

>>>

010101-1

Často se přítomnost chápe jako hranice nebo mez, předěl, oddělující minulost od budoucnosti. Ve skutečnosti je tomu právě naopak: přítomnost obojí od sebe neodděluje, ale přivádí je k setkání. Kdyby nebylo přítomnosti, minulost by se s budoucností nikdy neseetkala (a podobně ani budoucnost s minulostí). Přítomnost totiž není bodová, ale rozlehlá, neboť v ní se spojuje, sjednocuje kousek minulosti s kouskem budoucnosti do kousku „konkrétního“ dění, tj. dění, v němž jednotlivé okamžiky už nestojí vedle sebe, nýbrž jsou jakoby součástí těch druhých, tj. jiných okamžiků, aniž by přestaly být sebou a aniž by přestaly tyto druhé okamžiky vtahovat do sebe jako své vlastní součásti a složky. Tato oboustranná, všestranná souvislost a vzájemnost všech okamžiků je charakteristická pro přítomnost – české pojmenování trefně poukazuje na to, jak všechny ty navzájem spojené, sjednocené okamžiky jsou pospolu „při tom“, jak je ta „přítomnost“ přítomná.

(Písek, 010101-1.)

<<<

>>>

010104-1

Jestliže přijmeme za východisko výsledek evropského myšlenkového vývoje a „subjekt“ už oprostíme od staré tradice, kdy se tímto termínem mínilo to, čemu dnes říkáme „objekt“, a to znamená, jestliže přijmeme význam slova „subjekt“ jako oppositum (protivy) slova „objekt“, tedy jako „non-objekt“ – a tomu se dříve nebo později asi nikdo nebude moci vyhnout –, budeme z toho muset také vyvodit náležitě filosofické důsledky. To sice nebude zrovna snadné, protože to bude znamenat velké změny ve filosofických přístupech a základních jejich předpokladech, ale stane se to naprostou nezbytností. Po mém soudu

(Praha, 010104-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Když se máme pokusit o novou filosofickou interpretaci myšlenky nezpochybnitelných a ničím nerelativizovatelných lidských práv, musíme především podrobit zkoumání to, co je touto myšlenkou myšleno, tj. její cogitatum. Nezpochybnitelnost se totiž nepochybně primárně týká toho, co je tou myšlenkou myšleno, nikoli tedy způsobu, jak je to myšlení (tedy příslušným cogitans). Odtud je zřejmé, že jde vskutku o otázku primárně filosofickou, nikoli právní nebo politickou apod. Všechny ony termíny, jichž je v souvislosti se základními lidskými právy užíváno, tj. např. „základní“, „nezpochybnitelný“, „nezadatelný“, „nerelativizovatelný“ apod., mají představovat jakousi náhražky staršího termínu, totiž „absolutní“. Mají proti tomuto starému termínu ovšem jednu nepochybnou výhodu, že totiž nejsou už fylogeneticky popřením jakékoli relace. Lidská práva namohou být chápána jako odtržená od jakéhokoli vztahu k lidem, ke konkrétnímu člověku. Ale termín „absolutní“ už dávno přestal být chápán jako protiva k jakékoli vztaženosti; ostatně podobně jako termín „relativní“ už dávno není chápán jako označení vztaženosti, nýbrž převážně jako označení závislosti na okolnostech nebo

dokonce na subjektu či subjektech. Myšlenka nezpochybnitelnosti základních lidských práv tak nutně překračuje rámec svého (myšlenkového) aktu, tj. svého cogitans, a nepochybně míří ke svému cogitatum, aniž by tím sebe méně zpochybňovala „relativnost“, tj. vztaženost těch lidských práv ke každému jednotlivému člověku. Jde tu však o vztaženost bytostně odlišnou od vztaženosti subjektu k onomu cogitans: nezadatelná lidská práva se vztahují k jednotlivému člověku primárně, nikoliv teprve prostřednictvím lidského subjektu, kdežto lidský subjekt na toto přicházející, adventivní vztažení může jen nějak odpovědět

(Písek, 010104-2.)

<<<

>>>

Předpojmovost / Pojmovost a nepojmovost / Člověk a sebepochopení

Jakmile se nejrůznější mytologické a náboženské pokusy o lidské sebeporozumění dostanou do „silového pole“ filosofie, není dost dobře možné, aby zůstaly tím, čím kdysi byly, ale dříve či později musí podniknout další „pokus“, totiž o interpretaci onoho sebeporozumění, která by obstála v onom poli, strukturovaném pojmově. A pak se ukazuje, že sebepochopení člověka, který sám sebe ztotožňuje s tím, co (z něho) neumírá a vymýšlí si třeba argumenty, údajně prokazující, že duše je nesmrtelná, stojí na určitých metafyzických předpokladech, o nichž samo nemusí mít a nejčastěji nemá povědomí, ale které je možno kritickou analýzou odhalit. (Jinak řečeno: je propastný rozdíl mezi „nesmrtelností“, o kterou tak usiluje Gilgameš a která je jen touhou po úniku před smrtí, a mezi platónskou myšlenkou „nesmrtelnosti“ duše, jak ji třeba najdeme v dialogu Faidón, která tvrdí, že duše „je“ nesmrtelná.). Tyto metafyzické předpoklady jsou sice původně nepřítomny v rámci mýtu, ale okamžitě „naskočí“ tam, kde se určité mytologické nebo náboženské představy dostanou do „silového pole“ pojmového myšlení. A platí to stejně pro představu „stěhování duší“ (metempsychózu) jako pro „učení“ o reinkarnaci a některé další. Dějinně nejvýznamnější (přinejmenším až dosud) bylo setkání staré hebrejské tradice s již pokročilým a dokonce již upadajícím pojmovým myšlením řeckým v několika posledních staletích př. Kr. a potom zejména setkávání a střetání obojí tradice v křesťanství, kde už nešlo o pouhé oboustranné ovlivňování, nýbrž o aktivní, programový pokus o synkrezi a syntézu. Výsledkem tohoto myšlenkového a duchovního procesu bylo dlouhodobé narušování metafyzických předpokladů řeckého pojmového myšlení, které v posledních staletích ústí do kritiky samých předpokladů řecké pojmovosti a prolamování mezí metafyzického myšlení. Tím je vlastně určeno, jaké předpoklady si musí osvojit a případně nově vybudovat každá filosofická antropologie, jež chce být na úrovni doby (a to znamená nejen na úrovni přítomnosti, ale zejména nejbližší budoucnosti).

(Praha, 010104-3)

<<<

>>>

010107-1

Dnes k večeru jsme se na reakční radě KR (na ETF) domluvili na tom, že rychle napíšu pro KR malý článek (spíše jen poznámku) o konferenci v Mülheimu, zejména o některých provokativních tezích Lüdemannových (a dalších), a že to soustředím na téma „vzkříšení“ (prázdny hrob atd.). Ostatní slíbili, že se k tomu také ně-

jak vyjádří, a že se tak pokusíme nastartovat širší, obecnější diskusi. Udělám to, ale mám své pochybnosti, nakolik to bude užitečné, neboť naprostá většina theologů bude chtít zůstat stranou anebo se rovnou pustí do dogmatizující pseudo-kritiky a odsuzování. No, uvidíme.

(Praha, 010107-1.)

<<<

>>>

010109-1

Evropská myšlenková tradice ve své specifičnosti stojí dvojím typu překonání mýtu, nebo ještě přesněji, ale bez náležitého upřesnění trochu matoucí způsobem řečeno, na dvojím typu překonání obecné náboženskosti, obecné religiozity. Obojí typ můžeme v prvním kroku odlišit asi následovně: řecký typ se ostře distancuje od narativity, kterou považuje za nespolehlivé a často nesmyslné plkání a žvanění, v němž takřka nelze oddělit zrna od plev a které je vnitřně plné rozporů, zatímco hebrejský typ proti narativitě nic nemá, ale svůj odpor a své kritické útoky zaměřuje proti hlavnímu obsahu nejen mytického «povídání», ale celého (životního) zaměření, možno říci «stylu života», totiž zaměření na «falešné bohy». V důsledku toho dochází v řeckém (filosofickém) překonávání mýtu k jakési polovičatosti v tom, že je zachována orientace na to, co se nemění, eventuálně na to, co se vždy znovu vrací, a za pomoci pojmovosti se tatro orientace vlastně ještě prohlubuje a precizuje, kdežto v hebrejském typu překonávání se zachovává vysoké ocenění času a především budoucnosti.

(010109-1)

<<<

>>>

010113-1

To, o čem mluvíme v případě reflexe jako o ek-statické její fázi, není natolik kuriózní, jak by se snad někomu mohlo zprvu zdát. Každý známe z vlastní zkušenosti, jak v mnoha případech musíme předvídat něco, co má teprve nastat, a dokonce to musíme někdy předvídat s neobyčejnou přesností. Právě proto musí třeba tenista bedlivě pozorovat nejen míček, který k němu soupeř odpálil, ale také detailně pohyby, jež k onomu odpálení vedly. Míček totiž je příliš malý, než aby se z něho dalo s okamžitou přesností vyčíst, jakou má rotaci – to vyčte zkušený tenista spíše z pohybů soupeře než z letícího míčku. Zkušený tenista však musí zhodnotit také rychlost a razanci, s jakou byl míček odpálen, aby se mohl správně připravit na svou vlastní akci. To vše musí podnikat ve vztahu k tomu, co ještě nenastalo, ale co teprve nastává a co nastane. Kauzální popis tu je nejenom nsnadný či krajně obtížný (dokonce snad nemožný), ale především je zbytečný, je k ničemu, i kdyby byl možný. Reakce tu není a ani nemůže být je následkem akce, nýbrž musí akci jaksi předběhnout a musí se na ni připravit ještě před tím, než tato akce celá proběhne. Toto předbíhání není zdaleka založeno jen na předvídání, ale je čímsi primárnějším, původnějším než jakékoli vědění (a zejména než jakákoli vědomá kontrola, kontrola vědomím). Obdobnou situaci můžeme totiž najít a popsat i na předlidské úrovni, vůbec téměř všude tam, kde jde o jakoukoli aktivitu na základě zkušenosti (četných zkušeností). Zkrátka a dobře: přinejmenším ve světě živých organismů se setkáváme s tím, co můžeme právem charakterizovat jako anticipaci, přičemž podstatným rysem každé anticipace je rea-

gování na něco, co tu ještě není, ale co má teprve nastat. A z filosofického hlediska není zdaleka tak důležité to objasnit a vysvětlit (natož odvysvětlit), nýbrž především to plně vzít na vědomí, nechat si to dojít, vzít to vážně a vyvodit z toho zásadní, tj. teoretické, myšlenkové, koncepční závěry.

(Písek, 010113-1.)

<<<

>>>

Časoprostorovost / Identita v geometrii

Myšlení starých řeckých myslitelů se vynálezem pojmů a pojmovosti nechalo svést k pokusu o emancipaci myšlení ze světa, v němž vzniklo. Obvykle se přitom poukazuje na to, jak se myšlenkové modely svou mimočasovostí odcizily časovému světu našeho života, ale pomíjí se přitom, že se neméně odcizily prostorovosti našeho světa, když se ve filosofii (vlastně ještě před-filosofii) začaly napodobovat postupy, přiměřené „světu“ geometrie. Rozdíl je ovšem nepřehlédnutelný: ze světa pojmových modelů (tzv. intencionálních předmětů) byl čas zcela eliminován, zatímco ve světě geometrických obrazců byl nově konstituován prostor jakoby zbavený časovosti, ale nezbavený některých reliktních časovosti (přesněji: časoprostorovosti). Tato okolnost byla sice zcela přehlížena, ale nikdy se nezdařilo se jí zbavit žádným pokusem o konstrukci zcela „čistého“, časovosti (a zase přesněji: dějovosti, událostnosti, hybnosti a subjektní aktivity) ve všech směrech zbaveného prostoru. Nejvýznačnějším a také snadno demonstrovatelným rysem časoprostorovosti je nemožnost její naprosté objektivace. Objektivace, umožněná pojmovostí, znamená ve svém pojmu zbavenost takto konstruovaného objektu jakéhokoli přetrvávajícího vztahu k nějakému subjektu (geneze tu je ovšem pomínuta: konstruovaný objekt předpokládá sice nějaký konstruující subjekt, ale jakmile je jednou konstruován, je od každé subjektní aktivity emancipován a nadále na ní jakoby nezávislý, zatímco naopak každá další subjektní aktivita musí tuto emancipovanost – přesněji: totožnost, identitu – bezpodmínečně respektovat. A právě v souvislosti s „identitou“ se v prostorově bezčasových souvislostech objevují problémy, které zůstávají čistě prostorově neuchopitelné. Naprostá většina trojúhelníků (výjimek je jen málo) má jakési zrcadlově obrácené dvojníky, o jejichž identitě lze mít pochybnosti, neboť je nemůžete položit na sebe tak, aby se zcela kryly. Mohli byste tak učinit pouze za předpokladu, že jeden z dvojice jakoby vyjmete z dané roviny, mimo rovinu jej převrátíte a pak znovu – ale již zrcadlově převrácený – umístíte do roviny. Něco takového není v mezích eukleidovské geometrie možné, pokud nepočítáte s onou akcí vynětí trojúhelníka z roviny, kam původně náležel. Co tu je vlastně identické a co neidentické?

(Písek, 010203-1.)

<<<

>>>

Niternost / Subjekt (monáda) / Reaktivita

Geniální Leibnizova myšlenka, kterou vypracoval jen velmi částečně a zřejmě s cílem vyprovokovat další přemýšlení, je natrvalo spjata s pojmem „monády“ (zdůrazněme znovu: s pojmem, nikoli s názvem se slovem, neboť místo tohoto slova lze užít i jiných termínů – např. „přirozená jednotka“ Teilharda de Chardin, „osoba“ (Person) Williama Sterna apod.). Jde o základní problém, jakým způsobem se niterně organizovaná jednotka, které my budeme říkat „subjekt“ (později,

na jiném místě toto rozhodnutí, tuto volbu odůvodníme), domůže nějakých zpráv (informací) o tom, co je mimo rámec její niterné jednoty. Leibniz volil – ve shodě se záměrem provokovat další přemýšlení, jak se domnívám – apodiktické popření takové možnosti. To se ovšem velmi brzo ukázalo jako zcela neudržitelné, a problémem se stalo, jak myšlenkově uchopit pozitivní možnost toho, co Leibniz tezovitě popřel, totiž možnost přechodu mezi nitrem a vnějškem. Ve filosofické tradici se ovšem odedávna o takové možnosti mluvilo a myslelo, ale zároveň se značným podceňováním až opovržením (v některých případech), jako o smyslovém vnímání a na něm založeném pouhém mínění či domnění. Za zdroj skutečného poznání a vědění se smyslové vnímání nikdy nepovažovalo, i když některými mysliteli bylo ceněno jako sice nedostatečné, ale navzdory tomu jako zcela nezbytné. My budeme místo o „vnímání“ raději mluvit o reaktibilitě, a to z důvodů zásadního rozšíření dosavadního chápání. Jestliže rozšíříme obsah pojmu „subjekt“ („osoba“. „přirozená jednotka“ atd.) tak, aby zahrnoval nejen všechny organismy, i ty nejnižší, ale dokonce i subjekty „předživé“, musíme analogicky rozšířit i své chápání „vnímání“ a neomezovat se tedy na to, co je – jak nám říká zkušenost – prostředkováno smyslovými orgány. Zároveň ovšem musíme podržet pojetí „reaktibility“ jako schopnosti akce, aktivity, neboť každá reakce je založena jako „akce“.

(Písek, 010204-1.)

<<<

>>>

Ineteres(ovanost)

Základní proměny filosofie v dosavadních dějinách lze charakterizovat některými myšlenkovými vynálezy. Jedním z rozhodujících byl vynález nového pojetí niternosti; dodnes ovšem nemáme v evropských jazycích dvě slova, která znamenají něco bytostně odlišného, totiž pseudo-niternost, kterou můžeme vidět „před“ sebou, když se nějak dostaneme „dovnitř“, a pravou niternost, kterou nikdy nemůžeme mít „před“ sebou, byť bychom se jakkoli mocnými až drastickými způsoby prodírali „dovnitř“. Vynález tohoto pojetí, přesněji snad objev niternosti v tom druhém, „pravém“ významu, byl úzce spojen s vynálezem nového pojetí „subjektu“, tj. s objevem subjektu jakožto non-objektu. Opět se tu dostáváme k terminologickým potížím, protože také v tomto případě bylo použito slova, které už mělo svůj vymezený význam, k označení významu zcela odlišného. Zde to dokonce lze velmi názorně předvést, neboť „subjectum“ znamenalo původně právě to, čemu dnes říkáme „objekt“ (jak to známe z jazyků, odvozených z latiny nebo alespoň latinou resp. románskými jazyky ovlivněných, např. v případě angličtiny). Interiorita je bytostně spjata se subjektivitou, ovšem jen v případě „pravé“ (živé) niternosti. Existuje též niternost sekundární, jejíž spjatost se subjekty je nikoli bytostná, nýbrž tvořená, vždy znovu vytvářená. A právě v tomto dvojím smyslu lze mluvit o „interesu“: v prvním případě má subjekt „zájem“ na sobě, záleží mu na něm samém, na jeho vlastní subjektivitě, zatímco v onom druhém případě mu – opět dvojím možným způsobem – záleží na někom (něčem) druhém, tj. buď na druhém subjektu (a tím nemusí nutně být druhý člověk) nebo na něčem, co je s druhým subjektem (nebo i více či mnoha subjekty) spjata buď „bytostně“ (jako jeho „výtvar“, čin apod.), nebo v čem druhý subjekt (druhé subjekty) jsou bytostně angažovány a na čem se bytostně podílejí (co tedy významným způsobem spolu-vytvářejí).

(Písek, 010205-1.)

<<<

>>>

Filosofický význam aktuálnosti myšlenky lidských práv

- a) Nietzsche, ohlašující příchod evropského nihilismu – moderna
- b) myšlenka lidských práv ne jako přežitek, ale jako protipohyb – postmoderna?
- c) rozpor mezi myšlenkou „nezadatelnosti“ (atd.) lidských práv a jejím přirozenoprávním vyjádřením (a zdůvodněním)
- d) potřeba nového filosofického založení (a zdůvodnění) myšlenky lidských práv

(převzeno ze zrušeného souboru: lid2prva.rtf – 4283, z 11.2.2001)

(Písek, 010211-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

O b s a h

Předmluva

- Kap. 1. Život jako orientace v okolí
- Kap. 2. Jazyk jako orientace v řeči (LOGU)
- Kap. 3. Orientace v prostoru a v čase
- Kap. 4. Odvrat od budoucnosti: narativita
- Kap. 5. Odvrat od času: geometrie a matematika
- Kap. 6. Odvrat od prostoru: pojmovost
- Kap. 7.
- Kap. 8.

(ex:

(Rozvrh, Písek 010211-2.)

<<<

>>>

010213-2

Gadamer v jednom krátkém textu (Člověk a řeč, 1966, in: 7910, s. 22) ukazuje, jak Aristotelés ve své Politice charakterizuje člověka jako bytost, která má „jistý nadhled nad tím, co je právě přítomné, jistý smysl pro budoucí“ – a jedním dechem prý „dodává, že tím je dán i smysl pro správné a nesprávné“ – a „to všechno ale jen proto, že člověk jako jediný má *logos*“. Ono místo v Politice je udáno jako I, 2, 1253a9 nn.

(Písek, 010213-2.)

<<<

>>>

010215-1

Když se nejstarší řečtí myslitelé tázali po ARCHÉ, tázali se zprvu – jak dosvědčuje Anaximandros – po tom, „z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají“. Simplikios vykládá tuto Anaximandrovu myšlenku (zl. A9 a B1) po svém, a to tak, že jde o „jakousi neomezenou přirozenost“, a dokonce zaměňuje termín „počátek“ (ARCHÉ) s termínem „prvek“ (STOICHEION), a vysvětluje první druhým. To je dokladem toho, že přinejmenším od Aristotela už není v povědomí filosofů, že nejstarší konotace slova FYSIS připomínají rození (FY EIN, FY ESTHAI), takže nic takového nelze spojovat s ARCHÉ, která je vždycky pojata jako nevzniklá a nezanikající (ať už v singuláru nebo v plurálu, a podobně STOICHEIA). Bylo by ovšem možno si vymyslet něco, co jistě Simplikios neměl na mysli, jen na výklad užitých formulací. „Přirozenost“, totiž FYSIS, je charakterizována tím, že vzniká zrodem a zaniká smrtí. Kdyby bylo možné myslet FYSIS, která by nebyla takto omezena (tj. nebyl by její vznik zrodem jejím původním omezením – takže by pak ani zánik smrtí nemohl být jejím druhým omezením), znamenalo by to, že jde o časově neomezené, ustavičně pokračující vznikání zrodem, neustálé rození. Jde nepochybně o výklad poněkud divoký, ale zcela možný, pokud jej nebudeme přepisovat Simplikiovi jako jeho autorovi. Smysluplnost takového výkladu má ovšem své tvrdé omezení: pokud by ARCHÉ byla interpretována jako ustavičné rození, přestala by plnit onu základní funkci, pro kterou sama její myšlenka byla ustavena: ustavičné rození by pak nemohlo být skutečně „jedním“ počátkem, ale bylo by nutně pluralizováno.

(Písek, 010215-1.)

<<<

>>>

010216-1

Karteziánský obraz světa zcela pominul čas a časovost, z myšlení udělal substanci (neměnnou, byť konečnou) a vše ostatní redukoval na prostorovost (rozprostraněnost). Takto interpretovaný svět je totálně neutrální a bytostně neorientovaný. V takto neorientovaném světě však nemůže být člověk doma. Proto je zapotřebí si položit otázku zcela zásadní: je svět orientován – anebo je jakákoli orientovanost jen výsledkem naší aktivity, tj. naší subjektivity (nebo alespoň subjektivnosti)? Lidé odjakživa rozlišovali to, co je nahoře, od toho, co je dole. Nahoře jsou nebesa a „nebešťané“, bohové, dole naproti tomu země a „pozemšťané“, lidé. To však padlo, když se ukázalo, jak vlastně to nebeské divadlo skutečně vypadá: nejenže se zeměkoule otáčí, takže to, co je pro nás nahoře (nebo pro proti-nožce naopak dole), se ustavičně mění, ale navíc se takto mění jen pro náš pohled, kdežto ve skutečnosti, ve skutečném vesmíru žádné nahoře ani dole není. Orientace ve smyslu nahoře-dole nemá závaznost, nemá obecnou platnost, nemá smysl – je to jen naše vlastní nastavení určitých parametrů, jakési lešení, které nám má usnadnit naši vlastní orientaci v neorientovaném světě (má takřkajíc jen „kuchyňskou platnost“ – tj. pro nás pozemšťany na zemském povrchu). Podobně se to má i s jinou takovou prostorovou orientací, totiž na rozdíl mezi tím, co je napravo a co nalevo. Zase tu záleží na nás, na tom, jak se postavíme a jak budeme posuzovat hledisko, z kterého se něco jeví jako napravo anebo nalevo. Buď o tom rozhodneme opravdu podle sebe, podle toho, jak jsme se postavili, anebo podle

někoho nebo něčeho jiného. Tok řeky můžeme považovat za základ pro rozlišení mezi pravým a levým břehem. Podobně závit šroubovice budeme posuzovat podle směru, kterým se šroubovice prodírá „kupředu“ (např. do dřeva): podle toho pak půjde o závit pravotočivý nebo levotočivý. Podobně můžeme rozhodnout o pravo- či levotočivosti ulity nebo uchycovacího úponku plazivé rostliny, a také o závitnici DNA. Přece však tu je jakýsi rozdíl: nahoře a dole se řídí jen zemskou tíží, ale to, co je napravo a nalevo, co je pravotočivé nebo levotočivé, platí bez jakékoli pozemské relativity. Otáčení Země a ostatních planet i samého Slunce kolem vlastní osy nebo měsíců kolem planet a planet kolem Slunce je buď pravotočivé nebo levotočivé – a nezáleží to na subjektivním (subjektivním) přístupu. Je dokonce zřejmé, že jeden typ otáčení převládá a ten druhý je výjimkou. Zvláštní povahu má – jinak dost relativizovaná – pravo- či levotočivost v geometrii. Dva naprosto podobné trojúhelníky, ale s různě uspořádanými (různými) stranami, nejsou identické, protože se nikdy nekryjí – leda že s jedním opustíme danou rovinu a obrazec obrátíme na ruby. Rozdíl orientace nalevo a napravo se proto zdá mít větší důležitost než orientace nahoru a dolů (která ovšem také není bezvýznamná, jak je vidět třeba z pěstování rostlin v beztížném prostředí).

(Písek, 010216-1.)

<<<

>>>

010216-2

(přepis starší poznámky – datum neznámo)

1. Je svět „orientován“?
2. Dává ta orientace „smysl“?
3. Je těch „smyslů“ více a jsou navzájem neslučitelné resp. inkompatibilní?
4. Jaké místo máme(e) v tomto orientovaném světě?
5. Být příchozí: být na prahu.
6. Být hostem, návštěvou, „pobýváním“.

(Písek, 010216-2.)

<<<

>>>

010216-3

(přepis starší poznámky – datum neznámo)

Mýty nejsou zcela nesmyslné, ale prosazuje se v nich určitá „forma“ LOGu.

Ve chvíli, kdy se LOGOS osvobodí z nadvlády mýtu, ale zároveň upadne do (pouze) jedné formy anti-mýtu, totiž do řeckého ztypu pojmovosti, dostává se mýtus pod nadvládu tohoto typu LOGu – a to má své nejvážnější důsledky“ např. v domýšlení myšlenek až do důsledků, které nebyly „zamýšleny“ (nejenom tedy, které nebyly domyšleny).

(Písek, 010216-3.)

<<<

>>>

010220-1

Předložka resp. předpona meta-, již Andronikos z Rhodu užil k označení souboru textů, připisovaných Aristotelovi, jako „Metafyzika“, neznamená jen „za“, jak by vyplývalo ze záměru označit umístění souboru jako „za Fysikou“, META TA FYSIKA (tedy ve skutečnosti: za fyzickými věcmi, neboť teoretická disciplína, která se podle Aristotela zabývá tím, čeho je mnoho a co se pohybuje, je označena jako HÉ FYSIKÉ), ale také „uprostřed“ (inmitten), „poté“ (hinterher) a „kromě toho“ (außerdem, vše podle Benselera). Naproti tomu „před“ se řecky zcela jednoznačně řekne pro- (jako jako adverbium, předložka i jako předpona), a platí to jak prostorově (místně), tak časově, ale i přeneseně (dokonce i ve významu HYPER, před někým nebo něčím stát na ochranu). Mohli bychom tedy ve vzpomínce na Aristotelovu „první filosofii“ – snad s jistou volností – označit tři různé disciplíny jmény pro-fysika, fysika a meta-fysika (a budeme to psát zásadně se „s“ uprostřed, aby bylo jasno, že tu není žádná významná souvislost s fyzikou jako pozdější a zejména dnešní vědeckou disciplínou. Pro Aristotela byla „fysika“ jedinou teoretickou disciplínou, která se mohla zabývat pohybem resp. tím, co se mění a tedy pohybuje (přičemž pohyb pro něho nebyl redukován na pohyb místní). Dnes, kdy už víme, že v našem světě (vesmíru) není nic, co by nevznikalo, neměnilo se a nezánikalo, nezůstává nic, co bychom mohli svěřit nějaké teoretické disciplíně v aristotelském smyslu. Zůstává ovšem geometrie a vůbec matematika, ale ta se nezabývá ničím, co je součástí světa (vesmíru), nýbrž vytváří si svůj vlastní „svět“ myšlenkových konstrukcí. „Skutečný“ svět je světem událostí, událostního dění, a filosofie se proto musí na prvním místě zabývat tímto světem jako světovým děním, dějstvím. A protože každé dění, každá událost probíhá časově, musí se (naše filosofická) fysika zabývat tím, co vzniká zrodem a co zaniká smrtí. (Zatím ovšem nebudeme vymezovat „pravá jsoucna“, tj. „pravé události“ jako žijící, ale budeme k životu, jak jej běžně chápeme, připojovat i to, co je „před-živé“, jakož i to, co je „sou-živé“ snad lépe než spolu-živé, tj. v širokém smyslu sociální“- srv. procesuální koncept Hartshornův.) To, co zrodu resp. „pravému“ vzniku předchází, bude zkoumat pro-fysika, kdežto to, co po skonu resp. „pravém“ zániku pozůstává (jako setrvačné), by měla zkoumat meta-fysika (v našem novém významu).

(Písek, 010220-1.)

<<<

>>>

010220-2

V řečtině znamená adv. *deontós* vhodně, patřičně, jak se sluší; PRO TOY DEONTOS = před nutným časem, nutnou dobou.

Písek, 010220-2.)

<<<

>>>

010221-1

S metafyzikou, resp. s jejím pojetím, to je dost složité, neboť různé myslitelé ji chápou různě. Kant má např. za to, že metafyzika jako věda dosud neexistovala a že musí být teprve vytvořena. Vše, co dosud pod tím názvem bylo vykonáno, je třeba považovat za nevykonané, a na prvním místě je zapotřebí si položit otázku, zda něco takového jako metafyzika je vůbec možné. Čteme u něho (Prolegomena, 6062, s. 39): (čtenář) se nakonec přesvědčí, že podobná věda nemůže vůbec existovat, aniž se splní zde vyjádřené požadavky, na kterých spočívá její možnost; a protože to se dosud nikdy nestalo, že tedy vlastně žádná metafyzika ještě neexistuje“. Ale jelikož „poptávka po ní nemůže nikdy zaniknout, protože zájem obecného lidského rozumu je s ní příliš hluboce spjat, čtenář připustí, že před námi nezbytně stojí její úplná reforma či spíše její zrod podle dosud zcela neznámého plánu, ať už se tomu po určitou dobu kdokoli jakkoli vzpírá“. Lze tedy říci, že podle Kanta ustavení a vybudování opravdové (tj. vědecké) metafyziky je záležitostí budoucnosti. Naproti tomu třeba Heidegger ztotožňuje filosofii s metafyzikou a mluví o jejím završení a konci – což znamená, že metafyziku spojuje s minulostí a budoucnost naproti tomu spatřuje v myšlení, jež se emancipuje s jejích pout. (Konec filosofie a úkol myšlení). Už jen ze srovnání těchto dvou velkých myslitelů je zřejmé, že každý z nich chápe pod pojmenováním „metafyzika“ něco zcela jiného. (A příklady by bylo možno rozmnožit.) Proto je nezbytné, aby si dnes každý myslitel vybral pojetí nějakého jiného, slavnějšího a většího myslitele, které si prostě osvojí (ať už bez úprav anebo s jistými úpravami), anebo že musí vypracovat své vlastní pojetí, pokud nenajde u žádného jiného myslitele takové, které by mu vyhovovalo.

