

86-001

Extempore pro sem. 6. 1. 86 – Hérakleitos

- 1 Známy je výrok PANTA REI, citovaný např. Platónem (Zl. A 6): všechno přechází, nic netrvá. To však neznamená souhlas s tím, že to je zdání (× eleaté).
- 2 Bdící mají jeden společný svět podle H., jen spící se obracejí každý do svého vlastního (Zl. B 89). Změny jsou skutečné, skutečnost je změnou.
- 3 Proměnlivá skutečnost nepostrádá smyslu, neboť není chaosem, nýbrž vládne nad ní LOGOS: všechno se děje podle tohoto LOGU, „věčně jsoucího“. LOGOS je tedy výjimkou?
- 4 Tento svět, týž pro všechny, nestvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm rozněcujícím se podle míry a hasnoucím podle míry. (Zl. B 30) V tom smyslu je třeba také chápat výrok, že „vše je jedním“ (Zl. B 50), resp. že „ze všeho je jedno a z jednoho vše“ (Zl. B 10).
- 5 Zároveň se vyjasňuje, jak myslí H. ono „jest“, když predikuje: ono „jest“ znamená „byl, jest a bude“, tedy nikoliv jsoucnost, nýbrž bytí. Svět je časoprostorovým celkem, téměř „pravým jsoucnem“ v našem smyslu, který však má svou „míru“, totiž LOGOS, a ta je věčná (také „jest“ ve smyslu: byla, jest a bude).
- 6 Někdy mluví H. místo o LOGU či „míře“ také o moudrosti, resp. o „moudrém“, jež je „ode všeho odděleno“. Tady nám napadá vzpomínka na údajně pythagorejskou tradici rozlišování mezi filosofií a SOFIA (tam také je SOFIA oddělena od každé lásky k SOFIA). Ovšem pro Hérakleita je Pythagoras „vůdcem tlachalů“ (Zl. B 81) a ani nemůžeme očekávat, že by byl jmenován.
- 7 Jedno, jež jediné je moudré, chce i nechce být zváno Diem. (Zl. B 32) Zpochybnění, ale vědomí, že těžko vyjádřit jinak. Jméno Divo je tu jen symbolem, podobně jako jinde nepojmenovaný Apollón: Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž naznačuje. (Zl. B 93) Co to znamená, že LOGOS, který vládne všemu, nemluví, ale naznačuje?

86-002

- 8 Ti, kdo mluví s rozmyslem, musí se opírat o to, co je všem společné (... viz dál/-/Zl. B 114) – tedy o LOGOS. Ale tento LOGOS věčně jsoucí nechápu lidé, ani dokud jej neslyšeli, ani když jej uslyšeli (Zl. B 1). Když LOGOS nemluví, jak je možno jej uslyšet?

- 9 Lidé nechápající se podobají nezkušeným, když „se pokoušejí o taková slova a díla, jaká já vykládám“ (Zl. B 1). H. tedy slyší a chápe. V čem je rozdíl proti ostatním? Především v tom, že „většina lidí žije tak, jako by měli své zvláštní myšlení“ (Zl. B 2): „s LOGEM, s nímž se stále nejvíce stýkají, jsou v rozporu, a nač denně narážejí, zdá se jim cizí“ (Zl. B 72).
- 10 Lidé jsou tedy ve styku s LOGEM, ale „slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“, „Jsouce přítomni, jsou nepřítomni“ (Zl. B 34). Přesto „spící jsou dělníky a pomocníky toho, co se děje ve světě“ (Zl. B 75).
- 11 LOGOS vládne i mimo porozumění a pochopení, ale sám nemluví. To znamená, že pochopit nelze promlouvání LOGU, nýbrž důsledky jeho vlády. Není to přímé sdělení, nýbrž nepřímé sdělení. Proto má H. za to, že „to, co nás obklopuje, má rozum a mysl...“ (Zl. A 16). (Srv. Jaspersovu periechontologii!) Porozumět rozumu a smyslu toho, co nás obklopuje, je právě cestou k porozumění oněm náznakům, pokynům apod. LOGU samotného.
- 12 Kratylos tedy vlastně odpadl od svého učitele, když zdůrazňoval, že „o měnícím se nelze říkat nic pravdivého“ (a když hýbal jen prstem) – (Zl. 4 z Arist.). H. přece chápal a vyslovoval své učení.
- 13 Pojetí „bytí“ (na rozdíl od jsoucnosti a v protivě k Parmenidovi): „jsme i nejsme“ (Zl. B 49a).
- 14 Význam víry a naděje (doufání): „většina božských věcí uniká pro nevíru a není poznávána“ (Zl. B 86) – víra jako gnozeologický princip (srv. Scheler – láska).
- 15 „Nedoufá-li, nenalezne, več nelze doufat, neboť je to nepostižitelné a nepřístupné.“ (Zl. B 18.) Předmět doufání není „skutečným cílem“ (koncem); náběh k rozpoznání nepředmětné intence. Možnost východiska pro výklad „pokynu“ či „náznaku“ ze strany „božského“ LOGU, jakož i předpokladu a cesty příslušného dešifrování.

Pha, 6. I. 86

86-003

Zdeněk Neubauer užívá např. takovéto formulace: „celek zkušenosti není zachytitelný jediným systémem vztahů“ (s. 7). Co v sobě tato formulace – byť nevysloveně – zahrnuje? Především se tu mluví o nějakém „zachycování“ zkušenosti. A což sama zkušenost, to ještě není žádné „zachycování“ něčeho? Jestliže ano, pak ono zachycování zkušenosti jakožto ‚zachycování zachycování‘ je zřejmě už reflexe. Ale pak i sama zkušenost, je-li také zachycováním něčeho, je už reflexe (nebo alespoň není bez reflexe možná, i když na ni není redukovatelná). – Anebo zkušenost sama není žádným zachycováním něčeho, nýbrž je právě jen

zakoušením samotným. V tom případě však není vůbec jasné, jak by takové zakoušení mohlo být „zachycováno“: snad paměť? Obvykle ovšem ve zkušenosti (a pro zkušenost) už jisté pamatování předpokládáme. Zkušenost není pouhým zakoušením, nýbrž je výsledkem či spíše důsledkem takového zakoušení. – Dále však: jestliže je zkušenost právě jen zakoušením bez zachycování, je to nutně jen aktuální zakoušení. Jak potom můžeme mluvit o „celku zkušenosti“? Kdo nebo co je garantem celkovosti tohoto údajného celku? Nemůžeme to být my jako subjekt zkušenosti, protože ve zvoleném směru uvažování v samotné zkušenosti chybí onen prvek zachycování, takže může ke zkušenosti přistoupit jen jako něco vnějšího. Ale ono „vnější“ v takovém případě představuje jakýsi „systém vztahů“, a podle Neubauera „celek zkušenosti“ není zachytitelný jediným systémem vztahů – tedy asi jenom mnohostí různých systémů vztahů. Zvnějšku tedy zkušenost v celek integrována být nemůže. Takže zbývá závěr, že ve zkušenosti samotné už musí být v akci nějaké zachycování.

86-004

Neubauer (s. 4) mluví hned v prvním odstavci svého textu o „bezprostředním obsahu našeho poznání“. Co to znamená? Je to – podle toho, jak vyrozumíváme z toho, co je těmito slovy řečeno – ta část poznání (resp. složka apod.), která je v poznání „bezprostředně“, to znamená nezprostředkovaně čili přímo. Předpokládejme, že taková složka opravdu existuje (= se vyskytuje). Pak ovšem nemůže být obsahem poznání v tom smyslu, že by se poznání k tomuto obsahu vztahovalo, neboť pak by samo poznání zprostředkovalo tento obsah a nemohlo by tudíž jít o obsah bezprostřední. (Nejde tedy o ten význam slova „obsah“, jaký máme na mysli, když třeba mluvíme o obsahu nějakého pojmu.) Zbývá alternativa, totiž že jde o složku aktu poznání, nikoliv o složku intencionálního předmětu. Kdyby šlo o složku intencionálního předmětu, museli bychom totiž přijmout kantovské apriori a vidět „bezprostřední obsah“ poznání v tom, co nepochází ze zkušenosti. Naproti tomu však Neubauer mluví jako takřka o témž (a jedním dechem) o „původní danosti zkušenosti“. Bezprostřední a původní znamená zřejmě totéž (u Neubauera), takže bezprostředním obsahem našeho poznání je „zkušenost původně daná“. Jsou zřejmě různé způsoby, jak se nám obsahy jednotlivých zkušeností dávají (s. 4), a ten způsob, jímž se nám zkušenost dává „původně“, tj. nezprostředkovaně, bezprostředně, je třeba odlišit od ostatních. K této nezprostředkované, bezprostřední složce zkušenosti se můžeme dostat, teprve když ji odkryjeme pod nejrůznějšími nánosy (s. 4), které ji

„neoprávněně“ překračují. Co to však znamená „neoprávněně“? A není pak ono odkrývání tím, co nám onu „původní danost“ zprostředkuje?
6. I.

86-005

Neubauer volí jakési filosofické „bon mot“, aby vyjádřil svou myšlenku (s. 4): „Pravdy se dobíráme tak, že poznáváme meze našeho vědění.“ (Otázka, proč ne „svého“ vědění, nechť zůstane stranou: má to zvláštní význam, anebo neumí Neubauer česky?) Vzniká tu otázka vážnější: můžeme poznat meze něčeho, aniž bychom poznali to, čeho jsou to meze? Zčásti možná ano, ale pak nelze mluvit o tom, že se v takovém případě „dobíráme pravdy“. Navíc meze vědění jsou něčím nepodobným jakýmkoli mezím něčeho hmotného: jsme-li uzavřeni v nějaké místnosti, poznáváme, že místnost má meze, resp. že náš volný pohyb má meze, neboť místnost tu je přítomna a hýbat se můžeme, pokud nejsme svázáni. Naproti tomu meze třeba takového trojúhelníka můžeme poznávat, jen pokud je trojúhelník „před námi“, tj. před naším duševním zrakem, pokud si jej pro sebe a pro své poznávání jeho mezí před-stavíme, konstituujeme jako intencionální předmět. Naše vědění však není „před námi“ jako předmět, a ani takto „před námi“ být nemůže, ledaže bychom je v reflexi mínili pomocí a prostřednictvím konstituovaného intencionálního předmětu „vědění“ nebo „naše vědění“. Jak tedy můžeme poznávat meze nikoliv intencionálního předmětu „naše vědění“, nýbrž meze našeho skutečného vědění, které nikterak není „před námi“, nýbrž které naopak odvádí naši pozornost k tomu, čeho je věděním a o čem je věděním? Máme-li poznat meze svého vědění, musíme učinit předmětem svého vědomí „je samo“; to však umíme – v dané epoše – jen tak, že konstituujeme „představu“ vědomí v podobě intencionálního předmětu. Ale protože vědomí – skutečné, aktuální, živé vědomí – není předmětem, nemůžeme se takto dobírat pravdy.

6. I.

86-006

Když mluví Neubauer o tom, že „původní danost zkušenosti je třeba teprve odkrýt pod nánosy předsudků, názorů, teorií, výkladů a hodnocení“, neříká, jak vůbec mohlo dojít k takovému zanesení a znečištění, ba překrytí „původně dané zkušenosti“. Jak se vůbec ony nánosy do naší zkušenosti dostaly? Není to tak, že předpokladem byla nutně nějaká zkušenost s těmito předsudky, názory, teoriemi, výklady a hodnoceními? Anebo si snad Neubauer představuje, že ony nánosy usedají na naši

„původní zkušenost“ nějak zvenčí, aniž by naší zkušeností vůbec procházely? Jestliže ne, pak musí nutně existovat také jakási původní složka naší zkušenosti s těmito nánosy, či nikoliv? Jak by totiž vypadala zkušenost s předsudkem, která by nebyla původní a která by nemohla nasedat na žádnou původnější? Má snad Neubauer za to, že původní zkušenost je eo ipso legitimní, oprávněná, kdežto nepůvodní zkušenost nelegitimní a neoprávněná? Jak se to má se vztahem mezi původností zkušenosti a mezi její oprávněností? Je každá původní zkušenost oprávněná nebo každá oprávněná zkušenost původní? Podle čeho poznáme, že jde o zkušenost původní anebo oprávněnou? Jak rozeznáme mezi tím, co je v naší zkušenosti původní a co je pouhým nánosem? A navíc neoprávněným nánosem? Jak ve svém vědění rozpoznáme to, co „skutečně víme“ (s. 5), od toho, co víme „neskutečně“ (nemůžeme totiž zůstat jen u protivy „co skutečně nevíme“, protože nás nezajímá všechno to, co nevíme, nýbrž především to, co víme neskutečně, totiž nesprávně, špatně, ale myslíme si, že správně a dobře)? To je smysl toho „co vlastně nevíme“ (s. 5).

6. I.

86-007

Pro pojetí zkušenosti, které je v pozadí Neubauerových vývodů, je důležitý jeho poukaz k tomu, že pro pořádání (uvádění pořádku do) zkušenosti je třeba „odstranit vše, co tam nenáleží, a zbytek uvést do náležitých vztahů neboli poměru, takových, které jsou jednak správné, jednak spravedlivé“ (s. 5). Zd. Neubauer nás vůbec neseznamuje s tím, jak poznáme, že je něco správné nebo nespravedlivé (ať už to znamená cokoliv). Tak např. správné podle něho znamená „jednoznačné a bezrozporné“. Jak poznám, že je něco bezrozporné? Má Neubauer dojem, že to poznávám díky nějaké původně dané zkušenosti? Pak je tu dvojí možnost: buď je bezrozpornost předmětem mého „původně daného“ zakoušení, a pak ovšem vedle zakoušení toho, co je správné a bezrozporné, musím zakoušet ještě samu správnost a bezrozpornost jako takovou (což je absurdum). Není-li tomu tak, mohu zakoušet bezprostředně jen něco, o čem v rámci tohoto pouhého zakoušení nemohu nikterak říci, je-li to správné a bezrozporné, nýbrž musím eventuelní správnost a bezrozpornost toho, co zakouším bezprostředně, velmi zprostředkovaně přezkoumat. Ovšem to neplatí jen pro správnost a bezrozpornost, nýbrž také pro to, „co“ původně a bezprostředně zakouším. Neboť bezprostřední, přímá zkušenost mi není dána jako zkušenost, nýbrž skrze zkušenost je mi dáno něco. Pokud má Neubauer na mysli nikoliv předmět zkušenosti, nýbrž sám akt, či prožitek

zakoušení, pak ten sice prožívám, ale není mi nikterak dán, zejména pak nikoliv bezprostředně. Tzv. bezprostřední data vědomí jsou nutně nevědomá, resp. neuvědoměná, neboť to, co je mi dáno, není součástí mého vědomí, zatímco to, co je součástí a složkou mých vědomých aktů, mi naopak není dáno.

6. I.

86-008

Když Neubauer píše o tom, „co je sice také nějak součástí naší zkušenosti, co však ‚vlastně nevíme‘, co si jen myslíme nebo představujeme“ ... (s. 5), zužuje vlastně poukazem na to, co si „jen“ myslíme nebo představujeme, okruh toho, co „vlastně nevíme“, nepřipustně, protože to, co si „jen“ myslíme nebo představujeme, není přece nikterak součástí naší zkušenosti (leđa nanejvýš součástí toho, co zakoušíme, tedy součástí zakoušeného). Neubauer se musí rozhodnout, když mluví o zkušenosti, má-li na mysli zakoušené anebo naopak jeho zakoušení. Pokud se vyjasní tento základní bod, můžeme se v dalším kroku tázat, zda onen celek zkušenosti, na který Neubauer s takovým důrazem poukazuje, je celkem zakoušeného anebo integritou našeho zakoušení. Pak teprve může být objasňováno, jakého druhu „celost“ či „integritu“ má či může mít N. na mysli. Integritu zakoušeného totiž můžeme vyloučit, protože sám Neubauer ukazuje na nutnost rozlišování např. jednoznačného a bezrozporného od nejednoznačného a rozporného; abychom mohli rozlišení řádně provést, musíme předpokládat, že jsme schopni zakoušet obojí, tj. že existuje mezi zakoušeným také leccos takového, co je nejednoznačné a rozporné. Pochopitelně to je „nános“, který musíme odstranit a nikoliv integrovat. Nu, a pokud jde o integritu zakoušení, víme, že každé aktuální zakoušení náleží určité chvíli a určité situaci. V čem může spočívat sjednocenost, celostnost našeho zakoušení vůbec, jestliže zakoušíme vždy jen aktuálně? Můžeme vůbec mluvit o celku samotné (naší) zkušenosti, aniž by její celkovost byla garantována právě jen námi a tím, že jde o naši zkušenost? Naše zakoušení?

6. I.

86-009

Zdeněk Neubauer interpretuje (s. 7) známý Pascalův výrok o tom, že srdce má své důvody..., jako výrok o tom, že srdce má své rozumy, totiž že „v srdci – sjednocujícím středu plnosti naší tělesné zkušenosti – dlí mnohost rozumů, kterou rozum – aktuální vidění celku souvislostí – nezná“. V této interpretaci má slovo „rozum“ dvojí smysl, a obojí je nejednoznačný (a

tedy nesprávný, podle terminologie samotného autora). Onen „rozum“, který nezná početné rozumy srdce, představuje jakýsi druh vědomého, myšlenkového přístupu. Naproti tomu ony „rozumy“, které „dlí“ v srdci, nejsou žádným myšlenkovým přístupem.

Neubauer tu také uvádí, že naše tělesná zkušenost je sjednocována „srdcem“; bylo by zajímavé se dozvědět, jak nebo čím je sjednocována ostatní naše zkušenost. Přesto,

že je sjednocována, dlí v ní resp. v srdci, které sjednocuje tuto zkušenost, mnohost rozumů. Můžeme-li předpokládat, že ony četné rozumy sídlí v srdci nikoliv jako něco srdci zcela cizího, pak je nasnadě otázka, zda sjednocující moc srdce sahá jen tam, kde je sjednocována tělesná zkušenost, ale už selhává tam, kde jde o ony různé a četné rozumy.

Pak by ovšem bylo na místě vidět v oněch rozumech – a možná v rozumu vůbec – něco, co je proti srdci a jeho integrující moci (a schopnosti): srdcem pak se nám může jevit naše tělesná zkušenost jako sjednocená, ale ony rozumy (resp. rozum sám a vůbec) nám tuto sjednocenost narušuje a ukazuje jako zdánlivou. – Ovšem účelem důrazu na mnohost rozumů by mohl být také Neubauerův úmysl odlehčit závažnost spekulace, o níž vlastně hlavně píše, a učinit z ní něco jako sféru jakési sci-fi či spíše fi-fi.

6. l.

86-010

Husserl ve své *Krizi* – např. na str. 150 – mluví o Lebensweltech v množném čísle (ř. 36); na téže straně mluví – rovněž v plurálu – o Lebensumweltech (ř. 23, 32) a připouští, resp. tvrdí, že světy, resp. osvětí života národů a dob (die wechselnden Lebensumwelten der Völker und Zeiten, ř. 23–4) se proměňují, takže historikové např., kteří o nich nutně jednají, se musí pokoušet o jejich rekonstrukci. Právě tak mluví o něco dále (ř. 35n) o relativních časoprostorových Lebensweltech, které je nutno „in Form einer iterierten Synthesis“ dospět k jakési Weltumschau tím způsobem, že „es wird Glied für Glied, dann in höherer Stufe Umwelt für Umwelt, Zeitlichkeit für Zeitlichkeit betrachtet“, „jede Sonderanschauung ist eine Seinsgeltung, sei es im Modus der Wirklichkeit oder der Möglichkeit“ (přechod str. 150–151). Protože však cílem Husserlovým je najít onu ryze subjektivní základnu konstituce světa, upozorňuje hned, že při rekonstrukci Lebensumweltů různých lidí, národů, dob v jejich pouhé faktičnosti (in ihrer bloßen Tatsächlichkeit – ř. 33), tedy „bei all dem ist die vorgegebene Welt noch in Bodegeltung, und nicht übergeführt in das Universum des rein Subjektiven, als eines eigenen universalen

Zusammenhangs, um das es jetzt geht“. – Tak se zdá, že Husserl vlastně metodicky musí vycházet od individuálního Lebensweltu či Lebensumweltu jednoho nebo jiného člověka, pak postoupí k tomu, co je určité skupině lidí společné a co umožňuje rozpoznat jejich společný Umwelt, pak totéž o celých společnostech, resp. národu, a ovšem také historicky určitých obdobích, tedy Umwelt celých civilizačních epoch atd. – nakonec snad i něco ještě „obecnějšího.“

7. I. 1986

86-011

Husserl tematizuje tzv. přirozený svět (resp. svět našeho života, jak to překládal Patočka) vlastně jen proto, aby ukázal, že zůstává v pozadí našeho vztahu ke světu, aniž si toho jsme dostatečně vědomi, a také aniž si to uvědomovali filosofové. Chápe to jako jaksi obecně lidské apriori, tedy společné pro všechny lidi a jakéhokoli jen myslitelného člověka. Ale nečiní tak proto, aby jen poukázal na nějaký nutný a žádným způsobem nevyložitelný základ, nýbrž aby jej prolomil radikálním obratem, v němž dojde k přestavení, přestrukturování celého přirozeného způsobu života. To není ovšem možné najednou a jednou provždy, protože vždy znovu hrozí, že v důsledku nepochopení a falešných interpretací spadneme zpět do oné přirozené orientace či přirozeného postoje (viz *Krisis*, § 48, pozn. pod č. na str. 170).

Vzniká otázka, jaká je vlastně souvislost mezi „natürliche Einstellung“ a mezi Lebenswelt resp. Lebensumwelt. Dosáhneme-li „eine totale Umstellung der ganzen natürlichen Weise des Lebens“, musí to znamenat také pronikavou proměnu našeho Lebensweltu. To má svou mimořádnou důležitost pro pochopení, že Naturwelt či Lebenswelt vlastně není posledním základem, na němž stojí vše ostatní, nýbrž že to je jedna z možností. Kde je pak její originalita a její nutnost? Nemá de facto jen genetickou hodnotu? Totéž pak platí o její aprioritě. V jistém smyslu pak se jen na jiné rovině dostáváme do postavení oněch historiků, kteří mají rekonstruovat rozmanité Lebens(um)welty různých lidí, národů a dob: nyní půjde ovšem možná o epochy, možná o mimodějinné alternativy.

Pha, 7. I. 86

{Filosofie a pravda / Theologie a filosofie}

86-012

Gerhard Krüger se z nepochopitelných důvodů nechává zatlačit ve své práci o „Víře a existenciálním myšlení“ (3372, s. 183 nn.) do pozice, v níž

jakoby nemůže filosofie uznat meze své kompetence resp. pravosti svého filosofování. Opak je pravdou: pravá filosofie byla vždycky připravena přiznat, že je pouhou láskou k moudrosti či pravdě, touhou po ní, ale nikoliv moudrostí či pravdou samotnou. Problém je jinde: filosofie těžko může uznat, že kompetence theologie je apriorně větší či že sama theologie je vtělenou (vyslovenou) pravdou. Lze říci dokonce ještě víc: filosofie nemá – po mém soudu a na rozdíl od takového Jasperse – nic proti tomu, že ve svém vztahu k pravdě jako poslední normě svého filosofování musí respektovat základní zkušenost a skutečnost, že si tu pravdu nemůže vposledu nikterak vydedukovat a odvodit z nějakých jiných zdrojů (např. z empirie apod.), nýbrž že ve vši své práci nakonec závisí na tom, že se pravda sama vyjevuje, a že se navíc vyjevuje jakoby „svobodně“, z naší perspektivy „kontingentně“, vždy ‚nově‘ a ‚osobitě‘ (nevíme, zda sama pravda „je“ osobitá či personální, ale její „vyjevování“ nepochybně ano). Filosofie ovšem ví, že ne vše, co se „vyjevuje“, je už eo ipso skutečná pravda; to je nutno vždy znovu prověřovat. A tak vlastní problém je v tom, že filosofie z principiálních důvodů nemůže předem a en bloc, beze všeho zkoumání a prověřování uznat, že to, co theologie jako zjevení pravdy předkládá, jím vskutku jest, a zejména že theologie je předem ustanovena za rozhodčího v té věci a za správce oné zjevení pravdy, za správce zjevení. Apriori nemá theologie větší výsady než filosofie, ale je na ní, aby svou kompetenci a převahu případ od případu prokazovala v konkrétní situaci a na konkrétních tématech apod. Pochopitelně tu nemám na mysli logické dokazování (formální), nýbrž uplatnění toho, nač se odvolává jako na zjevení (zjevenou pravdu), v určitých kontextech a souvislostech, tak aby prokázala převahu a větší oprávněnost a lepší porozumění atd. svého přístupu a postupu a své interpretace. Pokud theologie zůstává u nějakých všeobecných preambulí, je to nezajímavé a filosofie by se neměla nechat strhnout k diskusím a polemikám na této rovině. (Příklad nad jiné vhodný nám připravil např. Dostojevský, když nechal svého Ivana Karamazova interpretovat námitky a Aljošu když nechal interpretovat pokušení na poušti. Zjevení-nezjevení, je to něco, co každého jen trochu vnímavého člověka oslovuje a bude oslovovat. A o to právě jde: je-li „zjevení“ vůbec něčím, pak právě tím, že je čímsi oslovujícím. A chce-li theologie být správcem a vykladačem zjevení, pak to může udělat jenom tak, že to, co za zjevení považuje, udržuje ve stavu oslovující výzvy, která na lidi doléhá a mění je, resp. nutí je, má je k tomu, aby se měnili.)

86-013

Ve vztahu filosofie ke zjevení platí jedna důležitá zásada: zjevení jako takové se pouze děje, „stává“, ale z principiálních důvodů nemůže být jako takové fixováno a usušeno uloženo v herbáři nebo připíchnuto do krabice jako motýl, který kdysi byl živý. Každá formule, každý slovní pokus o zachycení představuje nanejvýš pokus z lidské strany, který se po prověření může ukázat možná jako lepší než jiné pokusy, ale který nakonec není a nemůže být ničím víc než stopou zjevení, které se jednou událo, a možná díky tomu také (ale nikoliv eo ipso) navíc okolností a jaksi připravenou kulisou k novému zjevení, tj. k zjevení jako k nové události, jež však vždycky zůstává suverénní vůči každé kulise i vůči každé své minulé stopě (což zase neznamená, že je svým minulým stopám nutně nevěrné resp. že je s nimi v rozporu). Ani v theologii, ani v samotném písmu není ona pravda, která se v minulosti zjevovala, zjevuje dnes a nadále (jak doufáme) bude zjevovat, tj. jejíž zjevování „bylo, jest a vždy bude“ aktuálním, vždy znovu jednorázovým, ale přes hranice jednotlivých událostí zjevování na sebe „dějinně“ navazujícím vyjevováním, ukazováním se „konkrétní“ pravdy v mnohosměrně partikulárních podobách, jež neobsahují ani nepředstavují žádnou identitu a tím neměnnost, nýbrž spíše „organickou“ integritu, vždy nějak a vždy odlišně poukazující k jakési „celosti smyslu“, který nikdy není v této celosti „tu“, obsažena. A protože je „celkem“, nemůže být plně, jednoznačně a „definitivně“ reprezentována žádnou svou „částí“, jež jediná může být pokusně a tentativně vyjádřena slovy.

Pha, 8. I. 86

86-014

Krüger přejímá falešnou představu, vlastně předsudek, že pravda („přirozená“ – což vůbec ukazuje naprosto přesvědčivě na provenienci) může myslícího člověka vést k tématům, o nichž mluví víra (... ihn ... auch zu Themen führt, von den der Glaube spricht; 3372, s. 186). Jinde zase říká, že se víra odvolává na speciální zjevení („daß sich der Glaube auf spezielle Offenbarung Gottes beruft“ – s. 183) nebo že k víře samé náleží poznání nebo porozumění („wenn zum Glauben selbst ein Erkennen oder Verstehen gehört“ – s. 184), atd. Proti tomu je nutno hájit zásadu rozlišování mezi vírou a reflexí víry: víra nemluví, mluví jen její reflexe resp. ten, kdo svou víru reflektuje. Pokud opravdu najdeme nějaké užší spojení mezi vírou a poznáním či porozuměním, pak to je třeba vždycky přesně interpretovat. Víra je životní orientace; ale každá životní orientace

člověka předpokládá již nějaké porozumění světu a životu na něm. Proto sám akt víry (a přitom musíme upozornit, že víru nelze redukovat na pouhý akt ze strany člověka) je už vždycky nějak orientován a tedy předpokládá nějaké poznání a porozumění na straně člověka. Toto „předpokládání“ však vůbec neznamená, že ono předpokládané zůstane vírou nedotčeno, že z onoho předpokládaného víra vychází, aby na něm budovala dále, aniž by jí otřásla a aniž by toto předpokládané zpochybnila a proměnila (event. vyměnila za jinou orientaci a jiné poznání i jiné porozumění). Ono předpokládané je prostě jen ve své faktičnosti respektované, ale vírou samotnou nikterak dodatečně legitimované a ospravedlněné.

Pha, 8. I. 86

86-015

Došlo k pozoruhodné věci: v dokumentu Ch 77 o „Právu na dějiny“ byl na oporu postoje, který nevyjadřoval vnitrochartovní konsenzus a dokonce ani konsenzus všech katolíků, kteří Ch 77 signovali, **uveden** historik Pekař jako historik křesťanský (a katolický). Už bylo několikrát ukázáno, jak nekvalifikované formulace se do dokumentu dostaly. Odvolání na Pekaře k nim také náleží, ale poskytuje ještě nad konstatování, že Pekař ani katolík, ani křesťan ve skutečnosti – přinejmenším jako historik – nebyl, další možnosti interpretace. Možná že nejde jen o nedostatek, tj. neznalost a nekvalifikovanost autorů příslušné formulace, nýbrž o vědomý posun (a to znamená – nemohu si pomoci – de facto klam, úmyslný omyl, podvod). Nehodláme to kategoricky tvrdit, ale chceme poukázat na tuto možnost, abychom **umožnili** druhé straně, která se takto dostává do podezření (jak se ukáže dobře zdůvodněného), aby se od této možnosti výslovně distancovala.

Pekař trval na tom, že husitství nepředstavuje vstup a začátek do doby nové (ostatně zcela podobně hodnotil i tzv. druhou reformaci), protože viděl husitství pevně zakořeněno v „mythickém středověkém názoru“; nebyla to tedy reformace, která hnula lidstvem vpřed, nýbrž duch humanismu a renesance, event. (jinde) duch racionalismu a liberalismu. Mezi středověkem a novověkem tu zeje propast, již vyhloubil „vývoj lidstva cestou k pokroku“. Pekař sice zakládá svou periodizaci na protipólu gotika-humanismus, ale na stranu gotiky a vůbec středověku tu klade samu víru v osobního Boha, jehož vůle vede osudy národů. Masaryk ovšem tuto víru sdílí, a právě proto říká Pekař, že s touto vírou Masarykovou „jsme v plném středověku“. Přelom, jímž se vyznačuje konec středověku a počátek novověku, je pro Pekaře zároveň přelomem, jímž je rozpad a konec této

víry a vznik osvícenství a nevěrectví v duši moderního člověka. Vracet se k Jednotě bratrské nebo dokonce k husitství znamená návrat do středověku. „Schopen takového návratu je jen ten, kdo stojí na půdě zjevení, na půdě bible, na půdě pozitivního křesťanství“. Proto Masarykův pokus navázat na Husa a na České bratry dokazuje, „že Masaryk sám stojí blízko duševnímu světu jejich a proto nepostřehuje s dostatek, jak my jsme od něho daleko“. Pomineme-li tedy pro tuto chvíli a pouze metodicky možnost, že údajní historikové, kteří dokument CH 77 připravovali, jsou fakticky odpovědní za zmíněnou formulaci o Pekařovi (ačkoliv na veřejnosti tuto odpovědnost na sebe vzali mluvčí, o jejichž motivech tu nikterak pochybovat nechceme, přestože se dopustili chyby, že text nepublikovali jako diskusi), se Pekaře dovolávali, aniž jej znali a znají, zbývá jen druhá možnost, že pro ně Pekař znamená program v jiném směru než ve směru pojetí dějin, a dokonce než ve směru pojetí křesťanství. Co tedy zbývá? Zdá se, že pouze jedině: totiž program politický. To pak vrhá světlo i na ostatní formulace dokumentu, totiž na odvolání na sv. Václava nebo Jana z Nepomuku. Pekař je tu duchovním vůdcem společenského a politického konzervatismu. Nic proti tomu; ale jak to, že katolíkům nevadí skutečný vztah historika Pekaře ke křesťanství i ke katolicismu (nezbavenému křesťanství)?

9. I. 86

86-016

Celá situace kolem vztahu některých našich katolíků k Pekařovi atd. se zdá nasvědčovat tomu, že určitá část katolíků chápe své katolictví vskutku způsobem, který je třeba jak z obecně křesťanského, tak konkrétněji katolického hlediska považovat za nanejvýš povážlivý. Především je jaksí schizofrenický, protože chce zároveň být konzervativní a zároveň se zdát moderním a pokrokovým. Ale to je jen povrch a slupka. V hloubce je povážlivost mnohem podstatnější: křesťanství samo se tu stává jen symbolickým a ideologickým mediem sociální a politické orientace. To pak nutně znamená definitivní odpadnutí od původního významu slova „katolický“. Je-li katolicita záležitostí programového sjednocování lidí různého původu a různého zaměření (nově se tomu spíše říká ekumenismus, ale ten je míněn vlastně jen jako interkonfesijnost) a ne pouhé konfesijní výlučnosti, pak lidé, kteří katolických formulí, stanovisek a symbolů užívají k sociálně a politicky partikulárním cílům a záměrům, přestávají být nejenom v tomto smyslu katolickými, nýbrž poskytují tak průkazné svědectví o tom, že neberou nejen skutečné křesťanství, ale ani své vlastní a svou vlastní víru s poslední vážností a že pro ně určité sociální a politické postoje představují něco důvěrně bližšího a dokonce

základního. Pak je to ovšem vysvětlením, proč tzv. obrození a oživení katolicismu nejen u nás, ale kupř. zejména také v Polsku, o němž sociologicky nemůže být pochybnosti, není alespoň doprovázeno, když už ne přímo vedeno a nesené, obrodou duchovní a theologickou. Zdá se pak, že vlastně nejde jen o výjimky a omezený okruh radikálů, nýbrž o vážné tendence v pozadí, o něž se tito radikálové mohou opírat a z nichž se rekrutují a vyrůstají. Tím spíše je třeba této okolnosti věnovat bedlivou pozornost, a měli by to dělat nejenom ti, kteří se cítí stát docela jinde, ale především samotní katolíci, kteří to se svým katolictvím, se svou vírou, se svým nejniternějším duchovním životem a zejména a především s křesťanstvím a s evangeliem míní doopravdy, jimž záleží na tom, aby lidstvu byla otevřena cesta do budoucnosti jakožto do země zaslíbené a nikoliv cesta, která bude končit na poušti bez pokračování.

9. I. 85

86-017

Historicko-geneticky se tzv. předmětné myšlení ustavilo a ve stále větší šíři uplatňovalo tak, že si vytvořilo jisté modely skutečnosti, jež pak aplikovalo ve svém promýšlení povahy skutečnosti samotné. Vedlejší m produktem tohoto postupu bylo mylné zaměňování povahy modelů za povahu skutečnosti samotné. To by nebylo nikterak fatální, pokud by mylnost této záměny byla brzy rozpoznána. Protože však v tomto případě omyl spočíval v tom, že právě jisté rysy a stránky modelování nebyly chápány jako myšlenková konstituce, nýbrž jako zkušenost a přímý kontakt s pravou skutečností samotnou, nechalo na sebe rozpoznání skutečné povahy oněch rysů a stránek čekat dlouhá staletí, ba více než dvě tisíciletí. Nicméně ani tak pozdní rozpoznání nikterak nebrání udělat ve věci potřebnou nápravu. Ta je de facto usnadněna tím, že jsme se naučili vědomě užívat a do velmi přesných metodických postupů propracovávat modelů a modelování. Díky této nové situaci se před námi otevírá dvojí nová možnost: 1) především jsme schopni lépe rozpoznávat, kde myšlenkově modelujeme, od těch případů či stránek, složek případů, kdy modely a jejich vhodnost ověřujeme na základě „zkušenosti“. Ačkoliv není snadné vymezit hranici mezi konstruováním intelektuálních modelů a mezi zkušeností, s níž tyto modely mají být srovnávány, resp. na níž a jejíž pomocí mají být ověřovány (a žádná přesně rozpoznatelná a fixovatelná hranice toho druhu de facto neexistuje), přece musíme obojí v reflexi a na ní založené analýze pečlivě rozeznávat. A 2) jsme více schopni kontrolovat i to modelování, jež aktuálně podnikáme a jehož jsme si díky reflexi stále lépe vědomi.

10. I.

86-018

Protože se tzv. předmětné myšlení ustavilo a upevnilo do celé velké tradice, jíž se vyznačuje dvou a půl tisíciletá epocha filosofického (a vědeckého) myšlení, na práci s myšlenkovými modely (i když si toho dosavadní myšlení nebylo vůbec nebo přinejmenším dostatečně vědomo), je tu jakási pravděpodobnost, že díky lepší a pozornější reflexi budeme dnes schopni nejenom rozpoznat vady dosavadního způsobu vytváření (konstrukce) oněch modelů, nýbrž také se jim postupně lépe a účinněji vyhýbat. Jinými slovy řečeno, můžeme mít naději, že napříště se nám bude dařit konstruovat modely lepší, přiměřenější, a v práci s nimi rozvíjet také nové prvky myšlení, které nám postupně dovolí díky jejich novým kvalitám rozvíjet i celkově nový způsob myšlení, tedy zahájit novou epochu myšlení nebo alespoň začít podnikat první kroky k takovému zahájení.

Mohli bychom tuto perspektivu vyjádřit také následovně: dosud jsme konstruovali myšlenkové modely skutečnosti tak, že jsme je vytrhovali z proměnlivosti jejich reálných souvislostí s ostatní skutečností (resp. ostatními skutečnostmi), a že jsme je konstituovali samotné rovněž tak, jako by neprocházely proměnami, resp. – lépe vyjádřeno – jako by tím „pod-statným“ pro ně bylo to, co se v případných proměnách na těchto proměnách neúčastní, co se na nich nepodílí, co se samo nemění. A případné nutné změny jsme později modelovali tak, že jsme je jakoby sestavovali z dlouhých sérií „stavů“ s možností nekonečné interpolace dalších a dalších stavů mezi jednotlivými sobě „vedlejšími“ stavy: tak jsme konstruovali jak prostor, tak čas.

10. I.

86-019

Filosofie někdy začala, nebyla tu odevždy. Obecně se má za to, že započala ve starém Řecku někdy v šestém století př. Kr. Ale proč se má za to, že právě tam a právě tehdy? Jsou možná i jiná mínění; někteří historikové filosofie hledají počátky filosofie také jinde (např. v Indii, v Číně apod.) a také jindy. Jako vždy v takových případech jde o obtíž s nalezením, rozpoznáním a určením počátků. Záleží vždycky také na našem přístupu, na naší myšlenkové výbavě, na naší zkušenosti s myšlením obecně a filosofickým myšlením zvláště. Určité pochopení, pojetí počátků filosofie v sobě zahrnuje také určité sebepochopení filosofie a ovšem i sebepochopení určitého filosofa. Problém počátků představuje vstup do celé široké oblasti problémů, tedy do celé problematiky vazby skutečných

počátku, tj. počátků pravých událostí (a eventuelně i nepravých událostí), na ryzí nepředmětност. To nyní necháme stranou. Počátek filosofie však z důvodů, které tudíž nebudeme uvádět, nemůže být konstatován jako nějaké faktum, tedy konec, závěr nějakého fiens, nýbrž právě naopak jako počátek tohoto fiens. Nezbývá proto než konstruovat jakýsi model onoho fiens, tj. příslušného dění – v našem případě filosofování – a pokusit se jeho pomocí simulovat jak počátek, tak i další rozvoj filosofie. Pokud si historik filosofie neuvědomuje tuto nutnost, pak buď s takovým (tudíž nedosti dobře vypracovaným) modelem pracuje nevědomky či polonevědomky, anebo vsutku žádný takový model ani náznak modelu nemá, a pak ovšem zůstane u tzv. mnohovědění (v nejlepším případě). Naším modelem, s nímž chceme vyjasnit povahu filosofie vůbec a jejích počátků speciálně, je model „pojmového myšlení“.

10. I.

86-020

Filosofie se tedy zrodila v nejužší vazbě a souvislosti s vynálezem pojmů a pojmového myšlení (možná lépe obráceně: pojmového myšlení a pojmů). Tím zdaleka nemá být řečeno, že každé pojmové myšlení už eo ipso je filosofií, ani že k filosofování nutně vede. Má tím být řečeno jen to, že filosofie se nezrodila a nemohla rozvíjet mimo rámec pojmového myšlení. Jestliže tedy na začátku šedesátých let začala být aktuální otázka eventuelního konce filosofie, je třeba rozlišit v dané otázce hned více vrstev. Především vzniká otázka eventuelního konce pojmového myšlení; a tu je třeba ještě uvnitř této otázky rozlišit dvě možnosti, totiž 1) otázku eventuelního konce pojmového myšlení vůbec, a 2) otázku konce jedné určité podoby pojmového myšlení. Za druhé či na druhém místě je tu před námi otázka, zda eventuelní konec filosofie není v tomto případě bez vazby na konec pojmového myšlení nebo jedné z jeho podob, a zda dokonce konec filosofie není vyvolán nějakým zásadním pokrokem samotného pojmového myšlení. A posléze – na třetím místě – musíme počítat ještě s otázkou opačnou, zda za konec filosofie není mylně považován konec pojmového myšlení či jedné z jeho etap (podob, forem), takže filosofie by v takovém případě mohla prokázat svou životaschopnost nejenom tím, že by konec a pád pojmového myšlení či jedné z jeho podob přežila, ale že by dokonce na tomto pádu mohla mít třebas nějaký významný podíl, a tím ovšem i neméně významný podíl na nové, další etapě myšlení, a to ať už nového typu myšlení pojmového, nebo na etapě myšlení ne-pojmového (po-pojmové na rozdíl od před-pojmové ne o mimo-pojmové).

10. I.

86-021

Aby se mohla připravit půda pro řešení celého tohoto hnízda problémů, souvisících s otázkou počátku a eventuelního konce filosofie, a případně pojmového myšlení s tím souvisejícím, je třeba vymezit, v jakém smyslu chceme o pojmovém myšlení a pojmech vůbec mluvit. Vycházíme z toho, že přechod od předpojmového myšlení k myšlení pojmovému není dán již prostě tím, že lze v myšlení odhalit (analýzou, kterou provedeme my) organizovanost, která není bez faktického užití pojmu myslitelná, nýbrž kde dojde k prvnímu doložitelnému vědomému vztahu k takovým pojům. Na druhé straně nevyžadujeme, aby tento vědomý vztah k pojmu nebo k pojmům byl už vztahem pravým, pravdivým, tj. vztahem, který by pojmy chápal jako pojmy, tj. který by už byl schopen konstruovat a vypracovat pojem „pojmu“. K tomu pochopitelně dochází mnohem později. Naproti tomu k praktickému užití pojmů zase dochází mnohem dříve, než si myslící lidé jsou schopni uvědomit, že své myšlení a jeho postup organizují něčím (eventuelně že jejich myšlení je vůbec organizováno něčím), co stojí mezi samotným myšlením a tím, k čemu se toto myšlení vztahuje, odnáší. Dalo by se to také vyložit a doložit poukazem k tomu, zda povědomí o možnosti mýlky ve vnímání a rozpoznávání toho, co je vnímáno, je chápáno jako intervence cizích (zlých, čarodějných) sil – anebo zda sílí a upevňuje se povědomí o zvláštní duševní aktivitě, která nutně prostředkuje mezi věcí vnímanou (registrovanou) a mezi jejím uvědoměním (chápaným neexpresivně jako ryzí pasivita). Konec konců je situace analogická v případě představy, až na to, že pojem představy předpokládá už pojmové myšlení.

10. I.

86-022

Rozlišení mezi skutečnostmi-*jsoucný* a mezi *bytím*, se jako prvnímu mysliteli přisuzuje Parmenidovi. Patočka např. ve svých Přehledných dějinách filosofie (z r.1945-6, nedokončených) – (str. 153) o něm mluví jako o autorovi, mysliteli, který je „původcem obratu od věcí, které jsou, k základnímu bytí, od obsahu světa k formě“. To je ovšem poněkud podezřelé, víme-li, že právě on postavil do tak ostrého protikladu to, co se jeví jako skutečné našim smyslům a naší smyslové zkušenosti na jedné straně a naproti tomu to, co je evidentní pro náš intelektuální názor, náhled, vhled, na straně druhé. Jak to dnes vidíme, dával přednost intelektuálnímu vhledu před zkušeností, prostředkovanou smysly (odtud

polemický výrok Hérakleitův, že dává přednost tomu, co lze vidět, slyšet, poznat - Zl. B 55), tj. - řečeno našimi výrazy a posuzováno z našich pozic - intencionální předmětnosti před „reálnou“ předmětností. Úzká spjatost mezi myšlením a bytím, kterou Parmenidés podtrhuje, svědčí o tom, že „bytí“ je přisuzováno právě tomu, co lze přesně a hluboce myslit. Výrok, že „vždyť myslit a býti je totéž“ (ze Zl. 2 a 3 z Prokla, Klementa aj.) je třeba vykládat formulací ze Zl. B 6 (ze Simplikia), totiž že „třeba je říkat a myslit, že jsoucí jest...“ Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Parmenidés vskutku neměl na mysli bytí, ale jen jsoucnost, a i tu vlastně jen nepřesně, neboť mluví o tom, že „jest“. Naproti tomu říká, že „vůbec nebytí není“, což zjevně míří proti uznání změny za skutečnou, a ne pouze zdánlivou změnu (neboť každá změna znamená, že to, co se mění, zčásti a nějakou svou složkou není, zatímco jinou složkou „jest“.

11. l.

86-023

Příprava na sem. 13. 1. 86 - Otázky tzv. normality

- 1 Nepředmětná skutečnost (ryzí nepředmětnost) nemůže být zatím „předmětně“ tematizována, protože zatím nemáme vypracované metody pojmové organizace a integrace nepředmětných intencí.
- 2 „Předmětem“ našeho hlavního zájmu se proto stává oblast „komunikace“ mezi ryzí nepředmětností a nepředmětnou (vnitřní) stránkou „pravých jsoucen“ (událostí). To je totiž oblast, kde se už „vnitřní“ „zvnějšňuje“.
- 3 Metodická zásada: zatímco dosavadní tradice předmětného myšlení zcela pomíjela „vnitřní“ stránku skutečností, my se chceme přednostně orientovat na „fenomény“, které nám mohou vyjevovat ne pouze tzv. kauzální (nebo vůbec předmětné, objektivní) souvislosti, nýbrž právě ono „zvnějšňování“ „vnitřního“, přičemž ono vnitřní se buď skrývá, anebo jeví jako kontingence (tj. ovšem jen zvláštní způsob skrývání, protože ne vše kontingentní může zvnějšněním nabýt významu)].
- 4 Necháme-li zatím stranou dějinnost, zůstává nejvýraznější sférou, v níž se vyjevuje „zvnějšňování vnitřního“, sféra života, vitálnosti, speciálně pak fenomén vývoje (ontogeneze i fylogeneze).
- 5 Tato skutečnost byla i filosoficky objevena již vitalisty, organicisty, holisty a podobnými směry. Protože však neměla oporu v radikální reflexi tzv. předmětného myšlení, dopouštěla se tato myšlenková linie či orientace principiální chyby, jež představovala nadlouho hlavní překážku správného postavení a dokonce vidění problému. (Vis vitalis, élan vital apod.)

- 6 Obrovská komplikovanost životních procesů zatím prakticky znemožňuje rozpoznávat ty momenty ontogeneze, které nemohou být převedeny na kauzální řetězce (vysvětleny kauzálně), protože kauzální vysvětlení není dostupné v naprosté většině případů ani tam, kde je jeho možnost vysoce pravděpodobná.
- 7 Přesto tu jsou jisté procesy, které znamenají přinejmenším významné memento. Právě na ty se zaměřili vitalisté a holisté. Driesch a vývoj mořské ježovky apod. Regenerace a hojení; rozřezaný nezmar atd.

86-024

- 8 Mnohem sugestivnější a přesvědčivější jsou dlouhodobé procesy fylogenetické. Starý koncept nahodilých mutací a přirozeného výběru je příliš primitivní a nevysvětluje řadu fenoménů. Srv. Portmannovy studie o estetickém faktoru apod.
- 9 Odchytky a statistika. Gaussova křivka, frekvence výskytu. Otázka normality a dvojí chápání toho, co je normální. Statistické hledisko neřeší problém úspěchu nebo neúspěchu prosazení určitého typu organismů a určitého typu jejich života. Otázka „adaptace“, přizpůsobení, event. mimikry. Vývoj na základě „vynálezů“. Komplikovanost vynálezů není vysvětlitelná nahodilými mutacemi. Souhra mutačních komplexů.
- 10 Časové rozpětí mutačních komplexů. Zdánlivé vysvětlení a nezbytnost vysvětlit toto vysvětlující. Dlouhodobé časové rozvrhy, projekty (Teilhardova „orthogeneze“) a otázka „norem“. Možnost odvození proměn normality z proměn samotných norem. Jak lze pojmut samotné normy? Můžeme takovou normu modelovat jako intencionální předmět? Plán organismu a plán vývoje jako „plán plánů“. Co náleží k horizontu plánu určitého organismu a co k horizontu plánu vývoje toho rodu, druhu, poddruhu atd.?
- 11 Chyba „představ“ mimodějinných a mimočasových „norem“ ve smyslu aristotelských „forem“. Nepomůže ani představa „formy forem“ v podobě předzjednaného (na způsob Leibnize) pevného plánu vývoje jako celku. Situačnost „norem“ a normy situací. Pluralita důsledkem štěpení vývojových linií. Nejde jen o mechanismus, nýbrž o smysl pluralizace. Funkčnost, obsazování ekolokalit a ekotypů. Konvergence ve vývoji.
- 12 Tzv. dialektičnost ve vývoji. Oscilace mezi vůdčí „normou“ a její konkretizací v podobě normality. Co je normální a jaké instance o tom rozhodují?

13 Vnímavost vůči „stereotypům“ a vnímavost vůči převládajícím liniím proměn. Život (živý organismus) jako základní struktura pro upevnění vnímavosti tváří v tvář atraktivitě „plánu“, ovšem s omezeným rejstříkem reaktivity vůči tomu, co „není“ (nepředmětnosti). Dvojitý typ reaktivity: navenek a dovnitř. Obtížnost rozlišení a nutnost objevu nových cest, nových metod. Předpokladem je také nový typ myšlení.
Pha, 11. I.

