené a nezdůvodněné myšlenkové předpoklady, s nimiž věda pracuje a na kterých je závislá platnost jejích teoretických závěrů. Filosofická kritika umění je vlastně vždy kritikou buď myšlenkových předpokladů nebo myšlenkových závěrů toho, jak umělec svou práci chápe a jak ji interpretuje vedle své tvorby a paralelně s ní (a je kritikou samé tvorby jen do té míry, pokud se myšlenkové vady projevují přímo v ní). Když filosof kritizuje určitou politiku nebo vůbec politickou „scénu“, musí odlišovat své politické sympatie a antipatie od přesné analýzy způsobu myšlení toho či onoho politika nebo politického komentátora či teoretika; jenom v druhém případě tak činí jakožto filosof. Atd. Vzniká tím otázka, v čem a v jakém rozsahu může filosof zůstat filosofem, když se pouští do uskutečnění některých svých myšlenkových projektů, které se přece nemohou omezovat na budování filosofických konceptů a systémů – už proto ne, že každý takový koncept nebo systém se týká záležitostí lidského života světa vcelku a vůbec nezůstává uzavřen jenom v nějakém niterném hájemství myšlenek. To nás zároveň vede k závěru, který se zdá být v rozporu s tím, co bylo řečeno na začátku, leč ve skutečnosti jde vskutku o pouhé zdání: jde o závěr, že filosofie se musí umět vztáhnout k čemukoli jak v lidském životě, tak v lidském světě. Nic nezůstává za hranicemi její základní kompetence a nic také nesmí ujít její kritické pozornosti, pokud to alespoň za nějakou pozornost vůbec stojí. Filosofie ovšem nemůže (alespoň nikoliv zdůvodněně) kritizovat tzv. přírodu, ale může kritizovat pojetí přírody; nemůže kritizovat pouště, ale může a musí kritizovat lidi, kteří pouště rozšiřují hloupým a proto nesvědomitým vztahem k rostlinám a zvířatům; nemůže kritizovat mnohakilometrový vesmírný balvan, který se řítí směrem k Zemi, ale může a musí kritizovat lidstvo, že si víc hledí svých drobných rozporů než celkového ohrožení planety, tj. že se dopouští katastrofálních chyb ve způsobu myšlení.

(Písek, 980813-1.)

<<<

>>>

980813-2

V exaktních vědách (mezi něž se dnes usilovně snaží dostat také všechny disciplíny biologické včetně lékařských) platí zásada, která sice musela být nejprve objevena resp. spíše vynalezena, ale která se nám dnes zdá být naprosto samozřejmá: když někdo přesně popíše pokus, jímž se mu zdařilo vyvrátit nebo naopak podepřít nějakou tezi (konceptci, teorii), pak platnost jeho experimentálního důkazu lze ověřit pouze tím, že jiný vědec v jiné laboratoři onen pokus se stejnou přesností napodobí resp. zopakuje a dojde ke stejným výsledkům. Je to doklad toho, že v myšlení současných vědců se jakoby prosadila myšlenka, že kdyby se někomu dnes podařilo sestrojít umělou buňku (ať už podobnou pozemským nebo ještě lépe jim nepodobnou) a kdyby jeho naštěstí naprosto přesně zaznamenaný postup byl napodoben řadou dalších vědců, ale bezúspěšně, bylo by to nutno interpretovat buď jako vědecký podvod (pokud by se onu umělou buňku nezdařilo zachovat a namnožit) nebo jako intervenci nějaké okolnosti, která unikla autorově pozornosti a nejen nebyla zaznamenána, ale autor o ní vůbec nevěděl. Zmíněná zásada není nijak nesmyslná a je dobrou zábranou a obranou proti vědeckým podvodníkům a šarlatánům, ale pokud je uplatňována generálně a s absolutností, hodnou nejdogmatičtějších kultů, je dokladem falešného myšlenkového přístupu a postupu.

(Písek, 980813-2.)

<<<

>>>

Filosofie a doba

Je nesnadné napsat něco zevrubného nebo dokonce vyčerpávajícího o „filosofii přítomnosti“, protože filosofie je vlastně filosofování, a mít přehled o tom, jak a o čem se právě v přítomnosti filosofuje, je nejenom čím dál nesnadnější, ale je to ve skutečnosti nemožné. Každý takový pokus může jen líčit filosofii nedávné minulosti, a samozřejmě jen filosofii, která na sebe nějak upozornila, která se prosadila anebo která alespoň nějakým zajímavým způsobem vyprovokovala reakce (třeba negativní). Už jen to je významné, že v dějinách filosofie uvádíme při datování zejména roky vydání nějakého významného filosofického díla, a přitom víme, že to dílo vznikalo dlouhé roky, ba někdy desetiletí: Kantova Kritika čistého rozumu vznikala deset let – a to je jen záležitost psaní knihy; nic to neříká o tom, jak dlouho trvaly vnitřní myšlenkové přesuny, díky kterým byl autor teprve schopen na svém díle začít pracovat, vůbec pojmut příslušný záměr a vymyslet, vypracovat třeba jen předběžný rozvrh. To tedy platí na jedné straně: o aktuálně přítomném filosofování vlastně nelze nic říci ani napsat. A na druhé straně ovšem je možné – pochopitelně na základě náležité znalosti filosofie nedávné minulosti – ostatně i dávné minulosti – odhadnout ony trendy v myšlení, které se zdají být perspektivní a které slibují, že se asi prosadí. A zde je možno zůstat jen u takovýchto odhadů a zaujmout jen stanovisko pozorovatele (byť filosoficky připraveného), anebo – což je vlastně filosofičtější – zvolit východisko aktivnější a vyložit, jaké filosofie by bylo zapotřebí, jakou by si bylo přát, o jakou je třeba se pokoušet a jakou alespoň ve výhledu a v rozvrhu je autor připraven nabídnout. A komu ji bude chtít nabízet? Inu, především těm přicházejícím, mladým a třeba ještě nenarozeným, neboť jde právě o filosofii pro zítřek, pro nejbližší budoucnost. Ale protože to by mohlo svádět k fantasmagoriím, je třeba už mezi dnešními lidmi hledat ty, kteří se ohlížejí na zítřek, kteří se připravují na budoucnost a kteří se na ní chtějí aktivně podílet. (A právě těm je zase třeba občas připomenout minulost, aby pro samou aktivitu neopakovali zbytečně staré chyby jen proto, že je neznají a že se náležitě neseznámili s tím, proč to byly a nadále jsou chyby, k nimž nemá smysl se vracet.

(Písek, 980814-1.)

<<<

>>>

980814-2

Bonhoeffer mluví např. o reintepreraci (nenáboženské intepreraci) nejen „náboženských“, ale dokonce „mytických“ pojmů. Je zřejmé, že měl na mysli náboženské nebo mytické termíny, nikoli pojmy. „Mytické pojmy“ – to je něco tak absurdního jako kvadratura kruhu. Mýtus začíná končit, tj. začíná se rozkládat tam, kde začínají být zaváděny a začínají platit pojmy. Něco jiného však nastává tam, kde mýtus je sice už oslaben, ale přece jen natolik mocný, aby se pokusil ovládnout některé stránky (prvky) LOGU, tj. smyslu pojmově zprostředkovaného resp. pojmově se strukturujícího. To pak dějinně vypadá tak, že z LOGU vychází jakási podivná iniciativa, jejímž cílem je zachovat něco z mýtu, ba učinit z něho jakousi „hlubinu“ LOGU. Taková iniciativa může mít značný ohlas a úspěch v šíření, ale vposledu nemůže odolat kritické reflexi filosofického typu. Ta ukáže především nutnost rozlišování (intelligere) a tak prosadí nový typ „rozumu“, který není jen chápající, nýbrž také rozlišující a odmítající (kriticky odmítající). Mýtus není žádného skutečného rozlišování mocen, neboť mu chybí potřebná vybavenost, potřebné nástroje, vůbec metoda atd. Patočka má pravdu, že v mýtu bývá hluboký smysl (Patočka říká, že je „smyslem“ nevyčerpateľný). Bohužel v hlubinách mýtu je nejen mnoho smyslu, ale také mnoho nesmyslu – a právě zde mýtus není schopen jedno od druhého odlišit a tak si zajistit jakýsi pohyb vpřed, kdy je možno se zabývat novým a novým rozlišováním, jehož výsledkem je nalezení omylů, chyb a nesmyslů, které je možno po odhalení postavit stranou a opustit. Mýtus je ovšem také napořád v pohybu, ale jednak to je pohyb příliš pomalý, zejména však je příliš tápavý a není rezistentní proti novému upadání do starých mylných poloh. Mýtus prostě příliš

napodobuje to, co funguje v tzv. přírodním vývoji: objeví-li se něco nového v přírodě, ještě zdaleka není zaručeno, že se to skutečně uplatní, protože to vyžaduje příliš mnoho příznivých okolností, které však zůstávají nahodilé (neboť není nikoho, kdo by je uměle vytvářel). Přírodní výběr a vývoj sice nedává šanci výraznému podprůměru, ale stejně málo šancí poskytuje i výrazné nadprůměrnosti. Perspektivní okraje Gaussovy křivky se prosazují pomalu a přechod od okraje k vrcholu křivky je podmíněn tolika náhodami, že vůbec nedává záruku, že se skutečně prosadí to nejlepší. Právě tak se to má i s prosazováním a šířením nějakého mýtu: za jistých okolností se může úspěch mýtu křížit s úspěchem společností, která na něj dá a která se jím spravuje (tak jako v přírodním vývoji se může některá vlastnost, atraktivní třeba z hlediska sexuálního partnera, stát osudnou chybou, která vede k nevýhodě a někdy i zániku druhu. Zejména v době prudkých změn životního prostředí (ať už v biosféře nebo sociosféře, či dokonce v noosféře) je příliš pomalá adaptace či příliš tápavá schopnost reakce často fatální. A právě za takovýchto situací je LOGOS v obrovské výhodě. Spoléhání na „přírodu“ je hluboce chybné především proto, že přehlíží obrovské náklady a neméně obrovské oběti, bez kterých by se oné vyzdvihované vyváženosti nikdy nedosáhlo. Proto varování před nebezpečími LOGU, který experimentuje stále promyšleněji a pod kontrolou, je prostě naivní: nebezpečí, spočívající v tom, že necháme přírodě volnou ruku a volné pole, je nesrovnatelně větší. Platí také to, že lidstvo na úrovni LOGU už nemůže příliš spoléhat na to, že má před sebou obrovskou spoustu času. Právě naopak: katastrofální vývoj může nastat kdykoli, a nemusí být jen pomalý, ale také náhlý. A proto je třeba experimentovat stále promyšleněji a stále rychleji, nikoli s tím přestat nebo to zvolnit. Máme rozumu dost, abychom dokázali odhadnout, kde se máme spíš krotit a kde máme být mimořádně opatrní. Ale to neznamená, že máme být malodušní.

(Písek, 980814-2.)

<<<

>>>

Počátky ve filosofii / Východiska ve filosofii / Filosofie - principy

Filosof musí se svým filosofováním někde začít. Mluvíme o tom někdy také jako o východisku, o výchozích počátcích či principech. Ty nemusí být filosofovi hned od počátku v plnosti jasné a průhledné. Leccos z nich se objasní teprve dodatečně, v reflexi, leccos vyjasní také kritika ze strany jiných filosofů, ať už podobně nebo dokonce i jinak orientovaných. Takové „počátky“ a taková „východiska“ znamenají ve filosofii hodně, ale nikoliv všechno. To je zřejmé už z toho, že filosof se pokouší něco vyjasnit, co zprvu jasné nebylo. (Připusťme pro začátek takovouto málo říkající formulaci.) Filosof tedy nemá hned od počátku poznání, ale dostává se k němu právě myšlením. Filosofické myšlení tedy nezačíná tím, co ví, ale tím co neví, tj. táže se na to, co neví. Filosofické myšlení má své jméno odvozeno právě z této základní filosofické zkušenosti: z nejasnosti, z názoru, který jsme přijali nebo jen slyšeli bůhví od koho a který se nám nezdá, z hlubokých pochybností a později už takřka ze cviku a z rutiny, se nám ve filosofii otvírají otázky, staví se před nás jako výzvy a dokonce jako pobídky a závazky: tady je Rhodus ! tady musíš skočit! Na samém počátku a východisku nemůže tak docela záležet, protože otázka míří nikoli k tomu, co vyplývá z toho, co víme, nýbrž právě naopak to, co víme, je podrobena přezkoumání, nakolik to skutečně víme a nakolik si jen (většinou neoprávněně) myslíme, že to víme. Tato kritická reflexe tu ovšem zdaleka hned nekončí, ale jde dál: kritickému přezkoumání je podrobena i východisko, z něhož byla otázka postavena (resp. pochopena). Cp když je ta otázka nesprávně položena? Co když je nutno ji přeformulovat, ba vůbec jinak myslet? Co když na jejím místě musí být postavena otázka jiná, vycházející z jiných předpokladů, východisek a počátků? Co když musíme jako východisko zvolit jiné „počátky“ a na jejich základě položit jinou otázku? Už z této úvahy vyplývá, že filosofie nemá žádných „nutných“ ani „přirozených“ počátků, ale že na počátcích, které zvolí (eventuelně převezme), tolik nezáleží, pokud je filosof připraven je v naléhavých případech zpochybnit a revidovat.

(Písek, 980819-1.)

<<<

>>>

Pravda a její „místo“

Kdybychom přijali otázku po „místě“ pravdy (kterou bychom chápali jako otázku po tom, kde jde o pravdu), pak bychom museli říci: zde a nyní, *hic et nunc*. Ovšem vždycky, když o něco jde, jde o to zde a nyní. Takže tímto způsobem bychom se nedostali ani o krok dál. Nicméně v jedné věci bychom přece jen byli trochu dál než kdysi Aristotelés, který za místo pravdy považoval soud resp. výrok, výpověď. Ovšem řecky je tam slovo LOGOS: místo pravdy je v LOGU. To můžeme přeložit také za pomoci jiného významu řeckého slova LOGOS, eventuelně můžeme slovo LOGOS interpretovat docela po svém, od řeckého odlišným způsobem. Pravda by se mohla uskutečňovat, „vtělovat“ ve skutečnost prostřednictvím LOGU. LOGOS sám je přece tím, co sjednocuje, uspořádává a tím integruje. To nemusí být jen LOGOS našeho promlouvání nebo našeho myšlení, ale může to být také LOGOS uspořádání života určité bytosti, LOGOS nějaké události (mající smysl), ba LOGOS světa vůbec, veškerenstva. A právě skrze tento LOGOS a jeho pořádající, sjednocující moc se pravda vtěluje ve skutečnost. Takže: místo pravdy je všude, kde je LOGOS resp. kde aktivně působí LOGOS. Všude tam končí bezvládní chaosu a nahodilosti a začíná se formovat, organizovat cosi „smysluplného“, tj. cosi majícího smysl. A tento smysl může být pravý nebo nepravý, správný či nesprávný, pravdivý nebo také lživý. Pravda se proto netýká, nevztahuje primárně k pouhým danostem (jak předpokládá tradiční chápání pravdy jako shody s danou skutečností), nýbrž k tomu, jak jsou tyto danosti naorientovány ve světě smyslu, ve světě LOGU – správně či nesprávně? Podle pravdy anebo proti pravdě? „Místo“ pravdy je tedy všude, kde se objeví nějaký smysl, kde něco „dává“ nějaký smysl. A smysl může být jen tam, kde se něco děje. Pravda je tedy všude tam, kde se děje něco, co má smysl. Záleží na tom, jak rozumíme tomu, co to je „skutečnost“: pokud ji chápeme jako něco, co samo o sobě a v sobě žádný smysl nemá, pak ovšem pravda uprostřed takových skutečností je „nic“, je, jako by nebyla. Ale naopak tam, kde pro nás skutečné je jen to, co má nějaký smysl, nějaký význam (třeba nežádoucí, třeba hrozný), tam je to pravda, která ukazuje (vyjevuje) skutečnost právě v jejím smyslu, v jejím významu (třeba hrozném). Takže můžeme uzavřít, že „místem“ pravdy je dění, dějství – a tedy čas (Kierkegaard by řekl: okamžik). Čím je dění kvalitnější, čím má vyšší úroveň, tím se také vystavuje ostřejšímu světlu pravdy a tím se také sama pravda vyjevuje zřetelněji a „vypracovaněji“ (neboť také LOGOS tam je vypracovanější). Nejvlastnějším místem pravdy jsou tedy dějiny. Ovšem dějiny čeho? (Po mém soudu: dějiny pravdy – nikoliv tedy dějiny nějakých světských skutečností, záležitostí, podniků.)

(Písek, 980820-2.)