(Písek, 010221-1.)

<<<

>>>

010222-1

Téměř celá dosavadní filosofie až donedávna počítala s tzv. absolutní pravdou, někdy dokonce s její „objektivitou“. Ale pravda nemůže být absolutní, tj. bez jakéhokoli vztahu. Tam, kde je možná pravda, je nutně možný také omyl (chyba, ale také lež). To věděl Spinoza, když prohlásil (nejméně dvakrát to napsal), že pravda je (posledním) kritériem sebe samé i omylu (index sui et falsi). S pravdou to je tedy tak, jako s „pravostí“ vůbec: tam, kde není možná ne-pravost, není možná ani pravost. – Pravda však se navíc vztahuje ke všemu vůbec a staví to do svého světla (resp. vrhá na to své světlo). Vztah pravdy k nepravdě, omylu a lži je tedy jen zvláštním případem jejího vztahu ke všemu danému, „skutečnému“, a to znamená m.j. také ke všem pokusům o pochopení a vyslovení, vyjádření „pravdy“. To nás nutně vede k respektu a vážnosti ve vztahu k reflexi: bez reflexe nemůžeme uskutečnit svou otevřenost – a víc: svou vědomou a záměrnou vydanost – pravdě.

(Písek, 010222-1.)

<<<

>>>

010225-1

Od starých Řeků jsme převzali – dnes už jako samozřejmost – představu (či spíše před-pojetí, před-sudek), že v základech veškeré skutečnosti je cosi jednoduchého, z čeho potom postupnými kroky lze dospět k tomu složitějšímu. Tento před-

sudek je filosofického původu, neboť mytické myšlení, i když už bylo ve starém homérském a pohoméřském Řecku značně oslabeno nebo spíše rozmělněno, naopak předpokládalo, že vše, co známe ze světa kolem sebe, musí být nějak založeno již v samých počátcích (v počátku, v ARCHÉ, jak tomu říkali nejstarší filosofové). Takže plnost, dokonalost, vrchol byl právě na počátku, a potom už se to jen kazilo a vše pouze upadalo. Filosofové byli od počátku ve střehu vůči všemu, co jim napovídal mýtus, ale pochopitelně se neubránili všem jeho vlivům. Tak např. Aristotelés s jistou dávkou podceňující ironie označuje první filosofy za „hylozoisty“, protože se předsudečně domnívali, že HYLÉ, tedy jakási „pralátka“, je oživená. Tím se sice na jedné straně dopustil nespravedlnosti, protože ani Thaletova voda, ani Anaximenův vzduch (ani později Hérakleitův oheň) nebyly chápány (a už vůbec nebyly označovány) jako „látka“ či „pralátka“ (tedy HYLÉ), nýbrž jako počátek či pra-počátek, ARCHÉ. Na druhé straně jeho filosoficky nespravedlivá výtka mířila nicméně vskutku na jakýsi relikv mýtické představy, projevující se v tom, že ARCHÉ musela mít v sobě už všechno dokonalost, a protože život náleží k dokonalostem, musela i sama ARCHÉ už být oživená. Kdyby tomu tak totiž nebylo, musel by život představovat jakýsi úpadek neživé ARCHÉ, jakousi nakažlivou chorobu, která degraduje původní neživou dokonalost; tento výklad se ovšem potom v průběhu dalšího rozvoje filosofie přestal zdát nesmyslným, když Parmenidés a s ním celá elejská škola rozhodným, přímo geniálním, ale hluboce falešným způsobem zbavili ARCHAI života – a zároveň mnohosti, proměnlivosti a vůbec času. Filosofická geniálnost se tu však projevila a prosadila způsobem, který byl od té doby velmi často napodobován pozdějšími mysliteli, totiž povážlivou jednostranností. Ta spočívala v mistrném domyšlení partikulární myšlenky bez ohledu na širší souvislosti, resp. v přímém popření těch souvislostí, v nichž se ona myšlenka jevila jako pochybná a problematičtá. Byl to vlastně první „konec“ filosofie v jejích vlastních dějinách, které jsou pak svědky celé řady takových a podobných „konců“. Problematicčnost oné myšlenky se velmi brzo ukázala v okamžiku, kdy si myslitelé už před sebe nekladli úkol domýšlet jednotlivé myšlenky eventuelně až do těch nejabsurdnějších konců, ale kdy se chtěli přece jen pokusit porozumět světu kolem sebe anebo jej alespoň vzít dostatečně vážně. A protože Parmenidovu myšlenku nebylo možno vyvrátit zevnitř, tj. poukazem na její vnitřní rozpornost, ani na základě nějakého stejně přesvědčivého nebo ještě přesvědčivějšího argumentu, zbývalo jediné: spojit – byť neústrojně – její pojmovou přesvědčivost s jinou myšlenkou, stejně „nutnou“, ale vlastně s ní nekompatibilní, způsobem hrubě eklektickým. To provedl Empedoklés, který na jedné straně vzal vážně, že „živly“ jako voda, vzduch nebo oheň musí být zbaveny života (živoucnosti), ale že zároveň je připuštěna jejich mnohost (dokonce rozmnožená „zemí“ na čtveřici – což nebylo možné, dokud také „země“ nebyla zbavena života a dokud tak nepozbyla ani zbytkových vlastností bývalé bohyně), ovšem při zachování jejich neměnnosti a nehybnosti. A protože pohyb a proměnlivost byly vzaty navzdory elejské myšlence vážně, bylo zapotřebí řešit otázku jejich původu, jejich zdroje. A těmito zdroji se Empedoklovi staly Láska a Svár, první dva „faktory“, díky kterým bylo lze alespoň principiálně vysvětlovat mnohem větší mnohost a rozmanitost, jakož i obrovskou proměnlivost světa. Teprve mnohem později byl Aristotelés schopen rozpoznat rozdíl mezi pohybem jako výsledkem vnějšího zásahu, vnějšího „postrkování“, a pohybem jako vnitřní tendencí, ať už vykládanou jako přebytek a přetlak nebo jako nedostatek a potřeba.

(Písek, 010225-1.)

<<<

>>>

010309-1

Součástí myšlenkového dědictví po starých řeckých filosofech je bohužel také řada fundamentálních omylů. Tyto omyly byly sice významné a také ohromně produktivní, ale byly to omyly a je třeba je nejen rozpoznávat (a to není vůbec snadné, protože jsou prorostlé celými dějinami evropského myšlení), ale především krok po kroku „odsekávat“ či „odoperovávat“ z našeho současného myšlení, v němž jsou jen někdy zřejmé, ale svými kořeny či svým podhoubím jsou neobyčejně rezistentní a jsou obvykle jen velmi nesnadno likvidovatelné. Největším zatížením je ovšem odkaz eleatů. S tím laborovalo mnoho pozdějších filosofů. Tak třeba už v novoplatonismu najdeme filosofickou reinterpetaci knihovnického termínu Andronika z Rhodu; a na tuto interpretaci pak silně navázali myslitelé křesťanští, kteří ji vždy znovu oživovali a prohlubovali. Ovšem sama myšlenka, že za hranicí světa FYSIS je ještě jiný svět, světa „metafyzických“ skutečností, které nelze z fyzických ani odvodit, ani na ně převádět, ale které jsou „skutečnější“, „pravější“, významnější než ty „fysické“, by byla mohla vést správným směrem, kdyby Parmenidés nebyl myslitelem tak hlubokým a tak onsekventním, že snad nikdo nemohl v těch dobách (a dokonce ani v těch pozdějších, kde elejská myšlenka už byla stále víc nahlodávána starohebrejským enzymem) jeho myšlenku odolat a najít vhodné prostředky náležité rezistence. V důsledku toho byla oblast „metyfických“ skutečností umístěna prostorově nahoru, tj. META bylo nesprávně interpretováno jako HYPER, tedy v latinském překladu ´super´. Celá duchovní sféra tak byla učiněna souborem jakýchsi ´nad-jsoucen´, super-entit. A právě tímto způsobem, touto cestou naprostá většina myslitelů pokračovala ve starém řeckém podcenění a pomíjení času a časovosti. A z toho důvodu bude asi vhodné přinejmenším dočasně používat nového pojmenování pro disciplínu, která se bude muset opět vymezovat proti Fysice v aristotelském smyslu, ale už ne tak, že po vzoru geometrie (matematiky) bude preferovat nehybnost a bezčasovost proti pohybu a dění (procesuálnosti), nýbrž která před procesem, jak zjevně probíhá, resp. ´pod ním´ bude tematizovat to ´nejsoucí´, tj. ještě nejsoucí, teprve budoucí, teprve přicházející – bez něhož by se nic nemohlo zpřítomňovat ve své zjevnosti.

(Praha, 010309-1.)

<<<

>>>

010310-1

„Dědičnost“ je natolik zjevným a přesvědčujícím fenoménem, že už nemůže být nikterak popírána. Naproti tomu zůstává dost nejasnou a obvykle dokonce nedoceňovanou skutečností vztah mezi dědičností biologickou na jedné straně a „dědičností“ kulturní na straně druhé. Tak třeba již daleko v minulosti záměrná selekce vhodných rostlin nebo zvířat pro další pěstování ať už ze semen nebo křížením znamenala nepochybný zásah do tzv. přírodních poměrů. Musíme ovšem pamatovat na to, že ona „záměrnost“ nebyla vždy dost „věducí“, dost „poučená“, takže výsledky (jako ostatně ve většině případů v nejrůznějších souvislostech) neodpovídaly zcela oněm záměrům. Vždycky tu šlo o souhru, synergii až synkrezi faktorů přírodních a nepřírodních (pokud jsme schopni a ochotni tento rozdíl uznat a náležitě uplatnit – což má ovšem významné i filosofické předpoklady i důsledky). Tak např. v epoše, která nastala po vynálezu a náležitém rozšíření a využívání písma, ale také počítání apod., se v nevýhodném postavení ocitli jedinci, kterým

zvládnutí gramotnosti dělalo větší potíže. V důsledku své geneticky dané indispozice resp. „defektu“, jak se to v nových poměrech začalo jevit, byli pozvolna vytlačováni do nižších vrstev až na okraj společnosti. Naproti tomu skutečný rozvoj společnosti se dostal do rukou lidí, kteří v požadovaných vlastnostech nejen obstáli, ale stále četněji přecházeli do vedoucích funkcí a přebírali řídicí funkce. Zkrátka řečeno, kulturní orientace měla a vždycky má značný vliv i na způsob selekce a povahu preferencí, a to nejen tak, že méně schopní jsou vytlačováni do nevýhodnějších pozic, ale že některé druhy „inteligence“ jsou žádány, zatímco o jiné není zájem (a třeba na škodu celé společnosti). A týká se to pochopitelně i celé řady jiných parametrů. Tak například schopnost úspěšně čelit nervové resp. stresové zátěži, jak je stále nezbytnější v moderních společnostech, vyřazuje nejenom méně schopné (v obecném smyslu), ale také třeba pomalejší, protože přemýšlivější typy lidí. Analýza ukáže, že tu opravdu nelze proti sobě stavět přírodnost (přirozenost) a záměrnou lidskou činnost, protože ve společnosti se prosazují mnohdy tendence a trendy, které nikdo nevymyslel a které se nestaly obecnými požadavky a normami na základě nějaké koncepce, nýbrž které jsou obvykle odhalovány teprve dodatečně, když se už nápadně projeví.

(Písek, 010310-1.)

<<<

>>>

010311-1

Nietzsche rád útočí proti údajnému antropomorfismu (on tomu ovšem říká jinak), jímž je zatíženo všechno naše hodnocení, poukazem k tomu, že určité omyly a dokonce lži jsou pro náš život (nás lidí) nepostradatelné, že „zřící se chybných soudů by znamenalo zřící se života, popřít život“ (7627, Mimo dobro a zlo, s. 11). „... za veškerou logikou a zdánlivou suverénností jejího pohybu stojí určitá hodnocení, či jasněji řečeno: fyziologické požadavky k uchování určitého druhu života“ (dtto). Chybnost tohoto způsobu argumentace spočívá jednak v nekritickém převzetí třeba i nevysloveného předsudku, že vše „vyšší“ je vysvětlitelné a odvoditelné z nižšího“, jednak – a to je rovněž významné – v nedostatečném domýšlení tohoto předsudčného principu a tedy v jakési polovičitosti, která pak dovoluje někde ho použít a jinde nikoliv. Proč nemáme jít od „pouhé“ fyziologie ještě dál až k chemii? Proč tu má být rozhodující přežití resp. zachování určitého druhu života, ale nikoliv „prosté“ zákony chemického slučování a rozlučování, které platí stejně tak pro pochody neústrojné jako pro všechny druhy života? Zdá se, že někde v pozadí, v hluboké propasti, z níž se – jak má sám Nietzsche za to – pozvedá myšlení a vědomé myšlení, lze u Nietzscheho najít jakési podivné hodnocení života jako čehosi povážlivého, negativního, jako jakési choroby, kterou je postižena část neživé skutečnosti – a tou chorobou je zřejmě lež nebo alespoň omyl. Život vznikl ve vesmíru omylem, a udržuje se jakousi fundamentální lží, že je čímsi hodnotnějším, lepším než neživot. Ale je to vskutku lež nebo třeba jen omyl? Je život opravdu něčím nižším nebo chudším, vadnějším, ubožejším než neživot? Je neživá hmota zdravější než oživená jenom proto, že nezná choroby? A domyšleno až do metafyzických konců: je „nic“, nicota čímsi pozitivnějším, hodnotnějším než „něco“? Teilhard vskutku uvažuje o tzv. „chuti žít“ – tu je možno zajisté interpretovat v duchu Nietzscheho jako „chuť lhát“, tj. vylhaně si s chutí hrát na život. Ale je v tom i víc: život znamená také velmi dlouhou tradici, která je svou starobylostí srovnatelná se starobylostí planety Země i celé sluneční soustavy. Neznamená to samo o sobě něco jako důkaz hodnoty? A pokud to bereme jako hodnotu, pak musíme také respektovat, že celý ten obrovský evo-

luční proces je jakýmsi směřováním k hodnotám vyšším. Nenáleží ke každé hodnotě resp. ke každé formě uskutečňování hodnot také jisté povinné usilování o jejich zachování, uchování – anebo dokonce takové jejich překročení, překonání, které nebude ve srovnání s nimi úpadkem, nýbrž jen dalším krokem „vpřed a výš“?

(Písek, 010311-1.)

<<<

>>>

Subjekt

„Subjekt“ není žádná „věc“, žádný „předmět“, „objekt“, v novém pojetí je to – v opozici k c elé dlouhé tradici – právě non-objekt, ne-předmět. To však znamená, že se musí vždy znovu re-konstituovat. re-strukturovat, znovu-uskutečňovat – a tedy také, že není prostě tím, čím (kým) „jest“, nýbrž také tím, čím (kým) už není (ale byl), a také čím ještě není (ale chce být, čím – kým – se už už stává, anebo čím – kým se má stávat, čím má být). A dalším významným krokem je rozpoznání, že subjekt se má (může, musí) vždy znovu-ustavovat nejen tak, že se vrací k sobě, ale také tak, že se překračuje, že se zčásti nechává za sebou, že se opouští, aby se vydal někam dál a výš, někam, kam sám ještě nedohlédne, a tedy v jistém smyslu do nejistoty, pokud jde o „danosti“, ale do nové „jistoty“, na kterou se má spolehnout (a snad i spoléhá). Život zárodku nějaké živé bytosti začíná splynutím dvou buněk o polovičním (haploidním) počtu chromosomů. To je moment, kdy dochází (eventuelně také nedochází !) k ustavení subjektu, který je schopen navázat na dlouhé generace předků a něco tedy zopakovat. Je však naprosto chybné, vidět v tomto návratu vítězství „sobeckého genu“ (resp. sobeckých genů, sobecké nově sestavené genetické báze). To je jedna stránka věci, a nadto stránka služebná. Navázání na minulost je nevyhnutelnou podmínkou něčeho, co je přesahem, překonáním toho, našc je navazováno, ale v žádném případě není samo cílem. Proto také plůatí, že čím vyšší je úroveň organismu, tím důležitější je ono « namíchání » nejrůznějších variací nejen chromosomů, ale i genů, s cílem najít tu nejlépe vyhovující « směs ». Tím se práívě dosahuje něčeho, co se téměř rovná individualitě, tj. jedinečnosti daného individua, jedince. A na nejvyšších úrovních se k tomu připojuje

význam cesty, po níž individuum jde, tj. jeho vskutku individuálních zkušeností s okolím, se světem skutečnosti.

(Praha, 010315-1.)

<<<

>>>

010322-1

George Gamow poukazuje (in: Moje světočára, str. 49) na to, jak potíže s Bohrovým modelem atomu byly překonány hne dvojím způsobem, totiž na jedné straně „maticovou mechanikou“ Wernera Heiseberga, na druhé straně „vlnovou mechanikou“ Louise de Broglie-ho (tu zdokonalil Erwin Schrödinger). Oba tyto způsoby byly naprosto odlišné a představovaly zcela různé cesty. Nicméně navzdory tomu „obě stejně vysvětlovaly pozorované vlastnosti atomu, na čemž původní Bopprova teorie ztroskotala“. „Brzy se však přišlo na to, že maticová a vlnová mechanika jsou z fyzikálního hlediska identické a liší se pouze „matematickým

jazykem“, kterým jsou vyjádřeny.“ Mám za to, že tento příklad, který může být ostatně podpořen ještě řadou dalších, napovídá něco o nezbytnosti principiálního rozlišování mezi naší myšlenkovou, pojmovou atd. výbavou a tím, co může být uchopeno, pochopeno, řešeno, zkoumáno atd. také jinými myšlenkovými prostředky.

(Praha, 010322-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její vliv

Hegel se velice mýlil, když prohlásil, že filosofie je doba vyjádřená v myšlenkách. Filosofie (ostatně velmi podobně jako matematika resp. geometrie, jejímž je jako-by dvojčetem) je rozhodně světem o sobě a pro sebe, a protože filosofii je mnoho, platí to o každé velké filosofii. Na rozdíl od „geometrie“ (matematice), pro niž uplatnění ve vědě a v technice není cílem, nýbrž pouhým upotřebením, prokazujícím i vnější, pro samu disciplínu vedlejší a druhořadou užitečnost, je pro filosofii uplatnění v životě a pro život vnitřním závazkem, povinností, posláním. To má své závažné důsledky i pro principiální rozvrhování filosofické práce, pro její naplánovanost a metodickou výstavbu. Chce-li resp. má-li filosofie mít vliv na lidský život soukromý i veřejný, na uspořádání společnosti a vůbec na všechny lidské aktivity, musí být schopna oslovit ne-li většinu, tedy alespoň ty nejvýznamnější lidi. Platón to vyjádřil požadavkem, aby se filosofové stali vládci, anebo alespoň aby se vládcové stali filosofy. To je ovšem v této radikální podobě neuskutečnitelné již z toho důvodu, že filosof si musí uchovat v jistém směru náležitý odstup ode všeho, co chce pochopit a čemu chce do hloubky rozumět. Naproti tomu něco pravdivého v onom Platónově požadavku vsutku trvá: svět potřebuje nápravu, ale pro tu nápravu je nezbytné, aby si všichni lidé nebo alespoň jejich většina osvojili přinejmenším něco málo z toho, co jim filosofie může poskytnout. Odtud požadavek alespoň základního filosofického vzdělání co možná všech členů společnosti – požadavek, kterému nelze nikdy definitivně vyhovět, už jen proto, že je zapotřebí filosoficky vzdělávat stále nové narozené a dospívající mladé lidi, tj. každou novou generaci (ale ovšem také proto, že úskalí takové „filosofické gramotnosti“ jsou četná a krajně nesnadná; např. okolnost, že neexistuje jedna jediná správná filosofie, jak se v minulosti někteří filosofové domnívali, vede nutně k tomu, že se i ona jinak žádoucí všeobecná filosofická gramotnost snadno mění v rozmanité ideologie, společnost rozdělující, místo aby taková kultivovanost společnost spíše stmelovala).

(Písek, 010326-1.)

<<<

>>>

010417-1

V proslulých úvahách o kráse vychází Plotinos od krásy skutečností, které vidíme, ale i těch, které slyšíme, a od smyslového vnímání „výš“, neboť „jsou krásná i zaměstnání, jednání, trvalé stavy (jednající) a vědy, a krása rovněž náleží zdatnostem“. A pak je formulována otázka či problém, a Rezek překládá následovně: „zda existuje něco, co těmto krásným věcem předchází“ (7682, s. 17). V tom se skrývají dva závažné problémy: 1) co máme rozumět oním „předcházením“? Jde o souvislost jen časovou, nebo dokonce kauzální, anebo jde o ně-

jakou hierarchii? (Tradiční způsob tázání, jak je míval ve zvyku formulovat Patočka, býval zaměřen k tomuto „předcházejícímu“ jakožto k tomu, co ono další a druhotné „umožňuje a zakládá“; k této formulaci se ještě vrátíme.) Ale je tu ještě druhý problém: 2) můžeme o tom, co uvedeným způsobem „předchází“, mluvit jako o „existujícím“? Co v takovém případě máme na mysli? Nějaký původnější, ale přetrvávající „výskyt“? Kdyby šlo jen o „předcházení“ časové, nebylo by možno vůbec mluvit o „existování“, neboť to, co předchází přítomnosti, prostě již není, tedy neexistuje. Lze vůbec předpokládat, že jakási „krása vůbec“, „krása o sobě“ apod. je tu (či dokonce tu musí být) dříve a základněji než cokoli, co je krásné a co se tedy svou krásou podílí (participuje) na kráse o sobě?

(Písek, 010417-1.)

<<<

>>>

Výklad a jeho cíl

Příklad různých způsobů provedení určitého hudebního díla a náš důraz na to, že cílem není a nemůže být jen návrat ani restituce toho, co si tvůrce při své práci myslel a co zamýšlel, nýbrž že musí jít o nové provedení díla samého, které umělec už dokonce při jeho tvůrčí práci inspirovalo a vedlo, může být ovšem aplikován také na čtení každého díla slovesného (literárního), a – oč nám vlastně od počátku šlo – na každé dílo myslitelské, zejména pak filosofické. Mimořádného významu tato myšlenka nabývá tam, kde máme k dispozici jen zlomky kdysi napsaných textů, které pro naše první čtení nejsou ničím víc než pouhá disiecta membra, jakýmsi neuspořádaným shlukem vět nebo někdy i částí vět, jimž zjevně chybí původní kontext. Nejexponovanějšími texty jsou tzv. zlomky předsókratovských myslitelů. Mám za to, že právě v tomto případě není vůbec možné zůstat jen u přísně vymezeného úkolu nic k zachovaným „zlomkům“ nepřidávat a nic z nich neubírat, jen posuzovat váhu toho kterého textu (izolovaně, eventuálně pouze v souvislosti s ostatními zachovanými zlomky téhož autora). Tyto zlomky opravdu promluví teprve v kontextu, který s sebou přinášíme; ten může a dokonce má být náležitě zdůvodněn, ale to není otázka předpokladu porozumění, nýbrž teprve do-
datečně reflexe našeho vlastního výkladu, který musí být nejprve proveden (a dávat smysl) a pak teprve prověřován a eventuálně zdůvodňován a podpírán, anebo naopak zpochybněn nebo dokonce shledán nedržitelným a tedy odložen přinejmenším k (dosud) nevyřízeným aktům. Právě v interpretaci takových „zlomků“ jsme konfrontováni s úkolem nezůstat jen u (přečteného) textu, nýbrž přednostně se orientovat na to, co jím bylo (a je) míněno – a co tedy není jeho součástí (ani po nejbedlivější „filologické“ analýze, která musí stále zůstat v těsné spjatosti s textem). Pro filosofickou interpretaci – a to nejen zlomků, ale i větších studií, ba rozsáhlých traktátů a možná celého autorova díla – nemůže a nesmí být zachovaný text ničím nepřekročitelným; víme, že i největší autoři, vrcholní myslitelé se mohou dopouštět (a dopouštějí se) přehmatů. Většinou jde ovšem o drobná přehlédnutí, která mohou být nejen omluvena, ale také opravena. Ale protože každý, i nejhlubší myslitel je poplaten některým dobovým omezením, dokonce předsudkům, a nejen jednotlivým, ale začasť „paradigmatickým“, znamená skutečné, do hloubky jdoucí porozumění a v opravdovou, „věrnou“ interpretaci přecházející pochopení i rozsáhlých a důkladných děl jejich převedení do více nebo méně pozměněných kontextů, jež nebyly vlastními kontexty vykládaného autora. Právě proto nemůže vposledu platit Kantovo vymezení práce „historiků filosofie“ v tom smyslu, že mají zaznamenat, co se ve filosofii stalo. Právě o historii filosofie platí, že téměř nikdy není definitivně uzavřena žádná její epocha,

žádný významný krok, učiněný v danou dobu, ale že sama „minulost“ není ve filosofii nikdy docela hotová, tj. docela minulé, ale že se v jistém smyslu a rozsahu děje vždy ještě dlouhé poté, co se pro „historiky“ starého typu už celé odehrála a skončila.

(Písek, 010417-2.)

<<<

>>>

Kauzalita

Původně řecká, k idiosynkrazii vedoucí (protože ji sugerující) předsudečná idea tzv. kauzality, se ukázala jako neuvěřitelně produktivní, a to navzdory tomu, že veškeré vědecké poznávání svedla k tíživé jednostrannosti. Tak je možné, že se vynikající vědec (konkrétně třeba Igor Novikov, 6455, str. 199) vyjádří následovně: „Minulost člověk studuje proto, aby lépe pochopil přítomnost a budoucnost.“ Není pochyb, že tato věta má v sobě mnoho pravdivého, ale když ji podrobíme pozornému rozboru, zjistíme řadu závažných, byť nevyslovených, ale zavádějících předpokladů (přesně: předsudků), které jsou obecně přijímány s takovou samozřejmostí, že pozornosti obvykle zcela unikají. Podívejme se tedy na zmíněnou formulaci důkladněji. Především by nás měla zarazit myšlenka, že přítomnost je cosi, co máme (a můžeme) lépe pochopit na základě „studování“ minulosti. Jak by to bylo možné, když k přítomnosti přece máme snadnější přístup než k minulosti? Přítomnost je to, co je „při tom“, když jsme tu my, a zároveň je to to, „při čem“ jsme my sami jako tomu přítomní. Naproti tomu minulost je to, co tu už není, co minulo, pominulo a k čemu my teď a zde přítomní prostě nemáme jiný přístup než právě „přítomný“, tj. ze své přítomnosti. Východisko tedy není a nemůže být jiné než z naší přítomnosti. Pravda: to, že vycházíme ze své přítomnosti, ještě zdaleka neznamená, že této přítomnosti správně rozumíme, dokonce ani to, že rozumíme svému vycházení z ní. Proto je třeba ocenit, že ve zvoleném citátu je řečeno, že minulost studujeme proto, abychom *lépe* pochopili přítomnost (a budoucnost). Dejme proto na tento komparativ náležitý důraz a vyslovme jasně a zřetelně, že nejprve musíme *nějak* (třeba chybně, a rozhodně nikdy dokonale) chápat přítomnost, abychom se vůbec dokázali vztáhnout k něčemu, co tu už není.

(Praha, 010423-1.)

<<<

>>>

Studium

A pak tu je ten termín: studovat (minulost). Musíme si položit otázku, jak lze studovat něco, co (už) není. (Novikov ovšem docela pozoruhodně připouští i studium budoucnosti, které se ovšem podle něho „princiálně liší od studia minulosti“ – tamtéž.) Původně znamená latinské slovo studium tolik, co snahu, úsilí, dokonce jakousi zaujatost (ideál nezaujatého poznání byl formulován požadavkem „sine ira et studio“, tj. bez negativní, ale i bez pozitivní zaujatosti, tedy z pozice nazuatého pozorovatele). Pokud trváme na tomto starém významu, je všechno v pořádku. Ale my žijeme v době, kdy se teprve *začíná* bortit a rozpadat pozitivistická myšlenka „konstatování faktů“, jež bylo jedině vědecky legitimním studijním postupem. Kořeny tohoto pozitivismu nejsou teprve u Comta (a Milla atd.), nýbrž už u starých řeckých myslitelů (srv. např. Patočkovu předválečnou práci o význa-

mu Rádlova pojetí pravdy pro jeho polemiku s pozitivismem). V tomto pozitivistickém smyslu je minulost (stejně jako budoucnost) něčím, co prostě „není“ – a k tomu, co *není* (tj. není právě teď a zde před námi „přítomno“), nemáme a nemůžeme mít „bezprostřední“ přístup. (Anglosaský empirismus nese toto pojmenování neprávem, neboť pronikavě redukuje své chápání „zkušenosti“ právě důrazem na „bezprostřednost“ jejích zdrojů.) Přehnaný, někdy dokonce až absurdně přehnaný důraz na „přítomnost“ (vzpomeňme třeba na Parmenida a jeho školu jako na extrém, v němž „skutečně jsoucí“ bylo chápáno jako absolutně prezentní, tj. zcela zbavené minulosti i budoucnosti) je – a už tehdy ve starém Řecku byl – chápán jako intelektuální nahlédnutí, které nemůže být zpochybněno ani relativizováno nějakou „zkušeností“, zejména nikoliv smyslovou. Vliv tohoto „intelektuálního nahlédnutí“ na celou evropskou myšlenkovou tradici byl však fatální, i když celé dosavadní dějiny filosofie (nebo přinejmenším jejich naprosto, až drtivě převážná část) představují vždy nově podnikané pokusy o spojení a pokud možno sladění nehybné věčnosti s proměnlivostí, o které svědčí všechny naše zkušenosti. Augustin, který byl hluboce ovlivněn nejen platonismem, ale také hebrejskou myšlenkovou tradicí (i když neuměl ani řecky, ani hebrejsky), měl pro rozpor v myšlení citlivou vnímavost, jak je např. zřejmé z jeho úvah o čase, z nichž je především citována jeho reflektovaná neschopnost říci, co to je čas.