86-025

Jeden z největších vynálezů, který na jedné straně umožnil onu obrovskou převahu, jaké dosáhly evropské národy a státy nad veškerým ostatním světem, byl vynález pojmového myšlení a rozšíření jeho aplikace na všechny lidské záležitosti a do všech oborů lidské činnosti. Na tomto vynálezu byla a dosud je založena celá evropská kultura a dnes už alespoň některými složkami a prvky této evropské kultury je nesmazatelně poznamenán i veškerý ostatní svět. Díky pojmovému myšlení vznikla po staletích také moderní věda, bez níž si vůbec nedovedeme představit svůj život, ale která umožnila dvěma velkým, obrovským evropským provinciím, totiž severní Americe a ruskému, dnes sovětskému impériu, aby se zmocnily nejdůležitějších pák k ovládnutí světa (nebo jeho větších částí) a dokonce k rozdělení a ovládnutí samotné kolébky pojmového myšlení, totiž Evropy. Evropa přestala být rozhodující silou světové politiky, ale také společenského vývoje, ekonomiky, a dokonce i světové vědy. Nestala se bezvýznamnou, ale ztratila své vedoucí postavení a možnost podstatně ovlivňovat dějiny v příštích staletích pozitivním, konstruktivním způsobem (negativním, ničivým způsobem může dnes ovlivňovat budoucnost leckterá podprůměrně velká moc). V lidské společnosti a v dějinách lidstva lze poukazovat na nespočetné souvislosti a zavalovat vědomí lidí nekonečně rozmnožovanými znalostmi a poznatky. Přesto zůstává skutečností, že většina takto odhalovaných skutečností má spíše charakter příznivých nebo nepříznivých okolností, a nikoliv charakter vůdčího principu, organizující ideje a integrační mohutnosti či moci. Naproti tomu se zdá, že v jádru a v základech tak abstraktní pro-
11. I.

86-026

blematiky, jakou představuje téma „pojmové myšlení“, se skrývá jeden z hlavních, rozhodujících klíčů, otevírajících cestu k pochopení čehosi podstatného, co umožňuje nejen vidět evropskou a světovou minulost i přítomnost v novém světle, ale co nám alespoň do jisté míry dovolí

pochopit evropskou vinu na neuspokojivém stavu současného světa i výzvu, která uprostřed této současnosti a jejím prostřednictvím lidstvo vůbec, zvláště však Evropany oslovuje. Právě tuto výzvu je třeba uslyšet a vyslechnout, porozumět jí a porozumět, jak osvětluje naši přítomnost, a zejména je nutno na tuto výzvu odpovědět. Na tom, jak odpovíme, záleží naše budoucnost, budoucnost příštích generací, budoucnost příštího lidstva. Lidé – a zase zvláště Evropané – si dovolovali příliš dlouho odhadovat smysl přítomných chvil a situací jen od oka a navykli si zatěžovat budoucí generace příliš bezstarostně obrovskými břemeny, aniž by si to byli ochotni vůbec uvědomovat a připouštět. Situace se však podstatně proměnila: počet budoucích generací, jež některými svými rozhodnutími a opatřeními zatěžuje nad veškerou míru, pronikavě stoupá. Břemena, o něž jde, přesahují nejen naši představivost (která ostatně ještě ani nebyla dostatečně probuzena), ale hlavně schopnost příštích potomků jim čelit a unést je či dokonce je nezvětšit a nepředat dalším ještě fatálněji znásobená. Výzva, která nás oslovuje, je stále naléhavější, ale nestává se nikterak hlasitější. Kdo ji slyšet nechce, může ji snadno přeslechnout nebo i překřiknout. Ale co máme dělat my, kteří ji chceme uslyšet, porozumět jí a přiměřeně, tj. správně na ni odpovědět?

11. I.

86-027

Název „předmětné myšlení“ nevystihuje zcela povahu toho typu myšlení, které je nám už dlouho tak vlastní, že je považujeme za samozřejmé. Někdy se mluví o myšlení meta-fyzickém: ani to nevystihuje dost podstatu věci (navíc sám termín je poněkud matoucí a dovoluje interpretace, které svádějí k ideologizacím). Nejdůležitější asi stránkou onoho typu „pojmového myšlení“, jehož vynálezem a prvním důsledným uplatňováním prosluli staří řečtí myslitelé, je zvláštní „násilný“ či spíše „násilnický“ přístup ke skutečnosti. Rádl na to upozorňoval ve své *Romantické vědě*, ale ono násilnictví připisoval samotné romantické náladě. Mám za to, že se v této věci mýlil: romantismus byl všeobecně nakloněn k přeháněním a k vyostřování všeho, i idejí, do krajnosti. Ale to, co docházelo u velkých romantických filosofů tak nápadného vyjádření a uplatnění, mělo ve skutečnosti dlouhou předhistorii a je spjato s prvními kroky pojmového myšlení hned v počátcích filosofie. Souvisí to se samotným principem a strukturou myšlení v pojmech, jak se ustavilo nejprve v Řecku někdy v šestém století př. Kr. (možná dříve – těžko soudit, neboť nemáme dost přesvědčivých dokladů – nebo jsme je zatím nenahlédli; ale není pravděpodobné, že bychom opravdu nemohli najít nějakou přechodnou

formu myšlení, kde se postupně funkce pojmů stále víc prosazovala, až mohla být podrobena myšlenkovému zkoumání, tj. učiněna předmětem reflexe, která zároveň již používala onoho vynálezu – pochopitelně ve svých prvních krocích způsobem, který se mnohem později ukazoval jako pochybný a ještě mnohem později jako vadný).

15. l.

86-028

Pro výklad, v čem vlastně onen vynález pojmů a pojmového myšlení ve starém Řecku záležel, potřebujeme alespoň orientačně zmínit několik charakteristických vlastností onoho myšlení, které pojmovému myšlení předcházelo. Nejsme tu odkázáni pouze na dohady, těžko doložitelné ze staré literatury (neboť tam může jít jen o interpretaci, která vždycky bude stát jen vedle jiných interpretací, pokud se nebude moci opřít ještě o jiné argumenty), ani o dnešní interpretace myšlení primitivních lidí, kteří se ještě tu a tam na zeměkouli vyskytují, pokud tam ještě nepronikl rušivý vliv ostatního světa, nýbrž dokonce o některé stránky našeho vlastního myšlení, jehož některé složky mají mimopojmový charakter, do značné míry připomínající charakter myšlení předpojmového. Hlavní – pro náš výklad nezbytnou – stránkou předpojmového či mimopojmového myšlení je jeho přímá prezentace fenoménů: myslit medvěda („na medvěda“) znamená mít medvěda před sebou. Primitiva můžete silně vyděsit jen vyslovením jména „tygr“. To souvisí s prastarou tzv. magickou mocí slova: vyslovením jména nějakého démona jej přivoláváte do své přítomnosti. Proto znalost jeho jména vám dává nad démonem jistou významnou moc. Stejnou funkci mělo kdysi také schematické vyobrazení takového démona nebo i zvířete apod. Na rozdíl od nás, kteří jsme si dobře vědomi toho, že slovem a myšlenkou (představou apod.) přivoláváme nějakou bytost nebo věc do své přítomnosti jen ve své mysli, tj. pomyslně, člověk myslící myticky onu pomyslnou přítomnost ztotožňoval s přítomností „reálnou“, tj. nebyl si oné „propasti“ mezi skutečností a pouhou „představou“ vědom.

15. l.

86-029

K podstatě pojmového myšlení náleží, že dovoluje zásadní rozchod mezi zpřítomněnou skutečností a mezi jejím zpřítomněním. To na první pohled nevyvolá žádný podiv, ale přesto je třeba zdůraznit, že veškeré důsledky, a zejména předpoklady tohoto rozchodu a oddělení si většina lidí, ba ani většina odborníků různých oborů, přesně, vědecky myslících lidí dodnes

neuvědomuje. A pokud si to přece jenom nějak „tušivě“ uvědomuje, pak téměř vždy nepřiměřeně a nedostatečně.

Že je rozdíl mezi nějakou skutečností a mezi tím, jak si ji uvědomujeme, jak o ní víme, to je už dávno součástí obecného konsenzu. Ale tady nejde o přímou zkušenost, o nahlédnutí tohoto rozdílu, nýbrž o důsledek usuzování, leckdy o výsledek usuzování jiných, o převzetí závěrů jistých teorií a teoretizujících interpretací apod. K tomu, abychom nahlédnutí rozdílu mezi skutečností samotnou a mezi tím, jak si ji jsme vědomi, jak o ní víme, je zapotřebí něčeho jiného, mnohem základnějšího. Abychom to mohli názorně předvést, musíme ovšem – v tomto výkladu – použít také určitého pojmového aparátu. Naším cílem však přece jenom a navzdory tomu zůstává připravit se k tomu, abychom vlastní přímou zkušeností a přímým nahlédnutím dostali tento rozdíl „před sebe“. Pokud se nám to vsutku podaří, budeme mít první krok za sebou: dosáhneme výchozího stanoviště pro nahlédnutí něčeho dalšího, totiž že jsme tím, jak jsme, onen rozdíl dostali „před sebe“, zároveň něco podstatného ztratili, resp. pominuli. Učinili jsme něco (určitou skutečnost, vztah) „předmětem“ a odfiltrovali jsme z toho to, co předmětem není.

15. I.

86-030

Brentano byl asi první, který rozpoznal epochální význam objevu intencionality a pokusil se v její přítomnosti vidět doklad psychické povahy příslušné skutečnosti. To byl ovšem omyl, ale omyl produktivní. (Srovnání s Rádlem, který provedl rozlišení na skutečnosti, které pouze jsou, a ty, které mají smysl.) Teprve Husserl vypracoval pojetí a pojem intencionality, jakož i pojmy logicky souvisící, do větší hloubky, ale i u něho zůstalo ještě leccos nedomyšleno a neprojasněno. Zůstaneme nejprve u problematiky vázané na vědomí, a to konkrétněji lidské vědomí. Vědomí je charakterizováno svou intencionalitou: je to vždy vědomí něčeho. To zároveň znamená, že neexistuje nějaký nediferencovaný anebo alespoň nepřetržitý, spojitý a integrovaný proud vědomí, nýbrž jednotlivé akty, výkony vědomí. A proto musíme v dalším uvažování vždycky rozlišovat mezi příslušným výkonem (aktem) vědomí a mezi tím, čeho vědomím tento akt jest, tj. k čemu se odnáší, za čím směřuje, co míní apod. Základní rozdíl mezi obojím spočívá v tom, že zatímco vědomý akt (přesně: akt vědomí) je součástí proudu vědomí, to, k čemu se odnáší, takovou součástí proudu vědomí není. Husserl užívá pro to, k čemu se akt vědomí odnáší, k čemu „intenduje“, intencionální předmět. To už ovšem předznačuje jistou

cestu úvah, která není ani jediná možná, ani dostatečná, či dokonce správná. K tomu však bude třeba říci víc na jiném místě.

Husserl také užívá jiné terminologie: *cogitatio* je jednotou aktu vědomí, tj. *cogito*, a "intencionálního předmětu", tj. *cogitatum*. Podle původního rozvrhu nepovažoval (viz *Log. Unters.*) *cogitatum* za součást *cogito*.

15. l.

86-031

Husserl odmítl Brentanovu charakteristiku „předmětu mínění“ jako čehosi inexistentního, imanentního vědomí či mínění. Uvedl své důvody pro toto odmítnutí v *Log. Untersuchungen II/1*. Ale např. v *Cart. Medit.* se k tomuto jednou odmítnutému pojetí zase vrací, když (s. 71, ř. 31 n.) prohlašuje, že „jedes *cogito*, jedes Bewußtseinerlebnis... meint irgend etwas und trägt in dieser Weise des Gemeinten in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum*...“, nebo o něco dále (s. 72, ř. 1–5): „Bewußtseinerlebnisse nennt man auch *intentionale*, wobei aber das Wort Intentionalität dann nicht anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein *von* etwas zu sein, als *cogito* sein *cogitatum* in sich zu tragen, bedeutet.“

Konstituce či konstrukce intencionálního předmětu má tu obrovskou přednost, že umožňuje témuž člověku v různých dobách mínit naprosto přesně týž (intencionální) předmět, zatímco proud vědomí je nekonečně proměnlivý, plný jedinečných momentů, aspektů, barevných odstínů, rozmanitých ladění, svrchních harmonických tónů atd. atd. V téže chvíli, kdy *cogitatum* učiníme součástí *cogito*, rozostříme přesnost, kterou nám fakticky intencionální předmět umožňuje a dovoluje. Učinit *cogitatum* součástí, složkou *cogito*, mluvit o tom, že *cogitatum* je v *cogito* obsaženo, že *cogito* je nese v sobě, znamená pustit zadními dvířky do vlastního pojetí opět něco z onoho psychologismu, proti kterému Husserl vytáhl tak mocně a vítězně do boje. Navíc by se tím zastíral velice důležitý problém vztahu mezi pojmem a intencionálním předmětem. Právě otázka tohoto vztahu otvírá cestu k možnému ustavení pojmového myšlení, jež nepracuje vůbec nebo alespoň jenom s intencion. předměty.

15. l.

86-032

Husserl mluví pozoruhodným způsobem o vztahu „já“ ke světu (*Cartes. Medit.* 73, ř. 27n.), když užívá formulace: „das natürlich in *die Welt* hineinerfahrende und sonst wie hineinlebende Ich“ (a o takovém mluví jako o „naiv interessiertes Ich“). Nechme zcela stranou širší i nejširší kontexty Husserlova celkového pojetí a zachovejme ve středu svých úvah

a své pozornosti to, co vyslovuje citovaná formulace: „já“ musí svými zkušenostmi (svým zakoušením) teprve proniknout do světa, musí se do světa „vžít“, svým životem a svým zakoušením se ve světě teprve jaksi udomácnit, usadit se v něm, najít k němu vztah atd. To je nepřehlédnutelný doklad určitého pojetí subjektu: subjekt je původně konstituován jako „ne-ze-světa“, přinejmenším původně je založen „mimosvětě“, není produktem světa, nýbrž musí se ke světu a na svět a do světa teprve nějak dostat, stát se nitrosvětskou bytostí, navázat kontakty se světem a sám sebe přizpůsobit, upravit, adaptovat, aby to sžití se světem, aby to zapuštění sekundárních kořenů do světa a nitrosvětských souvislostí bylo možné a aby se mohlo uskutečnit.

Objektivní pohled ukáže, že každý subjekt má nějaká kauzální antecedencia; předsudečný způsob uvažování, kterému jsme přivykli, nás nelegitimně vede k přesvědčení, že kdybychom dospěli k poznání všech detailů v kauzálních vazbách vzniku subjektu s tomuto vzniku předcházejícími okolnostmi a podmínkami, objasnili bychom sám vznik subjektu jako nutný následek úhrnu všech precedentů. Ale tady právě narážíme na hlavní paradox: kdo nebo co provádí příslušný jejich výběr?

86-033

Kauzální myšlení může být zásadně dvojího typu: buď jde o tzv. pankauzalismus, který nemůže než celý světový proces chápat leč jako pletivo či kontexturu kauzálních řetězců, jež spolu kauzálně nesouvisí, anebo jde o pankauzalismus „metafyzický“ (či spíše „náboženský“), kde jsou navíc všechny kauzální řetězce navzájem kauzálně spjaty. Obojí pojetí vede k nepřekonatelným a neřešitelným aporiím.

Jde-li ve světovém procesu o jeden jediný integrovaný kauzální nexus, pak všechny naše jednotlivé poznatky kauzálních souvislostí jsou nutně jen přibližné, neboť v každém vztahu mezi příčinou a následkem kointervenují vztahy další a další, vposledu pak celý vesmír. Protože však stav celého vesmíru, byť byl v tomto konceptu důležitý pro každou jednotlivou kauzální událost, nemůže být s dostatečnou přesností a detailností poznán a tudíž započítán, jsou všechny naše kauzální modely omezených, partikulárních souvislostí a kontextů jen přibližné a plné zadních vrátek, jež dovolují – nikoliv „skutečně“, ale pro nás, pro naše poznání – vstupovat nahodilostem a narušovat rigidní kauzalitu. Důsledek by tedy byl, že našemu poznání by onen onticky jednoznačný kauzalismus, nepřipouštějící žádné výhybky a křížovatky, kde by bylo možno „volit“ (být jen nahodile) mezi různými cestami, vlastně nikdy nebyl přístupný, takže bychom museli – pokud bychom chtěli zakládat své poznání na empirii, na zkušenosti –

právě naopak předpokládat, že světový celek není takovou kauzálně spjatou integritou, nýbrž že se po kauzální stránce rozpadá na řetězce. Tedy možnost první.

16. I.

86-034

Připustíme-li však, že svět je pouhým konglomerátem kauzálních řetězců, které mohou být sice nejpodivněji a nejsložitěji propleteny, aniž by však mohly na sebe navzájem působit (jinak bychom zase zpět došli k integrovanému celku světového kauzálního nexu), dojdeme k jinému, neméně absurdnímu rozporu, navíc těhotnému dalšími rozpory v důsledcích. Šlo by o jakési převtělování téhož: každý kauzální řetězec by představoval nekonečnou sérii rozmanitých převtělení prvotní příčiny (pokud by se o něčem takovém jako prvotní příčina vůbec mohlo hovořit: odkud by se mohla vzít?) nebo alespoň něčeho věčného, co zůstává identické uprostřed oněch převtělení, jež jsou tudíž jakýmsi epifenomémem či přímo zdáním. Nic by se v takovém kauzálním řetězci nemohlo ztratit, ale nic nového by se v něm nemohlo ani objevit. Řetězce by musely být nekonečné, neboť každý jejich začátek by porušil striktní kauzalitu, a právě tak konec by znamenal, že poslední příčina už nevedla k žádnému následku. Necháme-li stranou některé nedůslednosti až absurdity gnozeologické povahy, zásadně by bylo poznání kauzální souvislosti možné jakožto poznání toho, co se v proměně převtělení téhož nemění, tedy v poznání nikoliv toho, co se děje, nýbrž naopak toho, co se uprostřed proměn neděje, co trvá beze změny. (Gnozeologická absurdnost spočívá v tom, že samo poznání či nepoznání by muselo být zapojeno do některého z kauzálních řetězců, a sama tato zapojenost by nepřipouštěla různé možnosti. Protiklad správného a nesprávného poznání by tu zcela, ztrácel smysl.)

16. I.

86-035

Pankauzalismus obojího uvedeného typu je proto naprosto neudržitelný. Ale co to znamená ve svých důsledcích? To je právě zapotřebí krok za krokem prozkoumat.

Jak vůbec souvisí následek s příčinou? Stará tradiční formule „causa aequat effectum“ by znamenala, že příčina nutně přechází v následek, takže pokud existuje následek, příčina už existovat nutně přestala. Jinak by totiž kalkulace nevycházela: došlo by k tomu, že by dvojice příčina + následek byla vlastně něčím navíc proti příčině. Jestliže však v následku

nesmí být víc než v příčině, ale ani méně než v příčině, vzniká otázka, jak se vůbec může následek od příčiny odlišovat. Jediná legitimní odlišnost by vlastně měla spočívat v tom, že příčina přechází z aktuality do minulosti (tedy nebytí) a předává bytí svému následku, který naopak přechází z budoucnosti (taky nebytí) do přítomnosti a aktuality. Kauzální nexus by se tak redukoval na schopnost nepomíjet s časem, ale přecházet do další a další budoucnosti jako nikterak změnou nepoznamenán.

Právě to však je v naprostém rozporu s veškerou naší zkušeností. Všechno, co nám zkušenost ve věci kauzálních vztahů podává (ukazuje), je opak každé neměnnosti. Vždyť tam, kde se (na první pohled – samozřejmě už dávno víme, že se všechno proměňuje) nic nemění, nemáme nejmenší důvod zkoumat příčiny tohoto neměnného setrvávání v trvalém stavu. Naopak je naše dotazování po příčinných souvislostech nejnaléhavější právě tam, kde se událo něco překvapivého – a my nevíme, proč. Kauzální souvislosti nás tedy zajímají především proto, že chceme pochopit, jak je něco vázáno či závislé na něčem docela jiném. A to má ovšem ještě něco dalšího v sobě.

16. I.

86-036

Naše zkušenost nám totiž podává ještě něco zvláště důležitého: víme totiž, že ve většině případů je v následku něco navíc proti příčině, tedy něco, co v příčině nebylo, ale že je v něm i něco méně, než bylo v příčině. Obvykle to přičítáme tomu, že v každém skutečném procesu neexistuje jen jedna příčina a jediný následek, nýbrž že příčin je mnoho a následků také mnoho. A protože to množství je de facto zcela nepřehledné (to souvisí s tím, že našemu makropohledu zcela uniká mikrostruktura všech dějů), spokojujeme se obvykle utěšlivou představou, že kdyby na tom nějak mimořádně záleželo, že bychom ty jednotlivé kauzální spojitosti dovedli z celé té spleti nakonec rozplést – (jak to ostatně tu a tam přece jenom např. v laboratořích děláme). Ovšem mlčky připouštíme, že mezi těmi jednotlivými kauzálními spojitostmi je také nějaká další, vyšší, rozsáhlejší spojitost. A právě tento zamlčený anebo spíš na okraj zájmu odstrčený předpoklad musíme učinit předmětem svého centrálního zájmu a bedlivého rozboru.

Připusťme, že – v modelu – máme dvě příčiny, P_1 a P_2 , a dva následky, N_1 a N_2 ; a dále připusťme, že následek N_1 můžeme vysvětlit z obou příčin, P_1 a P_2 , kdežto N_2 nikoliv. Na první pohled z toho usoudíme, že následek N_2 musí mít ještě nějakou další příčinu, kterou v dané chvíli ovšem neznáme. V takovém případě můžeme začít s modelovou analýzou vztahu $(P_1 + P_2)$ □

$N_1 + X$. Pokud se obě příčiny dovedou plně uplatnit, takže obě v plném rozsahu „přecházejí“ v následek N_1 , je X nulové. Pokud tomu tak není, musíme předpokládat ještě nějaký další následek X (resp. N_x) vedle N_1 .
16. l.

86-037

Naše první otázka musí být následovná: má-li následek N_1 integrovat „působení“ obou příčin P_1 a P_2 , musí v něm být něco navíc, co nelze odvodit ani z jedné ani z druhé příčiny, ale ani z obou, pokud zůstávají dvěma rozdílnými a v jednu jedinou příčinu neintegrovány příčinami. A pokud následek N_1 neintegruje v sobě působení P_1 a P_2 v plném rozsahu, musíme navíc předpokládat, že následek má nejenom schopnost integrovat dvojí různé působení v jeden jediný výsledek (v jednu výslednici)(to ostatně náleží do tématu sebeintegrace následku, neboť následek integruje pluralitu působení v sobě, tedy sám sebou skrze sebe), nýbrž musí mít navíc také schopnost diferencovaně „vstřebávat“ různá působení, což znamená, že některé složky působení oněch příčin do sebe jakožto následku zahrne, ale jiné nikoliv. Ani schopnost integrovat a sjednocovat působení různých příčin, ani schopnost diferencovat mezi složkami působení nějaké příčiny a vybírat jedny k integraci v následku, ale pomíjet druhé, takže se do následku nedostanou, náleží k výbavě následku, která nemůže být odvozena ze žádné z příčin, jejichž je následek „následkem“.

Z toho se zdá, že žádný následek nemůže být plně obsažen v příčině (nebo v příčinách), pokud je skutečným následkem, a nikoliv pouhou setrvačností příčiny. Z toho lze dále vyvodit, že žádný následek nezačíná jako následek, tj. že jeho skutečný počátek není v nějaké předchozí příčině, nýbrž že začíná jako něco ze žádných příčin nevyplývajícího, a teprve dodatečně že nachází, resp. bude svůj vztah k příčinám.

16. l.

86-038

Musíme-li přiznat každému následku jednak samostatný, na žádné příčině nezávislý počátek, musíme jej chápat jako samostatnou událost, jejímiž základními vlastnostmi mj. jsou: vlastní integrita, schopnost integrovat prvky odjinud převzaté, ale také schopnost tyto prvky nějak zaregistrovat, vybrat a teprve potom vintegrovat do vlastního průběhu (a možná, že bude nutno vedle pouhého výběru a registrace připustit, že další schopností je rozlišení a rozčlenění, desintegrace té či oné příčiny, z níž jen něco je potom pojata do integrity následku). Schopnost následku se nějak

- *ex post!* - vztáhnout k potenciálním příčinám (které se, jak je zřejmo, stávají příčinami teprve tím, že je nebo něco z nich následek pojme do své vlastní integrity), může být označena a popsána spíše jako schopnost reagovat na příčiny než jako schopnost příčin způsobit, tj. vyprodukovat následek. Kauzální vztah tedy není dán samotnými příčinami, nýbrž je založen na schopnosti nějaké události (které pak říkáme následek) reagovat na události jiné (kterým pak říkáme příčiny). Rozpomeneme-li se, co jsme měli původně na mysli, když jsme mluvili o vztahu příčina-následek, pak můžeme říci zcela paradoxně, že to, co v čase následuje, je v kauzálním smyslu vlastně spíše příčinou, zatímco naopak to, co předcházelo, je následkem. Teprve následek dělá z příčiny příčinu, a v tom smyslu je její příčinou, stejně tak jako příčina je - jakožto příčina - jeho následkem. Teprve díky reaktibilitě „následku“ je nějaká předcházející událost učiněna skutečnou „příčinou“. To ukazuje na nevyhnutelnost vypracování zcela nových schémat.

16. I.

86-039

Jedním ze základních úkolů filosofie je zkoumání způsobů, jak formulujeme a vůbec formujeme své zkušenosti a poznatky o skutečnosti. Abychom mohli totiž vůbec něco myslet, musíme to myslet nějak, za pomoci nějakých myšlenkových prostředků, a musíme to dávat do nějakých souvislostí s tím, co známe odjinud a co jsme už také nějak mysleli a formulovali. Filosofie vychází z předpokladu - a možná dokonce z „víry“ - že všechny správné, pravdivé poznatky a vědomosti je možno za použití správných myšlenkových postupů uvést do souladu, takže se navzájem nemusejí dostávat do rozporů. Tomuto předpokladu či spíše víře můžeme říkat „důvěra v logos“. Zatímco mýtus nezná celkovou integritu, nýbrž jen jednotlivé mýty, které mohou být vnitřně více méně integrovány, ale které nemusí a ani nemohou „ladit“ s jinými mýty, logos je vskutku jen jediný, „společný všemu a všem“ (jak to věděl už Hérakleitos). To vede filosofii k velké bedlivosti a k nejpozornějšímu, někdy až fanatickému hledání nepřesností v myšlenkách a ve způsobech vyjádření, ale také rozporností mezi různými myšlenkami (rozporností, nikoliv mimoběžností!), a to vše v základním přesvědčení, v základní „víře“, že existuje zásadně možnost, daná samotným logem, aby veškeré pravdivé poznatky, vědomosti a výroky byly formulovány způsobem, který nebude relativizován, zpochybňován a rozvíkláván rozpory, aporiemi a inkongruencemi, takže tyto všechny uvedené vady spadají jen a jen na vrub nesprávnému

myšlení, které proto musí být ve svých poklescích a omylech odhaleno a přivedeno k nápravě.

16. I.

86-040

Z dosud provedených úvah vyplývá především, že žádná událost (pravá událost) a tudíž ani žádný subjekt (jakožto pravé jsoučno) nemůže být redukován na následek nějakých příčin a že tudíž nemůže být vysvětlován kauzálně. Přesně řečeno, mnohé z jeho charakteristik mohou být objasňovány odhalováním souvislostí, které nesou dlouho název „kauzální“. Ale objasněním povahy kauzálních vztahů, jak jsme je stručně a zkratkovitě předvedli před chvílí, se nade vši pochybnost ukazuje nutnost považovat subjekt alespoň v jeho počátcích za předpoklad jakýchkoliv souvislostí, jež byly nazývány „kauzálními“. Uspokojivé řešení zmíněné problematiky, která se zdá být přímo přeplněna rozpornostmi a aporiemi, však představuje naléhavý intelektuální, teoretický, „spekulativní“ úkol. Jestliže jsme nuceni opustit koncept kauzality jako teoreticky neuspokojivý, musíme se pokusit vypracovat koncept nový, odlišný, který je schopen se nejen zmíněným, nýbrž i dalším jiným aporiím vyhnout, resp. podat takové řešení, které k aporiím nevede (nebo alespoň ne na první pohled).

Zdá se, že toto řešení je úzce spjato s kritickou distancí od tradice předmětného myšlení, tedy také s vypracováním kritické analýzy tradičního způsobu práce s předmětnými intencemi a s pomíjením významu intencí nepředmětných. Nicméně Husserlova formulace, kterou jsme citovali (viz 86-032), se zdá naznačovat, že určité prvky tohoto pojetí, jež musí být teprve vypracováno, lze tu a tam najít už u myslitelů starších - v tomto případě uprostřed výkladů fenomenologicky orientovaných.

17. I.

86-041

Nejlépe lze vyložit povahu intencionálních předmětů na geometrických obrazcích; to však může dobře sloužit jen pro začátek, neboť intencionální předměty mají obvykle odlišnou vazbu mezi vlastnostmi, jež jim jsou přisouzeny. Na to je třeba předem pamatovat, ale konkrétně to lze ukázat jen při detailní analýze toho kterého případu (nebo typu případů).

Bylo by asi nesmyslné předpokládat - obdobou k Bolzanovým „větám o sobě“ - nějaké rovinné obrazce „o sobě“. Nicméně zůstává mimo pochybu, že si rovinný trojúhelník rovnostranný nebo rovnoramenný nebo pravouhlý

apod. nelze ani „představit“, ale ani myslit ani zásadně, ani „poněkud“ jinak, než jak je míněn v euklidovské geometrii. Je možno mínit něco jiného, ale rovnoramenný nebo rovnostranný trojúhelník lze mínit právě jenom jediným možným způsobem. To však zřejmě souvisí také s naší představivostí. Zvláštní okolností tu je skutečnost, že intencionální předmět tu vlastně splývá se „skutečností“, jejímž je modelem. Jinak řečeno, že za intencionálním předmětem už nemusíme hledat žádný „předmět reálný“. Tato okolnost dovoluje, abychom svou interpretaci maximálně zjednodušili. Termín „rovnostranný trojúhelník“ znamená (míní) pomocí jediného pojmu pouze jediný intencionální předmět (přínejmenším za předpokladu, že nezavádíme do tematiky svého uvažování další obrazce a vztahy mezi nimi). Naproti tomu všude tam, kde intencionální předmět má sloužit jako vodítko pro naše myšlení, přesněji souzení a také nasuzování dalších pojmů atd., je každé slovo (termín) označením jednak pojmu, jednak intencionálního předmětu, jednak „věci samé“.

17. l.

86-042

Zvláštním případem intencionálních předmětů jsou taxonomické jednotky, jichž užívá systematická botanika a zoologie (eventuelně mikrobiologie). Na těch je vidět, jak spolu určité definované vlastnosti, přisuzované příslušnému druhu, rodu, čeledi apod., souvisejí „jen“ empiricky a nikoliv „nutně“. Tak např. obratlovci mohou být obojživelní, mohou žít jenom ve vodě anebo jenom na souši. Savci žijí převážně na souši, ale kytovci jen ve vodě a ploutvonožci většinou ve vodě. Naproti tomu ryby žijí vesměs ve vodě, ale některé z nich jsou schopny vylézat na souš a překonávat dokonce jisté vzdálenosti (např. bahníci, údajně i úhoři), a některé ryby dokonce létají mnoho metrů daleko. Záleží potom na pojmové struktuře a stavu vědomostí atd., v jakém poměru budou příslušné pojmy a jim korespondující intencionální předměty.

Tato okolnost naznačuje, k jakým ústupkům muselo naše vědomí sáhnout, ačkoliv zásadně pracuje stále způsobem, odvozeným původně z geometrie a matematiky. Hlediska botanické a zoologické systematiky se postupně mění, ustupuje význam morfologie a rozhodujícími se stávají vztahy genetické. Ty ovšem nelze zpětně ověřit přímo, a tak dostává svou úlohu biochemie apod. Pro paleontology ovšem si morfologické hledisko stále podržuje svou důležitost, neboť k dispozici jsou nejčastěji jen jednotlivé kosti či dokonce jejich zlomky, výjimečně celé kostry. Vztahy mezi jednotlivými vlastnostmi zkoumaného materiálu nemohou být

konstruovány ryze logicky, nýbrž naopak převažuje zkušenost, empirie. Intencionální předměty jsou konstruovány převážně „mechanicky“, jsou „sestavovány“.

17. I.

86-043

Vývojové myšlení se dostává – pokud je domýšlíme až do nejzazších důsledků – do pozoruhodného rozporu s tím typem pojmového myšlení, který byl vynalezen ve starém Řecku a z kterého jsme se dosud nevymanili. Když Husserl mluví (viz např. *Cartes. Medit.* § 18) o identifikaci jako základní formě syntézy, díky které se konstituuje jednota intencionální předmětnosti jako takové (s. 79, ř. 32n), zapomíná se tázat, jak je ustavičně proměnlivý tok vědomí takové syntézy vůbec schopen, a dále, jak za takových okolností lze smysluplně říkat, že nějaký díky syntéze konstituovaný intencionální předmět, který díky své nezaměnitelné identitě je naprosto neměnný, čili stojí zcela mimo jakýkoliv proud proměn vědomí, je onomu proudícímu vědomí „kontinuitně imanentní“ (s. 80, ř. 4), jak může být za těchto okolností „v něm“ (in ihm – ř. 5), jak v něm může „ležet“ (liegt in ihm selbst – ř. 12). Však také Husserl od této tematiky přímo utíká a zachraňuje se pro můj vkus poněkud absurdní hypostazí jakéhosi „nad-vědomí“ („eine Synthesis, welche das Bewußtsein der Identität als einheitliches, diese gesonderten Erlebnisse übergreifendes Bewußtsein herstellt und damit jedes Wissen von Identität möglich macht“ – ř. 18–21), resp. vědomí, jež přesahuje jednotlivé zážitky či akty vědomí. To je absurdní právě proto, že z onoho ustavičně proměnlivého toku vědomí se jednotlivé jeho akty osamostatňují nejefektivněji za pomoci co nejpřesněji konstituovaných intencionálních předmětů. Pouze vědomí organizované díky pojmům, jejichž pevnost se stále opírá o intencionální předměty, je schopno se jako zvláštní akt oddělit z onoho „proudu“.

17. I.

86-044

Husserlův odkaz na „diese gesonderten Erlebnisse übergreifendes Bewußtsein“ (*Cartes. Medit.* § 18, s. 80, ř. 19–20) neobstojí, protože všechno, co chce Husserl popisovat jako „das universale cogitatum“ (s. 81, ř. 3), které navíc ještě odvozuje z „das universale Leben“ (ř. 4), dociluje jakékoliv „Einheit und Ganzheit“ (ř. 4–5) pouze a výhradně v partikulárních „případech“, tj. v podobě živých nebo myslících jedinců, eventuelně vitálních či vědomých aktů. Mluvit o jednotě a celostnosti (celkovosti) života vůbec nebo myšlení vůbec je zběsilá metafyzika; a už vůbec se

vymyká každému fenomenologickému přístupu, když oné podivné hypostazi „univerzálního *cogitatum*“ (což je zvlášť absurdní: *cogitatum* je vždy *cogitatum* nějakého *cogitatio*, je to korelát aktu vědomí, je to intencionální předmět!) připisuje odpovědnost za jednotlivý (tedy integrální!) akt syntézy, konstituující určitý intencionální předmět jako týž, identický.

U Husserla najdeme jistou nedůslednost v odlišování intencionálního aktu od intencionálního předmětu. Nemyslím, že by šlo o přehlédnutí, nýbrž spíše o strategii, kterou mají být překlenuty obtíže. Ale to nic nemění na vadnosti tohoto postupu. V § 19 (s. 81, ř. 34) najdeme slova „Betrachtung der cogitata als aktueller Erlebnisse“. To koresponduje se záměnou v citovaném místě: zvláštní (jednotlivé) zážitky (vědomí) jsou přesahovány vědomím „vcelku“ – a pak se mluví o „univerzálním *cogitatum*“. To nás vede k nezbytnosti podniknout analýzu toho, co je vlastně akt vědomí jakožto zážitek (Erlebnis) a jaké jsou jeho vlastnosti. 17. l.

86-045

Slovo „zážitek“ (Erlebnis) má stejnou vadu jako slovo „vědomí“, protože v obou případech můžeme mít na mysli buď to, co je „předmětem“ zážitku nebo vědomí, anebo naopak sám zážitek jako součást našeho prožívání, anebo jednotlivý akt vědomí jako součást našeho „vědomí vůbec“. Musíme proto v každém případě dbát na to, abychom výslovně – není-li to jednoznačně patrné z kontextu – vyznačili, v jakém smyslu těchto (a podobných) slov v tom kterém případě použijeme. – A nyní si postavme otázku, jaký je vztah mezi zážitkem a vědomím. Můžeme „zažít“ či „prožít“ bouřku nebo západ slunce apod., aniž bychom to věděli? Zjevně nikoliv; nevědět o tom, že je nebo že byla bouřka, znamená promarněnou možnost prožitku či zážitku. Naproti tomu je možno mýnit bouřku, aniž by součástí tohoto aktuálního mínění byl stejně aktuální prožitek či zážitek bouřky. Mínilme-li bouřku, je to ovšem zároveň doklad o tom, že jsme ji buď sami někdy prožili, anebo že o ní něco víme od druhých lidí, takže nám chybí naše vlastní autentická zkušenost, náš vlastní prožitek, zážitek. Naproti tomu v každém zážitku bouřky je vždy také do jisté míry efektivně přítomno to, co o bouřce už víme – ať už z vlastní dřívější zkušenosti anebo z toho, co jsme se dozvěděli od druhých lidí.

Rozhodující moment teprve přichází: je vědomí, tj. aktuální vědomí, aktuální akt vědomí, již sám sebou zážitkem či prožitkem? Z toho, co jsme uvedli nahoře, nikoliv, neboť předpokladem toho, abychom něco zažili či

prožili, je aktuální vědomí o tom zážitku, resp. aktuální vědomost, uvědomění toho zážitku.

17. I.

86-046

To znamená, že když si jsme něčeho vědomi, tak jsme si vědomi právě jen toho, nikoliv však samozřejmě a automaticky svého vědomého aktu, jímž jsme si toho vědomi. Teprve dalším aktem vědomí si můžeme uvědomit, že jsme si právě byli vědomi něčeho, takže už si nejsme vědomi jen něčeho, nýbrž jsme si vědomi, že si jsme (resp. že jsme si byli) vědomi něčeho. Co tu je skutečným zážitkem (aktuálním) a co jenom intencionálním předmětem (mimo čas a prostor)?

Když jsem si vědom bouřky, nemusí to ještě znamenat, že je bouřka aktuálně tu; mohu si být např. vědom bouřky, kterou jsem zažil včera. Včerejší bouřka tu je jednak ve vzpomínce – a vzpomínka je také prožitek, a to aktuálního zážitku – ovšem něčeho již nikoliv aktuálního. Ale ve vzpomínce na včerejší bouřku je přítomno vědomí bouřky jakožto bouřky – a to už není a nemůže být součástí pouhé vzpomínky. Prožitek vzpomínky však není součástí toho, čeho si jsem vědom, nýbrž musí k tomu přistoupit další akt vědomí, jímž vzpomínku na včerejší bouřku si uvědomuji jakožto vzpomínku (kdyby tomu tak nebylo, byla by intenzivní vzpomínka na včerejší bouřku prakticky nerozlišitelná od aktuálního zážitku aktuální bouřky). Co to však dále znamená? Jen to, že aktuální prožitek vzpomínky na včerejší bouřku je regulován a interpretován jako vzpomínky a ne jako aktuální prožitek aktuální bouřky. K této regulaci a interpretaci ovšem může dojít také v případě aktuálního zážitku aktuální bouřky. Zatím jsem o bouřce jen slyšel, ale nyní: „Už je to tady!“ Pokud nemám o bouřkách ponětí, nemohu ovšem podobnou „identifikaci“ provést a „pouze“ prožívám (aniž bych o prožívání věděl).

17. I.

86-047

Domyšlením předcházejících úvah dospějeme nutně k následujícímu pochopení povahy vztahu mezi aktem vědomí a předmětem vědomí. Akt vědomí není vědomým aktem, pokud se nestal „předmětem“ dalšího aktu vědomí. To znamená, že akt vědomí, který je součástí proudu vědomí, není původně ničím uvědomovaným, nýbrž může se stát tím, k čemu se vědomí vztahuje (a o čem tedy ví, čeho si je vědomo), teprve dodatečně.

Chápeme-li to, k čemu se vědomí vztahuje, jako „obsah“, můžeme také říci, že akt vědomí sám sebe neobsahuje, není svým vlastním obsahem,

ale může se stát obsahem jiného aktu. Jestliže pod vědomím rozumíme proud takových sebe ne-“obsahujících“ aktů, pak je vědomí jako takové původně vůbec neobráceno k sobě, ale naopak k něčemu jinému. Protože však intencionalita není výsadou vědomí, musí mít vědomí ještě nějakou další základně důležitou vlastnost. Touto specifickou vlastností vědomí je jeho schopnost se obrátit k sobě samému, tj. je to schopnost jednotlivých aktů vědomí se zaměřit sice mimo sebe, ale docela zvláštním způsobem na jiné akty vědomí. Žádné jiné intencionální akty nemají tuto schopnost – alespoň o žádných takových nic nevím. Z toho vyplývá, že pro vědomí není specificky charakteristická intencionalita – to na opravu pojetí Brentanova a ve věci, kterou s ním Husserl sdílí –, nýbrž vskutku specifická je schopnost reflexe jako intencionalita zvláštního typu. Reflexe pak otvírá cestu, na kterou když vědomí vstoupí a po které když se vydá dál, stává se samo jednak vědomím nového, totiž víc a víc proreflektovaného typu, a jednak tím dosahuje nového přístupu ke „skutečnosti“.

17. I.

86-048

Vědomí jako proud někdy bývá chybně popisován jako proud „uplývajících představ“. Chyba tu spočívá v tom, že proud vědomí je původně čímsi chaoticky se proměňujícím, v čem se samo vědomí nikterak „nevyzná“. Je to takměř ryzí „hylé“ vědomí. Každá „představa“ nebo cokoliv zjistitelného a určitelného, oddělitelného od ostatního vědomí, resp. schopného se samo z ostatního procesu vydělit, musí mít nejprve k dispozici jakési krystalizační jádro, jakýsi plán či projekt své postupné strukturace, zkrátka něco, co není původně součástí vědomí, co není ve vědomí původně obsaženo a co z evidentních důvodů nemůže být ani následkem či produktem vědomí. To samo o sobě představuje argument pro pojetí vědomí jako intencionálně původně zmateného, chaotického, neorganizovaného, „neučesaného“. Tím se intencionalita vědomí pronikavě liší od intencionality tzv. instinktu. To je také důvod našeho přesvědčení, že se vědomí nevyvinulo z instinktu, nýbrž že tu bylo připraveno již mnohem dříve, možná „odedávna“, a že organizování jeho chaotických intencionalit (které se nejspíš navzájem anulovaly nebo přinejmenším rušily) se stalo naléhavým teprve v situacích, kdy instinkty začaly selhávat právě tehdy, kdy naopak měly poskytnout oporu a ujmout se vedení. Pocit nejistoty, nezajištěnosti, úzkosti z ne-řádu a tudíž chaosu je asi prvním typem reflexe, k níž vůbec došlo. Nikoliv tím, že to byl pocit, ale tím, že se tento pocit vztahoval k něčemu, co „není“; proto jsme také

užili oněch negativních pojmů (chaos jen gramaticky vypadá jako výjimka, ale ve skutečnosti jde také o negativní pojem).

17. I.

86-049

Husserl mluví o Bewußtseinserlebnis; co to může znamenat jiného než aktuální prožitek vědomí? Ovšem jiná je otázka: jak mohu své vědomí vůbec prožívat? Tím, že je „mám“? Zajisté nikoliv, neboť „mám-li“ vědomí něčeho, neprožívám své vědomí něčeho, ale prožívám ono „něco“. Mohu však mluvit o tomto „něčem“, tj. o předmětu svého vědomí, jako o něčem, co mohu „prožívat“? Ani to nemohu, neboť nemohu přece mluvit o tom, že prožívám „psa“, když se na něj dívám, když jej slyším, když jej volám nebo hladím, když o něm mluvím atd. Psa prožívat nemohu, ale bouřku nebo válku prožívat mohu – jazyk to připouští. Co to znamená? Jde o to, že bouřka nebo válka se nemohou odehrávat zcela objektivně nezávisle ne pouze na mně, ale na lidech vůbec. U války to je zjevné, neboť válka je vždy válkou lidí a proto bez lidí není možná. V jakém smyslu však není možná bez lidí ani bouřka? Inu zřejmě proto, že vydělení bouřky z ostatku skutečnosti, do níž jsme postaveni, není ničím samozřejmým a už dokonce ne nezávislým na nás. Jsme to my, kde rozhodují o tom, co ještě bouřka není a co již ano. Tím, že prožívám válku nebo bouřku, se na nich také sám účastním. Psa nemohu prožívat, protože se na něm neúčastním. (Naproti tomu mohu prožívat výchovu psa, protože se spolu se psem na ní účastním i já.) Chci-li tedy mluvit smysluplně o prožívání vědomí, musím se na tom vědomí nějak podílet a účastnit. Tedy především musí jít o mé vědomí; ale to ještě nestačí. Dítě se nepodílí na růstu svého těla, nepodílíme se na růstu svých vlasů a nehtů, ty rostou samy. Vědomí v tom nejprimitivnějším smyslu se dostavuje také samo. Pokud se na něm podílíme, tedy jen jeho organizováním a kultivováním.

17. I.

86-050

Jestliže má slovo Bewußtseinserlebnis znamenat něco jiného než „bewußtes Erlebnis“ (což by znamenalo, že jde o zážitek uvědoměný, jehož si jsem vědom, tedy zážitek, který se stal předmětem mého vědomí, tj. některého z mých vědomo-aktů, jiného aktu mého vědomí), pak nejspíš pouze to, že sám zážitek je zážitkem vědomí ne jako předmětu, nýbrž jako podmětu, subjektu: vědomí tu je tím, kdo nebo co prožívá. Ale můžeme „vědomí vůbec“ považovat za „subjekt“, schopný mít nějaké zážitky? Jakých zážitků je vědomí vůbec schopno? Není jediným zážitkem vědomí

jeho intence? A není vlastním subjektem této intence, a tím ergo i vědomí samého člověk jako subjekt? Není to tedy vědomí, kdo tu má nějaký zážitek, nýbrž je to člověk. Ale když má člověk zážitek, jak s tímto zážitkem souvisí vědomí, tj. především jeho vlastní vědomí? Může mít člověk nějaký zážitek, aniž by si to uvědomoval? Nejspíš ano: leckdy si uvědomujeme teprve dodatečně, s čím jsme se setkali, co jsme zahlédli apod.: museli jsme to skutečně za-hlédnout, ale neuvědomili jsme si to. O čem to však svědčí? Spíše o povaze uvědomování než o povaze zážitků. Zážitek tu je něco, k čemu dojde, aniž u toho musí být vědomí, aniž to prochází vědomím. Kdybychom to přijali, mohli bychom slovo Bewußtseinslebnis chápat jako zážitek onoho vědomí, jež je sice vědomím něčeho (dalšího), ale jež si jako takové vůbec neuvědomujeme, protože jsme plně u toho, čeho je ono vědomí vědomím. Vědomí by pak vlastně bylo nevědomím, bylo by nevědomé, dokud by se nestalo předmětem jiného nevědomého vědomí. To je však absurdní.

17. I.

86-051

Husserl také mluví o „strömendes Bewußtseinsleben“ (*Cart. Med.* § 14, s. 70, ř. 15). To znamená, že když nemáme na mysli aktuální „výkon vědomí“ (Bewußtseinsleistung – nevím, zda se tento termín u Husserla najde, je třeba se porozhlédnout; ale najde se – s. 80, ř. 13 „intentionale Leistung“), je vědomí konstituováno jen jako intencionální předmět. Husserl sice uvažuje, jak je možné, aby „vědomí vůbec“ bylo víc než pouhá konstrukce, ale po mém soudu je jeho postup neplatný. (Husserl má totiž představu, že je možné něco takového jako „eine kontinuierliche Verbundenheit von cogitationes (gewissermaßen ein äußerliches Aneinandergeklebtsein)“ (s. 79, ř. 33-4), a proti tomu zdůrazňuje nutnost syntézy, což jest „Verbundenheit zu Einem Bewußtsein“ (ř. 35). Za tím tušíme představu duševního, resp. mentálního atomismu, přežitek empiristické tradice.) Ono „strömendes Bewußtseinsleben“ musíme naopak chápat důsledně jako původní proud, z něhož se postupně a zpočátku vždy jen neúplně a do jisté míry osamostatňují jednotlivé útvary, jakési „pra-akty“ či „polo-akty“ vědomí, kdežto teprve mnohem později skutečné akty vědomí. Tyto akty vědomí pak už nejsou pouhými složkami a součástmi proudu vědomí, nýbrž jsou jakýmsi organizovanými „celky“ či spíše nepravými celky, jež jsou dokladem toho, že do vědomí proniká struktura, která není vědomí původně vlastní a která také – zvláštním způsobem – není, resp. nemůže být redukována na imanentní záležitost vědomí samotného. Vědomí se tu organizuje v malém i ve větších

kontextech do jakéhosi až strategického rozvrhu – a to musí být předmětem speciální analýzy.

17. I.

86-052

Husserl říká, že nejobecnější charakteristikou vědomí vůbec (jederlei Bewußtsein überhaupt – s. 79, ř. 2-3) je to, že je vědomím něčeho. „Dieses Etwas, der in ihm jeweils *intentionale Gegenstand als solcher* ist bewußt als identische Einheit noetisch-noematisch wechselnder Bewußtseinsweisen...“ (79, ř. 3-6). Tady se především ukazuje dvojitý význam německého „bewußt“: jednak lze říci „ich bin bewußt“ (např. ich bin mir dessen bewußt), ale na druhé straně také – jako právě tady – že „der intentionale Gegenstand ist bewußt“ (a ani se nemusí říci, komu). Čeština mnohem přesněji rozlišuje, kdy si já jsem (něčeho) vědom a kdy na druhé straně je nějaký předmět uvědomován v tom smyslu, že se stává předmětem (mého) vědomí. Ale teď nastojme: ono „něco“, onen „intencionální předmět“ je uvědomován, tj. stává se (předmětem) aktuálního aktu vědomí „jako identická jednota noeticky-noematických proměnlivých (či vyměňujících se) způsobů vědomí“. Především opět ta neurčitost: nevypovídá se o „Seinsmodus“ intencionálního předmětu samotného, ale o tom, jak se stává (předmětem) vědomí, jak si jej uvědomujeme, jak k němu aktuálně upínáme své vědomí. A tedy uvědomujeme si jej jako „identickou jednotu“ – podle Husserla. Co však je tato identická jednota? To je přece onen intencionální předmět sám, protože nic jiného není takovou identitou vybaveno (a navíc máme pochybnosti o jednotě: v říši intencionálních předmětů neexistuje žádná jednota ani celkovost leč intencionální, tj. jakožto intencionální předmět). A tak se dostáváme k paradoxu či spíše aporii.

18. I.

86-053

Husserl v citovaném místě dospívá k následující absurditě: na otázku, jak si vlastně uvědomujeme „něco“ (tedy nějaký konkrétní intencionální předmět), odpovídá, že si uvědomujeme toto „něco“ jako „identickou jednotu noeticky-noematických střídavých (vyměňujících se) způsobů vědomí“ (s. 79, ř. 5-6). Jak tomu máme rozumět, jak to máme dešifrovat? Uvědomujeme si „něco“ jako nějaký způsob vědomí? Pokud ano, je to velmi pozdní záležitost a vlastně výsledek skepse – je to určitá interpretace, nikoliv způsob uvědomění. – Ale Husserl nemluví o vědomí ani způsobech vědomí, nýbrž o jejich jakési „identické jednotě“.