<<<

>>>

Myšlenka

Slovo „myšlenka“ může být chápáno buď jako něčí výkon anebo jako to, co je tímto výkonem myšleno, tedy buď jako *cogitatio cogitans* nebo jako *cogitatum*. Hrubým nepochopením smyslu kritiky psychologismu se celá „myšlenka myslící“ vytýká před závorky resp. vůbec vylučuje ze zájmu „logiky“. Logika se však nemůže týkat pouze onoho „*cogitatum*“, onoho myšleného, nýbrž právě naopak se přednostně týká výkonů myšlení, tedy myšlenky myslící. Na druhé straně se obvykle (a tradičně) považuje za samozřejmé, že to myšlené je pouhou myšlenkovou konstrukcí, myšlenkovým modelem, zatímco ve skutečnosti ona myšlenková konstrukce je jenom jednou složkou „myšleného“, a to složkou instrumentální, sloužící k tomu, aby se myšlenka myslící mohla správně vztáhnout k

nějaké skutečnosti nekonstruované. Instrumentalita myšlenkových modelů však vůbec neznamena, že by tyto modely neměly být tématem („předmětem“) intenzivního zájmu. Význam myšlenkových konstrukcí totiž nespočívá ani tak v tom, jak úzce jsou spjaty s příslušnými nekonstruovanými skutečnostmi, ale daleko tuto omezenou instrumentální funkci přesahuje. Jde totiž o to, že určité stránky či složky myšlenkového modelu mohou být aktivně míněny také v souvislosti s jinými (nejen konstruovanými, ale zejména nekonstruovanými) skutečnostmi a dokonce v celkově jiných situacích, takže vůbec nejsou jednoznačně spjaty se situací, v níž byly konstruovány. To je dokladem toho, že redukce „myšleného“ na pouhý předmět (intencionální předmět) je pouze metodicky ospravedlnitelná, ale že nemůže být považována za plně věcnou a celkově odpovídající či výstižnou. Právě proto trváme na nerozpojitelné souvislosti mezi pojmem a intencionálním předmětem. Pojem je přímo spjat s myšlenkovými akty, je pro ně jakýmsi sofistickým „programem“, návodem, strukturující a organizační pomůckou, ale je pro tyto akty zejména prostředkem, jak překročit sebe a vztáhnout se co nejpřesněji k něčemu mimo tyto akty, co navíc není jejich produktem, jejich konstruktem. To ovšem je možné jen díky tomu, že pojem dokáže myšlenkové akty soustředit také na jejich vlastní produkty (přesněji: na pojmové produkty), na jejich konstrukce, tj. intencionální předměty. Způsob, jakým pojmy fungují, nemůže být postížen „geometricky“, tj. schematem, které zůstává mimo čas a prostor. To zase dále znamená, že pojem nemůže být tak jednoznačně svázán ani s příslušným intencionálním předmětem. Proto se musíme domnívat, že pojmy na jedné straně – a to se stalo velmi zřejmým na dlouhou dobu v dějinách dosavadní filosofie i vědy – upevňují myšlenkové výkony, ale na druhé straně zase naopak jakoby rozhýbávají myšlenkové modely (intencionální předměty). Že na tuto druhou funkci evropských myslitelů po staletí, ano tisíciletí zapomínali a že jim nevěnovali téměř žádnou pozornost, ukazuje zřetelně na aktuální úkoly myšlení dneška a nejbližší budoucnosti.

(Písek, 980821-1.)

<<<

>>>

Nové a staré

Vznik nového není nikdy pouhým přídavkem, dodatkem k tomu, co tu už je (tj. k starému), ale má v sobě vždycky kus negativity, kus popírání: není tím starým. A to platí také naopak: to staré není tím novým. Mezi starým a novým je cézura, je nesouvislost, přerýv, zlom. Na druhé straně však nové je novým jen na základě toho, že se k starému vztahuje: není prostě tu, není právě jen čímsi přidaným, ale nutně se vůči starému, do jehož kontextury vstupuje jako něco nového, něco jiného, vymezuje. Nové tedy není pouhou emergencí, nýbrž je ve sporu se starým, s celým jeho kontextem. A proto také staré nemůže být nikdy plně pochopeno, dokud nepočítáme s novým, které teprve přichází a které bude se starým ve sporu. Teprve v tomto sporu s novým se vyjasní, jak a proč je dané (přece také bývalé nové) už staré a zastaralé. Protože však nové přichází jako něco neočekávaného a zejména ze starého nijak nevyplývajícího, může být „očekáváno“ pouze jako neočekávané. A to znamená zvláštní závazek pro hlubší, radikálnější myšlení: všechno dané musí být chápáno v souvislosti (v kontextu) s ne-daným, a to dokonce s radikálně nedaným, protože teprve přicházejícím. (A ovšem stejně tak platí, že musí být chápáno v souvislosti, v kontextu s už nedaným, tj. už uplynulým, tedy nejen starým, ale už jen bývalým, už ne-jsoucím.) Vznik či spíše příchod nového znamená vždy proměnu celkové situace, proměnu světa vcelku. Někdy je ta změna větší, jindy menší, ale nikdy nelze jednoznačně poznat a zhodnotit její dosah, když je teprve na svém začátku. Tak tomu je již jen proto, že ono „nové“, které přichází, není novou příčinou, která by měla své následky, nýbrž je příležitostí k tomu, aby na to ono „staré“ nějak reagovalo, a zejména aby na to reagovalo mnohé další „nové“, které ani ještě nezačalo přicházet, ale přece jen už brzo přicházet začne. Ostatně teprve reakcemi tohoto mnohého ještě novějšího se nové vskutku stává významným novým (a přestává být pouhou kontingencí, za jakou bývá zpočátku považováno, pokud si ho vůbec někdo povšimne). Proto

je každé nové záležitosti dějovou a na vyšší úrovni dějinnou. A protože filosofie stojí a padá s vždycky novým viděním, které z velké části spočívá v novém vidění starého, protože nové se už ohlašuje nebo ohlásilo, je také život a rozvoj filosofování spjat s novým, které přichází. A to je něco, co si filosofové velmi dlouho neuvědomovali a pro co ve starém Řecku neměli vůbec předpoklady až do chvíle, kdy začalo docházet k intervencím starého židovského myšlení, zejména pak myšlení prorockého typu.

(Písek, 980822-1.)

<<<

>>>

980826-1

Pro jisté zjednodušení, které ovšem musíme později korigovat, uvažujme situaci, v níž jde o pravdu, jako záležitost poznání, tedy redukováně na záležitost noetickou (gnoseologickou). Ptejme se nejdříve na strukturu této situace. Na prvním místě musíme uvažovat tzv. předmět, který je třeba poznávat resp. který už byl poznán. Ten s vlastním poznáním nemá co činit, ale je pouze pasivním předmětem tohoto poznání. Za druhé tu musí být nějaký subjekt, který něco aktivně poznává. Za třetí musíme uvážit samu aktivitu poznávání, tj. akt, výkon poznání. Tento výkon je záležitost vědomí, myšlení, takže jde o tzv. akt vědomí resp. výkon myšlení. Vědomí resp. myšlení je nepochybně něčím skutečným – je to skutečná aktivita (tím odmítáme každé pojetí, chápající vědomí jako pouhý epifenomén). Význačným charakterem vědomí a myšlení – oproti většině jiných skutečností – je to, že není jen samo sebou, nýbrž že je bytostně ve vztahu, tj. že se vztahuje k něčemu mimo sebe. Předpojmové myšlení (a jeho relikty, které přetrvávají dodnes) neměl prostředky, jak tento vztah podrobněji zkoumat. Archaický člověk myslel nějakou skutečnost tak, že ji ve svém myšlení, ve svém vědomí měl prostě před sebou, a o tom, jak to je vlastně možné, že má před sebou nějakou skutečnost, většinou neuvažoval, a pokud ano, pak mu k tomu chyběly náležité prostředky, aby se něčeho podstatnějšího vůbec dobral. Teprve vynález pojmů a pojmovosti umožnil, aby se vědomí resp. myšlení mohlo kriticky a systematicky vztahovat nejen ke skutečnostem, jež má „před sebou“, ale také k sobě, ke svým vlastním výkonům. (Tady musíme eventuální námitku, že se vědomí přece může také ke svým vlastním výkonům vztáhnout jen tak, že je má „před sebou“, odkázat na pozdější dobu a na zvláštní výklad, který rozliší zejména dva různé významy onoho „před sebou“.) Toto uvědomování skutečnosti vlastních vědomých aktů či myšlenkových výkonů nebylo ovšem jednorázovou záležitostí, ale muselo procházet jednak opakováním, cvikem až rutinou, ale kromě toho se taková rutina občas musela zproblematizovat novými objevy a zejména vynálezy. (Jazyk nám nenapoví, v čem spočívá rozdíl mezi objevem a vynálezem, neboť slovo „vynález“ stále ještě poukazuje na „nález“. Budeme tedy obou slov užívat v upřesněném významu tak, že slovo „objev“ budeme považovat za patřičné tam, kde před objevem tu již bylo to, co potom bylo objeveno, zatímco slovem „vynález“ budeme mínit vynalezení něčeho nového, co tu ještě nebylo.) Výsledkem tohoto zvláštního zaměření vědomí (myšlení) k sobě samému, tedy tzv. reflexe, bylo rozpoznání, že mezisamotným aktem myšlení a tím, k čemu se – jako ke skutečnosti „před sebou“ – tento akt vztahuje, je ještě jeden další, právě onu žádoucí přesnost myšlení umožňující zprostředkující „činitel“, pro který staří Řekové ještě neměli specifické pojmenování (nýbrž jen mnohovýznamné slovo LOGOS), ale navzdory tomu jej poměrně zdatně vymezili (takže v překladech do latiny už musel být zaveden zvláštní termín. ba dokonce termíny dva: conceptus a notio, jak se později v evrpské tradici navzdory jisté neostrosti kontur ustálily).

(Písek, 980826-1.)

<<<

>>>

980826-2

Vynález pojmů měl dalekosáhlý význam pro rozvoj myšlení: evropské myšlení je naprosto převážně myšlením pojmovým, tj. myšlením pojmově strukturovaným, což znamenalo postupně stále mocnější vytlačení předpojmového myšlení především všude tam, kde šlo o zájmy skutečného vědění (v protívě k pouhému mínění, dokonce i správnému mínění). Dlouhé věky však trvalo, než došlo k dalšímu pronikavému objevu, jímž teprve mohlo být (možná opět jen prozatímně) uspokojivěji vyjasněno, v čem ona pojmovost spočívá. Došlo k tomu až v minulém století, kdy mohla být (po mnoha předchozích krocích dřívějších myslitelů a na prvním místě po objevu „niternosti“ v novém významu, po ražení nového smyslu slova „subjekt“ a velkého úsilí, věnovaného prozkoumání tzv. reflexe) položena závažná otázka, jak je možné, že jsme v různých situacích schopni mýnit „totéž“ s takovou přesností, jaká je např. možná v geometrii. Brentano jako první razil termín „intencionální objekt“, ale stále ještě měl za to, že ten musí být imanentní resp. inherentní aktu vědomí. Jeho žák Husserl věnoval obrovskou péči důkazu, že intencionální objekt (či předmět) nemůže být ani součástí, ani složkou intencionálního aktu, nýbrž že musí být chápán jako něco „mimo“ tento akt, „vně“ tomuto aktu. V důsledku tzv. fenomenologické redukce nedochází ještě u Husserla k náležitěmu exponování problému vztahu mezi předmětem intencionálním a předmětem „reálným“, ale to už bylo jen otázkou času. Všechny potřebné předpoklady už byly připraveny. Jediným možným závěrem, jak se alespoň zdá, je na jedné straně chápání intencionálního předmětu jako myšlenkového modelu, reprezentujícího předmět reálný. Zde je opět zapotřebí připomenout nutnost náležitého rozlišení dvojího významu slova „reprezentující“: můžeme mít totiž na mysli buď akt reprezentování nebo výtvar, produkt tohoto reprezentování. Intencionální předmět není a nemůže být aktivní, tj. nemůže být zdrojem aktu reprezentování, ale naopak nějaký takový aktivní zdroj (subjekt) předpokládá. A právě toto rozlišení nám dovoluje po mnoha staletích upřesnit povahu pojmů a pojmovosti. Pojmy nemohou být chápány jako objekty, předměty, které jsou v našem myšlení „před námi“ (tak, jako jsou „před námi“ intencionální předměty), tj. ve svém původním statutu nejsou „vně“ myšlení a „mimo“ ně, nýbrž jsou jakoby organizujícím programem pro výkon myšlení, tj. jsou něčím, co organizuje, strukturuje, formuje naše myšlenkové výkony tak, aby co nejpřesněji mířily – za nezbytné a velice významné asistence či spolupráce s příslušnými intencionálními předměty – k předmětům „reálným“, lépe řečeno ke skutečnostem (neboť ne všechny skutečnosti jsou pouhými „věcmi“, tj. res, na které poukazuje adektivum „reálný“).

(Písek, 980826-2.)

<<<

>>>

980827-1

Ve filosofii si každý nadpis – ať už kapitoly, oddílu, článku anebo knihy, nejvíc ovšem posledních dvou – žádá náležitého výkladu, jímž může být také uvedení do kontextu s textem, který byl takto označen či pojmenován. Do jisté míryvskutku platí, že i nejlépe zvolenému titulu knihy (nebo článku) lze dobře porozumět teprve po přečtení celého textu. To souvisí s tím, že ve filosofii je jakákoli „závažnost“ terminologie věcí volné (a spíše praktické než teoretické) úvahy z strany autora. Filosof chce zajistit své čtenáře oslovit – a toho by nemohl dosáhnout, kdyby zvolil terminologii čtenářům naprosto neznámou a cizí. Na druhé straně se ovšem žádný hlubší filosof nemůže omezit na tzv. každodenní jazyk, a to nikoliv z toho důvodu, že by pro filosofii nebyl dost vznešený, nýbrž zejména proto, že je z filosofického hlediska příliš volný, nepřesný a často přímo konfušní. Proto musí každý filosof při výkladu svých koncepcí jednak upřesňovat chápání mnoha jinak běžných slov, vybírat mezi jejich často příliš mnoha významy anebo jim dokonce dávat významy nové, musí totéž dělat z mnoha již dlouho (nebo nepřítliš dlouho) zavedenými termíny filosofickými (tedy neběžnými), a někdy musí sáhnout také po slovech nových, ať už je někde zaslechl nebo uviděl a zdála se mu (samozřejmě v

jeho interpretaci) vhodná anebo se je pokusil sám nově vytvořit. Vytvářet nová slova sice dovede snad každý (s pozoruhodným důmyslem se do toho pouští většina malých dětí, když pronikají do tajů rodného jazyka), ale k tomu, aby se zdařilo nové filosofické termíny úspěšně prosadit (a dokonce nejen ve filosofii, ale proniknout s nimi dokonce do obecné mluvy), je zapotřebí víc než pouhé jazykové tvořivosti. Ostatně každý, i ten nejuspěšnější „vynálezce“ nových filosofických termínů musí dnes na základě četných historických zkušeností počítat s tím, že i tenkrát, když vejde jeho nové slovo v obecnou známost a obecné užívání, nejspíš bude spojováno s jinými významy, než jakými je vybavil jeho tvůrce. Výjimky jen potvrzují toto politováníhodné pravidlo. V knize budeme mít příležitost uvést v různých souvislostech několik takových případů.

Bylo by nicméně přinejmenším nevkusné odkazovat čtenáře na přečtení celé knížky jako na předpoklad správného pochopení jejího názvu (v našem případě titulu a podtitulu). Proto se pokusím předběžně, jak se na předmluvu sluší, vylíčit své pojetí významu tohoto názvu, tj. alespoň náznakem poukázat na tématický okruh či terén, v jehož rámci se hodlám pohybovat, tím, že se (spolu s čtenářem) zamyslím nad tím, co pro další úvahy skutečně relevantního může znamenat pokus o filosofii, která by chtěla pretendovat na jistou závažnost pro „naši dobu“, jakož i nad tím, co vlastně mohou znamenat ona slova „naše doba“. Položme si proto nejprve otázku, kdo by tak asi nejspíše byl sdostatek kompetentní pro to, aby určil, v čem že spočívá charakter „naší doby“, co vlastně máme chápat pod slovem „doba“ a co vůbec nějakou dobu činí právě tou „naší dobou“.

(Písek, 980827-1.)