(Praha, 010423-2.)

<<<

>>>

Minulost

„Studovat“ minulost (nebo budoucnost) tedy znamená (pokud se vymaníme ze zatížení dnes již upadlým a stále dál upadajícím, nicméně přežívajícím pozitivismem) pokoušet se pochopit nejen také, ale zejména to, co není, a to na základě toho, co „jest“. To však není nic samozřejmého, zejména když uvážíme, že tu jde o fundamentálně nové chápání toho, co „jest“. Skutečně jsoucí totiž nikdy není jen jsoucí a ryze jsoucí, nýbrž vždycky je také nejsoucí, a dokonce je z velké, z daleko největší části nejsoucí. To je třeba objasnit, neboť v této formulaci se to jistě jeví jako cosi absurdního. Původ tohoto dojmu absurdity ovšem je třeba odhalit a důkladně vyšetřit. Sloveso *býti*, řecky *EINAI* a latinsky *esse* (v ostatních indoevropských jazycích je to většinou obdobné) je takzvaně nepravidelné, a základem této nepravidelnosti je okolnost, že jde původně o tři různá slovesa, která se vztahovala každé k jinému „času“, totiž buď k času budoucímu, přítomnému nebo minulému. To dodatečně muselo způsobovat jisté potíže, neboť se někdy stávalo, že význam aktuální byl přehlušován významem možným, ale právě neaktuálním. Řečtí myslitelé z principiálních (ale mylných, jak se domnívám) důvodů dali přednost přítomnosti před minulostí i budoucností, a právě proto jsme do dnes přesvědčeni, že „nejsoucí“ budoucnost je jakoby „prázdná“, zatímco rovněž „nejsoucí“ minulost je už „zaplněna“ tím, co se stalo a co už není). V podstatě jde tedy nikoli o jakýsi jazykový úzus, nýbrž o cosi fundamentálního, o základní chápání „skutečnosti“.

(Praha, 010423-3.)

<<<

>>>

010424-1

„Nová ontologie“ (máme-li vzpomenout na Nicolai Hartmanna) musí vycházet vstřícně z několika základních požadavků, tj. musí je vzít naprosto vážně a nepokoušet se je nějak „odvysvětlovat“. Skutečnost kolem nás je proměnlivá; to je výsledek dlouhých věků zkoumání, poznávání a přemýšlení. Chtít nějak zachránit „neproměnnost“ je základní chybou; jeví-li se něco jako neproměnné, je třeba vzít vážně, že to má dlouhé trvání, ale je třeba se tázat, na čem to trvání a ta dlouhodobost jsou vlastně založeny, čím jsou garantovány, výsledkem jakých zvláštních a pozoruhodných změn jsou. Na druhé straně je třeba vzít také vážně, že ona všeobecná proměnlivost nepředstavuje jakýsi nepřehledný a neprůhledný, velmi složitý proces, nýbrž že všechny změny jsou jakoby zrnité, že jsou nejen samy děním, ale že i všechny složitější změny jsou založeny na nižších typech, a že základními změnami jsou tzv. události, tj. změny, které mají počátek a konec a které souvisí s jinými změnami jen na základě své a/nebo jejich reaktivity. A posléze tu je třetí požadavek: to, že je nutno předpokládat zrnitost skutečnosti, před nás klade otázku, na čem vlastně ta zrnitost je založena – a odpovědí je, že každá taková „pravá“ událost musí být vnitřně sjednocena, integrována, aby onen její počátek, stejně jako konec, a stejně jako vše, co je mezi tím počátkem a koncem, aby to vše bylo nějak integrováno, tj. aby to byl jakýsi „jeden celek“. Za předpokladu, že na tyto základní požadavky nezapomínáme, ale že je stále respektujeme, je možno správně postavit další otázky a s náležitým porozuměním je řešit. Tak např. nemůžeme příliš dbát toho, že nepoučená zkušenost nám stále říká, že ve světě jsou nejen změny, ale také trvání, a že obojí je stejně základní (nehledíc k tomu, že odkazem starých Řeků je dokonce mylné přesvědčení, že základnější jsou právě ta trvání, tj. neměnnosti). To je příklad toho, jak se nemůžeme a nesmíme omezovat na to, co se ukazuje, a jak se musíme stále pokoušet o pohled za to ukazování k tomu, co se ukazuje a co tedy není součástí onoho ukazování (nýbrž naopak, kde každé ukazování je pouze nějakou stránkou, nějakým aspektem toho, co se ukazuje). Právě v tomto smyslu je třeba od pouhého úkazu (resp. od chaotického výskytu mnoha úkazů) přecházet k jevům, tj. fenoménům, které se jednak samy nikdy nemohou „ukazovat“, ale které musíme my sami jakoby rekonstruovat, abychom se vyznali v onom chaosu úkazů (z nichž některé k sobě náležejí, zatímco jiné spolu nemají co dělat), a které právě proto, že jsou naším výtvozem (resp. že se na jejich konstituci nepřehlédnutelně podílíme) musíme vždy znovu podrobovat náležitému přezkoumávání. (Tak např. onen pověstný černý kamzík se nám ukazuje vždy jen z jedné strany, ale my ty jednotlivé úkazy můžeme a musíme sami „sjednotit“ v podobu celého kamzíka, který má i tu pro nás zadní a tedy neviditelnou stranu. A to děláme vždycky s rizikem, že jsme omylem zaměnili jednoho skutečného kamzíka s jiným skutečným kamzíkem nebo dokonce se zvířetem, které vůbec kamzíkem není, atd. atp.

(Praha, 010424-1.)

<<<

>>>

010424-2

Jiným takovým příkladem nutnosti dbát na náležité zdůvodnění našeho interpretačního úsilí, které nám dovoluje přecházet od chaosu úkazů k fenoménům, které „dávají smysl“, je přísné rozlišování mezi změnami, které probíhají „smysluplně“ (tj. sjednoceně, integrovaně) bez naší asistence, a mezi změnami, které integrujeme teprve my svými interpretacemi.

(Praha, 010424-2.)

<<<

>>>

010424-3

A posléze tu je ještě třetí závažná konsekvence, kterou musíme vyvodit z oněch uvedených základních předpokladů. Když mluvíme o tom, že z chaosu úkazů je nutno vyhledávat ty, které k sobě náležejí a jsou sjednoceny bez našeho přičinění a tedy již před ním (s tím „před“ je ovšem zapotřebí pracovat velmi obezřetně vzhledem k obrovskému významu interakcí), nesmíme mít na mysli jen sebe resp. člověka, lidský rod, nýbrž všechny „pravé události“, všechna „pravá jsoucna“, počínajíc již těmi nejjednoduššími a nejnižšími. V této souvislosti užívám termínu „radikální fenomenologie“. Svět vlastně není založen na nějakých posledních danostech (ty by totiž k založení světa naprosto nepostačovaly), nýbrž na jejich reaktibilitě. Reaktibilita je schopnost reagovat na něco jiného; a reaktivity je schopno pouze nějaké jsoucno (pravé, resp. pravá událost atd.), které je schopno být aktivní, neboť reakce předpokládá akci, je zvláštním druhem akce.

(Praha, 010424-3.)

<<<

>>>

Pojem a význam

Slovo se z pouhého zvuku či grafického tvaru stává skutečným slovem teprve tím, že něco znamená, že má nějaký význam, který může být smysluplně spojován s významy jiných slov. Izolované slovo se proto nemůže stát slovem v plném smyslu: slovo může být slovem jen uprostřed jiných slov a ve významové souvislosti s nimi. Skutečné slovo ovšem může mít význam, který zatím postrádá přesné obrysy, kterému chybí přesné vymezení, nebo přesněji řečeno: jeho význam nemůže být s náležitou přesností určen. To právě již první filosofové vytýkali mytickým vyprávěním, a to lze dodnes právem vytýkat každé narativitě. Narativita je sice schopna konformovat do jisté míry náladu (= naladění) řady lidí a učinit je jakoby účastníky „jednoho a téhož“ dění, což znamená, že si sice každý svým osobitým způsobem „vybarví“ jakési schematické kontury „téhož“, ale že vůbec nedisponuje žádnými účinnými způsoby, jak se dostat ke skutečné identitě onoho „téhož“, natož jak zajistit – nebo aspoň umožnit – aby se k onomu jen nepřesně a tentativně „ukazovanému“ „témuž“ soustředili i další onomu vyprávění naslouchající a nasloucháním přibližně stejně „naladění“ účastníci. Právě z tohoto hlediska musí před naším porozuměním vyvstávat jako vynález naprosto převratný, když se podařilo zdánlivě tak nepřekročitelnou bariéru individuální, „soukromé“ subjektivity – a tedy pouhého „zdání“ – soustředěním obecné (nebo alespoň v možnosti obecné) subjektivity směrem k něčemu, co už ze žádné pouhé subjektivity nemohlo být podezíráno. Tímto převratem bylo zavedení pojmů a postupného přestrukturování stále rozsáhlejších oborů myšlení způsobem, který nazýváme „pojmovostí“ (tedy jakési „zpojmovění“, konceptualizace myšlení). Výsledkem tedy nebylo nutně centrální zaměření myšlenkové pozornosti „někam jinam“, tj. k něčemu jinému, jak by se mohlo zdát pouhému historizujícímu pohledu, navíc podléhajícím zkreslujícím předsudkům tzv. protimetafyzických výkladů, nýbrž zvýraznění a upřesnění „významů“, až do té doby jen přibližných a bez pevných kontur.

(Praha, 020429-1.)

<<<

>>>

Život a smrt

Jan Skácel ve své knížce básní „Oříšky pro černého papouška“ (v básni 72) napsal:

„a život je když něco zbylo

a smrt když už nic nezbývá“ (Básně II, 1996, s. 174.)

Cítím to docela jinak: právě naopak smrt je, když už jen něco „zbývá“ (totiž mrtvola jako neživý pozůstatek živé bytosti). Naproti tomu život, který jen „zbývá“, je prázdný, nenaplněný – a snad tedy to ani vlastně není skutečný život. Život je tam, kde je stále něco třeba podniknout – a ne, kde už se žijící jen spokojuje s tím, co zbývá. – Je tu ovšem jedna možnost, jak vyložit uvedená básníková slova tak, aby byla v souladu s tím, jak to cítím já. To, co zbývá nebo naopak nezbývá, je třeba zbavit předmětných konotací a radikálně je chápat jako z budoucnosti přicházející „výzvy“. Život by pak spočíval v tom, že ty výzvy vnímá a že na ně reaguje, zatímco smrt je tam, kde se už jakéhokoli vnímání nepředmětných výzev nedostává a kde už na ně nikdo nereaguje.

(Písek, 010510-1.)

<<<

>>>

010521-1

Komenský zdůrazňuje, že nápravou rozumí „vedení dobré věci, propadající nákazě, v původní dobrý stav“ (1320, s. 85). Tím zůstává v zajetí řecké (a vůbec antické, vlastně už předfilosofické, mytické) představy, že na počátku je třeba předpokládat plnost, dokonalost. Není pochyb, že tento předpoklad byl otřesen zjištěním, že vývoj nemusí znamenat je rozvíjení něčeho, co už tu v zavinuté podobě od počátku bylo, ale také a zejména postup od méně dokonalého k dokonalejšímu, od nižšího k vyššímu. Přesto stojí za povšimnutí, jak Komenský analyzuje to, co náleží k pojmu „nápravy“. Podtrhuje totiž, že cílem naší pozornosti musí být jak „předmět nápravy“, tak „činitel nápravy“, a ovšem také „prostředek nápravy“. Toho si musí víc než dosud hledět zejména biologové, kteří se setkávají s fenoménem regenerace v nejšířším významu toho slova. Už při reduplikaci resp. přepisu genetických informací dochází občas k „chybám“ a nepřesnostem, a organismy mají schopnost následkům těchto chyb čelit, eventuálně chyby dokonce opravovat. Genetici zaměřují své výzkumy k oněm „prostředkům nápravy“, ale nechávají zcela stranou to, o čem Komenský mluví jako o „činiteli nápravy“. Nejde tu ani tolik o nějaké upřesňování chápání subjektu (což nepochybně překračuje odbornou kompetenci biologie), ale o porozumění onomu fenoménu „činění“, aktivity, výkonu, snad dokonce „práce“. Entropické tendence a procesy lze popisovat neustále a ve všech kontextech; procesům opačně zaměřeným, negativně entropickým (negentropickým) je však věnována pozornost zcela nedostatečná, zejména v tom směru, že jsou založeny na výkonech, „činění“, „práci“, prostě na aktivitách, které nejsou pouhými procesy, nýbrž jsou nějak zakotveny v původci resp. činiteli, který není pouze „dán“ jako „věc“, popsateľný objekt, předmět. Jinak lze také říci, že mají střed, jsou centrovány, a ten střed opouštějí,

aby se staly výkonem tohoto středu, který je garantem jejich soustředěnosti i jejich odstředivého výkonu (provedení, uskutečnění).

(Písek, 010521-1.)

<<<

>>>

010528-1

Komenský píše, že vedle Písma (a „knihy dějin“) je třeba číst také v „knize přírody“. Tím se otvírá otázka, zda je možno k přírodě a přírodním dějům (procesům) přistupovat vskutku jako k období „textu“, tedy hermeneuticky. Pro hermeneutický přístup je charakteristické, že se hledí dobrat v textu něčeho, co tam v jistém slova smyslu „není“, co nelze najít a identifikovat jako určité „jsoucno“. Odo Marquard to vypíchl svou známou větou, že hermeneutika nás učí najít v textu to, co tam není.

(Praha, 010528-1.)

<<<

>>>

010601-1

Chápeme-li „nové“ jako nepřevoditelné na to, co už nějak bylo (a je) a tážeme-li se po jeho zdroji či původu, je záležitostí logicky konsekventního myšlení buď takové pojetí „nového“ prostě zamítnout – anebo připustit, že „zdrojem“ je budoucnost resp. že zdroj je v budoucnosti (Sofoklés kdysi vložil do úst Aiantovi formulaci, že „nezměrný čas rodí vše“).

(Písek, 010601-1.)

<<<

>>>

010611-1

Základní povinností každého filosofa je ustavičná pohotovost ke kritické reflexi, a to především k reflexi kritické k vlastním výkonům. To není ovšem nic samozřejmého a není to vůbec nic snadného. Každý filosof se tomu musí postupně učit, tj. nejdříve v tom napodobovat jiné myslitele, pak se těmi největšími nechat inspirovat k vlastní kritické a sebekritické myšlenkové práci, a posléze – to už je vyhraženo jen některým – se stát vzorem a inspirací příštím filosofům. To vše je něco nesrovnatelného s ničím jiným v dosavadních kulturních dějinách na této planetě. Proto musí každý filosof o této jedinečnosti vědět, respektovat ji, být v ní pevně zakotven a zároveň ji rovněž podrobovat kritické reflexi. Taková reflexe ovšem musí dobře vědět o svých základních předpokladech, které podmiňují samo její fungování. Odtud je pochopitelné (a pro ty, kdo si dají práci s nezbytnou kritickou reflexí, také zcela zřejmé), že cílem kritické reflexe této jedinečné zvláštnosti (a rozumí se: evropské zvláštnosti) není ony základní předpoklady zpochybňovat, nýbrž naopak pročišťovat a zbavovat je chyb a omylů, k nimž docházelo a nadále dochází. Právě tímto charakteristickým rysem se ovšem zá-

kladní myšlenková orientace, založená starými Řeky a převzatá evropskými myšlenkovými tvůrci, stává orientací univerzální. Je nejen otevřena všem kulturním okruhům a jejich tradicím, ale představuje pro ně jediný spolehlivý způsob sebezachování. Pokud se někde vyskytne taková tradice, která si myšlenkovou metodu kritické reflexe neosvojí, protože toho nebude schopna bez ztráty vlastní identity (a já si osobně nedovedu žádnou takovou velkou tradici představit, aby bylo zcela jasno), nemá šanci na delší přežití leč jako marginální relikv (jako jsou obecně předsudky, které vždy nějak přetrvávají, byť jen u menší části lidí, a které se navíc vždy znovu objevují v nových souvislostech, neboť cesta k pravdě vede nutně přes překonávání omylů).

(Písek, 010611-1.)

<<<

>>>

010611-2

Z toho vyplývá, že vztah každého filosofa, resp. každé myšlenkové orientace toho či onoho filosofa, k té (řecké a pak evropské) tradici má přinejmenším dvě hlavní komponenty: na jedné straně je taková filosofická orientace (a vůbec konkrétní filosofie) možná jen na tomto základě, a v tomto prvním smyslu je filosofie možná jen jako evropská, ať už má jinak zakotvení jakékoli. Ale na druhé straně ji můžeme klasifikovat jako „evropskou“ pouze tenkrát, když v ní najdeme zřetelné doklady základní loajality k dosavadní evropské myšlenkové tradici, tj. když je zřetelně a vědomě, programově, byť kriticky orientována na celé její dosavadní dějiny, k nimž se neobrací zády, ale které na sebe nenechá působit bez náležité vlastní kontroly (a to znamená, když je s touto dosavadní tradicí důkladně a důvěrně seznámena, aby mohla co nejpřesněji a nejvěcněji rozhodovat – tj. aby příslušnému mysliteli dovozovala co nejpřesněji a nejvěcněji rozhodovat – na co z ní chce a bude navazovat a co naopak bude odmítat a od čeho se bude nejen deklarativně, ale zejména myšlenkově-prakticky a účinně distancovat).

(Písek, 010611-2.)

<<<

>>>

010611-3

Tato znalost dosavadních dějin filosofie (a ta je toto genere odlišná od mnohovědnění o všech dosavadních faktičnostech myšlenkových dějin) ovšem především znamená hlubokou, důvěrnou povědomost o dvojím základním a původním zdroji evropského myšlení, tj. o dvojím zdroji, který vždy vedl a nadále vede k napětí a vnitřním konfliktům celého myšlenkového vývoje. A toto napětí je základním, vskutku fundamentálním terénem veškerého dosavadního, ale také každého příštího myšlenkového úsilí, a to na dobu, jejíž trvání nedokážeme dnes ještě odhadnout. ě

(Písek, 010611-3.)

<<<

>>>

MYTHOS / KULT(ično)

Souček (6000, s. 93) mluví se souhlasem o „prioritě ´kultu´“ (v souvislosti s Daňkem a Bultmannem), ale upozorňuje na její „relativnost“: „po mém soudu lze s Daňkem (a tedy proti Bultmannovi) mluvit o samostatnosti a prioritě toho, co je označeno pojmem kultu“. „Ale tato prioritita ´kultu´ je jen *relativní*, jsouc založena, ale také omezena ve svrchované svobodě Boží.“ To je třeba přesně interpretovat: relativnost tu znamená, že ´kult´ je vždy vztažen k něčemu, co není ani jeho součástí, tím méně „výtvorem“, ale co mu ani nedává výhradní legitimaci. Jeho „priorita“ může být spatřována leda v historické starobylosti mýtu (epocha mýtu sahá do nedohledna, zatímco epocha pojmového myšlení začíná teprve asi 6 století před Kr. ve starém Řecku). O samostatnosti ´kultu´ (lépe ´mýtu´) nemůže být pochyb, neboť ta je prokázána právě tou starobylostí, ovšem jde jen o samostatnost relativní, tj. vztaženou k mýtu. Na druhé straně mýtus prokázal v dlouhých dějinách své likvidace, že je schopen si leccos z pojmovosti přivlastnit a využít ke svým cílům; navíc řecký LOGOS cosi podstatného z MYTHU zachovává (a jen racionalizuje). Z této strany viděno mýtus *dnes* už samostatné existence schopen není; symbióza s LOGEM je pro něho naprostou nutností (pokud jde o evropské tradice; samozřejmě to neplatí generálně, neboť jsou ještě oblasti, kam LOGOS ještě zcela nepronikl resp. kde ještě neovládl místní pole). Rozhodující je ovšem to, že ani MYTHOS, ani LOGOS nekonstituují ani negarantují to, čeho jsou interpretací; to, co říkají, vyjadřují, co podnikají a k čemu člověka vedou, se buď dobře (správně) nebo nedobře (nesprávně) vztahuje k tomu, k čemu vposledu odkazují a na co se nakonec odvolávají, oč se opírají (ať už vědomě či polovědomě, nereflexivně nebo reflektivně).

<<<

>>>

010703-1

Námítka Pavla Hoška (ve skutečnosti ovšem námitka již stará; sám Hošek sice připomíná A. Schweitzera, ale mohli bychom poukázat na mnohé další, kteří přibyli od těch dob), že „není v našich silách rekonstruovat historického Ježíše“, a „že takto rekonstruovaný Ježíš je vždycky projekcí badatelovou“, je sice zdánlivě oprávněná, ale základní vada této argumentace spočívá v její pochybně selektivní aplikaci, nemluvě už o zmatených noetických předpokladech, o něž se opírá. Rekonstruovat nelze žádného člověka, a to ani dávno nebo nedávno zemřelého, ani ještě žijícího (pochopitelně teď nemluvíme o fyzické rekonstrukci, nýbrž jen o myšlenkové). Ke skutečnému člověku se můžeme jen vztáhnout způsobem, jemuž se každý z nás musel naučit již od prvních týdnů a měsíců svého života. „Rekonstruovat“ lze jen nějakou konstrukci, nikoli živou bytost. A co je tou konstrukcí? Je to náš obraz, naše představa, náš „model“, který je vždycky projekcí, produktem našeho porozumění (nebo neporozumění), našeho pochopení (nebo nepochopení či nesprávného nebo jen částečného a tedy jednostranného pochopení). Tuto triviální pravdu zná nebo by měl znát každý, kdo se začne jakýmkoli zkoumáním či bádáním zabývat, ba dokonce by o ní měl vědět každý, kdo jen trochu začne o podobných otázkách uvažovat. Zmíněná námitka potom ve skutečnosti míří na veškerou odbornou a vědeckou literaturu, včetně všech „exegetických konstrukcí“, ba včetně veškerých teologických koncepcí vůbec (nejenom těch, které Pavel Hošek považuje za „velmi napadnutelné a chatrné“, aniž by se pokusil uvést jediný další argument pro svůj kategorický soud).

(Písek, 010703-1.)

<<<

>>>

010703-2

Další námitka Pavla Hoška se opírá o to, „že kerygmatický Kristus Pavlových epištol je historicky mnohem lépe doložen než 'historický' Ježíš“. Už formulace této námitky svědčí o povážlivě nepřesném myšlení autorově. Historicky doložena může být nanejvýš Pavlova konstrukce „kerygmatického Krista“, ovšem s tou výhradou, že Pavel o „kerygmatickém Kristu“ nemluví; tento termín je mnohem pozdější. Míra „historické doloženosti“ (ať už tím Hosek myslí cokoli) tu ovšem nemůže hrát rozhodující roli. Historicky doložit je možno jen nějakou reálnou, předmětnou danost, ale nikdy její význam; ten je možno jen pochopit a buď se souhlasem přijmout anebo dát přednost jinému. A ovšem je možno s větším nebo menším úspěchem „historicky doložit“, jaký význam nějaké danosti (eventuelně domnělé danosti, ale také myšlenky atd.) přisuzoval ten či onen dávný nebo novější autor

(Písek, 010703-2.)

<<<

>>>

010704-1

V lidském životě jsou některé výkony, kterým nelze v pravém slova smyslu učít, ale které je možno jen ukazovat, předvádět, aby mohly být napodobovány, anebo ke kterým je možno zvát nebo vybízet (a někdy dokonce beze slov). Když se malé dítě učí chodit, nemůžete mu nejprve vyložit teorii chození, ale musíte je pobízet, aby se pokusilo udělat prvních několik krůčků – a to za předpokladu, že se samo chce o to pokusit. Trochu podobně je tomu s filosofováním: nemá příliš mnoho smyslu vykládat, co to je filosofie, anebo zdůvodňovat, proč je třeba se povcičit ve filosofování, někomu, kdo do toho nemá chuť a kdo pro to nemá smysl. A pokud bychom se na chvíli drželi Aristotelova pojetí filosofie jako „vědy o pravdě“ (lépe: vědy pravdy), platí, že nemá mnoho smyslu někomu vykládat, co to je pravda a proč je třeba se jí držet, pokud sám nemá pro pravdu smysl a pokud není sám nakloněn se jí oddat v celém svém životě. To však vůbec neznamená, že žádné „učení“, „vyučování“ nebo argumentativní přesvědčování tu nemá místa ani smyslu. Pravdě zajisté nelze „vyučovat“, ale je možno k pravdě vést a na pravdu ukazovat živým příkladem. A je nepochybné, že má smysl se pokoušet vždy znovu reflektovat veškeré úsilí, směřující k poznání a plnění, naplňování, uskutečňování pravdy. A znamená-li takové směřování k pravdě, že tedy musíme (také) filosofovat, je jistě užitečné podrobit své filosofování (jakožto směřování k pravdě) reflexi, rozumí se též filosofické reflexi. A to vede k úkolu, dobře vědět, co děláme, když filosofujeme a jak filosofujeme. Právě tak má dobrý smysl prověřovat, jak chodíme nebo jak běháme, chceme-li svůj styl vylepšit. To však nemění nic na tom, co jsme řekli na počátku: nejprve je třeba chtít chodit nebo běhat, zkusit to, třeba s počátku neobratně, a teprve pak je možno to postupně vylepšovat. A stejné to je s filosofováním.

(Písek, 010704-1.)

<<<

>>>

Osamocení myšlení

Claude Houghton říká o jedné své postavě (o Powerovi, 7450, s. 12), že „byl úplně osamocen ve světě vlastních myšlenek“. Co se vlastně rozumí výrazem „svět vlastních myšlenek“? Hérakleitos kdysi rozlišil tzv. *vlastní svět* jako svět „snový“ či svět „zdání“ od *skutečného světa*, který je všem společný (dnes bychom řekli třeba „intersubjektivní“). Toto rozlišení však nám mnoho nepomůže, pokud ve své analýze nerozlišíme myšlenky jako výkony vědomí na jedné straně a myšlenky jako to, k čemu se svým vědomím (a jeho výkony) vztahujeme. Osamocení, o které mluví Houghton, se nemůže týkat výkonů vědomí, neboť tam by to byla trivialita: samozřejmě se nelze účastně podílet a výkonech vědomí druhého člověka, nýbrž jakékoli porozumění začíná teprve tam, kde se svými výkony (tj. výkony svého vědomí) vztahujeme k něčemu, k čemu se může vztahovat (a vztahuje) i někdo druhý. „Svět vlastních myšlenek“ je tedy – máme-li se vyhnout prázdnému tlachu – nutně světem myšleným, ale jeho osamocení (resp. osamocení člověka, který se k němu vztahuje a navíc v něm jakoby zůstává vězet) spočívá v tom, že není nikoho, kdo by se ve svém vlastním myšlení (tj. jeho výkony jakožto svými vlastními myšlenkovými výkony) byl schopen k němu také vztáhnout. A ani tím ještě záležitost nekončí: je totiž třeba rozhodnout, v čem je chyba. Člověk, který se ve svém myšlení dostane k myšlenému o roky nebo i o celou generaci dříve, než jsou toho schopni jiní lidé, je nutně v tomto ohledu „osamocen“. Takovému člověku ovšem nezbyvá, než se pokusit napomáhat některým lidem, kteří se zdají mít pro to jisté předpoklady, aby porozuměli, oč jde, a aby se pokud možno sami vydali touž cestou. Pak ovšem znamená (nebo alespoň může znamenat) ona charakteristika, že je někdo „úplně osamocen ve světě vlastních myšlenek“, třeba to, že se někdo ve svém myšlení dostal někam, kam ho jeho vrstevníci a současníci zatím nedovedou následovat. Hérakleitovské (a vůbec starořecké filosofické) rozlišení na „soukromý“, eventuelně „snový“ svět pouhého zdání a na svět společný všem (kteří toho ovšem jsou schopni, tj. jsou „normální“) tu vůbec nepomůže a také nikam nedovede. Ostří eventuelní výtky nemůže být obráceno jednosměrně k tomu, kdo je takto „osamocen“, nýbrž naopak spíše ke všem ostatním (nebo alespoň k těm „vybraným“, kteří to mají takřkajíc v popisu své profesionální práce), neboť právě jejich malá vnímavost a nízká úroveň otevřenosti k novým myšlenkám je odpovědná za to, že myslitel jdoucí kupředu zůstává „osamocen“. Myšlení, jdoucí do hloubky a ke kořenům, je totiž vždycky do značné míry „osamoceným“ podnikem.

(Písek, 010707-1.)

<<<

>>>

010716-3

K večeru zavolał sem do Písku Jakub Patočka, a chtěl, abych napsal něco do Liter. novin k Vaculíkovým 75tinám (ovšem do necelého týdne, a omlouval se). To jsem mu nemohl slíbit, jednak proto, že mi už delší dobu není nejlépe, jednak proto, že by to muselo mít švih, což já moc neumím (a zejména ne rychle). Ale vyslovil jsem potěšení, že zavolał, a pochválil jsem mu Liter. noviny (jako jednu z mála tiskovin, které se dají číst). Patočka poděkoval, měl pochopení pro mé odmítnutí a navrhl, abyach příležitostně něco jiného napsal; připomněl zajímavou diskusi, kterou jsem odstartoval v KR. řekl jsem, že rád a že se ohlásím.

(Písek, 010716-3.)