Uvědomujeme si tedy onu identickou jednotu? Těžko: to by pak nešlo o vědomí „něčeho“ (jiného), nýbrž o vědomí „identické jednoty“. A o noeticko-noematických způsobech vědomí už vůbec nemusíme mluvit, protože to je i pro většinu filosoficky interesovaných čtenářů poněkud svízelné, natož pro každý akt uvědomění „něčeho“: jde zjevně také o interpretaci. Zjišťujeme tedy, že nás vlastně Husserl nechává zcela na holičkách. Otázka, jak dochází ze strany našeho vědomí, tj. v podobě aktu vědomí, jehož jsme subjektem, k tomu, že intencionálním předmětem našeho aktu vědomí, tj. našeho intencionálního aktu, je právě toto „něco“, tento intencionální předmět, a nikoliv něco jiného, musí být zodpovězena docela z našich předpokladů a za pomoci našeho pojmového aparátu, nikoliv za pomoci Husserlových formulací (možná, že časem něco takového u něho najdeme na jiných místech, to nelze při jeho systematickosti vyloučit). Nicméně citované formulace svědčí o jisté zmatenosti, a tedy nevyjasněnosti věci.

18. I.

86-054

Předpokládejme, že vědomí se nejprve vynoří (vynořuje, protože jde o značně pomalý proces, jehož počátku těžko dohlédnout) v podobě značně „nenápadné“ a jaksi „navíc“, bez zřetelného užitku a použití, jako pouhý doprovod aktivit, řízených a ovládaných jinak, zejména instinktivně, eventuálně paměťově, tak, že se vždy vybavují celé „fráze“, celé „systémy“ chování a jednání, „akční systémy“, jež se pak odvíjejí jakoby automaticky, jakmile jsou nastartovány nějakým „signálem“. Ještě v rámci, tohoto období, kdy „vědomí“ má zcela nebo převážně doprovodný charakter, dochází k tomu, že intence, jež jsou pro vědomí od počátku význačnou charakteristikou, jsou postupně víc a víc „organizovány“. Pochopitelně tu ještě zdaleka nejde o organizování za pomoci a prostřednictvím pojmů. Zůstává úkolem psychologie zvířat odhalit alespoň zvenčí, jak k tomu dochází a kolem čeho vlastně ony jakési „krystalizační“ struktury vznikají a se formují. V každém případě dochází k podstatnému přechodu či přeskoku s přeměnou některých akčních schemat v jakési rituály. Klasickým případem takové ritualizace je třeba pozoruhodné a nejednou podivné jakoby rituální chování při „námluvách“. K dalšímu pronikavému přelomu dochází tam, kde jisté rituály chování se spojují s komunikací pomocí slova. Rituály ovšem mají samy o sobě vždy nějaké prostředky komunikace, neboť nejčastěji právě mají socializační resp. sociální charakter. Ale vazba ritualizované komunikace anebo socializaci umožňujícího a organizujícího rituálu na struktury slova je čímsi pronikavě

novým a předpokládá (resp. je jedním z rysů) vstupu rituálně se chovající (resp. schopné toho) bytosti do „světa“ slova, řeči, řečových, tj. logických, vztahů a souvislostí.

18. I.

86-055

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) „Nic“, nicota je nestabilní, ale má tendenci přecházet v „něco“. Tato tendence je totožná s tím, co filosofové hledali jako *principium individuationis*. Každé „něco“, vzniknuvší v důsledku fluktuace nicoty, má charakter pravého jsoucna, tj. jsoucna, které je integrovaným celkem určitého dějství (dění), jež má – po vnější stránce – svůj počátek, průběh i konec. Každé pravé jsoucno se totiž také vyznačuje nestabilitou a má tendenci přecházet v nic. (Seš. A, pozn. 1.)

„Nic“ tu není míněno metafyzicky, nýbrž jen jako negativní pojem: nejsoucno, nikoliv jsoucí. Co to znamená „být“, tedy jaký je význam predikace „jest“, víme – pokud to vůbec víme – jen ze své zkušenosti. „Nejsoucí“ však nemůže být „předmětem“ naší zkušenosti, nemůžeme je zakoušet leč s jedinou výjimkou, kdy sice zakoušení je možné, ale pouze jako nikoliv naše zakoušení, a to proto, že k němu dochází v ek-statickém momentu reflexe, kdy jsme už od sebe odstoupili, ale ještě jsme se k sobě nevrátili. Tento odstup od sebe a moment, jehož dosahuje, totiž ono „stát-ven-ze-sebe“, může probíhat či uskutečňovat se v několika různých okruzích či vrstvách. Zkušenost s nejsoucím (tj. s ryzí nepředmětností, event. k zvnějšnění již se rozvrhující, a tedy už ne zcela ryzí nepředmětností) probíhá jen v té míře a v tom rámci, v jakém dochází k onomu „trčení ze sebe“. Je to tedy základně zkušenost „meta-fyzická“, dáme-li slovu metafyzický význam: přesahující naši *fysis* i *fysis* vůbec, vykračující za hranice jsoucího vůbec.

18. I.

86-056

Poznámky pro zprávu do Amsterodamu

a) Práce si vyžádala některá podrobnější zkoumání povahy pojmového myšlení, takže v daném stavu nemohu předložit ani část definitivního textu. Podávám proto zatím jen zprávu o vykonaných studiích.

b) Prvním předběžným cílem bylo vyrovnat se s Husserlovým pojetím intencionality, zejména v otázce „nevědomých aktů vědomí“, uvážit možnost rozšířit pojem intencionality na mimolidskou sféru (na vitální procesy vůbec) a s tím souvisící nutnost specifikace vědomí „lidského“,

konfrontovat koncepci nepředmětných intencí s možnostmi, které eventuelně poskytuje Husserlovo pojetí „potencialit“, a konečně některé korektury, které se ukázaly jako nezbytné pro Husserlovo chápání intencionálních předmětů, resp. „*cogitatum*“ (*cogitatorum*).

c) Druhým předběžným úkolem se jeví potřeba konfrontace myšlení pojmového a myšlení předpojmového (resp. mimopojmového) v souvislosti s protimytickou a protireligiózní polemikou nejdůležitější linie izraelského myšlení. S tím souvisí také otázka vztahu předpojmového myšlení k tzv. metafyzické zkušenosti a ovšem i otázka povahy reflexe v rámci předpojmového myšlení.

d) Paralelně s uvedenými oběma směry zkoumání pokračuje (byť z uvedených důvodů pomaleji) práce na co nejpřesnějším oddělení (odlišení) víry od reflexe víry a uvedení fenoménu víry do „kosmologických“ souvislostí (téma probíhajícího semináře). Tím je zároveň podtržena nutnost tematizovat otázku theologické kosmologie.

18. I.

86-057

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Základní rovinou „jsoucen“, jež jsou uskutečněnými fluktuacemi nicoty, jsou tzv. události prvního řádu (první úrovně či roviny), tedy primordiální události. Taková primordiální událost vznikne, proběhne a uplyne (zanikne), aniž by po ní něco „zůstalo“ (pokud vyloučíme interakci, přesněji reakci, nějaké další, odlišné události. Skutečnost těchto primordiálních událostí tedy sama o sobě nezakládá ještě žádnou „realitu“, žádný „reálný svět“. Později bude řeč o světě; na tomto místě musíme říci jen tolik, že primordiální události nejsou samy o sobě součástí světa. (Seš. A, pozn. 2.)

Jde o pokus vymezit a charakterizovat oblast, která je vlastně jakýmsi médiem, zprostředkujícím kontakt mezi ryzí nepředmětností a světem jsoucen. Tím jde také zároveň o pokus blíže upřesnit, co vlastně znamená predikace „jest“, „jsoucí“ atd. Zároveň je „nic“, „nicota“ pojata novým způsobem, a to spolu s odmítnutím metafyzického pojetí naprosté negace, s níž vlastně nelze už vůbec nic podniknout. „Nicota“ je interpretována jako „skutečnost“, o níž nelze legitimně říci, že „jest“, ale která má svou základní důležitost pro všechno „jsoucí“. Pouze pro předmětné myšlení je ryzí nepředmětnost „ne-jsoucí“ ve smyslu nicoty; naproti tomu nové myšlení se musí pokoušet najít cestu, jak nejen tušivě, ale velmi přesně pracovat s intencemi, jež byly nadlouho zanedbávány, ale jejich výhradním

prostřednictvím lze „mínit“ nepředmětnost ryzí i nepředmětnou stránku pravých jsoucen.

18. l.

86-058

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Kdyby neexistovala žádná reaktibilita událostí, nemohl by ani vzniknout svět. Pouze díky interakci primordiálních událostí je možné, aby svět vznikl; a proto svět není (což budeme ještě muset argumentačně podepřít) žádným souborem primordiálních událostí, nýbrž souborem jejich vzájemných reakcí. A ovšem tyto jejich interakce zakládají možnost vzniku událostí vyšších úrovní, které jsou sice umožněny a neseny oněmi událostmi primordiálními, ale nejsou jimi vytvářeny tak, že by primordiální události byly součástí (složkou) vyšších událostí. (Seš. A, pozn. 3.)

Tady se objevuje motiv, který má svůj značný význam pro interpretaci toho, čemu se tradičně říkalo „stvoření“. Zároveň se stává v tomto pojetí zřejmým a zcela nahlédnutelným, proč nejde a nemůže jít o „zázračnou“ interpolaci v tom smyslu, že do průběhu světového dění je vtlačena nějaká nová událost, nová skutečnost, pro niž tu dříve nebyly žádné předpoklady. Tedy žádná magie, neboť veškeré „působení“ (vlastně to ani žádné skutečné působení není) ryzí nepředmětnosti na vnitrosvětské procesy je nutně vždy prostředkováno „pravými událostmi“ resp. „pravými jsoucnými“, jejichž „materií“ nejsou primordiální události samotné, nýbrž pouze všechny typy jejich vzájemných reakcí a ovšem také reakcí událostí, na těchto jejich vzájemných reakcích ustavených a z nich integrovaných, přičemž každá superudálost svým počátkem (nepředmětným) je vždy zakotvena v ryzí nepředmětnosti tak, že to je pro nás neodlišitelná spojitost resp. spojitost bez odlišitelného předělu.

18. l.

86-059

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Primordiální události mají zvláštní charakter zejména potud, že nemají žádné „místo“ v čase a v prostoru, neboť čas a prostor je jimi zakládán jen individuálně jako jejich vlastní časovost a prostorovost. (Seš. A, pozn. 4.)

O čase můžeme tedy hovořit teprve tam, kde dojde k fluktuacím vakua, o nichž byla řeč. Ale nejde tu o čas, „v“ němž je událost „umístěna“, nýbrž pouze o vnitřní čas události samotné. Tento vnitřní čas má pravděpodobně

- zdá se alespoň, že to musíme předpokládat - trochu charakter jakéhosi „pole“ („silového pole“), jež onu událost jakoby „obaluje“ a zabaluje, zahrnuje do sebe. Je proto možné, že i tady můžeme rozlišovat mezi skutečně „vnitřním“ časem primordiální události a mezi časem „obalovým“. Izolovaná primordiální událost je charakterizována přísnou korespondencí či paralelitou obou časů, takže oba časy vlastně splývají v jeden. Naproti tomu už tam, kde dochází k interakcím, objevují se možné diskrepance mezi obojím časem, neboť obalový čas události reagující a události, na niž je reagováno, se oba navzájem prostupují a tím i ovlivňují. To však, čemu říkáme čas a prostor v běžném smyslu, je nepřehledně hustou spleť obalových časů jednotlivých událostí, jež se jeví něčím jako „prostředím“, jež samo o sobě prázdné dovoluje prostorovou i časovou „lokalizaci“ (a temporalizaci) jednotlivých událostí a případně i jejich jednotlivých složek (a to platí nejen pro pravé události, ale také pro nepravé, jako jsou např. vývojové nebo dějinné).

18. l.

86-060

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Čas a prostor (resp. časoprostor) vzniká teprve v důsledku interakcí primordiálních událostí; taková interakce je umožněna kromě příslušná reaktibility zejména hojností navzájem reagujících událostí (hustotou). Tady vzniká otázka, jak lze mluvit o hustotě primordiálních událostí (a jak je taková hustota „objektivně“, „reálně“ možná), není-li tu ještě založen (konstituován) prostoročas. (Seš. A, pozn. 5.)

To je vážný problém, který však musí řešit především fyzika sama, zejména kvantová fyzika. Spekulativní řešení může být nanejvýš inspirací, ale spíše „zápornou“, tj. inspirací k polemice. Jestliže např. Grygar mluví o možnosti různě velikých fluktuací vakua, je v tom přítomen už jakýsi poukaz ke kvalifikaci, která s otázkou prostoru a času (ev. prostoročasu) velmi úzce souvisí. A to tím spíš, že fluktuace - z důvodů, které uvádím jinde - nemůže být považována za integrovaný celek, nýbrž za jakýsi aglomerát do krajnosti pluralizovaného dějství, tj. masového vyrojení primordiálních událostí, jež představují ty nejmenší částičky dění vůbec (nejmenší kvanta dění). Že vesmírný časoprostor „vzniká“ teprve tam, kde tato masová fluktuace je dostatečně veliká a dostatečně hustá, je sice pochopitelné, ale co zůstává nezřetelné, je možnost vyrojení obrovského kvanta infraudálostí tam, kde k tomu ještě není připraven žádný prostor a

žádný čas. Snad by mohla být řešením „současnost“ fluktuace a vzniku prostoročasu.

18. I.

86-061

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Tam, kde je hustota primordiálních částic příliš malá, nemohou se uplatnit interakce a nemůže vzniknout ani ten nejmenší „svět“. Naproti tomu tam, kde je jejich hustota dostatečně velká (tj. kde můžeme mluvit o velké nebo i obrovské fluktuační vlně „nicota“), je založen proces vzniku a vývoje světa (a přímo „světů“), jak nám o tom poskytují své hypotézy a teorie teoretičtí fyzikové a astrofyzikové. (Seš. A, pozn. 6.)

Výpočet, o jakou nejmenší – anebo zase největší – fluktuaci může jít, záleží na volbě modelu a může být proveden počítačem. Pravděpodobně nejde prvotně o otázky prostorové blízkosti (nebo časové blízkosti), protože ta je právě na začátku garantována. Naproti tomu rozhodující budou asi otázky gravitace apod., na nichž bude záležet forma, jakou bude další vývoj probíhat. Příliš velká fluktuační vlna se možná okamžitě zhroutí do obrovské „černé díry“, resp. se z ní vůbec nedostane „ven“; tady zase bude záležet na astrofyzice a mikrofyzice, jak porozumí eventuelním dalším osudům a samotné povaze černých děr. S tím souvisí původní prostorový rozsah fluktuace, který nesmí být menší, než Schwarzschildův poloměr dovoluje. Pravděpodobně teprve další osudy fluktuační „bubliny“ vynesou na světlo, resp. na pořad dne otázku hustoty či řídkosti primordiálních událostí, resp. nějakých větších komplexů, které za určitých okolností mohou i dodatečně ztratit jakoukoliv (další) možnost komunikace. To může být konečně i způsobem, jak se rozpadne vesmír při svém rozpínání. Souvislost spekulativních modelů s kosmologickou problematikou tu bije do očí.

18. I.

86-062

Řecká antika měla jakýsi podvojný vztah k pravdě: na jedné straně pravdu vysoko hodnotila a hájení pravdy měla za postoj a čin přímo heroický – a na druhé straně se pravdy děsila, považovala ji za neštěstí pro člověka a štěstí lidské spojovala s nevědomostí. Dokladů pro to je mnoho; zůstaňme nyní jen u Sofokla. V *Králi Oidipovi* říká věstec Teiresias Oidipovi – byť nerad – pravdu alespoň náznakově do očí. Oidipus mu hrozí: „Jak nestoudněs mi vmetl do tváře/ta slova! Myslíš, že mi unikneš?“ a ten hrdě

odpovídá: „Již jsem ti unikl: jsem silný pravdou!“ (s. 173–4, Svoboda 1975). O něco dále na Oidipovu otázku: „Což doufáš věčně mluvit beztréstně?“ odpovídá Teiresias: „Ba doufám, má-li pravda jakou moc.“ Na druhé straně v témž dramatu náčelník sboru říká Oidipovi: „Ó dvakrát bídný, poznáváš-li jasně/svůj stav, ...“ (s. 224), a Oidipus poté sám vzdychá: „Sladko je žít bez smyslů mimo dosah zla!“ (s. 226). Podobný vztah se najde také k budoucnosti: je lépe nevědět, co má přijít, a žít v klamně naději. To, že sloužit pravdě je herojským posláním (které tedy neunes člověk slabý), je zároveň zatíženo tragikou, jsem-li já sám pod soudem pravdy. Pravda nemá charakter perspektivy pro člověka, není pro něho nadějí, nemá vysvobuzující moc, nýbrž je osudem a může se stát i kletbou.

Se zcela jiným poselstvím přichází evangelium: poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí. V pravdu je možno složit naději, pravdě je možno „uvěřit“, spolehnout se na ni, a bez tragiky a heroizmu je možno se nechat ujistit, že ani tam, kde už nemáme víc sil a nemůžeme nic dalšího pro ni udělat, pravda stejně „vítězí na věky“.

19. I.

86-063

Naše dosavadní zkoumání ukázalo, že víru nemůžeme redukovat na lidský akt (a to ani na akt vědomí, ani na životní akt člověka). Víra má podstatně co ‚dělat‘ se vztahem mezi člověkem a „ryzí nepředmětností“, který je z principu obousměrný, a navíc toho druhu, že v této obousměrnosti je jedna strana hegemonem (byť zvláštního typu). A touto stranou, která celému oboustrannému vztahu vládne, je právě ryzí nepředmětnost. To má ovšem pro otázku možnosti filosofické reflexe víry mimořádnou důležitost: reflexe je přece vždy reflexí nějaké akce, aktivity. Proto filosofická reflexe víry může být reflexí jen určité složky, části toho, co považujeme za „víru“ jako specifický fenomén, totiž té složky, která je do („realované“) víry vintegrována nikoliv integrující mohutností člověka, nýbrž „darované“, „z milosti“ apod. Dosavadní schéma nepočítalo dokonce ani s aktivitou lidského partnera a na základě zkušeností, založených na aktivitě vůči němu, byl ustaven jakýsi „obraz“ či „model“ toho „druhého“, zatímco jeho vlastní aktivity byly vyvozovány a odvozovány (i do budoucnosti, bez ohledu na jeho „svobodu“ a tedy nevypočitatelnost) z tohoto „obrazu“. Už na této rovině to bylo hrubě neadekvátní; naprosto však selhává tento postup tam, kde nelze takový „obraz“ či „model“ ustavit legitimně vůbec, tedy kde se jakákoliv objektivace nemůže opřít ani o pouhou předmětnou stránku lidského partnera, protože ryzí nepředmětnost není partnerem ve

formě subjektu, není to proti-subjekt, k němuž bychom se mohli vztáhnout tak, že za jeho vnějškem si budeme „domýšlet“ „jeho samého“.

19. I.

86-064

Aby vyvstal problém plastičtěji a věrohodněji, je zapotřebí vypracovat detailněji také způsob vazby myšlení, které se orientuje a organizuje pomocí pojmů, na zkušenosti, resp. zkušenostech smyslových. Pro smyslové vnímání je charakteristické, že zpracovává do tzv. smyslových dat (nikoliv tedy za předpokladu těchto dat, jak věc staví empirismus) zkušenosti s reakcemi smyslových orgánů (vposledu buněk, nepůjdeme-li ještě níže, přinejmenším pak tkání) na „působení“ vnějších skutečností. Důležité je ovšem pro pochopení a správné pojetí celé záležitosti vědět, co nám zatím poskytuje věda, zejména pak fyziologie a psychologie vnímání (i když si všechny jejich poznatky budeme vždy kriticky prověřovat). Hlavní výsledkem lepších znalostí, poskytovaných vědeckým zkoumáním, je zjištění, že to, nač reagují naše periferní smyslové orgány (jako jsou chuťové nebo čichové buňky na sliznicích, hmatové buňky v pokožce, buňky oční sítnice nebo sluchové buňky vnitřního ucha) nejsou identické s těmi skutečnostmi, které nám jsou „dány“ ve vněmch, resp. které se nám „ukazují“ ve fenoménech. Pochopitelně předpokládáme, že syntézu, kterou musíme předpokládat, chceme-li překlenout propast mezi periferními smyslovými buňkami a tím, co našemu vědomí podávají smyslové orgány jako „jev“, že tedy tuto syntézu provádíme aktivně my sami. Nicméně není pochyb o tom, že to jsou jen naše představy, naše způsoby chápání a usuzování, naše modely, jimiž si tu vypomáháme. Ve skutečnosti doopravdy nevíme, jak k nezbytné integraci reakcí jednotlivých buněk ve „fenomén“ dochází.

19. I.

86-065

Jaroslav Durych napsal ve své krátké studii či spíše jen eseji či úvaze zajímavé řádky o husitství. „Husitství bylo jediným opravdovým reformačním hnutím a český národ byl jediným národem v Evropě, který proti sobě vynutil křížácké výpravy. Až do odpadu Anglie byl hlavní oporou reformace německé, která sama o sobě neměla valného dechu a udržela se jen politicky. V myšlenkové a mravní soutěži v tomto směru byl český národ Němcům spíše učitelem než žákem.“ (in: Úkoly češství. Jako soukromý tisk k Novému roku 1937 vydalo nakl. Melantrich. Str. 17.)

Otázka pro katolické radikály, kteří chtějí denuncovat celou reformaci: jak se vyrovnají s tímto Durychovým hodnocením, nechtějí-li prokázat svou fatální netoleranci, konfesijní fanatismus a naprostou neochotu, ale i neschopnost si osvojit ekumenický přístup? Kdy se dalo nebo dá říci o českém katolicismu, že byl na špičce katolické současnosti a katolického vývoje? Co přinesl celku katolictví, čím specificky českými, a přece významným přispěl k tomu, čím je katolictví dnes nebo dokonce čím by se mohlo a mělo stát zítra? Což si opravdový katolík nemusí uvědomit, že svým odsouzením české reformace a svou distancí od ní se zbavuje čehosi podstatného a silného ne pouze jako Čech, ale také a především jako katolík? Což se nestává stále jasnějším, že skutečná, ne pouze módní, ne pouze politicky nebo esteticky či jak jinak laděná, nýbrž duchovní obroda katolictví a nový duch v katolické církvi má základní podmínku a předpoklad, totiž že si osvojí vše nejpodstatnější a nejcennější, čím reformace přispěla k vývoji křesťanství v Evropě?

19. I.

86-066

Jestliže jsou některé naše orgány, resp. jejich tkáně, ba jednotlivé buňky těchto tkání, schopny „reagovat“ na nějaké podněty „zvenčí“, znamená to, že v procesu vnímání jsou jednak analyzovány a jednak syntetizovány informace o takových podnětech takovým způsobem, že jsou „konstruovány“ „obrazy“ celkového charakteru, které „představují“ skutečnosti, jež jinak s naším vědomím nemohou nikdy přijít a nepřijdou do styku. Tzv. „vnímání“ tedy znamená sestavování (syntetizování) celkového obrazu nějaké skutečnosti na základě obrovského množství partikulárních dat, jako je třeba informace o tom, že na tu a tu buňku dopadl foton světla (resp. řada fotonů) takových a takových vlastností – zase přesněji: tyto vlastnosti jsou sice rozeznány, ale zcela mimo vědomí, do vědomí se už dostávají informace celkové, souhrnné, zpracované –, nebo že pokožka se dostala do styku s hmotným předmětem o takové a takové teplotě (a zase údaje nebudou „objektivní“, nýbrž budou záležet na teplotě, jakou prostředí nebo nějaký předmět měl dříve), atd. Tak nějak to ovšem musí probíhat i u vyšších živočichů, kteří jsou také schopni rozpoznávat kolem sebe věci i jiné živé bytosti, reagovat na situace apod., ačkoliv jejich nejperifernější orgány, vnímavé vůči světelným kvantům, zvukovým vlnám, rychlosti pohybujících se molekul a také vůči jejich chemickému působení na některé sliznice, nejsou nikdy konfrontovány s celými předměty, živými tvory ani situacemi. Podobnou syntetickou aktivitu nemůžeme zjevně připisovat vědomí, protože předně o ní nic

nevíme, a za druhé předpoklad vědomí třeba žížaly je svrchovaně pochybný.

19. I.

86-067

Když Brentano ve své práci *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1692, s. 15) uvádí příklady intencionálního vztahu, zmiňuje vedle „kein Hören ohne Gehörtes“ nebo „kein Streben ohne Erstrebtes“ také „kein Glauben ohne Geglaubtes“, „kein Hoffen ohne Gehofftes“ a také „keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut“. Když tyto příklady podrobíme analýze, ukáže se, že s předmětnou intencionální vztažeností je to v posledních třech případech poněkud komplikované. Především náleží např. víra nebo naděje (a také radost) k tomu typu intencionálních vztahů, kde jejich tzv. „předmět“ je čímsi nedůležitým, nahodilým nebo přímo nenáležitým (eventuelně druhotným). Když apoštol Pavel nabádá „radujte se“, neříká, z čeho je třeba se radovat – také by bylo možno říci: ze všeho. Naděje, skládané do čehosi příliš konkrétního a předem známého, je jen pokleslou, falešnou nadějí (kterou je možno si např. opatřit za 10,- Kčs, za něž si opatříme los). A když apoštol Pavel přiznává víru praotci Abrahamovi, uvádí jako důvod, že Abraham „vyšel, nevěda, kam jde“. Samozřejmě že tu všude záleží na formulaci a že se můžeme poměrně úspěšně pokoušet přece jenom to nějak narafičit, abychom o příslušný „předmět“ radosti, naděje nebo víry nepřišli. Ale o to přece nejde; rozhodující je, že takový předmět je jaksi nedůležitý, zaměnitelný, není pro povahu a specifickou podobu radosti, naděje nebo víry konstitutivní a představuje jen vyplnění prázdnoty, kterou tam tuší naše všezpředmětňující myšlení, které je velmi nevhodné k tomu, aby tu něco vyjadřovalo a aby zprostředkovalo reflexi zmíněných intencionálních aktů.

19. I.

86-068

Byl to ostatně už Kierkegaard, který velmi přesvědčivě poukázal na základní rozdíl mezi strachem před konkrétní možností (nebezpečím apod.) a mezi úzkostí, která není vztažená k žádnému určitému nebezpečí či ohrožení. To neznamena, že v úzkosti nenajdeme nic, co by v nás tuto úzkost budilo. Právě naopak: úzkost v nás budí vše. A proto je zbytečné ji vyvracet tím, že případ po případu, krok za krokem budeme ukazovat, že není proč mít z něčeho obavy. Také víra, stejně tak jako naděje nebo radost, mohou být nahodile a okrajově vázány na nějaké konkrétnosti, na představitelné nebo před námi již stojící skutečnosti či možnosti. Ale je

základní rozdíl mezi tím, když věříme ujištění nějakého člověka, že dnes je středa, a mezi tím, když celý náš den, celý náš život je zakotven ve víře, když žijeme z víry. Nadějný život také nemůže být založen na konkretizovaném doufání, že zdědíme velký majetek nebo že vyhrájeme hlavní cenu apod. A stejně tak radostně žít nemá za svůj předpoklad to, že se nám vše bude dařit, že všichni kolem nás se budou na nás usmívat a budou na nás hodní atd. Brentanovi můžeme dát za pravdu, že pro každý vědomý akt či intencionální vztah můžeme vždy najít nějaké předmětné skutečnosti, které s ním jsou jaksi spojeny. Je tomu však jenom proto tak, že naše vědomí a vůbec naše chování (Brentano sám mluví o „subjektisches Verhalten“ – s. 15) má vždycky také nějaké předmětné intence. Ale tím se psychické akty či děje nevyčerpávají, neboť stejně tak – a mnohem základněji – jsou vybaveny intencemi nepředmětnými. A právě ty v uvedených případech přebírají hlavní funkci a také „nadvládu“.

19. l.

86-069

Možná, že by bylo dobré systematicky zavést dvojice názvů pro podobné „vztahy“, mezi nimiž jsou však propastné diference díky tomu, že pro jedny jsou předmětné skutečnosti takřka vším, kdežto pro ty druhé takřka ničím. Jako provedl Kierkegaard ono epochální rozlišení mezi strachem a úzkostí, bylo by dobré rozlišovat mezi doufáním a nadějí, mezi věřením (věřivostí) a vírou, mezi potěšeností a radostí apod. Ty termíny je ovšem nutno dobře zvážit po všech stránkách, aby se nestalo, že by spíše zaváděly. Nicméně měli bychom si zajistit možnost, jak výrazně a určitě dát ve svém projevu najevo, co přesně a vlastně máme na mysli.

Brentano pak o několik řádek dál dává intencionální vztahy do souvislosti (s odvoláním na Descarta) s představami (*ideae*), soudy (*iudicia*) a nakonec s hnutími mysli v nejširším smyslu (s. 15–16). Probírá to v souvislosti se svým hlavním tématem (*sittliche Erkenntnis*). V první skupině jde o intencionální předměty, v druhé skupině se k intencionálním předmětům připojuje další intencionální vztah, totiž uznání nebo zavržení, ve třetí skupině jde – podle Descarta – o afekty (mimochodem: z toho vychází ve své filosofii naděje také Bloch, když naději charakterizuje jako afekt): láska, nenávisť, líbení, nelíbení apod.

Zřejmé je, že základem je vztah k předmětům (*intentionale Beziehung zum vorgestellten Gegenstande* – s. 16), ostatní se připojuje. Tady je právě třeba provést korekturu: někdy jsou totiž „afekty“ základnější než předmět sám. Ale korektury má zapotřebí i pojem „afektu“.

19. l.

86-070

Brentano upozorňuje na to, že zatímco při souzení (posuzování – Urteil) je možný protiklad, tedy mohu něco uznávat i zavrhovat, právě tak jako mohu něco milovat nebo zase nenávidět – to při hnutích mysli (Gemütstätigkeit) – nic takového neexistuje při představování (Vorstellen). Z toho vyvozuje, že u představ nelze mluvit o správnosti nebo nesprávnosti. (Viz 1692, s. 17.) V tom je ovšem skryt omyl.

Především o správnosti nebo nesprávnosti můžeme mluvit u „představ“ v tom smyslu, že „představované“ může být intendováno (míněním, myšlením ustaveno, konstruováno) platně nebo neplatně. Naše konstrukce může být nestabilní, může se zřítit, může prokázat malou nosnost. Kulatý čtverec je „nemožný“; kentaur odporuje „zkušenosti“; apod.

Za druhé jde o vztah mezi představou (ve smyslu myšlenkové konstrukce) a představovaným (ve smyslu skutečnosti, která onou myšlenkovou konstrukcí má být „modelována“). Nemám tu na mysli otázku, zda druhé odpovídá (je adekvátní) tomu prvnímu, což by asi Brentano přesunul do druhé skupiny (Urteile), nýbrž o sám princip reprezentace za pomoci „předmětného“ modelu. Samo předmětné modelování, tj. konstruování intencionálního „před-mětu“, má svou alternativu – stejně jako posuzování či hnutí mysli. Tato alternativa spočívá v „modelování“ nepředmětném, tj. v konstituování intencionálního „ne-předmětu“. Usuzování a posuzování, stejně tak jako sympatie a antipatie či láska a nenávisť se mohou připojovat nejenom k „předmětu“, ale také k „ne-předmětu“, tedy k sobě, k druhému, ke světu, zejména pak k nepředmětnosti.

19. I.

86-071

Tradičně se jak filosofové, tak theologové vyhýbali problému myšlenkového pochopení a uchopení fenoménu víry, když na jedné straně od sebe oddělovali pravdy víry a pravdy rozumu (dozvuky např. u Teilharda – „jen“ fenomén!) a na druhé straně když (to zejména theologové) ztotožňovali reflexi víry (totiž např. vyznání) s vírou samou. V prvním případě onen zakrývaný problém spočíval v tom, že tzv. pravdy víry je třeba odlišovat od víry samotné, asi tak, že ony „pravdy“ jsou něco jako intencionální předmět, kdežto víra sama je intencionální akt (někdy se říkávalo: intelektuální souhlas). Po tomto rozlišení vzniká otázka, zda dokonce i v tom případě, že rozum (filosofie) nemá žádného legitimního přístupu k pravdám víry, má či nemá přístup k fenoménu samotné víry. Je-li víra, určitým aktem vědomí (ať už vůle či rozumu či jakkoliv jinak), je

zásadně možná reflexe tohoto aktu. Co je tedy víra jako fenomén, když ji podrobíme filosofické reflexi? – Na druhé straně má právě pro tento zkoumající přístup značnou důležitost rozlišení mezi vírou a její reflexí, neboť akt víry, vydělený z celku, k němuž vedle aktu víry náleží také „pravdy víry“, umožňuje filosofii zkoumat povahu víry, aniž by se nutně musela dostat do konfliktu s „pravdami víry“. Kupodivu nebyla takto otázka nikdy postavena. Můžeme – a vlastně musíme se tázat, proč. Pravděpodobná odpověď nám poukáže na to, že jednak nebyla ještě rozvinuta fenomenologická metoda (to však není příliš uspokojivé vysvětlení), a dále – a to je přesvědčivější – na zcela mylný, falešný způsob chápání víry jako právě intelektuálního souhlasu s pravdami, které věřící sice nenahlíží, ale přijímá od církve-učitelky.

19. I.

86-072

U Aristotela se v *Metafyzice* (kap. V, 1021 a 27nn – Loeb) najdeme úvahy o tom, že „měřitelné, věditelné a myslitelné (správně: *to metréton*, *to epistéton*, *to dianoéton*) nazývá se vztažným proto, že se jiné vztahuje k němu. Neboť myslitelné značí, že jest o něm myšlení; myšlení však není ve vztahu k podmětu, jehož myšlením jest, neboť by se tu říkalo dvakrát totéž. A podobně vidění jest viděním něčeho, nikoli viděním toho, komu náleží – ač by se to vpravdě mohlo také říci –, nýbrž vztahuje se k barvě nebo k něčemu jinému takovému. Jinak by se řeklo dvakrát totéž, že totiž vidění jest viděním toho, koho jest viděním.“

Aristoteles by tedy trval na tom, že tzv. korelát aktu myšlení nebo vidění (tak o tom mluví Husserl) se nevztahuje k myšlení ani k vidění, nýbrž naopak myšlení a vidění k němu. Ale rozlišme *genitivus subiectivus* a *obiectivus*. Vidění barvy je mé vidění; je-li to mé vidění, není tu jen můj vztah k němu, ale i jeho vztah ke mně, k subjektu vidění. To značí, že vidění barvy se vztahuje jak k barvě, tak ke mně. Jestliže myslím sebe, pak toto myšlení se vztahuje jednak ke mně jako k tomu, kdo myslí, jednak jako k tomu, na koho se myslí. Řekneme-li pak, že myšlení je v tom případě myšlením toho, koho jest myšlením, říkáme jakoby dvakrát totéž, ale není to ve skutečnosti totéž. Chyba je v nepřesné formulaci slovní, a můžeme se jí vyhnout tím, že budeme formulovat lépe. To však jen pro vyjasnění: vlastní problém je jinde. Spočívá v otázce, jakým způsobem může moje myšlení nebo vidění barvy být právě mým myšlením nebo viděním *barvy* (a ne něčeho jiného).

19. I.

86-073

Na problému lidské normality lze dobře demonstrovat celou problematiku vztahu člověka k ryzí nepředmětnosti. Co znamenal ten pozoruhodný Vercorsův pokus, označit člověka za „nepřirozené zvíře“? Je nepochybné, že člověk se vyvinul z nějakého dávného praprimáta, který ještě člověkem nebyl. Ať už to, co ho začalo odlišovat, vzniklo náhodnou genetickou mutací (což nevypadá zvlášť pravděpodobně, protože nešlo zajisté o jedinou mutaci, nýbrž o celou koordinovanou řadu mutací), nebo jinak (evolucionisté to nevědí), rozhodující nejsou ty prvotní změny, nýbrž způsob, jak jich je potom v komplikovaných situacích a velmi složitém a stále složitějším lidském životě využito. A toto využití není prostým důsledkem oněch změn, nýbrž ustavuje se postupně metodou zkoušky a omylu, eventuálně zkoušky a malého či většího úspěchu. To, co bylo normální před polidštěním onoho praprimáta, bude nějak zapojeno a vintegrováno do normality zrodivšího se člověka, ale nikoliv beze změny. A naopak nová normalita lidská se bude nutně jevit jako abnormita ve srovnání s dosavadní normalitou praprimáta. Jak došlo k této proměně normality? Nedošlo k ní okamžitě po nějakých „genetických mutacích“, protože normalita nikdy není důsledkem nějakých faktorů ve hře. Nová normalita musela být vynalezena, a to nikoliv nejednou, jednorázovým nápadem, nýbrž mnoha nápady, z nichž některé se ujaly a jiné nikoliv. Prověření těch nápadů jistě bývá silně ovlivněno okolnostmi, které jsou také „dány“; a okolnosti nezachovávají žádnou svou normalitu, nýbrž jen setrvačnost – anebo se rychleji nebo pomaleji mění.

20. I.

86-074

Proměny okolností vykonávají zajisté na normalitu svůj vliv, stejně tak jako mutace. Ale nové způsoby využití mutací anebo proměny okolností nevyplývají ani přímo z oněch mutací, ani přímo z proměn okolností. Ostatně také mutace samy (jako celý genetický základ) jsou jen součástí okolností. Okolnosti nejsou schopny vyprodukovat novou normalitu, protože nejsou schopny vyprodukovat vůbec žádný způsob chování biologického jedince. Víme, že už hluboko v živočišné říši má značný význam učení a také napodobování dospělců ze strany mláďat. Chybná myšlenková tradice nás vede k chybným předpokladům, že schopnosti jsou v nerozvinuté podobě „dány“ člověku (nebo zvířeti či rostlině) už při narození a že jen záleží na tom, zda se „rozvinou“.

To je zjevný důsledek předmětného myšlení. Ve skutečnosti je od toho, co je člověku atd. dáno do vínku genetickou základnou, ještě hodný kus cesty

k tomu, čemu říkáme schopnosti nebo talent apod. Schopnosti se konstituují teprve zároveň s normalitou a jejich uplatnění a rozvinutí je závislé na celé veliké řadě vynálezů, které onoho „talentovaného“ jedince musí napadnout, nebo k nim může být přiveden vhodným vedením (pedagogickým postupem), eventuálně může být takový talent zcela pokažen nevhodným a špatným vedením. Jak by se mohlo „zkazit“ něco, co je „dáno“ samotnou genetickou základnou? Ta se přece nemění po celý život. Důležité jsou už u živočichů takové fenomény, jako je imprintační období u mláďat, eventuálně jisté návyky dospělců (viz Lorenz a chování husího hejna apod.). Tady hraje svou úlohu tradice: to, co je předáváno jinak než geneticky.

20. I.

86-075

Lecčemus můžeme lépe porozumět, když se trochu hlouběji budeme zabývat strukturou a strategiemi nějaké složitější hry. Šachovnice nebo hřiště daných rozměrů, branky nebo koše či síť – to vše představuje okolnosti. Zvláštním typem okolností je způsob naší chůze, uvolněné přední končetiny, celková dynamika našich pohybů – a ovšem také způsob vnímání, rychlost reagování a schopnost myslet a myšlením dodávat hře jakoby celostné povahy, v níž je pak možná i nutná jakási bojová strategie. Ale tady už intervenují spousty dalších věcí, které nelze vyvodit ani z povahy míče, hřiště, figurek, šachovnice atd., ale ani z našich svalů, kostry, způsobu pohybu atd. Jsou tu např. pravidla hry, bez nichž by hra nebyla možná anebo bez nichž by byla takřka bezcenná. Ale ani sama pravidla hry nejsou tím rozhodujícím, protože jinak by každá hra vypadala stejně. Čím lepší pravidla, tím víc je hráč uvolňován k novým, bleskurychlým nápadům, k rozvíjení osobního plánu hry, v němž sice musí respektovat dosud probádané postupy např. šachových zahájení či koncovek, způsobu skákání přes tyč apod., ale v němž není vázán žádnými stereotypy a může si vymýšlet nové zápletky, novou techniku, nové prvky a způsoby zapojení dosud málo užívaných svalů (které tu už byly) atd. Obecně se uplatňuje zásada, že zvládnuté prvky se „ekonomizují“, „automatizují“, ale jen proto, aby vyšší funkce byly uvolněny a aby jim byly otevřeny cesty k větší a kvalitnější tvořivosti. Ta tvořivost ovšem neznamená libovůli; víme o vázanosti nižších složek. Ale právě: to není jediné „omezení“.

20. I.

86-076

Povaha logiky, jež „ovládá“ hru tím zvláštním způsobem, že předem nelze odhadnout „důsledky“, jaké bude mít třeba i malá změna pravidel nebo „okolností“ – přinejmenším nikoliv všechny důsledky, že se musí přistoupit k vyzkoušení, a že předem nelze prorokovat zdar či nezdar – to vše svědčí o zvláštní povaze všeho toho, co je spjato s otázkou normality. Každý nový vynález vede ke změně normality, ale teprve velmi dodatečně se ukáže, zda nová normalita je lepší než stará. Normalita může být tedy ovlivňována, ale takové ovlivnění může znamenat vzestup stejně tak, jako naopak úpadek. A to, zda znamená vzestup nebo úpadek, nemůže být rozhodnuto z naší strany, i když to není vypočitatelné z okolností a vůbec ze žádných daností. Hra však jde kupředu, zkvalitňuje se, roste co do hodnotnosti díky hráči resp. hráčům: jejich úsilí a snaha však přichází vniveč a je zmarována, ukládá-li jim hra příliš svazující omezení, anebo je-li hra příliš primitivní. Sami hráči rostou s tím, jak se hra zkvalitňuje, jak přecházejí od her primitivních k stále složitějším, jak jsou motivováni v podnikání stále komplikovanějším a promyšlenějším (či k promýšlení vyzývajícím) atd. Chcete-li mít výborné hráče, nechte je hrát výborné hry s výbornými pravidly. Přesněji: chcete-li mít nejlepší hráče, nechte je, aby sami vylepšovali hru i její pravidla. Mají-li primitivové tu výsadu, že diktuji pravidla hry těm lepším a nejlepším, nebude ani hra stát za nic, ani nebudou vyrůstat dobří a už vůbec ne výteční hráči. Normalitu mění správným směrem ti nejlepší, nikoliv ti průměrní.

20. I.

86-077

Dostojevský začíná své Bratry Karamazovy jakýmsi předsllovím „Od autora“, a uvažuje tam o tom, zda Aljošův život shledá čtenář stát za to, aby se o něm psalo a pak četlo. Pro autora Aljoša zasluhuje pozornost, o tom Dostojevský čtenáře ujišťuje, ale není si jist, zda se mu podaří čtenáře o tom také přesvědčit: možná, že neshledá Aljošu pozoruhodným. Aljoša „byl totiž snad jakýms takýms činitelem, ale neurčitým, neprojevivším se“. „Ale ovšem to je téměř nesporné: byl to člověk divný, ba podivný. Leč podivnost a podivínství spíše ruší, než aby dávaly právo na pozornost, zejména, když se všichni snaží, aby syntheticky spojili všechny speciální případy a našli aspoň nějaký společný smysl ve všeobecné nesmyslnosti. A podivín ve většině případu jest speciální a izolovaný případ. Není-liž pravda?“ (1495, I – s. 43.)

To není jen podklad pro možnou polemiku s teorií „typiky“ (jak se s ní čas od času vždy setkáváme), a není to ani jen možná inspirace pro úvahy,

jak individuální, partikulární, jedinečné může ukazovat v novém a velmi podstatném světle to „obecné“, celkové, převažující, „normální“, samozřejmé. Tady je zřejmý docela určitý Dostojevského záměr: jedinečné, zvláštní nevrhá jen nové světlo na obecné a běžné, nýbrž je místem, kde se prolamuje smysl do „všeobecné nesmyslnosti“. Smyslu se nedoberou ti, kdo se usilovně snaží, „aby syntesou spojili všechny speciální případy“ a tím je zbavili jejich speciálnosti, jejich svébytnosti a jedinečnosti. Nikoliv takovouto syntézou, nýbrž naopak bedlivou analýzou se můžeme dobrat „smyslu“, který je „jakýms takýms činitelem“, byť ještě neurčitým a ještě se neprojevivším.

21. I.

86-078

Jehlička (Svě. č. 75, s. 596 – 1985) cituje, že na otázku francouzského historika Victora Luciena Tapié-a položenou Masarykovi, v čem je vlastně podstatný rozdíl mezi ním a Pekařem, Masaryk prý odpověděl „jak měl ve zvyku, lakonicky, ale pregnantně“ (to říká Jehlička): „Pekař je katolík, a já husita.“

Tady ovšem je třeba pro správné porozumění čtenáře dodat, co rozuměl Masaryk katolictvím. Bez toho je onen údajně „lakonický, ale pregnantní“ výrok zcela zavádějící. Stejně tak zavádějí ovšem je bez bližších vysvětlení prostě brát Masarykovu sebecharakterizaci jako „husity“. Na první poslech by to mohlo být chápáno jako potvrzení Pekařovy charakteristiky Masaryka jako „středověkého“ člověka.

Vybrat citát a dokládat tím svou vlastní pozici, může být značně ošidné. Ale když se podíváme blíže na kontext a pokusíme se porozumět, oč vlastně šlo a jde, pak se může nicméně ukázat, že objevíme shodu, i když nikoliv tam, kde jsme ji hledali nebo kde jsme se původně domnívali ji vidět. Masaryk v katolictví vidí především naše povrchní české katolictví, které je jen folklórem, zakrývajícím náboženskou vykořeněnost a v tomto smyslu „modernost“. Hlásí se k husitství nikoliv konfesíonálně, nýbrž v jeho hluboké náboženské zakotvenosti, v tom, že odmítá žít jen povrchně a že chce celým životem odpovídat na základní, nejdůležitější otázky lidského bytí. A když charakterizuje Pekaře jako „katolíka“, vůbec mu nechce dávat legitimaci „pravého katolíka“, nýbrž poukazuje na jeho „odpadlost“ od toho nejzákladnějšího.

21. I.

86-079

Patočka se vždy znovu vracel k Masarykovi, vždy znovu jím byl iritován a odpuzován, ale zase a zase přitahován. Nebyl téměř nikdy ochoten mu přiznat filosoficky něco vskutku podstatného, a vykupoval to tak, že mu přiznával nejrůznější klady jiné. Tak považoval za jedinečné v dějinách vůbec, že filosof založil stát. Anebo mu přiznával, že jako „muž činu“ vypracoval také „aktivní pojetí víry“, resp. měl toto pojetí (je otázka, zda by přiznal nějakou hlubší jeho „propracovanost“). Masarykova filosofie nám dává k úvaze právě tento hluboce vážný problém, totiž problém víry. (Soubor *Masaryk*, s. 105, 106 – z r. 1936.) (Ostatně podobně podvojný vztah měl Patočka k Rádlovi.)

Velmi zvláštní je jeho „pragmatická“ interpretace tak významného filosofického vztahu, jako je vztah „náboženský“ (resp. vztah víry – lépe!). Masarykovo odmítnutí subjektivismu a příklon k objektivismu hledá Patočka zakotveno v Masarykově „náboženství“, lépe víře. Víra je mu ovšem nikoliv „teoretickým, nýbrž daleko spíše praktickým stanoviskem“ (s. 106), „je věcí osobního rozhodnutí, jež nespočívá na argumentech ani nevyplývá z teorií, nýbrž spíše k nim vede...“ (tamtéž.) Naproti tomu „Husserl ... jde cestou ryze teoretickou, cestou analýzy a reflexe, bez ohledu na otázky praktické“ (s. 105). „Muž neúprosné intelektuální konsekvence, jímž je Husserl, by jím (= pojetím víry) však mohl být rušen ve svém díle.“ (Tamtéž.) Jaký paradox: subjektivismem k objektivismu, objektivismem k subjektivismu!

21. I.

86-080

Podle Aristotela „příroda“ (fysis) „jest jenom jedním rodem jsoucna“, ale „nad fyzika jest ještě někdo výše“ (Met. 1005 a 34, česky 102). V Tredennickově překladu do angl. (Loeb) to zní: „For nature is only a genus of Being“, „but inasmuch as there is a more ultimate type of thinker than the natural philosopher“... V daném případě ovšem Aristoteles mluví o jsoucím či jsoucnu (en gar ti genos tou ontos hé fysis), takže český překlad je určitější. Zároveň je z toho zřejmé, že to, co jde „nad fysis“, v žádném případě nepřestává být jsoucnem, takže jsou ne-fyzická či nad-fyzická jsoucna.

Proti tomuto rozdělení – které ovšem je třeba stejně ještě značně upřesnit podrobným rozborem Aristotelových textů – budeme nakloněni vést hranici trochu jinak. „Fysis“ – což česky překládáme někdy příroda, jindy přirozenost, takže i tu je zapotřebí jistého upřesnění – nebudeme považovat za „rod jsoucna“ (dnes bychom spíše řekli druh nebo typ),

nýbrž za vlastnost jsoucna, eventuelně za jeho aspekt, stránku. Každé jsoucno má svůj fyzický aspekt, tj. svou předmětnou, zpředmětnělou stránku. Svou „fysis“ se však žádné jsoucno nevyčerpává. Jestliže „fyzika“ jako obor vědění se zabývá „fysis“, tj. fyzickou, předmětnou stránkou jsoucna, znamená to, že veškeré přírodní vědy, ale převážná část i věd ostatních – psychologie, sociálních věd, historie, filologie atd. – jsou zahrnutelné pod název „fyzika“ v tomto námi určeném smyslu. Rozdíl mezi vědami „nomothetickými“ a „idiografickými“ tu ustupuje do pozadí resp. musí být přeinterpretován.

21. l.

86-081

Zásada sporu, jak ji vytyčil Aristoteles v knize Gamma své Metafyziky (odd. 3)(čes. překl. 102n.), může hodně vypovědět o tzv. předmětném (resp. pojmovém) myšlení. Zejména příklady jsou instruktivní. Především filosof je tu pochopen jako ten, kdo „nejlépe zná jsoucno jako jsoucno“. Proto mu přísluší, „aby dovedl uvést nejjistější počátky všeho“.

A takovým počátkem ze všech nejjistějším je ten, „v jehož držení je každý, kdo chápe cokoli ze jsoucna, a každý, kdo chce něco poznati, nutně se již předem řídí tím, co zná“ (103), totiž: „Totéž nemůže zároveň náležeti a nenáležeti témuž a v témž vztahu.“ „To je tedy nejjistější počátek ze všech.“ „Je totiž nemožno, aby někdo mínil, že totéž jest a není, jak prý se podle některých vyjádřil Hérakleitos.“ „... táž osoba nemůže zároveň věřiti, že totéž jest a není; ...“ (103). „Ale právě jsme naznačili, že je nemožno, aby něco zároveň bylo a nebylo, a tak jsme ukázali, že je to nejjistější počátek ze všech.“ (104)

Jestliže se přikloníme k odlišování momentální jsoucnosti člověka od jeho bytí, tj. celého života (a člověk je přece tím, kdo se narodí, vyrůstá v dospělého, stárne a posléze umírá), pak tento celý člověk nikdy „není“ najednou, ale vždy zároveň „jest i není“, tedy jako dospělec není dítětem ani vetchým starcem, ačkoliv obojí k němu také náleží. Co to znamená „v témž vztahu“? Mohu přece mýnit právě onen vztah k člověku jakožto celku, tedy včetně minulosti, která už není, a budoucnosti, která ještě není. Otázka je spíš, které vztahy připustíme jako platné a které naopak vyloučíme. A tak tu přece je „předpoklad“ (103).

26. l.