<<<

>>>

980827-2

Je sdostatek známa Hegelova metafora, v níž filosofii přirovnává k Minervině sově, která vylétá až se soumrakem. Tento jeho příměr se stal – jako tak často ve filosofii – výzvou mladším filosofům, neboť v jejich očích znamenal obvinění a kritiku. Tak např. Hegelův žák Feuerbach píše svou „Filosofii budoucnosti“, mladý Marx postuluje filosofii, která už nebude svět jen vykládat, ale která se do světového dění sama vloží a která jej revolučně promění apod. Náš Rádl, který neměl rád Hegela, a navíc nevěřil na revoluce, přesto žádal na filosofii, aby byla programem na reformu světa. Alespoň někteří myslitelé si začali uvědomovat, že se ani filosofie nevyhne pronikavé vnitřní změně, když se – i bez ní – svět tak pronikavě mění, a začali si spolu s tím také uvědomovat, do jaké míry se už v minulosti svět proměňoval nejen sám sebou, ale také vlivem samotné filosofie. To pro hlubší myslitele nutně znamenalo dvojí: jednak jisté převzetí odpovědnosti za současný stav (pokud je prokazatelně spjat s filosofickými „vynálezy“), jednak pronikavě zvýšený zájem o čas a celou s ním spojenou problematiku. Co to znamená pro všechny vážné pokusy o pochopení „doby“? Pomineme-li psychologicky pochopitelné reakce, které měly vlastně druhotný, odvozený charakter, protože byly vlastně reakcemi „zabydlených“ na šok z proměn a z nich vyplývající nezajištěnosti, a zůstaneme-li u věcných pokusů o hlubší porozumění tomu, co se to s námi vlastně děje, tedy o pochopení smyslu současného dění, je zřejmé, že musel nastat přesun orientace z tzv. statiky na tzv. dynamiku, a tedy z tradičních „exaktních“ věd na vědy, kde dění a dějství znamená podstatně víc než pouhý proces. Byly to tedy především vědy biologické, které poskytovaly nejen nový materiál, ale oživovaly také dosud pomíjené starší (zvláště aristotelské) kategorie, vhodné pro myšlenkové zvládnutí proměnlivosti onoho zvláštního typu, jaký známe právě u živých bytostí, a pokoušely se o konstituci nových, dosud neznámých a nepoužívaných pojmů. Zároveň byly podrobovány kritice a postupně problematizovány četné starší pojmy, které se pro myšlenkové uchopení změny a (integrovaného) časového průběhu nehodily anebo mu byly dokonce na překážku.

Musíme ovšem popravdě přiznat, že k těmto změnám v myšlení vůbec nedocházelo pod vlivem nějakých filosofických iniciativ. Také zde se vlastně dosvědčovala jistá (částečná) pravdivost Hegelovy

diagnózy, že filosofie jen dodatečně přistupuje k tomu, co se už stalo, aby to nějak prosvětliła a interpretovala. Teprve když začalo docházet k pronikavým změnám v tzv. pozitivních vědách, na prvním místě ovšem ve fyzice, která prošla a ještě prochází hlubokou proměnou základních východisek, mohlo dojít k tomu, že někteří filosofové začali podrobovat tyto proměny pronikavější reflexi. Reflexe totiž nic nevynalézá, ale odhaluje skryté předpoklady toho, co se ve fyzice a jinde již podniklo. Filosofie ovšem musí vždycky začínat nejprve hrabat do hloubky a hledat dosud nejen nevyslovené, ale často i vůbec netušené předpoklady – a zejména filosofické předpoklady – takových zkusmých nápadů a podniků, k akým dochází ve vědě všude tam, kdo dosavadní myšlenkové ani metodické prostředky nepostačují a kde je potřeba vymýšlet nové věci ber kde ber. Filosofie v takových případech postupuje obvykle tak, že pronikne analyticky k oněm nevysloveným předpokladům, vysloví je (formuluje) a pak s nimi začne pracovat, aby ukázala, co všechno – zatím „nemyšlené“ z nich vyplývá nebo naopak co z nich vůbec nevyplývá (ačkoliv se to začalo se samozřejmostí předpokládat).

(Písek, 980827-2.)

<<<

>>>

980911-1

Sama skutečnost, že k bytostné povaze času náleží ono „přicházení“ toho, co „ještě není“, zejména pak přicházení času samého, musí být důkladně prošetřena a náležitě interpretována. Představa starých Řeků, která dala základ tzv. kauzalizmu, totiž že budoucnost je generována minulostí, je naprosto neudržitelná. Vždycky se před námi otvírá otázka, odkud se berou skutečnosti naprosto „nové“. Pokus redukovat tuto novost na pouhé zdání a převést resp. odvysvětlit problém poukazem na ustavičný návrat téhož, tedy pokus neuznat možnost nového, nedává dost smysl a je třeba jej spíše psychologicky odvysvětlit (převést na náladu, odvodit ze závratí a úzkosti atd). Jde tedy o dvě oázky: a) odkud se bere čas a b) odkud se berou nové věci. A protože víme, že ne vše nové je lepší než staré (ať už na to vezmeme jakoukoli míru), a protože přinejmenším nesmírně dlouhodobý (miliardy let trvajících) vývoj života (živých bytostí) svědčí o jakémisi směřování či tropismu (tzv. negentropii), musíme připustit ještě třetí otázku, totiž c) odkud se bere ono rozlišení mezi lepším a horším a na čem všem takové rozlišování a rozhodování záleží.

(Praha, 980911-1.)

<<<

>>>

980911-2

Elementárně závažná je otázka, proč by měl např. vědecký zájem o vysvětlování vyššího z nižšího mít přednost před opačně zaměřeným objasňováním chování nižšího na základě poukazu k vyššímu (na to významně upozornil zvláště ve své poslední knížce Emanuel Rádl). Když si jednou tuhle otázku vůbec připustíme, otevírá se cesta k hlubšímu porozumění povahy toho „vyššího“ ve vztahu k „nižšímu“: nižší je (nebo není) vnímavé vůči vyššímu, aniž bylo nutno ono „vyšší“ chápat jako nějakou „danost“ (jak tomu je např. u Aristotela). Až dosud se „reakce“ chápala jako odpověď na „podnět“, který lze zjistit, popsat a co do „výsledku“ (či „následku“) opakovaně přezkoušet. Naproti tomu vnímavost nižšího vůči vyššímu nevede k žádné „zákonitosti“, ale pokud vůbec k čemu, tedy k „novosti“, tj. k něčemu, co tu nebývá či nebývalo, eventuelně vůbec až dosud nikdy nebylo.

(Praha, 980911-2.)

<<<

>>>

Filosofie - její „moc“

Eugen Fink správně soudí, že není v lidských silách se vymknout vládě filosofie, že „nemáme žádné místo, které by bylo zcela prosto její moci, jejího vábení a její hrozby“ (7603, str. 21). Dělá ovšem chybu, že nemyslí dost dějinně, aby si uvědomil, že to platí pouze pro člověka evropského, a to ještě z éry po řeckém vynálezu pojmů a pojmovosti (ono je ostatně těžko mluvit o Evropě v době ještě starší). Fink se mýlí, když má za to, že filosofie „patří k podstatě člověka“, a když soudí, že „jakmile člověk vystoupil z přírodního míru zvířete do volného prostoru svobody a obývá zemi tak, že mluví a rozumí, nazývá věci jsoucím, je již zasazen do oblasti moci filosofie“ (dtto). Do „oblasti moci filosofie“ může být člověk zasazen pouze tam, kde už filosofie nějak vládne, nikoliv tam, kde ještě nebyla vynalezena. Před tímto světodějným vynálezem byl archaický člověk zasazen do oblasti vlády a moci mýtu, který není leč náhražkou za sklenutí onoho (jistě také poněkud problematického) „přírodního míru“, o němž mluví Fink (a z něhož jsme pod vlivem darwinismu nakloněni „vidět“ pouze „boj o život“).

(Písek, 980913-1.)

<<<

>>>

Myšlenka (očekávání na ni) / Nápad (očekávání na něj)

Lev Šestov (7485, str. 68, § LXIX) říká, že zvláště usilovně přemýšlíme v těžkých chvílích života že však píšeme jen tehdy, když už nemáme co na práci. „Potřebujeme-li přemýšlet, nemáme bohužel náladu na psaní.“ To není tak docela pravda. Především nejde nebo alespoň nemusí jít o to, zda máme nebo nemáme náladu na psaní. Psaní je někdy nutností či spíše povinností, posláním. Samo přemýšlení není jen naše činnost (ve smyslu aktivního vytváření, formování myšlenek), nýbrž také a dokonce v těch vrcholných okamžicích otevřené očekávání na myšlenku, na nápad. A někdy ovšem nápad přichází sám, nevolán, ba neočekáván: a pak je třeba jej zaznamenat, neboť hrozí, že jej či spíše na něj zapomeneme, tj. že nám třeba zmizí a už znovu nepřijde. Tak je tomu zejména tehdy, když odpočíváme nebo děláme něco okrajového, nebo dokonce když spíme a nápad nás probudí. Právě v takových chvílích je třeba nepodlehnout pohodlnosti, ale být kdykoli připraven vše odložit, vstát a jít onen nápad, onu myšlenku zapsat. Možná, že to neplatí pro ty, kdo mají vynikající paměť, ale pro všechny nás ostatní je zapsání nápadu naprostou nezbytností. Zápis nám také umožní se po čase k myšlence vrátit a přezkoumat, zda je opravdu tak cenná, jak se nám zprvu zdálo. Z toho důvodu je třeba také takovou myšlenku alespoň zčásti vypracovat a nezůstat jen u několika slov poznámek pro připomenutí. Pro vážně pracujícího myslitele je důležité a přímo instruktivní, když při novém zpracování tématu může své aktuální myšlení konfrontovat s tím, jak o věci myslel před lety.

(Písek, 980927-1.)

<<<

>>>

Čtení textu (filosofického)

Čtení filosofického textu může mít různé priority, a my se v nich musíme orientovat. Především záleží na tom, kdo čte. Specialista na Hegela bude číst jinak než filosof náboženství nebo religionista-vědec, a také theolog bude číst Hegelovy přednášky o filosofii náboženství značně jinak než filosof. Na druhém místě záleží na účelu a cílech čtení: jinak čte filosofický text ten, kdo se soustřeďuje na jeho autora jakožto myslitele, jinak ten, kdo – vcelku bez ohledu na autorství – zkoumá a poznává myšlenku samu. V prvním případě musí dbát na souvislosti s ostatními texty téhož myslitele, zatímco v druhém případě pro něho tyto souvislosti s ostatními texty mají jen druhotný, pomocný význam, neboť má jít sloužit jen k upřesnění, precizování myšlenky (a to se nemusí vždycky držet onoho autora). A to nechávám zcela stranou, že filosofický text může být čten také jinak než filosoficky, např. jako báseň nebo jako mýtus atd.

(Písek, 980927-2.)

<<<

>>>

981009-1

Základní zkušenost s časem nám činí srozumitelnou onu adventivní povahu událostí, které – ať už očekávány nebo neočekávány – nám přicházejí vstříc. Se samozřejmostí přitom očekáváme, že se různé předvídatelné „věci“ budou dít, zejména že tu také bude k dispozici čas jako předpoklad toho, aby se děly. Naše zkušenost se tedy zdá nasvědčovat, že čas přichází tak, jako přicházejí události. Když však k událostem přihlídneme blíže a když analyzujeme způsob a směr událostního dění, je nám zřejmé, že se na onen zmíněný dojem nemůžeme spolehnout, protože zkušenost se samotným děním nás přesvědčuje o tom, jak novorozenec přichází do rodiny jako „novinka“, jak roste a učí se mnoha věcem, dospívá a stárne, až konečně umírá. To znamená, že se jeho život děje od narození přes dospělost až k smrti, a to je směr právě opačný než směr přicházejícího času a přicházejících událostí. Naše vlastní dospělost nám v mládí přichází vstříc tak, jako nám smrt přichází vstříc celý život. A přece se jak našim blízkým, tak nám samým jeví náš život jako dějící se od mládí k stáří, nikoliv naopak. Naše aktuální dospělost je novější než naše uplynulé mládí, a naše aktuální staroba je novější než bývalá mladost. Kdysi dávno tomu dal zřetelný výraz Sofoklés, když nechal svého Aianta mluvit o nezměrném čase, který „rodí“ to, co dosud nebylo zjevné, aby to pak zase skrýval. Jeho formulace jako by naznačovala, že právě čas je „příčinou“ toho, že se vynořují věci, i toho, že zase pomíjejí a ztrácejí se z dohledu (či ze světa). To je však v naprostém rozporu s oním řeckým filosofickým vynálezem příčinnosti, který příčinu hledá vždy v minulosti a následek v budoucnosti.

(Písek, 981009-1.)

<<<

>>>

981009-2

„Čas“ je skutečnost, která nemůže být uchopena běžným, tradičním způsobem, tj. takovými pojmy, které jsou – jak nás to naučili staří Řekové – spjaty s myšlenkovými konstrukcemi, jimž říkáme „intencionální předměty“. To znamená, že takovým skutečnostem můžeme být ve svém myšlení právi pouze tak, že předmětně myslíme (a mluvíme) o něčem jiném (na něco jiného), ale způsobem, který zároveň je nepředmětně po právu času jako „nepředměné skutečnosti“. Takovému způsobu myšlení se nemůžeme naučit leč postupně a dosti pomalu, především tak, že ustavičně zaměřujeme svou kritickou pozornost na vlastní myšlení, a to se zřetelným povědomím toho, že jsme stále ještě hluboce ponořeni do původní tradice vše zpředměťujícího myšlení. Tak jako nemohlo být jednorázově a ani v krátké době překonáno myšlení mytického typu, tak nemůže být překonáno

jednorázově a ani v krátkosti myšlení vše zpředměťující. Můžeme se však učit ze zkušeností dávných Řeků: způsob, jak překonávat mytické myšlení, byl úzce spjat s dovedností, s jakou byly vždy znovu „logicky“ (tj. pojmově) konstruovány právě ony „intencionální předměty“. Kritické („neuralgické“) body naší kritické reflexe, umožňující nám pečlivě sledovat, co vlastně děláme, když myslíme (a buď se proviňujeme tím, že mimovolně zpředměťujeme, nebo – zejména už – tím, že vůbec málo, nedostatečně reflektujeme), spočívají – jak se mi alespoň zdá – především na jistém uvolnění našeho myšlení z tradice tzv. geometrického myšlení a na vědomém a cíle-vědomém sepětí (sblížováním, svazováním, srůstáním) našich pojmů s intencionálními ne-předměty. To konkrétně znamená nejen odklon od geometrických „vzorů“, nýbrž aktivní, důslednou, systematickou orientaci na „vzory“ organické, tj. na skutečnosti časově integrované, celostné (jak se potom ukáže, jde tato vnitřní integrovanost do větší hloubky, než aby pojmenování „organické integrita“ bylo něčím víc než pouhou omezenou metaforou).

(Praha, 981009-2.)

<<<

>>>

981010-1

Nemohu vzpomínat na vznik první republiky, abych přitom necítil jistou hlubokou (i když – po pravdě řečeno – nikoli nejhlubší) bolest nad její ztrátou. Narodil jsem se do této republiky a vyrůstal jsem v ní až do mnichovských dnů a potom jsem žil v druhé republice, v protektorátu a po konci války jsem se jako mnoho jiných domníval, že první republika může být ve všem podstatném obnovena. Byl to omyl, jak se brzo ukázalo. Po dalších čtyřiceti letech, kdy z demokratické republiky zůstal jen absurdní název „lidová demokracie“, jsem se musel (spolu s ostatními obyvateli) dožít značně odpudivé podoby obnovování kapitalismu, četných politických pŮtek, které ve své nezralosti, ba primitivnosti nezůstaly pozadu za skandálními poměry v první republice, a nakonec definitivního rozpadu státu, který vznikl jako omezený výsledek jedinečného politického úsilí jednoho (původem slovácko-německého) univerzitního profesora (a jeho spolupracovníků), který si ovšem původně kladl cíle mnohem větší. Masaryk chtěl změnit svět, chtěl vytvořit celou novou Evropu, přinejmenším tu část Evropy, která byla vždy znovu ohrožována při každém konfliktu a dokonce i mimo dobu válečných konfliktů, totiž dosti široký pás zemí, které ležely zhruba mezi Německem a Ruskem (jak to kdysi formuloval Palacký ve svém dopise do Frankfurtu). Z tohoto jeho plánu zůstalo hned na počátku jen torzo, totiž Československá republika a Malá dohoda. Ale dnes není po Malé dohodě ani veta a neexistuje už ani Československá republika. Pro mne osobně to znamená, že jsem ztratil vlast, v níž jsem se narodil, v níž jsem žil až do chvíle, kdy byla zrazena svými tehdejšími velkými spojenci, okupována Německem a tak odtržena od Západu, po porážce nacistického okupanta znovu odtržena od západní Evropy ještě dříve, než mohla své vztahy k ní obnovit, natož upevnit, a která se zdála zralá k jakémusi vzkříšení po rozpadu sovětského imperia a oslabení (nikoli však ukončení) jeho mocenských aspirací. Jsem v jistém smyslu člověk bez vlasti, přinejmenším se tak cítím. Dnes se už nedovedu rozehrát žádnou deklamací o tzv. české státnosti. Jediná složky, která mi zbyla z mého staršího vlasteneckého cítění, je mé evropanství, má hluboká lojalita ve vztahu k oněm velkým kulturním, zejména myšlenkovým a duchovním tradicím, které byly až dosud základem evropanství v nejlepší smyslu (neboť jen na ty nejlepší tradice má smysl navazovat).