<<<

>>>

010726-1

Odedávna byli respektováni (byť většinou až dodatečně), ctěni a vzpomínáni tzv. zákonodárci. To, co na nich bylo nápadné, byly právě ty jejich zákony a nařízení (či zákazy); jejich zdůvodňování ve světě mýtů a pověstí pochopitelně nebylo možné – vše se vposledu připisovalo bohům. Nejzajímavější na nich však bylo to, že byli oněmi novými „nápady“, „myšlenkami“, „ideami“ vůbec osloveni. Vždycky se považovalo za samozřejmé, že tak nejsou oslovováni všichni, nýbrž jen někteří vybraní. A ti pak byli nejen osloveni, ale zároveň vyzváni, aby o tom oslovení svědčili, aby z něho vyvodili závěry, a to jak sami, tak jako příkazy a povinnosti pro druhé, eventuelně pro všechny.

(Písek, 010726-1.)

<<<

>>>

010802-1

Vnímání představuje pro filosofický výzkum velmi důležitý okruh problémů. Je totiž zcela zřejmé, že předkritické (nebo nekritické) chápání, které přetrvává nejen v důsledku zakonzervovaných předsudků starších filosofických tradic, nýbrž zejména jakoby z vlastní přímé „zkušenosti“, je neudržitelné. Věda (konkrétně fyzika, biochemie a fyziologie) mají nepochybně pravdu, když nás třeba přesvědčují, že předměty okolního světa vlastně nevidíme, protože žádná složka našeho zrakového orgánu se s nimi nikdy nesetká. Na sítnici našeho oka dopadají pouze jednotlivé fotony (nahodile odrážené od nejrůznějších předmětů, ale přece jen poněkud uspořádané čočkou oka), jež při jistém množství, jež dopadne na jednu buňku, vyvolají její reakci v podobě vyslání příslušné „informace“ (o oněch na buňku dopadlých fotonech) po nervové dráze do nejbližšího místa, kde se více informací z určité oblasti sítnice jaksi „zpracuje“ a výsledek je okamžitě odeslán do vyššího centra, atd. Na základě těchto (a ještě také některých jiných, jinými smyslovým i orgány zprostředkovaných) informací si posléze náš „mozek“ shromáždí jakési množství materiálu, na jehož základě si ve své mysli vytvoříme něco jako „představu“ určitého předmětu, na který jsme se soustředili. (To zároveň ovšem předpokládá, že potlačíme význam jiných informací, neboť ono soustředění je možné jen na základě jisté selekce.) Představa, že náš vjem třeba polouschlé borovice s mnoha narezavělými větévkami, rostoucí na částečně zvětřalé skále, je „prostým otiskem“ skutečnosti, je neudržitelně naivní. Naproti tomu však se nemůžeme takřka se stejnou naivitou přiklonit ani k pseudovědeckému „výkladu“, objasňujícímu proces vnímání „působením předmětu na čivy“. Strom (naše borovice) vůbec nepůsobí na nás, na naši mysl (a pokud ano, zaniká to její „působení“ uprostřed nesčíslných podobných a mnohem silnějších „působení“ jiných skutečností, např. skalního masivu nebo celého pohoří, celého kontinentu, celé zeměkoule atd.); to naopak my se aktivně soustřeďujeme na to, abychom z chaosu informací, jak na nás doléhá v podobě fotonů, zvukových vln, pachů atd., vybrali právě onu borovici a soustředili svůj zájem především na ni.

(Písek, 010802-1.)

<<<

>>>

Odpovědnost / Reagování / Vědomí

Na rozdíl od všelijakých rádo by vědeckých nebo pseudovědeckých teorií vyjdeme od toho, co se nám na základě zkušenosti podává jaksi samo a srozumitelně: Člověk je odpovědný za to, co udělal vědomě, ale také za to, co si sice neuvědomil (nebo co si představoval jinak), ale co si měl uvědomit, a co si navíc měl uvědomit správně. To znamená, že předpokladem odpovědnosti je schopnost „odpovídání“. Toto odpovídání budeme chápat velmi široce jako reagování. Reagování má ovšem také své předpoklady: jedním a zcela základním předpokladem je schopnost činu, dělán, aktivity. Každá reakce je tedy založena na aktivitě, na akci: reakce je akce. Akce je výkon, který má svůj střed či začátek, a tím je nějaký aktivní subjekt. V akci se subjekt vztahuje k něčemu, co není ani on sám, ani jeho vlastní aktivita, tedy k něčemu, co má ve vztahu k tomuto subjektu jakousi svébytnost, co je relativně a dočasně na subjektu nezávislé. Aby se nějaká akce mohla stát reakcí, musí mít k dispozici nějakou informaci o tom, nač má reagovat (nač je reakcí). Bylo by ovšem předčasné ihned označit to, nač subjekt v reakci reaguje, prostě „předmětem“ reakce. K tomu se brzo ještě vrátíme. Zatím zůstaneme u velmi neurčitého označení: je to „něco“. Reagovat lze jen na „něco“, co není součástí reakce (a tedy ani součástí příslušné akce). Oproti „akci nazařbůh“ můžeme tedy o reakci říci, že to je akce více nebo méně přesně na „něco“ zaměřená. Toto „něco“ nemůžeme však označit za „věc“ nebo dokonce za „skutečnost“, neboť popravdě jde nebo může jít leda o vztah k nějaké „skutečnosti“, který je mnohdy velmi komplikovaně zprostředkován. Reakce je základem (původně) odpovědí na informaci o „něčem“ dalším, co není součástí této informace. Aby se reakce stala reakcí nikoli pouze na informaci (podnět), nýbrž na „něco“, co je onou informací pouze zprostředkováno (a to znamená jen částečně, náznakem, vlastně dost zašifrovaně, právě jen do podoby pouhého „podnětu“), musí být subjekt v nějakém (větším nebo menším) rozsahu schopen oné informaci porozumět (tj. dešifrovat ji). K tomu všemu ovšem ještě vůbec není zapotřebí předpokládat nějaké vědomí a už vůbec ne myšlení.

(Písek, 010812-1.)

<<<

>>>

010812-2

Běžně jsme zvyklí mluvit o myšlení, např. se tážeme druhého, co tím myslí, když řekl to či ono. Filosofie, kterou se teď máme zabývat, a zejména theologie, na kterou se především soustředíte ve své studiu, a vůbec vědy všeho druhu, jsou nemyslitelné bez myšlení. Když se tážeme, co to je myšlení, nemůžeme tak udělat bez myšlení nebo nezávisle na myšlení, vně svého myšlení, nýbrž naopak jen v jeho rámci. Tak se dostáváme k jedné závažné okolnosti, jež si vynucuje naše rozhodnutí (metodické rozhodnutí; metoda je jakési pravidlo, jímž se řídíme při svých rozhodováních určitého typu, týkajících se určitého oboru či okruhu problémů): myšlení, jak je nám známo z vlastní zkušenosti a jak se zřetelně ukazuje také na oné otázce, kterou jsme si položili (totiž co to je myšlení), je zřejmě schopno se zabývat také samo sebou. Toho však není schopno každé myšlení; máme mnoho důvodů pro přijetí předpokladu, že myšlení začíná mnohem dříve, než této schopnosti doroste. Proto budeme pečlivě rozlišovat mezi myšlením

předreflektivním a myšlením reflektivním (tj. na nějaké úrovni již reflektujícím a tedy reflektovaným). Je to tím důležitější, že v našem evropském prostředí, v němž jsme vyrůstali a v němž jsme celoživotně zakotveni (zakořeněni), dochází stále ještě k tomu, že navzdory silné proreflektovanosti našeho myšlení a vůbec vědomí zůstávají základní jeho vrstvy natolik mocné, že některé jedince mohou strhovat až do stavů, které považujeme za patologické. Musíme si ovšem uvědomit, že toto hodnocení může být někdy také hrubě chybné, protože je spíše než na lepším porozumění založeno na neprohlédnutých předsudcích. Přesto musím trvat na tom, že předreflektivní myšlení nepřerůstá „organicky“ a „spojitě“ v myšlení reflektivní, ale že mezi nimi je významný a rozhodně nezanedbatelný přerýv.

(Písek, 010812-2.)

<<<

>>>

010813-1

Na základě čeho „funguje“ instinkt, nevíme; můžeme jen pozorovat, zkoumat a popisovat, jak funguje a čeho tím může dosahovat. Mnohem bližší nám je fenomén vědomí, ale zase o tolik lépe na tom nejsme, abychom věděli, na základě čeho vlastně vědomí „funguje“. Je toho zkrátka ještě dost, co zbývá poznávat a čemu je zapotřebí náležitě rozumět. V něčem však máme přesto poměrně jasno. Instinkt není s to se vztáhnout sám k sobě tak, aby se pokoušel si porozumět a aby byl schopen své „výkony“ („úkony“) kontrolovat a eventuelně korigovat. Instinkt se také nepokouší se v „představách“ připravovat na takové korektury nebo vůbec nějaké úpravy pro budoucí výkony. Vědomí se bytostně liší od instinktů právě tím, že se může vztáhnout jak k nim, tak k sobě; díky vědomí (a myšlení, což je určitým způsobem organizovaně pracující, „fungující“ vědomí) se můžeme začít tázat, co to jsou vlastně instinkty a dokonce do to je samo vědomí. Instinkty „fungují“ tak, že zůstávají přítom tím, čím jsou; vědomí funguje tak, že se právě svým „fungováním“ samo proměňuje, že nezůstává tím, čím bylo, ale že je schopno udělat nějaký ten krok kupředu, dál – a někdy dokonce „výš“, na vyšší úroveň. Takovou novou úroveň je např. právě toto rozlišení mezi povahou instinktů na jedné straně a povahou vědomí na straně druhé. Jestliže však je vědomí schopno rozpoznat tento rozdíl a uvědomit si, že k vědomí bytostně náleží možnost (schopnost) se nespokojit s daným stavem, s danou rutinou, nýbrž že k jeho sebe-pochopení, sobě-porozumění náleží onen zvláštní moment ostupu od sebe a nového přístupu k sobě z tohoto nejprve dosaženého odstupu, pak je zcela pochopitelné, že mu naprosto nestačí to podnikat jen nazdařbůh a nahodile, jako nějaký „tik“, nýbrž že i v tomto svém přesahu, totiž v odstupu a novém přístupu, chce sledovat něco smysluplného. Vědomí je proto z vnitřní nutnosti tlačeno, taženo, vedeno, „vyzýváno“ k tomu, aby se nějak vztáhlo či lépe vztahovalo k tomu, co „ještě není“, tedy k budoucnosti. První reakcí je ovšem jakýsi šok a strach, úzkost, bázeň, dokonce děs z budoucnosti. Vědomí musí zaujmout obranný postoj, musí najít způsob záchrany před budoucností, která se mu jeví jako nebezpečí, hrozba, ohrožení. Pokouší se uměle vytvořit něco, připomínajícího instinkty, které neznají tážání na neznámé ani obavy z neznámého, protože se spoléhají (ať právem či neprávem, účinně nebo neúčinně) na své prosté fungování. Vědomí tak ze své vnitřní potřeby „ozvlášťňuje“ některé ze svých aktivit, dává jim nový význam, když poznává, že jimi nejen dosahuje nějakých konkrétních, praktických výsledků, ale že se jimi zároveň také uklidňuje, že se jimi jakoby brání proti něčemu tak nekonkrétnímu a nevěcnému, nepředmětnému, jako je

ona obava, onen děs z budoucnosti. A tak zakládá to, že z některých svých aktivit, které navíc jakoby zjednodušuje, aby jejich opakování bylo snadnější, činí jakési jakoby mimosituacionální, ale do určitých situací účinně, byť jen subjektivně zasahující úkony, totiž rituály.

(Písek, 010813-1.)

<<<

>>>

010814-1

V jedné nepříliš významné knize, o které jsem před mnoha lety měl na semináři prof. Kozáka referát, jsem našel velmi starý citát, který se mi od té doby, kdy musím číst práce studentů, stále znovu připomíná. Je to rada – a možná dokonce příkaz – moudrého krále asi někomu z jeho výše postavených služebníků: „Begin on the beginning, said the King, and go on till you come to the end; then stop.“ Teprve s odstupem let dnes nahlížím, jak hluboká to je moudrost; kdysi jsem ji považoval spíše za jakýsi vtip. Náleží také ke zkušenostem, jichž se dopátráme teprve po dlouhém čase, je moudrost vytržená z náležitého (tj. pravého) kontextu a pochopená izolovaně se stává velkou nemoudrostí. A naopak ten, kdo moudrost pochopí vskutku moudře, musí zároveň pochopit, kde ta moudrost má své meze, tj. kde a za jakých okolností se stává nemoudrostí nebo dokonce hlupáctvím. Obvykle to i ten nejmoudřejší pozná teprve ve chvíli, kdy na ty meze dorazí a kdy je překročí. Méně moudří, byť mnoha věcí znalí lidé to nicméně nepoznají ani v takovém případě; není to důsledek jejich neznalosti věcí, ani jejich příliš malé inteligence, ale – a nemůžeme to říci jinak – důsledek jejich malé moudrosti nebo nemoudrosti.

(Písek, 010814-1.)

<<<

>>>

010814-2

Problém, který se před námi otvírá, chceme-li porozumět oné staré moudrosti, spočívá v tom, že někdy velmi nesnadno rozpoznáme, co je vlastně oním začátkem, a co zase naopak oním koncem. Když však postavíme takto svou otázku, dopouštíme se nadále závažné chyby, kterou sdílíme s oním vytrženým citátem: máme totiž za to, že můžeme jaksi „objektivně“, a to znamená z distance, z odstupu, stanovit, kde je onen začátek a konec, a jakou mají povahu. Této chybě, tomuto omylu propadli někteří z nejstarších řeckých myslitelů, když se tázali po tzv. ARCHÉ, tedy „počátku“, a když se pokoušeli to určit. Žádný počátek totiž není „objektivně“ dán, nikdy o něm není předem rozhodnuto nezávisle na tom, co následuje. Počátek, po němž už nic nenásleduje, totiž není a nemůže být počátkem, neboť by byl počátkem „ničeho“; když však mluvíme o počátku, máme vždycky na mysli, že jde o počátek něčeho, co pak následuje a co se ve svém následování, ve svém pokračování nějak k tomuto počátku vztahuje, tj. vztahuje se k němu jako ke „svému“ počátku. Počátek se tedy stává počátkem teprve tehdy, když se k němu jako ke *svému* počátku něco dalšího vztahuje, tj. když si to za *svůj* počátek „zvolilo“ a když na tento *svůj* počátek dále navazuje. V tom smyslu počátek není něčím, co bylo a co prostě pominulo, nýbrž je to především něco, co nadále zůstává počátkem, protože to, co následuje, na tomto svém počátku nadále stojí a co na tomto počátku staví své pokračování. (To je totiž jediný způsob,

jak se cokoli může vracet ke svým počátkům; v žádném případě pak neplatí, že by cokoli mohlo skončit tak, že zanikne ve své počátku resp. do svého počátku, jak to asi měl na mysli Anaximandros, nejhlubší z prvních filosofů.) Naproti tomu platí, že to, co se přestane starat o své počátky, přestává mít dobrý smysl a stejnou měrou, jakou na své počátky „zapomíná“ resp. jakou je opouští, pozbývá svého smyslu a svébytnosti (a posléze zaniká v celkové změti „všeho“).

(Písek, 010814-2.)

<<<

>>>

010817-1

Staří Řekové vtiskli celému evropskému myšlení na dlouhou dobu jeden závažný před-sudek, který – vzat doslova – nemohl vlastně nikdy být uznán za plně platný, ale který právě proto, že se rozšířil jako předsudek a tedy bez náležitě vykázaných důvodů (bez argumenace), nebyl nikdy podroben principiální kritice. Tímto předsudkem je přesvědčení, že uprostřed změn je nejdůležitější to, co se změnám vymyká, co je vůči proměnlivosti odolné, co jí rezistuje. Takto formulováno to ovšem stále ještě zakrývá tu největší chybu v pozadí: ono údajně „nejdůležitější“, co není podrobena proměnám, lze poznat z toho (na základě toho), co se ukazuje. A protože to, co se ukazuje, se může ukázat jen v přítomnosti (nikdy mimo přítomnost), je pravá skutečnost vždy celá „zde a nyní“. Je pravá proto, že nevzniká a také nezaniká, ale zejména proto, že je stále přítomná. S uvedeným před-sudkem se to mělo dost podobně jako se slavnými Zenonovými argumenty (resp. paradoxy). Ty ovšem byly po zhruba dvou tisíciletích vyvráceny na půdě logiky, o kterou se samy opíraly. Nic podobného se bohužel zatím nestalo se zmíněným předsudečným upřednostňováním oné „vždy přítomné přítomnosti“ (mylně ztotožňované s aktuálností), neboť to se nikdy nemohlo opřít o logiku, o vypracovaný logický argument. Právě proto je jakékoli „vyvrácení“ onoho předsudku tak obtížné, ba spíše nemožné, neboť ten se nikdy nestal tezí, tvrzením, hypotézou, natož teorií. Závažnost onoho starého předsudku však spočívá v tom, že způsobuje jakousi zvláštní barvo-slepost přesně myslící, logicky trénované lidské mysli, která neprohlíží svá omezení, svou „znetvořenost“, svou založenost na velkém omylu, ale vždy znovu se ujišťuje tím, že co ona „nevidí“, prostě vůbec žádná skutečnost není, anebo je to jen jakési zdání, zdánlivá podoba něčeho, co ve skutečnosti „barvoslepe“ přece jen vidět lze, ovšem jako něco jiného, něco v rámci oné „omezené logiky“ srozumitelného, takže to je možno po odstranění zdánlivé barevnosti ukázat jako cosi mnohem jednoduššího, na co to je (a vždy i do budoucnosti bude) principiálně redukovatelné.

(Písek, 010817-1.)

<<<

>>>

010817-2

Celý ten světodějně matoucí omyl byl, jak se zdá, rozhodujícím způsobem motivován a přímo založen na něčem, co bychom mohli (ve vzpomínce na Pascala) nazvat „geometrickým myšlením“. Svět začal být vykládán po vzoru geometrických obrazců, zejména „trojúhelníků“ (to byly první geometrické obrazce, jejichž povaha se vtiskla do mysli prvních „filosofů“, jak dokládají vzpomínky především na Thaletu a na Pythagoru, ale je to zajisté poněkud zjednodušující. Už

první poznatek, spojovaný s Thaletem, po němž také byla pojmenována ona poučka, tzv. Thaletova věta, týkající se kromě pravoúhlých trojúhelníků také např. kružnice, ale i jiných „geometrických předmětů“, jako jsou „úhly“ apod., které však byly později ještě hodně rozmnožovány, ačkoliv o nich vlastně bylo již rozhodnuto ještě dříve, než o nich kdokoliv začal uvažovat, jako jsou např. těžiště, středy vepsaných a opsaných kružnic, ale i matematické vztahy mezi úhly a stranami atd. atd.). Užaslým a brzo přímo nadšeným myslitelům se proto geometrické obrazce – a vše, co s tím souviselo – musely jevit nejen jako „skutečné“, ale dokonce jako „pravá skutečnost“. Fascinace světem geometrie a vůbec matematiky (a logiky) pomohla otřást světem autentické zkušenosti, založené na vnímání. To umožnilo teologii, aby konstruovala jiný svět, který také neměl mít s vnímáním nic společného (anebo alespoň se nemohl o vnímání opírat jako o svůj základ), ale který nemohl být „nahlížen“ se stejnou jasností, zřetelností a jistotou, jako svět geometrie (či matematiky), ale který svůj základ měl v tzv. „zjevení“, od počátku spjatém s mimolidskou a pak i lidskou autoritou, bez níž k němu nebylo lze získat jiného prostřednictvím. Onou mimolidskou autoritou byl Bůh, lidskými autoritami byli zvláště k tomu povolání lidé a lidské instituce. V jedné věci však mezi oběma cestami panovala nápadná podobnost: Bůh theologů měl velmi podobný charakter jako trojúhelník geometrů v tom, že byl vždy přítomen a nikdy nepřítomen (tj. nejen nikdy nebyl zasypán minulostí a v minulosti, ale nikdy se také neskrýval v budoucnosti jako „ještě nejsoucí“. Průlomem se sice stala ona podivuhodná synkreze myšlení (staro)řeckého s myšlením (staro)hebrejským, ale trvalo to velmi dlouho, než teno hebrejský ferment začal řeckou myšlenkovou tradici opravdu nahlodávat v jejích kořenech.

(Písek, 010817-2.)

<<<

>>>

010820-1

Jsou životní styly, které jaksí nelze spojovat a integrovat. Nechci mluvit o tzv. zaměstnání: zaměstnání je něco, co má svůj počátek a konec a s čím nechcete mít nic společného, když to skončilo a když máte „volno“. Jde mi spíše o tzv. „povolání“, kdy se můžeme cítit životně povoláni k tomu, abychom nejenom něco „dělali“, nýbrž abychom se něčím či spíše někým „stali“. Tak třeba podvodník (nejen finanční, ale podvodník všeho druhu) nemůže být podvodníkem jen během své pracovní doby, aby po jejím skončení (jakmile pro něho „padla“) podvodníkem být přestal; což ovšem platí rovněž obráceně: nikdo nemůže být soukromě slušným člověkem a jen občas, na určitou („pracovní“) dobu podvádět. nemůže. Z toho vyplývá, že třeba podvodnictví nebo naopak solidnost a spolehlivost nejsou pouhým „zaměstnáním“, tj. činností, která má sice určité výsledky, ale která neovlivní, nepromění toho, kdo ji provozuje. Pro upřesnění: každou činností, i když je soustředěna na nějakou věc, na nějaký předmět, pracuje člověk zároveň sám na sobě, a to třeba aniž to ví. Proto také každou svou činností necháváme po sobě stopy, které vypovídají také o nás. Je tu však závažný rozdíl, zda vypovídají o nás jen pro tu chvíli, anebo zda vypovídají o nás, jací jsme byli i předtím a jací budeme i potom. Obojí jde většinou pospolu, ale je třeba to umět rozlišit. Docela zvláštním případem je herectví. Samozřejmě náleží k nezbytné dovednosti hercově, tak říkajíc k jeho „profesionalitě“, aby nehrál (jen) sám sebe, ale aby hrál příslušnou dramatickou nebo komickou atd. postavu. Je něco jiného, když někdo skutečně (tj. ve skutečném životě) podvádí, a něco jiného, když v divadelní hře představuje podvodníka. Je tu ovšem vždycky obrovská otázka, zda je možno vě-

rojatně zahrát postavu, která je člověku-herci vnitřně cizí nebo dokonce odporná, aniž by se nepokusil se s ní nějak sžít, porozumět jí zevnitř, ztotožnit se s ní. To je hluboký a obtížný problém herectví, který úzce souvisí s problémem druhým snad ještě naléhavějším, totiž jak si má a může herec zachovat svou lidskou integritu a nezatahovat své herectví do svého života. Není vlastně herec v tím větším nebezpečí, že místo skutečného života bude svůj život jen „hrát“, čím je větším a přesvědčivějším hercem? To má svůj nemalý význam i mimo rámec profesionálního herectví. Vlastně každý z nás se v něčem stylizuje, a nemusí být proto hercem. Někdy taková autostylizace je součástí životního programu: chceme se stát něčím nebo někým, a musíme toho usilovně dosahovat tím, že se stylizujeme, tj. že měníme svůj životní styl. Jak lze odlišit tuto záměrnou proměnu sebe sama od pouhého předstírání? Vždyť kultivace přece spočívá v tom, že člověk se proměňuje k nějakému cíli, ve smyslu nějaké obrazu, který má resp. chce mít o sobě, o svém žádoucím charakteru a svém budoucím životě! Popřít to by znamenalo upadnout do jakéhosi fatalismu. V čem je tedy problém? Nebo je těch problémů hned několik? Nepochybně je jeden problém v tom, že člověk dělá něco, co jej proměňuje ve směru, který si nechce sám přiznat a na který chce buď zapomenout nebo který chce vyložit jinak, nepravě, nepravdivě, takže onu proměnu vlastně sám před sebou i před jinými zakrývá. To je nepochybně na překážku jeho skutečné životní, mravní integrity. Ale jak je to s člověkem, který vědomě, ba cílevědomě volí cestou zla? Nemusíme hned mít na mysli cosi démonického, ale prostě určitý styl, který vybočuje z mezí toho, co považujeme za lidské a lidsky přípustné, ale co není nahodilé, jen pragmatické, ale co sleduje a důsledně dodržuje jisté principy?

(Písek, 010820-1.)

<<<

>>>

Myšlenka

Myšlenky nejsou neskutečné, a nejsou ani pouhým epifenomémem. To znamená, že nejsou pevně svázány s individuálním vědomím, zejména nejsou jeho nedílnou součástí, složkou. Myšlenky dokonce mají jakousi svou samostatnost, ba jakýsi svůj „život“. Tuto jejich povahu však musíme blíže ozřejmit a naučit se s ní počítat při běžném myšlení, tj. nezapomínat na ni. Zároveň jí však musíme dobře rozumět a nenechávat se svést oním běžným myšlením (a mluvením), které obvykle onu povahu myšlenek spíše zakrývá. Myšlenky totiž mohou žít jen díky živému myšlení jednotlivých lidí; nemohou žít nezávisle na myslících lidech. A přece nemají pouze parazitární (-tické ?) chování, navzdory tomu, že jim je jejich život jaksi propůjčován resp. že je sycen životem jednotlivců. Můžeme si tu vypůjčit obraz, který nám to znázorní (i když opět také trochu zakryje a zkreslí): román nebo povídka je vlastně jen neměnicí se potištěný papír. Aby ožil jejich příběh, jejich děj, musí je někdo začít číst a tak onomu „ději“, o nějž v textu jde, propůjčit svůj vlastní čas, svou aktivitu, svou představitost a soustředit na něj svůj zájem. Také zde by bylo možno mluvit o tom, že knihy, vůbec texty vlastně parazitují na našem životě, ale bylo by to velké nepochopení, by hluboký, tragický omyl. Ono se to totiž má ještě docela jinak: vědomí a myšlení roste a zkvalitňuje se setkáním s texty, neboť jejich prostřednictvím se setkává s vědomím a myšlením mnoha jiných lidí, s nimiž by se jinak třeba nikdy setkat nemohlo (např. v případě již dávno zemřelých autorů). Vztah jednotlivého člověka a jednotlivého vědomí k textům není jednostranný: textům se dostává možnosti jakéhosi oživení, ale člověk, který tak poskytuje něco ze svého, za to dostává resp. může dostávat díky textům

mnohem víc. Podobně se to má s myšlenkami, které pochopitelně nemůžeme ztožnit ani s těmi texty, které jsou jejich záznamem. Text může zaznamenat myšlenku, ale nemůže ji zachytit, zadržet a nepustit. Texty se zabýváme proto, abychom se dostali k myšlenkám. A k myšlence se dostaneme, když ji sami myslíme. Ale přesto, že myšlenku musíme sami myslet, abychom se s ní setkali, není ta myšlenka naprosto a výhradně závislá na nás – od nás je odvislé je to, jak tu myšlenku myslíme (podobně jako je porozumění textu odvislé od naší schopnosti mu porozumět). Tak jako je text nezbytnou pomocí našemu soustředění a porozumění, tak je také myšlenka bytostnou pomocí tomu, jak jí porozumíme. Čteme-li text, chceme se dostat k myšlence, která je za tím textem. Chápeme-li myšlenku, chceme se přidržit toho, co není uzavřeno do našeho pochopení, tj. nechceme chápat jen své chápání, ale ve svém pochopení se chceme setkat s myšlenkou, která není výsledkem, produktem našeho porozumění, ale která je spíše jeho normou, jeho „pánem“.

(Písek, 010821-1.)

<<<

>>>

010823-1

Pavel Kouba mluví o tzv. „doplňkových příčinách“ (přirozeného pohybu, s odkazem na W. Wielanda), přičemž jde sice o to, že „vnitřní počátek pohybu“ nepůsobí sám, ale že pohyb („těchto věcí“) je (vždy také) pohybem způsobeným, že se dokonce „většinou bez vnější příčiny neobejde“. Zároveň ovšem zdůrazňuje, že stejně tak, jako pohyb nelze chápat jako samopohyb, nelze „pohutost“ pochopit jen z vnějšího působení, protože „není na vnější působení převoditelná“. Pozoruhodné je, jak se tady Kouba stále drží řeckého konceptu kauzality, aniž by se snažil o detailnější analýzu jednoho zásadního problému, totiž kde je „princip“ (tj. právě jím hledaný „počátek“) oné synkreze (srůstání, lépe než syntézy, kterýžto termín poukazuje k tezi, tedy k něčemu, co má své místo v LOGu a nikoli v „realitě“). Jsou-li tady „příčiny“ vnitřní (FYSIS), ale také „příčiny“ vnější (tj. „okolí, podmínky a podněty ostatních věcí“), je třeba si připustit otázku, jak vlastně dochází k jedinému výsledku z více příčin (aniž bychom vymýšleli nějakou další příčinu, nepochybně ovšem příslušící k FYSIS, ale s ní nikoli totožnou). Jestliže Pavel Kouba interpretuje FYSIS jako „způsob bytí věci vůči jiným věcem“, je na místě otázka, proč tak komplikované a rozostřující vymezení, když se sám nabízí běžný termín „reagování“. Ten je pochopitelně úzce spjat také s další problematikou, neboť každá reakce je možné jen jako akce, ale to je právě jakýsi významný ukazatel další cesty, neboť upřesňuje onen jinak těžce zatížený termín „bytí“ (navíc pod Heideggerovým vlivem – a jinými vlivy – nutně spojovaný s časovostí) jako něco aktivního: není žádného bytí tam, kde není aktivity a akce. (A tady je ještě také třeba upřesnit, že bytí je – s výjimkou primordiálních rovin – sekundárním plodem aktivity, nikoli jeho „příčinou“; což má také své závažné důsledky v pojetí FYSIS.) Místo Koubova „vzájemného působení“, chápaného jako „bezprostřední spjatost věcí“ je třeba zdůraznit „vzájemné reagování věcí“, které eo ipso není „bezprostřední“, nýbrž naopak zprostředkované jejich reaktivitou, která je specifická pro tu kterou „věc“ (tady ovšem mám námitky proti termínu „věc“, neboť obecně neplatí že věc je vybavena reaktivitou; to je výsadou „věcí“ vnitřně integrovaných, tedy „celků“, „subjektů“; „věcí“, které nejsou celky, tj. jsou hromadami, nemohou reagovat jakožto hromady, tj. úhrnně, nýbrž jen ve svých nižších „složkách“, z nichž jsou „složeny“, pokud tyto složky jsou celky, tedy subjekty, byť nižší úrovně).