86-082

Aristoteles popírá, že „zásada sporu“, kterou považuje za nejjistější ze všech počátků, má charakter předpokladu: „Vždyť předpokladem není

počátek, v jehož držení je nutně každý, kdo chápe cokoli ze jsoucna...“ (čes. př. s. 103). Argument, že jsou tací, kteří přesto tvrdí, „že totéž může být i a nebýt“ a také, že je možno mít takové mínění, ale odklízí tím, že to jsou „mnozí badatelé o přírodě“, kteří „nemají dostatek filosofického vzdělání“. (104) Ovšem již předtím se zmiňuje také o Hérakleitovi, o němž by těžko bylo možno tvrdit něco podobného. Proto to zase odklízí jiným způsobem: „Neboť není nutno, aby někdo měl vskutku takové mínění, jak se vyjadřuje.“ (103)

Zcela zřejmě považuje Aristoteles zmíněnou zásadu sporu za „apriorní“, řečeno termínem mnohem pozdějším. Ale axiomatický charakter této zásady – i když ovšem budeme souhlasit, že tu není ani nutný, ani možný nějaký důkaz – má své alternativy. V „držení“ „zásady sporu“ je každý, „kdo chápe cokoli ze jsoucna“ – ovšem tak, že za jsoucí považuje jen momentálně jsoucí, tedy když jsoucno v jeho bytí redukuje na jsoucno v některém modu jeho bytí, tj. v některé z jeho jsoucností. Takže přece jenom tu je cosi jako předpoklad: „každý, kdo chápe cokoli ze jsoucna“, ale cokoli jsoucího ze jsoucna, a odmítá vidět cokoli nejsoucího ze jsoucna. Jsoucno jakožto jsoucí není nikdy celým jsoucnem, jsoucnem vcelku. „To on hé on theorein“ je tedy třeba překládat nikoliv jako „jsoucno jakožto jsoucno“, nýbrž spíše jsoucno jakožto jsoucí, tj. jsoucno redukované na jsoucí, tedy na nějakou svou jsoucnost.

26. I.

86-083

Jestliže Aristoteles říká, že „je nemožno, aby něco zároveň bylo a nebylo“, může počítat s všeobecným souhlasem. Proč tomu tak je? Inu proto, že „něco“ už je jakožto intencionální předmět preformováno a míněno jako jsoucnost nějakého jsoucna. Jinými slovy, navykli jsme si tam, kde uvažujeme třeba i o změně nebo pohybu, mít za to, že to, *co se pohybuje*, se vlastně nepohybuje, a že to, *co se vyvíjí*, se vlastně nevyvíjí, atd. Když řekneme „něco“, míníme toto „něco“ jako vytržené s běžného dění a vůbec ze všech kontextů, mimo čas a mimo prostor našeho skutečného žití. Jsme připraveni mluvit krychli o straně dlouhé 10 m nebo 1 km, aniž se staráme o to, zda se nám někde vejde; a stejně tak uvažujeme o této krychli, aniž dbáme na okolnosti, za kterých by bylo možno připravit příslušný materiál pro konstrukci, realizovat tuto konstrukci a umístit ji někde – to vše za nějakou dobu a v jistém čase. Proto také neuvažujeme vůbec o té možnosti, že oním „něčím“ by mohlo být časové jsoucno, které se navíc v čase proměňuje, které tedy má nějakou minulost, nějakou aktuální přítomnost a nějakou budoucnost.

Kdybychom to totiž připustili, kdybychom dovolili, aby nás to vůbec napadlo, pak by nám muselo být jasně, že ona nemožnost, aby „něco“ zároveň bylo a zároveň nebylo, není nikterak samozřejmá, protože každé něco, které je jsoucnem v čase, má vedle své aktuální jsoucnosti také jsoucnosti minulé a budoucí, tedy jsoucnostní momenty, o nichž nelze říci, že „jsou“ (tj. že jsou „jsoucí“), a které přesto náleží k jsoucnu, které je jsoucí ne pouze jako jsoucnost, ale jako bytí (a tedy v čase).

26. l.

86-084

Aristoteles uvádí (Met. 1007 a 22-3) vedle sebe ousia a to ti én einai. Podle Hoffmeistera má němčina pro obojí termín slovo Wesen (viz Wesen). Kříž uvedené místo překládá „podstata“ a „bytnost“. Tredennick zase překládá „substance“ a „essence“. Tedy:

- ousia = Wesen, podstata, essentia - Wesenheit, Sosein
- to ti én einai = Wesen, bytnost, essentia - Wesen, Washeit

ousia:

- essentia - Wesen, Washeit
- substantia

26. l.

86-085

Aristoteles se pokouší vyřešit jisté nesnáze, vyplývající ze zásady sporu, určitým pojetím „možnosti“: „Co do možnosti totiž totéž může být něčím protivným, nikoli však co do skutečnosti.“ (čes. překl. 113; 1009 a 35-7) Tady na první pohledarážící nečasovost „možnosti“. (Ostatně to je patrné také na Aristotelově vymezování „v témž významu“

113 - nebo „v témž vztahu“ - 103 - nebo důraz na „určitost“ - 105, atd.)

Cožpak lze považovat pro dospělého člověka, který je právě před námi jako „skutečný“ (ve smyslu jsoucnosti), jeho mládí a jeho starobu za rovnocenné dvě „možnosti“? Je přece na první pohled zřejmé, že zatímco staroba je pro onoho člověka „skutečnou možností“, jejíž uskutečnění závisí jen na tom, zda se dožije, mládí či dětství je „neskutečnou možností“, protože k jejímu uskutečnění nemůže dospět za žádných okolností - leda že by obrátil tok času! Navíc dětství tu je „možností“ již uskutečňenou, ale která také již pominula, zatímco staroba je možností ještě neuskutečňenou, přičemž není nikterak jisto, že k jejímu uskutečnění dojde. Z toho vyplývá, že poukaz na rozdíl mezi možnostmi a skutečností je přinejmenším v uvedeném směru nevyhovující a nedostatečný. Víme, že člověk, který dospěl, býval dítětem; připouštíme, že jeho dětství má

nepominutelný podíl na tom, jak se rozvinula jeho dospělá podoba. Tento konkrétní člověk byl, ale už není dítětem: dětství nenáleží k jeho přítomné jsoucnosti, ale není pouhou možností, nýbrž náleží k jeho minulé jsoucnosti. Jeho přítomná jsoucnost nese stopy a znaky jeho minulých jsoucností, a zároveň spoluurčuje a ovlivňuje jeho budoucí jsoucnosti.
26. l.

86-086

Příprava na 27. 1. 86 - „Možnost“ a „skutečnost“

- 01 Minulý spor o tzv. talent či nadání (které někdo buď má, nebo nemá) je pro nás příležitostí pro přezkoumání zpředmětňujícího mínění a myšlení.
- 02 Talent chápeme jako možnost rozvinutí a uplatnění: talent sám ještě není „dokonalostí“, protože může být i zanedbán, nebo dokonce zmařen, zkažen.
- 03 Možnost tedy považujeme za něco daného. V tom je částečná shoda s Aristotelem; jinde je však rozdíl. Pro Aristotela není možnost v žádném smyslu skutečností, kdežto pro nás v jistém smyslu skutečností jest.
- 04 Vyjděme od zajímavé historie Aristotelova pojetí tzv. zásady sporu. Tato zásada podle Aristotela znamená, že „je nemožno, aby něco zároveň bylo a nebylo“ (104), což vyplývá z toho, že „totéž nemůže zároveň náležeti a nenáležeti témuž a v těmž vztahu“ (103).
- 05 Sem by asi náleželo krátké extempore: jaký má smysl se zabývat takovými „malichernostmi“, ba přímo „hnidopišskými malichernostmi“, jak se vyjadřuje Seneca (82; 144). „Není to poprvé, co prohlašuji, že nalézám v tomto druhu argumentace zalíbení“ (a dál: 85; 145).
- 06 Na tuto upadlou náladu helenismu má Aristoteles trefnou a především závažnou odpověď: obecně totiž platí jeho výtka některým, že „nejsou vzděláni v analytice, v nauce o dokazování. Neboť její znalost se pro první filosofii musí předpokládati a nemá se vyhledávat teprve tehdy, když jsme již posluchači první filosofie.“ (Met. I. (gamma) 1005 b 3-5). (Analytiké = logika!)
- 07 Zásada sporu má pro Aristotela charakter axiomu; přitom „zkoumání axiomat náleží jedné vědě, a sice vědě filosofově“ (102). A „axiomata platí vůbec o všem, co jest, nikoli jen o některém zvláštním oboru jsoucná s vyloučením ostatních.“ (dtto) Brzy se přesvědčíme, zda tomu tak opravdu jest.
- 08 První chyba: zásada sporu má platnost logickou, nikoliv ontologickou. Neplatí proto pro jsoucná samotná, nýbrž pro soudy o těchto jsoucnech (a tudíž také pro příslušně nasouzené pojmy jsoucné).

86-087

- 01 Proto je pochopitelné, že odborníci, kteří se zabývají např. přírodními jevy, dosvědčujícími ustavičnou změnu všeho a ve všem, budou nakloněni Aristotelovu výkladu oponovat. Protivníci zásady sporu (104nn.): „Někteří ... tvrdí, že totéž může býti a nebýti, a také že je možno míti takové mínění. Takový názor zastává i mnoho badatelů o přírodě.“
- 02 Tady obviňuje Aristoteles odpůrce z „nedostatku filosofického vzdělání“ (104), což platí také o těch, kteří požadují pro zásadu sporu důkaz (ten podle Aristotela není pro axiomy možný). Naproti tomu však je možno vyvracet protivníky, jen jestliže vůbec něco (jiného) tvrdí (tamtéž).
- 03 Stejnou námitku však nemůže Aristoteles uvádět proti Hérakleitovi – tomu lze stěží předhazovat nedostatek filosofického vzdělání. A Hérakleitos prohlásil, že do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, že jsme i nejsme (Zl. B 49 a) a podobné další (chce i nechce být zváno Diem – Zl. B 32). Sám Aristoteles cituje: „Je totiž nemožno, aby někdo mínil, že totéž jest a není, jak prý se podle některých vyjádřil Hérakleitos.“ (103)
- 04 Jednak „prý“; zasetá pochybnost. A potom: „Neboť není nutno, aby někdo měl vsutku takové mínění, jak se vyjadřuje.“ I kdyby to byla slova H-ova, ještě to neznamena, že to vsutku „mínil“. – Aristoteles tedy nebere Hérakleita dost vážně. Ale poctivě se o něm zmiňuje.
- 05 Co mínil Hérakleitos? „Jsme i nejsme.“ To neplatí jen o nás lidech, ale také o vesmíru: „Tento svět ... vždy byl, jest a bude.“ A protože mluví o „věčně živém ohni (Zl. B 30), máme tu krásný příklad. Oheň se stále mění, každou chvíli vypadá jinak, roste a zase hasne „podle míry“. Tím, čím byl, teď už není, a čím je teď, nebude v budoucnu. Protože však je věčný, je jedním (vše je jedním – Zl. B 50). A tak tento jeden všem společný svět jednak jest, ale jednak také není, protože byl, a není, protože bude.
- 06 Důležitost dvojího Aristotelova upřesnění: „zároveň“ a „v témž vztahu“. Oheň sice byl nebo bude jiný, ale nikoliv zároveň s tím, jaký je nyní. Jednou je velký, podruhé malý, ale nikoliv zároveň, „současně“. Tady je však významná chyba.

86-088

- 01 I když se Aristotelovi daří důrazem na „zároveň“ vyloučit, že světový oheň je jak velký, tak i malý, tím, že bytí ohně redukuje na jeho okamžitou jsoucnost, dostává se tak do jiné aporie: v jednom jediném

okamžiku není „přítomen“ celý jsoucí oheň, nýbrž jen ta jeho složka a část, která „jest“; ostatní složky naproti tomu „nejsou“. Mluvíme-li tedy o ohni jako celku, pak v tomto jediném okamžiku „zároveň“ oheň jest i není.

- 02 Upřesnění „v témž vztahu“ má zase jiný smysl: některé skutečnosti (vlastnosti) jsou relativní (vztah = *relatio*). Dospělý člověk je sice starší než týž člověk, dokud byl dítětem, ale naopak mladší než zase týž člověk, až bude starcem. To znamená, že tentýž člověk je zároveň starší i mladší – ovšem nikoliv v „témž vztahu“, nýbrž ve dvou různých vztazích.
- 03 Pokusme se přezkoumat, jaký má smysl otázka, zda je Sókratés mladý nebo starý (jakého je věku). Sókratés Aristofanových Oblaků je mladý, Sókratés Platónovy Apologie je starý. Znamená to, že Sókratés je „zároveň“ mladý i starý? Jde přece o téhož Sókrata: a víme, že jako každý jiný člověk, i on byl nejdříve dítětem, pak jinochem, dospělcem a posléze starcem. Tím vším vskutku byl, byť nikoliv zároveň, tj. v jedné chvíli. Co na to Aristotelés?
- 04 Je tu jedna možnost, o které ví, ale které neužívá v této souvislosti: „Podobá se tedy, že mluví o něčem neurčitém a v domnění, že mluví o jsoucnu, mluví zatím o nejsoucnu; neboť neurčité jest jenom možné, nikoli jsoucno skutečné.“ (109) Toho je užito proti Anaxagorovi, který říkal, že „všechny věci jsou smíchány dohromady“.
- 05 Aristoteles však připomíná, že o jsoucnu se mluví v dvojitým smyslu: v jednom je možno říci, že „totéž zároveň jest jsoucí a nejsoucí, ale nikoli v témž významu“ (113). Co tím míní, vysvětluje z dalšího.
- 06 „Co do možnosti totéž může býti něčím protivným, nikoli však co do skutečnosti.“ A dále: „v jsoucnu jest ještě jiný druh skutečnosti, jíž nepřísluší žádný pohyb, ani zánik, ani vznik“. Jde tu a) o ontologizaci intencionálního předmětu a b) o ontologizaci tzv. možnosti (jakožto danosti svého druhu).
26. I.

86-089

Domyslíme-li, že Aristoteles svým pojetím možnosti chce mj. čelit námitkám proti tomu, že zásada sporu platí nikoliv pouze pro myšlení, nýbrž pro samotná jsoucna, musíme uzavřít resp. vyvodit určité konsekvence, které už u samotného Aristotela doložit nelze.

Je-li mládí, dospělost a stáří Sókratovo (a všechny další interpolace a extrapolace toho druhu) mládím, dospělostí a stářím jednoho a téhož člověka, totiž Sókrata, pak podle Aristotela je to možné jen v tom smyslu,

že to jsou všechno možnosti. Důsledně domyšleno pro každou okamžitou jsoucnost je nějak mimo čas a mimo prostor k „dispozici“ příslušná možnost, takže v možnosti se mládí, dospělost i stáří téhož člověka „zároveň“ jeho vlastností, neboť nepřihlížíme vůbec k času. Možnost tedy zásadně je myšlena jako možnost nějaké jsoucnosti, nikoliv jako možnost bytí. (Jinak by to nebylo žádné řešení.)

Do značných aporií se však dostává další úvaha: pro každou jsoucnost, tj. aktualizovaný okamžik v životě člověka, musela být předem k dispozici příslušná možnost. Ale nesmírné množství jiných možností muselo být k dispozici také pro případně jiné, nicméně však nakonec neuskutečněné možnosti. Vzniká otázka, jakým způsobem a také kdo nebo co vlastně vybírá ze všech možností právě ty, které seřazeny za sebou dávají život jediného člověka, tedy integrální bytí člověka. Na tuto otázku není jiná odpověď než dvojí: buď je to skutečnost, která si vybírá z možností vždy tu pravou, anebo potřebujeme nějakého demiurga nebo něco podobného.

27. I.

86-090

Vzniká otázka, jaký je vlastně rozdíl mezi Platónovými ideami a ne pouze Aristotelovými formami, nýbrž jeho „možnostmi“. Aristotelés vytýká Platónovi: „Ti však, kteří za příčiny pokládají ideje, nejprve ve snaze, aby pochopili příčiny viditelných věcí, přibrali jiné v stejném počtu s nimi...“ (atd. – s. 58). Jeho námitka, že „idejí jest skoro stejně tolik anebo ne méně než věcí“, platí ještě mnohem oprávněněji proti jeho vlastnímu pojetí možností: možností musí být nutně „dáno“ zcela nesrovnatelně více než „skutečností“, protože jinak bychom museli předpokládat, že se uskuteční vždycky všechny možnosti. Ale jaký smysl by potom mělo mluvit o možnostech, když by neexistovala možnost různé volby možností? Pojetí „nadání“ či „talentu“, který předpokládáme jako podmínku jejich uplatnění, je založeno na pojetí možností, jež jsou nějakým způsobem „dány“, ale které nevedou automaticky k uskutečnění, nýbrž mohou zůstat také neuskutečněny, nevyužity. Abychom vysvětlili nějakou skutečnost (např. že někdo vynikajícím způsobem maluje nebo hraje na housle apod.), vytváříme si jakési hypostaze, umělé skutečnosti, jimiž zmnožujeme to, co je přístupné našemu poznání: postulujeme skutečnosti, o nichž se nemůžeme přesvědčit jinak, než přes jiné skutečnosti, které však si troufáme vysvětlovat a lépe chápat na základě těchto hypostazí. Pojetí „talentu“ nebo obecné „možnosti“ je typickým příkladem slovního řešení problému, které vlastně žádným řešením není.

27. I.

86-091

Budeme-li pamětlivi toho, že setrvačnost je třeba považovat za jeden z produktů dění a nikoliv za nehybný nebo méně pohyblivý jeho základ, pak přestaneme chápat okolnost, že jsme dnes titíž, kterými jsme byli včera (a že věci, která známe z minulosti, jsou každého dne zase kolem nás atd.), za samozřejmost. Právem říká Hérakleitos, že slunce je každým dnem nové. To platí ovšem nikoliv jen po dnech, nýbrž po „okamžicích“. To, co považujeme za setrvačnost, je jen zvláštní druh paměti, která zachovává něco z toho, co tu bylo a co minulo, tím, že to vytváří znovu. Pochopitelně si užívá toho, co odešlo a minulo, potřebný „materiál“. Ale v čem spočívá ten materiál? Byli bychom na omylu, kdybychom se domnívali, že to je něco, co „zůstává“ po minulých okamžicích, co tedy „přetrvává“ jakoby vlastní silou (a takto bychom chápali onu „setrvačnost“). Právě naopak: chceme-li vůbec něco považovat za „podklad“, pak to jsou nové, ve své aktualitě na nic předcházejícího nepřevoditelné a z ničeho minulého neodvoditelné primordiální události. Teprve z nich lze vystavět novou „přítomnost“ tím, že se jim vtiskne něco z toho, co tu už bylo. Tím ovšem nejsou minulé primordiální události, které po svém proběhnutí prostě skončily a nic z nich nezůstává, nýbrž struktury, které je už i tak přesahovaly do jejich „minulosti“ a přesahují je i do jejich budoucnosti. A tyto struktury, tj. stavební projekty a plány, jsou oním materiálem, kterého si nová přítomnost užívá, aby se ustavila v návaznosti na to, co předcházelo. Ne pouze každým dnem, ale doslova každým okamžikem umíráme a znovu se rodíme. Tak to chápal už kdysi Seneca.

27. l.

86-092

Seneca zdůrazňuje, že „nikdo z nás není ve stáří týž, jaký byl v mládí; nikdo z nás není ráno týž, jaký byl včera. Naše těla jsou unášena jako řeky. (...) U řeky je to zřetelnější než u člověka, ale i nás unáší proud, který není méně rychlý, a tak jsem udiven naší hloupostí, že tolik milujeme tělo, něco tak prchavého, a bojíme se, že jednou zemřeme, ačkoliv každý okamžik je smrtí předcházejícího stavu. Neměj strach z toho, že se jednou stane to, co se stává každý den!“ (5573, 58. list Luciliovi, s. 99.)

Tato myšlenka je pozoruhodně ostře formulována, i když v kontextu, který netřeba a dokonce ani nelze akceptovat. Seneca se tu odvolává na Platóna a také na Hérakleita, a má sám za to, že to platí jen o tělech resp. o tom všem, „co vidíme a čeho se dotýkáme“, což ovšem např. Platón – jak podotýká – „nepočítá mezi to, co má podle něho vlastní bytí, neboť se to

mění“ (tamtéž). Tedy to jen „naše těla jsou unášena jako řeky“. Co však platí o člověku, platí také o vesmíru: „i svět, věčný a nezničitelný, se mění a nezůstává týž. Ačkoli v sobě má všechno, co měl, má to jinak, než to měl: mění pořádek“ (tamtéž). – Tady právě musíme provést zásadní korekturu. To, co relativně přetrvává, je právě naopak struktura (tj. některé struktury), zatímco svět je nesen tím, co ustavičně vzniká a zase zaniká, totiž primordiálními událostmi. Proto také svět není ani věčný, ani nezničitelný, nýbrž závisí na těchto velmi přechodných proudech: ubude-li jich, svět se začne rozpadat.

27. I.

86-093

Obvykle se vykládá Platónovo pojetí (a ostatně také Aristotelovo) tak, že jedna idea např. zajíce je „vzorem“ pro všechny zajíce, tedy pro množství jedinců. Ale cožpak není každý zajíc napřed embryem, pak čerstvě narozeným, ještě slepým mládětem, pak větším mládětem a nakonec mladým dospělým zajícem, posléze eventuálně starým, přestárlým? Stačí jedna jediná forma či idea pro celý život jednoho zajíce? A jak to je s odlišnostmi mezi jednotlivými zajíci? Jsme samozřejmě nakloněni detaily v případě zajíců zanedbávat – ale jak to je v případě lidí? Vždyť Sókratés je zvláštní, mimořádnou lidskou bytostí právě díky takovým detailním odlišnostem! Cožpak nás na Sókratovi zajímá především to, že to je člověk? Právě naopak, zajímá nás něco mnohem méně samozřejmého, totiž to, co u jiných lidí nenalzáme. Chceme to snad považovat za pouhou nahodilost? Pak ovšem nahodilosti jsou pro nás důležitější než „podstaty“. – Připusťme, že pro každou skutečnost je zapotřebí nějaké „ideje“ či „formy“ (spíše bychom měli mluvit o „eidos“ než o „idea“!). Pak pro každého zajíce by bylo zapotřebí předlouhá série idejí, a to pro každý skutečný okamžik jeho života. Vždyť proto v Homérovi čteme, jak se bozi navzájem podvádějí atd. – kdyby tomu tak nebylo, odkud by se vzalo lidské podvádění? A u racionalizovaných archetypů, totiž „idejí“ či „forem“, je to ještě naléhavější, protože jde o jsoucna „nehybná“, nikoliv o pravzory dění nebo jednání. Každá jsoucnost musí proto mít nějakou formu, podle níž je zformována. Pro jednoho zajíce je tedy zapotřebí obrovské série forem.

28. I.

86-094

Pozornosti zaslouží také okolnost, že ne pouze skutečnost, ale již možnosti musí být nějak preformovány. Podle Aristotela je ryzí možnosti hylé, látka.

Ale většinou se stávají „látkou“ pro uskutečnění již možnosti, jež nejsou ryzí možností, nýbrž již možností nějak zformovanou, před-formovanou. Když se dá na svahu vajíčko do pohybu, je tu možnost, že se celou cestu nerozbije, a pak řada možností, kde všude se může rozbít. To není možnost zcela neurčita, nýbrž jen do určité míry neurčitá a do určité míry naopak nějak určitá (např. je to možnost týkající se vajíčka, jeho pohybu po svahu atd.) Tato částečná určitost představuje jistou preformaci, před-zformovanost. Tak tomu je ovšem, když pracujeme s Aristotelovými pojmy. To však vede k četným aporiím. Za charakteristické můžeme považovat, že o oné částečné určitosti konkrétních („reálných“) možností můžeme vypovídat jen tak, že odkazujeme na nějaké skutečnosti (např. právě vajíčko, pohyb po svahu atd.). Již tím se stává sám pojem možnosti podezřelým, neboť se zdá, jako by byla možnost preformována jinými skutečnostmi a tím se stávala více méně určitou možností. Tak dospíváme k dvojí povážlivé okolnosti: na jedné straně se o možnosti vlastně nedá nic vypovídat (leč poukazem na nějaké skutečnosti), na druhé straně se možnosti zdají být závislé na skutečnostech (či dokonce produkty skutečností. To znamená, že možnosti se zdají být pouhými – nezdůvodněnými – hypostazemi, anebo z druhé strany následky skutečností jakožto příčin. Obojí je v rozporu jak s tradicí, tak s obecným míněním.

28. I.

86-095

Obecně vzato se filosofické myšlení dostává z místa (čili dělá krok kupředu) dvojitým způsobem: odhalením nové zkušenosti – anebo odhalením dosud nepostřehnutého rozporu. Pravdu má Aristoteles, že údiv je počátkem filosofie (Met. s. 38): „Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili.“ Ovšem údiv je, jak vidíme, základně dvojitý druh: buď se divíme aporiím, do nichž jsme se ve svém myšlení dostali, anebo se divíme nové zkušenosti, tj. tomu, s čím jsme se ve své zkušenosti (ve svém zakoušení) setkali. Z toho je zřejmé, že první údiv je spojen s novou zkušeností, neboť rozpor můžeme nahlédnout jako rozpor teprve na určité úrovni myšlení. Aristoteles vykládal věc tak, že ten, „kdo pochybuje a diví se, má vědomí nevědomosti“ (tamtéž), což znamená, že stanovil spojení mezi údivem a reflexí. (Vědomí nevědomosti není bez reflexe možné.) Ale jaký to je vztah? Je údiv počátkem reflexe, anebo je údiv možný teprve na základě a za předpokladu reflexe? Kdyby platilo první, mohlo by se také právem říci, že počátkem filosofie je reflexe (jež zase předpokládá údiv). Kdyby platilo

to druhé, musili bychom předpokládat možnost předfilosofické reflexe. O předfilosofické reflexi Aristoteles vlastně mluví, když říká, že „také milovník vymyšleného výkladu (filomythos) jest v jistém smyslu milovníkem moudrosti (filosofos), neboť obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu“ (tamtéž). Uvědomíme-li si, že malé děti, které se ustavičně setkávají s něčím novým, se ničemu nijak zvlášť nediví, dokud nemají dostatečnou zásobu vlastních zkušeností, zdá se, že reflexe je předpokladem údivu.

28. I.

86-096

Bez údivu nemá tedy filosofie řádný „počátek“; proto také nic není vzdálenější filosofii než mnohovědění. Ale takový „řádný“ a „platný“ údiv (navíc neprchavý!) zase předpokládá reflexi. Nová zkušenost nás udiví, jen když jsme schopni rozpoznat, v čem se liší od našich dosavadních zkušeností, eventuálně čím je s nimi v rozporu. To samozřejmě předpokládá srovnání, tedy úvahu. Údiv není totéž jako znejistění či frustrace, které najdeme i u živočichů nižších úrovní. Z toho vyplývá, že reflexe zásadně předchází údiv a nemusí k údivu nutně vést. Proto také můžeme odmítnout Aristotelovo srovnání filomythie s filosofií. Teprve filosof je schopen pochopit, že „obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu“; pro archaického člověka, žijícího a myslícího v „elementu“ mýtu (event. ve „světě“ mýtu), jsou ony zjevy nikoliv předmětem údivu (neboť ten by předpokládal reflexi), nýbrž znepokojivým zdrojem nejistoty a neklidu, který musí být zvládnut „slovem“ (vlastně slovní magií, z níž se teprve pozvolna a postupně vynořuje myšlení, které si je nějak předvědomo samo sebe, v jakési prae-reflexi). Údiv je možný teprve v elementu slova, ale zdaleka tu nestačí prostě každé slovo. Slovo-mýtus k údivu nestačí, neboť neumožňuje údivu nezbytný odstup. Na údiv máme čas, nejsme-li ohroženi, nejsme-li pod tlakem potřeb a máme-li ještě něco energie a zbytné aktivity, takže neupadáme do nezájmu a netečnosti. Teprve v prostoru této schůle může dojít k tomu hlavnímu, totiž odstupu a rozlišování mezi myšlením a tím, co je myšleno – tedy reflexi.

28. I.

86-097

Patočka (3681, s. 199) říká, že Heideggerova otázka po původním způsobu danosti, který leží před „předmětností = přítomností zde a teď“, ukazuje, že „nevystačíme s Husserlovým pojetím pravdy jako samodanosti, protože

toto pojetí je odvozeno z rovnice bytí = předmětnost = přítomnost zde a teď“.

Říkejme „přítomnosti zde a teď“ jsoucnost resp. aktuální jsoucnost. Smyslovému vnímání se ukazuje jen aktuální jsoucnost – tak se to alespoň traduje. Husserl – po mém soudu právem – poukazuje na to, že dokonce i v pouhém smyslovém vněmu je víc než aktuální jsoucnost toho, co je vnímáno. Jak budeme tedy rozumět „přítomnosti zde a teď“? Stůl (nebo krychle apod.) se nám nedává jako pouhý povrch, nýbrž jako těleso, o němž nepochybujeme, že má i tu stranu, kterou svým pohledem momentálně nezachycujeme. Je tato odvrácená strana „přítomna zde a teď“? Trváme-li na rovnici „předmětnost = přítomnost zde a teď“, pak nepochybně odvrácená strana náleží k „předmětu“, jímž není a nemůže být pouhý viděný povrch. Nezbyvá než přiznat dvojí různou přítomnost, dvojí „modus“ přítomnosti: je tu předně přítomnost toho, co se „vskutku dává“, a potom přítomnost toho, co je vlastně nepřítomno a co my ve své syntezí „doplňujeme“. A toto doplňování samo už má časový charakter, takže nejde jen o doplnění toho, co se v „témž okamžiku“ ukazuje z jiného pohledu, ale také a hlavně o doplnění toho, jak se předmět (celý předmět!) ukazoval již dříve a jak se nám eventuálně může ukázat v příštím pohledu, když učiníme krok, dva, obejdeme atd.

28. I.

86-098

Záleží tedy na významu, jaký přikládáme slovu „přítomnost“. Zdá se být nepochybným, že původním způsobem danosti není danost smyslová, pokud nepočítáme s tím, že smyslový dojem či vněm je spoluprodukován a syntetizován aktem, který nelze redukovat na smyslovou recepci. Z toho vyplývá, že jak na jedné straně tzv. smyslové datum, tak na druhé straně tzv. jsoucnost jakožto „přítomnost zde a teď“ jsou naše dodatečné konstrukce (mezi než počítáme také výsledky, produkty analýzy apod.). Už Husserlův důraz na retence a protence dosvědčuje, že jeho pochopení „přítomnosti zde a teď“ nesmíme přetěžovat. Naproti tomu „bytí“ v našem smyslu (které stavíme proti jsoucnosti) se nikdy neukazuje celé, a tedy nikdy není celé „přítomno zde a teď“. Tady už nejde o otázku „samodanosti“, kterou jsme odklidili poukazem na všudypřítomnou syntetickou aktivitu vědomí (myšlení, vnímání). Syntéza, která nám dovoluje minit bytí nějakého (pravého) jsoucna, není táž, jako syntéza, účastníci se na ustavení každého vněmu, neboť nás už nevede k pouhé celkovosti onoho vněmu, nýbrž k celku míněnému, myšlenému. Tu pak také nestačí pouhá retence a protence, jak ji chápe Husserl. A přece je

člověk, který je před námi a kterého vidíme, slyšíme atd. a s kterým třeba rozmlouváme (a nikoliv poprvé), nějak přítomen celý, i když ani jeho dětství, ani jeho staroba se nám „teď a zde“ neukazuje, tedy alespoň nikoliv přímo. Nicméně v aktuální přítomnosti a s ní nám jsou ne-li „dány“, tedy alespoň se nám v perspektivě otevírají „přítomnosti“ minulé a také budoucí. Zkrátka nějak je vždy „přítomen“ celý člověk.

28. I.

86-099

Filosofie je přísnou myšlenkovou prací, jinak nemá smysl. Ale kromě této spíše formální náležitosti musí opravdová filosofie zakotvit své úsilí ve východiscích existenciální povahy. Bez existenciálního zakotvení může sice filosofování zůstat zajímavé a atraktivní intelektuální záležitostí, ale bude vždy postrádat jakoukoliv atraktivitu a zejména působnost obecnou (sociální), neboť právě svými intelektuálními jemnostkami se bude obecnému mínění spíše odcizovat, než aby mu mohla něco slibovat, co by mohlo vskutku (a právem) ocenit. Mohli bychom tedy říci, že filosofovat znamená myslit existenciálně: filosof musí vždy ve své strategii udržovat všechny své postupy v podstatné návaznosti na ústřední uzly lidské existence, tedy na existenciální lidské situace. Ale filosofie nemůže být redukována na pouhou reflexi lidských akcí a reakcí v existenciálních situacích; pro filosofii je charakteristické, že interpretací a analýzou existenciálních situací se dobírá problémů či otázek, které vyjevují jako nejhlubší situace lidské existence situovanost člověka „v otázce“ či „pod otázkou“. Žádný předmětný vztah nemůže být dostatečným vyjádřením ani uskutečněním této nejhlubší lidské situovanosti, nýbrž jen zakrývajícím a falešně vyjevujícím povrchem. Té nejpodstatnější své situovanosti, totiž základní existenciální vazby na tu skutečnost, o níž nelze vypovídat, že „jest“ a „jaká jest“, nýbrž na kterou svým míněním můžeme mířit jen nepředmětně (takže předmětně míříme na skutečnosti jiné), se můžeme dobírat jen na cestě myšlení, ovšem nikoliv jakéhokoli, nýbrž právě jen myšlení „existenciálního“ (jímž není každé myšlení existenciální).

29. I.

86-100

Proto na první pohled tak abstraktní téma, jako je možnost filosofické reflexe víry, musí být myšlenkově zvládnáno a řešeno sice pod náročnými požadavky formálními, ale s neslábnoucím povědomím silných vazeb na situaci lidské existence. Tady pak musíme také vyjasnit, co budeme rozumět „existencí“. Zdaleka nehodláme užívat tohoto termínu ve smyslu

„výskytu“ či „danosti zde a teď“, tedy „Dasein“ či „Sosein“ apod. Kusu kamene nepřiznáme existenci, protože není „pravým jsoucnem“ (tj. vnitřně integrovaným jsoucnem). Naproti tomu každé pravé jsoucno, které je eo ipso pravou (vnitřně integrovanou a tedy celostnou) událostí, je existencí v tom smyslu, že po dobu svého bytí překračuje každou svou okamžitou jsoucnost. To znamená, že existenci smíme přiznat pouze takové (zjištěné, registrované) „jsoucnostní“ skutečnosti, která z vnitřních zdrojů překračuje svou jsoucnost uskutečňováním své budoucnosti (a v rámci tohoto překračování i navazováním na svou minulost). Zatímco jsoucnost je v každém případě myšlenkovou konstrukcí, existence je „skutečností“, neboť je skutečnou stránkou bytí daného jsoucna. Můžeme pak rozlišovat (trochu schematicky) tři roviny či úrovně existování a tedy tři typy existence. První, nejnižší, budeme charakterizovat transiencí, jež je základem všech setrvačností. (Tady ovšem zase musíme rozlišovat mezi primární setrvačností a pak masovou či agregační setrvačností.) Druhá, totiž transgrese, je základem vývojových trendů; a třetí, nejvyšší, se uskutečňuje jako akt, spojený s distancí od své vlastní danosti, tedy i celé existence obou prvních typů, a je vlastním „překračováním“, transcendováním „sebe samé“ (rozumí se existence). Chápeme-li existenci jako subjektivně rozvrhovaný a koordinovaný akt, pak nejvyšším aktem subjektu je ek-sistence, tj. postavit se „ven ze sebe“, „zády k sobě“, v očekávání a pohotovosti se otevřít vůči své budoucnosti jakožto čemusi v předmětném smyslu zcela kontingentnímu a dát se této „své nepředmětnosti“, „své budoucnosti“ maximálně k dispozici, tj. bez primárního omezení okolnostmi a podmíněnostmi své vlastní danosti. Rozhodujícím momentem této transcendentující ek-sistence je ekstatický moment aktu reflexe, kde každý setrvačnostní moment lidské existence je jakoby pozastaven a v něm je ustavena zcela kontingentní základna, z níž teprve sekundárně vychází každé navazování na nikoliv již všechny, ale některé, tj. před-vybrané (či nenavazování na specificky před-vyloučené) „danosti“ existence jakožto „svébytí“.

Pha, 30. I. 1986

86-101

Sviták napsal v jednom ze svých posledních textů (které se k nám pochopitelně dostávají vždy poněkud nahodile a se značným zpožděním) (viz: Devátá vlna, in: Proměny 22/4, 1985, s.1): „V Praze dnes bují móda zapšklých filozofií, jakási intelektuální stařina, a za myslitelské výkony se považují názory Emanuela Rádl a horizonty lounského okresu. Jak

podivné, že staré filosofie mají poskytnout iluzorní řešení zdánlivě neřešitelné situace, ačkoli (...)“

Je těžké se se Svitákem pěstít do diskuse, protože, náleží přesně k těm, kteří ve své na všechny strany bičující kritice nestojí na žádné „své“ pozici: to již Aristoteles věděl, že „cestou vyvracení“ je možno něco dokázat, „jestliže jen protivník něco tvrdí“ (Met. 104). Ale Sviták hned prohlašuje, že „považuje všechny filozofie za stejně mrtvé“ a že „sleduje onoho podivína, jenž prohlásil „Meine Philosophie – keine Philosophie“ (s. 1–2). Správně by tedy měl říci, že v Praze dnes bují móda filosofování. Ale to by bylo málo; proto to musí vyšperkovat. – Ale i tak to je hodno pozoru. Musí to totiž nám, kteří v Praze žijeme, prozradit pod povrch věcí ostře vidící autor z druhé poloviny zeměkoule, protože jinak bychom o tom vůbec nevěděli: totiž že v Praze bují (!) móda (!) zapšklých filosofí á la Rádl. Protože jsme na tom tak zle, že o tom nemáme ani tušení, poskytně nám Sviták také hned jakési berličky na pomoc, abychom se v tak komplikované situaci vyznali: je to právě filosofie „zapšklá“, „intelektuální stařina“, „stará filosofie. Nedej bože – a my se tu a tam zabýváme dokonce Platónem a Aristotelem! Jak ti Američani jsou napřed!

31. I.

86-102

Co to je vlastně „Dasein“, chápeme-li tento termín ve smyslu toho, co je „zde a teď“, a to ne pouze ve smyslu jsoucnosti, ale navíc ve smyslu vědomí toho, že jsem „zde a teď“ (tedy ve smyslu – přibližně – Heideggerova pochopení Dasein jako toho „das wir je selbst sind“)? Tím už jsme odmítli redukci na pouhou jsoucnost; to proto – mimo jiné – že taková jsoucnost je konstrukcí. Naproti tomu uvědomujeme-li si sebe jako „bytí tu“ (přesněji bytí zde a teď), má ono „zde“ i ono „teď“ rozměr, který v žádném případě není zanedbatelný – a který se pochopitelně v různých kontextech může ukazovat jednou rozlehlejší a jednou užší. Protože tu je totiž už také naše vědomí, musíme s jeho intervencí počítat a uvažovat je jako spolukonstitutivní jak pro ono „zde a teď“, tak dokonce pro samotné „bytí zde a teď“, tedy Dasein. Ono „Da“ podtrhuje nejenom přítomnost fyzickou, nýbrž také především přítomnost ve vědomí a skrze vědomí. Hérakleitova formulace „jsouce, přítomni, jsou nepřítomni“ (zl. B 34) ukazuje tímto směrem: „slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“. „Dasein“ proto znamená ne pouhou fyzickou přítomnost na daném místě a v dané chvíli, nýbrž také a zejména „přítomnost vědomí“ či „přítomnost ducha“ uprostřed této fyzické přítomnosti a ještě víc jako její rámec, ba přímo „základ“. Heidegger o tom mluví jako o „das zum Dasein selbst gehöri-

Seinsverständnis“. To pochopitelně nelze chápat jako redukci onoho Dasein na Selbstverständnis, nýbrž jen jako důraz na to, že ono Selbstverständnis je pro samo Dasein spolukonstitutivní. A tak vzniká otázka, jaký je vztah mezi lidským Sein a Dasein, čím je zprostředkován a nakolik efektivně.

31. I.

86-103

Doplněk k Odpovědi JST (na 5 poznámek z r. 1983) – s. 1

(...) inexistentních (např. již v *Log. Untersuch.* II/1, str. 384n. – *Husserliana* XIX/1; později se Husserl ovšem zase vracel k původně kritizovaným termínům – např. v *Karteziánských meditacích* mluví opět o kontinuitní imanenci krychle v proudícím vědomí apod. – *Husserliana* I, str. 80).

Přesný citát:

„(...) der eine und selbe erscheinende Würfel ist dem strömenden Bewußtsein kontinuierlich immanent, deskriptiv in ihm, wie auch deskriptiv in ihm ist das *ein und dasselbe*. Dieses In-Bewußtsein ist ein völlig eigenartiges Darinsein, nämlich nicht Darinsein als reelles Bestandsstück, sondern als intentionales, als erscheinendes Ideell-darin-sein oder, was dasselbe besagt, Darinsein als sein immanenter gegenständlicher Sinn.“ (ř. 3–9)

Na tomto místě však nám nejde o interpretaci Husserlova myšlenkového vývoje (Ještě nahoru!)

Sám problém stojí za zvláštní vyšetření. Původní Husserlova kritika a korektura Brentanova pojetí jako by navazovala na Bolzanovy „věty o sobě“. Znamená onen návrat, ono znovupřiklonění k Brentanovu způsobu vyjadřování taky nějaký posun v Husserlově myšlení – a také posun v jeho vztahu třeba i k Bolzanovi? – A také věcně: jak může uvnitř proudu vědomí vzniknout a nadále uvnitř vědomí zůstat něco, co se nemění (co zůstává „týmž“), a co tedy není součástí onoho proudu?

31. I.

86-104

Když Ovidius užil formulace „monumentum aere perennius“, nevěděl vlastně ani dost dobře, co tím říká pravdivého; měl na mysli seřazení slov, které může mít napsáním a vždy novým přepisováním charakter mnohem méně ohrožitelný než třeba socha, byť byla z nejlepšího kovu. Ale především nejde o trvalost, přetrvání vnější stránky díla, které je sice podmínkou ale podmínkou nikoli dostatečnou a zejména nikoliv základem ani garantem takového přetrvání. Skutečným základem a garantem

přetrvávání je ta stránka díla, která je zakotvena v budoucnosti – tedy která vlastně „není“ (ale teprve bude). Kde by však dílo, jednou vytvořené, vzalo onu „vnitřní“ stránku, onen zdroj života, jímž by dílo mohlo vskutku žít? Samo dílo není pravým jsoucnem, není pravou událostí, neboť jeho vnitřní a vnější stránka nejsou „srostlé“ v jeden jediný, integrovaný celek. Vztah mezi vnitřní a vnější stránkou díla se realizuje jen skrze člověka, který je vůči dílu otevřen a je celkově natolik připraven (kultivován), aby mohl dílu poskytnout kus svého života, něco ze své krve. Je to člověk, který je skutečným garantem trvání díla, a to člověk určité kulturní úrovně. Běžnému mínění je zcela cizí představa, že člověk, který v setkání s textem nebo s výtvarným dílem je dostatečně otevřen (a k otevřenosti náleží připravenost k ní, tedy kultivovanost), může něco přijmout jako pro sebe nové, aniž by to bylo už původně v něm nebo aniž by to byl jeho vlastní produkt či výmysl; v každém případě se má obvykle za to, že buď to lze najít v danosti (tj. ve vnější podobě) díla samého, anebo že to je nějak odvozeno ze subjektivních aktů toho, kdo k dílu přistupuje. Ale odkud pak ono „aere perennius“?

1. II.

86-105

Musíme připustit cosi překvapujícího a nového, čemu jsme už velmi dávno naprosto odvykli, že slovo (ale nejenom slovo) je čímsi mnohem „zázračnějším“, než jsme ochotni připustit. V jistém smyslu nám může být alespoň jakýmsi modelem vztah křesťanů (např.) k Písmu. Také oni očekávají, že nikoli ze samotných textů Písma, nýbrž skrze ně, a jejich prostřednictvím mohou být osloveni samotným Slovem, které nelze ztotožňovat s texty Písma. To, co k nám vskutku promlouvá, není vposledu jen text, který máme před očima; ten sám by vůbec nestačil. Ten představuje jen jakýsi usnadněný přístup k tomu hlavnímu, co nás oslovuje nebo hodlá oslovit. Text sám je spíše něčím jako klíč (ale není to metafora nejvýstižnější). Jiným takovým klíčem je naše připravenost, naše kultivovanost, to, co jsme dosud už pochopili, s čím jsme se setkali, jak nás jiní naučili rozumět atd. To vše je však hluboce dvojznačné: to, co nám přibližuje a usnadňuje naše pochopení, se právě tak může stát hlavní překážkou. To platí také o samotném textu. A platí to také o každém vnějšku, o každé předmětné stránce uměleckého díla (i výtvarného). To je asi hlavním důvodem, proč se střídají různé umělecké styly: ten dosavadní už se stal víc překážkou než usnadněním jak vyjádření něčeho nového, tak pochopení, „dešifrování“ příslušného „vyjádření“. Ale nám jde ještě o něco dalšího: to, co v uměleckém díle „je“ tím vskutku (vposledu) oslovujícím,

není ani autor díla a to, co on chtěl říci, nýbrž co také jeho oslovilo a čemu on propůjčil svým výtvozem „slovo“, čemu ve, svém díle „dal slovo“ a co přivedl „ke slovu“, tj. k vyslovení.

1. II.

86-106

860215-1

Simone Weilová ve své knize *L'Enracinement* (cituji jen podle angl. překladu *The Needs for Roots*, 5597, s. 35) připomíná spisovatelům elementárně důležitou věc, totiž to, že píšou pro někoho, pro čtenáře. A jsou přece lidé, kteří pracují denně osm hodin a pustí se přece do té obrovské práce číst po večerech, aby rozšířili své znalosti. Je pro ně nemožné jít si ověřovat své zdroje do velkých knihoven. Musí brát svou knihu s důvěrou. A spisovatel nemá právo jim předkládat falešnou stravu (spurious provender), ale je povinen si dát práci s tím, aby se vyvaroval omylu (nestačí, aby psal jen v „dobré víře“).

Bohužel problém není jen v tom, aby si autor ověřil, zda to, co píše, není v rozporu s obecně zjistitelnými a kontrolovatelnými „fakty“. Každý výklad je založen na nějakém způsobu myšlení a na nějakém pojetí věcí. A je také veden a nesen určitou strategií. Příslušná koncepce a strategie dovolí, aby určité skutečnosti vystoupily obzvlášť plasticky a závěry aby byly zvlášť přesvědčivé; ale není to jediný možný způsob výkladu. Jsou i jiné výklady, při nichž se zase do plného světla dostává jiná skutečnost a přesvědčují jiné závěry. Možná, že oba výklady mají do sebe něco pravdy, a oba se s něčím podstatným také míjejí. A to i tehdy, když žádný z nich nebude v rozporu s „fakty“. Problém tedy nemůže být redukován na otázku zaručených znalostí. Možná že autor by měl upozornit, co jsou zaručená fakta a co je jeho koncepce; ale někdy to ani není možné, protože sám autor ještě není tak daleko, že by si sám pro sebe svou koncepci formuloval. Nicméně důležité je pamatovat na čtenáře, tj. pamatovat, pro koho píšeme, ke komu se obracíme.

15. II.

86-107

860215-2

Výklad práce by měl nejspíš začít několika thesemi, které by dovolily, aby si čtenář hned na počátku ujasnil, oč vlastně má jít. Všechny teze by pak měly být nejen objasněny, ale zejména zdůvodněny ve vlastních výkladech. Nejspíš by tedy bylo dobré prohlásit hned na počátku, že z důvodů, které ještě budou uvedeny, nepovažujeme víru za jev nutně

související s religiozitou, ba naopak že hodláme vyzvednout jeví protimytické a tím i protináboženské akcenty (což ovšem zase souvisí s tím, že samo náboženství nepovažujeme za víc než závěrečnou etapu dějin mýtu, totiž tu, v níž mýtus už nedovede integrovat lidský život vcelku (resp. vypadat, jako kdyby jej byl schopen integrovat), protože komplikovanost života narostla takovou měrou, že prostředky mýtu už není zvládnutelná, podobně jako mýtus začal být důležitý tam, kde komplikovanost života narostla do té míry, že nemohla být už zvládnuta prostředky instinktů a tzv. akčních systémů).

Víra je tedy chápána: jako životní orientace a životní styl, polemicky zahrocený proti orientaci a stylu mytickému, a navíc jako styl, který je znovu schopen udržet životní integritu vcelku, to znamená překonat ono rozpolcení života a světa na dvě od sebe oddělené sféry, profánní a sakrální. Jestliže se jeví zápas logu s mýtem jako světodějný, chceme ukázat na jiný protimytický zápas, totiž zápas víry, který se nám jeví jako nesrovnatelně světodějnější. Kromě toho v současné době krize západního myšlení, „logu“, se víra ukazuje jako perspektiva také myšlenková.

15. II.

86-108

860215-3

(přepis z 15. 10. 85) (5484, s. 386, ř. 6-12, zejména termín „prezentní“, což je na s. 7 a 11) Je tady závažná otázka, co podle Husserla znamená „prezentní“, resp. co je prožitek, v jakém smyslu prožitek je prezentní. Mluví o tom, co je Erlebnismässig präsent (ř. 7). Je otázka, jestliže intencionální prožitek (das intentionale Erlebnis - ř. 11), je prezentní, co se nám v tom intencionálním prožitku vlastně prezentuje. Prezentuje se ten prožitek sám? Je prezentován už tím, že to je prožitek? Znamená to tedy, že onen intencionální prožitek je nejenom intencionální, ale je jakýmsi sebezprožíváním toho intencionálního vztahu? To by pak znamenalo, že v intencionálním prožitku už je reflexe, což se však u Husserla nezdá být pravděpodobné. Čili otázka je, v jakém smyslu je možno mluvit o prezentnosti, eventuelně tedy o přítomnosti, o zpřítomnění, a co vlastně je v intencionálním vztahu (aktuálním), tj. v aktu intencionálním, co tam je vlastně přítomno. Je tento prožitek přítomen sám sobě? V tom běžném, triviálním smyslu to je nic, protože na to nepotřebujeme ani prožitek. V tom případě je všechno prožité přítomno samo sobě. To je triviální význam, který neznamena nic víc, než že v určité přítomnosti je přítomnost. Ale jestliže tu prezentnost, zpřítomnění, přítomnost chápeme jako ne pouze součást intencionálního vztahu, nýbrž jako to, co

intencionální vztah zpřítomňuje, čili spíše součást předmětu intencionálního vztahu (pochopitelně od toho máme jistý odstup, protože jsme přesvědčeni, že neplatí, že jde vždycky, že musí při každé intenci jít o předmět. Tedy jestliže tu prezentnost chápeme jako to, co je nám přítomno, co je nám zpřítomněno, pak ovšem prožitek není to, co je kusem našeho života, našeho prožívání života, nýbrž je to kusem toho, jak je nám ten kus života přítomen. Pak tedy my nejsme identičtí s tím svým kusem života, nýbrž ten kus života je nějakým způsobem nám přítomen. Jestliže tedy nacházíme u Husserla termín *erlebnismäßig präsent*, a navíc ještě v kontextu s tím, že říká, že „*es sind nicht zwei Sachen Erlebnis präsent*“ (*es ist nicht der Gegenstand erlben, und daneben das intentionale Erlebnis*), tak je evidentní, že ta prezentnost se vztahuje na něco, tedy prezentnost něčeho. To není naše prezence, součást naší přítomnosti, nýbrž to je to, co je pro tu naši přítomnost, pro nás zpřítomněno. A to jsou věci: *zwei Sachen*. Pak tedy můžeme mluvit o tom, že je nám zpřítomněn předmět, a že tedy prožíváme předmět, prožíváme tedy ne svůj život, nýbrž prožíváme předmět, a vedle toho prožíváme intencionální prožitek, opět: co to znamená prožívat intencionální prožitek? Ten prožitek sám není *eo ipso* už prožíván, nýbrž musí být prožit (jiným prožitkem). V jistém slova smyslu intencionální prožitek se stává předmětem našeho prožívání (tedy jiného prožitku). Jestli můžeme takto zatížit ony Husserlovy formulace.