(Písek, 981010-1.)

<<<

>>>

981010-2

Dnes si ovšem musím uvědomovat něco, co jsem si neuvědomoval a v dětství snad ani nemohl uvědomovat, totiž že má vlast, totiž demokratická Československá republika, zdaleka nebyla tak v pořádku, jak se mi tehdy zdálo či jak jsem se pod vlivem učitelů a rodičů domníval. Když se dnes opět rozvinula diskuse o tom, zda jsme se měli v době Mnichova (nebo dokonce i v srpnu 1968) vojensky bránit, nechává se stranou posouzení stavu „vlasti“, která měla být bráněna. Ještě před několika lety jsem pociťoval jisté podráždění, když jsem si připomenul některé negativní až odsuzující Patočkovy výroky o první republice; dnes po zkušenostech z prvního polistopadového desetiletí mu snad rozumím trochu lépe.

(Praha, 981010-2.)

<<<

>>>

981010-3

Bránit se proti nacistické expansi, přesně: bránit československý stát proti věrolomnosti spojenců a agresi protivníka, nemohlo začít teprve tváří v tvář akutnímu nebezpečí, ale muselo (mělo) začít už od prvních chvílí budování samostatného státu. Kdo vlastně měl povstat na obranu ohroženého státu? Jistě jeho očané. Ale cítili se opravdu všichni být jeho plnoprávními občany? Rádl postavil už v prvním desetiletí republiky naprosto jasně otázku, jak jsme mohli chtít, aby se tři miliony Němců cítily doma v republice, která již ve své názvu hlásala, že je státem Čechů a Slováků.

(Praha, 981010-3.)

<<<

>>>

981012-1

Téměř na samém počátku (již ve druhé větě) knihy Lambda Metafyziky opírá Aristotelés svou argumentaci o předpoklad, že veškerenstvo je celkem: „neboť jestliže je veškerenstvo celkem, pak ...“ (KAI GAR EI HÓS HOLON TI TO PAN ...- XII, 1069a, 19). Antonín Kříž překládá slovo PAN jako „vesmír“, což je nepochybně zavádějící chyba, protože pro vesmír měli Řekové jiný termín, totiž KOSMOS (naopak překládá KOSMOS jako „svět“ je zase v jiném směru chybný posun, neboť české slovo „svět“ má značně odlišné konotace, zejména sovisí svými kořeny je světlem). Dnes jsme stále ještě v situaci, kdy nedokážeme říci dostatečně zdůvodněně, zda veškerenstvo (tj. vše) je celkem nebo pouhou hromadou. Na čem to vlastně závisí? Předně na tom, co všechno zahrneme do onoho „veškerenstva“, a za druhé na tom, jak budeme chápat (tj. jak pojmově vymezíme) „celek“. Aristotelova první věta této knihy (která asi nejméně náleží do souboru tzv. Metafyziky) zní: PERI TÉS OYSIAS HÉ THEÓRIA. Kříž to překládá (ostatně v souhlasu E.Rolfese i po Bonitzově revizi) jako „Předmětem našeho zkoumání jest podstata“ (německy: Das Wesen ist der Gegenstand unserer Betrachtung). Podle toho by ono veškerenstvo zahrnovalo přinejmenším všechny „předměty“. Podle Aristotela lze mluvit jako o jsoucím také třeba o myšleném, tedy např. o obecném.

(Písek, 981012-1.)

<<<

>>>

Filosofie a mýtus

Filosofie musí vzít vážně mýtus a jeho tradice a nesmí je prostě odvrhnout, obrátit se k nim zády a zapomenout na ně. To neznamená, že bude sám mýtus považovat za závaznou instanci, za normu, ale musí k němu přistupovat z distance a kriticky, nicméně s vážným úsilím mu porozumět (bez porozumění není ostatně žádná kritika ani možná).

(Praha, 981012-3.)

<<<

>>>

Filosofie a její „lidovost“

Budoucnost filosofie je spjata s její schopností oslovit co možná největší počet lidí. Tím se ostatně filosofie také liší jak od věd, tak od oborů uměleckých. Toto rozpoznání je poměrně nové. Od nejstarších dob totiž k tradici filosofického bádání náleží jakési pohrdání davem, množstvím, většinou. To má ovšem také své závažné důvody a v některých ohledech ty důvody platí dodnes. Pravda oslovuje vždy jedince, nikoli dav, ani společenství nebo kolektiv. S novým objevem, s novým pohledem na skutečnost přichází vždy jedinec (jeden nebo několik), a obvykle to trvá dost dlouho, než se podaří přesvědčit většinu. A během té doby zase řada nových jedinců přichází s novými nápady, s novými objevy, které jsou opět většinou odmítány tak dlouho, až přestanou být nové a překvapující. Filosof se nepochybně vždycky bude zajímat o takové pionýry a bedlivě (i když vždy kriticky) sledovat jejich nové nápady, nové myšlenky. Ale filosofovým cílem není, nemůže a nesmí být jen stát co nejbliž těmto „ztracencům“, ale dělat především to, co tito ztracenci nejenže sami dělat nemohou, ale co jim nejčastěji vůbec nepřijde na mysl, totiž vyhlížet, co ty nové nápady a myšlenky mohou přinést člověku, lidem, lidstvu. A dnes je naprosto zjevné, že mezi novými nápady a myšlenkami je mnoho takových, které ve svých vzdálených důsledcích a následném vlivu představují obrovská nebezpečí. Filosofie tu jistě není jen proto, aby poukazovala na tato nebezpečí, ale protože se může, má a musí vztahovat k čemukoli, co si právem žádá pozornosti, nemůže se k těmto nebezpečím obracet zády. A nemůže je bagatelizovat zejména tehdy, když se zdají narůstat a překračovat všechny rozumné meze, a také tehdy, když si to většina lidí ani neuvědomuje.

(Praha, 981012-4.)

<<<

>>>

981013-1

Filosofie se může a dokonce musí být také schopna zabývat čímkoli, co se ukáže z nějakého důvodu být hodno pozornosti. Tím důvodem nemusí být okamžitý situační tlak, ale může jím být třeba také nějaká dlouhodobá nouze, a to nejen vnější, existenční, ale také vnitřní, řekněme „existenciální“ a „existenciální“ (tedy také nouze vědomí, myšlení, subjektivity). Proto museli kdysi filosofové vzít za své některé myšlenky původně mytické, i když se proti mýtu velmi ostře vymezovali. A proto musí dnes bedlivě sledovat jak současný stav, tak výsledky vědeckého bádání a zejména jeho důsledky pro člověka, pro lidstvo a vliv na ně. Jedna ze základních, odvěkých a dodnes přetrvávajících nouzí byla vyvolána pronikavým zlomem, jímž se člověk (lidstvo in spe) vydělil z „přírody“ a tím se jí odcizil. Od té doby není člověk v „přírodě“ doma, ale jakoby instinktivně touží po návratu a čas od času si jej simuluje tím, že původní „přírodu“ kultivuje, ať už ve velkém či v malém rozsahu. To však neřeší základní otázku, v kterou odcizení člověka přírodě (jak je poprvé popsáno v prastarém eposu o Gilgamešovi) dříve nebo později musí vyústit: odkud se vlastně vzal člověk, odkud přichází, v čem je

zakotveno jeho lidství, navzdory všem přetrvávajícím vztahům tak nepřekonatelně odlišené ode všeho, co tu před ním a kolem něho bylo a jest? A jaké je jeho postavení ve světě?

(Písek, 981013-1.)

<<<

>>>

Diskriminace - problematika

chvála aktivních, pracovitých, a jejich vyšší odměňování - jako diskriminace líných a flákačů

správné pokusy a správné výsledky jako diskriminace falešných

požadavek logičnosti jako forma diskriminace alogičností

kultivace zahrady jako diskriminace kopřiv a jiných plevelů

„při každé revoluci se zvedá kal ode dna“ - rozlišování obojího jako diskriminace kalu

průvodní znaky přechodných dob - konec jedné a začátek nové epochy jako přerytí zahrady nebo zorání pole: hlavní problém je něco nového zasít, jinak to první, co tam vyrostе, bude plevel

(Praha, 981013-1.)

<<<

>>>

981031-1

Nejvlastnějším terénem filosofického myšlení je reflexe. Skutečná reflexe se mohla dalekosáhle prosadit teprve po vynálezu pojmů a pojmovosti; její náznaky ovšem můžeme sledovat ještě o něco dříve (tedy v posledních fázích myšlení mytického), ale v takových případech mluvíme raději o praereflexi (nebo protoreflexi, viz „...“ in: *Filosofie a víra*, 1991, s. .). Filosofická reflexe se vyznačuje řadou zvláštností, mezi něž náleží zejména její trojí dominující zřetel: systematický, kritický a principiální. Filosofická systematickост není žádnou posedlostí ve vytváření systémů, jak je to někdy chápáno, nýbrž je důsledkem toho, že se filosofie nikdy nevzdává svého zaměření na celek, tedy na nejširší souvislosti. Integrovat takové široké souvislosti nelze beze smyslu pro soustavnost. Filosofická kritičnost je nutným důsledkem, ale také inspirací opravdové systematickosti, neboť ta nemůže spočívat na pouhém vnějším uspořádání jednotlivostí, ale na rozlišování mezi pravým a nepravým, jakož i mezi významnějším a méně významným. Filosofická kritičnost však musí být obrácena také k samotné filosofické práci, tedy musí být sama také reflektována. To pak nutně vede k rozpoznání nejručnějších původně nejen neformulovaných, ale dokonce i ne zcela uvědoměných předpokladů každého jednotlivého filosofického postupu a filosofování vůbec. Filosofie si tak musí udělat co možná jasno v tom, co při své práci (jíž je myšlení) vlastně dělá, zejména však také, čím filosofie jest, tj. jak se myšlení stává filosofickým a jak se filosofickým udržuje. To však nutně znamená, že se musí vztáhnout k nějaké mimofilosofické instanci, nemá-li ztratit svou bytostnou určenost a nemá-li se tak stát jen jakousi nezávaznou intelektuální hrou. Nejstarší taková filosofická sebereflexe je (relativně pozdním podáním) připisována Pythagorovi, a jejím nejstarším literárním dokumentem je výklad, který Platón vkládá do úst (nejspíš vymyšlené) mantinejské „ženy, znalé božských věcí“ (tedy jakéhosi theologického experta), která v tom smyslu poučuje mladého Sókrata. Podle této staré verze není filosofování „moudrostí“ (ve smyslu vědění jakožto nahlížení pravdy), ale láskou k moudrosti. Aristotelés pak sice vztahuje filosofii vskutku k pravdě (2,1, 993b, 20: filosofie je EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), ale pravdu činí cílem teoretických filosofických disciplín. Nenavazuje tedy na zmíněnou starou tradici, která – jak bychom mohli říci – moudrost či pravdu (v našem chápání) měla za

„nekonečný cíl“ filosofování, pro člověka v úplnosti nedosažitelný, ale pravdu definitivně (na mnohá staletí) svazuje s tím, co „jest“, se jsoucím (v řečtině ovšem je EINAI, nikoliv ONTA, – dtto, 30-31; ale Kříž překládá „se jsoucností“, Kirchmann-Bonitz zase „Sein“ – s.74, 75). Právě v tomto bodě se však musíme vydat jiným směrem.

(Písek, 981031-1.)

<<<

>>>

Reflexe

Reflexe je zvláštní „pohyb“ myšlení, jímž (jehož výkonem) může myslící ve svém myšlení přistoupit k sobě resp. ke svým předchozím myšlenkovým výkonům (a také k výkonům předchozích reflexí). Rozlišíme-li v prvním rozvrhu nejméně tři fáze reflexe jakožto jednotlivého aktu, musíme mezi odstupem od sebe a opětným přístupem k sobě připustit pozoruhodnou mezifázi, v níž myslící není ve svém myšlení „při sobě“, nýbrž mimo sebe či „ven“ ze sebe. Tuto prostřední fázi nazveme fází ek-statickou. Zvláštností této fáze je její časové rozdvojení (přesně : rozdvojení jejího časování), které má - musíme to předpokládat, má-li celá konstrukce mít náležitý smysl - navíc dalekosáhlý význam pro další výzkum. V onom ek-statickém momentu reflexe akt jakoby přestává být výkonem a stává se spíše nepředmětným děním, jež přichází vstříc aktu odstupem od sebe a v docela jistém smyslu ospravedlňuje po něm následující přístup k sobě. Jednou složkou ekstatického momentu se tak stává setkání s ryzí nepředmětností (při němž myslící resp. reflektující vlastně « není »). V této složce však dochází k jakémusi zvratu v časové orientaci : v ek-statickém momentu reflexe se vyklání myslící subjekt do budoucnosti, tedy proti proudu, jímž je unášeno jeho vlastní dění, tj. myslící subjekt sám.

(Písek, 981107-1.)

<<<

>>>

981112-1

Když chceme mluvit resp. přemýšlet o mýtu, musíme se nejdříve zbavit představy, že jde o mluvení, povídání (byť jiného typu, než jaký je nám dnes běžný). Šlo rozhodně o víc, o něco bytostně odlišného od pouhého promlouvání, totiž o jakési nové osvětlení, které znamenalo pro dávného člověka hned dvojí: 1) jednak nový svět, který se stal nikoliv pouhou alternativou „světa“ dosavadního (tzv. přírody), ale něčím hlubším a širším, do čeho bylo lze postupně vtažovat všechno důležité z onoho původního („přírodního“) světa, ale 2) zároveň nový typ osvojení skutečnosti, ať už té „staré“, „původní“ („přírodní“), anebo té nové skutečnosti, která se stávala postupně čímśi důležitějším, závažnějším než vše, co bylo důležité a závažné až dosud.

(Praha, 981112-1.)

<<<

>>>

981113-1

Staří řečtí myslitelé byli okouzleni vynálezem pojmů a pojmovosti a založili svou strategii na tom, že vyšli (pokusili se vycházet) z něčeho pevného. To ovšem původně věděli, že to nemají k dispozici, a proto se po tom tázali. (Otázka je pro Řeky něčím filosoficky základně důležitým: filosofie je bytostně tázáním. Tázát se však nemusíme na to, co naprosto známe, a tázát se nemůžeme na to, co naprosto

neznáme.) Jejich otázka – máme-li citovat Anaximadra – zněla asi takto: co je to, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají? Později došlo ještě k jistému posunu: co je to, co trvá uprostřed změn? Filosofové se pokoušeli na tyto otázky odpovídat způsobem, jehož nesamozřejmost si dostatečně neuvědomovali, totiž tak, že chtěli vycházet od „toho, co je první a co vládne“ jako od něčeho „objektivně daného“ (jak se to potom nazývalo a často ještě dodnes nazývá). V dějinách filosofického myšlení se po dlouhé řadě staletí ukázalo, že svět nelze pochopit na základě takto chápané ARCHÉ. Tak došlo k obrovskému převratu, který ovšem zdaleka nebyl tak náhlý a od počátku jednoznačný, jak se obvykle má za to. Jednotlivé významné kroky je však možno dost dobře vysledovat. K rozhodující proměně došlo, když filosofům přestalo jít o „pravdu“ (což ovšem v souvislosti s řeckým pojetím pravdy neznamenal nic jiného než o „souhlas se skutečností“) a začali se dotazovat po „jistotě“ (evidenci atd.).

(Praha, 981113-1.)