(Písek, 010823-1.)

<<<

>>>

010827-1

Otázka, „kde metafyzika počíná a kde končí“, musí být maximálně upřesněna v několika směrech. Jde především o upřesnění, co je chápáno jako „počátek“ a „začínání“: je začátek metafyziky už metafyzikou – anebo ještě metafyzikou není, ale je něčím, z čeho se metafyzika rodí, z čeho vzniká? Nadpis Koubovy práce naznačuje, že mu jde právě o „hranici“ (resp. hranice, máme-li na mysli také „konec“). Koubova myšlenka, že taková otázka „je a zároveň není otázkou historickou“, mi připadá spíše jako znepřesňující než jako upřesňující. Jako „historická“ totiž otázka po „počátku“ nutně předpokládá, že nejprve bude zodpověděna „nehistorická“ otázka po základech metafyziky, po tom, co metafyziku činí právě metafyzikou. Není-li nejprve jasně a zřetelně vymezeno, co to je metafyzika, nelze se tázat po jejím počátku (ani po jejím konci). „Hranice“ metafyziky tedy primárně nemohou být stanoveny časově, historicky (resp. dějinně, děláme-li tento rozdíl, a to bychom měli). Jakmile však chceme z dlouhého historického období vyabstrahovat něco, co charakterizuje metafyziku v její „podstatě“ (tedy mimo dějinně, mimočasově, takříkajíc nadčasově), dopouštíme se nejenom toho, že upadáme sami do metafyziky, ale navíc znovu upadáme do rozporu tím, že necháváme v nejasnosti, je-li to, co náleží k „podstatě“ metafyziky (resp. co činí metafyziku tím, čím „jest“), už metafyzika, nebo zda to jen k metafyzice „směřuje“ a „vede“. Nu, a totéž platí také pro otázku, co dělá člověka člověkem. Proto nám nemůže pomoci, řekneme-i, že člověk je „bytostí ´metafyzickou´ tzn. překračující jsoucno k tomu, co žádným jsoucnem není, a vztahující se díky tomu ke jsoucnu jako takovému“, jak Heideggera stručně interpretuje Pavel Kouba. A stejně tak by nemohlo být žádnou pomocí, kdybychom naopak chtěli metafyziku odvozovat od „bytoštného jádra člověka“. Jediným rozdílem by tu byly právě ony „historické“ aspekty, neboť běžně se má za to, že metafyziky je vynálezem řeckým, zatímco člověk tu existoval dávno předtím (ale i v tomto případě nejsme schopni říci, kdy už to byl vskutku člověk, jinak řečeno, co tedy dělá člověka člověkem, resp. co s nečlověka či předčlověka udělalo člověka).

(Písek, 010827-1.)

<<<

>>>

010829-1

Učení o inkarnaci znamená, že pravý Bůh je pouze ten, který přichází jako člověk. A protože člověk prochází nejrůznějšími krizemi a nakonec umírá, je nezbytné, aby také Bůh, přicházející jako člověk, na sebe vzal umírání a smrt. Jinak řečeno, pravým Bohem byl i Ježíš, pověšený na kříži a trpící i umírající – a dokonce i Ježíš, který si na kříži zoufal, protože byl bohem opuštěn, přesněji zavržen. V konfrontaci s tímto učením je učení o vzkříšení nanejvýš jen podtržením inkarnace, nikoliv jejím popřením, ani její relativizací.

(Písek, 010829-1.)

<<<

>>>

010830-1

Tzv. ontologická diference musí být reinterpretována; samozřejmě především v opozici proti tradiční metafyzice, která bytí chápala jako nejvyšší jsoucno a tedy nadčasově. Heidegger se nepochybně velmi zasloužil o to, aby se tento moment stal jedním z nejvýznamnějších (což nemusí být totéž jako nejfrekventovanějších) filosofických témat minulého století. Vezmeme-li však vážně, že bytí nesmíme chápat jako jsoucí, pak jsme vedeni – pokud jsme dost důslední – k myšlence úzké spjatosti bytí nejen s časem vůbec, ale především s budoucností. Bytí zkrátka nesmí být chápáno jako to, co je všemu jsoucímu společné ve smyslu určité kvality, určitého rysu povahy, nebo jinak, na čem má všechno jsoucí nějaký podíl. Bytí, pokud vůbec má smysl mluvit o „bytí vůbec“ (a nikoli pouze o bytí jsoucena), je sice tím, co jsoucnost každého konkrétního jsoucího umožňuje a (spolu)zakládá, (spolu)konstituuje, ale pouze tak, že mu onu „jsoucnost“ jakoby propůjčuje a dočasně svěruje, nikoli tak, že mu ji „dává“ v držení, že ji činí jeho složkou a součástí.

(Písek, 010830-1.)

<<<

>>>

010830-2

Problém paměti nemůže být redukován na problém, jak je paměť ustavena a jak funguje, ale základní otázka, jež musí být položena, je tato: jak souvisí paměť (vůbec, ne pouze lidská a ne pouze vitální) s konstitucí světa? Problém paměti je vlastně problémem kosmologickým, nikoli psychologickým ani biologickým. Teprve když si uvědomíme tuto šířku problematiky, můžeme správně porozumět, jaký (opět zejména kosmologický) význam mají tzv. re-prezentace, rovněž neredukované na fenomény vědomí (byť chápaného široce a neomezeného jen na vědomí lidské). Re-prezentace je podmínkou tzv. sebe prezentace, jakéhosi „přítomnění“, nemá-li zůstat „hluché“, tj. neschopné re-agovat na něco, co „slyší“, co vnímá. Sebe prezentace na každé úrovni vyšší, než je jakási „primordiální“ hybnost, spějící od nicoty k opětnému znicotnění (zániku), je (musí být) vždy zároveň re-prezentací nejen sebe, ale něčeho „druhého“, na co re-aguje, od-povídá. Re-prezentace ve svém bytostném základu netématizuje, nestaví „před sebe“ (v nějaké náhradní podobě), nýbrž svou aktivitou (re-aktivitou, reagující aktivitou) uchovává, přenáší z pomíjejícího do přítomnosti, či ještě spíše: něco již pomíjejícího znovu oživuje, znovu vytváří, „re-produkuje“ tak, že to činí součástí své vlastní výstavby. Teprve druhotně může docházet a dochází k tomu, že tato aktivita, uchovávající to, co již pomíjí, rozšiřuje a prohlubuje své možnosti vytvořením jakýchkoli pomocných, náhradních zásob z toho, co nejen pomíjí, ale co už pominulo, jako by to právě pomíjelo. Tím si sebe prezentace umožňuje re-agovat nejen na to co mu je aktuálně prezentní, ale co mu prezentní bylo, nicméně již není. (Např. také virtuální kvanta a virtuální částice se dějí, tj. jsou událostným děním, ale nenajdou-li potřebné – reálné – partnery, na které by mohly reagovat a kteří by naopak mohli reagovat na ně, pomíjejí, aniž by se vůbec mohly stát „minulostí“.)

(Písek, 010830-2.)

<<<

>>>

Čas

Při čtení rukopisu připravované Koubovy knížky jsem narazil na citaci a interpretaci Heideggerova chápání „času světa“ (7528, s. 452-3 čes.př.), a chtěl jsem si ověřit věrnost výkladu. Mám po ruce jen český překlad, budu se muset podívat ještě na originál. V překladu čteme: „Čas světa je také „subjektivnější“ než každý možný subjekt, poněvadž ...“ (452). Má otázka zní: v jakém smyslu můžeme říci, že subjekt je subjektivní? Zjistěte platí, že subjekt nemůžeme, nesmíme „objektivovat“, tj. činit objektem a chápat jako objekt. Ale plyne z toho, že je subjekt „subjektivní“? Subjektivní může být jen chápání subjektu, pojetí subjektu, přístup k subjektu, jakákoli aktivita či výkon, které se k subjektu vztahují a na něj se zaměřují; ale subjekt sám jakožto tematizovaný není přece subjektivní, nemůže být součástí ani složkou subjektivity, totiž onoho výkonu subjektivity resp. (v užším smyslu) „vědomí“. Subjekt je to, co je tematizováno, k čemu se subjektivita (či vědomí) intencionálně vztahuje, co míní. A právě zde je třeba nahlédnout nutnost rozšíření a proměny toho, jak chápeme „skutečnost“: samu tematizaci nesmíme s nekontrolovanou, nekritickou samozřejmostí ztotožňovat s objektivizací (objektifikací), čímž nerozumím pouze nějaké „zvěčnění“ (ve smyslu věc = res, res realis). Velice oceňuji důraz, jaký Heidegger v této souvislosti dává na „jasné nahlédnutí“ a jeho odmítnutí pouhého „nejistého kolísání“ mezi subjektivizací a objektivizací (453). Ale takové jasné nahlédnutí není možné jinak než pojmově; a pojmové myšlení se neobejde bez konstrukce myšlenkových modelů. Těm začal Husserl říkat (po vzoru Franze Brentana, ale se závažnými významovými korekturami) „intencionální předměty“ (či „objekty“). Nám nezbývá, než v chápání zachovat rozdíl mezi intencionálním aktem a intencionálním „předmětem“, ale možnosti intencionální tematizace musíme rozšířit ještě na intencionální „nepředměty“ (non-objekty). Potud jde o „sebepochopení intencionální aktivity“; tím ovšem náš úkol nekončí. Jde zejména o to, nově (a to znamená s náležitým rozšířením) pochopit „skutečnost“, která má být myšlenkově modelována, tj. jejíž modely musí být pojmově konstruovány. A zde ukazuje Heidegger nepochybně velmi přesvědčivě právě na problému „původního času“ (jakožto „časovosti“, máme-li užít jeho vlastní formulace), jak jej nemůžeme nejen „reifikovat“ (tj. chápat jako „věc = res“), ale vůbec objektivovat, vůbec chápat jako „jsoucí“ a tím jako „jsoucno“.

(Písek, 010903-1.)

<<<

>>>

010906-1

Chvatík při překladu Heideggerových textů, jež spolu s hlavní přednáškou přináležejí k jeho spisku „Co je metafyzika?, posunul – není zřejmé, zda vědomě či bez zvláštního púmýslu – závažným způsobem význam jednoho dikta, týkajícího se „bytí“. Heidegger pokládá otázku, zda způsob, jak metafyzika myslí jsoucno, není překážkou, bariérou (německy Schranke, tj. závorou), „jež člověku brání v počáteční vazbě bytí k lidskému bytování“ (7409, s. 15). Problému už je ovšem samo slovo „vazba“, které sugeruje jakousi pasivitu, tj. „vázanost“ bytí na člověka (opět: německy Bezug des Seins zum Menschenwesen, přeloženo však, jak citováno: Bezug, vztah není vazba, Menschenwesen není „lidské bytování“, to by si vyžádalo zebrubněší výklad o tom, co to je „Wesen“). Na druhé straně však posouvá Chvatík význam slova Ausbleiben opačným směrem. Nejprve je sice překládá jako „nenavázání (této vazby)“, ale o něco dále překládá „das Ausbleiben des Seins“ jako „to, že bytí nepřichází“ (tamtéž). Ve skutečnosti však Heidegge-

rovi jde v obou případech o vztah, který má svůj „původ“ v bytí, nikoli mimo ně, a zejména nikoli v člověku. Zajisté je zapotřebí hned připomenout, že pro Heideggera nepadá v úvahu chápání „bytí“ jako jsoucího (tedy „jsoucna“ jako čehosi objektivovatelného) a že pro něho jde o kategorii „ontologickou“, kde právě „LOGOS“ je nepominutelně zdůrazněn (což ovšem na druhé straně nepřipouští ani subjektivizaci). Tím je však ještě dále podtržena problematičnost českého slova „přichází“ (resp. „nepřichází“). „To“, co je Heideggerem míněno termínem „Sein“, „bytí“, nemůže přicházet (ani nepřicházet) v plném slova smyslu; může to jen chybět (ausbleiben) anebo – a teď nevím, jakého slova užít, neboť „být“ je zcela napatřičné tam, kde nejde o „jsoucí“. Takže možná: nechybět. Tady se s Heideggerem rozcházím (pokud mu správně rozumím), a to nejenom terminologicky. Ovšem také terminologicky: o „bytí vůbec“ odmítám hovořit, zůstávám jen u „bytí jsoucího“ (jsoucna). Každé jsoucno je (pro mne) jsoucnem časovým, takže u něho můžeme být zaměřeni buď na některou jeho (okamžitou, momentální) jsoucnost, anebo na jeho bytí, které chápu jako časově koextenzivní s trváním příslušného jsoucího od jeho vzniku (zrodu) až do jeho zániku (smrti, uhynutí). Závažnější diference a distance je ovšem právě v onom momentě, kdy je třeba rozhodnout o možnosti „aktivity“ za strany toho, co není „nepředmětem“ vztahu člověka k tomu, čemu Heidegger říká „bytí“ (a já raději např. „pravda“), a to aktivity směrem k člověku. Zatímco u Heideggera nevidím pro (jeho) „bytí“ možnost aktivní advenience, tj. skutečného (nejen metaforicky „ozdobeného“) příchodu, já na takovém příchodu, „adventu“ chci trvat. A právě proto jsem vůči – po mém soudu nepatřičnému – užití slova „přicházeti“ (resp. „nepřicházeti“) zvláště citlivý.

(Praha, 010906-1.)

<<<

>>>

010906-2

Věda (každá věda) musí mít nějaký vymezený „předmět“, tj. vymezené téma, okruh témat, okruh problematiky, k nimž směřuje, jimiž se zabývá a v jehož rámci usiluje o určité porozumění a na základě tohoto porozumění o příslušné poznání a tedy vědění. Je však třeba si uvědomit a podržovat v povědomí, že toto není jediné možné vymezení „vědění“ ani „vědy“, nýbrž že jde o dějinné vyústění některých tendencí, které nabyly převahy nad jinými způsoby porozumění (např. pojetí EPISTÉMÉ ve starém Řecku, i když i tam můžeme ještě dále rozlišovat např. mezi chápáním jednotlivých presokratiků, Platónovým a Aristotelovým atd.). Stanovení a vymezení předmětu vědění (vědy) však ještě zdaleka nestačí k ustavení vědy: sebelépe vymezený „předmět“ (tj. téma, tematika) ještě nezakládá vědu samu. Pro každou vědu je totiž neméně důležitou podmínkou či předpokladem stanovení určité metody (resp. celé řady metod, celé metodologie). Ani metoda, ani způsob její aplikace (jejího použití) však nevyplývají z předmětu (tématu) vědy, ale jsou zakotveny především v jiných kontextech, než jaké představují jednotlivé předměty bádání. Tak např. přinejmenším problémem je logické zpracování jednotlivých zjištění resp. poznatků: je tato logičnost již v předmětu samém? Anebo jde o způsob myšlení, který se sice při zpracování poznatků musí osvědčovat, ale přesto z poznatků samých nevyplývá? Logičnost se totiž týká pojmů a jejich vzájemné provázanosti, eventuálně vůbec myšlení, ale představa, že samy „věci“ se chovají „logicky“, i když nejsou myšleny, je silně problematičná. (Je ovšem pravda, že v dějinách filosofie najdeme celou řadu myslitelů, kteří byli přesvědčeni o tom, že logika je původně doma ve věcech, zatímco do myšlení se

dostává teprve druhotně, a to v důsledku poznávání věcí a jejich souvislostí; už mezi presokratiky najdeme takové, kteří byli přesvědčeni, že je to týž LOGOS, který vládne (platí) jak ve světě věcí (v realitě), tak v rozumu a myšlení.) Bylo by však vskutku absurdní chtít vědecké metody odvozovat (vyvozovat) z poznávané skutečnosti. Sám fakt, že jsou často vymyšleny metody, které časem musí být opuštěny nebo důkladně opravovány, svědčí o tom, že představují něco nového, založeného na invenci která se ovšem může mýlit a proto musí být kontrolována a prověřována).

(Praha, 010906-2.)

<<<

>>>

010910-1

„Přítomnost“ je třeba chápat jako relaci: být „při tom“, tj. při něčem, rozumí se něčem jiném. Aby toto pochopení (resp. určení) mělo vůbec nějakou váhu, je dále třeba se zaměřit na obecné podmínky toho, aby něco bylo samo sebou, tedy nejiné, a aby bylo lze na tomto základě pochopit, proč je možné, aby něco „jiného“ bylo vskutku něčím „jiným“. Bez tohoto předpokladu nedává smysl, proč přítomnost jednoho může znamenat „být při něčem jiném“, tj. být „při tom“, když je něco jiného. A je tím zároveň možné jen tak pochopit, že jde o vztah vzájemný, takže když A je „při tom“, jak je B, pak také B je „při tom“, jak je A. „Přítomnost“ tedy vzniká tam, kde několik různých a odlišných skutečností se setká a jakoby „protne“ v oné přítomnosti, která by bez nich žádnou přítomností nemohla být. Takto je třeba chápat přítomnost ve smyslu předělu dimenzí minulosti a budoucnosti obecného (společného) času. Od tohoto druhu „přítomnosti“ je však zapotřebí přísně odlišovat to, co sice nazýváme tímž pojmenováním, ale co má zcela jinou povahu, protože se týká i dění jediné (pravé) události, a to bez jakéhokoli vztahu k události jiné (a tedy i bez vztahu k „obecnému“ čili společnému, např. světovému času). Jestliže dobu trvání určité události rozdělíme na řadu krátkých úseků (víme ovšem, že takové dělení nejde, nemůže pokračovat donekonečna, takže každý sebemenší úsek dění je stále ještě děním), pak je zřejmé, že aktuálním může být vždycky jen jeden z těchto malých úseků, které někdy také označujeme jako „přítomné“ resp. „aktuálně přítomné“, pokud se právě „zpřítomňují“. Vlastním skutečným problémem je tento druh „přítomnosti“, při němž už vůbec nejde o žádný vztah k něčemu jinému. Událost se děje tak, že se postupně „zpřítomňují“, tj. stávají se chvíli „aktuálně přítomnými“ jednotlivé krátké úseky celkového dění, a to tak, že nastupují na místo jiných, které byly aktuálně přítomné před nimi, a ihned zase uvolňují místo těm, které následují po nich. Tak se ukazuje, že vlastní problém „přítomnosti“ spočívá v povaze událostního dění, které je možné jen díky určitým velmi pevným vztahům mezi kratičkými úseky, jež nejsou a nemohou být, nesmějí být „při tom“, jak jsou ty druhé, tj. jež si nesmějí být navzájem „přítomné“.

(Písek, 010910-1.)

<<<

>>>

Celkovost

Filosofie byla na dlouhou dobu také nepříznivě ovlivněna svou genetickou příbuzností s geometrií (a svým úsilím geometrii napodobovat). Jeden směr tohoto

ovlivňování sugeroval filosofům představu, že všechny složitější útvary jsou „složeny“ z jednodušších. Tak např. u nás ještě J.L.Fischer užíval pro charakterizování „nového“ způsobu myšlení termínu „skladebnost“, a zřejmě už vůbec necítil, že to slovo naznačuje, že jde o skládání, složení, že se „složitější“ skutečnosti považují za „sklad“, nebo – jak proti tomu protestoval Masaryk v Rukověti sociologie – že svět je „skladiště“. Bělehrádek kupodivu, ač příznivec holismu, užil ve výkladu o tom, co to je holismus, rovněž termínu „skladebný“, ač jednoznačně trval na tom, že celek je víc než úhrn (hromada, sklad) částí. Celkovost zcela nepochybně se „skladebností“ počítá, ale jen ve smyslu vnitřní „strukturovanosti“. Pro každý celek platí, že jeho rozhodující vlastnosti jsou ty vnitřní, nikoli ty vnější. a že ty „vnitřní“, „niterné“ kvality jsou rovněž strukturované. Toho si byli vědomi už někteří z nejstarších řeckých myslitelů, dokonce ještě před Sókratem.

(Praha, 010917-1.)

<<<

>>>

Význam / Smysl / Hermeneutická situace

Popišme nejprve povahu a strukturu toho, co se děje, když řešíme hermeneutickou úlohu, tj. když něco interpretujeme. Především musíme opustit naivní představu, že v takovém případě jde o nějaké hledání „smyslu“ něčeho, co máme před sebou, ale čeho smysl nám zatím uniká. Máme-li něco vskutku „před sebou“, znamená to již, že se nám toto „něco“ již nějak dává, tj. že nám to dává jistý smysl (byť neúplný nebo dokonce nesprávný, nepravý, falešný). Chceme-li nebo potřebujeme-li něco interpretovat, znamená to, že chceme od jistého předběžného smyslu něčeho dospět k dosud neznámému smyslu něčeho jiného, co však s oním předběžným smyslem toho, co se nám nějak dává, souvisí způsobem, který nazýváme „významem“. Dává-li nám něco smysl, je tomu tak proto, že už máme dojem (jsme přesvědčeni, dokonce snad v menší nebo větší míře jisti), že o jeho významu něco víme a že jsme tento význam jako stopu sledovat dál, směrem k významům dalším, rozsáhlejšími, o nichž třeba něco tušíme, ale i k takovým, o kterých nic nevíme ani netušíme, ale které očekáváme. Rozdíl mezi smyslem a významem v mé terminologii spočívá v tom, že smysl je vždycky smyslem pro mne (pro nás), zatímco význam je něčím, co mne „oslovuje“ resp. „vyzývá“, abych si toho všiml a abych to vzal v úvahu. Význam tedy míří ke mně (k nám), zatímco smysl je naším pochopením, jež se pokouší přiblížit k tomu, co význam má, i k tomuto jeho významu. Tak např. najdeme-li úlomek hliněné tabulky s několika vrypy či „klíny“, chápeme jejich smysl na základě mnoha dosavadních zkušeností nejen svých osobních, ale obecně kulturních: víme, co to eventuelně může znamenat, vnášíme své dosavadní znalosti do svého vnímání a chápání smyslu toho, co máme „před sebou“. Můžeme se však také mýlit, jako hliněná tabulky s klínovými znaky se to může jen náhodně jevit, protože máme k dispozici jen zlomek, to, co se jeví být kusem nápisu, se nakonec ukáže jako řada náhodných tvarů, jež nic neznamenaají apod. Naproti tomu význam je něco, co může být odhalováno, upřesňováno, dáváno do spojitosti s dalšími významy, jež mohou být také zkoumány a prověřovány atd.

(Praha, 010917-2.)

<<<

>>>

Hermeneutika

Bytostným problémem hermeneutiky je možnost přístupu ke skutečnostem, které nejsou. Už první filosofové (tj. presokratci) si byli vědomi zcela mimořádného významu aktuální přítomnosti pro poznávání, neboť poznávat původně můžete jen to, co je právě teď před vámi, a na vše ostatní, včetně vztahů onoho „přítomného“ k tomu ostatnímu, můžete a musíte jen usuzovat. Řečeno jednoduše: „chcete-li se s někým nebo s něčím setkat, musíte být „při tom“, když ten někdo nebo to něco je „zde a nyní“ tu, a ovšem když také vy sami jste „zda a nyní“ tu, máte-li být „při tom“ a má-li také ten druhý nebo to druhé být „při tom“.

(Praha, 010918-1.)

<<<

>>>

010921-1

Patočka pracuje ve svém „Doslovu po 33 letech“ s dvěma termíny, jichž používá při charakteristice našeho vztahu ke světu: s „odemčeností“ a „otevřeností“ světa. Odemčenost charakterizuje jako (pouhou) „možnost získat aktivně pravdu o jsoucnu“, což však „neznamená ještě skutečnost pravdy, která naopak musí být na interesovanosti teprve dobytá“. Tyto termíny se mi příliš nezamlouvají, protože zůstávají stále ještě v zajetí řeckého předsudku, že jsoucno je, jaké je, ale může být někdy zakryto, skryto. V tomto případě tedy zamčeno, tj. zavřeno na zámek, anebo jenom zavřeno, ale bez zaklapnutí zámku. Aktivita člověka pak spočívá jen v tom, že ty dveře, které nejsou zamčeny, jen otevře – to pak pro Patočku znamená, že „získá aktivně pravdu“. Stará řecká představa spočívala v naprosté důvěře v ono „zírání“, které dokázalo „nahlédnout“ jsoucno prostě otevřením vnitřního zraku (pokud se nevyskytla nějaká vnější překážka). Aristotelés výslovně mluví o pravdě jako cíli teoretických věd, zatímco cílem věd praktických je nějaké dílo, výkon; „vidět“ pravdu lez tedy jen tak, když nic neděláme, nic nevykonáváme. Patočka k tomu je přidává nutnost něco také udělat, vykonat, totiž ono otevření; zároveň však toto otevření podmiňuje tím, že nesmí být zamčeno. Takovou zamčenost však subjektivizuje tím, že ji činí závislou na naší interesovanosti, na zájmu, snad na schopnosti mít zájem. To nyní nechme stranou; věcí základní důležitosti je, že tímto schematem není narušeno předsudečné pojetí „jsoucío“ jako toho, které prostě jest, jaké jest, nezávisle na tom, zda náš přístup k němu je díky odemčenosti a otevřenosti volný. Co tu zcela chybí, je porozumění pravdě jako normy (a snad dokonce tvůrce) toho, co jest a jaké tj., tedy pravdy, která se nemusí jsoucío držet a která se jím nemusí vposledu řídit, nýbrž která rozhoduje o jeho pravosti či nepravosti. Bez pravdy není a nemůže být jsoucno ani „odemčeno“, natož „otevřeno“ našemu přístupu, tj. naší aktivitě. Ale pravda sama není žádné jsoucno, které by mohlo být uzavřeno nebo dokonce uzamčeno. Pravda totiž není, ale přichází, a v tomto jejím adventivním charakteru je zakotvena její superiorita nad každým jsoucím. Uzamčen a uzavřen není svět, ale my sami; a pravda přichází, aby nás osvobodila z naší vlastní zamčenosti a uzavřenosti do sebe a do své subjektivity, do subjektivity i subjektivnosti našich partikulárních zájmů.

(Písek, 010921-1.)

<<<

>>>

010921-2

V Patočkově odlišení odemčenosti a otevřenosti rozpoznávám jakousi alternativu jiného odlišení, totiž mezi úkazem a jevem. K tomu, co se ukazuje, je jakoby odemčen přístup, ale tato odemčenost – proti tomu, jak to vidí Patočka – je především přechodná, zejména však nezávislá na tom, zda vůbec někdo přistupuje a tím si otvírá cestu skutečného (důraz na „skutek“) přístupu, na níž jedině se může to, co se zatím jen ukazovalo, vskutku vyjevit. Proto by se mohlo zdát, že Patočkovi o náš druh rozlišení nejde, že jeho termín „odemčenost“ slouží k označení toho, co jinak nazýváme „možností“ (lze to doložit i na některých Patočkových formulacích). A tak se oba členy dvojice přesouvají do sféry lidského přístupu; konec konců je pochopitelné, že Patočka bude velmi opatrný, aby neopustil rámec „fenomenologické redukce“. Naproti tomu naše pojetí „úказu“ jednoznačně směřuje za hranice redukce, ke „skutečnosti samé“. Trváme na tom, že skutečnost není totožná se svým úkazem, dokonce ani s veškerými svými úkazy, s celým svým ukazováním, nýbrž že úказu můžeme porozumět, úказ nám může „dávati smysl“ pouze za předpokladu, že „ukazující se“ je nejen víc než toto ukazování, ale že je předpokladem toho, aby se mohlo nějak ukazovat. Nejnázorněji to lze předvést poukazem k tomu, že to, co se ukazuje, je – jakožto (pravé) jsoucí „rozprostřeno“ v čase, tj. že každé jsoucno je časové a že úказ je vždy jen aktuální. Ve svém ukazování se sice jsoucno vskutku ukazuje, ale neukazuje se celé, v plnosti, nýbrž vždy jen hic et nunc. Porozumět tomuto okamžitému ukazování (aktuálnímu úказu) lze však jen s ohledem na to, co se momentálně neukazuje, nýbrž co se ukazovalo již dříve anebo co se ukazovat teprve bude. Paměť, schopná nějak podržet ono dřívější ukazování při sledování aktuálního, a očekávání toho, že a jak se bude ukazovat to, co se již v minulosti ukazovalo a nyní aktuálně ukazuje, ještě v přicházející budoucnosti, jsou nepostradatelným předpokladem jakéhokoli pochopení, porozumění smyslu jsoucna. Napadá mi, zda Patočkova „odemčenost“ neznamena jakousi složku či rovinu zkušenosti, nezbytné pro takové porozumění, a zda důraz na aktivní přístup jako podmínku „otevřenosti“ nemá poukázat k onomu „předjetí“, „předporozumění“, jež pokračování toho, jak se jsoucno nadále ještě otvírá, aktivně očekává.

(Písek, 010921-2.)

<<<

>>>

010922-1

Filosofovat je možné jen za předpokladu, že se necháme fascinovat myšlenkou či spíše myšlenkami, které ovšem nemůžeme chápat jako „předměty“, nýbrž jako cesty, po nichž se vydáváme, chtějící vědět, kam nás dovedou. Je to ovšem velmi zvláštní fascinace, pronikavě odlišná od pouhého propadnutí iluzi nebo posedlosti. Tak jako vášniví cestovatelé touží po stále nových krajích a neznámých končinách, filosofova mysl neúnavně sleduje každou stopu, která slibuje dovést k novému, pravdivějšímu pohledu, k novým, pravdivějším myšlenkám. Jestliže tuto „zkušenost“ vezmeme vážně, znamená to konec onoho kdysi tak působivého kar-teziánského předsudku, že každá cogitatio má své cogitatum, tj. že je možno posuzovat (myslet) samostatně každou cogitatio cogitatum stejně samostatnou (a izolovanou) cogitatio cogitans. Tento předsudek se ovšem ukázal jako neobyčejně produktivní a nosný především v exaktních vědeckých disciplínách. Proto nemůže být prostě opuštěn a vyhozen na smetiště. Je třeba respektovat jeho relativní použitelnost v některých směrech či oborech. Jako metoda je za určitých okolností a s příslušnými výhradami nadále použitelná, ale předsudkem se stává

tam, kde je chápán jako jedině oprávněný a ostatní přístupy či metody vylučující nebo alespoň degradující. To pak znamená, že musíme připustit filosofickou fascinaci obdobného typu, jaká zachvátila Evropu, přesněji evropské myslitele, již mnohokrát ve vztahu k tzv. racionálním postupům, pro nový typ filosofování, který bude respektovat skutečnost, že žádné cogitatio cogitans není ve své izolovanosti natolik jasné a zřetelné, jak si to karteziáni představovali.