15. II.

86-109

(přepis z 15. 10. 85) Husserl na jednom místě v *Krizi* (s. 150, Nijhoffovo vyd.) mluví o *Lebensumwelten*, tedy vedle *Lebenswelt* mluví o *Lebensumwelt*, a to v množném čísle. Říká totiž o tzv. objektivní tématice (doslovně: *in gewisser Weise gehört zur objektiven Thematik, nämlich der Historiker, die doch die wechselnden Lebensumwelten der Völker und Zeiten, die sie jeweils behandeln, rekonstruieren müsse sein*) – tedy mluví o rekonstrukci životních osvětí – přeložíme-li *Umwelt* jako osvětí – různých národů a časů, dob. Tedy otázka zní, co vlastně je v takovém případě rekonstruováno, proč tomu na tomto místě říká *Lebensumwelt* a nikoli *Lebenswelt*, a – to je o několik řádek dříve, tohle bylo na ř. 23 a hned předtím na ř. 14: *die vorwissenschaftlich uns geltende Lebenswelt*. Nepochybně ty národy v těch různých dobách měly také nějaký *Lebenswelt*, nějaký svět našeho života. A když to rekonstruujeme, tak se z toho stává *Lebensumwelt* – v tom případě to není rekonstrukce *Lebensweltu*, nýbrž *Lebensumweltu*. Tak tahle věc je otevřená. O něco

dále, ř. 32, je opět řeč „unter ständigem Achten auf die Relativität der Lebensumwelten der jeweiligen Menschen, Völker, Zeiten in ihrer bloßen Tatsächlichkeit“. Tedy Lebensumwelt je něco, co představuje jakousi Tatsächlichkeit, faktičnost, kdežto Lebenswelt – zřejmě – je něco, v čem žijeme, to je svět, ve kterém žijeme. Takže rekonstruovat svět, v kterém žijeme, lze pouze tou objektivací, a snad proto užívá toho slova Lebensumwelt. Ovšem hned potom ř.36, už tedy předtím: es ist klar, daß von dieser Weltumschau in Form einer iterierenden Synthesis von relativen Raumzeitlichen Lebenswelten dasselbe gilt wie von einer Umschau in einer solchen Einzelheit. Takže tady mluví o Lebenswelten, takže to vynadá, že nějaký velký rozdíl, zásadní, pojmový rozdíl mezi Lebensumwelt a Lebenswelt asi neměl na mysli. Také potom na konci stránky tam říká, jak taková Umschau se dělá: es wird Glied für Glied dann in höherer Stufe Umwelt für Umwelt, Zeitlichkeit für Zeitlichkeit betrachtet. Čili tady ta Umwelt se užívá samostatně, nejen Lebensumwelt, nýbrž také: Umwelt.

15. II.

86-110

(5609, s. 162) Weischedel v odpovědi na kritické až polemické reakce na svůj známý článek z r. 1962 (Filosofická theologie ve stínech nihilismu), když se nejprve zabývá textem Gerharda Nollera, upozorňuje na vnitřně sice jakoby dostačující („Noller überzeugt nur die bereits Überzeugten“ – tamtéž), ale navenek jako slabost se osvědčující neprokazatelnost, nedosvědčenost, nepřesvědčivost apod. (W. mluví o „Bewahrheitung“) v odkazu na „pravdu víry“ („Er behauptet seine Glaubenswahrheit, ohne auch nur die Frage nach ihrer Bewahrheitung zu stellen.“ – dtto) Slabost této pozice spočívá především v tom, že si svou negaci, své popření vůbec nenechala dojít, nevzala ji vážně, nepojala ji do sebe a proto ji ani nemohla opravdu překonat: „si ist die in sich selber kreisende Selbstidentifikation des Glaubenden“. Tak může W. opakovat to, co namítal už proti Gowitzerovi (v diskusi „Denken und Glauben“): „Die christliche Behauptung versagt vor der Aufgabe, sich für den zu bewahrheiten, der nicht bereits im Glauben steht.“

Celé zaměření W-ovy kritiky stojí na některých předpokladech, které je nutno přezkoumat, nemá-li se W. sám ocitnout v postavení toho, kdo je jimi měřen a kdo jim nedostojí. Je tu totiž otázka, zda je schopen sám W. „verifikovat“, prokázat a dosvědčit, že tyto předpoklady vskutku obstojí před tím, kdo je předem nesdílí. Především tu je požadavek, aby filosof jako ten, kdo předem nevěří, mohl – bez víry – nahlédnout prokazatelnost

nabízené pravdy víry, aby si ji teprve na základě nahlédnutí mohl osvojit. („Eben darum ist sie für den Philosophierenden, der sich nur das als seine Wahrheit aneignen kann, was sich ihm als einsichtig erweist, unannehmbar.“)

15. II.

86-111

Co však rozumí Weischedel takovým filosofickým nahlédnutím, takovou „Einsicht“? Je opravdu vše, co filosof přijímá za své a s čím dále s jistotou pracuje, vždycky navenek vykazatelné pro toho, kdo filosoficky vychází z jiných pozic? Není součástí a neostří k nejhlubšímu zakotvení každé filosofie jakási „filosofická víra“, která teprve otvírá cesty filosofickému myšlení a bez níž žádná filosofie není vůbec možná? V jakém smyslu pak lze mluvit o „Einsicht“ a o „Bewahrheitung“ v oblasti tohoto hloubkového zakotvení, bez něhož se žádná opravdová filosofie nemůže obejít a které na druhé straně nemůže být z principiálních důvodů prokázáno a vykázáno v odkazech na logiku, na empirii, na fakta a pod.? Neplatí i pro filosofii, že může jen zvát k zaujetí určitého stanoviska a k vyzkoušení, jak se odtud jeví to či ono, tedy k ověření produktivity takového stanoviska a nikoliv k ověření jeho přímých parametrů? Zdá se, že se otázka musí postavit docela jinak: nejde vposledu o to, zda naše východiska, zda principy nebo axiomata, z nichž vycházíme, jsou samy o sobě, izolovaně od důsledků, k nimž vedou, nahlédnutelné a verifikovatelné, neboť takovéto „nahlédnutí“ může být do značné míry záležitostí návyku, obecných předsudků, omezenosti určité myšlenkové školy nebo i epochy, ale o to, zda důsledky, k nimž to vede, a nové perspektivy, které to otvírá, můžeme rozpoznat, „nahlédnout“ jako přínos, jako nový objev, jako otevření nové cesty apod. Zenonovy argumenty se zdály být nahlédnutelné a přesvědčivé až do té doby, dokud nebyla objasněna diference mezi kontinuem a sérií diskrétních momentů. „Nahlédnutí“ samo o sobě není spolehlivým argumentem.

15. II.

86-112

představa, že je možno ověřovat, „verifikovat“ myšlenkové nástroje, aparát, postupy atd. izolovaně, předem, samy o sobě, je neudržitelná. Vezměme si příklad z moderní astrofyzikální kosmologie. Ta se pokouší porozumět vesmíru a jeho vývoji v čase tím, že vytváří jisté modely, stojící na předem zvolených „počátcích“: na základě „zkoušek a omylů“ se stanovují počáteční podmínky, na počítači se nechá, aby na základě do

něho vložených zásad s těmito podmínkami pracoval, a pak se ověřuje, k jakým výsledkům po „modelových“ miliónech a miliardách let dospěje, srovnáním s pozorovanou skutečností. Když dojde k diskrepancím, hledá se možná příčina tak, že se postupně, přehledně a mírně změní ta či ona počáteční podmínka, a zase se sleduje, k jakým důsledkům po dlouhých obdobích to vede. Někdy je třeba dokonce na základě analýzy „inaugurovat“ docela novou podmínku, s níž se na začátku vůbec nepočítalo. (Nejde tedy jen o zkoušení kvantitativních odchylek počátečních parametrů, ale také odchylek kvalitativních.) – Něco podobného platí i pro „počáteční podmínky“ myšlenkových přístupů a postupů. Zatím ovšem nejsou vypracovány metody, jak nechat práci tohoto typu ověřit v počítačích, ale to není důležité. Jde o to, že také myšlenkově přistupujeme ke skutečnostem a situacím s jistým pojmovým a jiným myšlenkovým vybavením, jehož vhodnost se může osvědčit a prokázat teprve při skutečné aplikaci, při použití. Když se něco přestane osvědčovat, provedeme „výměnu“ některých „předpokladů“. To je možno si velmi pěkně ověřovat při bedlivém pozorování způsobu, jak si v tom ohledu počínají malé děti.

15. II.

86-113

Heidegger chce poukázat na „vnitřní“ strukturu otázky svým rozlišováním na „das Gefragte“, „das Befragte“ a „das Erfragte“. S překladem je jistá nesnáze; přidržíme se „prvního českého překladu“, který ovšem zdaleka nevyhovuje po všech stránkách. Nejbližší má k originálu „das Befragte“ asi český překlad „to, u čeho se tážeme“, „befragen = dotazovat se u...“; určitá nesnáze začíná tam, kde „das Erfragte“ je přeloženo jako „to, na co se vlastně ptáme“ (a v čem tázání dosahuje svého cíle). Z českého překladu totiž nevysvitne dostatečně zřetelně, jak se od sebe liší to, po čem se tážeme, od toho, na co se tážeme. „Das Gefragte“ se totiž překládá jako „to, po čem se tážeme“. (Snad to odhaduji správně, nemám po ruce německý text, jen český. Ověření odkládám do Písku.)

Po mém soudu je třeba otázku „rozebrat“ trochu odlišným způsobem. Nejprve je nutno se zeptat, co otázka říká; to představuje velmi důležitou její složku, která však obvykle není „předmětem“ našeho ústředního zájmu (s tou výjimkou – jako je tento náš případ – kdy nechceme sledovat to, na čem otázka ukazuje, nýbrž otázku samu a její ukazování). Bez toho, co otázka říká, se žádná otázka nemůže obejít. Ale otázku činí otázkou to, co neříká, nýbrž na co se dotazuje. Toto dotazování se – jak řečeno – sice neobejde bez říkání, tvrzení něčeho, ale samotným tvrzením ještě otázka nemůže

být založena. Čím tedy je založena otázka jakožto otázka? „Každé tázání je hledání.“ (Heidegger, č. 7) Hledáme vždy to, co nemáme. Abychom to mohli hledat, musíme to v nějakém smyslu přece jenom „mít“, totiž máme to „na mysli“.

22. II.

86-114

Jestliže tázání je jakýsi druh hledání, pak se musíme ohlédnout po příslušné analogii. To, nač se dotazujeme, v nějakém smyslu už musíme „mít“, něco o tom musíme vědět, něco musíme tušit, abychom se na to vůbec mohli tázat. Tak např. když se budeme ptát, kolik nožek má pavouk nebo stonožka, již předem víme, že jich mají několik, že to jsou nožky, víme, co to jsou nohy (nožky) u hmyzu a jak je máme počítat, abychom mezi ně nezapočítali třeba také tykadla, kusadla apod. Víme také, co to je „počet“ a dotazujeme se jen na konkrétní číslo vyjadřující počet nožek. Stačí se podívat a nožky spočítat. – Jinak se to má v případě, že nevíme přesně, co to je noha resp. končetina, resp. když to není přesně stanoveno. Chceme-li vědět, kolik končetin (noh) má slepýš, nestačí se podívat, protože slepýš vypadá jako had. Odpověď – ale nesprávná odpověď – by po pouhém povrchním zjištění zněla, že nemá žádné končetiny. Mylnost odpovědi vysvitne při pitvě, která odhalí zakrnělé čtyři končetiny, skryté pod kůží. Aniž to tematizujeme, způsobí toto překvapující zjištění jistou proměnu v samotné otázce. Slovo „končetina“ nebo „noha“ dostalo přesnější smysl. Abychom mohli správně odpovědět, museli jsme samu otázku začít chápat jiným, novým způsobem. Zatímco v prvním případě jsme se tázali jen na počet a odpovědí bylo prosté spočítání, v druhém případě vyvstala do popředí jiná složka otázky, totiž to, co míní a jak to míní. Což nikterak neznamená, že tato složka nebyla přítomna již v případě první otázky, jen zůstávala v pozadí a ve stínu. Pojetí toho, co to je noha nebo končetina, je v otázce „spolumíněno“, ale otázka to nikterak „něříká“, naopak o tom vůbec nemluví.

22. II.

86-115

To, „na co se vlastně tážeme“, je v obou zmíněných případech totéž: je to počet nohou. Naproti tomu to, „u čeho se tážeme“, se liší: jednou to je pavouk, podruhé stonožka, potřetí slepýš. „Předmětem“ otázky je tedy jednou počet nohou pavouka, podruhé počet nohou stonožky, po třetí počet nohou slepýše. V čem to spočívá ona „Fraglichkeit“? V tom, že chceme vědět něco, co zatím nevíme, ale o čem se velmi snadno můžeme

přesvědčit (například prostým spočítáním). To ovšem žádná skutečná „Fraglichkeit“ není. Co se tu naproti tomu stává „problematickým“, totiž právě „fraglich“, je to, nač jsme se neptali, co jsme považovali za neproblematické. A to je pojetí „nohy“ či „končetiny“. Už na první pohled se stává „fraglich“, zda můžeme označit týmž slovena „nožku“ hmyzí a nohu obratlovce. Jediná obdoba tu je ve funkci, kterou „nožka“ i noha plní (a to ještě jen ve velmi povrchním pohledu). Anatomicky tu žádná podoba není. Naproti tomu objev, že slepýš má čtyři zakrnělé nohy, a že tudíž náleží mezi ještěrky a nikoliv mezi hady, je založen na pozorováním anatomickém. Funkčně se zakrnělé končetiny slepýše téměř neprojevují, neplní svou funkci (alespoň nikoliv na první pohled znatelně). Co se tu stává problematickým, není to, „nač jsme se tázali“, nýbrž „pomocí čeho jsme se tázali“ – tj. vlastně sama otázka, a to v té své složce, která nebyla „předmětem otázky“. Abychom překonali tuto problematickosti, která se nám objevila bez našeho přičinění a která obrací naši pozornost na samu naši otázku (a odvrací naši pozornost dočasně od toho, nač jsme se tou otázkou tázali), musím nejprve odpovědět na jinou otázku, aby se nám původní otázka mohla znovu jevit jako smysluplná a přesná.

22. II.

86-116

Příprava na 24. 2. 1986 – „Obecná ‚Fraglichkeit‘ a ‚nihil‘ „

- 1) Situace (událost) nihilismu: Nietzsche napsal (ve Vůli k moci), že „nihilismus stojí přede dveřmi“, a že (v Radostné vědě) „největší nová událost – že Bůh je mrtev – už začíná vrhat na Evropu své první stíny“. Weischedel dodává, že lidstvo dnes stojí ve stínu nihilismu ještě víc než za Nietzscheových časů.
- 2) Zatímco Nietzsche (v Radostné vědě) chápe sám sebe jako proroka soumraku a zatmění slunce, jakému podobného snad na zemi ještě nikdy nebylo, Weischedel staví otázku po možnosti filosofické teologie ve stínu nihilismu.
- 3) Již minule jsme zdůraznili, že ony stíny nihilismu je třeba chápat jako skutečnou událost, jako situaci, v níž jsme se ocitli, nikoliv jako subjektivní nedostatek víry nebo úpadek náboženského cítění apod. Proto také mluví Nietzsche – a po něm mnozí další – o „smrti Boha“. To není básnický obrat nebo nadsázka. Bylo by nepochopením chtít situaci „objektivně“ vidět jako nezměněnou, jen všechno vysvětlovat úpadkem lidského „faktoru“.
- 4) Ale tady už se musíme začít tázat, abychom se dobrali pozic, z nichž se pohled na skutečnost, označenou jako „stín nihilismu“,

poněkud projasní. Co to znamená, že „Bůh je mrtev“ (a že – podle oné Nietzscheovy verze – my všichni jsme ho zabili)? V jakém smyslu můžeme toto mythologúmenon zatížit a říci, že kdysi Bůh žil?

- 5) Weischedel není zcela důsledný: nihilismus nejen představuje událost a situaci, ale je to také určitá myšlenková pozice, určité tvrzení. Nihilismus jako tvrzení říká, že poctivé myšlení nedospěje k Bohu, nýbrž pouze k „ničemu“ (25). Co to znamená v kontextu našeho tázání?
- 6) Abychom učinili další potup co nejplastičtějším, naznačíme vždycky hned své pochybnosti a námitky, eventuelně alespoň stručně rozvrhneme alternativní řešení.
- 7) Zopakujme si tři W-ovy otázky: a) náleží otázka po Bohu podstatně k filosofii? W. sám odpovídá poukazem na celou řadu vynikajících myslitelů z dějin filosofie. Dodáme něco přesvědčivějšího: pythagorejská tradice a Sokratovi interpretace v Sympoziu (Hostině) – „to čtvrté“.
- 8) Co to znamená, že otázka po Bohu by (jinak) musela vystoupit z věci pod panství nihilismu (ob diese aus der Sache heraus unter die Herrschaft des Nihilismus treten müsse)? (26) Platí to pro otázku po Bohu nebo vůbec pro každou otázkou po „tom čtvrtém“?
- 9) Další otázka: b) je ve stínu nihilismu filosofování vůbec možné? W. neříká mnoho o tom, co rozumí filosofováním a filosofií; neodpovídá poukazem na historii, nýbrž poukazuje na určitou strukturu myšlení, která je pro filosofii směrodatná, ba konstitutivní: filosofie se uskutečuje jako tázání (Philosophieren nun vollzieht sich als Fragen – 29), a to radikální tázání (upřesnění na str. 29n.)
- 10) Radikální tázání se neuspokojí žádnou odpovědí, nýbrž pokračuje dalším tázáním: nic není ponecháno bez dotazování. A tady W. nechává dojít k posunu, aniž by na to upozornil: tázat se vykládá jako činit pochybným (fraglich machen). Filosofické tázání se vyznačuje tím, že „in Frage stellen“ znamená „fraglich machen“. To není libovule filosofova (29), že se s žádnou odpovědí nespokojí. On musí klást nové otázky: Wer philosophiert, muß sich vom Wesen seines Tuns her aus allen Verfestigungen des Gedankens immer wieder in das Fragen zurückholen (29).
- 11) Rozumějme správně: nihilismus není prostým důsledkem ustavicného radikálního tázání. Právě naopak: nihilismem

nazýváme situaci, v níž filosofující není schopen a ze zásadních důvodů prostě nemůže se spokojit s žádnou odpovědí. Descartes ještě hledal jistotu a měl za to, že ji našel. Dnes filosof ví, že takovou jistotu najít nelze. Co se tu změnilo?

- 12) Druhá Wei-ova otázka tedy znamená: není-li možné najít nějakou základní jistotu, něco jistotně pravdivého, je vůbec ještě možná filosofie? A jinak: víme-li, vzali-li jsme vážně, že žádnou poslední jistotu najít nelze, můžeme se ještě domnívat, že filosofujeme? Je možná láska k pravé moudrosti, k pravdě, jestliže víme, že žádná poslední a nejvyšší moudrost není, že poslední, absolutní pravda neexistuje? To jest, že Bůh je mrtev?
- 13) A nyní poslední W-ova otázka: za předpokladu, že i ve stínu nihilismu je filosofování možné, zda je možná také filosofická theologie? A jak by v takovém případě mohla a musela vypadat? To znamená: je-li Bůh mrtev, neexistuje-li pravda, jak se může filosofie zabývat otázkou Boha nebo pravdy, kteří ne-„jsou“, resp. kteří „jsou“ mrtví?
- 14) Weischedel tedy činí dvojí krok: především poukazuje na nihilismus jako na událost, která nadchází či která nastala, a tak i jako na situaci, do níž jsme postaveni. To je jeden problém, s nímž se tu setkáváme a kterým se musíme zabývat. A potom tu je druhý W-ův krok, když ztotožňuje tuto situaci nihilismu s radikální, resp. absolutní zpochybněností (problematičností – Fraglichkeit) všeho a když zkušenost této zpochybněnosti ztotožňuje se zkušeností nicoty (odvolání na Heideggera) a činí z ní základní či původní filosofickou zkušenost.
- 15) Jeden z kritiků W-ových, Gerhard Noller, se pokouší tematizovat možnost z onoho „nic“ učinit „filosofického Boha“. Noller se táže, zda ono filosofické Nihil a filosofický bůh si jsou tak moc vzdáleni (50). Sice nechtěně a aniž by přesně věděl, co dělá, uhodil hřebík na hlavičku. Pochopitěně by si to vyžádalo zvláštní analýzu.
- 16) Jiný kritik Wolfhart Pannenberg zase vytýká W-ovi, že východiskem svých úvah učinil moderní základní zkušenost radikální zpochybněnosti jakožto bezednosti (bezzákladovosti – Bodenlosigkeit) všeho. (Opravdu tak W. hovoří: „eben das ist vom Philosophierenden angesichts der offenbar gewordenen Möglichkeit des Nichts gefordert: sich tapfer ins Ungesicherte und Bodenlose zu begeben – 38.)
- 17) W. chápe Boha (či spíše boha) jako „Grund alles Seienden und (...) Ursprung aller Wahrheit“ (31). Když pak mluví o Bodenlosigkeit (a

bodenlos je zároveň grundlos a ursprungslos!), pak se nám vnucuje myšlenka, zda proton pseudo není spíše v myšlence počátku, původu, základu, podkladu apod. – Bůh nebo Pravda, takto pochopeno, se zdají být ničím, tj. nejsou „jsoucna“. K tomu se vrátíme později.

- 18) Přezkoumejme však samu povahu tázání a strukturu otázky, abychom mohli vyvodit lépe závěry ze své výtky, že W. zaměňuje, „tázání“, „stavění do otázky“ a „zpochybňování“

22. II.

86-119

- 1) Bezprostředním popudem ke koncipování základního dokumentu CH 77 byl případ dvou hudebních skupin; nutností se však stalo hlubší založení a širší záběr.
- 2) Možnost opřít se o Helsinky a zejména o také u nás ratifikované mezinárodní pakty.
- 3) Nepočítalo se leč s vyjádřením stanoviska; nabídka dialogu s představiteli státními a politickými si vyžádala ustavení mluvčích. Snad nikdo nečekal, že CH 77 bude žít ještě po devíti letech.
- 4) Podpis pod základním dokumentem představoval souhlas s jeho obsahem, a ten se vlastně redukoval. na dva body: 1) zachovávání zákonnosti (s podtextem, že vláda a státní orgány by měly zachovávat své vlastní zákony a svá nařízení, v to počítajíc i oba mezinárodní pakty), 2) respektování lidských a občanských práv, jak to vyplývá jednak z našich zákonů, jednak z právě ratifikovaných mezinárodních paktů.
- 5) Protože policie znemožňovala každé větší, a dokonce i menší setkání, ukázalo se, že běžná demokratická pravidla nemohou být v rámci CH 77 uplatňována (ostatně s tím se od počátku počítalo)
- 6) Neformální diskuse k vážnějším otázkám, zejména v souvislosti s formulacemi nových dokumentů; úkolem mluvčích bylo především ověřit si mínění v příslušných okruzích.
- 7) Brzo se začalo ukazovat, že je nutno se zabývat i v dokumentech i v jednáních otázkami, v nichž není možno dosáhnout jednoty. A také se ukázaly obtíže ve volbě takových formulací, které by u signatářů nenarazily na odpor.
- 8) Docházelo také k vývoji společenství, a přitom nebylo možno dát tomuto vývoji adekvátní výraz v dokumentech.

- 9) Poslední věc: narůstaly úkoly a funkce, ale stávalo se pro mluvčí neúnosným a vlastně nemožným, aby vše ohlídali – zejména problém VONSu a Infochu
- 10) Špatné zkušenosti se spojováním různých funkcí a aktivit (zatčení členů VONSu postihlo zároveň dva mluvčí)
- 11) Řešení: volnější vazby, samostatné iniciativy.

8. III.

86-120

Ve vztahu k „tomu čtvrtému“ jde filosofii (a ve filosofii) o dvojí: jednak se filosofující musí „cítit“ být osloven „tím čtvrtým“, resp. pravdou (Pravdou), jednak musí být schopen nějak „zahlédnout“ či „nahlédnout“, jak „to čtvrté“, resp. pravda (Pravda) oslovuje ty druhé, a to jednak na lidské úrovni, jednak na úrovních před-lidských (kde spíš můžeme – ovšem zase jen přibližně – hovořit o „působení“). Při jednom i při druhém jde vždy o jistý, ale odlišný typ aktivity ze strany filosofujícího. Veškerá aktivita v prvním případě spočívá v přípravě k otevřenosti, resp. přípravě k připravenosti (Heidegger), totiž otevřenosti a připravenosti k zaslechnutí či k „uvidění“, nahlédnutí toho, jak pravda sama promlouvá skrze slovo (logos). To vyžaduje jistý typ kultivace, ale také všeobecné přípravy ve smyslu vzdělanosti, navazování na zkušenosti jiných a starších, ba minulých generací atd. Jako každá jiná aktivita může i tato být podrobena reflexi, ovšem právě jen takové reflexi, která nějak odpovídá onomu druhému přístupu, kdy jde o nahlédnutí, jak „to čtvrté“ či pravda „vládne“ ne pouze mému smýšlení, ale světu vůbec. Pokud bude toto nahlédnutí (či nenahlednutí) neseno např. zpředměťujícími tendencemi, je onen přímý vztah k pravdě v naslouchání (otevřenosti) komolen a misinterpretován, což zároveň v praxi povede nutně k „bálovství“. A je te právě bálovství, jež dále reflektováno nutně musí depravovat nejen vědomý vztah k „tomu čtvrtému“ ve smyslu religiozity, rituálnosti a magie, ale posléze i ve smyslu kritiky magie, rituálů i religiozity, ovšem ve smyslu „nihilismu“, znamenajícího oslepnutí a ohluchnutí ve vztahu k tomu čtvrtému“.

8. III.

86-121

Příprava na 10. 3. 86 – Předběžné shrnutí strategie

- 1) Změna vztahu k religiozitě (event. mýtu): theologie přestala být legitimním oborem filosofie. Proto nejde o možnost filosofické theologie ve stínech nihilismu (Weischedel).

- 2) K této změně došlo působením orientace víry na filosofickou reflexi: filosofie, která se chtěla (a musela) stát reflexí víry, se musela odvrátit nejen od religiozity (a theologie), ale také od své „metafyzické“ minulosti.
- 3) S tím souviselo a souvisí nezbytnost restituce myšlenkového i životního vztahu k „tomu čtvrtému“: zavržení dosavadní metafyziky neznamená redukci veškeré skutečnosti na fysis.
- 4) Zásadně dvojitý vztah filosofa k ryzí nepředmětnosti: a) praktický, životní, osobní – otevřenost, příprava k připravenosti; b) myšlenkový, tematizace – ale jen nepředmětně (což znamená – alespoň zpočátku – určitý typ předmětného zaměření na „pravé události“).
- 5) Mimořádná důležitost vytypování situací (okolností), kdy ryzí nepředmětnost „prozařuje“ (prosvítá) do vnitrosvětských poměrů (nejrůznějších úrovní) – polemika proti svátostným dobám a prostorům (vyděleným uvnitř světa).
- 6) Odvrat od daností všeho druhu, otevřenost vůči tomu, co není dáno, co se (ještě) nestalo, vůči budoucnosti: víra (a její různé úrovně a podoby).
- 7) To jediné, co můžeme tematizovat, je víra jako vztah k ryzí nepředmětnosti, tedy jako akt. Ale víra není redukovatelná na subjektivní akt, tak jako subjekt sám není redukovatelný na přístroj na registrování a zesilování „nepředmětného oslovení“ ryzí nepředmětností.
- 8) Světodějný význam kontingence: svět není neprodyšným a neprůstřelným kauzálním ko-nexem, nýbrž má kontingentní průlomy, „světliny“, kde může vznikat (objevovat se, e-mergovat) něco nového (dvojitý význam slova „nový“).
- 9) Jednotlivá pravda jako „to nové“ ale hraje s ostatními: doklad integrovanosti plánu pro jednotlivé případy „nového“.
- 10) Jednotlivé pravdy nejen hrají (ve smyslu logu), ale mají vzájemné vztahy dějinné povahy: integrita, i dějinnost poznané pravdy nemůže být vnitrosvětsky založena ani garantována.
- 11) Problém distance mezi ryzí nepředmětností a nepředmětnými stránkami pravých jsoucen (pravých událostí) může a musí být řešen jako problém přechodu od jednoty a integrity k mnohosti, pluralitě.
- 12) K přechodu z celkové integrity k pluralitě musí docházet ještě před prvním zvnějšněním vnitřního (proto musíme alespoň předběžně odlišovat sféry ryzí nepředmětnosti, sféru pluralizované

nepředmětnosti, sféru primordiálních událostí a sféru vnitrosvětskou).

- 13) Sféra pluralizované nepředmětnosti je zároveň sférou „sekundární“ či „konsekventní“ (Whitehead): tam dochází k vystrukturování jednotlivých projektů či plánů, již přizpůsobených příslušným situacím a do těchto situací zaměřeným a pro ně „platným“.
- 14) Proto je nové možné jen na základě navázání na staré a na základě odchylky od starého; zvenčí dělá dojem kontingence, ale tato kontingence se jen projevuje vnitrosvětsky, ve skutečnosti je její místo ve sféře pluralizované nepředmětnosti.
- 15) Nepředmětné myšlení by nám mělo umožnit dost přesně mínit „skutečnosti“ i v této sféře pluralizované nepředmětnosti. Právě tam můžeme mluvit – někdy v budoucnosti – o nepředmětných dějích a dějinách (viz „dějiny spásy“).
- 16) Toto pojetí je schopno radikálně zúčtovat s každou hierofanií, aniž by skutečnost redukovalo na fysis. Nepředmětné myšlení dovolí „nepředmětně“ tematizovat ne sice samu nepředmětnost ryzí, ale onu pluralizovanou sféru nepředmětnosti.
- 17) To bude sice nějaký čas trvat (kultivace nepředmětného myšlení, nepředmětných intencí), ale právě časový odstup dovolí znovu užít v novém smyslu termínu „metafyzika“ pro obě zprostředkující sféry.
- 18) Ne tedy „nová ontologie“ (Nic. Hartmann), ale „nová metafyzika“ může pro nás být vzdáleným orientačním bodem.

8. III.

86-123

Základním omylem karteziánského východiska bylo úsilí, vycházet z jistot. Tento předsudek a takřka „filosofická pověra“ přežívaly potom dlouho v povědomí filosofů a představovaly něco jako „obsesi“. Musíme však přiznat, že tento omyl se ukázal jako myšlenkově produktivní, i když nepřestal být omylem. Okolnost, že omyly mohou být myšlenkově produktivní ukazuje na možnost „experimentování“ ve filosofii. Co to může znamenat takový filosofický „experiment“, nebo dokonce „experimentální filosofie“? – Příkladem takového filosofického experimentu (i když to filosofové tak nechápali) byla myšlenka počátků (archai) nebo kořenů (rhizomata), eventuálně prvků, elementů (stoicheia). Je to myšlenka vadná, falešná, ale otevřela problematiku, jejíž probádání nakonec vedlo nejenom k nahlédnutí vadnosti výchozího pojetí, ale ukázalo nové perspektivy a nové horizonty.

Mohli bychom mluvit o jakési „filosofické fikci“ v analogii k science fiction; ovšem zatímco sci-fi je literární forma, resp. forma beletrie, fi-fi (správně phi-fi) by mohla mít povahu nejodbornějšího zkoumání a nemusela by být určena laikům v popularizované formě, nýbrž právě odborníkům, tj. především filosofům (a vědcům, kteří dovedou filosoficky myslet – tj. těm, kteří nejsou „vědečtí idioti“, jak už bylo jako nadávka vynalezeno). V jistém smyslu je to myšlenková „hra“ (jako tomu ostatně je ve vědě), ovšem hra, která má vážný kontext a vede k závažným, ba životně důležitým závěrům, konsekvencím. To znamená: na počátku je výmysl, nápad, výplod fantazie, ale pak se s ním pracuje co nejpřesněji, aby se zjistily právě ty konsekvence. A podle toho se pak onen počáteční výmysl posuzuje. Tedy „modely“.

23. III.

86-124

Pokud tomu (předběžně) alespoň trochu rozumím, zdá se myšlenka „chaotiků“ (Mitchell Feigenbaum a další) spočívat v tom, že objevují jistý typ řádu, jímž je „řízen“ či jímž se řídí přechod od řádu k chaosu. Uvažují-li, jak by to mohlo přinést nový pohled také pro mé koncepcce, zdá se, že by to mohlo znamenat převrat v dosavadním rozšířeném pojetí vztahu mezi entropií a negentropií. Obvykle jsou negentropické procesy chápány jako vlastně parazitující na celkové entropii: dojde-li někde k přechodu od stavů pravděpodobnějších k méně pravděpodobným, je to vykoupeno tím, že jinde je opačný proces urychlen, takže úhrnná entropie se tím nikterak nesníží ani nezbrzdí. Tady by se naopak ukázalo, že sám entropický proces je takříkajíc pěstován určitým způsobem (pravděpodobně tak, aby tak negentropický proces byl usnadněn). Tak, jako život (vznik života) je předpokladem smrti a jako život si zvyšuje svou kvalitu a úroveň tím, že zapojí (integruje) smrt do svých postupů a do své strategie, tady by entropické procesy byly možné jen jako „vedlejší“ produkt negentropických dějů, ale produkt, kterého je znovu využito k zvyšování intenzity a specifické produktivity dějů negentropických. Přechod k stavům pravděpodobnějším se zdá být jakoby vhodnější základnou pro procesy negentropické než pouhá „nicota“, resp. než nějaký rovnovážný stav apod. Proč tomu tak je? Protože entropické procesy jsou důsledkem toho, že kauzalita nefunguje „absolutně“, ale že se v ní s jistou „nutností“ vyskytují kontingentní momenty. A právě tyto momenty kontingence jsou pro negentropické procesy podmínkou a předpokladem jejich produktivity a efektivnosti. „Řízení“ entropických procesů by tedy představovalo jakési negentropické ovládnutí kontingentních nahodilostí a jejich proměnu ve

vyšší typ kontingence – totiž svobodu jako využití kontingentních momentů a „možností“ s nimi spjatých pro sledování více nebo méně dalekosáhlých strategií zcela negentropické povahy.

23. 3. 86

86-125

Příprava na 17. 3. 86 (Ivan) Nepředmětnost a co je kolem

- 1) Tradičně se odlišují dva prameny filosofické inspirace: zkušenost a invence (fantazie). Je v tom jistý smysl, ale právě tak, jako není možná zkušenost bez fantazie, právě tak fantazie se nemůže rozvinout bez zkušenosti. Navíc lze zakoušet fantazii a fantazírovat o zkušenosti (což dělá např. empirismus). Obojí tedy jde vždy spolu.
- 2) Filosofovat znamená tedy vycházet víc nebo méně ze zkušenosti a zároveň myslet systematicky, což nutně vede ke spekulativnímu myšlení; nicméně filosof vždycky také nějak zakouší své filosofování a zároveň o něm spekuluje, to je filosofie. (Důsledek reflexe a nesmírné proreflektovanosti filosofického, ale dokonce každého dnešního myšlení vůbec).
- 3) Jednou z pozoruhodných, nejen nápadných, ale především závažných zkušeností největších filosofů zejména minulého, a ovšem i tohoto století, je zkušenost konce, tj. že něco končí – ať už sama filosofie, nebo něco ve filosofii, eventuelně vůbec v lidských dějinách atd. A tuto zkušenost museli filosofové nějak interpretovat, vyložit – což nešlo bez notné dávky spekulativnosti.
- 4) Příklady: Hegel (skrze Filofofa dochází Duch k sebeuvědomění, čímž končí nejen filosofie, ale dějiny vůbec), Feuerbach, Marx a Engels; Kierkegaard, Nietzsche (odvrat od Hegela); Spengler (úpadek Evropy, Západu); Bergson (intelekt je slepá ulička); Comte a pozitivismus (odmítnutí metafyziky); Rádl (kritika konstruujícího intelektualismu); Husserl (krize vědy, konstrukce, matematizace); Heidegger (konec metafyziky, filosofie vůbec); atd.
- 5) Také vědci (přírodovědci) zjišťují, že se jednak neobejdou bez jistých filosofických nástrojů, ale zároveň že na některých významných místech jim tyto nástroje selhávají. Mluvíme o krizi metafyziky ve vědách.
- 6) Metafyzika však selhává, resp. vede na scestí např. také v teologii. Theologie musí, tj. bude muset vzít vážně, že se jí rozpadá ontotheologický základ celé její stavby a že selháním metafyziky ztrácí jako „věda“ vlastní půdu pod nohama.

- 7) Nerozpadá se však jen metafyzika, nýbrž upadá a vytrácí se také religiozita (může být v omezené optice sporné, ale dějinně viděno o tom nemůže být pochyb – pro evropský prostor; jiná je věc v ostatním světě). Někteří theologové, zejména protestant K. Barth odmítá kříž a thgii jakkoliv spojovat s obecnou religiozitou, ale také s metafyzikou („přirozenou theologií“). Odhazuje „zátěž“.
- 8) Weischedel a diskuse 60tých let o „stínech nihilismu“ a důsledcích pro možnost ffické theologie. Důležité rozpoznání, že nejde o úpadek naší religiozity nebo víry, nýbrž o něco, co se stalo, o situaci, do které jsme byli postaveni, do které jsme se narodili a kterou jsme si ne zvolili (i když nás to nevyvazuje z odpovědnosti).
- 9) „Stíny nihilismu“ je třeba vzít vážně. Ale Weisch-ův pokus o řešení je strategicky nesprávně rozvržen, jak bych rád ukázal. Tři W-ovy otázky: 1) patří otázka po Bohu do ffie? – 2) Lze ve stínech nihilismu vůbec filosofovat? – 3) Pakliže ano, je možná za takových okolností filosofická theologie (a jak by musela vypadat)?
- 10) Vztah filosofie k religiozitě – ten tu není předmětem analýzy (příznačně). Pythagorejská tradice a platónská interpretace. „To čtvrté“ jako podstatné a konstitutivní pro filosofii (na rozdíl od sofistiky). Nutnost odmetafyzičtění a odnáboženštění základní filosofické zkušenosti s „tím čtvrtým“, jíž je ffie umožněna a zakládána.
- 11) Diskuse o demytizaci (demythologizaci) a odnáboženštění (Bonhoeffer); Bultmann a jeho žáci. Ebelingova kritika „objektivujícího myšlení“. Nedomyšleno, jen naznačeno.
- 12) Heideggerova interpretace bytí jako ne-jsoucna; důsledky pro theologii: Bůh není jsoucno ani nejvyšší jsoucno. Neopaganismus Heideggerův v návratu k vnitrosvětským bohům; remytizace a její bezperspektivnost. Vlny nové (ale upadlé) religiozity – jen potvrzují konec něčeho, totiž „něčeho evropského“.
- 13) Máme-li se pokusit ještě jednou jít dál po evropské cestě, znamená to především se nevracet ani k mýtu, ani k religiozitě, ani k metafyzice: je třeba učinit krok kupředu a do „neznáma“. Podobným krokem do neznáma byl starý vynález „víry“ anebo jiný takový starý vynález „pojmového myšlení“.
- 14) Pojmové myšlení a vytváření „modelů“ skutečnosti; jak se vyvinulo a rozšířilo „předmětné myšlení“. Co bylo tou *vis motrix*? Byla to určitá životní orientace, styl, způsob života. Ten je sice spolupodmíněn a spoluformován způsobem myšlení, ale na druhé straně má každé myšlení jisté sociální, životní, praktické objednávky, na které „odpovídá“.

- 15) Nicméně můžeme od těchto sociálních a životních kontextů abstrahovat a zabývat se metodicky redukováně samotnou strukturou předmětného myšlení, jak se etablovalo v nové době a jak se dostalo (dostává) do krize v současnosti.
- 16) Základním a světodějným důsledkem vynálezu pojmového myšlení je upevnění a institucionalizace odstupu (distance) mezi míněním a míněným. To vedlo k nahlédnutí, že při (téměř) každém mínění je i ono „míněné“ vlastně dvojí: jednak tu je intencionální předmět jako myšlenkový model, jednak skutečnost, která je pomocí tohoto modelu docela určitým způsobem míněna.
- 17) Základní chybou a omylem pojmového myšlení byla jakási hypostaze intencionálních předmětů: myšlenkový model byl interpretován jako „pravá skutečnost“. Bylo tomu tak zřejmě od samého počátku filosofování (*archai*); ale ještě i Platón např., který vlastně systemizoval svým „světem idejí“ takové spekulativní hypostaze, si byl vědom, že to není jediná možnost interpretace (viz *Faidros*, s. 140).
- 18) Ale dlouhodobým „osudem“ pojmového myšlení bylo něco jiného: skutečnost byla viděna, nahlížena „prizmatem“ intencionálních předmětů, a tudíž jako „přeměná“. Nešlo už o primitivní ontologizaci intencionálních předmětů samotných, nýbrž o jakousi „ontologizaci“ jisté jejich formální struktury či stránky. Skutečnost zásadně byla taková, že jsme ji mohli alespoň ve svém vědomí dostat „před“ sebe, tj. jednak blízko a přehledně, přece však na jistou distanci, která tu přehlednost umožňovala.
- 19) Vztah pojmů a intencionálních předmětů. Povaha intencí: nepředmětné a předmětné. Intencionalita necharakterizuje teprve vědomí (× Brentano, Husserl). Obecná nesourodost a nevyváženost impulzu a reakce. Problém reaktibility. „Vytlačení“ (vytěsnění) zájmu o nepředmětné intence – souvislost se *Seinsvergessenheit*.
- 20) Možnost práce (praxe) s nepředmětnými intencemi je doložitelná a) z běžné mluvy (rozumíme i tomu, co zůstalo nevysloveno, nepojmenováno, ba dokonce nemyšleno – specificky!), b) z rozboru povahy a struktury otázky (kde to je všechno mnohem zřejmější).
Příklady.
- 21) Spekulativní možnost: lze uvažovat o skutečnosti, která nejenže může být nepředmětně míněna, ale která nemůže být míněna předmětně?
Příklad: pravda.
- 22) Pravá a nepravá skutečnost (pravá a nepravá jsoucna): mějme dvě jablka, tj. dvakrát jedno jablko. Máme už *eo ipso* dvojici jablek? Platí o této dvojici, že „jest“, stejným způsobem a ve stejném smyslu, jako

- „jest“ každé z obou jablek? Integrita pravých jsoucen – nepravé jsoucno jako aglomerát, hromada.
- 23) Přejídná hranice: jsou vřbec možné „ryzí hromady“?
Interdependence „elementárních“ pravých jsoucen a postupný přechod k vyšším „integritám“.
- 24) Vnitřní a vnější stránky „skutečností“ (pravých jsoucen). Časový charakter vztahu vnitřního a vnějšího u téhož jsoucna: „Zvnějšňování vnitřního“ jako sám základ událostného dění.
- 25) Struktura události: v každém svém „okamžiku“ je událost celá „přítom“, „přítomná“: minulá nebo budoucí „přítomnost“ (aktualita, jsoucnost) jakožto přítomná minulost a budoucnost. Kvantovanost událostného dění a primordiální události. Reaktibilita a „svět“. Primordiální události nejsou samy o sobě součástí světa (nejsou vnitrosvětské). Členění skutečnosti: ryzí nepředmětnost, aktualizovaná nepředmětnost (pluralizace, multiplicita), konkretizovaná nepředmětnost (integrovaná se svou předmětností), vnitrosvětská skutečnost (zefektivnělá zpředmětněnost, vnějšněnost).
- 26) Radikální fenomenologie: svět je založen na jevech (resp. reakcích), nikoliv na „věcech o sobě“ (primordiálních událostech o sobě). Strukturovanost událostného pletiva vzájemných reakcí. Schopnost reakcí se integrovat ve vyšší „celky“ a vyvolávat jakožto celky další reakce. Reakce na reakce.
- 27) Nejvyšší rovina reaktibility: reflexe. Struktura reflexe: odstup, ek-staze, přístup k sobě.

86-129

James Gleick: Záhada Chaosu (přívodně z časopisu *The New York Times Magazine*) in: *Spektrum* 50/1985, s. 56-63

jména:

Mitchell Feigenbaum, fyzik Cornellovy univerzity

Joseph Ford, profesor techniky v Georgii

Kenneth G. Wilson, prof. fyziky na Cornelově univerzitě

Edward N. Lorenz z MIT

Robert M. May, prof. biologie na Princetonské univ.

Peter A. Carruthers, odbor. asistent v Los Alamos (?)

Richard J. Cohen, MIT

Norbert Shaw, Ústav pro pokročilá studia, Princeton

Feigenbaumovo číslo: 4.669201609...

(jak rychle systém projde zdvojnásobením periody na cestě k chaosu)

Konference v Comu v Itálii r. 1977 (organizoval Ford)

- Chaos. Ed. by Hao Bai-Lin. World Scientific (Wiley, 1985)
- Universality in Chaos. Ed. by Predrag Cvitanović. Adam Hilger, 1984.

(recenze obou antologií in: Nature 317/24. 10. 85, p. 679–680; *Ian Percival: What is chaos?*)

86-130

Pojetí, které vedle skutečnosti v podobě „konkrétních“ (pravých) jsoucna (a eventuelních jejích agregací) uznává také tzv. nepředmětnou skutečnost „ryzí“, a které také každému pravému jsoucnu přiznává vedle jeho vnější stránky také stránku vnitřní či nepředmětnou, musí si položit otázku, zda „rozum“, který se dosud (v celé dosavadní evropské tradici) orientoval takřka výhradně na „předměty“, tj. na předmětnou stránku pravých i nepravých jsoucna, není nutně na scestí, zda není „korumpovaným“ rozumem, tedy rozumem, který potřebuje „napravit“, „obnovit“, „uvést znovu na pravou cestu“ atd. Logika předmětů není táz jako logika ne-předmětů, tj. pravých jsoucna a zejména ryzí nepředmětnosti. To – spíše ovšem intuicí – chápali někteří vynikající duchové evropští (např. Pascalovo rozlišování mezi duchem geometrickým a duchem jemným, ale v jiné podobě i německé – Kantovo – rozlišování mezi Verstand a Vernunft, aj.) Řecká představa světa jakožto kosmu, tj. krásného, uspořádaného světa, přestala platit, protože po předmětné stránce svět takovým krásným uspořádáním nikdy nebyl, není a nejspíš ani nebude. Tak to ovšem platí z hlediska rozumu, který „rozumí“ jen předmětům a vztahům mezi nimi. Což však není možné ještě jiné „porozumění“ světu, jež by nezanedbávalo nepředmětné stránky pravých jsoucna a jež by nebylo slepé a hluché vůči ryzí nepředmětnosti? Což je-li svět (vesmír) krásný ještě jiným způsobem, než jakým jsou nadšení matematikové (viz Eddington, event. Jeans)? Rozum, který překoná svou omezenost v zaměření jen na předmětnou stránku skutečnosti tím, že se začne vypracovávat a rozvíjet na základě zkušenosti s nepředmětnou skutečností (ať už ryzí nebo jako stránkou pravých jsoucna), se bude postupně stávat novým, jiným rozumem. Zejména pak nelze rozum vyvozovat z povahy a stavu světa, neboť svět se jeví tak, jak je rozum připraven chápat; „geometrickému rozumu se svět jeví jen ve své

předmětnosti, a tak se může cítit potvrzován povahou a stavem světa, zatímco ve skutečnosti jde jen o jeho porozumění povaze a stavu světa – takže rozum vlastně vposledu potvrzuje jen sebe sama. K tomu, aby rozum uspěl ve své proměně, nápravě a „obnově“, je zapotřebí víc než co nejdůkladnější poznávání světa a jeho povahy. Na základě sebepodrobnějšího a přesnějšího poznání předmětné stránky světa nemůže rozum, který skutečnost světa na tuto stránku redukoval a nic jiného neuznává za skutečné, nikdy dospět k rozpoznání a porozumění toho, co můžeme nazvat nepředmětnou stránkou světa (přesně jde o nepředmětné stránky pravých jsoucen ve světě). Krok, kterým je rozum možno přimět k oné „metanoia“, tj. k překročení omezenosti na předmětnosti a k tomu, aby se otevřel vůči skutečnostem (pravým jsoucům) jako celku (celkům), není krokem poznání ve stejném smyslu, jak jsme zvyklí mluvit o poznání u předmětů. Jde totiž o krok, který neznamena registraci nového předmětu, nýbrž spíše připravenost k naslouchání (registrování) něčeho, co nemůžeme nazvat předmětem – tedy jakousi otevřenost vůči nepředmětnosti či ne-předmětům. První druh porozumění – a tedy rozumu – spočívá vlastně v tom, že nové chápeme tak, že je převádíme na něco, co už známe, o čem máme za to, že jsme to již poznali a pochopili. Naproti tomu druhý druh porozumění – a tedy rozumu – spočívá v tom, že se otvíráme pochopení a porozumění takových skutečností, které nejen že nejsou převoditelné a vysvětlitelné z ničeho, co dosud známe, ale jejich pochopení nám otvírá dokonce nový pohled na to, co jsme se domnívali už dokonale znát.

Písek, 4. 4. 86

86-131

(Velichovky, 15. 9. 82 – přepis z mgf. záznamu) Pro text ke Komárkové by možná bylo vhodné zafixovat i něco z toho, co jsem kdysi říkal u Paloušů, když Patočka tak tvrdě reagoval na Radimovu řeč, kde se zmiňoval o Balauffovi a já jsem pak změnil rozvrh toho, co jsem chtěl sám říci, a interpretoval jsem, proč asi se mé vztahy k Patočkovi rozvíjely tak – možno říci – nešťastně, a převáděl jsem to, či pokusil jsem se alespoň to převést zejména na jeden bod, jednu okolnost, totiž jeho pojetí, které konec konců spadá vjedno s Heideggerovým, což jsem tenkrát neříkal, že vztah víry a filosofie je oboustranně výlučný, že tedy buď filosofuji, a pak se mi filosofie nanejvýš stává předmětem, ale nemohu ji držet tak, jako své filosofické pozice, anebo věřím, a pak ovšem filosofie se stává jenom jakousi pomůckou, jakýmsi prostředkem, nástrojem, ale v žádném případě nemohu být filosofem. Buď věřím – anebo jsem filosof. No a tady možná v

téhle té vzpomínce by se skrývala možnost vyslovit, proč Komárková, ačkoliv filosoficky vlastně mi byla vždycky vzdálenější než Patočka a ačkoliv jsem s jejími názory velmi často nesouhlasil, tak proč mi v čemsi byla bližší a v čem je pro mě bych řekl takovým daleko přiměřenějším, vhodnějším – dokonce užitečnějším – partnerem, perspektivnějším partnerem, než býval Patočka. To je pozitivně řečeno, ovšem zároveň je tu otázka, že Komárková vlastně ve filosofii neviděla cestu a cestou filosofie nešla, možno říci opustila ji a vytvořila zvláštní typ myšlení pro nás – a zejména pro mne osobně – tak nejenom zajímavý, ale přímo svůdný, tak „bahnbrechend“, by se v němčině řeklo, tak průkopnický, totiž že – aniž by společensky, ve společenské rovině dosáhla nebo zaujala pozice kazatele, tak představovala typ laického theologa. Mně byla theologie vždycky dost blízka, a byly doby, kdy jsem uvažoval, zda nemám svůj život celoživotně zasvětitologii, a tohleto mne vždycky oslovovala daleko víc, než ty konkrétní ideje, které Komárková formulovala. No a tady pro mne osobně vzniká taková takřka zadírající se otázka, když srovnám svůj vývoj s jejím, tak mne vysloveně irituje ta okolnost, že ona se k filosofii nevrátila, že nevyužila své theologické pozice, aby ji prosadila ve filosofii, která byla vlastně jejím původním a svým způsobem také celoživotním světem, prostředím, milieu. A jako jsem svou pozici vyhrotil tenkrát proti Patočkovi, totiž že pro mne je věcí základního předpokladu orientovat se na filosofování z víry a na víru, která ob stojí filosoficky, nebo jak bych řekl, dá se prosadit ve filosofii, to je lépe – víra, která se má prosadit v celém světě, v celém životě, proč by by se neměla prosadit uprostřed filosofie? – tak u Komárkové mi trochu vadí, že nedošla až k tomu, co jsem si já vytkl jako cíl, totiž prosadit to, co jsem se naučil a na co jsem navázal a na co nadále navazuji z té celé křesťanské tradice, prosadit to uprostřed filosofie, tak aby to bylo filosoficky relevantní, aby to bylo filosoficky na úrovni. Nu a pochopitelně – to by bylo příliš jednostranné, když bych tímhle skončil: je tu pak ještě jeden otazník, který si musím postavit nad sebe a který ke mně promlouvá z Komárkové, nebo který vlastně ona celým svým životem a myšlením, způsobem svého myšlení zavěšuje nad celý můj pokus, nad celé mé úsilí, totiž zda opravdu ten můj pokus, prosadit orientaci víry uprostřed filosofie, zda je úspěšný, zda dosahuje svého cíle, zda nelze celé mé podnikání interpretovat jen jako stavění na úlomcích, útržcích něčeho velkého, zda je vůbec filosofie schopna obrazit, nechat se zformovat takovým způsobem, aby víra skrze filosofii promlouvala jako ona sama, aby ve filosofii našla svůj vlastní způsob vyjadřování, svou vlastní mluvu. Což je ovšem otazník, který musím přijmout a jemuž se musím vystavit,

ale není to otazník, který by bylo možno interpretovat generalizovaně, tj. zpochybnit každý takový obdobný pokus všeobecně. No

86-132

a naposled by pak byla předestřena taková perspektiva, vize, rekonstrukce, restruktura filosofického myšlení, takového, které by představovalo reflexi – čili programové prohlášení.