<<<

>>>

Pravda a jsoucna

Předpokladem řeckého (a pak obecně evropského) pojetí pravdy je chápání jsoucího jako vyšší instance, než je sama pravda. Pravda se musí řídit tím (musí se spravovat tím, musí „pravdit“ respektováním toho), co „jest“. Charakteristickým nedostatkem tohoto pojetí je především závažné podcenění časovosti všeho, co „jest“, tj. časovosti každého jsoucího, tj. jsoucna. Jsoucno (tj. skutečné, „pravé“ jsoucno) nikdy jako celek není „jsoucí“, nýbrž vždycky také „nejsoucí“, protože není „celé najednou teď“, ale je děním, které má svůj počátek, průběh a konec. V žádném okamžiku svého dění není „tu“ vcelku a v úplnosti, nýbrž vždycky (snad kromě těch nejelementárnějších, tzv. primordiálních jsoucen=událostí) k němu jakožto jsoucímu přináleží něco nejsoucího (ať již uplynulého nebo ještě nenastalého). Precizní podobu dal tomuto scestnému omylu Parmenidés, když trval na tom, že jsoucí jest a nejsoucí vůbec není, že jsoucí nelze odtrhnout od jsoucího, a že tedy vskutku (doopravdy) jsoucí nikdy nebylo a nikdy nebude, protože „jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“. Jsoucí proto veskrze jest, nejsoucí naproti tomu veskrze není. Sám Parmenidés nepochybně není zdrojem, strůjcem tohoto fatálního omylu, ale vyjádřil tak radikálním způsobem něco, co dobře odpovídalo řeckému filosofickému (tj. tehdy vědeckému) myšlení, a to již od prvních počátků pojmovosti. Jedním z důsledků této pro řecké myslitele velmi atraktivní, ba sugestivní, avšak mylné myšlenky bylo pojetí pravdy jako závislé na jsoucím, ba jako řídicí se tím, co jest. Když po náležité korektuře pojmem „jsoucí“ jako „dějící se“, otevře se nám cesta, která pro řecký typ myšlení byla nejen neschůdná, ale uzavřená a skrytá. Pravdu je pak třeba vidět ve vztahu nejenom k tomu, co bylo a jest, ale také k tomu, co ještě nebylo a není. A právě touto cestou se ubíralo myšlení starohebrejské, které prostřednictvím křesťanské recepce po víc než dvě tisíciletí jako pomalu pracující enzym ovlivňovalo, nahloďovalo a proměňovalo onu mylnou řeckou tradici, která dnes už právě v tomto ohledu přestala fungovat a stále víc se rozkládá a propadá do pouhých předsudečných reliktnů. Pravda, která se vztahuje k tomu, co „ještě nenastalo“, nemůže být nadále chápána jako závislá na „ještě nejsoucím“, nýbrž spíše jako norma, a to norma nejen toho, co „přijítí má“, ale také toho, co už je tady a dokonce co už pominulo.

(Písek, 981116-1.)

<<<

>>>

Pravda a jsoucna

Pravda není původně založena na jsoucím (a to ani na jsoucnech, ani na jsoucnu „vcelku“), nýbrž sama je základem všeho jsoucího, neboť mu „předchází“. Tomu je však nutno správně rozumět: předchází mu nikoliv proto, že je dřívější ve smyslu minulosti (tedy „minulejší“), nýbrž že je dříve, než se kterékoliv jsoucí začne „ukazovat“ a než se stane „úkazem“. Jak řečeno, jsoucí je vždycky dějící se. Každé „pravé“ (tj. vnitřně integrované, nikoliv jen nahromaděné, agregované) jsoucno se začíná dít (a tedy postupně ve svých aktuálních jsoucnostech ukazovat) tak, že nejprve ještě vůbec není, pak teprve začíná být a dít se od svých počátečních (a tedy pro vnějšího pozorovatele nejstarších a nejdříve pomíjejších) fází. Žádné jsoucno (zase s výjimkou těch primordiálních) se nemůže ukázat celé najednou. Jako celek se může pouze vyjevovat, a to vždycky pouze někomu (resp. „něčemu“, tj. jinému pravému, tj. vnitřně integrovanému jsoucnu) – budeme proto mluvit o subjektu v širokém, na člověka se neomezujícím smyslu, ovšem za předpokladu, že tento subjekt je obyvatelem „říše“ či „světa“, v němž je takové vyjevování „celku“ umožněno a tedy možné. (Taková „možnost“ musí být nejprve otevřena, není „tu“ nijak samozřejmá). Předpokladem shrnutí, sebrání a sjednocení mnoha postupně se ukazujících aktuálních jsoucností (ostatně vždy také pouze „rozumně“ předpokládaných jsoucností nebo jejich subsložek) je to, co dovoluje (umožňuje) a zároveň zakládá každou jednotu, každou integritu, každou celkovost. A právě to, co je tímto umožňujícím a zakládajícím, musí být nějak pojmenováno. Byl to asi Hérakleitos, který první užil v té době již dlouho běžného řeckého slova, které má svůj indoevropský kořen, znamenající právě sbírání: slovo LOGOS je odvozeno od slovesa LEGEIN, jež podobně jako latinské legere (a také německé lesen) původně znamená „sbíratí“. Když si připomeneme tento původní význam, můžeme ještě i dnes s užitkem užívat počestěnou formou adaptovaného řeckého termínu „logos“, eventuálně psaného majuskulemi jako LOGOS. Můžeme pak mluvit o „říši“ nebo o „světě LOGU“, v němž teprve a na jehož základě se může (někomu nebo něčemu) postupně střídat úkazů vyjevit jako celek (který se úkazem nikdy nemůže stát).

(Praha, 981116-2.)

<<<

>>>

981117-1

Francouzský myslitel (Philippe Lacou-Labarthe) nazval jednu ze svých knih „Le sujet de la philosophie“ (Aubier-Flammarion, Paris 1979 – 5025). To nás především musí upomenout na historii latinského termínu „subiectum“, který znamenal původně právě opak toho, co pro nás znamená (v našem běžném úzu) dnes (a zvláště v češtině, ale také v němčině atd., postupně však dokonce také v románských jazycích a v angličtině, kde původní význam stále ještě přetrvává a kde si myslitelé musí na sebe vzít povinnost reinterpretace tohoto slova a také nezbytné reflexe s tím spojené). Dnes – zejména pod vlivem německé romantické filosofie (ale začalo tro dříve, jen bylo zapotřebí delšího času, aby se ony nezbytné důsledky dostavily a v nejširších myslitelských kontextech prosadily) – znamená slovo „subjekt“ opravdu opak slova „objekt“, mohli bychom tedy říci, že znamená „non-objekt“, „ne-předmět“. Přijmeme-li tento výsledek myšlenkového posunu a vývoje (nechme zatím stranou všechny pokusy o jeho zpochybňování, jak je známe zejména ze strany strukturalistů a dnes tzv. postmodernistů), pak dotazování po subjektu filosofie musí samo sobě rozumět jako dotazování, kdo je vlastně subjektem filosofování, a tedy něco naprosto odlišného od dotazování, čím se filosofování vlastně zabývá, o čem se vlastně filosofuje (a eventuálně také, o čem vůbec lze filosofovat). Když u nás před řadou let byl Ijsseling a měl v domácím semináři přednášku o tom, kdo vlastně promlouvá, když něco říkáme, poukázal na to, co zdůrazňoval již např. Heidegger, když zdůrazňoval, že jazyk není pouhým nástrojem, instrumentem, ale že jeněčím jakoby živým, jakoby aktivním, totiž že sám jazyk mluví („die Sprache spricht“). To platí ovšem na vyšší rovině o filosofování (neboť také „jazyk“ není žádným „objektem“, „předmětem“, nýbrž je skutečností pouze jako živé promlouvání). Když filosofujeme, nečiníme tak pouze sami, nýbrž jsme jen spolutvůrci, spoluaktéři

svého filosofování, na němž se podílí nejen jazyk (neboť náležitě myslit a tedy vědět, co při tomto myšlení děláme, lze jen v jazyce), nýbrž celá řada dalších, současných i dávnějších a nejdávnějších filosofujících myslitelů a tedy – trochu metaforicky řečeno – filosofie sama (tak jako je snad přípustná metafora, když řekneme, že „jazyk promlouvá“ či „mluví“ – jen je třeba dobře vědět, že jde o metaforu, zatíženou onou podivnou zpředměťující myšlenkovou tradicí, která je odkazem již prvních řeckých filosofů a po nich celé dosavadní evropské myšlenkové tradice).

(Praha, 981117-1.)

<<<

>>>

Víra

Českým slovem víra se tradičně překládá nejen latinský termín fides a řecký termín PISTIS, ale zejména (mutatis mutandis) hebrejská slova, odvozená od kořene °m-n (která byla např. v LXX a později ve Vulgátě zmíněnými slovy překládána). Jak tomu v obdobných případech bývá, nový význam bývá pouze připojován k významu dosavadnímu, a i když časem nový význam začne převládat, starý význam si ještě dlouho podržuje přinejmenším v některých konotacích svou váhu. Pak ovšem nezbývá než vždy znovu na víceznačnost slova upozorňovat a proti obecnému povědomí i praktickému užití podtrhovat na jedné straně význam sledovaný a na druhé straně se distancovat od významů resp. konotací nežádoucích. Proto je tak důležité pojmové vymezení, a protože tradiční (ve starém Řecku vynalezená) pojmovost nás svádí k zpředměťování, musíme se alespoň částečně uchýlovat k jistým prostředkům narativity. Právě proto poměrně nejvíc vyhovuje už dost rozšířené vymezení víry jako spolehnutí na spolehlivé. Obojí náleží nerozlučně k sobě, tak jako ve staré hebrejštině náležely k sobě pravda a víra. Můžeme pak učinit hned další krok: spolehnutí na nespolehlivé tedy už není vára, a naopak spolehlivé, na které se nikdo nespolehá, není pravda. Možná že srozumitelnější je vymezení, které se vyvaruje generalizace (a zmíněné objektivace) a vztahuje se jen ke mně osobně: spoléhám-li se na nespolehlivé, nejde o víru, a pravda, na kterou se nespolehám, přestává být pravdou.

(Praha, 981119-1.)

<<<

>>>

Hérakleitos

Hérakleitos si cení smyslů a znalostí: „Co lze vidět, slyšet, poznat, tomu dávám přednost.“ (zl. B 55 z Hippolyta.) Ze smyslů pak dává největší důraz na zrak: „Oči přesnější svědkové než uši“ (zl. B 101a z Polybia), ale stejně o všech smyslech platí, že „špatnými svědky jsou lidem oči a uši, mají-li barbarské duše“ (zl. B 107 ze Sexta). Duše stojí u něho tedy přinejmenším v jistém smyslu proti pouhým smyslům (smyslovým orgánům), protože duše „má LOGOS“ (zl. B 45 z Diogena), a tento LOGOS, který „má“ duše, „sebe rozmnožuje“. Tu je zřejmě významná souvislost, v jejímž kontextu je třeba rozumět, proč se Hérakleitovi „zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a mysl“ (zl. A 16 ze Sexta) – přičemž jde zřejmě o rozum „božský“, nikoliv pouze lidský (že by nás obklopoval v druhých lidech).

(Písek, 981126-2.)

<<<

>>>

Hérakleitos

Hérakleitos snad první mluví o smyslech jako o nějakých „oknech“, která se ve spánku uzavírají, takže „se v nás duch (odděluje) od souvislosti s tím, co nás obklopuje“. Spojení s tím, co „nás obklopuje“, zůstává zachováno jen „skrze dýchání“. „Ale při bdění zase vyhlédne (náš ve spánku oddělený duch) smyslovými drahami tak jako jakýmsi okny a spojiv se s tím, co nás obklopuje, nabude rozumové síly.“

(Písek, 981126-3.)

<<<

>>>

981127-1

Stále přetrvávající předsudek považuje atomy (a elementární částice) za „mrtvé“, přesněji neživé. To znamená ovšem jediné, totiž že veškerý pohyb atomů má setrvačnou tendenci. Každá částice zůstává sama sebou, nemění se, proměna se týká pouze nahodilého nahromadění různých částic. Život je proto pouhým zdáním. To je ovšem pojetí naprosto nedržitelné. Už o něco lepší je

pochopení života jako pouhé hry: atomy si hrají na život, přičemž život je jen hra atomů. Je to pojetí lepší o to, že připouští, že si atomy hrají, že toho jsou schopny. Znamená to, že už nejsou jen setrvačné, nýbrž že mohou dodržovat ještě nějaká jiná pravidla, než jaká jsou dána jejich setrvačností. Ta hra (na život) je ovšem zvláštní tím, že má „tendenci“ se komplikovat, přesněji: stávat se stále nepravděpodobnější. Jestliže setrvačnost v ryzí podobě není možné, ale nutně „stárne“, tj. podléhá entropii, pak ona tendence postupně přecházet od stavů pravděpodobnějších k méně pravděpodobným je zřejmě protientropická. Na to poukázalo už mnoho vědců a myslitelů, ale zatím tato myšlenka a zejména její důsledky resp. předpoklady dost nepronikly do vědomí současného lidstva. Znamená to totiž nezbytnou revizi onoho zmíněného přetrvávajícího předsudku: atomy (a vůbec elementární částice atd. až k těm tzv. primordiálním událostem) mají sice velmi nízkou reaktivitu, srovnáme-li ji s tou, která je nám běžná, ale jejich reaktivita ani na nejnižších úrovních není nulová. Mohli bychom tu také mluvit o jakémsi momentu neurčitosti jejich reakcí, díky kterému se vedle setrvačných (a entropických) tendencí mohou prosazovat také tendence protientropické resp. kontingentní, ale koordinované (vnitřně vždy do nějaké míry integrované) zvyšování komplikovanosti (komplexnosti) spění na vyšší úrovně.

(Písek, 981127-1.)

<<<

>>>

Metafyzika

V současné době naprosto převažuje názor, že stará metafyzika už je jen záležitostí minulosti a že se s ní nedá nic podnikat. To nechť je pro nás příležitostí, abychom tohoto slova začali užívat v novém, hluboce odlišném smyslu, i když nikoliv zcela bez historických souvislostí. Především se vrátíme k možnostem, jež nám nabízí samo řecké slovo, i když vzniklo, jak je všeobecně známo, jako knihovnické označení souboru neúplných textů, který zůstal sice pohromadě, ale bez názvu. Tak jako se na původ termínu neohlížela středověká filosofie, nemusíme se na něj dnes ohlížet ani my. Raději přihlídneme k nejstarším konotacím filosofického užití slova FYSIS, a i zde budeme ovšem vybírat. Toto substantivum je odvozeno od slovesa FYEIN, resp. od jeho mediálního tvaru FYESTHAI, což znamenalo rodití resp. rodití se a také růstí. Budeme tedy napříště význam tohoto slova spojovat jen s tzv. pravými jsoucnými (tj. vnitřně integrovanými jsoucnými, tedy „celky“, nikoli hromadami čili pouhými

agregáty). Toto chápání podepřeme ještě poukazem na Hérakleitův zlomek (), v němž je FYSIS věcně spjata se smrtí, tedy THANATOS. Půjde převážně o živé bytosti (organismy), ale budeme otevřeni těm myslitelům, kteří připisují povahu vnitřně sjednoceného celku také nižším, tedy před-živým jsovcům (počátkem století to byl např. William Stern, který užil termínu „Person“, tedy „osoba“, nebo v polovici století Pierre Teilhard de Chardin, jenž dával přednost slovům „unité naturelle“, tedy „přirozená jednotka“). My budeme ve všech těchto případech mluvit o „subjektech“, takže je zřejmé, že tomuto slovu dáváme jiný než dávný, ale také jiný než dnes běžný význam (smysl tohoto slova v našem užití ještě náležitě upřesníme). Metafyzika v našem novém významu bude chápána jako filosofická disciplína, která se neomezuje na předmětné (objektní) stránky skutečností, ale bude se systematicky zabývat také jejich vnitřními (subjektními) stránkami, a ovšem kromě toho také tzv. ryzí nepředmětností. Metafyzika se tak přestane omezovat na výzkumy ontologické (týkající se výhradně jsovcen), ale bude si muset vybudovat také svou méontologii, aby se mohla systematicky, kriticky a tedy principiálně zabývat skutečnostmi, které nemohou být redukovány na pouhé předmětnosti anebo které vůbec nemají předmětnou stránku.

(Písek, 981127-2.)

<<<

>>>

981128-1

Vývoj živých organismů je zásadně důležitý pro chápání dějů na úrovni předživota. Zásadně totiž nesmíme chápat atomy tak, abychom tím znemožnili pochopení tohoto vývoje. Na druhé straně však znamená významné poučení nebo přinejmenším jakýsi pokyn pro chápání situace na úrovních vyšších, tj. na úrovni společenské, ale také individuálně na úrovni vědomí, myšlení, filosofie a vědy. Život není uniformní, což nutně znamená, že musíme přijmout pluralitu onoho spění k vyšším úrovním. Tato pluralita ovšem není bezbřehá, zejména uvážíme-li povahu překážek, které musely a nadále musí být překonávány.

(Písek, 981128-1.)