(Písek, 010922-1.)

<<<

>>>

010922-2

Karteziáni považovali jednotlivé myšlenky – a také jednotlivé pojmy – za izolované (nejen izolovatelné). To je třeba považovat za chybu, ale zároveň je nutno také respektovat skutečnost, že do jisté míry taková izolovatelnost možná je a že někdy dokonce odhlédnutí od širších kontextů může být užitečné, ba snad i nezbytné. Co z toho vyplývá? Pojmové myšlení je vskutku od samého počátku založeno na metodě přesného pojmového vymezení toho, co je myšleno (cogitatum). A co je to ono „myšlené“? V nejstarší tradici se považovalo to, co je možno naprosto přesně myslit, za zcela skutečné; proto mohlo být ono „přesně myšlené“ ostře postaveno proti tomu, co nám dávají naše smysly. Tento předsudek, založený na tom, že dosud nebylo provedeno rozlišení mezi dvojím „myšleným“, totiž mezi reálným a intencionálním „předmětem“, zatížil potom evropské myšlení na víc než dvě tisíciletí, i když byl někdy reinterpretován sofistikovanejším způsobem. ém

(Písek, 010922-2.)

<<<

>>>

010923-1

Četl jsem kdysi jakési staré vypravování o souboji dvou malířů. Šlo o to, kdo namaluje věrněji nějakou skutečnost, nějaký předmět. První malíř namaloval keř s lákavými plody tak dokonale, že se ptáci slétali, očekávajíce hostinu, a naráželi na pouhý obraz. Druhý vyslovil své uznání a pak pozval prvního, aby shlédl jeho výtvar. Ten přistoupil k roušce, které zahaloval obraz, a chtěl ji odhrnout, ale také on narazil na pouhý obraz roušky. Druhý malíř vyhrál, neboť první obelstil jen ptáky, kdežto druhý dokonce člověka. Jistě vám je zřejmé, jak nepravdivě vymyšlené je toto vypravování. Ukažte psovi sebe věrnější obraz jeho pána, a pes ani na chvíli nepropadne omylu. Podejte mu část oděvu dítěte, které se ztratilo, a pes se vydá po stopě, ale ne proto, že by si zmyšlil třeba botičku s dítětem. Pes ví, že musí jít po stopě a že ta ho možná dovede k dítěti, a to proto, že mu ona čichová stopa něco říká. Obraz pána, sebelépe provedený, mu neříká nic. Čerstvě vylíhlé kuře, které postavíte na bílý papír, na který jste předtím udělali řadu teček, se z nedostatku zkušenosti pokouší ty tečky sezobnout, protože ještě nedovede kontrolovat své instinktivní chování. Také kuře něco vidí a to vidění je má vést k semínkům, tedy k potravě; teprve zkušeností se naučí vidět lépe, správněji. Pes i kuře tady mají k dispozici jakési vněmy, tedy něco jako text, který má být přečten, rozšifrován, který má být pochopen jako výzva nebo pokyn k nějaké aktivitě. Zvláštní je přitom právě to, že ptáky nebo psa nějakým věrným zobrazením neoklamete, ale člověka ano. Ale nejde především o oklamání, nýbrž zejména o

to, že člověk si dovede domyslet, dokonstruovat, v duchu dokreslit i karikaturu známého člověka, vytvořenou jen několika velmi úspornými tahy. Nejde o přesnost, věrnost napodobení, nýbrž o postižení několika rysů, jejichž „vypovídací“ hodnota je tak veliká, že details mohou být pomínuty. Jediný člověk si dokáže domyslet, co několik čar napovídá. Ostatně tak nějak vzniklo asi obrázkové písmo, a možná i první podoba mluvy, živého promlouvání.

(Písek, 010923-1.)

<<<

>>>

010924-1

Hegel vystihl s geniální intuicí něco zcela podstatného, když napsal, že „das Wahre ist das Ganze“ (6953, S. 24) a když zdůraznil, že pravda není až na konci cesty, ale že musí být záležitostí celé cesty (i když jako celek může být tato cesta „dokonána“ - vollendet - až na samém konci a nikoli někde na půl cesty). Ovšem kontext, v kterém Hegel tuto myšlenku vyslovuje, je vlastně zproblematizován tím obrovským důrazem na „systém“, kterým je ono místo „celku“ hned obsazeno, jako by šlo téměř o identifikaci.

(Písek, 010924-1.)

<<<

>>>

010925-1

Zahrát opravdu dobře (a to znamená také v jistých mezích nově, osobitým způsobem) určitou vynikající skladbu, to znamená se dopracovat co nejdál k tomu, co oslovovalo samotného tvůrce. A to nutně znamená, že nelze zůstat u hraní z listu, a že nelze zůstat u jednoho hraní, ale že je třeba zkoušet různé způsoby, jak skladbu zahrát. Zajisté, bude mnoho prostředních anebo i technicky zdatný hráčů, kteří to budou hrát bez těchto ambic, ale i když jich bude hodně, nikdy se nemohou stát normou dostatečnosti. Ale ani nejlepší interpret s vrcholným podáním se nikdy nemůže stát „poslední“ normou, nýbrž znamená jen vysoko zvednutou laťku. Není žádné poslední, výlučné, vrcholné a už nepřekonatelné interpretace, neboť dílo samo žije a ožívá vždy znovu s novou interpretací, někdy ožívá k větší „dokonalosti“, někdy nedosahuje ani toho, čeho již bylo dosaženo, ale přesto může třeba i v pouhém detailu nově poukázat k něčemu, čeho si na dílo či v dílo ostatní ještě nepovšimli. A tak tomu není jen v hudbě a v umění, ale také v myšlení, ve filosofii (a jistě i v teologii). Přechíst dobře filosofický spis taky nelze hned po prvé; a chce-li někdo číst velké dílo víckrát, snad dokonce mnohokrát, musí se zároveň něčeho vzdát: nemůže číst všechny autory a všechno, co napsali a publikovali. Jistě, takové, kteří věci rozumí a přečtou mnohé, jsou cenní, protože mohou srovnávat, zpřítomnit kontexty nejenom svou tuchou, ale dokumentovaně, doloženě; ale ti se zase musí vzdát čtení, jež jde do největších hloubek a jež dokáže dokumentovat své porozumění na detailech, jež méně pozornému čtení nutně uniknou. A právě jen takoví unikátní čtenáři jsou schopni být „při“ věci a nejen „při autorovi“, neboť ani filosofickému autorovi nejde (a jemu obzvláště nikoli) o to, aby prezentoval sebe, ale aby propůjčil své myšlení a svou formulační dovednost (a vůbec všechno, čím disponuje) něčemu, co si svévolně nevymyslel, nýbrž čím on sám byl osloven (nebo i delší dobu oslovován, vždyť i schopnost porozumět tomu, čím jsme oslovováni, musí být nejen dána, ale musí

být také kultivována, a zejména musí být stále znovu procvičována: vždyť tato schopnost sama nestačí, ale musí zůstat ve službách připravenosti uslyšet, tj. musí být vždy znovu živena očekáváním). Zvláště však je třeba dobře pamatovat na to, že tak, jako vrcholem hudebnosti není interpretace, ale tvořivost, zejména pak tvořivost skladatelova (byť nejenom), tak i ve filosofii (vůbec v myšlení) není posledním cílem nějakému dávno minulému nebo nedávnému či dokonce současnému mysliteli porozumět, ba ani dokázat toto své porozumění zprostředkovat dalším, ostatním svými interpretacemi, ale s pomocí starších i současných myslitelů (a třeba někdy i v polemice s nimi, ale bez polemiky není skutečné filosofické myšlení vůbec možné, a i taková polemika znamená nejčastěji velkou pomoc i tomu, kdo polemizuje) myslet něco nově, vydat se na cestu svým novým směrem, a přesto se na této nové cestě pokoušet zaslechnout to, co zaslechli anebo čemu aspoň naslouchali i ti druzí.

(Písek, 010925-1.)

<<<

>>>

011001-1

Kantovu myšlenku nepoznatelnosti tzv. transcendentní skutečnosti, tzv. „věci o sobě“, je možno také reinterpretovat v tom smyslu, že žádná skutečná „věc“, či lépe „pravé jsoucno“, není pojmově uchopitelná jako celek, taj. ve své úplnosti, neboť má především časový charakter, který v pojmovém uchopení (stále ovšem míníme pojmovost starého, tj. řeckého, metafyzického typu) je nejenom zanedbáván, ale přímo padá pod stůl. Ale to není vše, neboť i samu časovost musíme pochopit jinak, novým způsobem, tj. nesmíme časovost dané věci (daného jsoucna jako celku) oddělit jako něco jí vnějšího, jako něco vůbec všem jsoucnům vnějšího a jen proto jim společného. Společný čas je výsledkem časování jednotlivých jsoucenců, není základem ani předpokladem jejich časování, které je jim původní. Při této reinterpretaci, zapojíme do kontextu jednak kritiku zpředmětujícího myšlení, jednak otevřeme cestu k revizi řecké pojmovosti a tím k postupnému ustavování nového typu (event. nových typů) pojmovosti, a v neposlední řadě si zjednáme přístup k analýze časovosti a časování, která až dosud neměla k dispozici nejen vhodný myšlenkový aparát, ale především vhodné podmínky pro prezentaci, ani, samo vidění (nahlédnutí) časových kontextů a jejich vzájemné propojenosti. – Nelze však nechat bez komentáře sám termín: slova „transcendentní“ by mělo být s ohledem na etymologii užíváno mnohem pečlivěji a opatrněji, než bývá zvykem. V kořenu slova je latinské „scando“, což je „šplhám“. Šplhat však můžeme jen my, tj. člověk jako subjekt, jen ten může být „šplhající nad či přes“, „transcendens“. To, k čemu pak „přešplhává“, není a nemůže být (vzhledem k němu) šplhající, nýbrž leda sestupující, tedy „descendentní“.

(Písek, 011001-1.)

<<<

>>>

011001-2

Theologie je úzce, vskutku významně spjata s filologií, tj. s láskyplnou oddaností slovu, přičemž ovšem slovo je třeba chápat jako LOGOS, nikoli lexikálně. (Čímž ještě zdaleka nemyslím – a nechci ani náznakem myslet – to, o čem theologové mluví jako o „Slovu božím“.)

(Písek, 011001-2.)

<<<

>>>

011002-2

Když se tedy chceme dotazovat na počátek či počátky filosofie a filosofování, dopouštěli bychom se vážného omylu, kdybychom svou otázku a zejména pak odpověď omezili na čistě historický problém, jak, kde a kdy se začalo filosofovat. Ten omyl by ovšem nespočíval v tom, že by otázka historického vzniku filosofie a filosofování neměla žádnou důležitost, nýbrž že bychom se zcela mylně domnívali, že ji může platně položit a dokonce na ni odpovídat někdo, kdo stojí jaksi vně onoho pozoruhodného způsobu myšlení, kterému se odedávna říká „filosofie“. Jde totiž o to, že ten, kdo nezačal sám filosoficky myslet, nemůže nikdy rozpoznat, kde filosofování opravdu začíná. A jakmile už filosoficky myslet začal, nutně na počátky filosofie a filosofování nějak navazuje, ať chce nebo nechce a ať o tom ví nebo neví. Mám za to, že právě na tomto místě je vhodné říci něco, co asi nenajde v naší tzv. postmoderní době dost širokou pozitivní odezvu. Všichni lidé, kteří se narodili a vyrůstali ve společnostech evropských nebo evropskými tradicemi ovlivněných, jsou uváděni do jakéhosi druhu primitivního (nebo alespoň zastaralého) filosofování již spolu s prvními krůčky svého vstupu do tzv. mateřského jazyka (tj. do jazyka, jímž a v němž se začali učit mluvit resp. promlouvat, a také v němž se – možná ještě původněji – začali orientovat natolik, aby mohli postupně stále lépe chápat, co říkají – a zejména co si myslí – ti druzí. Evropské myšlení je natolik prosyceno nejrozmanitějšími odpadky původně filosofické povahy, že nějaký návrat k předfilosofickému myšlení už není možný. Odpadky, relikty, zejména pak fosilní relikty filosofie nejsou v žádném případě dobrým startem pro přítomnost. Proto je třeba mezi naléhavými potřebami současnosti uvést také (a dokonce zejména) generální úklid a velmi kritický výběr toho, s čím je možno dále pracovat a s čím už nikoliv. (To je zapotřebí stanovit jako trvalý úkol filosofického myšlení, ale dnes je ta potřeba mimořádně naléhavá.) To, s čím už pracovat nelze, nesmíme však pouze odstranit a nechat být, či dokonce snad na to zapomenout. Právě naopak: všechny dosavadní velké omyly, jichž se významní myslitelé dopustili, musíme znát, musíme si je připomínat a vědět, jak se jim na příště vyhýbat. To je vlastní důvod, proč musíme znát dějiny filosofování. Jsou to na prvním místě dějiny omylů; pokud nějaké staré (ale kdysi mocné) omyly neznáme, ocitáme se ve vážném nebezpečí, že se jich nevědomky znovu dopustíme (byť třeba v jiné podobě nebo jakoby v jiných kontextech; omyly mají historickou váhu, ale jakožto neplatné nemají svou vlastní dějinnost a je třeba je ze skutečných dějin vždy znovu vyřazovat – omyly nepatří do dějin, ale pouze do historie). Tím, že minulé omyly historizujeme, omezujeme jejich nebezpečnost; historizace je něco jako neutralizace, zneškodnění, vytvoření rezistence. K tomu cíli však musí každá nová generace projít jakýmsi očkováním, máme-li pokračovat v metafoře. Musíme však dodat, že každý velký omyl je zároveň něčím víc než pouhým omylem: jeho případná velikost spočívá v tom, že je velmi úzce spjat s něčím významným a pozitivním. To souvisí s tím, že nebezpečnost každého omylu (a také každé lži a podvodu) je tím větší, čím víc se podobá pravdě a správnosti. Každý omyl můžeme proto zbavit jeho virulence pouze za předpokladu, že rozpoznáme jeho „pravdivé“ ingredience a že je nenecháme bez povšimnutí, ale že si je osvojíme, že je učiníme integrální součástí svého filosofického myšlení. Je-li slovo FILOSOFIA možno přeložit nejen jako lásku k moudrosti, ale ještě lépe jako lásku k pravdě (tedy jako by šlo o slovo FILALÉTHEIA), je třeba to

chápat tak, že budeme pozorně rozpoznávat pravdu i tam, kde je znečištěna (třeba až k nepoznání) nefilosofickými a protifilosofickými příměsemi.

(Písek, 011002-2.)

<<<

>>>

Život

Teilhard de Chardin navzdory obrovským vhlédům do souvislostí zůstává přece jen v zajetí předmětného myšlení, zejména když tendenci neživého k oživení (vitalizaci) a potom života ke stále větší komplexifikaci (a zároveň centralizaci) prostě přirovnává k entropii nebo gravitaci a charakterizuje ji jako „l'exagération privilégiée d'une dérive cosmique fondamentale (aussi fondamentale que l'Entropie ou la Gravité)“, a když v tom smyslu mluví o „l'Énergie universelle“ nebo také „courant“. Opakovaně mluví o „pression“ (7442, s. 303), „compression“ (302), o „gravité de complexité“ resp. „Gravité de deuxième espèce“ (303), a užívá dokonce německého termínu Weltstoff, aby o této „světové látce“ prohlásil, že „padá (to znamená stoupá) ve směru *maximální centro-komplikace*“ [tombe (c'est-à-dire monte) en direction d'une *centro-complexité maxima* ?, s. 304]. Podle Teilharda je tato „energie“ stejně irezistibilní jako třeba gravitace (304 : „un deuxième et non moins irrésistible courant“). To všechno naznačuje, že v naprosté platnosti zůstává kauzalita, tj. že ono „padání“ stejně jako „stoupání“ je tlačeno, k pohybu nuceno (forcé, 304) odzadu, tj. z minulosti. To však je omyl (a ovšem omylem je sám kauzalizmus, ale to je už předčasné rozšíření našeho záběru). Spíš než o rezistenci či rezistibilitě je třeba hovořit o atrahenci či atraktivitě: událostné dění je samo odpovědí na nepředemětné, tj. ještě nijak nezpředemětněné výzvy, které nejen že nejsou součástí odpovědi, ale nejsou vůbec součástí toho, co „jest“, ani toho co „bylo“. Jinak by vůbec nemělo smyslu zavádět něco jako „interioritu“, tj. ono „le dedans“, o kterém Teilhard mluví. Odpověď na nepředemětnou výzvu musí nutně být aktivní, spontánní (srv. Masaryk), ale to právě znamená, že nemůže být 'tlačena' zezadu, z minulosti.

(Praha, 011011-1.)

<<<

>>>

011017-1

Už tím, že jsme, že žijeme, vstupujeme krůček po krůčku do minulosti, či přesněji: jdeme vstříc tomu, co k nám z budoucnosti přichází jako pozvání, výzva, úkol, povinnost ... Celý náš život, celá naše existence je odpovědí na to, co přichází. Je to naše odpověď, ale ne všechno v ní je vskutku naším výkonem, je toho až děsivě mnoho, co jsme si vypůjčili, co jsme zdělili, co jen napodobujeme. A tím vším, bez čeho bychom ovšem vůbec nemohli odpovídat, se tu a tam prodírá něco, co je vskutku „naše“, co je náš výkon, naše dílo. Směr tohoto našeho vykonávání vlastního života jde všem nutně proti směru, v němž přicházejí ony výzvy: svým dnešním výkonem vstupujeme do přicházejícího času (budoucnosti), ale tento náš výkon se opírá o minulost, o to, co už není, ale čeho se nadále držíme – a něčeho se takto držet musíme.

(Písek, 011017-1.)

<<<

>>>

011017-2

Jean Grondin v „předmluvě“ (ale s názvem „Místo předmluvy“) ke svému Úvodu do hermeneutiky (1991, česky 1997, 7738) vzpomíná na jeden svůj rozhovor s Hansem-Georgem Gadamerem, v němž se mu svěřil se svými potížemi s „pojetím hermeneutického nároku na univerzálnost“. Gadamer k jeho překvapení odpověděl, že tato universalita spočívá „ve verbum interius“. Grondinova vzpomínka přímo naléhavě volá po interpretaci, a to jak pokud jde o smysl jeho otázky, tak pokud jde o smysl Gadamerovy odpovědi. Především tedy otázka: po čem se ptáme, když se ptáme na univerzálnost hermeneutiky? Co se rozumí touto univerzálností? Já tomu rozumím následovně: hermeneutika je ve své podstatě metoda přístupu – a ovšem také reflexe a teorie této metody a tohoto přístupu. Přístupu k čemu? Chceme-li mluvit (a přemýšlet) o jeho univerzální platnosti (resp. univerzálním použití), znamená to jen jediné: přístupu ke všemu a k čemukoliv. To znamená, že zmíněný nárok na univerzálnost (necháme stranou, čím to je vlastně nárok – to nemůže být nárok metody samé, nýbrž jen toho, kdo jí chce naprosto všeobecně používat) nutně zahrnuje nárok na hermeneutický přístup nejen k textům, nýbrž i ke všemu tomu, čeho se texty týkají, k čemu se vztahují, odnášejí. Pak ovšem Gadamerův poukaz k tzv. vnitřní řeči znamená vlastně omezení oné univerzality, totiž právě omezení na „řeč“, na „verbum interius“, „vnitřní slovo“. Že tu Gadamerovi nejde o LOGOS řecké tradice, který zahrnuje nejen promlouvání, ale také to, o čem může být promlouváno (a tím je „vše“, veškerenstvo, takže LOGOS je třeba chápat přímo kosmologicky), je zřejmé z Gadamerova poukazu k „univerzální zkušenosti“, že „actus signatus se nikdy nekryje s actus exercitus“ (dtto, str. 9). Gadamer omezuje „univerzalitu“ hermeneutiky na lidské výkony, a ještě dále na výkony promlouvání, „za“ nimiž jsou ještě výkony – snad – mínění. (Nevím, zda správně chápu jeho připomínku Augustinova rozlišení actus signatus od actus exercitus – bylo by zapotřebí se podívat do De Trinitate.) Zdá se nepochybné, že „vnitřní slovo“, k němuž odkazuje Gadamer, je časově starší (minulejší), zatímco actus exercitus je pozdější, mladší, a protože ono „starší“ nikdy zcela neobsáhne, je ona „norma“ vyslovení nutně pochopena jako „jsoucí minulá“, tedy jednou sice proběhnuvší, ale nadále trvajících. To je zcela zřetelný metafyzický relikv, proti kterému se nelze ubránit jinak, než když vyjmeme ono „interius“ ze svazku s čímkoli jsoucím (tedy i minulým jsoucím) a pochopíme je jako (znovu, eventuelně vždy znovu) přicházející.

(Písek, 011017-2.)

<<<

>>>

Pravda

Hegel formuluje své pojetí pravdy na jednom místě hned na začátku Fenomenologie ducha způsobem, který stojí za naši pozornost a podrobnější zkoumání. Čteme (4603, s. 14) následující: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“ Především jde o formulaci, kterou dnes už nemůžeme přijmout, neboť jí pro svou dnešní potřebu nemůžeme použít (leč jako citace): existence má dnes už jiný význam než za dob Hegelových a jiné, než pro něho samého. Pravda nemůže existovat; to může jen subjekt, k pravdě se (eventuelně) vztahující. Pravda přichází, má adventivní charakter, tedy spíše „in-sistuje“; nemá charakter „transcendentní“, neboť vztah k ní

není možno chápat jako trans-scendování (od trans-scando,šplhám přes či nad), a sama pravda má charakter spíše „descendentní“, pokud bychom se nechtěli distancovat od prostorové motivace takového určení. Kromě této spíše terminologické drobnosti je třeba vidět především základní vadu v přecenění povahy systému, je-li chápán jako hlavní, ne-li jediný cíl a jako něco v tom smyslu definitivního (pokud by toho mohlo být dosaženo). Systém má ve filosofii stejnou závažnost jako celostnost individuálního organismu v „proudu“ života“. Filosofii nelze rozvíjet jinak než jako systematické úsilí, tj. úsilí, směřující k vytváření systému. Ale vytvoření nějakého definitivního systému není a nemůže být cílem filosofování ani filosofie vůbec, neboť systematická je nezbytnou podmínkou autokritického vyhledávání nedostatků a inkongruencí dosavadních systematických výkonů, A tato sebekritická práce, jež náleží k bytostnému určení filosofie, míří vždycky za rámec systému, a to z bytostné nutnosti: cílem není vytvořit systém, nýbrž obstat s celou dosavadní filosofickou prací, k níž ovšem systematická nutně náleží, před pravdou a v jejím světle. A tato pravda (mohli bychom psát: Pravda) se nikdy nemůže ztotožnit s nějakým lidsky vytvořeným systémem, a to ani v lidském pokusu, ani v nějakém sebevtělení Pravdy. Pravda je a vždy zůstává posledním kritériem všech lidských pokusů o její zachycení. A to nutně vede k závěru, že není věčně neměnná, nýbrž že je situační – a tedy že přichází ke každému člověku jako k němu, osobně a adresně (eventuelně také nepřichází).

(Písek, 011017-3.)

011018-1

Hermeneutický přístup je nejen možný, ale dokonce naprosto nutný tam, kde se člověk vědomě a záměrně obrací tváří v tvář k budoucnosti resp. do budoucnosti. V evropské, konkrétně křesťanské tradici se mluví o naději a o víře. To, že víra i naděje mohou být podrobeny reflexi (a to nikoliv psychologické introspekci, což je metodologicky něco toto genere odlišného), lze vykládat pouze tak, že se reflexe dokáže vztahovat také k tomu, k čemu se víra a naděje upínají, tedy k něčemu, co tu „ještě není“, ale co nemůže být redukováno na konstrukt, představu nebo iluzi, kterou „máme“ a již nějak „disponujeme“, takže se k ní můžeme vztáhnout také kriticky a odmítavě a třeba ji vyměnit za jinou. Víra i naděje jsou otevřeny vůči tomu, co si nevymýšlejí, ale co vskutku (byť nepředmětně, ještě nezpředmětně, nerealizovaně) „přichází“, co sice volá po naší asistenci a pomoci, po naší reakci a tedy aktivitě, ale co není ničím „reálným“ ve smyslu objektivní danosti, tak aby „působilo“ jaksi „zezadu“, z minulosti, ať už dávnější nebo právě jen uplývající a uplynulé. Hermeneutický přístup je dvojím způsobem spjat s budoucností: především je sám přístupem aktivním, tj. je aktivitou – a jako aktivita je závislý na přicházejícím času, do něhož je každá akce, každá aktivita zaměřena. Ale ten hermeneutický přístup, který si je vědom toho, že chce porozumět jistým reliktvům dřívějších případů porozumění, nemůže zůstávat jen u těchto reliktvů, a ovšem nemůže zůstávat ani jen u toho, že by dodatečně „konstruoval“ to, co je k onomu porozumění nezbytné (tj. že by to interpoloval resp. ze svého hlediska dotvářel), ale hermeneutický přístup musí náležitě rozpoznat, kdy je třeba chápané a interpretované také „extrapolovat“, tj. pojmout do úlohy porozumět také to, čemu také to, co je chápáno, bylo resp. muselo být kdysi otevřeno, aniž se to stalo součástí tehdejšího porozumění. A toho je nová interpretace, nové porozumění, odkázané jen na zmíněné relikty, schopno je za toho předpokladu, že se samo dokáže vztáhnout k tomu, co se ani v jeho případě nikdy nemůže stát součástí jeho porozumění, i když vždycky je a nikdy nepřestane být jeho podmínkou, *conditio sine qua non*, ovšem podmínkou, která se vždy znovu otevírá, ale nikde není „dána“.

(Písek, 011018-1.)

<<<

>>>

Fenomenologie / Hermeneutika / Úkaz (ukazování se) / Jev (jevení se) / Pojmovost / Lidská práva

Chceme-li proniknout ke skutečnému „jádro“ problematiky lidských práv, musíme zvolit důsledně hermeneutický přístup. Hermeneutika není teorie, nýbrž metoda; na první pohled se sice zdá být v rozporu s fenomenologií, ale jen tehdy, považujeme-li oba přístupy za fundamentálně filosofické. Ani fenomenologie není celou filosofií, dokonce se o to ani nemá pokoušet, ale je to opět jen metoda, způsob přístupu. Fenomenologický důraz na to, jak se nám věci „dávají“, má svou relativní oprávněnost proti konstrukcím takzvaně „vědeckým“. Ovšem také metoda konstrukcí je relativně oprávněná, a její nedostatky a vady nemohou být důvodem k jejím odmítání, nýbrž spíše k její důkladné rekonstrukci (nejen k pouhému částečnému vylepšování). Ta rekonstrukce se týká především povahy, struktury pojmovosti: řecký typ pojmovosti se zhlédl v myšlení geometrickém. Ta se vyznačuje tím, že se k veškeré skutečnosti vztahuje přes pojmy, spjaté s neproměnnými intencionálními objekty (jako jsou třeba trojúhelníky apod.) Právě proto mám za pravděpodobné, že po rekonstrukci této vazby, tj. po nalezení způsobu pojmového myšlení, jež by dokázalo stejně metodicky a se stejnou přesností pracovat s intencionálními „ne-předměty“ (což teď necháme stranou), bude možná úzká spolupráce obou metod, totiž metody hermeneutické a metody pojmových konstrukcí (za předpokladu, že konstruovány budou modely časových a nikoli nečasových jsoucen). Hermeneutika (jako metoda, spojená ovšem i s jistými výkony autoreflexe) bude vždycky znamenat soustředění na to, co je za aktuálně jsoucím, tj. za fenoménem jakožto „úkazem“; pokud ovšem fenoménem míníme „jev“, nikdy jej nemůžeme chápat v oddělenosti od naší vlastní aktivity. Protože však každá aktivita (snad kromě tzv. akcí nazdařbůh, „aufs Geratewohl“, „at random“) je zacílena mimo sebe a mimo svůj vlastní subjekt (se zdánlivou výjimkou reflexe, ale to necháme také na pozdější dobu), musí fenomenologická metoda nutně selhávat právě tam, kde se soustřeďuje výhradně na to, jak se nám věci „dávají“, neboť věci se nám nikdy nedávají, věci musíme vždycky rekonstruovat na základě něčeho, co nejsou ony věci samy, a co nejsou dokonce ani součástí těch věcí (jakožto úkazů, a tím méně fenoménů). Právě zde se ukazuje superiorita metody hermeneutické, která si může oprávněně dovolit zanedbat některé stránky toho, co se jen ukazuje, a soustředit se na to, co umožňuje z nejrůznějších úkazů vybrat to, co nám (jako subjektům) dovoluje konstituovat tzv. fenomén, abychom se tak dostali k tomu, co se neukazuje, ale co je mnohem významnější než cokoli z toho, co se ukazuje.

(Písek, 011020-1.)

<<<

>>>

011020-2

Myšlenky v nás do značné míry „pracují“ samy – ony nás vedou, ukazují nám cestu, svítí na ji atd. atd. To ještě neznamená, že se jim prostě smíme poddat a oddat. Jsou myšlenky, které nás vedou správně, ale také jiné, která nás zavádějí a svádějí na nesprávné cesty nebo dokonce vedou do bezcestí. Musíme tedy své

cestování po oněch cestách, jež nám myšlenky ukazují a otvírají, bedlivě sledovat, občas se zastavit a zkusit alespoň kousek cesty jít jinudy, ale dobře si pamatovat, kam se můžeme a možná máme vrátit. Právě toto znamená onen výraz, jehož občas užíval Patočka: udržet myšlenku.