(přepis Písek, 6. 4. 86)

Poznámka 6. 4. 86:

V oné památné chvíli u Paloušů, kdy jsme původně měli v úmyslu „pocít“ Patočku ve svém středu jakýmiisi připravenými krátkými příspěvky, jsem byl vyprovokován Patočkovou nešetrnou reakcí na Radimovu první řeč, a vzpomněl jsem dávného večera ještě v YMCE (snad se nemýlím), kdy základní referát měl mít Patočka a koreferát Souček a kdy mělo jít o vztah mezi teorií a filosofií (a naopak). Patočka tenkrát přišel strašně pozdě, dlouho se nezačínalo a pak Souček přednesl celý koreferát jakožto referát a Patočka dorazil teprve ke konci. Pamatuji si, že tenkrát postavil věc tak, jak jsem tu uvedl, totiž že víra vylučuje filosofování a filosofie zase víru, a to principiálně. U Paloušů jsem pak navázal na vzpomínku v tom smyslu, že od té doby jsem byl vůči Patočkovu eventuelnímu filosofickému vedení (vůdcovství) velmi opatrný a snad nadměrně kritický. Patočka tenkrát docela obrátil a tak, jako byl na Radima tvrdý, mně se takřka „vemlouval“, že ta rozdílnost mezi námi je spíše jen zdánlivá, že v podstatě míří stejným směrem jako já apod. Dnes bych řekl, že v tom hrály svou roli především dvě okolnosti: především Patočka sám cítil, že pokračovat se stejnou tvrdostí by bylo neúnosné, a snažil se nešetrnost vůči Radimovi tak trochu vyvážit přívětivou reakcí na mne. A za druhé Radim byl ve svém příspěvku vůči Patočkovi měkký, až téměř servilní – měla to být přece řeč na oslavu! –, kdežto já jsem byl dost tvrdý nebo alespoň odmítavý vůči Patočkovi. A Patočka měl jednu velkou slabost: když na něho někdo byl ostrý, vzbudil v Patočkovi respekt. (Toho po letech bohatě využíval Petr Rezek.)

6. 4. 86

86-133

(Velichovky, 26. 9. 82, neděle dopoledne) Úvahy nad poznámkou č. 10 z dnešního dne v sešitě. Rozlišování mezi skutečnou filosofickou myšlenkou jakožto filosofickým krokem, filosofickým činem, a mezi filosofickým komentářem mám jistou nesnáz, totiž že i základní filosofická myšlenka se nějak vztahuje k jiným myšlenkám – a v tom smyslu je komentuje, vymezuje se vůči nim – a na druh straně i každý komentář vychází z

nějakých pozic a tím vlastně není pouhým komentářem. Ale přesto základní smysl tohoto rozlišování spočívá v tom, že je možno komentovat nějakou myšlenku nebo myšlenkový celek, tedy třeba systém, kontext myšlenek, a přitom vycházet z pozic, které jsou vnitřně konfúzní nebo rozporné. Prostě existuje možnost – a možná dokonce legitimní možnost – takového komentáře nějaké filosofické pozice nebo nějakého textu apod., který sám není vnitřně integrován, leccos ukazuje, leccos uvádí na světlo, ale sám na tom světle také neobstojí. Pro toto rozlišování je velice důležité, protože je v zásadě dost nesnadné, postupovat filosoficky tak, že v hloubce, v základech držíme pozice naprosto jednoznačně a nekonfúzně. Můžeme tedy při analýze ukázat, že komentář je vnitřně neintegrován, že některé jeho třeba velice inteligentní, duchaplné poznámky k nějakému filosofickému textu nebo filosofické myšlence přes všechnu oprávněnost mohou být založeny na nedržitelných pozicích, kdežto jiné zase na držitelných pozicích. A přitom ty nedržitelné pozice nemusejí vždycky deklasovat platnost toho komentáře. No, ale co nastane, když zjistíme, že pozice, z nichž komentář vychází a na nichž je založen, jsou nedržitelné, a když přesto v komentáři zůstává něco významného, co je pravdivé a platné? Potom se musíme pokusit najít takové pozice, které jsou držitelné, nekonfúzní, nadto které lze integrovat s pozicemi ostatních částí komentáře, a které tu platnost, o kterou nám jde, nikterak nesnižují. Tedy rozlišování mezi skutečně filosofickým krokem a mezi pouhým komentářem spočívá v tom, že jakmile něco odhalíme jako komentář a také to jako komentář označíme, tedy jako pouhý komentář, tak to znamená, že máme jakousi pochybnost anebo alespoň se nehodláme pustit na nejistou cestu akceptace těch základních pozic, z nichž komentář vychází, a dokonce kde nehodláme se ani v tu chvíli vyjadřovat, zda ty pozice jsou vnitřně nerozporné, zda tam nedochází k nějakým konfúzím apod. No ale u toho nemůžeme zůstat. Označit něco jako komentář znamená, že zaregistrujeme úlohu, úkol, kterého se dříve nebo později musíme zhostit, totiž že podrobnou analýzou zjistíme, jak se to – pokud jde o integritu nebo konfúzi v základních pozicích, z nichž komentář vychází – má a že se pokusíme zachránit vše platné, pozitivní, pravdivé, co byť z těch nejistých a otřesených, eventuelně konfúzních základních pozic bylo vyvozeno nebo co na nich bylo založeno v tom komentáři.

86-134

(27. 2. 86 – Praha; mgf přepis) V doslovu k Baconovým *Essayům*, které teď v Odeonu vyšly (ač datovány 1985) na str. 212 říká Alois Bejblík, že slovní úspornost Baconova jde přitom tak daleko, že mezi jednotlivými

sentencemi a jejich rozvíjejícími se členy či klauzulemi vzniká „nevyložený“, „nedopověděný“ prostor. Jeho doplnění je přitom skrytě vyznačeno logickým členěním struktury celku. – To je příležitost k úvaze, jak Bacon pracoval s nepředmětnými intencemi. To, co nevyložil, nedopověděl, co nevyslovil, je nějak přítomno a má svou funkci v rámci toho, co bylo řečeno. Anebo ne-li v rámci, tedy v základech, v pozadí toho, co bylo řečeno. K tomu lze připojit jeden vhodný citát ze samotného Bacona. Je to na str. 110, esej 32, kde Bacon říká: „A vskutku existuje pouze jeden případ, kdy k sobě smíš se ctí obracet pozornost všech, to když obracíš pozornost k přednostem někoho jiného. Zvláště když jde o přednosti, které jsou údajně vlastní i tobě.“ – Tady je pozoruhodným způsobem jednak řečeno, že je možno tematizovat takříkajíc, resp. zpřítomnit něco dokonce s výhodou, příhodněji, přiměřeněji tak, že o tom nemluvíme, než že o tom mluvíme. – Ve *Výběru* (slov.) č. 8 z letošního roku, z 20. 2. 86, je rozhovor s Fellinim (na str. 10) a tam je místo, kde Fellini říká: „Film, podobně jako každá jiná forma tvorby, je stavem spalování sebe samého přeměnou podvědomí cestou do našeho nitra i do nitra světa.“ To je velmi hezký citát a ukazuje to na zajímavou věc: přeměna podvědomí, to je vlastně psychoterapeutický akt, zásah, který svým způsobem umožnil teorii i praxi psychoanalýzy, a tady se ukazuje, že tuto psychoterapeutickou funkci může plnit i umění, že jedna složka jeho působení má právě tento charakter. Na druhé straně když se ukazuje, že umění jediné si v evropské racionalizované tradici ponechalo jakousi alespoň reziduální (zachovalo) schopnost práce s nepředmětnými intencemi a konotacemi, tak tady vzniká jakási nasnadě takřka jsoucí otázka, zda teorie a praxe psychoanalýzy by nemohla být reinterpretována v novém duchu, totiž z filosofické základny tzv. nepředmětného myšlení, resp. z té teorie předmětného myšlení, která vidí omezenost předmětného myšlení, a tím jaksí zprvu nezaručeně a na zkoušku a později snad i metodicky vstupuje a bude vstupovat na novou rovinu myšlení, kde myšlení předmětné bude jenom jednou, a dokonce tou méně pro člověka významnou stránkou. Takže věnovat péči, věnovat pozornost některým psychoanalytickým pokusům je vlastně takřka povinností filosofie, která se chce vyrovnat s onou tradicí myšlení předmětného, v němž to je vlastně jeho součástí – veškeré nepředmětné intence, ačkoliv funkčně zapojeny, zůstávají mimo zájem, mimo pozornost a souvislosti nepředmětného charakteru jsou odstrkovány na okraj, do stínu, do pozadí, eventuálně jsou (cílevědomě) vytěsňovány z oboru toho, co je předmětem vědomí. (Tedy vlastně ne cílevědomě, nýbrž cíleně, télicky.) Takže jsou tam vytěsňovány i věci, které by se předmětem zájmu a pozornosti stát mohly, a dokonce

měly, a kde celá psychoanalýza vlastně pracuje s tím, že se pokouší, aby se tím správným způsobem do oblastí předmětů vědomí dostaly. (28. 2. 86 v posledních chvílích pobytu v Praze.)

(Přepsáno 6. 4. 86, Písek)

86-135

Podle Rádla (v *Útěše*) je „hmota“ jen konstruovaný pojem. Můžeme s tím souhlasit, pokud to upřesníme. Pojem „hmoty“ je vlastně reziduum starořeckého přemýšlení o „arché“: hmota je to, z čeho vše vzniká (z čeho je složeno) a do čeho zaniká (do čeho se rozkládá), přibližně v tom smyslu, jak o tom mluvil Anaximandros. Pojmové myšlení umožňuje konstruovat velmi přesně i takové pojmy, jimž ve skutečnosti nic „neodpovídá“.

„Hmota“ je takový pojem: hmotné jsou na nejnižší úrovni elementární částice, ale zároveň se ukazuje, že to jsou vlastně – poměrně složité – události. Mluvit o tom, že nějaká událost – např. nejnižší úrovně, nejmenší kvantum událostního dění – je „hmotná“, nemá smysl. Především to nemůžeme nijak prozkoumat, neboť k takové události nemáme vůbec žádného přímého přístupu. Jsme zcela odkázáni na to, jak na tuto událost reagují jiné takové události – a my jsme schopni pouze zaregistrovat masový výskyt takových reakcí (a to pak nejsou pochopitelně reakce na jednu jedinou událost, nýbrž zase na celou masu událostí). Prizmatem, jimž musí projít každá informace, které se nám o oněch základních (primordiálních) událostech dostane, je reaktibilita ostatních událostí, které na ony primordiální události, které uvažujeme, navazují a reagují. A reaktibilita nejnižších událostí je velmi nízká, hrubá, má vysoký práh a hrubý rastr. Protože jde vždy o masy událostí a nikdy jednu vybranou událost (na této úrovni), mají naše poznatky charakter statistických průměrů, a jsou proto kvantifikovatelné. Naproti tomu jednotlivá primordiální událost představuje dění zcela kvalitativní a podstatně (principiálně) nekvantifikovatelné. Přímo o něm nemůžeme nic vědět, a informace prostřednictvím jiných, podobně primordiálních událostí jsou kusé, chudé, redukované. Makrosvět nám nemůže říci mnoho o povaze primordiálních událostí, pokud nenajdeme klíč k dešifrování makroskutečnosti.

Písek, 12. 4. 86

86-136

Z toho důvodu lze prohlásit pojem „hmota“ a „hmotný“ za pouze relativně platný a použitelný jen v přesně vymezených okolnostech a ve vymezeném rámci. Vhodnějším pojmem je „skutečnost“ a „skutečný“,

neboť poukazuje na „skutek“ a to je děj, dění, událost. Co je skutečnost a jaká je „sama o sobě“, nevíme a nemůžeme přímo zjišťovat, neboť k oněm posledním, „základním“ elementům všeho skutečného nemáme přístup. To, čemu jsme si navykli říkat „skutečnost“, nejsou ony základní události, nýbrž obrovské jejich shluky či přesněji obrovské shluky jejich vzájemných reakcí, z nichž některé dávají vznik relativně stálejším či relativně stálým strukturám (jako jsou elementární částice, atomy, molekuly a dále všechny vyšší integrované struktury). V jistém smyslu to připomíná obrazy: vidíme na nich stromy, lidi, zvířata, krajinu – ale doopravdy to jsou jen barevné skvrny a skvrnky, umístěné na papíře nebo na plátně. – Kromě toho je nutno ovšem mít trvale na paměti, že můžeme mluvit o skutečnosti vnitrosvětské, o skutečnosti konkrétní obecně a o skutečnosti ryze nepředmětné. Když tedy je řeč o hmotě nebo o hmotných částicích nebo předmětech apod., je náš zájem soustředěn jen na skutečnost vnitrosvětskou (hmota totiž se může „formovat“, může vzniknout a udržovat se pouze v rámci univerza, vzniklého velkým třeskem). Filosoficky poučený pohled bude však považovat za hodnější našeho hlavního zájmu vnitrosvětskou skutečnost, která se vymyká vymezení „hmotná“, resp. bude spíše přitahován událostností vesmírných skutečností a dějů než pouhými sedimenty skutečných událostí (eventuelně parazitárními setrvačnostmi, „žijícími“ ze skutečných událostí) – to, co má charakter ryze hmotný, je právě takovým sedimentem, a tedy spíše vedlejším produktem a eventuelně mrtvým materiálem dalších událostí. Jakmile připustíme, že pojem „hmota“ bude rozšířen na celek „skutečností“, sklouzneme do absurdit.

Písek, 12. 4. 86

86-137

Příprava na 14. 4. 86 – Víra v dějinách

- 1) Vztah víry a dějin: objev víry a vynález dějinného pohledu na skutečnost (zejména sociální) koinciduje. Dějinné myšlení evropská specifická a její kořeny jsou ve starém Izraeli.
- 2) Mylnost pokusů chápat víru jako vertikální vztah, nezapojený do horizontálních časových a dějinných souvislostí. To je nejzákladnější důvod, proč víru nelze spojovat ani směřovat s religiozitou.
- 3) Ale proč máme před sebou tuto koincidenci a proč zase onen rozpor religiozita x dějinnost? Jak to je „ve věci“?

- 4) Zvláštní povaha dějinných skutečností: jsou ve své skutečnosti vázány na zprostředkující funkci vědomí a subjektivity – i když dějinné skutečnosti nelze redukovat na čistou subjektivitu.
- 5) Přírodní děje si mohou na vyšší až nejvyšší úrovni určitých prvků subjektivity použít, ale jen okrajově a pomocně. Přírodě chybí i na nejvyšší úrovni vědomí, schopné reflexe.
- 6) Přítomnost reflexe v dějinách vyvolává oscilaci se stále vzrůstající amplitudou: reflexe umožňuje zkvalitňování dějinnosti dějin, dějiny s dějinností umožňují zkvalitňování a zefektivňování reflexe.
- 7) Nejdůležitější faktor v reflexi, totiž ek-staze, představuje vstupní bránu „ryzí nepředmětnosti“ a jejímu „působení“ (= oslovování, výzvě) uprostřed dějin.
- 8) Zatímco dějinné události jsou vlastně jen nepravé události, představují zcela vyhraněně místo, kde „ryzí nepředmětnost“ (= výzva) „působí“ do dějin, ne dějiny a v dějinách.
- 9) Zvláštní „důvěrný“ vztah, mezi Pravdou (a Logem) a mezi dějinami: dějiny nejsou vyjevením (epifanií) Pravdy (ani Logu), ale pravda (a Logos) se vyjevují (uplatňují) nejvlastnějším způsobem právě v dějinách.
- 10) „Vypravují-li nebesa slávu boží“, pak to tím spíš platí o dějinách. Ale právě tak, jako nikoliv sama příroda a tak jak je, ani dějiny ne samy a tak jak jsou, nýbrž jen jako scéna.
- 11) Rozhodujícím faktorem vyjevování pravdy v dějinách je tedy víra, která orientuje a vede reflexi a skrze reflexi myslícího, vědomého člověka. Nejde – jak např. křečovitě stále opakuje Neubauer – o subjektivitu, nýbrž o to, že v reflexi je člověk schopen ze své subjektivity vykročit, svou subjektivitu přesáhnout, transcendovat, že je schopen se ze své subjektivity (a z uzavřenosti do ní) vymanit a osvobodit.
- 12) Víra v rámci přírody je vždy vázána na danosti v tom smyslu, že buď je na ně schopna nějak zareagovat anebo není, ale není svobodná si je vybrat. Naproti tomu kontingentní příležitosti jsou v rámci dějin mnohonásobně bohatší, protože je možno vybírat i z toho, co není dáno tak, že by bylo pohotově a k dispozici.
- 13) Možnost navazovat „na přesáčku“ (v evoluci nic takového není možné, přerušovaný řetěz už nelze navázat). Svoboda se rodí uprostřed dějin, a dějiny se formují tam, kde vědomí je schopné reflektovat. Reflexe je proto zároveň zdrojem dějin (a dějinnosti) a zároveň i zdrojem svobody uprostřed těchto dějin.

- 14) Svobodné navazování v dějinách (uprostřed dějin) tak je – nebo alespoň může být – jakýmsi náznakem a dokladem toho, jak se pravda (a logos) uplatňují v dějinách. Důsledky pro posuzování plurality. Různé cesty a různé „pokyny“ či „náznaky“ v týchž dějinách. Mnohoznačnost dějinných událostí má více dimenzí než mnohoznačnost přírodních daností.
- 15) Dějiny jsou polyvalentní událostná struktura, ale Pravda (a Logos) nejsou polyvalentní ani multiplexní. Kdyby tomu tak bylo, nebyla by filosofie vůbec možná. Základní složkou filosofické víry je myšlení z jistoty jedinství Logu a jedinství pravdy.
- 16) Filosofická víra z principu a z podstaty věci přerůstá ve víru širší a hlubší, životní. Věřím-li filosoficky, tj. filosofuji-li z jistoty jedinství Logu i Pravdy, jsem myšlenkově připraven k otevřenosti vůči Logu a Pravdě, tj. naslouchám a očekávám.
- 17) Dějinný pobyt a dějinné rozhodování člověka dostává svou „barvu“ (hodnotu) v závislosti na tom, zda člověk naslouchá nebo překřikuje. Základním dějinným břemenem jsou lidé, kteří nenaslouchají.

(14. 4. 86)

86-139

Příprava na 21. 4. 86 – Víra a rozum

- 1) Jde o staré téma, vždy znovu a nově uchopované a řešené.
- 2) Spor původně nevznikal přímo ve vztahu mezi vírou a rozumem, protože pod „vírou“ se skrývala reflexe víry.
- 3) Proti „rozumu“ tedy byla postavena reflexe víry – jako by tato reflexe nepracovala s rozumem nebo jako by pracovala s jiným rozumem. První je nonsens.
- 4) Rozum víry je tu tedy stavěn proti rozumu bez víry. Obstojí tento rozpor a konflikt?
- 5) Význam sympatie a lásky pro poznání (Scheler). Má také víra noetický efekt? Je myšlení „rozumu víry“ efektivnější a pronikavější než myšlení rozumu bez víry?
- 6) Pythagorejská tradice: láska k moudrosti se neobejde bez víry, tj. hlubokého přesvědčení o „moudrosti“, která sice není lidem beze všeho k dispozici, ale na jejíž principiální důležitost se lze spolehnout.
- 7) Základní vztah víry k rozumu spočívá v tom, že víra si chce a musí rozumět, tj. usiluje o reflexi sebe sama.

- 8) Historický aspekt: je-li víra objevem, pak reflexe víry musí být vynalezena. Vynález reflexe byl přiveden k formální preciznosti díky vynálezu pojmového myšlení. Naopak v tradici orientace víry došlo rovněž k reflexi, ale nebyla dostačujícím způsobem rozvíjena.
- 9) Vlastní střetnutí se tedy odehrávalo mezi nepojmovým myšlením víry a mezi pojmovým myšlením, které neznalo víru a nenavazovalo na ni.
- 10) Dnešní úpadek myšlení už neví ani to, co věděli myslitelé před téměř dvěma sty lety. Příklad: Hegel 1802, Journal der Philosophie, Bd.II: „Glauben und Wissen“: je otázkou, zda rozum, zprvu chápaný jako „služka“ a potom „zvítězivší“, tj. stavší se „pánem“, nedopadl stejně, jako síla barbarských národů, podmanivší si slabost vzdělaných (s. 279, Glockner I.)
- 11) Rozum (myšlení) není nástroj, který se v tupé neměnnosti dává k dispozici, ale mění se spolu s tím, kdo ho užívá. Víra, užívající rozumu (myšlení), má na něj podstatný vliv. Není to tak, že stojí proti němu.
- 12) Reflexe, vycházející z víry a vracející se k ní, si brzo uvědomí (učiní zřejmým, jasným, tj. nahlédne), že nemůže zůstat obyčejnou reflexí, která odlišuje to, co je subjektivní (a subjektivní), od toho, co je „mimo“ subjekt, tedy co je „objektivní“.
- 13) Reflexe, vycházející z víry, objevuje novou skutečnost, která sice nemůže být zařazena do světa předmětných skutečností, ale která nemůže být ani převelena na subjekt. Tím se dostává rozumu (myšlení) pozoruhodného stimulu a inspirace.
- 14) Vítězství víry nad rozumem, které Hegel přirovnává k vítězství řecko-římské vzdělanosti nad barbary, kteří vše ovládli zvenčí, silou, vojensky, se projevuje kultivací rozumu a myšlení, původně „barbarské“ povahy.
- 15) Myšlení, které přistupuje ke skutečnosti víry zvenčí, nic podstatného nemůže pochopit, protože má „barbarské“ smysly (oči a uši); teprve když se myšlení o víře stává myšlením víry, z víry, na základě víry, má najednou otevřenou možnost nového, přiměřenějšího přístupu ke skutečnosti víry.
- 16) V novém přístupu dospívá rozum v reflexi k porozumění víře jako k něčemu blízkému, vlastnímu, již osvojenému a tím měvšímu příležitost rozum proměnit, kultivovat, zjemnit jeho sensorium.

- 17) Díky této kultivovanosti může rozum (myšlení) prolomit či překročit onu mez, za níž až dosud vidělo jen ono božské, jež zůstává nepochopitelným a nemyslitelným.
- 18) Tak je dosaženo pevné půdy a základny pro možnou kritiku negativní theologie a výkladů o „deus absconditus“. Poslední relikv této tradice najdeme ještě v Bonhoefferovi („žít s Bohem, jako by Boha nebylo“).
- 19) Chápání vztahu mezi vírou a rozumem jako rozporu a konfliktu je passé, je zastaralé a překonané. Perspektiva ukazuje nové cesty myšlení (rozumu). Nastává nová epocha. Teprve nyní lze se nadít toho, že mýtus a mytická životní orientace bude s konečnou platností překonána a likvidována.
- 20) Nové myšlení v intencích víry skončuje s orientací na minulost a na archetypy, ale skončuje také s výhradní a výlučnou vládou dosavadní tradice pojmového myšlení.

86-140

Příprava na 19. 5. 86 – Víra a svoboda

- 1) Tradiční formule: nic se neděje bez příčiny. Důsledky pro tzv. „svobodnou vůli“: žádné rozhodnutí není bez příčiny.
- 2) Svoboda jako zkušenost; možné interpretace: a) iluze svobody, kde je předem už rozhodnuto; b) přetržitost kauzálních řetězců, mezery v kauzálním nexu (odmítnutí pankauzalizmu).
- 3) Naše řešení: kauzalita je založena na reaktibilitě. Minulost nemůže ovlivňovat přítomnost bez jejího souhlasu a spolupráce.
- 4) Důležitý problém „prahu“ reaktibility: na co nic nereaguje, to ani nemůže „působit“. Proto je v každé reakci reagováno na méně, než co vskutku předcházelo. Selektce.
- 5) Protože reakce nemůže být chápána jako prostý následek toho, nač je reakcí, je oproti „příčině“ vždy něčím „navíc“. Proto je v každém „následku“ nejen méně než v „příčině“, ale zároveň v jiném ohledu také víc než v „příčině“.
- 6) I moderní fyzika dospěla k závěru, že tzv. kauzalita platí jen v makrodějích, a to vlastně na základě efektu statistického. Stačí zavést nový faktor (např. nový faktor selektce) a celá statistika se pronikavě změní.
- 7) Význam kontingence ve stavbě a proměnách vesmíru; různé regiony a různé úrovně. Obecná možnost emergence nového faktoru a jeho efektivního zásahu do dosavadního dění – je dána povahou událostí, které svým počátkem (pokud jde o pravé

události) představují ryzí „emergenci“, a jsou tedy plně kontingentní.

- 8) Svět je ustaven tak, že prevalence kontingentních prvků je stále „učesávána“ a redukována, omezována. Přece však představuje základně významný zdroj všeho pohybu (všech „proměn“) negentropického charakteru. Vývojem živých organismů byla prolomena hráz, ukládaná zátopám kontingence, ale byla prolomena „organizovaně“. Kontingence je „vývojově“ kanalizována a regulována.
- 9) S kontingencí je v našem pojetí úzce spojen onen významný kosmický faktor, kterému říkáme „víra“. Proto je také zcela legitimní naše otázka po vztahu mezi vírou a svobodou. Lze také očekávat, že otázka svobody samé bude právě kontextem, v němž bude výslovně uvedena do spojitosti s vírou, významně osvětlena.
- 10) Jaspers vidí základ svobody v obecně lidské schopnosti (možnosti) transcendovat. Bytí jakožto svoboda, to je to, k čemu člověk jakožto Dasein transcenduje (II,5); a činí-li tak, je (stává se) existencí. Zkušenost této svobody, k níž se člověk vztahuje a kterou volí v transcendenci (v aktu transcendence), je pro Jasperse víra.
- 11) U Jasperse je tedy člověk jakožto člověk vybaven jak schopností transcendovat, tak schopností věřit (G 26). Svobodu tedy člověk nalézá v sobě (in sich) a nikde jinde v celém světě (G 57). A právě proto, že nikde (jinde) ve světě taková svoboda neexistuje, je svět „bodenlos“.
- 12) Naše řešení tedy na jedné straně odmítá a překonává myšlenku, že svět je bez základu (základny), a na druhé straně nevkládá schopnost transcendence plně a bez dalších podmínek do člověka samotného, tj. nečiní ji jeho výbavou, která mu je k dispozici.
- 13) Pro nás víra nebude „zkušeností svobody“ – neboť taková „svoboda“ by znamenala spíše znejistění až neurotizaci (viz diskuse s Adriaansenem), nýbrž naopak víra je předpokladem svobody. Teprve jistota víry osvobozuje člověka.
- 14) Svoboda předpokládá osvobození; není tedy sama předpokladem. Svoboda nám není dána, nýbrž stává se, děje se. Svobodný čin, zakládající kus nové skutečnosti (nové budoucnosti, která přichází, až se ustane přítomností), je jedinou skutečnou formou (podobou) transcendování.
- 15) Aby čin byl vskutku svobodný, nemůže se zakládat (a tedy ani být pak odvozen) na ničem jen daném. Není následkem ani

důsledkem, nýbrž tvorbou. A posledním zdrojem každé skutečné tvorby je víra (Rádlův příklad s horou).

- 16) Rozhodující je proto zážitek víry (tvorby) a nikoliv zážitek svobody. Čin musí být reflektován. Svoboda bez víry vede do úzkosti, do děsu, do nejistoty, do prázdnoty. Ve víře je víc než projevená svoboda: je tam oslovující výzva, která není produktem naší svobody.

19. 5. 86

86-141

příprava na 22. 5. 86 – Kultura a moc (přibližně)

- 1) Pod vlivem řeckým se odedávna kladla a řešila otázka, v čem jsou počátky a kořeny moci. Není pochyb, že odpověď je charakteristická pro různá pojetí moci.
- 2) Nám však dnes jde nikoliv o moc samotnou, nýbrž o to, jak se její vliv a váha projevují ve sféře a ve světě kultury (umění, vědy, myšlení, ale taky religiozity aj.).
- 3) Moc nelze odvozovat z násilí ani ji na ně redukovat. Moc byla odedávna zaštiťována nábožensky, a ani tuto skutečnost nelze vysvětlovat jako pouhý podvod.
- 4) Má-li slovo „kultura“ religiózní konotace, není to ani náhoda ani pouhý přežitek (leďa jen formálně). Skutečná moc (která není pouhým násilím) je tedy s kultem a s kulturou bytostně svázána.
- 5) Nejenom dnes, ale v celé dosavadní minulosti najdeme nespočetně dokladů o této vzájemné vazbě: moc se potřebuje, ba musí opírat o kult a kulturu, a musí se proto na druhé straně nechat kultivovat a zkulturně.
- 6) Přesto vztah mezi kulturou a mocí je podstatně asymetrický a navíc konfliktní. Ani jeden z partnerů nepovažuje toho druhého za rovnocenného a snaží se ho spíše přelstít.
- 7) Představitelé moci vědí, že nelze vládnout jen násilím, a potřebují si z kultury a jejích tvůrců a šířitelů učinit vhodný prostředek své vlády. Proto si mezi kulturními pracovníky a jejich společenským ohlasem (efektem) vybírají – některé bonifikují, jiné diskvalifikují.
- 8) Největší představitelé kulturní sféry byli vždy nějak v úzkém vztahu k politice a k mocenské sféře (ať už pozitivně nebo odmítavě) – měli politický „profil“. Zdá se proto na první pohled, že důvody, které je vedly a vedou k určitým politickým postojům a činům, tj. k určitým postojům k moci, by mohly být mnohem zajímavější.

- 9) Asymetrie ve vztahu mezi kulturou a mocí spočívá v tom, že představitel moci může bez potíží likvidovat představitele kultury, pokud se ještě nestal představitelem nebo alespoň symbolem narůstající moci opoziční, tedy pokud zůstal pouze kulturním tvůrcem či pracovníkem.
- 10) Této své slabosti a bezmoci tváří v tvář politické moci si ovšem jsou představitelé kultury lépe či hůře vždy vědomi. Proto jsou spíše než představitelé moci připraveni k jistému druhu kompromisů.
- 11) Také představitelé moci jsou často připraveni ke kompromisům, ale pouze vůči představitelům jiné moci nebo jiným představitelům téže moci. Každý ovšem musí být připraven na „kompromis se skutečností“ (Rádl). Ale pro moc není kultura obvykle skutečností, kterou by byla ochotna brát vážněji (jakožto skutečnost).
- 12) Pokud je nějaký představitel moci či mocenský činitel připraven respektovat svébytnost kulturního života, pak je to v důsledku jeho osobní kulturní kultivovanosti. Tento aspekt nás momentálně nebude zajímat.
- 13) Oblasti kultury a oblasti moci je jedna věc společná, a tou je rozum. Chceme proto postavit jinou otázku: může kultura doufat, že se jí – za předpokladu jisté kultivovanosti mocenských představitelů, ale nikoliv pouze jako důsledek této cizorodé intervence, tedy jako důsledek kultivovanosti či osvícenosti individuálního vládce nebo mocenského představitele – podaří uvést rozumné důvody, které moc jakožto moc bude moci a dokonce bude muset uznat a respektovat – ve vlastním zájmu?
- 14) Jinak řečeno: je rozum (rozumnost) politického uplatnění moci opravdu též jako rozum (rozumnost) kulturní tvorby a kulturního života?
- 15) Dovolte nyní začít jakoby znovu a zcela odjinud. Diotima (Symposion): Erós jako první filosof. Je i jiná tradice řecká: prvním filosofem byl Prométheus. Mohli bychom to rozšířit na kulturu vůbec: i ta je pak chápána jako bytostně prométeovská. (Marx) Tím se dnes myslí především její revoluční či spíše revolucionizující charakter: odboj proti bohům, podvedení bohů, krádež, zcizení toho, co je vyhraženo bohům.
- 16) Cesta kultury takto chápané je tragická: každý úspěch na této cestě je vzápětí provázen trestem. Přesto celková bilance – ať už je prováděna jakkoliv a v jakémkoliv ohledu – je považována za

pozitivní: vítězství je zaslíbeno vzbouřencům, i když cena je vysoká.

- 17) Aischylova tragédie „Prométheus“ (514 ed. Wil.): techné d'anankés asthenestera makró (dovednost je slabší než donucení). Výklad je ovšem různý – i odlišný je možný. Analogie v křesťanské tradici: *compelle intrare*.
- 18) Připomeneme si jeden konkrétní případ – Heidegger 1933. Situace: Machtübernahme, řádně zvolený rektor (v. Möllendorf) musel složit úřad, v nových volbách zvolen H. (jednohlasně). Bývalý rektor (nyní prorektor) Sauer i sesazený v. Möllendorf předvědčovali H., aby kandidaturu přijal.
- 19) V rekorské řeči H. citoval také uvedené místo z Aischyla, ale přeložil je takto: Vědění je však daleko slabší než nutnost. A pak to hned vyložil ještě s dalším posunem; každé vědění o věcech je předem vystaveno přesile (převaze) osudu a selhává před ní (11).
- 20) A pokračování je elementárně důležité: „Právě proto musí myšlení rozvinout svůj nejvyšší vzdor, proti němuž se zprvu postaví celá moc (Macht) zakrytosti jsoucího, má-li (myšlení) vskutku selhat. A tak se právě otvírá jsoucí ve své nezaložitelné neproměnnosti a propůjčuje vědění jeho (svou?) pravdivost.“
- 21) Je to až filigránsky vypracovaná revize Hegelovy myšlenky, že svoboda je poznána nutností. Zde – v konkrétní situaci, která si od filosofa vyžádala politické rozhodnutí – se H. dopouští sebeklamu, o kterém později Sim. Weilová napsala (bez souvislosti s H.) známý „aforismus“ (Kája Trusina přeložil do KR): když je tlak zvenčí příliš silný, vycházíme mu vstříc „vnitřními důvody“.
- 22) H. počítal s tím, že jako filosof v politické aréně musí tvářit v tvář hrubé moci selhat. Ale ví zároveň (či domnívá se, že ví), že sama moc stojí a pohybuje se pod mocí „nutnosti“, „osudu“. A jejím osudem je, že se ukáže v tom, čím vskutku jest, tj. že ztratí svou zakrytost a otevře se pohledům všech přihlížejících, a tím právě propůjčí legitimitu a pravdivost činu filosofa.
- 23) Filosof se tu cítí být ne-li Prométheem, tedy alespoň učedníkem Prométheovým. Ale proč obléká holinky a hajluje? Protože prokázanou vůli ke spolupráci považuje za správnější než přímý odbor i než nenápadnou staženost do ústraní. (24) Srv. Mandělštamovou.
- 24) Spolupráce: H. nevzal dost vážně, jaké hnutí přišlo k moci – a doufal, že po přechodném stadiu bude možno nastoupit cestu k naplnění poslání (a v tom měla univerzita mít významné místo).

Nehledíc na „detaily“ (jako je stranická příslušnost atd.) sjednotit všechny síly – a znemožnit pronikání nevhodných osob kupředu („ještě horších“).

- 25) Obvinění „prorocky nadaných“ (26) – proč mlčeli a čekali 10 let? Proč se nepokusili o protitah hned na začátku?
- 26) H. šlo o pokus (odvahu k pokusu), zachránit to pozitivní, vyjasňovat je a upevňovat je. Nepropadl novému hnutí, ale nehodlal ani obhajovat dosavadní a jen vyrovnávat a prostředkovat a tak skončit v nivelizacích a prostřednosti.
- 27) Okamžitá pouhá opozice by byla, tehdy odporovala jeho tehdejšímu přesvědčení, a nebyla by ani chytrá. (26)
- 28) Na jindy si můžeme nechat srovnání s naším JLH. Ten šel mnohem dál než H., ale také situace byla odlišná. Srovnávací analýzu můžeme odložit na jindy.
- 29) Zásadní je jiná otázka: v jakém smyslu má a musí člověk kultury přebírat odpovědnost za událostné společenské procesy a proměny, na které nemá a nemůže mít žádný nebo alespoň rozhodující vliv?
- 30) Rádlovo napomenutí: cizí hříchy brát na sebe, od toho tu je církev a křesťané. (Nábož. a politika). Ovšem nikoliv tak, že se na nich jen podílíme (nebo začneme podílet) – jde o to, aby bylo takto zřejmé, že je bereme jako hříchy, jako svou (také svou) vinu. To znamená bez distance těch, kteří viděli lépe a kteří se chovali ctnostněji.

22. 5. 86

(Skončeno narychlo ohlášená návštěva AD)

86-145

Friedrich Gogarten ve své kdysi velmi známé knížce *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (5755) v poznámce pod čarou na str. 164 píše, že zkoumání způsobu myšlení, jehož užívá, nenáleží mezi centrální úkoly theologie. Protože však theologie není bez myšlení možná a myšlení samo zase není možné bez pečlivého vydávání počtu o prostředcích, jimiž se myslí, zejména o pojmech, tak přece jenom patří k úkolům opravdové (pořádné) theologie, uvědomit si, jakých pojmů užívá.

Jaký má smysl toto tvrzení, které je na první pohled docela přijatelné? Každé myšlení je přece myšlením o něčem, a tímto „něčím“ je jen zcela výjimečně myšlení samo. A přece pro každé myšlení je nutností, vydávat počet z toho, jak myslí a jakých myšlenkových prostředků užívá, i když to pro žádné myšlení není záležitost centrální (myšlení je totiž mimo

veškerou pochybnost k něčemu jinému než k tomu, aby se zabývalo samo sebou). – Když to však Gogarten takto zdůrazňuje, zřejmě nechce zůstat u zmíněné triviality. Chce snad připustit, že odbornou kompetenci má v té věci mít nějaká jiná disciplína než theologie? To by pak znamenalo, že – podobně jako Heidegger na konci dvacátých let – považuje teologii za speciální vědu. Ale v tom případě je situace theologie zcela analogická situaci třeba takové fyziky nebo chemie. Ty také nejsou bez myšlení možné, a pro ně také zkoumání způsobu myšlení, jichž si užívají, nepatří k jejich ústřednímu zájmu a úkolům. Mohou si však učinit dostatečně jasno o povaze myšlení (pojmu), jehož užívají, v rámci své odborné kompetence? Nikoliv; potřebují tu onu zvláštní disciplínu, k jejíž kompetenci to náleží. Je tomu u theologie jinak?

4. VI. 86

86-146

(...) If you can think – and not make thoughts your aim; (...)

Rudyard Kipling, If

Ovšemže se tu míní něco dobře známého, ba dokonce snad až triviálního; jako obvykle v takových případech tu u kolébky této neoriginální myšlenky stojí „zdravý lidský rozum“ (common sense). A přece tu je skryto celé hnízdo problémů, kterým by bylo třeba věnovat tu nejbystřejší pozornost a které zatím uvedená „myšlenka“ bezmyšlenkovitě smetá se stolu a přímo pod stůl. Vždyť: co to vlastně znamená, „umět myslet“? Copak dobře myslet v sobě nezahrnuje také vědět, co dělám, když myslím? A tím nemám na mysli, vědět to všeobecně, nýbrž kontrolovat každý myšlenkový krok, vědět, co jsem tím či oním krokem přesně udělal, na jakých základech či předpokladech onen krok stojí, k jakým třeba i vzdálenějším krokům vede atd. atp. Abychom však vůbec své myšlení mohli mít pod takovou kontrolou, musíme mu věnovat značnou část své pozornosti a péče. Můžeme se totiž na své myšlení spolehnout jen tehdy, když mu věnujeme náležitou péči a když se nenecháme strhnout jen „předmětem“ myšlení, nýbrž když zároveň bedlivě sledujeme průběh, postup, logickou výstavbu, ale také taktiku svého myšlení, která přesahuje aspekty pouze logické, a posléze i strategii, která zase přesahuje horizont pouhé taktiky myšlení. Zajisté platí, že myšlenky a myšlení se nesmí stát posledním cílem a hlavním předmětem našeho myšlení (či dokonce života). Ale což to je nějaká zvláštnost, výjimečnost právě u myšlení? Neplatí to pro všechny naše cíle a „předměty“ zájmu? A ostatně: co to je vlastně „cíl“?

4. VI. 86

86-147

Experimentem se v přírodních vědách míní nejčastěji zjednodušené (izolované, laboratorní) uspořádání podmínek, do nichž se určitým (kontrolovaným) způsobem zasáhne, aby se potom co nepřesněji zjišťovalo, jaké jsou následky takového zásahu. Nejčastěji se užívá té metody, která vyřazuje některé vlivy tím, že je v průběhu experimentu maximálně stabilizuje. Tak se, dosáhne toho, že změněním pokud možno jedné jediné podmínky se dosáhne změny ve výsledku, která se pak cele přičte oné původní změně podmínky. Mezi změnou podmínky a změnou následku pak může být konstatována přímá kauzální spojitost.

Chceme-li uvažovat o experimentu ve filosofii, je na první pohled zřejmé, že tu pod slovem „experiment“ nemůžeme mínit totéž, co jsme uváděli jako pochopení v přírodních vědách. Především tady nepůjde o žádnou příčinnou souvislost, protože v myšlenkovém postupu nejenže nemá kauzalita rozhodující význam (míníme tím kauzalitu „duševních procesů“), nýbrž je dokonce z logických souvislostí vyřazena a její funkce (nehledíme-li na možnou kritiku pojetí kauzality, kterou však nyní necháváme stranou) je přísně omezena na nižší roviny tzv. duševních pochodů, tj. na fyziologii nervových procesů. Všude tam, kde tato kauzalita proniká do obsahu logických struktur myšlení, jde o abnormality a deviace, které se pak eo ipso mohou (a dokonce musí) stát předmětem zkoumání příslušných odborných věd. – To nám však otvírá ještě další pohled dokonce i na experiment, prováděný v přírodních vědách. Podívejme se na povahu přírodovědeckého experimentu blíže.

9. VI.

86-148

Můžeme hned na začátku formulovat tezi: každý přírodovědecký experiment je vždy doprovázen, a dokonce přímo podmíněn experimentem myšlenkovým. Přitom pod termínem „myšlenkový experiment“ nemáme na mysli prostě jen experiment, prováděný pouze v myšlenkách, tj. myšlený (přírodovědecký) experiment, nýbrž experiment s myšlenkou či s myšlenkami. Obvykle tomu je tak, že vědec, který příslušný experiment provádí, sám myšlenkově neexperimentuje, ale jeho přírodovědecký experiment jistým způsobem stojí na dříve provedeném myšlenkovém experimentu většího nebo menšího rozsahu a větší nebo menší závažnosti. Rutina je ve vědě základně důležitá. Když se podaří po prvé prokázat, že se určitá nemoc šíří výhradně prostřednictvím nějakého třetího organismu, tzv. přenašeče, pak se za pomoci a na základě tohoto nově zjištěného a formulovaného pojetí kauzálního vztahu může přistoupit

k celé sérii experimentů, v nichž se postupně odhalují vztahy mezi různými etiologickými agenciemi, přenašeči a onemocněvšími organizmy při různých nemocích. Pouhé sbírání fakt a zjišťování korelací však nemůže ve vědě vést daleko; rozhodující je myšlenkové schéma, koncepce, heuristický výklad či vysvětlení celého souboru známých fakt, které nelze z pouhých fakt nikterak odvodit, ale které cestou logických souvislostí vedou k nutným závěrům, jež lze nově získanými (vyhledávanými) fakty buď ověřit (verifikovat) nebo vyvrátit (falsifikovat). Ono heuristické vysvětlení či objasnění, které může být pouhým nápadem, hypotézou, myšlenkovou zkouškou (jež se může ukázat být omylem), je oním zmíněným myšlenkový experimentem, v daném případě ovšem spjatým s experimenty přírodovědeckými.

9. VI.

86-149

„... Nikdy vás, Emily, nenapadlo, že talent se drží té své prostřední cesty a jen tu a tam zakolísá, kdežto génius se skoro vždycky dopouští obrovských chyb?“

(...)

„Ano. A taky si myslím, že géniovi obvykle chybí vkus.“

„V žádném směru není zatížen intelektuálním snobismem?“

„Ne, to jistě ne.“

Peregrine Jay v rozhovoru s Emily Dunneovou – in: Marshová, Ngaio: „Smrt v delfínu“, *Třikrát superintendent Alleyn*, Odeon 1985, s. 381–2

Význam této myšlenky spočívá v tom, že odhaluje důležitost autentičnosti. Nejde o protivu, o rozpornost, nýbrž o nutnost skloubit dvojí. Génius (ostatně ani talent) se nemůže prosadit a uplatnit, jestliže nemá otevřen přístup k osvojování určité výchozí platformy. Na tomto osvojení závisí, zda půjde o génia jeskynních maleb nebo o génia určité dějinné a kulturní epochy – řecké, egyptské, čínské, jakékoliv jiné. Talent je schopen si to osvojit a uplatnit se v daném společenském (a dějinném) kontextu. Ale příliš mnoho osvojených prvků potlačuje autenticitu tvůrce v jeho jedinečnosti. Talent nestačí na to, aby se tvůrce uplatnil ve své jedinečnosti a autentičnosti (a bylo by třeba zkoumat, co se vlastně skrývá pod těmito termíny!). Naproti tomu génius nemusí recipovat pracně vše, stačí mu málo, aby zbytek dohlédl a dotvořil sám. A protože chce vyjádřit především to nové, čeho je pln, je netrpělivý a raději se k dřeni věcí prodírá po svém, levou zadní objevuje každou chvíli nějakou Ameriku, dopouští se chyb, ukazuje hrubé nedostatky ve svém vědění a vzdělání –

ale přenáší se přesto obřím skokem a tvoří základy nové epochy, která si už ty chyby a nedostatky nějak upraví a opraví. Společnost nežije a nemůže žít z pouhých geniů, protože musí opatrně zkoumat jejich někdy zdánlivé, jindy vsutku bláznivé nápady. Ale společnost – žádná společnost – nemůže natrvalo žít bez geniů, aniž by chřadla a degenerovala. Geniové praví se málokdy rozeznají od nepravých ihned – obvykle je k tomu zapotřebí dlouhých let, někdy dokonce celých generací. Ale společnost, která si nemůže nebo nechce dopřát ten luxus, aby dovolila žít desítkám (nebo i stovkám) zdánlivých geniů, jen aby neznemožnila žít těm několika skutečným, je odsouzena k marginalitě a v dlouhodobé perspektivě k bezvýznamnosti. Velké politické státy mají obrovský vliv na současnost, ale v perspektivách staletí, nebo dokonce eónů získávají svůj význam jen tehdy, když přispěly k uplatnění a šíření vlivu skutečných geniů. Protože státy ani jejich reprezentanti z podstaty věci nemají schopnost rozpoznávat pravost a nepravost geniality, zbývá jim jenom jedna jediná možnost: taková míra osvícené tolerance, která dovolí žít a tvořit i těm zdánlivým geniům.

86-150

„Představuji si, že autor asi vždycky trne, když to, co napsal, vhodí do tavicího tyglíku či pece, prostě do toho, čím je divadlo. Natožpak, když jím je režisér, který sám je tím tyglíkem.“

„Máte pravdu. Pozoruje, jak se jeho milované dítě rozpouští, prochází filtry hereckých osobností a mění se touto cestou v něco jiného. Musí se s tím vším vyrovnat, protože většina těch změn je na prospěch dítěti. Občas mívám podivné pocity, vystupuji ze sebe režiséra a jsem já autor. S úžasem vidím, že jsem vlastně nevěděl, o čem hra je.“

(Ngaio Marshová, „Smrt v delfínu“, in: *Tříkrát superintendent Alleyn*, Odeon 1985, str. 382.)

Toto vylíčení se nám může stát bohatou metaforou jednak politické aktivity, jednak filosofického postupu. Jsou politické činy, kterých si nikdo jakoby nevšimne, nikdo na ně nemyslí, nereaguje na ně, nezajímá se o ně. A přece se takové činy dlouhodobě ukáží být činy státnickými, ba zakládajícími epochu. A ovšem i takové činy „procházejí filtry“ osob a mas, neboť bez nich by zanikly ve všeobecném vlnobití. Právě tak herec nemusí přesně vědět, co hraje, tj. nemusí tomu rozumět svým diskurzivním myšlením a nemusí si o tom vytvořit ani žádnou teorii či koncepci. Stačí, když se vžije do role a hraje v jejím smyslu. V politice se vžívají do své role celé vrstvy a skupiny společnosti, a mohou svou roli hrát „dobře“, aniž

dovedly přesně analyzovat situaci a rozumět postavení ostatních skupin a vrstev. Na určité rovině se to bez nějakého „společenského vědomí“ neobejde, ale stačí ideologie. Ani sám politik nemusí vždy přesně vědět, o čem hra je. Je-li zvolen, vybrán ten pravý, hraje dobře, i když to neví. A jsou situace, kdy je dokonce líp, když to neví, neboť by na to možná jinak neměl nervy.

Docela jiná je však situace ve filosofii. Ne že by filosof vždycky věděl, o čem hra je – ne že by věděl vždycky, kam míří (skutečně, ne pouhým přáním), ba ani, co právě dělá, když dělá krok určitým směrem. Ale k filosofii náleží neustávající a neutuchající úsilí to rozumem proniknout, nahlédnout, vědět co možná nejlíp, co vlastně děláme, když filosofujeme. „Intuice“ je zajisté zapotřebí také ve filosofii, ale filosof si ji sám drží pod svou kontrolou. Neodvolává se k dějinám, k budoucnosti, ale prověřuje si i ty nejgeniálnější své nápady sám. To proto, že tím „tavicím tyglíkem“ pro něho nejsou jenom „ti druzí kolem“, tj. tak zvaní „filosofičtí bližní“, nýbrž i ti filosoficky nejvzdálenější, a to jak obsahově, tak časově nejvzdálenější. Je to on sám, kdo je musí zpřítomňovat, kdo je musí zastupovat, reprezentovat, kdo jim musí propůjčit hlas, ústa, mozek atd. Nemůže to prostě nechat na jiných, na nějakých nahodilých „druhých“, ale musí si vybrat ty nejvýznamnější, nejlepší myslitele a vystavit se jim se svými nápady a invencemi se vší tvrdostí. Filosof pak vystupuje ze sebe nejen jako autor, nejen jako představitel své filosofické generace, ale dokonce by měl ze sebe vystoupit i jako představitel myšlení jedné (té své) epochy. Teprve pak je s to uvidět s tím pravým úžasem, jak „vlastně nevěděl, o čem je hra“, tj. o čem původně filosofoval.