<<<

>>>

981129-1

Základní zásadou a zároveň vždy znovu ověřovatelnou a revidovatelnou normou vědeckého poznávání (a tím se nesmí redukovat myslet ona zjednodušená, redukována „vědeckost“, jak si ji představují a jak ji zastávají tzv. exaktní vědci naší doby, takže to je zvláštní problém) je plnění požadavku přesného a přísného myšlení a zároveň vždy nového, přesnějšího a přísnějšího pozorování toho, co pozorovat lze. Pozorovat s vysokými nároky na přesné, přísné a stále nové objevování toho, co dosud nevíme, znamená především mnohem víc než pouhou observanci: jde o sledování reaktivity všeho druhu, které jsme schopni nejen svým přírodním vyzbrojením smyslů, ale také za pomoci všech umělých instrumentů, kterými si svou přirozenou reaktivitu dokážeme zvýšit a rozšířit, event. prohloubit. Představa, že naše teorie musí být vposledu

schopny „popisovat“ svět, jak jej ze své (dosavadní) zkušenosti známe, je velmi nedostatečná, protože všechny teorie vytváříme především proto, abychom revidovali svou dosavadní zkušenost, protože víme, jak je omezená. Teorie však nikdy nesmí vposledu zkušenost nahradit, nýbrž vylepšit, prohloubit, nejen zmnožit, ale také – a především – zkvalitnit. Díky novým teoriím můžeme svou pozornost (tedy také schopnost pozorování) nejen soustředit na větší a větší detaily (což nám umožňují vysoce sofistikované přístroje), ale náležitě rozpoznávat, které detaily jsou důležité a které

nikoliv. Tím se naše zkušenost nejen kvantitativně proměňuje resp. rozmnožuje, ale stává se strukturovanější, tj. proměňuje se i to, co dosud bylo pevnou součástí naší zkušenosti. Zkušenost myšlení, především metodické reflexe a tedy také zkušenost myslitelských objevů, není jen něčím navíc, co k dosavadním zkušenostem přistupuje jen aditivně, jen jako přídavek navíc. Zkušenost myšlení nutně proměňuje veškerou zkušenost: najednou vidíme některé významné stránky samotné skutečnosti jinak, nově- a tedy máme vlastně novou (nebo přinejmenším značně pozměněnou) zkušenost se světem, nikoli pouze s myšlením.

(Písek, 981129-1.)

<<<

>>>

981129-2

Člověk potřebuje „toho druhého“, aby se vůbec mohl stát tím, čím „je“ (resp. potřeboval toho druhého či ty druhé, aby se mohl stát tím, čím se stal). To

však vede k docela prosté, ale krajně závažné otázce, jejíž řešení má dalekosáhlé důsledky. Kde se tu vzali „ti druzí“? A kde bere „toho druhého“ člověk, který se vydává na cestu do neznáma? Rozhovor s Bohem – a už dokonce vyjednávání s ním, jak obojí známe z osudů Abramových (po přejmenování Abrahamových) – je vlastně jediný způsob, jak se člověk může odvážit takových kroků, které vypadají bláznivě, ale přesto mají „zaslíbení“, neboť mají (resp. mohou mít) perspektivu tam, kde jinak zůstává všechno při starém. To, že se člověk neobejde bez protějšku, bez partnera, který je o něco napřed a který jej může uvádět do nového světa, totiž do světa lidí, vrhá nové světlo jednak na úroveň předlidské (bez takového „protějšku“ se nemohly obejít ani rostliny a zvířata, nejen lidé), ale také na úroveň na současnou dobu špičkové a obecně teprve se zpožděním vysoce ceněné. Někdy se v souvislosti s člověkem mluví o tom, že je „zakotven v nekonečnu“. To s sebou nese hned několikero vadu. Především je třeba všechna jsoucna uvažovat jako zakotvená v něčem, co je přesahuje nikoli jen jako pouhé okolí. Ale na druhé straně je poněkud předčasné mluvit o nekonečnu: nekonečno musí být pojmově mnohem pozorněji a obezřetněji vymezeno, má-li se takové pojetí ukázat jako platné (pokud je to vůbec myslitelné). Daleko přesnější a zdůvodněnější je mluvit o směřování (spíše než o „zakotvení“), a to o směřování k tomu, co je „tím přicházejícím“ a co nikdy není plně v soulase s tím, co je vskutku „příšlé“ (čili co již přicházet přestalo). Jde proto o směřování k tomu, co nás sice „přesahuje“, ale ne tak, že by nás překračovalo, nýbrž naopak, že k nám přichází ze své

„přesažnosti“ do naší přítomnosti. Jde zjevně o budoucnost resp. o to budoucí, které přichází a směřuje tedy k nám. Naše vlastní směřování musí proto směřovat k tomuto směřujícímu, které cílí k nám. Jde tedy o připravenost na přijetí toho, co přichází, a to aktivní připravenost, která očekává, ale také něco dělá. A to, co dělá, jsou právě ony „bláznivé“ kroky, které více nebo méně divoce vybočují z běžných cest života, ba které tyto běžné, staré cesty aktivně a rozhodně opouštějí, které opouštějí každou zaběhanost a spoléhají se stále více na to, co „ještě není“, ale již již přichází.

(Písek, 981129-2.)

<<<

>>>

981129-3

Slyšel jsem v diskusi slovo, které si zaslouží naší pozornosti a také rozboru: dialog prý je možný jen mezi rovnými. Myslím, že chápu, co tím mělo být řečeno, tj. co bylo míněno: dialog nemůže probíhat s tím, kdo si osobuje mít víc pravdy než ti druzí, tj. kdo se cítí být (ať oprávněně nebo neoprávněně)

„hegemonem dialogu“. Ale to jsou jen psychologické atd. předpoklady a okolnosti. Ve skutečnosti právě tam, kde by byla skutečná rovnost, tj. kde by nebylo rozdílů, je dialog nemožný. Dialog předpokládá nerovnost, která se však jakoby vyrovnává tím, že všichni, kdo vstupují do dialogu, jsou připraveni naslouchat těm druhým, protože jim předem neberou možnost (a právo) být blíže pravdě než my (a než další, než ostatní v dialogu). Tato připravenost naslouchat druhému je vlastně zakotvena v připravenosti naslouchat samé pravdě, neboť právě ten druhý třeba je pravdě blíž, a kdybych ho nechtěl vyslechnout, mohl bych se prohřešit nejen proti němu, ale vůči pravdě samé. Nejde tedy o skutečnou rovnost, která je vždycky nepravděpodobná, nýbrž o jakousi obdobu „rovnosti“ občanů před zákonem – ovšem jen mutatis mutandis: také občané jsou si ve skutečnosti nerovni, ale tato nerovnost nesmí být pro soud směrodatná sama o sobě, nýbrž všem se musí „měřit stejně“ (což vůbec nesmí být zjednodušováno na mechanické přikládání měřidla. V dialogu ovšem tu míru, to měřidlo nikdo nemá v ruce ani po ruce, nikdo tou mírou nevládne, nikdo není ani jejím dohlížitelem (resp. dohlížiteli jsou všichni účastníci dialogu).

(Písek, 981129-3.)

<<<

>>>

981203-1

Když před víc než půldruhým stoletím zařadil mladý Søren Kierkegaard do prvního dílu svého spisu „Buďto – anebo“ tzv. *Diapsalmata*, umístil hned na začátek úvahu o tom, co je vlastně básník. Je to nešťastný člověk, v jehož srdci je skryto hluboké utrpení, ale jehož rty jsou uzpůsobeny tak, že kdykoliv se mu z nitra dere sténání a křik, zní to jako krásná hudba. Kritikové potom přicházejí a říkají: tak je to správné, neboť výkřiky by nás jenom děsily, ale hudba je příjemná; tak tomu má být, tak to platí podle pravidel estetiky. – Ovšemže se takový kritik na vlas podobá básníkovi, jenomže nemá trýzeň v srdci, a ani hudbu na rtech.

Také filosof je – zejména dnes – hluboce nešťastný člověk, skrývající ve svém srdci nejednu velkou bolest. Ale podobně jako Kierkegaardovu „kritikovi“, i jemu chybí ony rty, které samy mění jeho trýzeň v hudbu. Je tomu dokonce tak, že filosof se obává, kdykoli se to, co říká (nebo píše), zdá být příjemné a milé – obává se prostě proto, že dává důraz na něco jiného, o čem sám ví, že se jen zcela výjimečně podobá „krásné hudbě“. Je tomu tak proto, že jeho „rty“ nejsou uzpůsobeny k tomu, aby jeho niterné utrpení proměňovaly – takřka automaticky, jakoby naprogramovaně – na takovou „krásnou hudbu“. A filosof kráse nedůvěřuje: neškodí, když je krása přidána, ale není tím rozhodujícím. Tím smí pro filosofa být jen pravda. A pravda tu není proto, abychom se na ni dívali, abychom se jí těšili (nebo třeba jen utěšovali), pravda na nás chce, abychom se dali do jejích služeb.

(Písek, 981203-1.)

<<<

>>>

981204-1

Patočka před mnoha lety zmiňoval něčí metaforu, přirovnávající filosofii k velké hoře (skále), do níž se zavrtávají filosofové na svých myslitelských cestách. Hora je už provrtána mnoha tunely, ale žádný tunel není schopen nahradit jiné (a už vůbec nemůže provrtat celou horu). – Tuto metaforu (nevím, nakolik jsem byl schopen ji věrně reprodukovat) mi připomněly počáteční řádky Waltera Bruggera v jeho „Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie“ z r. 1984 (právě jsem si vypůjčil z knihovny ETF). Brugger srovnává cestování kdysi s dnešním (kdysi bylo třeba znát nejen cíl cesty, ale dost podrobně i správnou cestu samu; dnes si koupíme lístek do zvolené stanice, nastoupíme do vlaku a o

ostatní se nestaráme). A pak mluví o tom, že ve filosofii jsou to knihy, které znamenají koleje. Kdo chce dnes filosofovat, koupí si knihy, a když jich načte velké množství, má za to, že se stal filosofem, a jeho okolí jej také tak bere. Nikomu nějak prý nejde do hlavy, že ve filosofii ani tak nejde o čtení, jako spíš o myšlení. – Obě metafory v něčem podstatném kulhají. Filosofie rozhodně není hora, do které bychom se mohli nějak probourávat, ale je to vždycky naše myšlenková cesta. A to znamená, že myšlenková cesta těch druhých myslitelů je pro nás neschůdná, pokud bychom je „pouze“ četli. Číst druhého filosofa s porozuměním nelze bez vlastního filosofování: jen vlastním myšlením se můžeme dostat k myšlení někoho druhého (a mluvíme ztěl pouze o pořádném myšlení, které se stará o svou „řádnost“, které tedy není ani svévolné, ani jinak bláznivé). Nikdy vlastně před sebou nemáme něčí myšlení, nýbrž pouze jakési jeho stopy potíštěný nebo popsany papír, eventuelně při přednášce nějaké více nebo méně hlasité zvuky. Tyto „suché kosti“ musíme zase odít masem a kůží svým vlastním přičiněním, tj. svým porozuměním. V první metafoře to nakonec vypadá tak, že myslitel, který provrtal nějakou tu chodbu do údajné hory, nemá možnost nechat tu chodbu za sebou zbavenou toho, co tam navrtal. Snad jen za sebou mohl nechat úlomky původně velmi neprostupné skály, takže se ten, kdo se bude provrtávat stejným směrem, už obejde bez pneumatického kladiva, ale bude mu stačit lopata. A i potom bude svého „Mistra“ jen napodobovat, protože půjde jeho cestou i nikoliv svou vlastní. Bída druhé metafory navíc spočívá v tom, že jen málo filosofů tím vlakem (jímž má být jejich kniha) skutečně jede, ale že se naprostá jejich většina jen píše o tom, jak jeli, jak mohli jet, jak by se dalo jet. Anebo jen komentuje cestu, kterou se sami nikdy nevydali. Místo skutečného filosofování se tedy v nejlepším případě lidé naučí „chytře mluvit o“ filosofování.

(Praha, 981204-1.)

<<<

>>>

981204-4

Walter Bruggen začíná svůj text „Christentum und Philosophie“ (původně 1947, nyní in: Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1984, S. 46) konstatováním: „Christentum ist keine Philosophie; es ist eine Heilslehre, eine Erlösungsreligion.“ Ačkoliv nemám námitek proti tezi, že křesťanství není filosofie, chci se z metodických důvodů zeptat: proč není křesťanství filosofie? a proč je náboženstvím? Není pochyb o tom, že se křesťanství historicky ustavilo v prostředí, plném náboženskosti a různých náboženství, ale také plném všelijakých filosofii. Jak rozpoznáme, že je jen novou odrůdou náboženství, ale není novou odrůdou filosofie? Na čem založíme toto rozpoznání? Nejde jen o pouhý předsudek? Mluvíme-li o „křesťanství“, musíme vyloučit Ježíše Nazaretského, protože ten nebyl a nemohl ještě být křesťanem, ale byl plně židem. Proto nemůžeme užít argumentu, že u Ježíše nenajdeme žádnou filosofii (Rádl říká: žádnou teorii). Nejstarší texty v Novém zákoně jsou Pavlovy dopisy, a ty nepochybně filosofické (event. teoretické) momenty obsahují. Pavel nemá zásadní námitek proti filosofii (alespoň to nelze nikterak prokázat, prokázat lze spíše opak), nýbrž jen proti některým druhům filosofie (výslovně uvádí „filosofie podle tradice“ a „filosofie podle prvků světa“). Na druhé straně nelze popřít, že to byli právě křesťané (a po nich také arabští učenci), kteří se zasloužili o přežití a zachování tradic filosofického myšlení, zejména pak myšlení platónského a aristotelského. Bez křesťanské recepce největších řeckých myslitelů by byla filosofická tradice asi nepřezila (podobně, jako nepřezila v islámu). Ve středověku ani nemůžeme dost dobře odlišovat theology od filosofů, protože dokonce ti největší byli představiteli obojího (jako ostatně už většina církevních otců). Jestliže tedy např. Bruggen (a není v tom sám) navzdory této symbióze filosofie s křesťanstvím (a v rámci křesťanství) trvá na tom, že samo křesťanství není filosofie, pak zcela analogicky je třeba postupovat v případě daleko pochybnější „symbiózy“ křesťanství s náboženskostí a náboženstvím. Říká-li Souček, že to, co je na theologovi vidět, je filosof, pak můžeme analogicky říci, že to, co je na křesťanství vidět, je náboženství. A můžeme trvat na tom, že křesťanství navzdory

tomu není ani filosofií, ani náboženstvím. A na tom druhém můžeme trvat tím spíš, že se můžeme opřít mnohem víc o některé texty jak novozákonní, tak ještě starozákonní.

(Praha, 981204-4.)

<<<

>>>

981209-1

Pravdu nelze „tradovat“, tj. předávat (= dávat dál, např. další generaci), protože nikdo pravdu „nemá“ v držení, ve vlastnictví. Tak je tomu zejména proto, že pravda není jsoucí, není jsoucnem, je přicházející nepředmětnou skutečností, výzvou, abychom se k ní přihlásili, tak jako se ona přihlašuje k nám. A právě protože pravda přichází, a to z budoucnosti, nemůže být tradována. Tradovat lze jen to, co už pominulo, ale co stojí za to, abychom to uchovali. Pravdu nelze uchovat, nýbrž je třeba ji vždy znovu očekávat, pravdy je třeba se nadít, k jejím službám být vždy připraven, „zapřít sebe sama“ a ji věrně následovat. A protože pravda míří k nám, mezi lidi, do světa, znamená toto následování nikoliv odvrát od světa, nýbrž naopak cestu doprostřed světa, mezi lidi, k druhým lidem. Odstup od „světa“, od „lidí“, ba dokonce od sebe sama je ovšem nezbytný, protože všechno jsoucí zaclání, stává se překážkou naslouchání a porozumění pravdě, pokud se samo prosazuje resp. pokud nechce samo sebe zproblematizovat a tak se postavit do světla pravdy. Nicméně pravda neodvádí naši pozornost ani naše aktivity někam jinam, nýbrž vede nás právě k pohledu na nás samé a na skutečný svět, v němž žijeme. V tom smyslu pravda, která přichází, přichází vskutku „do svého vlastního“. Tradice je ovšem nezbytná, ale vždy znovu se musí stavět (resp. musí být stavěna) do světla pravdy. Žádná tradice se nesmí sama považovat za kritérium pravdy, ale vždy znovu musí být přezkoumávána ve světle pravdy jakožto posledního kritéria všeho jsoucího (tedy také tradovaného). To platí např. o našich formulích, jimiž se naši předchůdci nebo někdy i my sami pokoušeli a pokoušíme zachytit něco, co jsme poznali jako pravdu. Nikdy se takové formule nesmějí stát pouhou rutinou, samozřejmostí, už dokonce ne vynucující si náš bezpodmínečný souhlas a nekritickou poslušnost. Ve starých formulích musíme zaslechnout hlas skutečné, živé pravdy, která nás oslovuje hic et nunc. Proto nejde nikdy jen o „věrný“ výklad těchto formulí, nýbrž musí jít o výklad kritický. Nemáme-li lepších formulí, je lépe podržet staré, ale vždycky s připomínkami jejich předposlednosti a tedy omezenosti – zejména pak omezenosti konkrétní, kterou můžeme ukazovat a prokazovat. Vždycky musíme být otevřeni pro formule nové, i když s tím vědomím, že ani ty nejsou definitivní. (To je ostatně smyslem známé reformační zásady „semper reformanda“.)