(Písek, 011020-2.)

<<<

>>>

011101-1

Gadamerovo často citované slovo, že „nerozumíme lépe, nýbrž vždy jen jinak“, je třeba ještě dointerpretovat, abychom mu nerozuměli hůře, než je nezbytné. Pokud máme na mysli rozumění jako výkon, jako akt, pak nepochybně platí, že ani po několikáté vykonávaný akt určitého rozumění nebudeme s to jej opakovat naprosto neproměnně a tedy naprosto rutinně (tedy vlastně bez porozumění). To bychom však nemohli mít jistotu ani u sebe a pro sebe, že vždycky rozumíme témuž, byť pokaždé jinak. Rozumění je totiž intencionální akt, a jako takový není jenom aktem, nýbrž je aktem mířícím (zajisté v ideálním, ale nikterak nutně výjimečném případě) k docela určitému intencionálnímu objektu, předmětu. Právě tento předmět je zárukou toho, že naše vždy jiné rozumění, a obecně vždy jiné myšlení – ve smyslu vždy jiného průběhu vědomého, myšlenkového aktu – může být vskutku ‘sděleno’ a ne pouze napodobováno díky jakési rezonanci. Gadamerova formulace je tedy dvojnásobná, obousmyslná, a jeden její „smysl“ je správný, ale vlastně triviální, zatímco druhý vyhovuje modernímu a postmodernímu relativismu (s důrazem nepochybně sofistickým) a je tedy nesprávný, falešný. A rozdíl mezi obojím smyslem či významem Gadamerovy věty je dán tím, jak rozumíme onomu slovu „rozumět“, zda jako aktu samému či jako aktu úzce spjatému s určitým „předmětem“. Tím se však odhaluje jakási jiná, hlubší chybnost, přesahující už zmíněnou formulaci (a její myšlené, její cogitatum) a týkající se věkovitého předsudku evropské myšlenkové tradice. Jde o předsudek, že nelze mýnit totéž, pokud toto mínění není neproměnné. Tento předsudek se ovšem velmi dovedně skrývá za umností, s jakou se tradiční logika a zejména matematika dokázala zhostit povinnosti uchopit také změnu. To se nepochybně vskutku zdařilo původně nečekanou měrou, ale děje se to nadále tak, že onen předsudek zůstává jen zasunut, ale nikoli odhalen a překonán.

(Praha, 011101-1.)

<<<

>>>

011101-2

Hermeneutika, která si sama rozumí a kontroluje své eventuální závislosti na některých nevyslovených (nebo třeba i vyslovených) předpokladech, a která si zejména ukládá opatrný odstup od zatíženosti substanciální metafyzikou, si musí pochopitelně klást otázku, jak se vlastně může setkat v textech nebo uměleckých dílech atd. atd. s tím, co v nich „není“. Této otázce nesmí ovšem oktrojovat trvalost a neměnnost toho, co tam „není“, aby tak přece jen zachránila „jsoucnost“ jakéhosi odlišného typu. To, co v textu, v díle nebo i ve skutečnosti (jakéhokoli druhu!) vskutku není, nemůže „perspektivisticky“ chápat přece jen jako „jsoucí“, byť pouze budoucnostně nebo spíše minulostně: ještě není, ale bude – už není, ale bylo. Jde o celý obrovský vesmír toho, to nebylo, ale být mohlo, a o celý ob-

rovský vesmír toho, co by mohlo (a dokonce možná mělo) být, ale (asi) nebude. Univerzálnost hermeneutického přístupu znamená ustavičné rozšiřování pletiva vztahů, vedoucích k dalším a dalším kontextům, ustavičné posouvání horizontů, a to nejen v rámci jsoucna: hranice jsoucího musí být překročeny, abychom mohli správně pochopit a posoudit samo jsoucí.

(Praha, 011101-2.)

<<<

>>>

011102-1

Hermeneutika je někdy chápána jako jakási součást rétoriky, součást jednak velmi významná, jednak ovšem rámec rétoriky daleko přesahující (takže vlastně ne součást ani složka). Jindy je chápána jako teorie výkladu či interpretace textu, eventuelně také jakýsi soubor návodů a doporučení, jak si při výkladu textu počínat, tedy spíše jako soubor dovedností, jako „umění“ v původním smyslu. K hermeneutice však – a právě z její podstaty, ve smyslu jejího bytostného určení – náleží reflexe toho, co všechno vlastně hermeneutické úsilí a hermeneutická praxe nutně zahrnuje, co nutně také znamená, tedy jinak řečeno: reflexe základních podmínek a předpokladů – a také základní povahy – porozumění, bez něhož není žádný výklad, žádná interpretace možná.

(Praha, 011102-1.)

<<<

>>>

011102-2

Myšlenka tzv. „přirozeného světa“ (Naturwelt) trpí od počátku vážným nedostatkem, neboť je založena na přehlédnuté skutečnosti, že člověk je bytost, která nikdy nemohla a nemůže žít v nějakém „přirozeném světě“ již proto, že žije ve světě řeči a vztahuje se ke svému okolí jejím prostřednictvím, a ještě konkrétněji: prostřednictvím určitého jazyka. Jazyk je výtvar nepřírodní a nepřirozený, a je možná jen ve světě řeči, kterou sice nemůžeme považovat za lidský výtvar, ale nemůžeme ji ani zahrnout do rámce světa věcí, jak nám jsou „přirozeně“ dány (a zase přesněji: jak by nám byly přirozeně dány, kdybychom nebyli lidmi a nebyli tedy právě odkázání na prisma „řeči“ a určitého jazyka. Ještě komplikovanější se lidská situace stává, když je po vynálezu pojmů řeč (a jako první jazyk řečtina) strukturována pojmově a když se můžeme vztahovat – a opravdu v dějinách stále více vztahujeme – ke světu (i k přírodě, která je od té chvíle, kdy se předčlověk stal člověkem, jen „pouhou přírodou“) také a v některých směrech dokonce především skrze pojmy. Dnes už se toho evropský člověk ani nemůže dost dobře zbavit. Ono vyjevování, na kterém tak trvá a z něhož údajně vychází fenomenolog, se dnes už převážně strukturuje pojmově, a tedy není bez „konstrukcí“ možné ani myslitelné, a to bez ohledu, zda tyto konstrukce mají geometrický či technický charakter či nikoliv.

(Praha, 011102-2.)

<<<

>>>

011102-3

Hermeneutika je někdy chápána jako teorie, tedy jako pomocná vědecká disciplína, jindy jako metodologie, zahrnující řadu návodů a doporučení, jak vykládat či interpretovat, a někdy konečně jako umění, tedy spíše oproti dnešnímu chápání umění jako brilantní dovednost, jaká nemůže chybět žádnému rétorovi, ale která pouhou rétoriku v mnohém přesahuje. Nechci se zabývat žádnou z těchto disciplín, které nesou ono společné pojmenování, nýbrž mám na mysli hermeneutiku jako filosofickou disciplínu. A protože všechny filosofické disciplíny zůstávají filosofickými jen potud, pokud neztrácejí ze zřetele celek, což je právě příznačné pro každou skutečnou filosofii, znamená to, že hermeneutika musí být celou filosofii a žádnou speciální disciplínou, tím méně disciplínou pomocnou.

(Praha, 011102-3.)

<<<

>>>

Pojmovost a předpojmovost / Předpojmovost / Člověk a sebepochopení

Jakmile se nejrůznější mytologické a náboženské pokusy o lidské sebeporozumění dostanou do „silového pole“ filosofie, není dost dobře možné, aby zůstaly tím, čím kdysi byly, ale dříve či později musí podniknout další „pokus“, totiž o interpretaci onoho sebeporozumění, která by obstála v onom poli, strukturovaném pojmově. A pak se ukazuje, že sebepochopení člověka, který sám sebe ztotožňuje s tím, co (z něho) neumírá, a vymýšlí si třeba argumenty, údajně prokazující, že duše je nesmrtelná, stojí na určitých metafyzických předpokladech, o nichž samo nemusí mít a nejčastěji nemá povědomí, ale které je možno kritickou analýzou odhalit. (Jinak řečeno: je propastný rozdíl mezi „nesmrtelností“, o kterou tak usiluje Gilgameš a která je jen touhou po úniku před smrtí, a mezi platónskou myšlenkou „nesmrtelnosti“ duše, jak ji třeba najdeme v dialogu Faidón, která tvrdí, že duše „je“ nesmrtelná.). Tyto metafyzické předpoklady jsou sice původně nepřítomny v rámci mýtu, ale okamžitě „naskočí“ tam, kde se určité mytologické nebo náboženské představy dostanou do „silového pole“ pojmového myšlení. A platí to stejně pro představu „stěhování duší“ (metempsychózu) jako pro „učení“ o reinkarnaci a některé další. Dějinně nejvýznamnější (přinejmenším až dosud) bylo setkání staré hebrejské tradice s již pokročilým a dokonce již upadajícím pojmovým myšlením řeckým v několika posledních staletích př. Kr. a potom zejména setkávání a střetání obojí tradice v křesťanství, kde už nešlo o pouhé oboustranné ovlivňování, nýbrž o aktivní, programový pokus o synkrezi a syntézu. Výsledkem tohoto myšlenkového a duchovního procesu bylo dlouhodobé narušování metafyzických předpokladů řeckého pojmového myšlení, které v posledních staletích ústí do kritiky samých předpokladů řecké pojmovosti a prolamování mezí metafyzického myšlení. Tím je vlastně určeno, jaké předpoklady si musí osvojit a případně nově vybudovat každá filosofická antropologie, jež chce být na úrovni doby (a to znamená nejen na úrovni přítomnosti, ale zejména nejbližší budoucnosti).

(Praha, 011104-1.)

<<<

>>>

Intencionalita

V čem vlastně spočívá tzv. intencionalita vědomí ? (O širším chápání intencionality, která by se neomezovala jen na vědomí, nyní nebudeme zatím uvažovat.) Předběžně můžeme říci, že jde o to, že musíme rozlišovat mezi vědomím (o něčem) a mezi tímto něčím (které si uvědomujeme). Obvykle se o onom „něčem“ mluví jako o „předmětu“ vědomí; tohoto termínu budeme užívat s velkou opatrností, neboť s ním je spjata široká problematika tzv.předmětného nebo také zpředměťujícího myšlení. Souvisí to s tím, že není tak docela jisté, že všechno, o čem (nebo také na co) můžeme myslet, je nebo dokonce musí být skutečně „předmětem“. Abychom si to dostatečně uvědomili a bychom to náležitě pochopili, je zapotřebí se poněkud blíže zabývat otázkou, co to vlastně znamená „být předmětem“ anebo „být předmětný“. A to především znamená, že nemůžeme zůstat jen v rámci vědomí a dívat se na všechno jen z této perspektivy, ale že se musíme umět na tento fenomén podívat ještě z jisté strany. A to znamená dvojí: jednak totiž musíme být schopni se na to podívat také ze strany někoho druhého, jednak ze strany onoho „předmětu“, k němuž se ve svém vědomí vztahujeme, který máme na mysli, který míníme. A protože uvažovat o někom druhém vlastně ani nemůžeme jinak, než jako o někom, k němuž se ve vědomí vztahujeme, ale který vůbec není jen součástí našeho vědomí, tj. kdo není naší představou, začneme nejdříve zcela obecně oním „předmětem“. Zároveň musíme ovšem držet v patrnosti, že to zdaleka není krok neproblematický, protože vztah k druhému nelze vtěsnat do rámce vztahu k předmětu. Ale to si ukážeme zvlášť později.

(Praha, 011104-2.)

<<<

>>>

Intencionalita

Na intencionalitu, tento zvláštní fenomén, který se nám vyjevuje v souvislosti s vědomím (a myšlením) a o kterém zatím nevíme, zda je spjat s vědomím vskutku tak výhradně, že nikde jinde se s ním nemůžeme setkat (což by ovšem byl zatím nezdůvodněný předpoklad a tedy předčasný úsudek = před-sudek), se však můžeme podívat i z druhé strany – a tak to právě obvykle děláme. Nejde nám už jen o to, že naše představa jakožto součást, složka našeho vědomí, tedy jako náš akt, naše představování – se odnáší, vztahuje k něčemu, co není jejich součástí, ale jde nám o to, zda to má vsutku postačující oprávnění, když toto „něco“, k čemu se ve vědomí vztahujeme, ale co není ani jeho součástí, ani jeho výtvorem, produktem, chápeme nejen jako cosi skutečného, nýbrž jako něco, co má smysl, to znamená jako něco, co samo opět odkazuje někam dál, k něčemu dalšímu. Jinými slovy, máme tak před sebou otázku, zda něco skutečného, co není jen součástí našeho vědomí a myšlení, může poukazovat k čemusi dalšímu, díky čemu toto skutečné není jen tím, čím prostě jest, ale něčím víc. To je velmi důležitá věc, neboť pokud bychom zůstávali jen v rámci svého vědomí a myšlení, nikdy bychom se nemohli s nikým jiným skutečně domluvit, dorozumět, neboť ani my bychom se nijak nemohli dopátrat, co si ten druhý myslí, ani on by se zase nemohl nijak dostat k tomu, co si myslíme my. Naše zkušenost nám však již od dětství říká, že takové dorozumění je přece jenom možné, byť by leckdy docházelo také k nedorozumění, vzájemnému nepochopení a také mylnému dorozumění (kdy si třeba obě strany myslí, že si rozumějí, ale ve skutečnosti tomu tak není, jak se dříve nebo později ukáže, eventuelně že si rozumějí jen částečně, a takové částečné dorozumění je vlastně jen výše kvalifikovaným nedorozuměním, a to znamená

nebezpečnějším nedorozuměním – znáte-li *Malého prince*, vzpomenete si na to, co tam říká liška, totiž že řeč je pramenem nedorozumění).

(Praha, 011104-4.)

<<<

>>>

Smysl

Otázka tedy zní: může mít něco, k čemu se vztahujeme svým vědomím (myšlením), ale co není jeho součástí, smysl, aniž bychom mu ten smysl sami dávali? To znamená: i když vezmeme vážně, že nejsme jen my se svým vědomím, ale že jsou kolem nás ještě jiné skutečnosti, předměty nebo osoby, může jejich smyslnost být něčím, co si my sami nevymýšlíme? Co do nich my sami jen nevnášíme? Abychom si tuto otázku mohli položit, musíme si již předtím uvědomovat, že v celé řadě případů jsme se už mýlili v tom, že jsme něčemu takto skutečnému (předmětně skutečnému) připisovali význam a smysl, který se nepotvrdil. To znamená, že se k eventuelnímu dojmu, že něco smysl má, musíme ve svém vědomí vztáhnout s jistým odstupem a podezřením, rozumí se nejen vůči tomu, co se nám zdá mít určitý smysl, ale také a zejména vůči sobě, vůči svému zdání, svým dojmům. Zároveň však zase toto vztažení k sobě a svým dojmům atd., vůbec ke svému vědomí, znamená, že jsme si už předtím museli nějak uvědomit ten základní rozdíl mezi tím, když se nám něco jen nějak jeví, zdá, a tím, když tomu tak opravdu jest. Takže nyní naše otázka zní: může něco, co sice není naší představou ani výtvozem našeho myšlení a vůbec vědomí, mít nějaký smysl, tj. může poukazovat k něčemu dalšímu, neukazovat jen sebe, ale vést nás dál, „odnášet se“ (a odnášet nás) k něčemu dalšímu? Na tuto otázku – vzhledem k tomu, co už bylo řečeno – jistě odpovíme kladně, pokud nehodláme jen tak bezdůvodně a v rozporu s našimi zkušenostmi popírat, že tu jsou „ti druzí“: ano, právě proto, že tu jsou ti druzí, kterým více či méně, lépe či hůře můžeme rozumět, musíme předpokládat, že přinejmenším něco z toho, co oni dělají nebo udělali, může mít smysl, který jsme si my sami nevymysleli. Ale stále ještě tomu tak může být jen proto, že si ten smysl vymysleli a do věcí vpravili (resp. věci do toho smyslu zatáhli) ti druzí. A protože těch druhých je mnoho, a byli také mnozí ještě před námi i před nimi, můžeme o smyslu uvažovat nejen takto jednotlivě a izolovaně, ale jako o celkovém prostředí, do něhož se každý z nás již narodil, v němž vyrůstal, na nějž je zvyklý, a to tak, že sice dovede s jistým odstupem posuzovat, zda ta či ona věc, předmět, skutečnost má nebo nemá smysl, a zejména jaký smysl má, zda ten smysl je držitelny nebo ne, ale nemá tendenci pochybovat o tom, že alespoň některé skutečnosti kolem něho (a kolem nás všech) smysl mají nebo alespoň smysl mohou mít.

(Praha, 011104-5.)

<<<

>>>

Myšlenka (a pojem)

Je zásadní rozdíl mezi pojmem a myšlenkou, neboť pojem nemůže být myšlen více způsoby, zatímco myšlenka ano. To je však třeba nejen vysvětlit, ale zejména ospravedlnit. Pojmovost je obrovským pokrokem, přímo přelomem v dějinách myšlení, neboť umožňuje přesnost, jaká je pro narativitu nejen nemyslitelná, ale přímo vyloučená. Mnoho autorů se v minulosti domnívalo (a mnoho se dokonce

do dnes domnívá), že pojmy jsou původně nějak odvozovány ze zkušenosti, zejména z vjemů, a teprve mnohem později že mohou být konstituovány v jisté (spíše jen relativní) nezávislosti na ní (resp. na nich, tj. na vjemech). Je to chybný pohled na věc, i když jeho kořeny této chybnosti mohou být dobře pochopeny. Karteziánský racionalismus měl navzdory mnoha omylům nepochybnou oprávněnost, když zdůrazňoval aktivitu a spontaneitu rozumu, kterou nelze (jak to pěkně formuloval Leibniz) najít ve smyslech samých, a kterou nelze ze smyslů ani odvodit. Nicméně zatímco smyslová zkušenost nám nikdy nepostačí k uspokojivému chápání věcí, tj. k porozumění smyslu, bez něhož by prostě splývaly s chaotickou změť „skutečností“, rozum se s takovou chaotičností principiálně nesmiřuje a hledí skutečnost „sformovat“ resp. rozpoznávat po svém. Někdy se může zmýlit, ba může se dostat do vleku omylů na velmi dlouho dobu a působit po mnoho generací, ale zároveň je vždy schopen se na sebe, na své výkony a tedy také na své omyly třeba po dlouhém čase kriticky podívat a de facto je objevit, rozpoznat, odhalit a pokoušet se o nápravu. Je to mu tak proto, že není zcela závislý na paměti, která časem ochabuje, nýbrž dokáže se opřít o něco, co není resp. nemusí být s ochabující pamětí oslabováno, totiž o myšlenku. Ta sice zprvu může někdy přispívat k tomu, že si někdy spíše než to, co se vskutku událo, pamatujeme to, co jsme o tom tehdy a také později říkali a co jsme si myslili (víme, jak se při soudních svědectvích snaží jak obžaloba, tak obhajoba obojí pečlivě rozlišovat). Tato nesnáze je však naprosto zásadně překonána tam, kde už vůbec nejde o paměť (nebo jen ve zcela pomocné úloze) a kde nový druh „pochopení“ nám dovoluje, abychom se navždy stali přímými „svědky“ toho, co jsme pochopili, přesněji, co jsme „nahlédli“. A právě zde se musíme pokusit odlišit funkci pojmů, s jejichž pomocí „konstruuje“ příslušné intencionální objekty, od funkce „myšlenek“ (zatím užíváme tohoto víceznačného pojmenování), které sice bez pojmů nemohou být myšleny, ale které přesto nejsou produktem ani pojmů, ani našeho pojmového aparátu, ale ani našich myšlenkových výkonů vůbec.

(Písek, 011111-1.)

<<<

>>>

Myšlení (a myšlenka)

Když myslíme, je tu vždy náš výkon, tj. naše vykonávání myšlení, naše myšlenková aktivita, práce, a potom to, k čemu se naše vykonávané myšlení vztahuje, ale co není ani jeho součástí, ani jeho složkou. Tomu říkáme, že myšlení má intencionální charakter; konkrétně to znamená, že naše myšlení není jen to, čím vskutku jest, ale že přesahuje, překračuje samo sebe tím, jak míří mimo sebe – obvykle se říká: ke svému předmětu. Tím „předmětem“ ovšem vůbec nemusí být žádná „věc“, tj. předmětná skutečnost, na kterou je možno si sáhnout, kterou lze vidět a eventuelně vyfotografovat, kterou lze slyšet a eventuelně nahrát atd. atd. Důraz na takové „věci“ je ostatně poměrně recentní; začali je prosazovat někteří filosofové a největší význam jim přisuzují zejména přírodní vědy. Ale už od samých počátků filosofie (a tedy od počátků pojmově strukturovaného myšlení) měli právě nejbystřejší myslitelé dost jasno v tom, že jsou také „věci“, které nemají zmíněný charakter, a velmi často jim přisuzovali větší, zásadnější a základnější význam. Nicméně je pravda, že i v tom případě na takové věci-nevěci mysleli jako na „věci sui generis“, na jakési zvláštní „předměty“. Obvykle se později o takových zvláštních „věcech“ mluvilo jako o předmětech „ideálních“, a to zejména proto, že Platón vymyslel celý zvláštní svět věčných „idejí“, které představují dokonce „pravou skutečnost“ (nechávám tu stranou, zda učení o idejích je

vskutku Platónovo – Aristoteles je v každém případě Platónovi připisuje). Ale právě na tomto případu můžeme demonstrovat, jak myšlenka idejí má jakousi vlastní váhu či spíše platnost, a to bez ohledu na to, jak ji Platón podává, protože my ji můžeme třeba i opravovat, revidovat, rekonstruovat v nových myšlenkových kontextech, takže to určitě už není myšlenka Platónova, a není to také pouhý pojem, ba ani společná konstrukce několika pojmů. A docela jistě to není jen subjektivní záležitost, pouhá složka či součást našich myšlenkových výkonů. A tuto myšlenku je možno sledovat různými směry, spojovat ji s rozličnými předpoklady i důsledky a rozmanitě ji interpretovat. Myšlenka v tomto smyslu není ani pojmová konstrukce jako třeba pojetí trojúhelníku nebo krychle, ani žádný proud vědomí, a už vůbec to není žádná „věc“, žádný „předmět“, „objekt“. Má v sobě jakousi utajenou energii, již nás dokáže strhnout a vést, a to třeba jen na zkoušku, jen jako „metodicky“ přijatá a do důsledků sledovaná – a třeba později odmítnutá a odložená.

(Písek, 011111-2.)

<<<

>>>

011113-1

Náboženství je třeba odlišovat od náboženskosti (?=religiozity?) dost podobně jako třeba dechovku od hudebnosti nebo sochaření od smyslu pro výtvarnost apod. (Možná ty paralely zvláště dobře nesedí, ale o to nejde.) Smysl pro výtvarno nebo pro narativitu či slovesnost nebývá považován za anomálii nebo dokonce za vrozenou vadu, a proto není zapotřebí smysl pro posvátno nebo tajemno apod. hned diskvalifikovat jako scestný. Problém spočívá nikoliv v tomto „smyslu“, v tomto typu vnímavosti, nýbrž v konkrétních podobách jeho kultivace a využití resp. vůbec práce s ním. – Navzdory této relativní vstřícnosti, která ode mne může i překvapit, je třeba vzít na druhé straně s náležitou vážností skutečnost, že tzv. smysl pro posvátno či tajemno je v minulosti (a ještě i v přítomnosti) fakticky spojen s životní i myšlenkovou orientací člověka do minulosti, s jeho vázaností na archetypy a s jakýmsi děsem z budoucnosti. Právě proto bude dobré ponechat onen český i původně latinský termín pro tuto spjatost s minulostí a zvolit jiný termín pro to, co snad je jakýmsi hlubším, ale před-náboženským předpokladem toho, co až dosud jako náboženství bylo chápáno.

(Písek, 011113-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Základní problém lidských práv spočívá v tom, zda a jak uznáváme jejich respektabilitu a závaznost bez ohledu na individuální i společenské zvyklosti a tedy nezávisle na místní a dobové morálce, vůbec na lidské subjektivitě, vědomí, schopnosti porozumět, poznat atd. A to je ovšem problém, který se netýká výhradně jen tzv. „nezadatelných lidských práv“, nýbrž mnoha významných skutečností, bez nichž si už nedokážeme představit civilizovaný a zkulturnovaný lidský život, a to stejně individuální (subjektní) jako všestranně a všeobecně intersubjektní, komunikativní, společenský. Právě proto nemůže být tento základní problém interpretován a řešen jako problém speciální, např. právní, ale musí být pochopen jako jen jedna stránka, jedna tvář problému dalekosáhlejšího a hlubší-

ho, tedy problému základně (fundamentálně) filosofického. K tomu cíli ovšem je třeba objasnit, co to vlastně znamená, že nějaký problém je třeba chápat nejen filosoficky (to je vlastně zásadně možné u všech problémů, tedy i u velmi úzce speciálních), ale jako problém filosofický. Filosofickým problémem totiž zdaleka není každý problém, jímž se filosofie může zabývat. Ale zatímco neexistuje žádný problém (ani žádný obor problémů), jímž by se filosofie nemohla zabývat, filosofický problém je nepřístupný nefilosofickým přístupům a interpretacím. Z toho pak vyplývá, že uspokojivě a v úplnosti nemůže být problém lidských práv ani náležitě předestřen, natož řešen žádnou speciální metodou, a tedy ani žádnou odbornou vědou, tedy ani vědou právní. Nemůže však být vyhrazen ani právní filosofii, pokud ji chápeme jako součást právní vědy (a nikoli jako celou filosofii). Jestliže je problém lidských práv v jisté své rovině problémem širším a obecnějším, hlubším, tj. problémem nejen povahy tzv. lidských práv, ale třeba také problémem povahy uměleckého nebo myšlenkového díla, pak ani právní filosofie nemá k dispozici prostředky, jak se touto složkou či rovinou lidských práv zabývat. Právě to máme na mysli, když zdůrazňujeme, že každá filosofická disciplína musí být celou filosofii (ovšemže přednostně soustředěnou na jistý okruh problematiky, neboť jinak to ani není možné, neboť zabývat se vším najednou nelze). V tom smyslu filosofie práva není součástí ani složkou právní vědy, a ani filosofie umění není součástí ani složkou dějin umění ani umělecké kritiky, atp., nýbrž je (a musí být) vždycky nikoli součástí (tedy částí) filosofie, nýbrž filosofii celou, i když ve všech směrech neprovedenou (ale proveditelnou, a to tak, že je z toho, co provedeno bylo, možno srozumitelně a v hrubých rysech spolehlivě domýšlet, jak by ta filosofie asi mohla vypadat).

(Písek, 011127-1.)

<<<

>>>

011115-3

V našem světě (možná víc, než jak tomu bývalo dříve) je mnoho nejen lidí-jednotlivců, ale etnických skupin, národů, společenských vrstev atd., kteří nevidí své současné postavení jako situaci míru, nýbrž jako útlak, nesnesitelné břemeno nespravedlnosti a často přímo nenávistného pokořování. Jak můžeme mluvit o „věčném míru“ na této planetě, když tady jsou stamilióny lidí, kteří svou situaci vidí jako neudržitelně nespravedlivou? Nemůžeme přece do nekonečna omílat výtky, že třetí svět nás Evropany a Američany podezírá, že se k nám chová odmítavě až nepřátelsky: cožpak si to nezasloužíme? Cožpak jsme se o to v dosavadních dějinách sami nepostarali? Dokud nějakého – byť relativního – úspěchu nebudou dosahovat jen ti, kdo sáhnou po zbraních a po válečném konfliktu, dokud my sami nebudeme dbát spravedlnosti i tam, kde útlak a zotročenost hlasitě nekřičí, dokud sami nebudeme aktivně vyhledávat ty, kteří byli a jsou podmaňováni a zotročováni, dotud se nebudeme mít právě rozhořčovat nad tím, že další a další budou sahat po válečných konfliktech – anebo po terorismu, což je – jak se dnes všeobecně říká – jen nový druh války.

(Písek, 011115-3.)

<<<

>>>

011123-1

V každém „dojmu“ je přítomna složka působení, které onen dojem vyvolá, dále odpověď (reakce) na toto působení, která se na vzniku dojmu spolupodílí, a posléze ono „dojetí“ či spíše „naladění“ samo, které je jak od působení, tak od reagování do jisté míry nezávislé, protože je schopno přetrvávat obojí, ale dokonce vyvstávat, vznikat (a pak přetrvávat), aniž by bylo aktuálním působením vyvoláno. A tomuto na momentálních okolnostech do jisté míry nezávislému přetrvávání určitého naladění říkáme „nálada“. Z toho vyplývá, že nemůžeme z prostého konstatování „nálady“ se žádnou určitostí usuzovat ani na okolnosti, ani na skutečnou situaci (situovanost) určitého jednotlivého člověka (tak a tak naladěného). Jinak se to ovšem má v případě, kdy takovou náladu můžeme konstatovat v nějakém širším společenství, zejména pak v celé společnosti. Pokud si např. nějaký politik nevšimne obecné nálady nebo pokud ji nebere vážně, zamlouvá ji nebo jí nijak nedbá, dopouští se nejen necitlivosti, nýbrž vážné chyby.

Poznámky terminologické:

afficio, -ere (ad-facio) = děláním něco zasahovati, měniti, uváděti v jistý stav, působiti

affectus, -us, m. = stav (ob- mysli), nálada, nastrojení; hnutí mysli, vzrušení, cit, zvl. náklonnost, láska; afekt, náruživost, vášně

(Písek, 011123-1.)