86/151

Příprava na 16. 6. 86 – Myšlenkový experiment ve filosofii

01 Slovo „experiment“ překládáme do češtiny jako „pokus“. Obě slova však mají své etymologické a významové kontexty, k nimž právě dnes budeme muset přihlédnout.

02 Latinské slovo *experimentum* je odvozeno od slovesa *experior, -iri*, od něhož je odvozena také *experientia*. A vskutku nejen po celou scholastiku, ale až do samé renesance bylo obou termínů užíváno většinou v téměř smyslu, totiž jako „zkušenost“.

03 K pojmovému odlišení (nikoliv ke skutečnému experimentování, které ovšem předcházelo) docházelo v renesanci, ovšem pod jinými termíny. Velmi dobré rozlišení, dodnes platné (resp. za platné považované) podal Francis Bacon ve svém *Novum Organum* I,82:

04 „*Restat experientia mera, quae, si occurat, casus, si quaesita sit, experimentum nominatur.*“ (Zůstává ryzí zkušenost, která – když se

nahodí – sluje náhoda, a když je vyhledávána, sluje pokus [experiment].)

- 05 Z toho důvodu to byl právě Francis Bacon, který je dodnes považován za průkopníka a otce experimentální metody. G. Thomson napsal již 1651 „*A Vindication of Lord Bacon, the auctor of experimental philosophy*“.
- 06 Rob. Boyle podobně vidí v Baconovi „one of the first and greatest experimental philosophers of our age“ (*Works*, 2,514) (jednoho z prvních a největších experimentálních filosofů naší doby).
- 07 Co je tedy podstatou experimentu a čím se podstatně liší od pouhé (všeobecně pojaté) zkušenosti? Srovnejme např. způsob, jak toho termínu užívá Tomáš Akvinský, s novým pojetím. V *S. theol.* 1,58,3, ob. 3 čteme: „*ex multis enim memoriis fit unum experimentum*“. Tady jde zřejmě o jakýsi destilát, esenci mnohých zkušeností, z níž odpadá nahodilé a zůstává podstatné, tj. to, co je všem těmto zkušenostem společné.
- 08 Novodobé pojetí však nehledá to, co je jako to společné obsaženo ve všech našich dosavadních zkušenostech, nýbrž usiluje o poznání něčeho nového, o nalezení zkušenosti, kterou dosud nikdo neudělal a která je pro osvětlení všech dosavadních zkušeností mimořádně důležitá.
16. VI.

86/152

- 09 Baconova „*experientia quaesita*“, zkušenost vyhledávaná, je tedy zkušeností zamýšlenou, projektovanou. Projekt znamená ovšem myšlený, promyšlený rozvrh, výmysl, nový nápad, který má být experimentem ověřen, verifikován (nebo spíše – podle Poppera – falzifikován).
- 10 Má-li být rozvržen pokus zajišťující novou zkušenost, je pravděpodobné, že přinejmenším překvapivý výsledek nás posléze donutí ustavit i nové pojmy (když dosavadní nebudou stačit). Velmi pravděpodobně však nové pojmy a celá nová pojetí (heuristická) budou stát již na počátku našeho rozvrhu experimentu.
- 11 Z toho vyplývá, že každý experiment, jímž se obvykle (ovšem velmi zjednodušeně) míní určité aranžování podmínek pokusu tak, aby se měnilo jen něco, co lze potom sledovat a zkoumat, je nikoliv pouze vždycky provázen, ale přímo podmíněn experimentem myšlenkovým. Tím pak rozumíme nikoliv pouze experiment „normální“, ale prováděný předběžně v myšlenkách, tj. pouhý myšlený vědecký experiment, nýbrž experiment s myšlenkou, s pojmem, s určitým vymezeným pojetím.
- 12 To souvisí s koncepcí povahy samotných pojmů a způsobu jejich vzniku (ustavení). Pojmy většinou nevznikají abstrakcí, nýbrž heuristicky: jsou

ustavovány jakoby „na zkoušku“ a jsou odkládány a zapomínány, když se neosvědčí, a naopak promyšleny a vypracovávány s velikou přesností, když se ukáží být natolik nosné, že udrží kus stavby nebo celou stavbu myšlenkovou.

13 První přesná logická stavba byla ucelena a završena Eukleidem. Byla možná jen za předpokladu ustavení určitých základních pojmů a pojmových struktur (vztahů mezi nimi apod.). Tomu již předcházela ražba takových pojmů jako „počátek“ nebo „kořen“ (*arché, rhizóma*) atd. Každé zavedení nového pojmu do určitého dosavadního kontextu více nebo méně ovlivňuje tento kontext sám.

14 Dobře a přesně vymyšlené (ustavené) nové pojmy mohou mít značný význam pro další poznání i v tom případě, že se dříve nebo později ukáží být neplatné, nelegitimní. To představuje analogii s tzv. negativními výsledky u experimentů přírodovědeckých. Je však rozdíl mezi experimentem, resp. pojmem hloupým, špatně vymyšleným, a mezi takovým, který sice bude muset být revidován, nebo dokonce

16. VI.

86/153

zavržen, ale který přesto otevřel (byť mimoděky a nezamýšleně) nové obzory, nové výhledy, nové cesty myšlení.

15 Jak se liší myšlenkový experiment od experimentu laboratorního (a všeobecně vědeckého)? To se nám zdaří odhalit pouze za toho předpokladu, že se odpoutáme od běžných vědeckých představ (zejména pak popularizovaných). Onen rozdíl spočívá v odlišné povaze zkušenosti, jak ji chápe věda (přírodověda – empirie), od zkušenosti filosofické. Přírodověda si vymezuje a omezuje pole svého zájmu na kauzální souvislosti (experiment tu znamená: za přísně definovaných zjednodušených okolností provedu zásah a zjišťuji, „co to udělalo“); naproti tomu zkušenost s myšlením, která překročí tuto redukci (a tím i sféru psychologie, resp. neurofyzologie apod.), je zkušeností se slovem, s logem, s řečí. V mluvení a myšlení ustupují kauzální souvislosti do pozadí; pokud nikoliv, stávají se takové případy a souvislosti předmětem patologie (resp. teratoskopie či teratologie).

16 Nesmíme zapomenout ještě na jeden rozdíl: totiž rozdíl mezi experimentem *in vitro* a *in vivo*. *In vivo* nemůžeme zjišťované kauzální souvislosti dost účinně izolovat, ba nemůžeme je ani dost dobře sledovat. Jde v naprosté většině případů o reakci celého organismu, tedy o nepřehlednou spleť reakcí a reakcí na reakce atd., spleť intervenujících faktorů a aktivit, o nichž třeba nemáme ani ponětí, neboť srovnáváme jen druh a množství aplikovaného agens a druh a množství výsledného produktu nebo syndromu apod. Odtud význam tzv.

vedlejších produktů či účinků atd.

17 Zvláštnost myšlenkového experimentu je opět jiného druhu. Zavedením nového pojmu nebo pojetí se celá dosavadní myšlenková stavba ukáže jakoby méně určitá, rozkolísaná, neúplná – a my ji musíme dokončit, resp. přepracovat. Ale po celou dobu máme všechny posuny a změny pod kontrolou (resp. můžeme je mít pod kontrolou, pokud víme, co máme kontrolovat). Přesto předem nevíme, k jakým dalekosáhlým druhotným či vedlejším důsledkům dojdeme. Zavedení nového pojmu může v jistých případech vést k pronikavým změnám dosavadního pojetí: nejde tedy o přidání nového faktoru k dosavadnímu celku či úhrnu myšlenkové stavby.

16. VI.

86/154

18 Myšlenkový postup není tedy dán jen logikou, nýbrž také – a vlastně především – cestou, po níž jsme se vydali a směrem, kterým se vydáváme na každém rozcestí. Kontext takto vždy znovu s každým krokem vznikající, resp. se měnící „dává do pohybu“ vše, co dosud bylo myšleno a promyšleno, to znamená také předpoklady a východiska. Myšlení není na své cestě jednoznačně determinováno svými východisky (i když některá východiska se mohou ukázat jako vhodnější a lepší, jiná jako méně vhodná a horší).

19 Protože vazba mezi pojmem a kontextem není nikdy jednosměrná, takže kontextem je spoluurčován pojem, ale naopak zase pojem výrazně intervenuje v kontextu a proměňuje jej (těmi svými „složkami“, které představují něco nového v rámci onoho kontextu, v němž se jedině pojem mohl konstituovat, byť nikoliv tímto kontextem jednoznačně určen), představuje konstituce a také konfrontace určitých pojmů hybný moment, uplatňující se nejen v metodě myšlení, ale také v jeho taktice, a zejména strategii.¹

20 Myšlení (myšlenková cesta určitého myslitele v rámci konkrétní tematiky, ale také „životně“) je vždy rozhovorem s jinými myšlenkami, resp. s jinými mysliteli a jejich myšlenkovými cestami. Jednak jsme ovlivňováni – pochopitelně – všemi na konkrétním systému nezávislémi, ale platnými spojitostmi, jednak se musíme (a můžeme!) vymezovat vůči jiným myšlenkám a myslitelům, což dodává našemu myšlení jednak oporu v onom „myšlenkovém předivu“, jímž každé myšlení je, ale také určitost, plastičnost a nejednou i razanci.

21 Ke zkušenosti s myšlením náleží i to, že ani nejpřesněji definovaný pojem není pouze tím, co bylo v definici míněno. Jak je to možné?

¹ U odstavce rukou připsáno „(10. 2. 94)“; datum patrně odkazuje na využití záznamu ve výuce na ETF UK. – Pozn. red.

Jednak je to tím, že intencionální předmět nemůžeme konstituovat, aniž by v něm bylo víc, než jsme do něho vsutku uložili. Ale jde ještě o víc: také sám pojem, byť ustaven určitým počtem či druhem soudů, je spjat (virtuálně) se širšími až nejširšími myšlenkovými kontexty (živými!) nepřehlednými a nespočetnými logickými souvislostmi (ne formálně logickými, nýbrž např. řečovými, jazykovými, kulturními, „epochálními“ apod.), a to jak aktuálními, tak minulými a ovšem i budoucími – byť jen v rozvrhu uchopenými.

16. VI.

86/155

22 Z toho vyplývá, že žádný myšlenkový experiment nám nemůže – jsa izolován – podat jednoznačnou odpověď na naši otázku (pokud ji vůbec jako otázku formulujeme). Nikdy se totiž nemůžeme omezit na zavedení jednoho nového pojmu, nýbrž vždycky to znamená přestavbu podstatné části celé dosavadní myšlenkové stavby, a dokonce i výbavy.

23 Proto takový opravdový experiment obvykle přesahuje možnosti jednoho jediného myslitele – a představuje v nejlepším případě projekt, návrh experimentu, jehož se mají zúčastnit nejen další myslitelé a skupiny myslitelů, ale celé generace myslitelů.

24 Jestliže tedy chceme – na základě jakési intuice, že dosavadní myšlenková epocha je u konce – svým myšlenkovým experimentem zahájit epochu novou, resp. zkusit ji odstartovat, musíme udělat víc než odhadovat směr příštího myšlení. Musíme udělat – na základě promyšlených příprav – první experimentální krok. A tento krok by měl být jednak tak jednoduchý, aby ho spolu s námi mohli učinit i ti, kteří nemají ani tuchy, „o čem je hra“; ale na druhé straně musí být tento krok tak atraktivní, vnitřně přesvědčivý, že jej dříve nebo později učiní všichni nebo takřka všichni. Tento jednoduchý krok musíme vnutit své generaci a nejbližší přicházejícím generacím myslitelů.

25 V novém kontextu a s posunutým významem se tu objevuje starý problém esoteričnosti a exoteričnosti filosofického myšlení. Filosofie musí umět oslovit i všechny ty, kteří stojí mimo její kruhy, ale musí tak činit v souladu se svým esoterickým postupem, o němž ti mimo stojící nemají a dlouho ještě nebudou mít ani tušení.

26 Možný úspěch pak záleží na dvojí podmínce: základní podmínkou je správná volba esoterického postupu (bez takové správné volby upadne filosofie – dojde-li obecného sluchu – na úroveň pouhého světonázoru, pouhé ideologie). Ale neméně významnou, byť nikoliv rovnorodou a rovnocennou podmínkou je správný rozvrh postupu exoterického, neboť na něm záleží, dojde-li esoterický záměr svého uskutečnění.

16. 6. 86

16. VI.

86-156

contra Sviták:

Patočka:

- a) „Máloco zdá se mi tak naléhavé, jako přivést ne lid, ale českou inteligenci zpět k pokoře a skromnosti, a pokusit se vůbec připomenout jí, že existuje fakt svědomí“.
- b) „(...) starý profesor (...) je upozorňoval na morální stránku jak záležitostí ideových, tak politických.“ (30)
- c) „Jestliže bude Západ trvat na morálním akcentu politických záležitostí, může v politice uvolňování pokračovat bez nebezpečí a bez ztráty důstojnosti.“ (31)
- d) „Bez mravního základu, bez přesvědčení, které není věcí opportunity, okolností a očekávaných výhod, žádná sebe lépe technicky vybavená společnost nemůže fungovat. Morálka však zde není k tomu, aby společnost fungovala, nýbrž prostě k tomu, aby člověk byl člověkem.“ (12)

Sviták kritizuje jakoby Havla, ale vlastně je to, co tam kategoricky tvrdí, útokem na samotného Patočku a také na samu podstatu Charty 77. Odbočka - na první pohled zcela nesmyslná - na začátku, když najednou se objevuje jméno Rádlovo, je zase jen zástěrkou. Havel tu je podezírán z rádlovství (a vlastně je z rádlovství podezírán i Patočka). To vše je předkládáno rétorickým postupem, nikoliv argumentačně. Sviták je povrchní rétor, předstírající modernost a vymýšlející si staromilské pozice, proti nimž jakoby brojí, ale jeho vlastní pozice jsou beznadějně zastaralé a zejména už dávno lepšími mysliteli rozpoznané jako vysoce scestné a také odpovědné ve značném rozsahu za evropský úpadek. Zalíbilo se mu v cynismu, jemuž říká „realismus“.

24. VI.

86-157

Zabývat se hodláme tématy filosofické etiky, tj. tím, čím se zabývá, resp. má zabývat filosofická etika. Etiku budeme tedy chápat jako filosofickou disciplínu. O filosofických disciplínách platí, jak známo, že je nelze přesně navzájem ohraničit, tj. že nelze jednoznačně a výlučně stanovit meze jejich odborné kompetence, protože tak by přestaly být disciplínami filosofickými a staly se disciplínami vědeckými. Filosofická etika je tedy možná jen jako celá filosofie, ovšem v převážné soustředěnosti na určitý okruh témat,

přičemž žádná tematika jiná nemůže být předem zcela vyloučena z rámce toho, co do oboru filosofické etiky náleží a co nikoliv. S touto výhradou se však můžeme tázat, co náleží k onomu okruhu témat, na něž se filosofická etika soustřeďuje převážně a přednostně. Tím ovšem – a zase s touž výhradou – se můžeme tázat, co k tomuto okruhu témat na druhé straně nenáleží.

Protože v jistých případech je výhodnější začít s vymezením takto negativním (protože pozitivní již předpokládá jistý předem vypracovaný pojmový aparát, který pak může značně ovlivnit postup dalšího zkoumání), zvolme na zkoušku postupné odkrajování tematických okruhů od „veškerenstva“, jež je tématem celé filosofie (ffie jako celku).

Etická problematika tedy nemůže být (přinejmenším v plnosti) shledávána a rozvíjena ve sféře neživé přírody a ve sféře přírody živé jen tam, kde se ustavilo (a do jaké míry se ustavilo) vědomí, schopné ovlivňovat zamýšlenou aktivitu, tj. jednání a chování, které je teprve připravováno a rozvrhováno. V nejvlastnější podobě se tedy etická témata týkají člověka (jako jednotlivce i ve společnosti).

24. VI.

86-158

Někdy bývá etika chápána jako nauka o mravech (Sittenlehre) nebo jako věda o mravnosti (morálce, Moralwissenschaft). To pak může být chápáno dvojím zásadním způsobem: buď chceme evidovat mravní názory, mravní cítění lidí (a pak máme na mysli především subjektivní stránku mravnosti), anebo se budeme snažit subjektivní stránce vyhnout a budeme objektivovat problém zjišťováním, jak se lidé morálně chovají, tj. jak ony eventuelní mravní názory nebo mravní cítění aplikují prakticky ve svém jednání. V jednom případě dochází k posunu při analýzách směrem k psychologii, zatímco v druhém případě k posunu směrem k sociologii. Nicméně v obou případech dochází k povážlivému skluzu z přístupu filosofické etiky a ke ztrátě smyslu pro to, co je pro mravní problematiku tím nejpodstatnějším. A co to tedy je? Pomůžeme si příkladem: když mluvíme o nějaké národní literatuře, zaměřujeme se na nejlepší, nejpozoruhodnější a nejhlubší básníky a spisovatele, a nikoliv na nějakou obecnou úroveň gramotnosti. Chceme-li analogicky zkoumat národní mravnost, musíme se orientovat na velké mravní osobnosti, a nikoliv na nejfrekventovanější morální jevy. A jiný příklad: k problémům etiky myšlení se nikdy řádně nedostaneme, když budeme vycházet z nejčastějšího způsobu myšlení lidí. Sociologie se snad může zabývat morálkou jako nějakým folklórem, ale pro nejvlastnější problémy

mravnosti nemá potřebnou kompetenci. Problémy etiky jsou nahlédnutelné a mohou být zkoumány pouze za předpokladu angažované účasti v posuzování tzv. mravní normativity, tj. toho, co je mravné a co nemravné.

24. VI.

86-159

Aristotelés ve své *Velké etice* (*Magna moralia*, ETHIKÉ MEGALÉ) začíná konstatováním, že dříve, než se začneme zabývat etikou, musíme přezkoumat, kterým vědním oborem může být pozorován a poznáván ÉTHOS, tj. mravní charakter. A Aristotelés sám má za to, že to je „POLITIKÉ“ (což je nikoliv politika v našem smyslu, nýbrž spíše politická věda, nebo – jak např. překládá. Armstrong – sociální věda či sociologie). To by však mohlo dnešního čtenáře naprosto zmást, kdyby zapomněl, že Aristotelovo pojetí „politiky“ (resp. sociologie) se zásadně liší od moderního. To je zcela zřejmé z toho, jak pokračuje: „Bez charakteru nemůže člověk ve spojení se svými druhy dosáhnout ničeho; musí to být člověk mravně cenný – a mravní cena znamená, že má ctnosti.“ „Kdokoliv tedy chce dosáhnout něčeho v politickém nebo sociálním životě, musí mít dobrý mravní charakter; což znamená, že rozprava o charakteru nejenom náleží do sociální vědy (sociologie), ale že je jejím skutečným základem a počátkem. A já bych šel tak daleko, že bych chtěl tvrdit, že taková rozprava by mohla být přílehavěji nazývána společenskou (sociologickou) než etickou.“ (překládáno podle uvedeného Armstronga)

Z uvedeného je zřejmé, jak odlišně budeme muset chápat etiku my. Místo objektivace mravní problematiky tím, že ji soustředíme do otázky po charakteru a po ctnostech (čímž nutně vytrhneme to, co je pro etiku tím nejpodstatnějším, ze všech vazeb na proměnlivé a pohyblivé situace, se pokusíme najít v samotné situaci napětí mezi tím, kam spěje „vlastní vahou“ (setrvačností), a mezi tím, co se v ní otvírá jako aktuální a konkrétní (resp. ke konkrétnosti spějící a o konkrescenci usilující) výzva, adresovaná právě situovanému „subjektu“ a navrhuující mu jít dále nikoliv po proudu „objektivních“ tendencí a vnějšího, na něm „nezávislého“ dění, nýbrž odchýlit se od vyježděného a korytem řeky usměrňovaného proudu a s větší nebo menší odchylkou a také s větším nebo menším úspěchem a efektem se vydat po cestách sice dosud neproražených, ale majících jakési „zaslíbení“ oné nepředmětné výzvy.

24. VI.

86-160

Tak jako musíme připustit, že atomy, elektrony atd. se v živém těle chovají jinak než v neživém kontextu, tak musíme připustit, že lidé se jinak chovají v různých společenských kontextech, situacích, kulturních oblastech apod. To znamená, že lidé se chovají tak, že do jisté míry se přizpůsobují uznávaným a obecně zachovávaným pravidlům spoluzití s jinými lidmi. Ale tím se nikterak otázka mravního rozhodování nevyčerpává. Nazvěme onen převažující způsob sociálního chování morálkou; proměnlivost morálky nás nevede jenom k nahlédnutí, že její požadavky na jednotlivce jsou relativní a že jsou v různých společnostech a v různých dobách různé. Různé morálky, tj. morálky z různých dob a různých společností můžeme srovnávat – a alespoň v některých směrech můžeme na základě takového srovnávání zjišťovat, zda se morálka určité společnosti v čase zkvalitňovala, zda se stávala vyšší a náročnější, anebo zda naopak upadala, zda se rozkládala a stávala se primitivnější a hrubší. Takové srovnání nám např. ukáže určitý vývoj mravního cítění a chápání a jeho směr: proti morálce krevní msty můžeme považovat morální pravidlo „zub za zub, oko za oko“ za vyšší, protože spravedlivější (ze msty se stává odplata, vyměřená podle velikosti provinění). Podle toho, jakým způsobem je tento „vývoj“ morálky chápán a interpretován, může dopadnout reflexe, usilující o další zkvalitnění a zjemnění morálky. Tak např. účelová interpretace může nahlédnout, že krevní msta odpovídá sice nějakým hnutím myslí, ale že z celospolečenského hlediska se tím zlo neomezuje, nýbrž naopak zvětšuje a znásobuje. Zásada „oko za oko“ sice vede k dalšímu zlu, ale není jeho prostým rozmnožením, nýbrž je přísně omezeným rozmnožením, které navíc má funkci výchovnou a odstrašující, takže za cenu malého zvětšení zla brání mnohemu zlu budoucímu. Zlo tu je pod kontrolou a je ospravedlňováno určitou racionální perspektivou, která má své samostatné principy a svou odlišnou (zase samostatnou) úroveň. A nyní je důležité, považujeme-li za hlavní hledisko ono odstrašení dalších eventuelních provinilců od jistých činů, za něž by museli očekávat potrestání, anebo zda za důležitější považujeme omezení zla. V prvním případě musíme totiž počítat s možným zneužitím funkce soudce či vykonavatele trestu, a tudíž také s tím, že zlo se objeví znovu a v takových formách, které se zase budou (přinejmenším zprvu, než kontrola nad zlem bude rozšířena a zintenzivněna, což ovšem zase nejen nevyklučuje, nýbrž takřka přímo přivolává zkvalitnění nových forem, jichž si zlo začne užívat, atd.) vymýkat kontrole. Hrubé a nápadné projevy zla budou sice odstraněny, zatímco zlo si najde jemnější, subtilnější formy, jak se prosadit, a protože nesebněji postižitelné, snadno přerůstající v masová

měřítka. Brzy se ukáže, že sám o sobě žádný systém kontroly nestačí, protože kontrolování musí být také ti, co kontrolují – ale jak? a kým? Dáme-li hlavní důraz na to, aby zlo nebylo rozmnožováno, budeme se ohlížet po efektivnějším způsobu kontroly, než je odstrašování tresty. Půjde nám o to, aby co možná všichni nebo alespoň naprostá většina přijali samo mravní hledisko a neuvažovali jen o tom, jak by se uvarovali konfliktu, jehož důsledkem by byl trest.

24. VI.

86-161

Ať už to chceme vysvětlovat intuicí nebo zkušeností nebo čímkoliv jiným, jsme všichni schopni dost spolehlivě rozlišovat mezi neživými předměty a živými bytostmi, mezi „chováním“ kamenů a mezi životními projevy červů, hmyzu, obratlovců nebo i rostlin. Jsme prostě schopni rozpoznat, kde jde o živý organismus, poznáme, zda něco je, nebo není živé. Nechme stranou extrémní případy, kdy nás může pomýlit povrchní pohled anebo kdy je těžko rozhodnout při mezních případech, zda jde už o projevy života, anebo ještě nikoliv (např. otázka filtrovatelných a krystalizace schopných virů). A dost analogicky tomu je v situacích morálních: i tu jsme většinou základně schopni rozpoznat mravní aspekt nějaké situace a určit ho jednání v takové situaci. Rozdíl však spočívá v tom, že rozpoznání, že jde o živou bytost, většinou nepocítujeme nebo nemusíme pociťovat jako výzvu k odpovědnosti (i když nejsou řídké případy, kdy tomu tak zcela naopak je: většina ještě nezkažených a ještě citlivých lidí se snaží neškodit živým tvorům nebo jim pomoci v situacích, kde jsou ohroženi); to znamená, že zjištění, že máme co činit s živou bytostí, ještě nemusí znamenat, že z toho pro nás vyplývá nějaký závazek, nějaká povinnost, nějaký nárok na nás kladený. Naproti tomu „mravní situace“ nás nutně vtahuje do angažovaného postoje, je pro nás výzvou, klade na nás určité nároky, vyplývají z ní pro nás více nebo méně zřetelné povinnosti a závazky, platí pro nás nějaké „ty máš“. Uvedený rozdíl však není zásadní a docela příkrý, nýbrž jde spíš o odlišnost stupně angažovanosti a závaznosti. A v obou případech má reflexe, vědomí a případně jisté poučení základní, byť nikoliv primární důležitost.

14. 7. 86

86-162

Na onen zvláštní paradox, že to, co považujeme za staré a přímo starobylé, je vlastně daleko mladší než naše současnost, ukázal např. již Francis Bacon (*Nové organon*, 2. část,

§ 84 – č. překl. 1974, s. 135): „(...) stařectví a stáří světa, to je výraz, jehož má být používáno na skutečnou starobylost. Tu je však nutno přičíst naší době, a nikoli mladšímu věku světa, v němž žili staří. Věk totiž z našeho hlediska starý a vzdálenější v čase je z hlediska světa nový a mladší. (...) ježto naše doba je starším věkem světa (...)“ (Text z r. 1620.) – Bacon ukazuje ovšem ještě víc: rozhodující je hledisko, z něhož vše posuzujeme: Co je „z našeho hlediska“ staré, je „z hlediska světa“ mladší nebo nové. Bacon ovšem problém dál nerozvádí a netáže se, jak to je vlastně možné, že z našeho hlediska se nám „mladší“ jeví jako „starší“. Proto si ani nepovšimne, že by to vlastně nemělo platit o vlastním dětství a mládí. Jak je možné, že mé vlastní dětství a mládí se mi zdá být něčím dávným, starým? Z jakého hlediska se mi to zdá mladým a z jakého zase starým? Naše vlastní dětství a mládí se nám jednou jeví jako mladší a novější z toho „našeho hlediska“, kdy uvažujeme svůj život vcelku jako událostné dění, které má zprvu všechnu budoucnost před sebou a za sebou ještě žádnou minulost; naproti tomu se nám zdá být něčím dávným a starším, uvažujeme-li z jiného „svého hlediska“, totiž z toho, v němž je zdůrazněna naše aktuálnost, přítomnost, náš prezentní stav hic et nunc. Mohli bychom tedy také říci, že jednou jde o „naše hledisko“ ve smyslu bytí, a po druhé ve smyslu pouhé jsoucnosti. Pokaždé tedy jde o „naše hledisko“, ale „sebe“ chápeme pokaždé jinak; rozdíl je tedy v sebepochopení.

15. 7. 86

86-163

Experimentální metoda v přírodních vědách byla od samého počátku pocíťována a chápána jako cosi násilného, i když bez jakéhokoliv pejorativního přídechu. Francis Bacon ve svém *Novém Organu* (č. překl. s. 69) výslovně uvádí, že „popisuje nejen přírodu volnou a nespoutanou (když plyne sama od sebe a plní tak svůj úkol), jako je tomu při popisu nebeských těles, meteorů, země a moře, nerostů, rostlin a živočichů, nýbrž mnohem větší pozornost věnuji přírodě ovládnuté a spoutané, to znamená, když je vyhnána ze svého původního stavu uměním a činností člověka, a je-li jím zvládnuta a přetvořena“.

Kdysi jsem měl výklad v AY (a potom ostrou diskusi s J. Korytou) o tom, že experiment je „tortura prováděná na přírodě“. Rádl uvádí násilnost jako charakteristický rys romantismu. Proti obyčejnému a obvyklému chápání, že kritika experimentálního zasahování do přírodních jevů má poněkud romantické kořeny, je z tohoto hlediska hluboce mylná a spočívá na nesprávném chápání romantismu. Pravdu má Barth, že stačí trochu seškrábnout nátěr z moderního člověka a je tu hned romantik.

Nicméně ona násilnost, o které Rádl mluví, nezačíná teprve s romantismem; to je zřejmé např. už jen z toho, že ji nacházíme u Francise Bacona. Ale můžeme jít ještě dál zpět do minulosti: základním kořenem a zdrojem onoho násilnického přístupu ke skutečnosti je to, z čeho pochází Rádlem kritizovaná „metoda konstruovaných pojmů“ – totiž samo pojmové myšlení, které – jak správně řekl Kant – vkládá (a to násilně) do skutečnosti to, co z ní pak chce chápat.

15. VII.

86-164

Naším tématem je pouze jeden aspekt vztahů mezi filosofií a theologií, tedy nikoliv pokus o uchopení jejich vztahů v úplnosti, ať už historicky, ať systematicky. Přesto musíme alespoň v předběžné formě vymezit jak své pojetí filosofie, tak své pojetí theologie, neboť nám nepůjde o shromažďování zkušenostních dat a tzv. historických „skutečností“ („fakt“), nýbrž o rozvrh, který má své velice aktuální důsledky pro další cesty filosofického i theologického myšlení, a který je tudíž převážně orientován na budoucnost a do budoucnosti. Skutečnost je vždycky velmi složitá, komplikovaná, a její detailní popis, nic nevynechávající, vždycky znemožní odhalení a myšlenkové uchopení její inteligibilní stránky. Záleží na tom, s jakými pojmy, s jakým pojmovým aparátem a vůbec myšlenkovými prostředky a také s jakou taktikou, a dokonce strategií k oné polochaotické skutečnosti, kde se mísí všechno možné, důležité i nedůležité, nápadné i dostatečně nepřipravenému přístupu dlouho unikající, banální i unikátní v chaotickou směsici, kde je nejprve nutno dobře rozlišovat (*bene distinguere*) a najít to, co je pro správnou interpretaci vskutku rozhodující, co má vskutku tu základní důležitost. Přesto je tak důležité, objasnit základní pojmy a koncepce, neboť je iluze, že sama skutečnost nám je sugeruje a napovídá. Každá zkušenost má dvojí zdroj: jedním je skutečnost sama, druhým je způsob přístupu ke skutečnosti. V banálních a jednoduchých případech se skutečnost obvykle prosadí velmi brzo tím, že odhalí nedostatečnost a chybnost přístupu a že si vynutí přístup odlišný. Ale jsou úrovně reflexe, kde skutečnost už tuto moc přestává mít a kde správná pojmová výbava je jakoby klíčem, bez něhož se ke skutečnosti nedostaneme.

18. VII. 86

86-165

Naše práce vychází na jedné straně z analýzy současné kulturní, myšlenkové a duchovní situace Evropy (ve světovém kontextu), jednak z

určitého pochopení významu víry jako svérázného fenoménu, který se v dosavadních evropských dějinách jednak prakticky prosadil (v některých ohledech), ale do plného vědomí nejenže nepronikl, ale byl a je z něho dokonce programově vytěšňován, jednak z analýzy tzv. pojmového myšlení a jeho převážně „předmětného“ zaměření. Toto trojité východisko nemůže být z principiálních důvodů rozvíjeno vedle sebe a po sobě (tedy jaksi „lineárně“), nýbrž pouze tak, že v rozvíjení každého z nich musí být již uplatněna hlediska ostatních dvou. Na počátku tedy bude zjevně náš postup budít dojem jisté svévole, a teprve výsledky budou moci dodatečně jak osvětlit, tak ověřit, že postup byl legitimní.

Ještě druhou poznámku musíme vyslovit hned zpočátku. Každý historický jev představuje do jisté míry náhodný, a tedy i chaotický konglomerát nejrůznějších tlaků, tendencí, aktivit a reflexí, které všechny na své úrovni a podle svých možností intervenují v onom průběhu událostního i neudálostního dění, jehož výsledky jsou více méně zřejmé a zaznamatelné, ale jež musí být určitým způsobem interpretovány asi tak, jako paleontolog musí interpretovat nalezené fosilie za použití určitých metod, ale také zkušeností a do jisté míry i intuice, aby byl s to rekonstruovat podobu a vlastnosti zvířete nebo rostliny, tj. integrovat jednotlivá zjistitelná fakta spolu s celou řadou teoretických a třeba jen hypotetických prvků v jakýsi vykonstruovaný celek, mající reprezentovat nějakou dávnou skutečnost, která sice byla kdysi „faktem“, neboť vskutku nastala, ale kterou si jako fakt nikdo nemohl uvědomit ani osvojit, a která už faktem dávno přestala být, neboť na sobě zanechala jen zlomky a stopy, relikty před dlouhým časem již pominuvší „aktuální skutečnosti“.

19. 7. 86

86-166

Angela a Karlheinz Steinmüllerovi líčí ve své „vesmírné utopii“ *Andymon* (Berlin 1982, 3. vyd. 1986), jak mladíčka Betha (snad lépe Betu?) přepadne tíha odpovědnosti. (S. 67–68.) „Ich fühlte eine bleischwere Verantwortung, die mich fester und fester auf die Liege preßte. ‚Ich bin doch noch ein Kind!‘ – Niemand hörte meinen Protest.“ (68)

To docela připomíná povolání Jeremiáše za proroka; Jeremiáš také volal: „Aj, neumím mluvit, neboť dítě jsem!“ (*Jer. 1,6*) V krásné literatuře jsou popsány případy, jak nejstarší hoch (nebo dcera) náhle „dospějí“, když zemře jeden z rodičů, nebo dokonce oba a když v nové situace na ně „padne“ tíha odpovědnosti za mladší sourozence.

Odkud se bere tento pocit odpovědnosti právě již u dětí? Co znamená sám fakt „odpovědného“ vztahu ke světu, k životu, k situacím a k tomu, co se

děje kolem nás? – Často se spojuje otázka odpovědnosti s otázkou přičetnosti: dětem se např. přiznává jako polehčující okolnost jejich mládí, z něhož vyplývá menší odpovědnost za čin. Nicméně i u dětí se s jistou odpovědností počítá, i u dětí se rozlišuje mezi „odpovědnějšími“ a „méně odpovědnými“ jednotlivci apod. Co je předpokladem a podmínkou smyslu pro odpovědnost? A jak se konstituuje a uplatňuje tato odpovědnost? Nepochybně je předpokladem odpovědnosti schopnost předvídat, tj. předvidět, předem si představit následky nějakého jednání, činu. A představa těchto následků se musí uplatnit již v oné chvíli, když se pro daný čin rozhodujeme, když už jsme nakloněni jej vykonat, když už jej začínáme uskutečňovat. Tuto okolnost musíme však analyzovat podrobněji.

19. VII. 86

86-167

(16. 4. 86 – přepis) Filosofie se musí konec konců prezentovat veřejnosti takovým způsobem, na jaký je veřejnost schopná reagovat. – A dále se musí prezentovat způsobem, v rámci výzkumu, na úrovni jednotlivých zkoumání v podobě knih nebo článků, majících charakter přísného a přesného myšlení, rovněž ovšem takovým způsobem, na jaký je schopná zareagovat alespoň filosofická špička. V prvním případě hrozí nebezpečí, že veřejné mínění nebo veřejné vědomí bude podceněno a že do sebe prezentace filosofie pronikne jakýsi oportunistický rys, který místo aby se orientoval na to, co je tou nejvyšší možností veřejnosti, orientuje se na to, co je tou nejpravděpodobnější reakcí. Nebude se orientovat na to, jak dalece je veřejnost schopna reagovat, nýbrž na to, jak nejpravděpodobněji zareaguje. Naproti tomu oportunismus v té druhé cestě spočívá někde jinde: ne v tom, že filosofie podcení (nebo filosof že podcení) schopnost svých kolegů, nýbrž že se jim bude chtít zalíbit, vyhovět jim, že jim dalekosáhle bude chtít vycházet vstříc, že je nebude nutit k přemýšlení, nýbrž že je nechá při tom, aby se domnívali, že docela dobře rozumějí tomu, co napoprvé přečtli. Příklady jsou celkem nasnadě. Filosof nemá obvykle chuť ani ctižádost stavět příliš na odiv svou odlišnost, protože chce proniknout. To je příklad Heideggera, který do poslední chvíle nechal Husserla setrvávat v přesvědčení, že on (Heidegger) jen rozvíjí jeho myšlenky, a Husserl teprve z hluku a pokřiku, který vznikl, vypukl kolem *Sein und Zeit*, pojal podezření, že v tom není něco v pořádku, a přiměl se k tomu, aby *Sein und Zeit* vzal do ruky (měl tu knihu s Heideggerovým věnováním ve své knihovně) a aby se do ní pořádně podíval.

(diktát 16. 4. 86, přepsáno 23. 7. 86)

86-168

Petr Rezek ve své nedávné práci (Ffie evropanství etc.) charakterizuje Patočku jako filosofa zjevnosti, jehož hlavním motivem filosofování je „problém zjevování fenoménů“. Bez ohledu na to, zda je tato charakteristika pro samotného Patočku přiměřená, se chceme zamyslet nad formulací „zjevování fenoménů“. Fenomén sám – česky „jev“ – je vždy vyjevováním něčeho. To znamená, že v tomto vyjevování se vyjevuje něco jiného než samo toto vyjevování. Nazvěme toto „něco jiného“ prozatímne podle tradice „věcí“. V jevu, ve fenoménu se nám ukazuje, odhaluje, vyjevuje věc, nikoliv sám jev, sám fenomén. Ovšem také sám tento jev se může ukazovat, vyjevovat. Ale jak tomu je v tomto zvláštním případě, kdy onou vyjevující se věcí se stává jev sám? Aby se nám mohl jev vskutku vyjevit jakožto jev, nemůže se nám jevit jako něco jiného – to by nebylo vyjevování, ale skrývání. Jsou-li nám tedy věci přístupné (výhradně) skrze jevy, pak ovšem to původně a prvotně jsou právě jenom ony věci, které se nám skrze jevy vyjevují. Aby se nám vyjevily nikoliv pouze věci (skrze jevy), ale jevy samotné jakožto „věci“ zvláštního druhu, musí se nám vyjevovat právě jakožto jevy. A to se nemohou bez toho, že se nám vyjevují jakožto vyjevování určitých věcí. – A z toho jednoznačně vyplývá, že fenomenologie, která chce svou veškerou pozornost soustředit právě na fenomény a vyjevování, se z principu nemůže zbavit tématu „věci samých“, které se vyjevují ve fenoménech a k nimž získáváme nový druh přístupu ve chvíli, kdy se nám tyto fenomény věci vyjeví samy jakožto fenomény, neboť jako fenomény se nám mohou vyjevit pouze tak, že se nám vyjeví zároveň jejich vztaženost k věcem samým.

24. VII. 86

86-169

Termín metafyzika vznikl, jak známo, pro knihovnické účely, nikoliv pro cíle filosofické. Nicméně poměrně brzo bylo využito jeho vnitřních možností, byť zdaleka nikoliv v souzvuku s tradicí. Aby bylo možno metafyziku vymezit jako tu filosofickou vědu, která se týká skutečností „nadpřirozených“ (*supernaturalia*), na rozdíl od fyziky, zabývající se skutečnostmi přirozenými (*naturalia*), bylo třeba podstatně revidovat a vlastně nově a jinak konstituovat pojem „*fysis*“ (*natura*). Šlo vlastně o pragmatické užití termínu, který byl po ruce a který se dobře hodil. Postupně byl termín a pojem „metafyziky“ značně diskreditován a konečně došlo k tomu, aby byl celý věk, celá epocha myšlení určitého typu označena jako éra „metafyzického myšlení“, přičemž jako metafyzické bylo označeno i takové myšlení, které nemělo se supranaturáliemi nic

společného. Zároveň se pojem „metafyzika“ a „metafyzický“ značně rozostřil a u různých autorů znamená docela odlišné skutečnosti.

Za těchto okolností se klade otázka, zda termínu „metafyzika“ není škoda a zda by nebylo lépe charakterizovat uplynulou a pomalu končící epochu myšlení (evropského) jinak (např. jako epochu předmětného myšlení nebo pod.) a termíny metafyzika a metafyzický si uchovat pro jiný typ myšlení nebo pro jiný myšlenkový obor, pro jinou filosofickou disciplínu. Konkrétně v souvislosti s nepředmětným myšlením a nepředmětnou skutečností se přímo nabízí interpretovat „*fysis*“ jako předmětnou stránku skutečností, zatímco metafyzika by se zabývala buď nepředmětnou jejich stránkou, anebo – půjde-li to vůbec – ryzí nepředmětností.

24. VII. 86

86-170

Zdá se, že nadchází doba, kdy bude třeba znovu analyzovat otázku tzv. kompromisu. Dávno již formulovaná zásada, že kompromisy je možno uzavírat ve věcech praktických a technických, ale nikoliv v záležitostech zásadních a principiálních, je sice správná, ale příliš obecná. Je třeba postoupit dál a alespoň v některých směrech ukázat blíže, co je konkrétně v dané situaci (eventuelně i obecně v jistém typu situací) věcí zásadní, v níž nelze uzavírat kompromisy.

Docela zvláštní sférou, kde se obojí typ záležitostí, totiž těch, které kompromis připouštějí, a těch, které nikoliv, prolíná a překrývá, je zjevnost uzavíraných kompromisů. Praktický kompromis lze uzavřít legitimně a „čestně“ jen za předpokladu, že bude zjevné, že šlo nebo jde o kompromis. To znamená, že nejenom druhé straně, s níž kompromis uzavíráme, musí být zřejmé, že z naší strany jde o kompromis, ale že to musí být zřejmé i veřejně. A dále, že strana, která onoho kompromisu s námi dosáhla a pro které je tento kompromis přijatelný, musí učinit také nám zjevným, v jakém smyslu a v jakých mezích je pro ni tento kompromis přijatelný (např. také v jakých časových mezích). Kompromis, při němž si jedna strana dost jasně neuvědomuje, že a do jaké míry jde o kompromis, je kompromisem falešným, podvodným a z toho důvodu principálně nepřijatelným.

A zase docela zvláštním případem situací je ta, v níž obě strany mají dobrou či dokonce nejlepší vůli a snahu o kompromis, resp. o zlepšení vztahů mezi oběma stranami, ale nenacházejí způsob, jak skutečný kompromis uzavřít způsobem, který by toto jak vzájemné, tak veřejné vyjasnění, že jde o kompromis a o jaký jde kompromis, dovozoval a

připouštěl. Zejména v diplomatických jednáních na nejvyšší úrovni se někdy volí např. určitá formulace, která je co do slov přijatelná pro obě strany, ale která dovoluje každé ze stran vkládat do ní jiný význam. Mám za to, že takovýto typ „kompromisu“ je třeba principiálně odmítat a okamžitě stavět do ostrého světla, neboť ve skutečnosti nejde o kompromis, nýbrž o klam. Buď je klamán jeden z partnerů, eventuelně oba, a každopádně je klamána veřejnost. Zajisté jsou možné situace, kdy se zdá být naléhavé udělat alespoň náznak nějakého kroku k dorozumění, i když skutečný pokrok porozumění nebyl ještě nalezen, tím méně podniknout. To však je možno a nutno provést jiným způsobem než za pomoci několikanásobného klamu. Zkrátka: doporučuje-li Machiavelli knížeti, aby neváhal lhát, když je to nutné a užitečné, musíme trvat na tom, že každá taková lež a každý klam, musí být z principiálních hledisek odmítán a kritizován přinejmenším tak, že je na něj vrženo ostré světlo a že je jako takový posuzován a odsuzován. Slabší strana může být leckdy efektivním tlakem donucena souhlasit s kompromisem, který je silnější stranou vydáván za kompromis legitimní a pro obě strany přijatelný i užitečný, a při tom jde jen o uplatnění „práva silnějšího“, takže forma „kompromisu“ je určena veřejnosti, která by se jinak mohla cítit pobouřena. Už jen z tohoto důvodu platí, co bylo řečeno. Neboť jak mravní, tak právní hledisko musí uplatňovat především zřetel k slabšímu, silný se umí o sebe postarat sám.

(24. 7. 86)

86-171

I když chápeme víru jako kosmický faktor, zůstává otevřena otázka, jakých zvláštních forem nabývá víra na lidské úrovni, tj. tam, kde její působení prochází prostřednictvím vědomí. Přesněji řečeno, jde nám o to, jak na jedné straně toto prostřednictví ovlivní samu víru, ale také jak na druhé straně víra ovlivní zase prostředkující vědomí. Zkrátka a dobře, chceme prozkoumat, co vlastně znamenal objev víry ve starém Izraeli, tj. jak vypadalo ono vědomí (uvědomění), že život má být (právě skrze vědomí, tedy vědomě, uvědoměle) orientován a v projektu strukturován vírou. Je-li totiž víra sama kosmickým faktorem, nemohla být „vynalezena“ ve starém Izraeli, nýbrž nanejvýš „objevena“, vyjevena skrze vědomí. Protože však reflexe v tradičním (klasickém) smyslu ještě neexistovala, protože ještě nedošlo (přinejmenším v časové i prostorové, konkrétně společenské koincidenci) k vynálezu pojmů a pojmového myšlení, musíme si dobře rozvážit, kde chceme hledat a co chceme najít, když začneme pátrat po této první, ještě nepojmové reflexi víry. Bez takové reflexe se ovšem

nemůžeme obejít a hledat ji musíme; nicméně jde o její „první typ“, který nutně musel vypadat jinak, než jak jsme dnes na její podobu zvyklí. Pro zjednodušení a také pro dobré odlišení budeme pro tuto předpojmovou reflexi užívat termínu „protoreflexe“.

A vzniká otázka: jakým způsobem pracuje protoreflexe, když nemá k dispozici pojmový aparát a formální normy práce s pojmy? Uprostřed světa mýtu může (a musí) taková protoreflexe pracovat jen s vyprávěním: narativní reflexe. Z tohoto hlediska je nutno přezkoumat různá vyprávění a hledat ta, která mohou být jen formou protoreflexe.

24. VII. 86

86-172

Na základě Ebelingových statistických šetření (znovu připomenutých a určitým směrem využitých Marxsenem) se lze s velkou pravděpodobností domnívat, že chápání víry jako víry v něco nebo v někoho, na něco nebo na někoho, není – alespoň pro nejbližší okruh Ježíšův – nejen nikterak původní a té první tradici vsutku vlastní, nýbrž že jde o posun, jímž je pravá povaha víry (a dokonce i víry u člověka, tedy na lidské rovině) zatemňována, zakrývána a falešně interpretována. V čem spočívá tento posun, který můžeme právem považovat za odchylku nesprávným směrem a za pokleslost? Přibližně pět století (a pravděpodobně i déle) se už v oblastech, ovlivněných řeckou kulturní mocí a tradicí prosazuje stále intenzivněji tzv. pojmové myšlení, které můžeme pro tuto dobu (a ještě po další dvě tisíciletí) ztotožnit s myšlením předmětným. Pod tímto sugestivním a značně virulentním tlakem dochází k tomu, že sama víra je chápána jako předmětně intencionální. Naším tvrzením, naší základní tezí však je, že víra sice má intencionální charakter (dokonce značně komplikovaný), ale že její základní intencionalita nesměřuje ke konstituci intencionálního předmětu, nýbrž že má charakter nepředmětný. Z tohoto hlediska se pro nás otvírá naléhavá otázka, zda ona staroizraelská protoreflexe víry není svým způsobem přiměřenější, adekvátnější povaze víry právě v tom, že nepracuje ani především, ani – to už vůbec ne – výhradně s předmětnými intencemi, takže nekládá do své interpretace víry něco tak jí cizího, jako je jakási předmětná zaměřenost na jakékoliv předmětné skutečnosti, ale respektuje její zakotvenost ve skutečnosti nepředmětné, v ryzí nepředmětnosti.

25. VII. 86

86-173

Jeremiáš, vyřizující „zaslíbení Boží o vysvobození lidu Judského z Babylona“, zvěstuje také očekávání Hospodinovo, resp. jeho vidění budoucích věcí: „Vpravdě slyším Efraima, an sobě stýská, (pravdě:) Trestals mne, abych ztrestán byl jako telátko neupřáhané; obrať mne, abych obrácen byl, ty jsi zajisté, Hospodine, Bůh můj. Neboť po obrácení svém pokání činiti budu, a když mi k známosti sebe poslouženo bude, udeřím se v bedra. (Jr 31, 18-19a)

V hebrejštině *š-v-b*, Septuaginta překládá buď *epistrefein* (obrať mne, abych obrácen byl) nebo *aichmalósia* (po obrácení svém). Pokání činiti v hebrejštině *n-h-m*, v řečtině *metanoein*.

Chápeme-li „pokání“ jako změnu smýšlení, pak tu je vysloven předpoklad, že Efraim bude nejprve obrácen a teprve pak může u něho dojít ke změně smýšlení. To nesmíme interpretovat jako skutečnost, že reflexi předchází praxe. To, čemu lze říkat praxe (ve smyslu životní praxe, ne tedy ve smyslu pouze pragmatickém), představuje „ovoce pokání“ a není jeho předpokladem. Naproti tomu, když se Efraim má prosebně vyslovit, aby ho sám Hospodin obrátil, předjímá něco z toho obrácení již ve změně svého smýšlení, které se otvírá vstříc onomu stvořitelskému a přetvořivému obrácení, v němž Bůh je aktivní a Efraim pasivní. Zdá se proto, že musíme rozlišit tu změnu smýšlení, která je ne-li předpokladem, tedy alespoň precedentem obrácení, a té druhé změny smýšlení, která je jeho plodem, ovocem, důsledkem. Nejde proto o vztah mezi teorií a praxí, jak se traduje od starého Řecka.

26. VII. 86

86-174

Ekum. překl. (1979)

Zřetelně jsem slyšel Efrajima, (jak) si stýská: „Potrestal jsi mě a byl jsem ztrestán, býval jsem jak nezrokocný býček. Obráť mne, chci se vrátit, vždy ty, Hospodine, jsi můj Bůh. Po svém návratu chci činit pokání, po svém poučení budu se bít v prsa (...)“

The Holy Bible (1611)

I have surely heard Ephraim bemoaning himself (thus): Thou hast chastised me, and I was chastised, as a bullock unaccustomed (to the yoke; turn thou me, and I shall be turned; for thou (art) the Lord my God. Surely after that I was turned, I repented; and after that I was instructed, I smote upon (my) thigh; (...)

La Sainte Bible (J. F. Ostervald) (1210)

J'ai entendu Éphraïm qui se plaint, (et qui dit) : Tu m'as châtié comme un veau indopté; convertis-moi, at je serai converti; car tu (es) Éternel, mon Dieu. Certes après que j'aurai été converti, je me repentirai, et après que je me serai reconnu, je frapperai sur ma cuisse. (...)