(Praha, 981209-1.)

<<<

>>>

981216-1

Rozum znamená především rozumění, porozumění, chápání. Mám za zcela chybné ustavit jakousi hypostazi rozumu jako prostředku takového porozumění, jako zdroje nebo nástroje chápání. Nástroje chápání zajisté existují a jsou důležité, ale sám nástroj je pouhou pomůckou, nikoliv základem a zdrojem toho, co s ním je vykonáváno. Rozum však nemůže být chápán jako pouhý nástroj, jako pomůcka, neboť pak bychom museli hledat onu aktivitu, onu činnost, v níž by byl rozum používaným nástrojem. Proto je lépe rozum neodlišovat a hlavně neodpojovat od porozumění, ale naopak jej považovat za bytostně spjatý a přímo totožný s porozuměním. Problémem se však potom stává to, že všude, kde mluvíme o porozumění, máme na mysli porozumění konkrétní, tj. porozumění něčemu nebo někomu. O rozumu jsme si však navykli mluvit jako o něčem samostatném, co se teprve

druhotně zapojuje do našeho úsilí o porozumění. Celá racionalistická tradice kontinentální filosofie se pokoušel tuto samostatnost a svébytnost rozumu obhájit a podepřít, leckdy z dobrých důvodů. Nicméně vedlo to posléze k neudržitelnému pojetí tzv. apriori, chápaného jako absolutní a univerzálně platné.

(Písek, 981216-1.)

<<<

>>>

981216-2

Když jde o to, porozumět nějakému textu, má tento přístup, charakterizovaný jistou otevřeností, chtějící textu porozumět, několik rovin a složek. Je tu především rovina jazyková: musíme znát jazyk a také umět číst. Na této rovině ještě vůbec nejde o porozumění obsahu jazykového útvaru (i když prakticky to je s takovým porozuměním vždycky spojeno). Znalost jazyka se neomezuje na znalost významu jednotlivých slov, ale týká se také stavby jazykových útvarů, především vět a souvětí. Význam jednotlivých slov ovšem kolísá zejména všude tam, kde přestává jít o běžné, banální záležitosti a každodenní témata. Proto vedle obeznámenosti s běžnými významy slov je zapotřebí jisté hlubší obeznámenosti jednak s tematikou (eventuelně s oborem, do něhož je oním autorem tematika zařazena), v případě např. filosofického textu s celkovým myslitelským habitem autorovým. Tak se ukazuje, že je zapotřebí dbát hned několika odlišných kontextů, které jsou pro rekonstrukci myšlenkového obsahu textu, jemuž chceme porozumět, významné (tj. jeho význam spoluustavující). Přímo zásadní význam pro porozumění má však ještě něco ode všech pokusů se vmyslet, vcítit do autora bytostně odlišného, totiž pochopení nejen jeho myšlenkových aktů (výkonů), nýbrž také a dokonce zejména toho, k čemu se ony akty vztahují. Lze dokonce říci, že někdy lze subjektivní stránku autorova přístupu a postupu dokonce zcela zanedbat, aniž bychom se dopustili chybných kroků nebo si docela znemožnili pochopení. Tak např. když se pokoušíme porozumět nějakému matematickému argumentu či důkazu, je každá psychologizace nejen zbytečná, ale přímo na škodu. Nicméně i tam, kde psychologické momenty nepochybně hrají jistou úlohu, takže je nezbytné je brát v úvahu, zůstává myšlené (cogitatum) rozhodujícím úkolem každého porozumění. Dokonce i tam, kde se zdá být „myšlení myslící“ mimořádně důležité, zůstává jeho rozpoznání, pochopení a kvalifikace jen pomocnou cestou k pochopením onoho myšleného.

(Písek, 981216-2.)

<<<

>>>

981216-3

Mezi myšlenkou myslící (aktem myšlení) a myšlenkou myšlenou (předmětem myšlení) není ovšem žádný jednoduchý vztah. Akty myšlení nejsou nikdy izolované, ale mají výraznější a důležitější i méně výrazné a méně důležité souvislosti s myšlenkovými akty jinými, ať už aktuálně uskutečňovanými nebo jen potenciálními. Právě proto nelze zůstat pouze u myšlenkových „předmětů“ resp. „předmětností“, nýbrž je třeba analyzovat samotné pojmové struktury (které jsou záležitostí myšlenkových aktů) v jejich ať cílené, ať třebas vůbec neuvědomované vztaženosti k oblasti „myšleného“. Jinak řečeno, myšlenkové akty se vztahují ke svému předmětnému „světu“ nejenom svými pojmovými intencemi, ale také jakousi odlišnou intencionalitou širších kontextů, jako jsou myšlenkové postupy, metody, taktiky a ovšem i strategie. Vztahy mezi pojmy a intencionálními předměty nejsou jediným typem myšlenkové intencionality, ale jenom tím nejnápadnějším, na nějž se tradičně nejvíc soustředujeme. Myšlenkové postupy však nespádají šmahem do oblasti

psychologie a jejího posuzování, a proto soustředění na ně nemůže být poprávu podezíráno z psychologizování.

(Písek, 981216-3.)

<<<

>>>

981217-1

K životu bytostně náleží aktivita, přesněji aktivní vztah k okolí – život bez okolí je nemožný, nemyslitelný. Život lze pochopit teprve tehdy, když pochopíme myšlenku inkarnace v pojetí křesťanské, ovšem náležitě rozšířené tradice (to neplatí např. o staroindické myšlence reinkarnace, protože tam je inkarnace tím, co musí být překonáno, tedy tím, co je překážkou, nikoliv cílem). Život totiž znamená ustavičné překonávání hranic mezi živou bytostí jako jedincem a jejím okolím, bez něhož se sice nemůže obejít, ale které s ní není spjato bez hraničního přechodu resp. bez cézury, nýbrž od kterého se na jedné straně odděluje a ohraničuje, ale ke kterému zase naopak musí stále znovu získávat přístup (ale zase takový přístup, kterým se nevzdává své samostatnosti a svébytnosti a nestává se nikdy jeho prostou součástí a složkou). Tento vztah k okolí je založen schopností aktivity a reaktivity, jež charakterizují subjekt. Otázkou ovšem je, co je dříve, zda akce, která je s to konstituovat subjekt jako „svůj“, anebo subjekt, který vykonává, provádí své akce. Rozhodující pro řešení této otázky je způsob, jak se subjekt svými akcemi (zaměřenými nejprve do okolí, tj. do osvětí) sám proměňuje, jak se jimi stává teprve sám sebou.

(Písek, 981217-1.)

<<<

>>>

Pravda

Světodějný řecký vynález pojmů a pojmovosti vedl k neobyčejnému upřesnění lidského myšlení (do té doby MYTHEM organizovaného narativně, tedy nepojmově) a tím i myšlenkového zpracování poznatků a všeho druhu zkušeností. Zásadou se velmi brzo stalo pojmové vymezení skutečnosti, která měla být zkoumána, aby bylo dosaženo jistoty, že opravdu zkoumáme stále touž skutečnost. Největší myslitelé byli uchváteni zejména příklady z geometrie, kdy se např. přesné vymezení trojúhelníku stalo bezpodmínečným, ale také bezpečným předpokladem dalekosáhlých zkoumání jeho dalších a dalších vlastností. Řečtí filosofové byli inspirováni skvělými výsledky pojmové práce v geometrii a rozhodli se aplikovat stejné postupy na jiné případy a v jiných souvislostech. Tu se ovšem brzy ukázalo, že s proměnlivými skutečnostmi je ta potíž, že mohou být vymezovány, jen pokud pod změnami na povrchu zůstává v hloubce něco neměnného. Proto hypostazovali – zejména po mocném ovlivnění eleaty – to, co „stojí pod“ měnlivým povrchem, jako „substanci“ (quid substat) – to je latinský překlad řeckého termínu HYPOKEIMENON. A protože o tom, co se mění, není možná pravdivá výpověď (jak to formuloval Aristotelés, in Met. xxx), spočívá všechno skutečné vědění (EPISTÉMÉ, tj. věda) na shodě s tím, co vskutku jest (a vskutku jest jen to, co se nemění). To napovídá řecký termín pro pravdu, totiž ALÉTHEIA. Tím je také zřetelně ukázáno, jakou důležitost tu má řečtina jako jazyk a příslušný termín, který znamená „neskrytost“. Právě zde se musíme tázat, zda je správné se nechat vést právě řeckým způsobem vymezení pravdy jakožto neskrytosti: neskryté právě tak jako skryté může být jen něco dalšího, takže pravda se má (musí) spravovat tímto „něčím dalším“. Proč bychom měli uvažovat právě tímto směrem, vedeni řeckou tradicí a dokonce řeckým jazykem? Snad jenom proto, že to byli Řekové, kdo vynalezli pojmy a pojmovost a kdo první začali ustavovat filosofii jako myšlení, systematicky pracující s pojmy? Tuto historickou skutečnost nemusíme popírat, ale také

v ní nemusíme vidět ničím nenahraditelný a výhradně možný start veškerého zkoumání o povaze pravdy. Konec konců podnikáme toto zkoumání v rámci jazyka českého a na jeho bázi. Musíme se tedy především tázat na etymologické kořeny a filologické, jazykové konotace tohoto českého slova, českého termínu. Možná, že se nám tak ukáže ještě jiná cesta, umožňující nový typ zkoumání.

(Písek, 981220-1.)

<<<

>>>

981221-1

K čemu tu je církev? Bylo by hrubou chybou zaměňovat prostředek za cíl. Žádná pozemská církev není a nemůže být cílem, ale jenom prostředkem, protože nesmí být zaměňována na „Církev neviditelnou“, dokonce ani ne za „Církev rytěřující“, protože ani ta není totožná se žádnou „jednotou“, jak to terminologicky odlišovali Čeští bratři. Další velkou chybou bylo úsilí o tzv. lidovou církev, která měla být cílem misie. V Ježíšově „dobré zvěsti“ není nikde zmínky o masovém úspěchu, ale spíše naopak se podtrhuje nutnost „vcházet těsnou branou“ a po úzké cestě“ (Mt 7,13-14), čehož důsledkem je ovšem i to, že „málo je nalézajících ji“. V Ježíšově době nebylo sborů, židé se shromažďovali v synagogách a v ústředním chrámu; Ježíš také nezaložil žádnou církev, to bylo až dílo jeho učedníků. Funkce soli a funkce kvasu zřetelně ukazuje na to, že Ježíš měl na mysli malou menšinu, která se měla ustavičně obnovovat i proti eventuelní nové většině (v případě úspěchu, totiž kdyby došlo k osolení nebo ke zkvašení celého těsta), nikoli se stávat většinou.

<<<

>>>

981223-1

Příštím rokem budeme vzpomínat na J.L.Hromádku hned ze dvojího důvodu: budeme si připomínat po 110 letech jeho narození a po 30 letech jeho smrt. Už v minulém roce se nemohli někteří jeho kritici ani dočkat a začali pracovat na přípravě jakési agitace proti Hromádkovi alespoň na okraj pronášenými utrhačnými poznámkami na jeho adresu. Ovšem tak jako mají málo smyslu pokusy o diskreditování Heideggerovy filosofie poukazováním na to, jak se zapletl s nacismem, má právě tak málo smyslu pokus diskreditovat Hromádku jako myslitele poukazem na to, jak se zapletl s komunisty a s komunistickým režimem. Zatím se u nás nevyskytl nikdo ani tak bláznivě posedlý, jako byl kdysi ve Švýcarsku G. Schneeberger (1962) nebo později jen o trochu věcnější V. Farias (francouzsky 1987); proto se lze domnívat, že vlastně nejde o Hromádku, že Hromádka se tu stává jen zástupným tématem za něco jiného. A tak se nutně stává povinností každého kriticky myslícího člověka rozpoznat, oč vlastně jde, když se najednou ozývají takové myšlenkově ne dost artikulované výrazy odsudků. Tím vlastním tématem je posouzení vývoje světového socialistického hnutí přibližně za poslední dvě století. A teprve na tomto pozadí lze posuzovat Hromádku, a to zase ne jeho jednotlivé činy a formulace, vytržené z kontextu, ale to, jak on sám věci viděl a jak se on sám eventuelně prohřešil proti vlastním zásadám. A teprve potom můžeme vyslovovat své soudy nad jeho viděním situace v dějinném kontextu a tedy také nad jeho chybami, jichž se dopouštěl a také celkově dopustil. Nicméně rozhodující otázkou je něco jiného, a to i v případě, že by se jednoznačně prokázalo, že nešlo o pouhý omyl v hodnocení, nýbrž o vyslovenou kolaboraci (čemuž ovšem já bude vždy oponovat, neboť jsem měl možnost po dlouhé roky být v Hromádkově blízkosti a také s ním často přímo hovořit). Tou vsutku rozhodující otázkou je, zda něco z Hromádkova díla, z jeho myšlenek zůstává trvale cenným odkazem, na který je nejenom možno, ale snad dokonce přímo nutno navazovat, a to nejenom v současné chvíli (dnes), ale i vb budoucnosti.

(Písek, 981223-1.)

<<<

>>>

981223-2

Je otázkou, do jaké míry můžeme převzít a třeba i reinterpretovat Aristotelovo dělení věd na teoretické a praktické, přičemž filosofie sama (ve smyslu tzv. první filosofie) je záležitostí poué THEORIA. Tj. nejde jen o to, že už dnes nemůže akceptovat řeckou představu tzv. pasivního zírání, dívání se na pravdu; dnes samozřejmě už víme, že každé poznání začíná aktivitou, zaměřenou do vnějšího světa, tedy praxí. Zároveň také víme, že poznání u tohoto „vnějšího světa“ věcí nekončí, že člověk chce a musí poznávat skutečnosti, které nejsou pouhými „věcmi“ a nemohou být na pouhou „věcovost“ převedeny, redukovány. Také tyto „ne-věci“ jsou něčím, co musíme brát vážně a bez čeho nemůžeme ani dost rozumět světu „pouhých“ věcí (pokud se vůbec nějaké „pouhé“ věci v našem světě vyskytují). Heidegger sice napsal, že myšlení jedná tím, že myslí (das Denken handele, indem es denke), ale k tomu je při základním souhlasu třeba dodat, že myslit znamená vždycky myslet něco, co není součástí samotného výkonu myšlení, a tímto „něčím“ může být jak svět věcí, tak svět nevěcí, zejména pak náš praktický vztah k oběma těmto světům, tedy naše praxe. Je tomu dokonce tak že bez předpokladu a základu tohoto praktického vztahu k věcem a také ne-věcem není myšlení vůbec možné, nemůže být odstartováno a nemůže se ani dál rozvíjet. Nakonec jde o to, že to není samo myšlení, které jedná, když myslí, ale je to konkrétní člověk, který se vztahuje ke svému okolí a ke světu vůbec jak prakticky, tak myšlenkově (tedy také prostřednictvím koncepcí a teorií), tedy celým svým životem, celoživotně. Kromě toho také myšlení samo je jistou praxí, takže když mluvíme o praxi, musíme mít spolu na mysli také tuto praxi myšlení.

(Praha, 981223-2.)

<<<

>>>

981223-3

Filosofie se může zabývat vším tím, čím se zabývají odborné vědy, ale může se zabývat i mnoha jinými tématy, jimiž se žádná věda zabývat nemůže a zejména neumí. Někomu by se mohlo na základě takového vymezení zdát, že o tom, čím se nedokáží zabývat odborné vědy (tj. žádná odborná věda), se vůbec nevyplatí ovažovat, a že to nestojí ani za zmínku. Ale chyba takového domnění je očividná, jakmile přihlídneme k práci odborných věd trochu blíže. Obvykle se má za to, že filosofie se zabývá především takovými tématy, jako je

(Praha, 981223-3.)