<<<

>>>

011126-1

Z povahy hospodářského a technického vývoje můžeme odvodit ponaučení dokonce i pro způsob společenského působení filosofie. Tak jako by miniaturizace řady každodenních potřeb nikdy nepostupovala takovou rychlostí, kdyby toho nebylo zapotřebí pro vysílání raket plných nejrůznějších přístrojů do kosmického okolí naší planety, a tak jako by nákladnost této miniaturizace nikdy nemohla tak klesnout a dovolit tak snížení ceny mnoha velkolepých experimentů, kdyby se nemohla rychle uplatnit také v běžnějších zařízeních a dokonce v domácnostech, nenajde ani filosofický výzkum a filosofická produkce nikdy takovou podporu v širších vrstvách společnosti, pokud filosofové nenajdou správný vztah k veřejnosti a dokud neudělají vše potřebné k tomu, aby se jejich práce a úsilí setkalo s co nejširším, co možná obecným porozuměním. A to konkrétně znamená, že vedle tzv. základního výzkumu, k němuž ve filosofii může opravdu docházet jen v myšlenkové laboratoři filosofově, musí filosofie poskytovat veřejnosti také srozumitelnější výstupy, k nimž není zapotřebí se filosofii celoživotně a plnohodnotně věnovat, a přesto z ní mít nemalý užitek.

(Písek, 011126-1.)

<<<

>>>

011127-1

O spravedlnosti se tradičně mluví jako o (lidské) ctnosti, ačkoliv správně by se v takovém případě mělo mluvit o spravedlivosti. Člověk, který (vždy) jedná (a mluví) v souhlase s tím, co je v daném případě (v dané situaci, v dané věci či kauze)

spravedlivé, je člověk spravedlivý; naproti tomu právě tím, že jedná (a mluví) spravedlivě, dává průchod spravedlnosti. Spravedlivosti musí být totiž dán průchod, tj. to, co se stane, má a musí být spravedlivé, tj. ve shodě se spravedlností. O tom, co je nebo není spravedlivé, nerozhoduje ani obecné mínění či obecný souhlas, ani zákony, neboť lidé se mohou mýlit (a dokonce se velmi často mýlí), a zákony mohou být nespravedlivé, tj. mohou být překážkou pro uplatňování spravedlnosti. Proto je spravedlnost důležitější než zákony, a důležitější než dodržování zákonů je spravedlivost, což znamená, že dodržování zákonů je až na druhém místě po uplatňování spravedlnosti. Lidská ctnost je právě jen lidská, takže musí mít svá kritéria a svou normu – a tou je spravedlnost. Známé slovo „fiat iustitia, pereat mundus“ je přehnanou formulací myšlenky, že není žádného vyššího zájmu, ve jménu kterého by bylo přípustné omezit či narušit prosazení spravedlnosti. Zároveň však je třeba dodat, že „neexistuje“ nic takového jako „spravedlnost o sobě“, tj. spravedlnost absolutní ve smyslu oddělenosti od jakékoli konkrétní situace. Spravedlnost je vždy vztažena k situaci, ale je k ní vztažena jako nepředmětná výzva, kterou musí (má) někdo uslyšet a vyslyšet a začít jednat v soulase s ní. Nejde tedy o žádnou jen všeobecnou orientační nebo jen formální normu, kterou by bylo třeba materiálně naplňovat konkrétním situačním obsahem. Spravedlivost je založena na oné nepředmětné výzvě, na jejím zaslechnutí, na jejím porozumění a uposlechnutí: při tom všem se uplatňují všechny vhodné i nevhodné lidské vlastnosti, takže spravedlivost jakožto lidská ctnost je vždycky jen částečným uplatněním toho, co vyžaduje spravedlnost. Spravedlnost je tedy vždycky adresně a konkrétně zaměřená, a podmínkou jejího zaslechnutí a uposlechnutí je rovněž adresné a konkrétní zaměření do určité situace. Každý pokus pojmově zachytit spravedlnost jako jakýsi konstruovaný model je problematický a může najít své relativní oprávnění pouze jako jakási pomůcka, nikoli jako norma sama.

(Písek, 011127-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Myšlenka lidských práv má spoustu konotací, které je zapotřebí rozplést. Je v ní třeba skryta také myšlenka, že každý člověk má tato nezcizitelná a nezadatelná práva, ale také, že tato práva má celý lidský rod? Máme těmto právům rozumět tak, že zahrnují také právo každého člověka a každého lidského společenství a posléze všeho lidstva – právo na co? Právo na to, žít a tedy být? Což samo bytí není již svou podstatou uplatněním moci či spíše vůle k ní? Má každý člověk a všechno lidstvo právo na svou moc a na svou vůli k ní? A jak to vypadá s právem na žití a bytí ostatních živých bytostí? Ty nemají stejná práva? Mají jiná, omezenější práva? Jsou jejich práva omezená nějakým původním, archaickým způsobem, to znamená ještě dříve a původněji, než se na této planetě vyskytl člověk a než začalo mít smysl mluvit o jeho právech? Anebo je tu ještě také omezení oněch práv, jež vyplývá z toho, že se na zemi objevil právě člověk, jeho práva byla nějak větší, „základnější“? A jde vůbec jen o práva živých bytostí? Nelze myslit ještě nějaká primitivnější, počátečnější, snad ještě omezenější „práva“ všude tam, kde se něco děje, tedy kde něco „jest“ (vždyť už víme, že vše, co „jest“, se nějak „děje“, má událostnou povahu!)? Jak se v tom případě postupně proměňuje chápání onoho „práva“ či oněch „práv“? Předcházejí práva bytí – anebo si je bytí (rozumí se bytí určitého jsoucná) s sebou nese, jak jenom ono jsoucná začne „být“?

(Písek, 011130-1.)

<<<

>>>

Intencionalita

Intencionalita je charakteristika, která se netýká jen vědomí (a myšlení atd.), ale je mnohem rozšířenější všude ve skutečném světě. Je třeba ji jen úmyslně nezú-
žovat, neomezovat, nýbrž hledat její základ mimo samo vědomí, všude tam, kde
vskutku jest (a očekávat, že ji najdeme i tam, kde jsme ji „neočekávali“). Svět
totiž stojí na událostech, a událost je pouze tam, kde je nějaké dění. Pokud ne-
hodláme dění redukovat na střídání jednotlivých momentálních jsoucností, ale jsme
připraveni vzít na vědomí kontinuální procesy, musíme vzít na vědomí také jejich
směřování. To směřování...¹

(Písek, 011130-2.)

<<<

>>>

011202-1

Jan Skácel napsal ve sbírce *Oříšky pro černého papouška (Básně II., Brno 1996, s. 147 - č. 18)*:

básníci básně neskládají

báseň je bez nás někde za

a je tu dávno je tu od pradávna

a básník báseň nalézá

Jistě je za tím významný prožitek a zkušenost, ale to, co je tu řečeno, není prosté
vyslovení této zkušenosti, ale už jistá interpretace, a ta je nepravdivá, protože
ovlivněná jak mýtem, tak řeckou metafyzikou (především platonismem). Slovní
spojení „skládat básně“ je sice běžné (podobně jako skládat píseň nebo symfo-
nii), ale je rovněž zavádějící, i když odpovídá velmi dávné tradici, sahající až do
praindické minulosti, do sanskrtu a možná až do prákrtu. Samo řecké λέγειν, la-
tinské *legere*, dokonce německé *lesen* znamená původně „sbíratí“. Přesto ani
promlouvání, ani čtení, ba ani psaní atd. nebudeme dnes redukovat na nějaký
sběr, na sbírání hlásek či písmen, neboť nejde o samo skládání, a výsledkem
nemá být sebranka ani nějaké skladiště: jde o sjednocování, tj. sbírání do jedno-
ty, a to předpokládá i výběr, selekci. O básníkovi dnes spíše říkáme, že tvoří. Ská-
cel nám proto jakoby usnadňuje, jak přijmout jeho myšlenku, tím, že mluví o
„skládání“; je něco v našem vědomí, co způsobuje, že se nám to „skládání“ nelíbí
- připomíná nám to veršotepectví. Ale hlavní myšlenka Skácelovy básně je ve
verších druhém a třetím: báseň je „bez nás“, tj. bez básníka, bez básnického tvůr-
ce, a „je tu dávno“, dokonce „od pradávna“. A je „někde za“. To je dokladem
toho, že ani tak velký básník se nevyvaruje omylů, je-li vnitřně infikován určitou
myšlenkovou tradicí, z níž se pak pokouší vystoupit na nepravém místě. Skácel
nepochybně nemyslí „za“ ve smyslu *post*; „za“ může ostatně někdy znamenat
pravý opak, totiž „před“, a to má asi Skácel na mysli - ale za čím tedy? resp.
před čím? Je-li báseň „bez nás“, pak to nemůže znamenat „před námi“, tj. před

¹ Pokračování chybí.

básníkem, před jeho básnickým tvořením. *Kde* je tedy to „před“? A *kdy* to je? Někde ta báseň (a tedy všechny básně, nebo alespoň všechny pravé, „zdařilé“ básně) být musí, vždyť Skácel říká, že tam „někde za“ vsutku „je“; a „je“ tam (Skácel říká dokonce „tu“) dávno, od pradávna – to bývá chápáno jako „odevždy“. To však zároveň vylučuje možnost, že báseň přichází z budoucnosti, neboť je-li tu od pradávna, přichází z minulosti, přesněji: z praminulosti. Takže ono „za“ nemůže poukazovat k budoucnosti, i když by to v zásadě bylo možné – vždyť říkáme: za dvě hodiny, za pár dní, za měsíc. Skácelovi tedy ani nenapadá opustit koleje tradice, on se jen vrací zpátky až k té nejstarší tradici, k mýtu. A právě tím bere básníkovi tu specifickou jedinečnou, pro kterou býval odedávna heroizován: básník náležel k heroům, protože se dokázal odchýlit od pouhého napodobování pravzoru, ale ustavil pravzor nový, nebývalý, dosud „nejsoucí“. Básník byl ἀρχηγός, vůdce, „pionýr“, nikoli hledač, který tu a tam najde báseň jako houby v lese.

(Písek, 011202-1.)

<<<

>>>

011207-1

Tradiční chápání morálního či mravního aspektu lidského chování a jednání je zatíženo velkým zjednodušením v tom, že se vše morálně závazné považuje za všeobecně platné. Tento předsudek ovšem sdílejí i ti, kteří chtějí onu mravní závaznost relativizovat, subjektivizovat či převádět na něco dalšího a odvozovat ji z toho. Ve skutečnosti jde o značně komplikovaný fenomén, který je třeba podrobněji přezkoumat a zejména pečlivě rozlišovat jednotlivé jeho složky. Zdá se, že základní překážkou takového zkoumání je jakoby samozřejmá objektivizace, zpředměťování oné závaznosti, a to zase i tam, kde je cílem její zpochybnění nebo alespoň zdůraznění její podmíněnosti a závislosti na okolnostech. To, co „má být“, co se „má stát“, přichází jako nepředmětná výzva, a to situačně a adresně, tj. cíleně osobně zaměřeno. Vše další záleží na tom, zda to vůbec uznáme, tj. zda to „zachytíme“ ve formě nápadu (že nás to napadne, neboť to už není možné bez nás, musí to být právě náš nápad, musí to napadnout nás), ale pak to záleží na tom, zda tomu náležitě porozumíme (můžeme to sice „zachytit“, ale porozumět tomu špatně). Zejména však to musíme pochopit jako výzvu, jako apel na nás, musíme to vzít vážně a náležitě na to zareagovat i svým činem, svou aktivitou (tedy nejen porozuměním). To všechno představuje do takové míry situační jedinečnost, že jakákoli redukce na obecná pravidla může fungovat jen jako pomocné berle, ale skutečné porozumění situační výzvě v její plnosti může někdy vést i k napětí a rozporu s takovými obecnými berlemi. Právě proto ohled na druhého, tj. na konkrétního člověka v určité, zcela konkrétní situaci je důležitější než jakékoli pravidlo. Ovšem tu důležitost rozpozná je člověk jednak velmi vnímavý, jednak také vytrénovaný; pro člověka s nižší vnímavostí a netrénovaného hrozí nejnebezpečnější omyly. A právě proto, že v lidské společnosti převažují lidé méně vnímaví a málo trénovaní, jsou obecně přijímané mravní ohledy, tj. tzv. morálka či obecná mravnost, velmi důležité a nepominutelné.

(Písek, 011207-1.)

<<<

>>>

011207-2

Myšlenka nezadatelnosti (nerelativizovatelnosti, nezpochybnitelnosti atd.) lidských práv je spjata s hlubokým přesvědčením (nebo alespoň se samozřejmým předpokladem), že tzv. lidská práva nelze ponechávat v jakékoli (třeba i zúžené, omezené) kompetenci úřadů a vlád, dokonce pozitivních (formulovaných a vyhlášených) zákonů vůbec. Lidská práva jsou v platnosti dříve, než byla formulována, než byla objevena, nejsou proto výsledkem demokratizace, nýbrž naopak jejím předpokladem. u ý

(Písek, 011207-2.)

<<<

>>>

Vzpomínky

Pomáhal jsem stěhovat knihovnu Ústavu TGM dvakrát. Když se po válce podařilo dát knihovnu dohromady (většina knih byla v Univerzitní knihovně a poměrně slušně válku přežila, pokud vím), byla umístěna v nějakém uvolněném domě s byty, nevím přesně kde). Odtud se měla stěhovat, a to do tzv. Kramářovy vily (nad Klárovem, proti Chotkovým sadům). A při tomto stěhování jsem už pomáhal; jako student jsem ještě s dalšími kolegy knihy prozatímně umísťoval na dřevěné police, které byly postaveny v dosti velkých místnostech vily. Pamatuji se na dr. Štemberu, který tam také byl (snad si to nepletu s druhým stěhováním, ale možné je, že při prvním ještě nepomáhal), a ovšem na redaktora Chába, který snad pomáhal stěhovat jak při prvním stěhování do Kramářovy vily, tak - to už určitě - při druhém, totiž z této vily do budovy bývalé banky naproti Národnímu divadlu, kde potom sídlilo presidium Československé akademie věd. Při druhém stěhování pomáhala také studentka Kloudová, sestřenice mé známé z AY, Jany Kloudové (křestní jméno se už nepamatuji). Už nevím, kdo mi řekl, zda bych nepomohl, možná to byl Patočka, který mne již předtím pozval do svého soukromého semináře (konal se u něho doma, v Hošťálkově ulici, ještě dokud bydlel s rodinou nahoře v podkroví); s Kozákem jsem se v té době ještě moc neznal; ovšem Štembera byl jeho doktorandem, tak je možné, že na to druhé stěhování už zval i Kozák. Byla to ostatně pro mne příležitost si vydělat pár korun; ostatně jako pro Chába (po likvidaci Národního osvobození přišel o práci). A tak mi napadá, že i Cháb tam byl až při druhém stěhování, to bylo už po únoru 1948, po zrušení Národního osvobození a když byl Cháb ergo bez práce. Pamatuji se také na Němku-knihovnici, která v Ústavu pracovala už před válkou; jméno si už nevzpomínám. Vzpomínám na ni, byla mi dost nakloněna, často se mnou zaváděla hovor. Ostrčila a Navrátila jsem tehdy (poprvé) viděl jen několikrát a jen náhodně. Při prvním stěhování jsme knihy rozbalovali a dávali do regálů, při druhém zase vybírali z regálů a dávali buď do jakýchsi „nosítek“ (to šlo rychleji) anebo také balili. Pak jsme ještě nějaký čas zase balíky rozbalovali už na Národní třídě. Vlastně si ani přesně nevzpomínám, v kterých to bylo letech a měsících. Ústav TGM byl posléze zrušen, ale to už jsem byl na vojně, a když jsem se vrátil, nebylo možno zjistit, kde vlastně knihy jsou. Patočka mi ještě před vojnu říkal o jedné knize z Rádlovy knihovny (filosofickou část Rádlovy knihovny totiž také převzal Ústav TGM), kde byly prý zajímavé Rádlovy poznámky tužkou na okraji k problému pravdy); když jsem se vrátil z vojny a chtěl se na tu knihu konečně podívat, nebylo už možno zjistit, kde je. Navrátil předal všechno bez protokolu a byl za to odměněn tím, že byl jmenován ředitelem Státní lékařské knihovny. Když jsem se vrátil z vojny, nemohl jsem opět sehnat žádné zaměstnání, a byl

jsem se jednou zeptat také v Lékařské knihovně. Mluvil jsem s Navrátilem, ten si vyžádal čas a po týdnu mi řekl, že se na mne vyptával Patočky a ten že prý řekl, že jsem difilní člověk. A tak mne nevzal. Potom jsem však měl velmi často v Lékařské knihovně co dělat a dost často jsem se buď náhodou nebo dokonce pracovně setkával i s Navrátilem. Stal jsem se také členem jakéhosi výboru pro dokumentaci ve zdravotnictví (to už jsem pracoval u Rašky v Ústavu epidemiologie a mikrobiologie, ten mne tam prosadil, rozumí se v době, kdy jsem u něho byl ještě v milosti).

(Písek, 011213-1.)

<<<

>>>

Monády a příčinnost

Leibniz předpokládá (v *Principech přírody etc., xxxx*, s. 146), že „existuje dokonalá harmonie mezi percepcemi monády a pohyby těles, která je od počátku světa předzjednána mezi soustavou finálních příčin a soustavou příčin působících“.

Toto pojetí vlastně naznačuje, že souhra (harmonie) mezi tzv. příčinami působícími (*causae efficientes*) a tzv. příčinami finálními (*causae finales*) není samočinná, ale že musí být zjednána a zajišťována z jiného zdroje, tj. – v případě Leibnizových monád – Monádou monád. Protože jde o harmonii univerzální, tj. platnou pro všechny monády (přesně: pro jejich vnitřní vyčeřování, tj. vývoj), vzniká otázka, jak jsou možné tak velké rozdíly mezi nimi. Tyto rozdíly totiž nelze odvozovat z oné harmonie, neboť ta – jakožto univerzální – musí být závazná pro všechny stejně. Právě v tomto bodě se ukazuje skutečný význam Leibnizova důrazu na to, že monády jsou vnitřně činné, aktivní. Je-li však aktivita monád jen ryze niterné (vnitřní) povahy, máme před sebou ještě jednu důležitou otázku, jakou úlohu má ve vnitřním vývoji monády ona „účinná kauzalita“ vedle kauzality finální (neboli tělické). Vzhledem k tomu, že Leibniz o (účinných) příčinách ví, že nejsou (přinejmenším některé z nich) věčné (např. není věčná příčina dne, neboť jednou přestane existovat – s. 148), lze mít za to, že jde také o „příčiny“ vnitřní povahy. Harmonie mezi vnitřní účinnou příčinností a vnitřní těličností tedy záleží na aktivitě monády a není fatálně řízena („harmonizována“) pro všechny monády stejně, univerzálně. Zajištěnost „dokonalé harmonie“ mezi obojím druhem příčin tedy neznamená (nemusí znamenat a podle Leibnize vskutku neznamená) předzjednanost veškerého individuálního vnitřního vývoje všech monád. U Leibnize proto nejde o žádný pankauzalizmus, a to ani v tom smyslu, že jsou uznány vedle příčin účinných také příčiny finální. Vedle obojích tu totiž musí zůstat jistý prostor pro nahodilost, přesněji pro kontingenci. Tím nemám být zpochybněna ona „přísná řízenost“, o níž Leibniz mluví (149); příkladem mu je skutečnost, že „živočichové obecně při početí nebo plození nikdy nevznikají zcela nově“, což ovšem vůbec neznamená, že cosi nového by tam přece jen vůbec nikterak a nikdy nebylo.

(Písek, 011221-1.)

<<<

>>>

011230-1

Myšlenka nezadatelných, eventuelně „přirozených“ lidských práv má rozmanitou podobu u různých autorů i v obecném použití. Přísně vzato jí chybí vnitřní integri-

ta, ale také hlubší filosofický základ. Přesto si podržuje svou závažnost, a to – jak se zdá – nikoli svou vnitřní přesvědčivostí, nýbrž spíše pro svou nenahraditelnost resp. protože nemáme k dispozici vhodné alternativy. Tato myšlenka je navíc paradoxně provázena jistou historickou fakticitou, která si sama zaslouží naší pozornosti. Navzdory tomu, že se jeví jako jeden z posledních pozůstatků upadající tradiční metafyziky a že by proto sama měla být dějinně odsouzena k zániku, a navzdory tomu, že – podle Nietzscheovy diagnózy – odkazuje j „hodnotám“, které by měly být „odhodnoceny“ a znehodnoceny, udržuje se stále nejen v obecném povědomí široké veřejnosti, ale zdá se mít značnou schopnost rezistence dokonce uprostřed všeobecného relativismu a skepticismu intelektuálních a politických kruhů. Ačkoliv některé její kořeny sahají až do starověku (zejména do doby sofistů a také Sókratovy, ale vedle zdrojů řeckých nesmíme zapomínat ani na zdroje prorocké tradice starého Izraele), její klasickou podobu najdeme – po jistých náběžích spíše filosofické a ideologické povahy např. v Holandsku a v Anglii, inspirovaných především reformačním návratem k některým biblickým pramenům – teprve v úzké dějinné spojitosti s americkou a pak francouzskou revolucí.

(Písek, 011230-1.)

<<<

>>>

011230-2

Naším cílem ovšem není žádné historické líčení vzniku myšlenky lidských práv. Takové líčení by totiž mohlo přispět k pochopení její aktuální a dokonce perspektivní závažnosti teprve tehdy, až se bude moci opřít o vhodné a správné pochopení toho, co k této myšlence opravdu bytostně náleží a co je naproti tomu v různých situacích a dobách jenom jejím okrajovým koloritem nebo historicky nahodilou příměsí.

(Písek, 011230-2.)

<<<

Další poznámky z roku 2001, blíže nedatované

>>>

Lidská práva (rozvrh)

- a) přirozenoprávní myšlení – nedostačuje
- b) nezávislost lidských práv na lidské instanci
- c) základ lidských práv x základ myšlenky lidských práv
- d) lidsky vzato: povinnost vůči bližnímu, respekt
- e) ne k tomu, jaký je, ale k jeho povolání, k jeho budoucnosti
- f) ale základ je ta budoucnost: nekrást, neumenšovat, neomezovat tu budoucnost
- g) odkud přicházejí lidská práva? – jsou „před“ námi, ale jako budoucnost

(Písek, 01nnnn-2.)

010101|2001 – chybí přesné datum

<<<

>>>

Lidská práva (body)

01. neudržitelnost přirozenoprávní filosofie
2. není však k dispozici náprava – alternativa
3. nezbytnost vypracování nové filosofie
4. jinak nebezpečí, že sama myšlenka bude zpochybněna
5. problém není jen s lidskými právy, ale s právem vůbec, a dokonce i se spravedlností, pravdou atd. (mravními normami, hodnotami ...) – zůstaneme však u práv(a)
6. právní myšlení je starší než pojmovost – formovalo se ještě ve světě mýtu a mytického myšlení
7. „vina“ – „trest“ apod. – mytické právo
8. právo je vždy spjato s autoritou
9. právní autorita byla původně odvozována od „bohů“ (zbožštění předkové i heroové vposledu odvozovali svou autoritu od nich)
10. důsledek: až do dnešní doby není naše právní myšlení ryze pojmové (a nemůže být) – stále je v něm mnoho příměsí mýtu a mytičnosti
11. sekularizace na tom v podstatě nic nezměnila, jen vyměnila termíny – místo „Boha“ – příroda; emancipace z pout církve a theologie nebyla dost myšlenkově důsledná a neprosadila alternativu
12. příroda jako náhražka „Boha“ (či „boha“) – problematický byl zvláště romantismus
13. příroda však nemůže být základem a zdrojem práva (mravnosti, spravedlnosti, pravdy atd.)
14. výsledek: podvrácení všech hodnot, norem (i nejvyšších) – Nietzsche
15. moderna a postmoderna; x ekologie
16. problém „danosti“ – „fakticity“: Jsou, mají být normy chápány jako „danosti“?
17. kauzalita – odkaz starých Řeků: včerejšek je příčinou dneška, dnešek zítřka
18. „kauzalita“ je konstrukce – jak vypadá skutečný fenomén (jev)?
19. událost jako dějící se (časová) struktura: nejprve ještě není, posléze už není – ergo: událostné dění směřuje z budoucnosti do minulosti
20. základní závěr: trvá-li něco tak, že se to buď nemění nebo že to vypadá jako následek nějaké příčiny, je třeba to vysvětlit tak, aby to nebylo v rozporu s předešlým závěrem (a pozorováním)
21. navazování, reakce, reaktivita – tedy základem je aktivita, přicházející z budoucnosti a navazující již na to „dané“
22. to pak mění celou perspektivu a tím i celý náš přístup nejen k dějinám, ale dokonce k dějům vůbec, tedy i přírodním

23. v tomto ohledu je potřeba filosofického založení resp. zakotvení lidských práv stejná nebo velmi podobná potřebě filosofického založení myšlenek našich ekologů !

24. základní problém: naučili jsme se tomu, co znamená nejširší vymezení termínu ‚historiografie‘ – popis nějakého děje, nějakých dějů (i když HISTORIAI jsou původně „vědy“), tj. rekonstruujeme to, co už není

25. celá dosavadní tradice evropského myšlení zahrnuje většinou nevyslovovaný, ale za zcela samozřejmý považovaný předpoklad, že nic takového není možné udělat s budoucností, neboť ta je (ještě) „prázdná“

26. existují ovšem možnosti odhadů – určité pozorované trendy a tendence se extrapolují do blízkých termínů

27. tím se ovšem veškerá pozornost opět upíná k tomu, co (už) jest

28. nic neznamená fenomén, že vše jsoucí se děje z budoucnosti do minulosti

29. setrvačnosti „přicházejí“ (vstupují) na scénu z minulosti – ale „nové“ skutečnosti naopak z budoucnosti; ale jsou nepředemětné a teprve se „uskutečňují“ (zpředměťují)

30. je proto třeba zkoumat v tomto směru, a zdá se, že půjde nejen o právo a spravedlnost (i pravdu), ale také třeba o povahu uměleckého díla (partitura – různá provedení – „co měl tvůrce na mysli“ – anebo ...)

(Poznámky – body; Písek, 2001 – přesné datum?)

[k tomu nalezeno v archivu ještě následující:]

- a) přirozenoprávní myšlení – nedostačuje
- b) nezávislost lidských práv na lidské instanci
- c) základ lidských práv x základ myšlenky lidských práv
- d) lidsky vzato: povinnost vůči bližnímu, respekt
- e) ne k tomu, jaký je, ale k jeho povolanosti, k jeho budoucnosti
- f) ale základ je ta budoucnost: nekrást, neumenšovat, neomezovat tu budoucnost
- g) odkud přicházejí lidská práva? - jsou „před“ námi, ale jako budoucnost

je třeba napsat a dát J.S.Trojanovi !

ETF, 6.12.2000

Symposium o lidských právech

přednášejí: prof. ThDr. Karel Skalický

doc. PhDr. Karel Floss

prof. PhDr. Erazim Kohák

prof. PhDr. Ladislav Hejdánek

sdělení: prof. ThDr. Jakub Trojan
as. ThDr. Jindřich Halama
moderátor: Mgr. Pavel Keřkovský

13.15 sdělení

13.20 – 13.45 1. přednáška, diskuse do 14.05

14.05 – 14.35 2. přednáška, diskuse do 14.55

přestávka: 14.55 – 15.15

15.15 – 15.35 3. přednáška, diskuse do 15.50

15.50 – 16.10 4. přednáška, diskuse do 16.25

16.25 sdělení

16.35 závěr

010101|2001 – chybí přesné datum

<<<

>>>

Lidská práva (body - poznámky)

- a) ve filosofii vše souvisí – zde problémy právní, etické a také filosoficko-antropologické
- b) perspektiva antropologická nám ukáže, že člověk není to, co je, ale také a zejména to, co není
- c) to platí ovšem obecněji o každém „pravém jsoucnu“, ale tady to platí par excellence (kat´ exochén)
- d) spravedlnost a právo není záležitostí okamžiku, nýbrž obojí platí jak pro minulost, tak pro budoucnost
- e) spravedlnost i právo je třeba chápat nikoli jako danost, nýbrž spíše jako normu, kritérium pro danost: danost (daná skutečnost) je různá a proměnlivá, a proto musí být vždy znovu měřena, posuzována z hlediska (v perspektivě) spravedlnosti a práva
- f) je třeba se zbavit tradiční představy, že spravedlnost či právo jsou jednou provždy neměnně platné, že jsou jaksi nad časem a mimo čas; když se mění okolnosti, např. situace se stane mimořádně složitou, musí se změnit také konkrétně hic et nunc platná spravedlnost i právo
- g) připustíme-li, že se spravedlnost i právo mění, tj. pohybují, musíme se hned také tázat, kterým směrem se pohybují, tj. odkud a kam – což nemusí pochopitelně znamenat pohyb pouze místní
- h) problém pohybu v čase: evropská myšlenková scéna je takřka fatálně poznamenána řeckou redukcí skutečnosti na aktuální přítomnost (danost): to, co už není a co ještě není, prostě „není“, „je“ ničím – proto muselo být dějinné (a tedy časové) myšlení teprve objeveno resp. vynalezeno, a to díky přesvědčivosti starého hebrejského myšlení

i) výsledek naší reflexe: rozsah skutečnosti, tj. všeho skutečného, je mnohem širší než rozsah aktuálně (tj. věcně, reálně) přítomného; spravedlnost a právo musíme proto chápat jako cosi skutečného, i když ne vždy (a v úplnosti dokonce nikdy) realizovaného, ale jako cosi, co má a musí být vždy znovu realizováno, provedeno, uskutečněno (uskutečňováno) hic et nunc

j) jestliže se spravedlnost i právo vztahují – pro nás jako lidské subjekty přednostně – do konkrétní situace (která se mění, tedy pohybuje), znamená to, že ani ony samy nemohou být „dány“ jednou provždy, ale že se také mění (a tedy pohybují) – a vzhledem k ke směrové orientaci časovosti se pohybují z budoucnosti do přítomnosti (nikoli naopak)

k) adventivní charakter spravedlnosti i práva: srv. biblické chápání – spravedlnost přichází z nebe, pravda vyrůstá ze země

(Body – poznámky; Písek, 2001 – přesné datum ?)

010101|2001 – chybí přesné datum

<<<