Die heilige Schrift – Der Urtext + Übersetz. (Leipzig 1863)

Hört' ich doch Ephraim klagen: „Du hast mich gezüchtigt und ich bin gezüchtigt, wie ein ungelehrig Kalb; bekehre mich und ich werde bekehrt, denn du bist der Ewige, mein Gott. Denn da ich bekehrt bin, schlag' ich auf die Hüfte (...)“

86-175

Zajímavá je koincidence obrácení, pokání (změny smýšlení) a „známosti sebe“ (sebepoznání). „Známost“ v hebr. *j-d-'*, řec. *ginóskein*. Jestliže „udeřím se v bedra“ budeme chápat jako výraz odstupu od sebe, zavržení sebe, ponechání sebe a své minulosti za sebou, pak je pochopitelně „změna smýšlení“, obvykle překládaná jako „pokání“, předpokladem – a možná ještě spíše součástí, složkou – tohoto odstupu od sebe. Bez odstupu od sebe není možný nový, kritický přístup k sobě („udeřit se v bedra“ je právě takovým kritickým přístupem k sobě).

Anglický překlad velmi zjednodušuje a zplošťuje celou záležitost, kdy mluví o „after that I was instructed“, neboť tu jako by se předpokládalo nějaké sdělení, naučení, poučení apod. Naproti tomu české „posloužit k známosti sebe“ je otevřeno do větší šíře. Kromě toho poznat sebe, tu jak v hebrejštině, tak v židovské tradici věcně znamená víc než pouhý noetický, gnozeologický krok.

V židovské tradici bývalo běžné opakovat různými slovy a v různých obrazech totéž. Proto lze mít také za to, že „udeřit se v bedra“ znamená právě to pokání, o němž se mluvilo předtím. V každém případě zůstává onen nejdůležitější moment, že se člověk něčeho ze sebe zbavuje, že něco ze sebe nechává nadále již mimo sebe, že se od něčeho ze sebe nadále odděluje a nechce s tím nadále nic mít, nechce v tom pokračovat, nechce na to navazovat (leč negativně). Zdá se, že ono sebepoznání je spjato s odstupem od sebe a že obrat způsobený Hospodinem je základem a předpokladem jak změny smýšlení, tak známosti sebe (sebepoznání).

26. VII. 86

86/176

(10. 2. 86) Existuje určitý typ nemyšlení, resp. nemyšleného, které můžeme vyřadit z té veliké skupiny, formální, negativně určené skupiny toho, co je nemyšleno, resp. nemyšlení, které můžeme považovat za jistou formu myšlení nebo jistou formu myšleného. Toto zvláštním způsobem „nemyšlené“ – a budeme raději mluvit o té sféře intencionální: to, co je intencionálně nemyšleno, je možno interpretovat v tomto smyslu jako to, co je myšleno nepředmětně, pomocí nepředmětných intencí. Jinak řečeno, co je myšleno nepředmětně. Už tady ten způsob vyjádření má své vady, protože mluvíme o „tom, co“ je myšleno nepředmětně. Pochopitelně takto se můžeme vyjadřovat jedině v důsledku toho, že jsme pod tlakem předmětného myšlení a že v pozadí je jakési naše přesvědčení, že i to, co je v daném případě konkrétně míněno nepředmětně, může být převedeno do oblasti předmětně mínitelného, a tedy může být předmětně míněno. Ovšem v pozadí za tím je určitá koncepce, která připouští sice nepředmětné intence, ale bere vážně jenom ten typ myšlení, který to, co bylo nebo je míněno nepředmětně, může být, může se stát předmětem intencí <předmětných>.² Ovšem tato dogmatická pozice, tento nekontrovaný a neanalyzovaný předsudek vlastně nepřipouští a předem nezdůvodněně vylučuje tu možnost, že jsou skutečnosti (a tady zase slovo „jsou“ je problematické, podobně jako když řekneme „je něco“, tak to „něco“ je problematické) a zároveň pod skutečností – musíme rozšířit ten pojem – musíme mínit „něco“ mnohem širšího než „předmětná skutečnost“), tedy musíme tam zahrnovat také nepředmětnou skutečnost), takže je tak vyloučena možnost skutečností, které z nějakých elementárních, principiálních, základních a nevyhnutelných důvodů musí také být míněny, i když nepředmětně, a přitom nemohou být legitimně míněny předmětně, tj. pokud jsou zpředmětněny, tak dochází k základnímu omylu či scestí, prostě ty nepředmětné skutečnosti po zpředmětnění jsou vlastně likvidovány, jsou zneváženy, zbaveny toho nejpodstatnějšího, jim nejvlastnějšího. (přepis 26. VII. 86)

86-177

(11. 2. 86 dopol.) Jestliže pod konkréci a konkrétnem rozumíme spontánní (nebo jak bychom to vyjádřili) zintegrovanost, tak potom pod pseudokonkréci a pseudokonkrétnem budeme rozumět integrovanost umělé, resp. zprostředkovanou nějakým subjektem, který ovšem sám je konkrétně skutečným pravým. V tom smyslu potom je typické, že intencionální předměty jsou vždycky pseudokonkrétní a že nejsou schopny modelovat věrně, přiměřeně, adekvátně – skutečnou

² V rukopise: „nepředmětných“. – Pozn. red.

konkrétnost. To není tak dobře patrné ani na příkladech, kterých jsme užívali nejčastěji, totiž např. v případech geometrických obrazců, které žádným skutečným konkrétem nejsou, a tudíž při jejich modelování nevychází a nemůže vycházet najevo příslušná nedostatečnost, neuspokojivost. Naproti tomu jednotlivé živé bytosti jsou takovými pravými konkréty a taxonomické jednotky, jimiž jsou pořádány a do nichž, resp. pod něž jsou zařazovány, jsou pseudokonkrétní. To znamená, že jednotlivé intencionálně konstituované charakteristiky příslušné taxonomické jednotky jsou integrovány v jakýsi pseudocelek, tj. pseudokonkrétní celek uměle, tím že jsou vypočítány, vyjmenovány, že se seřadí jakási skupina, množina znaků, jimiž se onen pseudokonkrétní celek, taxonomická jednotka, obdaří. To má svůj bezprostřední význam a důsledky pro pojetí také nepravých událostí, jako jsou události dějinné a má to též své důsledky pro pojetí uměleckého díla, které je takovým zvláštním případem pseudokonkrétnosti na pomezí, a to už naznačuje směr, jímž můžeme udělat ještě jeden krok. Totiž tázat se, jestliže umělecké dílo díky svému vnitřnímu charakteru, svému vnitřnímu světu je schopno integrovat (ne sice aktivně, ale jako norma) náš přístup k uměleckému dílu a přes tento přístup i přístup ke skutečnosti vůbec, i k životu, tak se otevírá cesta k otázce, k postavení otázky, zda to jsme vždycky my, kdo integrují tam, kde jde o pseudokonkrétní skutečnosti, a zda v některých případech – a ty je potom třeba odlišit – není vedle subjektivních zdrojů integrity těchto pseudokonkrétních skutečností třeba počítat ještě s nějakými a-subjektivními zdroji, resp. a-subjektivním zdrojem, totiž se zdrojem, který přichází z budoucnosti, který je spjat s nepředmětnými stránkami všech pravých jsoucen a který prostřednictvím pravých jsoucen může být tím pravým zdrojem integrity i tam, kde ony subjektivní zdroje by na integrování nestačily. Tak tomu je pravděpodobně na všech úrovních živého, předvědomého, a je možné, že tyto a-subjektivní zdroje, resp. tento a-subjektivní zdroj integrity se prosazuje i prostřednictvím vědomí, a že to není tedy ani převoditelné na subjektivní akty, a tím méně to je odvoditelné od toho, čemu např. Adorno říká „Spur eines Faktischen“, stopa toho, co se stalo (*factum = quid factum est*), a co tedy je zároveň zdrojem a garantem integrity pravých jsoucen, pravých událostí, a spoluzdrojem, resp. tím nejhlubším zdrojem integrity, resp. pravé, té správné i integrity pseudokonkrétní, pseudokonkrétních, nepravých jsoucen, nepravých událostí. Přičemž když zdůrazňujeme *ultimum principium*, poslední zdroj, poslední počátek, tak budeme vždy pamatovat na to, že ten sám o sobě také nestačí k tomu, aby mohl vést k integritě třeba dějinných událostí, že si potřebuje vypoamáhat, že potřebuje asistenci,

spolupráci subjektů, jejichž integrity, pravé integrity je ovšem také garantem. (přepis)

Poznámka 26. 7. 86:

Tím je vysloven princip zásadní kosmologické důležitosti: ryzí nepředmětnost se sama nemůže zpředmětňovat, ale může stimulovat, vyprovokovat konkrétní události, které spočívají ve zvnějšňování vnitřního. Ty jsou nadány reaktibilitou, takže mohou navazovat jednak na jiné události, jednak samy na sebe. Sama reaktibilita je však také událostného charakteru, ale kromě své původní, vlastní integrity je schopna nějak (na nějaké rovině) v sebe integrovat i to, co původně – mimo samo její dění a mimo dění příslušné reagující události jakožto subjektu – integrováno nemuselo být (anebo jen v omezeném rozsahu a na omezené úrovni). Tím je založena možnost efektivní působnosti i nepravých jsoucen. Zároveň je předpokladem či spíše složkou a součástí reaktibility odstup od sebe a přístup k sobě. V „prostoru“ mezi obojím se otvírá zase možnost vstupu ryzí nepředmětnosti vyprovokované konkrétní výzvy (tj. situační výzvy) doprostřed úhrnu pravého i nepravého (tj. integrovaného původně nebo prostředkovaně) dění, vždy však skrze subjektivitu, takže vyšší smysluplnost takřka nerozeznatelně (rozeznání je možné teprve zpětně a obvykle po značném časovém odstupu) koinciduje a splývá s kontingencí, nahodilostí. Zatímco pro setrvačnosti platí „*causa aequat effectum*“, nahodilost se může ukázat být výbuchem (nebo alespoň emergencí) negentropie.

26. VII. 86

86-179

Když charakterizujeme filosofii jako systematickou principiální (a kritickou) reflexi, zdá se tím být naznačeno, že tu je nutně cosi, co předchází filosofování a k čemu se filosofování – právě v reflexi – teprve dodatečně, sekundárně přibližuje, k čemu přistupuje. To je ovšem nepochybná pravda; záleží ovšem velice na tom, jak této pravdě rozumíme a jak ji budeme interpretovat. Zcela chybný by byl závěr (jak jej např. najdeme u Jeana Lacroixe (2877, *Panorama de la philosophie française*, výklad o de Waehlensovi, s. 177), že „filosofie nežije ze své vlastní substance“, že „filosofie tedy není tvořivá: je reflexí nějaké ne-filosofické zkušenosti“ – a ta může být nejrůznější: „náboženská víra, vědecké poznání, umělecké výtvořiny, instituce a právo, lidská praxe“. „Civilizace je idea, která pracuje v dějinách, myšlenka, která se inkarnuje a uskutečňuje. Je to tato myšlenka, jež se nazývá prereflexivní. Filosofie je až druhou myšlenkou, myšlenkou,

kteřá se ovládá a drží se v hrsti, kteřá se reflektuje. Zahynula by, kdyby jí zkušenost neposkytovala vždy novou materií: reflexe ducha předpokládá jeho spontaneitu. Nereflektované je druhou stranou reflexe; nelze poznat sama sebe, aniž bychom zároveň poznávali to druhé. Prvním filosofickým problémem je vztah rozumu ke zkušenosti, vztah filosofie k ne-filosofii.“ (s. 177-8).

Už Leibniz poukázal plným právem na meze takovéto interpretace: *nihil est in intellectu..., nisi intellectus ipse*. Filosofie nemůže být redukována na pouhou sekundární reflexi, protože také taková sekundární reflexe je výkonem spontánní myšlenky, spontánního ducha. A tato nosná spontánnost je také zakoušena a představuje tedy původní zkušenost, kteřá může být reflektována nikoliv menším právem a s menší legitimitou než to, že se - jakožto reflexe obrací k jiné zkušenosti a k jiné spontaneitě ducha.

27. 7. 86

86-180

Proč tohle vlastně musíme zdůrazňovat? Protože sama tzv. zkušenost nepředstavuje nic víc než materií (jak říká ve své interpretaci Lacroix, resp. jak prý říká sám de Wealhens, viz *La philosophie et les expériences naturelles*), kteřá se zkušeností vlastně stává teprve za součinnosti reflexe. Zkušenost nereflektovaná prostě není žádná zkušenost, ale může se zkušeností doopravdy stát teprve pak, když je myšlenkově, tj. reflexí zpracována a tak dotažena. Tzv. „nereflektované“ může být sice plodem a produktem spontaneity, ale nikoliv ještě spontaneity ducha, protože duch je spjat s myšlenkou a s myšlením, a nemůže se tedy ani ukázat, ani projevit bez reflexe, mimo sféru reflexi. Metodicky sice musíme vždycky rozlišovat, oč hlavně jde, co je cílem našeho zkoumání a našich analýz, zda nějaký čin, nějaká akce, anebo reflexe tohoto činu či akce. Ale předpoklad, že existuje nějaká prvotní rovina, kteřá obstojí sama o sobě a kteřá teprve dodatečně může, ale nemusí být reflektována, je falešný, hluboce mylný. Spontaneita, chápaná jako „akce nazdařbůh“, je vždycky pouhou naší konstrukcí, a to dokonce na úrovni nejnižších živých organismů (což je úroveň nám značně vzdálená, a proto jen těžko fakticky kontrolovatelná). Všude tam, kde hovoříme o nějaké spontaneitě lidské, je reflexe už vždy přítomna, a to nikoliv jako něco druhotného, a tudíž odčitatelného, nýbrž jako spolukonstituující prvek oné spontaneity samotné. Zkušenost tudíž není žádnou „přirozenou“ základnou myšlení, nýbrž je plodem spolupráce a spoluangažovanosti také samotného myšlení, samotně reflexe, bez níž

by ona zkušenost vypadala docela jinak, bez níž by vůbec nebyla – jakožto taková – možná.

27. VII. 86

86-181

Jestliže opustíme starořeckou myšlenku arché, spočívající v úsudku, že to, co je na počátku, vládne všemu následujícímu, naskýtá se nám možnost, a dokonce nutnost provést rozlišení mezi počátkem a původem (zdrojem, základem apod.). Jen na základě tohoto rozlišení lze přiměřeně pochopit počínání filosofie, která se v reflexi „dobírá“ svých „kořenů“, aniž by se však musela nutně vracet k tomu, co je už v minulosti „dáno“. Počátky filosofie jsou historicky „dány“; zatímco ke svým zdrojům musí filosofie teprve pronikat. Toto pronikání k vlastním zdrojům je stále ještě často chápáno jako odhalování, odkrývání něčeho, co tu už – byť v skrytosti – nějak je. Ale ve skutečnosti je takové pronikání defacto spolutvůrcem, spolukonstituentou těchto zdrojů. Když totiž myslíme, „je“ v našem myšlení mnohé, co zůstává nemyšleno. Ale tomu musíme rozumět tak, že v tomto ne-myšleném je mimoděky načrtnuto či jen naznačeno něco, co při důkladném a pozorném rozboru může a musí být domyšleno, tj. dovedeno k jasné a zřetelné myšlence, která se ukáže být předpokladem onoho původně myšleného (přesněji: onoho na počátku myšleného). Okolnost, že to musí být domyšleno, neznamena, že v oné ne-myšlené podobě to tam už fakticky bylo „obsaženo“, nýbrž že logikou myšlenky jsme od myšleného dováděni k tomu, co je v myšleném ne-myšleno, ale co se po důkladném rozmyšlení ukáže být nezbytným předpokladem onoho myšleného. A dovedení jsme ne k tomu, co tam už i tak „jest“, nýbrž co tam na základě logického domýšlení musíme ustavit, konstituovat, položit, vytvořit, myšlenkově „uskutečnit“.

4. VIII. 86

86-182

Vynález pojmového myšlení otevřel pro lidský rozum problematickou a nebezpečnou cestu výhradní nebo alespoň převažující orientace na myšlenkové konstrukce a na skutečnost, viděnou prizmatem takových konstrukcí, a tím ztrátu smyslu pro čas, totiž pro skutečný čas lidského života a lidského světa. Ztráta smyslu pro čas (anebo třeba jen oslabení tohoto smyslu pro čas) znamená ztrátu – nebo oslabení – smyslu pro odpovědnost. Převzít za něco odpovědnost znamená přiznat základní důležitost času ve světě i v lidském životě. Mravní smysl a mravní dimenze lidského individuálního i společenského života se mohou rozvinout pouze

tam, kde je rozvinut smysl pro čas a pro to, že v čase se lidské možnosti připravují, otvírají, aktualizují, ale také uplývají, odcházejí a nenávratně mizí. V odpovědném vztahu k času, který přináší příznivé i nepříznivé situace a také možnosti jejich rozmanitého využití, se formuje také lidská osobnost, její specifická jedinečnost a nezaměnitelnost. Proto každý pokus užívat pro hodnocení lidských činů nadčasových nebo mimočasových kritérií, tj. formulovat „věčné“ morální příkazy, pravidla a zákony, sebou nese nebezpečí ztráty cesty k osobitosti a jedinečnosti a zastavení nebo úpadku onoho personalizačního trendu, o němž opětovně mluví např. Teilhard de Chardin. Etika jako teoretická disciplína musí mít proto na prvním místě zkoumat situačnost, tj. jedinečnost mravních situací; ovšem to lze jen na pozadí určité mravní rutiny. Jako v jiných oborech lidského života i tu je rutina nižších úrovní předpokladem k uvolnění vyšších funkcí k jedinečným činům a výkonům.

4. VIII. 86

86-183

Hovory a fráze o „autentičnosti“ a sebeuskutečňování atd. tonou v rozporech, kterých si nejsou nikterak povědomy. I jejich předpokladem je jakési preexistující „já“, které je v zavinuté podobě prostě dáno a které se má jen svobodně rozvinout. Ale to je falešná hypostaze a čirý mýtus. Žádné „já“ není nikomu předem dáno (ostatně, i kdyby to bylo možno, „já“ dávat, nebylo by komu!), nýbrž každý člověk se k němu musí dopracovávat, budovat je po celý život, bdít nad ním, být mu věren, ale také na něm pracovat, vylepšovat je, leccos bourat a pak nově stavět atd. Základním předpokladem tu je jednak schopnost „návratu k sobě“, jímž je „já“ původně ustavováno, a za druhé schopnost projekce, rozvrhování vlastního „já“ tak, aby ve smyslu tohoto rozvrhu mohlo být uskutečňováno. A pochopitelně tento rozvrh nemůže být nahodilý a svévolný, ale musí se ohlížet po světě a po situaci, do nichž je postaven. Každý člověk musí budovat své „já“, tj. sám sebe, pouze za pomoci druhých lidí, ale také proti nim a v odstupu od nich. Pomáhat druhému, aby se stal sám sebou, nesmí proto ničím připomínat vnucování nějakých představ a schémat druhému člověku: nemohu nikdy vytvářet druhého člověka ke svému obrazu, nýbrž pouze mu pomáhat, aby se postavil na vlastní nohy, aby se osamostatnil, aby načerpal dostatek síly k tomu, aby se stal jedinečnou osobností, a ne pouze nějakou nápodobou, imitací, odlikou jakýchsi vzorů či pravzorů. A tady přichází to nejdůležitější; sám sebou se může člověk stát jen tváří v tvář jedinečnému „ty máš!“, které je

situační a osobní výzvou. Zdrojem autentičnosti je tato „ne-daná“, ale oslovující výzva.

4. VII. 86

86-184

Démokritos praví (Zl. B 172): „Z čeho nám vzniká dobro, z toho se nám může dostat i zla. Avšak zlu lze uniknout. Tak hluboká voda je k mnohému prospěšná a zase škodlivá, neboť je nebezpečí v ní utonout. Nuže byl vynalezen prostředek proti tomu: vyučování v plování.“ – Z toho se zdá vyplývat, že to, „z čeho“ dobro či zlo pochází (vzniká), je jaksi mimo dobro a zlo, z morálního hlediska *adiaforon*, neutrální. Této myšlenky lze dodat, ještě další aspekt, totiž že „milujícím Boha všechny věci napomáhají k dobrému“ (Řím. 8,28). Také zde je řeč o „věcech“, které samy o sobě nejsou označeny jako „dobré“, ale jen jako „napomáhající“ k dobrému, přičemž nezbytnou podmínkou je „milování Boha“, což je podmínka subjektivní (ev. subjektivní). Onu subjektivnost připouští ostatně také Démokritos, když poukazuje na možnost čelit utopení tím, že se naučíme plovat. Je tu tedy naznačena asi následující možnost chápání: věci jsou, jak jsou, a nejsou ani dobré, ani zlé. Z určitého hlediska, resp. v určitém kontextu, založeném subjektivně (tedy např. v určitém osvětlení) je však lze přece jen hodnotit jako ne-li dobré či zlé, tedy alespoň jako k dobrému nebo zlému vedoucí. Případnému zlému však lze „uniknout“ tím, že se něčemu přiučíme (technicky), nebo že si osvojíme určitý specifický postoj či přístup (milování Boha). Z toho vyplývá, že i tam, kde dojde ke zlu, i tam, kde k dobru, záleží v podstatě na nás, jak s „věcmi“ zacházíme a jak dovolujeme, nebo dokonce spolupracujeme na vzniku zla tam, kde by mohlo vznikat dobro. Pochopitelně jde o značnou simplifikaci: co to jsou ty „věci“? Existuje vůbec nějaká prvotně neutrální rovina „mimo“ dobré a zlé?

14. VII. 86

86-185

„Věci“, s nimiž se člověk setkává a střetává, jsou většinou jen sedimenty lidských aktivit, eventuelně – v krajním případě – pasivit (což jest ve skutečnosti jen druh aktivity). To ovšem znamená, že nejsou neutrální, pouze „věcné“, ale že obsahují (byť v sedimentární podobě) zlo i dobro. Ne sice tak, že bychom na nich nebo v nich mohli na ony prvky dobra či zla ukázat a že bychom je mohli z věcí extrahovat, separovat, izolovat, ale tak, že náš vztah k těmto „věcem“ není myslitelný ani možný bez navázání na kontext, v němž se jim dostávalo jejich podoby a vlastností a

bez něhož by nemohly být tím, čím „jsou“. To znamená, že se k těmto věcem vztahujeme přes minulost, v níž vznikaly a v níž měly (v níž se jim dostalo) určitý smysl. Tento smysl také není „dán“ tak, že bychom jej mohli objektivně konstatovat, a přece je elementárně významný. Věci nějak poukazují na minulost, nutí nás, abychom v zacházení s nimi nějak na minulost navazovali. Minulé zlo si nás přivolává a ujařmuje, dobývá své vlády nad námi právě přes věci a skrze věci; věci nejsou neutrální, ale jsou plné sedimentů starých vin (a ovšem nejen vin, také dobrých činů, ale to nás obvykle tolik nepálí). Můžeme-li říci, že věci mají tendenci si nás podmaňovat a podrobovat si nás do svých služeb, je to právě silou a mocí oněch sedimentů, díky kterým věci nikdy nejsou pouhými věcmi. Proto např. každý majetek představuje nástroj přilnavé moci nějakého starého bezpráví, na němž se podílíme prostě už tím, že „máme“, že onen majetek „sdílíme“, „spravujeme“, že jím disponujeme. Tzv. právo na soukromé vlastnictví není a nemůže být rovnocenným lidským právem, neboť by to nutně znamenalo právo na nespravedlnost.

14. VIII. 86

86-186

Zvláštní pohled nám ukazuje srovnání dvojího různého přístupu k tělu. Démokritos (zl. B 159) prý praví: „Kdyby mohlo tělo obžalovat duši pro to, co bolestí a zlého od ní trpí po celý život, a kdyby se on (Démokritos) stal soudcem žaloby, rád by odsoudil duši za to, že zčásti zahubila tělo nedbalostí a oslabilo je opilostí, zčásti je zničila a rozervalo rozkošemi, tak jako kdyby byl nějaký nástroj nebo nářadí ve špatném stavu, obvinil by toho, kdo ho nešetrně užívá.“ Naproti tomu apoštol Pavel vidí věci docela odlišně. Praví, že „hříchů nepoznal, než skrze zákon“ (Ř 7,7). Ne tedy, že hříchu nebylo; „až do zákona hřích byl na světě, ale hřích se nepočítá, když zákona není“ (5,13). Jindy o tom Pavel mluví tak, že „bez zákona zajisté hřích mrtev jest“ (7,8). „Víme zajisté, že zákon jest duchovní, ale já jsem tělesný, zaprodaný hříchu.“ (7,14) A tento „zákon panuje nad člověkem, dokudž živ jest (člověk)“ (7,1). „Vímť zajisté, že nepřebývá ve mně (to jest v těle mém) dobré. Neboť chtějí hotové máme, ale vykonati dobrého, toho nenalézám.“ (7,18) Takže: duše by chtěla, ale tělo nedovolí (místo duše též mysl apod.) Tak vidíme, že jeden autor připisuje ne-li všechno, tedy mnohé zlo, jež musí tělo vytrpět, nedbalosti a nešetrnosti duše, zatímco druhý autor samo tělo označuje za příbytek zla a původce zla, za příčinu, která nedovolí člověku, aby uskutečňoval své dobré úmysly. „A také já sloužím myslí zákonu Božímu, ale tělem zákonu hřícha.“ (7,25) Obě tyto interpretace si zaslouží naší bedlivé pozornosti a

důkladného rozboru, aby se jasně ukázalo, co z nich ob stojí v kritickém přezkoumání a co nikoliv.

14. VIII. 86

86-187

Některé etické teorie omezují etický princip na otázku prospěchu a prospěšnosti (utilitarianismu, který převládá zvláště v anglosaském prostoru). Pochopitelně bylo nutno hned od počátku čelit námitce, že jednotlivcův prospěch může znamenat (a velmi často také znamená) neprospěch pro jiné. Proto bylo nutno samu prospěšnost (užitečnost) socializovat, tj. chápat ji jako prospěch celé společnosti (nebo alespoň určité vrstvy, třídy apod.). To však zase neřeší otázku, jak překonat rozpory mezi tím, co je užitečné a prospěšné pro jednu část společnosti, a co právě proto může být (a často také bývá) neprospěšné a přímo škodlivé pro části jiné. A když bychom se chtěli pokusit i tady čelit námitce tím, že rozšíříme svůj záběr hodně do široka, tj. na celé lidstvo, pak jen radikalizujeme jiný problém, který ovšem u tohoto postupu provází celou teorii od počátku, totiž komu svěřit rozhodování o tom, co je a co není pro lidstvo (eventuelně pro celou společnost, pro celou vrstvu nebo třídu společnosti, ba konec konců i co je pro každého jednotlivého člověka) vsutku tím užitečným a prospěšným. Buď necháme rozhodovat každého člověka na jeho vlastní odpovědnost – a pak vzniká problém, jak zjistit vůli celých společenských skupin (hlasováním?) – a pak také musíme nechat docela stranou otázku lidstva jako celku (celosvětové hlasování je nesmysl); anebo ustanovíme otázku užitečnosti a prospěšnosti jako problém objektivní a svěříme jej do péče „povolaných“ (a kdo těmi povolanými budou?) a ustavíme tím autoritativní společnost, kde etické principy budou určovány a formulovány jako „zákony“.

14. VIII. 86

86-188

Podle zl. B 31 z Klementa praví Démokritos, že lékařství hojí tělesné nemoci, kdežto moudrost zbavuje duši vášní.

To je stanovisko poněkud nedůsledné, jak se jeví modernímu člověku, neboť také pro duši jsou k dispozici lékařské disciplíny. Nicméně nás tu bude zajímat především okolnost, že podle Démokrita je postavena moudrost proti vášním, jež jsou většinou nerozumné, resp. proti rozumu. Tím se stanovuje proti individuálnímu mínění (které je unášeno a vlečeno vášněmi) rozumná úvaha – a snad ještě něco nadto. *Sofia* zajisté nemá jen tu omezenou funkci, aby neutralizovala vášně, ale proti tomu, kam a k

čemu nás vedou a vlekou vášně, musí pozitivně ukázat na něco jiného, co dělat je třeba, nutno, co udělat máme, co je správné atd. – tedy právě jakýsi jiný plán, jiný program, ale založený na moudrosti, a tedy také na rozumové úvaze. Rádl poukázal na to, že k rozumové úvaze náleží také poučení (*Útěcha*) – být v jiném kontextu (předpokládá, že každý člověk je schopen nahlédnout, co je dobré a mravné, dostalo-li se mu řádného poučení). Je tu tedy rozum a moudrost doporučena jako lepší, spolehlivější cesta životní (cesta k správnému, pravému životu) než vášně (a všelijaká hnutí mysli). Racionalita je tu stavěna proti iracionalitě, jak bychom to mohli také formulovat, vzpomínajíce na Bergsona a jiné). Démokritos vysoce cení, když člověk i v nesnadné situaci rozpozná, „co je třeba“. Z rozumnosti vznikají podle něho tyto tři věci: dobře myslet, dobře mluvit a dělat, co je třeba (zl. B 2). „Veliká je věc myslet v neštěstí, co je třeba.“ (Zl. B 42). Ale jak poznává člověk, co je třeba? A čím je to stanoveno?

14. VIII. 86

86-189

Masaryk mj. upozorňuje na to, že „Darwin přijímá docela jiné ženoucí síly evoluční než Marx“, a dodává: „neběží jen o fakt, že se svět a společnost vyvíjí, nýbrž především o to, jak a čím se vyvíjí“. (*OS I*, 71 – 065). – Ale otázka, kterou zde Masaryk formuluje, se vlastně netýká jen vývoje, ale také a zejména života individuálního (bez něhož není, jak zřejmo, možný život druhu atd.). Zvláště zjevné to je v případě člověka. „Co vlastně hýbe člověkem, ať už ho studujeme jako individuum nebo jako člena sociálního a historického celku? Je v něm *vis motrix* jen jedna? Či si představovat, že je takových hybných sil více? Jsou v něm vedle jedné hybné síly hlavní ještě hybné síly jiné, podřízené? V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (nástroj je také aktivní, a přece „pasivní“, to jest je hnán parní silou nebo rukou), jeho spontánnost? Jak veliká je tato spontánnost, to jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem, Prozřetelností? Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do které míry jsme na přírodě a na vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodní?“ (*OS I*, 208 – 065).

Chybně předznačuje Masaryk to, nač se dotazuje, jako již něco daného, totiž „*vis motrix*“, ženoucí sílu (ať už jednu nebo několik sil), daného „v něm“, tj. jako něco člověku vlastního, nepřiraditelného k ničemu vnějšmu. Jde o zřejmou reminiscenci na aristotelskou entelechii, ať vědomou nebo – spíše – neuvědomělou. A sama svoboda je tu chápána vlastně spinozovsky, jako nezávislost na ničem vnějším, jiném.

86-190

V jakém smyslu můžeme mluvit o tom, že je člověk v nějakém rozsahu „hnán vnějším okolím, osudem, Prozřetelností“ (viz Masaryk, 065, *OS I*, 208)? Nejde tu jen o otázku vnějších (eventuelně i tzv. „vnitřních“, čímž se ovšem myslí zase jenom vnější, byť v jiném smyslu vnější podmínky) podmínek, které si jen zřídka může člověk vybírat a volit, neboť většinou jsou pro něho „dány“. I tam totiž, kde si člověk nemůže optimální podmínky připravit, nýbrž musí přijmout ty, které jsou mu prostě k dispozici, které jsou „dány“, může se pokoušet i na dané podmínky reagovat tím či oním, tedy různým, a nikoliv z podmínek samých jednoznačně a výlučně odvoditelným způsobem. „Co“ ho „žene“, tj. čím je veden či nesen, co se mu ukazuje jako „správnější“ a lepší než to ostatní? Všechno ukazuje, že nám nic nepomůže zavést nějaká nová „*entia*“; můžeme v tom směru zcela souhlasit se zásadou, že „*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“. Chápeme-li ovšem správně onu „*necessitas*“, pak nám nezbyvá než zavést „*non ens*“ (event. „*non entia*“). Všude tam, kam jsme nuceni „umístit“ (resp. kde jsme nuceni „odkrýt“) tzv. náhodu či nahodilost (kontingenci, jak ostatně francouzština vskutku rozlišuje mezi *contingence* a mezi *chance*), všude tam odkrýváme okno, dveře, „světlinu“, jimiž „*non ens*“ přichází a vstupuje do světa jsoucna, entit, aby je v jistém rozsahu orientovalo“, aby přehodilo nebo nastavilo výhybky tam, kde je to možné (tj. kdy „tlak“ tzv. kauzalit a setrvačností je mírnější, řidší, kde má slabá místa a mezery). Jako všechna jsoucna, i člověk se tu a tam ocitá v místech oněch výhybek – a tam může reagovat na ono „*non ens*“ (správně či nesprávně, anebo vůbec ne).

86-191

Démokritos podle zl. B 39 prohlašuje, že „je třeba být dobrým nebo aspoň dobrého napodobovat“. Tady ovšem vzniká otázka, zda ten, kdo napodobuje dobrého, se tím stává dobrým. H. Broch velmi přesvědčivě ukázal, že imitující systémy hodnot (spíše pa-hodnot) nikdy nepřestávají být pahodnotami, jen se víc skrývají za zdání, že jsou hodnotami, právě protože ony hodnoty (vnějšně) napodobují. Také v křesťanské tradici se hojně a málo kriticky mluví o napodobování Ježíše Krista (*immitatio Christi*). Broch ukazuje, jak všechny „antichristovské“ systémy žijí tím, že napodobují systémy „christovské“. Antihodnota je tím úspěšnější, čím lépe se jí zdaří napodobit hodnotu. Lež je tím účinnější, čím víc vypadá jako

pravda, čím je pravdě podobnější. Lež, která se pravdě ničím nepodobá, je slabá, neúspěšná lež, kterou každý snadno prohlédne. Tak vzniká otázka, zda napodobující dobrého jen nezakrývá to, že je dobrému na hony vzdálen. Myšlenka napodobování musí být proto podrobena bedlivější analýze a musí být stanovena, pro kterou oblast je napodobování přípustné a pro kterou nikoliv. Pamatuji se, že J. B. Souček jednou obhajoval augurství jako jistý první krok k větší kultivovanosti: když někdo předstírá, že je slušný, a přitom není, tak z toho okolí má přece jenom pozitivní výsledek: když někdo slušnost předstírá, nemůže se navenek chovat hrubiánsky. Tento argument ovšem zase platí jen do jisté míry a pouze v určitých dimenzích. Týká se vnějšího zla a vnějších nepříjemností. Ale což právě toto vnější zachovávání jistých norem nebylo nazváno „farizejstvím“? A nebylo Ježíšem nejostřejším způsobem odsouzeno?

15. VIII. 86

86-192

Masaryk, poučen Humem, upozorňuje na to, že „také historikové, jako ostatní lidé všichni, svazky příčinné konstatují lehkomylně; chronologická následnost i synchronistická souslednost vykládá se bez velikých rozpaků kausálně“ (065, OS I, 195).

A připomíná: „Ale skutečný historický výklad příčinný vyžaduje velké opatrnosti a methodologické pozornosti. Zpravidla nemá dějinná událost příčinu jednu, nýbrž příčin více a obyčejně dokonce příčin velmi mnoho.“ (Dtto.) Tak se dostal do největší blízkosti největšímu problému, ale poslední krok neučinil. Základní a rozhodující otázkou je, jak je možné, aby pluralita příčin „vyprodukovala“ kauzálně konkrétní událost. Otázkou je pak zejména, zda taková událost může být považována za „konkreční“, tj. za integrovanou. Je totiž zřejmé, že buď jde o „pravou událost“, která je vnitřně integrovaná, anebo o nahodilou koexistenci mnohých příčin, resp. jejich působků, jakési křížení nebo aglomeraci, agregaci takových působků, na něž musí být nejprve nějak integrovaně (tj. sjednoceně) reagováno, a pak ovšem jde o nepravou událost, která v sobě sice žádnou svou vlastní integritu nemá, ale díky syntetizující reakci se jako určitá „konkrétní“ (ve skutečnosti ovšem „pseudokonkrétní“) událost jeví. Jenom tak můžeme vysvětlit, jak je možné, že většina takových událostí v sobě integruje jen část z působků oněch „příčin“, jež jsou v daném případě vskutku k dispozici, a naopak že je v takové události vždycky také více, než bylo v příčinách (a jejich možných následcích). Mezi příčinami a jejich následky je nejčastěji zařazena zprostředkující funkce reaktibility, která má vždy selektivní povahu.

86-193

Čteme u Huma (v překladu J. Školy, 3817, s.194): „Přiznává se, že nejkrajnějším úsilím lidského rozumu jest, uvést principy způsobující zjevy přírodní na větší jednoduchost, a rozložiti velký počet jednotlivých účinků na několik všeobecných příčin, a to pomocí rozumování z analogie, zkušenosti a pozorování.“ (§ 26.) Ale „žádný filosof rozumný a skromný nikdy netroufal si vytknouti poslední příčinu jakéhokoli přírodního pochodu, aneb / ukázati zřetelně činnost té síly, která způsobuje určitý nějaký účinek ve všemíru.“

(dtto, s. 193–4) To je prastarý problém, jak jedna, jediná poslední příčina může vést k oné pluralitě skutečností, o které nás přesvědčuje zkušenost. Ale není stejně pochybné tuto obrovskou pluralitu vysvětlovat „několika všeobecnými příčinami“? Odpovídá to sice vývoji řeckého myšlení, kde se brzo ukázalo, jak s jednou jedinou příčinou (principem, arché) dost dobře nelze vystačit, a tak se objevili pluralisté, kteří se nejprve spokojovali s několika prvky (např. Empedoklés), ale později byli jiní přesvědčeni, že k výkladu nekonečně rozmanité skutečnosti potřebují nekonečně mnoho prvků (*archai*). Tak už v dávném Řecku existovali myslitelé, kterým se nezdálo, že by „několik všeobecných příčin“ mohlo opravdu způsobovat onu nepřehlednou proměnlivost a různorodost jednotlivých skutečností v tom světě, do kterého jsme zasazeni a v kterém žijeme. V jiném kontextu a na jiné úrovni byl tento problém formulován jako problém individuálního principu: jak si máme vysvětlit přechod od celkové příčiny k rozdrobenosti následků? Jak může jediná příčina vést k četným následkům, jednota k pluralitě?

86-194

Hume praví: „... i když máme zkušenost o působnosti příčiny účinku, závěry naše z té zkušenosti nejsou založeny na rozumování neboli nějakém pochodu rozumovém.“

(čes. překl. s. 1, § 28) (Viz též celý kontext a též to, co následuje.) Hume předpokládá, že „rozumování“ (reasoning), resp. „nějaký pochod rozumový“ (any process of the understanding) může spočívat jen ve vyvozování (reasoning and conclusion) ze zkušenosti, přičemž sama zkušenost je redukována na názor (intuition). Právem zdůraznil Kant, že rozum je v této záležitosti mnohem aktivnější, že není jen zpracováním materiálu, který nám dává přímý názor, náhled, vhled (intuice = vlastně

tzv. bezprostřední zkušenost). Jeho chybou bylo jen to, že tuto aktivitu rovněž přespříliš redukoval a hlavně objektivoval svým pojetím „apriori“. Rozum je totiž schopen si ad hoc vymýšlet myšlenkově modely, jejichž logické souvislosti s jinými modely je schopen přesně sledovat, neboť – jak zase Kant dobře věděl – rozum je schopen nahlížet ve skutečnosti to, co tam vložil (viz předml. k 2 vyd. *KRV*). A pak je tu jen otázka kontroly, zda najdeme mezi vzdálenějšími souvislostmi logickými takové důsledky, které mohou být ověřeny nějakou „přímou“ zkušeností, náhledem (intuicí). Pokud ne, je v našem myšlenkovém modelu chyba a my ji musíme najít a opravit. Pokud souhlasí, můžeme se pracovníčně na svůj model (zatím) spolehnout a pracovat s ním dál jako s teorií (která ovšem musí být zbavena své platnosti a naší důvěry ve chvíli, kdy v nějakém směru vede k důsledkům, které jsou s nějakou prověřenou zkušeností v rozporu). Je-li co u Huma kritizovat, je to jeho pojetí práce rozumu.

15. VIII. 1986

86-195

Zvláštní u Démokrita je, že ve svých etických úvahách se zcela rozchází se svou fyzikou. Tak např. když praví, že „všem lidem je totéž dobré a pravdivé, ale příjemné je každému něco jiného“ (zl. B 69). Na jedné straně totiž Démokritos tvrdí, že člověk „je vzdálen od skutečnosti“ a „že ve skutečnosti nic o ničem nevíme, ale nahodilé je mínění každého“ (zl. B 6–9 ze Sexta, překl. Svobodův, 2. vyd., s. 125). Jinde říká D.: „My ve skutečnosti nechápeme nic přesného, nýbrž to, co se mění podle stavu našeho těla a vníkáme i v cestu se stavějících atomů.“ (Zl. B 9) A tak končí v relativismu a konvencionalismu: „Podle dohody barva, podle dohody sladké, podle dohody kyselé, ve skutečnosti však jsou jen atomy a prázdno.“ (Ovšem pak přichází kritika ze strany smyslů!) „Ve skutečnosti nic nevíme, neboť pravda je v hloubce.“ (Zl. B 125; zl. B 117). Odkud se pak bere možnost toho, že „všem lidem je totéž dobré a pravdivé?“ Platí to snad jen v tom smyslu, že pro všechny to sice tak je, ale aniž by to věděli, aniž by si to uvědomovali, tj. tak, že zůstávají od toho „vzdálení“? Co potom výrok, že „buď není vůbec nic pravda, nebo je nám to nezjevno“? (Zl. A 112) – A potom je tu ještě jeden problém: jestliže „podstatou věčných věcí jsou malá jsoucna“, unikající naší pozornosti, anebo je to záležitost našich mínění? A kde potom zůstává ona univerzalita, totiž jejich platnost pro „všechny lidi“? Anebo jsou to jakési „nějaké silnější nutnosti“, přistupující z okolí (tamtéž!)?

15. VIII. 86

86-196

Byl to Démokritos, který odhalil nebo alespoň poodhalil velmi závažnost skutečnost, když říká, že „smíšené věci doopravdy vůbec nejsou, nýbrž že zdánlivá směs je vzájemné kladení těl k sobě po malých částkách, že tato těla podržují každé svou vlastní přirozenost, kterou měla i před smíšením, a že se zdají být smíšena, protože náš smysl nemůže jednotlivě vnímat žádnou z oněch vedle sebe ležících částí pro jejich malost.“ (Zl. A 64)

Oddělme omyl: Whitehead poukázal na nutnost předpokládat, že elektron se chová v živém těle jinak než v neživém kontextu. Organismus však není směs ani hromada různých atomů atd. Dále: jestliže nejsme schopni vidět každou částičku samostatně, ale vnímáme jen celé jejich hromady, pak z toho vyplývá syntetická stránka našeho vnímání (což je problém sám pro sebe). Nicméně něco důležitého zůstává. Můžeme to říci takto: jestliže máme dva atomy a jestliže každý z nich „jest“, čili je jsoucnem, „jest“ (tedy je jsoucnem) také skupina těchto dvou atomů? Je dvojice atomů jen zdáním, zatímco každý atom samostatně jsoucnem? Máme-li atomů deset, můžeme uvažovat o různých 45 dvojicích podle toho, které dva atomy budeme mít na mysli. Můžeme tvrdit, že každá z těchto dvojic je také jsoucnem (jako jím jsou jednotlivé atomy)? A co trojice atd.? Nebo je jsoucnem jen úhrn „všech“? Ale je-li atomů nescíselně, nebo dokonce – podle Démokrita – nekonečně mnoho, jak bychom mohli mluvit o nějakém úhrnu, když by jej nikdo nemohl doopravdy „shrnout“ dohromady? A co tedy „doopravdy“ jest?

15. VIII. 86

86-197

Démokritos prý říkal, že by raději chtěl nalézt jeden příčinný výklad, než aby se mu dostalo království Peršanů (Zl. B 118). A také prý říkal, že náhoda není příčinou ničeho, a převáděl vše na jiné příčiny (Zl. A 68). Upustil prý též od toho, aby mluvil o účelu, a převáděl na nutnost vše, čeho užívá příroda (Zl. A 66). Tedy – jak vidět – striktní pankauzalismus. S tím zajisté úzce souvisí jeho kategorické přesvědčení, „že je nemožné, aby všechno vzniklo, neboť čas nevznikl“ (zl. A 71). To je pochopitelné: kdyby se připustilo, že někdy čas vznikl a předtím nebyl, nebylo by možno mluvit o tom, že něco jiného bylo příčinou jeho vzniku, neboť příčinný vztah bez času je nesmysl (k podstatě příčinnosti náleží, že příčina přechází následku). Tam, kde času nebylo, nemohlo jeho vzniku nic předcházet; proto nutno trvat na tom, že „čas nevznikl“.

Neméně podstatné je odmítání „náhody“ jako „příčiny“ čehokoliv. Především proto, že náhoda chápaná jako příčina by sama musela zůstat bez své vlastní příčiny. Proto to, co se jeví jako náhoda, je nutno převést – podle Démokrita – na jiné příčiny: „tak za příčinu nalezení pokladu má kopání nebo zasazení olivy a (...)“. To je pohříchu značně nedomyšleno. Příčinný vztah chápeme jako nutný (ostatně i Démokritos „převádí na nutnost vše, čeho užívá příroda“). Kopání nebo sázení olivy by proto mohlo být pochopeno jako příčina nalezení pokladu jen v tom případě, kdyby nálezem pokladu bylo provázeno každé kopání nebo sázení olivy. Ale je tu ještě jiná „příčina“ (a my bychom raději mluvili o „předpokladu“ nebo „podmínce“: že totiž na daném místě někdo nejprve poklad zakopal.
16. VIII. 86

86-198

Démokritos sice připouští, že se padající atomy na čas splétají tak, že jsou jakoby viditelnými a vnímatelnými těly, tj. navzájem se dotýkají a jsou blízko sebe. Ale jednu podstatu z nich Démokritos nikterak netvoří, „neboť je prý zcela pošetilé, že by se dvě nebo více věcí někdy mohly stát jedinou“ (zl. A 37). – V této souvislosti je ovšem zajímavé, že Leukippos na rozdíl od něho zřejmě nepovažuje shluky atomů za čistě vnější, neboť mluví o tom, jak vznikají světy, následovně: oddělením od nekonečna se pohybuje mnoho těl rozmanitého tvaru do velikého prázdna a shluknuvše se vytvářejí jeden vír. (...)“ (Zl. A 1). Kdyby shluky nebyly „něčím“, nebylo by možno mluvit o jejich „oddělení“ od nekonečna! – Zdá se tedy, že viditelná a vnímatelná těla považuje Démokritos za pouhé zdání (asi jako když v oblacích někdy „vidíme“ nějaké rostliny, zvířata nebo tváře), tedy neskutečnost. Výslovně v tom smyslu uvádí také živočichy, rostliny – a také svět (Zl. A 37). „Smíšené věci doopravdy vůbec nejsou“ (Zl. A 64). A najednou se ukáže ve Zl. A 164 (ovšem až z Alberta Magna, což je na pováženou!), že „Démokritos (...) říká, že je duše v kameni tak jako v kterémkoli jiném semeni rodící se věci a že hýbá teplem uvnitř hmoty při tvoření kamene (...)“. Nicméně i z jiných zlomků je patrné, že D. počítá s jakýmsi integrujícím faktorem, totiž duší – „praví že má vše podíl v nějaké duši, i mrtvá těla“. Duše je ovšem zase z atomů, ale zvláštních, odlišných („ve vzduchu je hojný počet takových těles – atomů –, která on nazývá duchem a duší“ – Zl. A 106). Ale platí i o nich, že se „jen dotýkají“?
16. VIII. 86

86-199

Démokritos také mluví o „obrazech“, které vnikají skrze průduchy do těl a zvedajíce se působí vidiny ve spánku (zl. A 77). Tak jako u těl se o jejich (zdánlivou?) integritu starají duše (složené z atomů zvláštního typu), tak se u duší o integritu vědomí starají „obrazy“ (nejspíš složené zase z dalších typů atomů). Zajímavé je, že D. „pokládal za totožné, které pro svou božskou podstatu padají na lidi a na nerozumné živočichy“ (zl. A 79). Tyto obrazy jsou „veliké, nadlidské a těžko zničitelné, ne však nezničitelné a věští lidem budoucnost, jednak se zjevujíce, jednak vydávající hlas“ (zl. B 166). Z toho je zřejmé, že jeho výklad o myšlení (totiž že „vzniká, je-li duše v pravém poměru co do smíšení. Jestliže se však někdo příliš oteplí nebo příliš ochladí, mění se (...) myšlení. – zl. A 135) je neúplný: aby byla duše v pravém poměru, je podmínkou myšlení, ale tím hlavním jsou zřejmě „obrazy“, neboť mají božskou podstatu. Bozi sami pak jsou taky vzniklí z atomů, nejspíš opět dalšího typu, a Démokritos o nich říká, že „vznikli s ostatním horním ohněm“ (zl. A 74), ovšem dosti pozdní – z Tertulliana). Mezi atomy jsou tedy mimo veškerou pochybnost rozdíly co do hodnot: jsou atomy pro lepší „složení“ a pro horší či obyčejnější. „Kdo si volí duševní statky, volí božštější; kdo tělesné, volí lidské.“ (zl. B 37) Ale duševní a „vyšší“ či „jemnější“ neznámá ještě samo o sobě, že jde o cosi pozitivnějšího, neboť „otevřeš-li své nitro, nalezneš, jak říká D., jakousi pestrou, vášněmi přeplněnou zásobárnu a pokladnici špatností“. (zl. B 149).

16. VIII. 86

86-200

Velmi pozoruhodné je pojetí Leukippovo o jsoucím a nejsoucím; u Démokrita se najdou formulace blížící se tomu, ale přece nikoliv tak radikální. Z toho, že všechno je založeno na atomech a na prázdnu, vyvozuje Leukippos, že atomy jsou jsoucna, zatímco prázdno je nejsoucno. A proto také „jsoucí není o nic více než nejsoucí a (že) obojí je stejně příčinou vznikání věcí“ (zl. A 8); ovšem nejsoucno podle Leukippa jest neméně než jsoucno. Vzniká tak otázka, jak může nejsoucno být, když se nazývá ne- jsoucnem, protože není jsoucí. Tak je už u presokratiků doloženo dvojí chápání toho, co „jest“: jeden druh „jest“ se týká pouze jsoucna, druhý se týká jak jsoucna, tak nejsoucna. U Démokrita se najde výrok (Zl. B 156), že „Není spíše něco než nic.“ To je ovšem výrok dosti temný, než aby sloužil k nějaké rekonstrukci Démokritovy koncepce. Přesto v souvislosti s tím, co čteme u něho jinde, a zvláště co čteme u

Leukippa, se zdá (jakožto „něco“) být přinejmenším ten výklad, že atomy (jakožto „něco“) nejsou spíše (= o nic víc) než (jest) nic (= prázdno). Pravděpodobně v souvislosti s Démokritovým výrokem, že „není spíše něco než nic“ staví Leibniz svou otázku: proč spíše něco jest, než aby nebylo nic? Z toho je názorně vidět rozdíl mezi pojetím jsoucna a jsoucího, ale také mezi pojetím „nic“ u jednoho i druhého myslitele. „Nic“ Leibnizovo je popřením všeho jsoucího, zatímco „nic“ Leukippovo a Démokritovo bez potíží ob stojí vedle jsoucna. Ob stojí dokonce do té míry, že oba atomisté neváhají o „nejsoucnu“ prohlašovat, že „jest“. (Nepochybně to je také polemika s elejskou školou, které v jiném směru jsou ovšem atomisté velmi poplatní.)

16. VIII. 86