<<<

>>>

981224-1

Filosofie je velmi zvláštní myšlenková disciplína, jakou je těžko zařadit mezi vědy. Především to není v pravém smyslu slova „věda“, neboť dnes neznáme leč vědy specializované; filosofie však nemá žádný zvláštní, je pro filosofii určený a vymezený prostor. Filosofie se může zabývat čímkoli, co se jí ukazuje být filosoficky významné. (Přitom pochopitelně bude dbát úrovně současných vědeckých poznatků, ale bude je akceptovat kriticky.) Je však zvláštní disciplínou také v tom smyslu, že jejím nejvlastnějším

určením není ani odbornost ve smyslu profesionality. V tom se trochu podobá některým druhům umění, zvláště pak hudbě. V hudbě není jediným ideálem naslouchat koncertním mistrům, ale také aktivně hudbu provozovat na mnohem nižší úrovni, např. doma nebo třeba i veřejně, ale jen jako koníček, třeba v neprofesionálním komorním souboru apod. Rozdíl je tu ovšem přece jen velký, neboť amatérské provozování takové aktivní hudební činnosti ovlivňuje hlavně náš vztah k hudbě vůbec, ale jen velmi okrajově a prostředkovane celý náš život. Naproti tomu cílem filosofie je filosofický život, a to nikoli jen a dokonce ani ne především profesionálního filosofa, ale právě každého, kdo pro filosofii má smysl a koho filosofie oslovuje. Tak jako hudba má své vynikající hráče, jednotlivce i soubory, a ovšem také dirigenty, tak má i filosofie své vynikající profesionály. Ale tak jako virtuóz nehraje jen sám sobě a pro sebe, ba ani pro jiné virtuózy, tak ani největší filosof nefilosofuje jen pro sebe a ani pro jiné vynikající filosofy, nýbrž chce oslovit „obecenstvo“. Leč jeho cílem není přednášet laickému obecenstvu jako řečník, ale chce je oslovit a přesvědčit, aby v sobě a se sebou něco udělali, změnili, aby se nově orientovali a aby nově zaměřili svůj život. V tom se zase filosofie trochu podobá různým náboženstvím. Ovšem i od náboženství (každého náboženství) se filosofie liší, a to nejenom fakticky, ale programově. V perspektivě filosofického myšlení se každé náboženství jeví jako nedochůdné, nedomyšlené, diletantské. Zatímco filosofie nechce jednotlivé vědy nahradit, i když je kriticky posuzuje, ve vztahu k náboženství je filosofie mnohem ostřejší a do jisté míry nesnášlivější. Filosofie nejen fakticky zatlačuje mýtus a náboženství, ale dělá to programově. Filosofie odmítá každé náboženství, protože chce sama být tím „pravým náboženstvím“, nebo – jak říká Hegel – „pravou bohoslužbou“. Ale právě v této své funkci nechce zůstávat esoterickou záležitostí nevelkého okruhu vyvolených, nýbrž chce oslovit zásadě každého, kdo má „uši k slyšení“. Filosof (profesionální) ovšem ví, že jej „obecenstvo“ nikdy nebude moci sledovat do všech detailů a nuancí, že nepochopí všechny aspekty jeho strategie, dokonce ani ne pouhou myšlenkovou taktiku. Filosof ví, že musí své hlavní myšlenky zformulovat tak, aby se staly takřka heslem i pro lidi, kteří jim rozumějí jen zčásti. Neodvrací se od takových lidí se štítlivostí pseudointelektuálů, nýbrž ví, že takové heslovité formulace přežijí jako spory dlouhá období, ale jsou schopny opět do plnosti ožít všude tam, kde se jich opět dotkne tvůrčí filosofická mysl.

(Písek, 981224-1.)

<<<

>>>

981224-2

Máme-li přece jenom trochu vyklidit (poklidit) terén či pole, na kterém posuzování Hromádky a jeho omylů či přehmatů má být prováděno, je třeba postavit otázku zásadně: v čem vlastně bylo založeno Hromádkovo jednání a také jeho – vyslovovaného i nevyslovovaného – myšlení? Hromádka byl dost levě orientován, a to ne pouze na nějakém neracionálním základě, ale vědomě, programově, promyšleně. On předkládal po celý život určité koncepce, založené na výrazné theologické orientaci na Ježíšovo evangelium, ale také na určité protestantské tradice tzv. náboženského socialismu (pod jeho vlivem vydal např. Jan Laichter Kuttera, Ragaze, ve vydavatelství YMCA vyšel Reichenbach, připomínali se Blumhardtové – snad i něco vyšlo – atd.) To dělal Hromádka daleko dříve, než bylo možno v tom vidět nějaký oportunistus. Proto vykládat jeho spolupráci s komunistickým režimem jako pouhou kolaboraci je evidentním omylem. Jenže tou vsutku základní otázkou je, zda se Hromádka globálně mylil v hodnocení světové situace, pokud jde o perspektivy socialismu. Nepochybně lze považovat za negativní jeho příliš jednoznančnou identifikaci těchto perspektiv se sovětským (komunistickým, bolševickým) typem socialismu. Ale tímto důrazem na mylné vidění tehdejší ruské současnosti se vlastní problém neřeší, nýbrž jen odsouvá. Již dnes vidíme, že je řada Rusů, neotřesených odhaleními o stalinismu a gulazích atd., odhodlána držet dokonce pomátku na Stalina v maximálně pozitivním světle. Je velmi pravděpodobné, že pro Rusy bude i v budoucnosti nejen Lenin, ale dokonce i Stalin něčím podobným, jako je pro Francouze Napoleon, a ruská revoluce

něčím jako pro Francouze revoluce francouzská. Ale i kdyby tomu tak nebylo a i kdybychom nemuseli počítat s tím, že budoucnost bude vše hodnotit jinak (srovnejme třeba jen vysoké hodnocení přemyslovského ovládnutí českých zemí ze strany některých našich historiků, a to včetně takových věcí jako mnohonásobná vražedná zrada při likvidaci Slavíkovců apod., jako doklad státnické politiky), zůstává otázkou, zda nadále neplatí, že kapitalismus spojený s hospodářským liberalismem je nadále natrvalo neudržitelný a že nějaká forma sociálního státu je pro budoucnost jedinou perspektivou. Tato otázka nebyla vážným způsobem řešena a pochybnosti byly zařikávány či spíše zakřikávány pouhými hesly o nemožnost třetí cesty apod.

(Písek, 981224-2.)

<<<

>>>

981225-1

Svět není věc, předmět, objekt. A nesmí být ani objektivován. Svět se nikdy neukazuje jako celek, ale je možné se k němu jako k celku ve vědomí vztáhnout. Svět ovšem je jakožto svět (jakožto celek) konstituován teprve tímto vztahem k němu, přesně: mnoha individuálními vztahy k němu. Svět vůbec není založen na „věcech“, není hromadou, „skládkou“, „skladištěm věcí“ (Masaryk), nýbrž na vzájemných reakcích vnitrosvětých událostí. Ovšem tyto vzájemné reakce jedněch událostí na jiné ještě neznamenají založení světa jako celku. K tomu je zapotřebí subjektu takové úrovně, aby mohl svět vůbec mýnit, aby se mohl ke světu vcelku vztáhnout – a to je možné jen ve vědomí a skrze vědomí.

(Písek, 981225-1.)

<<<

>>>

981227-1

Staří Řekové byli přesvědčeni o tom, že svět jako celek je nejen krásně uspořádán, ale že je celkem, HOLON, a dokonce živým celkem, „živokem“ (jak překládá Novotný). Tak je tomu výslovně u Hérakleita, ale o živoucnosti ARCHÉ byli přesvědčeni už první, tzv. iónští filosofové. K tomuto přesvědčení bude asi zapotřebí se vrátit; tušil to Emanuel Rádl, když ve svém filosofickém odkazu po vzpomínce na Vesalía položil otázku, zda se i v našich představách jednou vesmír jakoby neprobudí a neotáže se nás, co to s ním děláme, když jej svými vědeckými přístupy pitváme, jako by byl docela mrtvý. Rozumíme-li pod životem jen to, co jsme přidělili mezi zvířata, rostliny a jednobuněčné, pak ovšem něco takového nedává dost smyslu, neboť vesmír není organizován a strukturován jako jedna živá bytost. To však vyplývá jen z našeho pojetí (resp. předpojetí), anebo je to jen terminologická otázka. Svět, v němž žijeme, tj. onen vesmír, jehož hranic ještě ani neznáme, je zřejmě zařízen jednak na vznikání a zanikání, tj. na také vznikání nového, a jednak na někdy pozoruhodně komplikované způsoby zachování toho, čeho bylo vznikem nového dosaženo. Zdá se proto, že jevová podoba těchto dvou stránek světa skutečnosti

není dost přesně postížena dvěma tendencemi, totiž entropickou a negetropickou, jak na to poukazovali někteří významní myslitelé po druhé světové válce. Ve skutečnosti tu je situace taková, že entropická tendence je jen jakousi nadstavbou tendence k vznikání nového, k níž ovšem původně nutně náleží tendence opačná, totiž k zanikání všeho, co takto jako nové vzniklo. Ono zanikání je integrální součástí tendence k novému, nebo nové nůž být novým jen za cenu zaniknutí toho, co bylo novým dříve. Schopnost replikace není pouze setrvačnou tendencí, nýbrž je nástrojem ve službách tlaku nového (resp. tlaku k novému), neboť nové, které je novým jen za cenu zániku starého,

je v hlubším, podstatnějším smyslu přece jen vždy opět „starým novým“. Jenom tehdy, když se staré nové stane „novým starým“, tj. starým pro nějaké nové, může být staré vskutku překonáno a nikoliv pouze zopakováno.

(Písek, 981227-1.)

<<<

>>>

981229-1

Nedávno se v diskusi vyjádřil jeden mladý křesťan, že si cení toho, že jeho víra je „stará“ (a citoval tak poslední slova jedné královny před popravou). Sám jsem se již v tu chvíli tázal, zda to je na víře to nejdůležitější, že je stará. Epistola k Židům uvádí v 11. kapitole v sérii svědků víry na prvním místě Abela (a spojuje jeho víru s obětí, což je obojí dokladem nepochopení toho, jak víře rozuměl Ježíš, a to pro převládající vliv helenistického myšlení v prvním případě, neboť jen Adam a Eva „viděli“ Hospodina – a proto „v něho“ nemuseli „věřit“, a v druhém případě pro nekritické převzetí látky z vyprávění o sporu Kaina s Abelem, jako by samo obětování nebylo zpochybněno proroky i Ježíšem a jako by neplatilo, že třeba „maso obětované nic není“, jen proto, že jde o „oběť pravou“, nicméně stále ještě rituální, zatímco „oběť pravá“ není oběť rituální, stejně jako „náboženství pravé“ není vůbec religiózní činností). Takže víra by se mohla datovat od chvíle krátce předcházející první vraždu, spáchanou člověkem (možná právě kvůli té víře). Ve „svobodě víry“ můžeme učinit krok ještě dále a vidět víru všude tam, kde život usiluje o krok „dál a výš“, ba vůbec tam, kde je život (a ne úpadek a bezútešné umírání). Ale je to vůbec správné, když takto víru posunujeme někam do nedohledné minulosti? Není víra naopak všude tam, kde se děje něco nového, co tu nikdy a nikde nebylo? Není víra skutečná jen vždycky zde a nyní, tedy v přítomnosti? Neplatí tedy spíše, že víra je vždycky nová? a nikdy stará?

(Písek, 981229-1.)

<<<

>>>

981229-2

Zdeněk Bonaventura Bouše vyslovil před dvaceti lety cosi takřka prorockého: „dnes možná stojíme před zánikem institucionalizovaného a zideologizovaného křesťanského náboženství“. Co před dvěma desetiletími znělo varovně, zní dnes jako předzvěst soudu. Po listopadu došlo na krátkou dobu k tomu, že mnoho lidí naší sekularizované společnosti zase bylo nakloněno se zájmem a pozorností naslouchat hlasu křesťanů. Žádné „radostné zvěsti“ se však nedočkali, nýbrž dostalo se jim jen „suchých kostí“ starých dogmatických formulí, okořeněných zbožnými frázemi a čerstvě – bohužel – příliš zpochybněných zjevnými doklady křesťanské žádostivosti po majetku, pozicích a počtech.

Mezitím, jak se mi zdá, roste pocit, že se něco musí stát, a ten už možná začíná převažovat nad skepsí, že lepší to už nebude, že lepší to není ani jinde ve světě, a snad i nad cynismem, který se u nás rozšířil v sedmdesátých a osmdesátých letech a dnes nejen přetrvává, ale je posilován i ze země, jež jsme pro změnu, ale zase znovu chtěli napodobovat. Lidé opět začínají pomalu očekávat nějaké nové slovo, nový výhled, novou naději, která by nemusela soutěžit v soutěži s jinými, ale mohla by být všem společná. Platí to zvláště o mladých lidech, ale nejenom o nich (a to má ovšem také svá nebezpečí, chopí-li se slova nepravý). Mám za to, že nemůže být sporu o skutečnosti, že křesťané ani jejich církve na toto očekávání nedovedou dnes odpovídat. Tak jako křesťané (i se svými církvemi) převážně selhali v době industrializace a budování měšťanské (kapitalistické) společnosti, nedovedou se ani dnes náležitě probrat po rozpadu velkého, ale falešného či spíše od počátku zfalšovaného

pokusu o nadějnější uspořádání světa (nikoli nepřípadně hovořili někteří o „křesťanské herezi“). Tak, jako kdysi prorok pranýřoval mluvení o „pokoji“ tam, kde „není žádného pokoje“, bylo by dnes možno pranýřovat křesťanské mluvení o „evangelium“ tam, kde v pobožných slovech křesťanů není žádné doopravdy radostné zprávy, které by tak lidé bez předchozí indoktrinace také mohli rozumět.

(Praha, 981229-2.)

<<<

>>>

981229-3

Křesťanská myšlenka inkarnace musí být správně, tj. nemytologicky interpretována. Dobrá zpráva, s níž přichází Ježíš ve svém kázání, je sice provázena (podle podání) různými znameními (zejména uzdravováním), ale nesoustřeďuje se na ně, nýbrž na velkou perspektivu pro (téměř) všechny: první počátky nového řádu, nové vlády, nové společnosti jsou už tady. A tato nová společnost je v první řadě určena pro ty, kdo ji nejvíce potřebují, totiž chudým (to znamená – v navázání na proroky, ale nejen na ně – potlačeným, utištěným, oloupeným, přepadeným a zraněným, hladovým a žíznícím, nedostatečně oděným a mrznoucím, bez střechy nad hlavou a nemajícím kde hlavu složit, a také nemocným a hendikepovaným, atd.atd.). Je velmi málo křesťanů, kteří by u nás v posledním desetiletí právě tohle z Ježíšova evangelia připomínali. A jak se má tato nová společnost prosazovat? Tak, že „bohatí“ na sebe vezmou břemena těch „chudých“, že se zastanou „vdov a sirotků“ i všech nespravedlivě pronásledovaných, že dají najíst hladovým a napít žíznícím, oděv nahým a přístřešek těm, kdo nemají kde hlavu složit. Samozřejmě budou i velmi slušní „bohatí mládenci“ odcházet se smutkem, neboť bohatým je velmi nesnadno vejít do této nové společnosti, která přichází. Ale církev, která nechá tuto „dobrou zprávu“ zase stranou, opravdu nestojí za víc, než aby byla ven vyvržena a od lidí pošlapána. Bohu lze sloužit jediným způsobem: když sloužíme potřebnému bližnímu (ovšemže ne „pánovi“ výše postavenému). A k radostné zvěsti patří i slavnostní vyhlášení, že tohle není žádný matný sen, žádná bludná fantazie, nýbrž přicházející skutečnost: toto se už děje a bude se dít dále, stále víc, v „nekonečném pokroku“ (protože vždycky budou někteří chudí nebo chudší).

Křesťanství jako historický jev má – kromě velikých vin – také obrovské zásluhy. Evropa bez křesťanství je nepředstavitelná, a so jak ve svých kladech, tak ve svých nedostacích a záporech. Ale do budoucnosti nám žádné ohlížení „na to, co bylo“, mnoho nepomůže, nebudeme-li chtít vidět „to nové“, které se „už zjevuje“. Minulost musíme vidět a posuzovat kriticky, a to znamená vždy znovu selektivně navazovat jen na něco a používat toho jako podkladu a materiálu pro budování něčeho nového. To však znamená, že k té kriticky posuzované minulosti musíme vždycky započítat také sebe. A právě v tom spočívá ona principiální „bezmoc“ přicházejícího království, že mu nemůžeme napomáhat žádnými svými „pozicemi“, ničím, co „máme“ a čím jsme vybaveni, nýbrž že právě to všechno – a nakonec i sebe – necháme stranou, za sebou, za svými zády a plně se spolehne jen na to, co „přichází“.

A to platí nejen o jednotlivcích, ale také o společenstvích křesťanů, o církvích. Také ony musí nechat své pozice a majetky atd. stranou, a nakonec obětovat sebe. Církev tu nejsou, aby byly, ale aby se obětovaly (např. aby na sebe braly takové cizí viny, které na sebe nemohou brát jednotliví křesťané).

(Praha, 981229-3.)

<<<