

>>>

Příprava na 12. 1. 87 (event. později) - Odpovědnost a svědomí

87-001 - 87-003

12. 1.

- 1 Důvod, proč tato dvě témata pojednáme spolu, je historický. (Podle Pichta:)¹ v němčině původně šlo o termín právní, vyskytuje se v pozdním středověku ve smyslu „odpovídati se před soudem“ – německy „verantworten“. Tak tomu bylo už u Římanů (*respondere* – k soudu se dostaviti – Cicero: *citatus accusator non respondit, non adfuit*; proto též: zodpovídati se). (Česky: opověď, opovědník.)
- 2 Picht zdůrazňuje, že Římané neaplikovali tento pojem na etiku. Myšlenka, že by se člověk měl odpovídat také za své morální jednání, nebo dokonce za svůj vnitřní (niterný) život, jim byla neznámá a vzdálená. Teprve v pozdním středověku bylo onoho právního pojmu metaforicky užíváno pro situaci, v níž se člověk měl ospravedlnit před soudnou stolicí boží.
- 3 Tak došlo nejprve k tomu, že lidská odpovědnost dostala svou eschatologickou dimenzi, která na stupních jednotlivých odpovědností dostala místo hierarchické špičky, vrcholu: odpovědnost před nejvyšší instancí. Novověká filosofie přesunula ve své interpretaci eschatologickou perspektivu do centra subjektivity a za nejvyšší instanci, před níž se člověk má odpovídat, prohlásila jeho vlastní svědomí.
- 4 Tak dochází k proměně odpovědnosti před Bohem k odpovědnosti před sebou, čímž se člověk jakoby zdvojuje: stává se zároveň obžalovaným i soudcem, sám sebe obviňuje, soudí a případně osvobozuje, eventuálně zatracuje. Tím je však člověk jakožto subjekt *de facto* vykázán či promítnut ven ze světa a mimo svět, v němž se právě měl ve svém myšlení a konání prokázat jako odpovědný.
- 5 Obrovská nesnáz a zároveň specificky moderní nebezpečí spočívá v tom, že s tímto „mimosvětým“ „JÁ“ jakožto subjektem se může pohodlně ztotožnit každý, a to zcela bez souvislosti s úrovní svého myšlení, své kultivovanosti a své mravní citlivosti. Každý může v nejbánálnějších souvislostech napodobit velikány ducha a odvolat se na své svědomí. A protože hlas jeho svědomí nemůže nikdo zvenčí kontrolovat, může se na „svědomí“ odvolávat i ten, kdo žádné nemá nebo jemuž se žádné neozývá.
- 6 Uvedená nesnáz a nebezpečí však nemohou být dostatečným argumentem proti „svědomí“ jakožto mravní instanci. Ve všech oborech lid-

¹ Srv. G. Picht, *Der Begriff der Verantwortung* [1967], in: *týž, Wahrheit - Vernunft - Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969, str. 318-342. - Pozn. red.

ské činnosti jsou mistři a fušéři, a nepovažujeme to za námitku proti oněm činnostem (dovednostem, uměním, mistrovství). Kdo nemá sluch, nemá co mluvit do hudby a zpěvu; kdo nemá smysl pro jazyk, nemá co mluvit do poezie; kdo není dost intelektuálně nadaný, nemůže se plést do vědy, do filosofie atd. A kdo nemá základní vnímavost pro mravní situace a problémy, nemůže být brán vážně jako etik-teoretik.

- 7 Historka („anekdota“) o Schelerovi (podle Patočky). Příklad Šaldy – kritik a tvůrce (básník, dramatik). Rozdíl mezi vnímavostí, citlivostí, senzoriem, smyslem pro krásu, mravnost atd. – a mezi dovednostmi, tj. schopnostmi se onou citlivostí a porozuměním při tvorbě a konání prakticky řídit, aniž se zanedbají všechny ostatní nezbytné ohledy. Rozdíl mezi svědomím jako senzoriem a mezi mravností jako uskutečněnou odpovědností. Subjektivní stránka skutečného napětí mezi tím, co jest a co má být. Svědomí jako vědomí tohoto napětí. (Ne toho, co „má být“.)
- 8 Analýza *Řím*. 7, zvl. v. 7 a potom 15–16 a 18. „Chtění hotové mám“ – „toho, což činím, neoblubuji“, „což v nenávisti mám, to činím“. V našem pojetí je vůle blíže činění, jednání. Rozpor mezi vůlí (chtěním) a jednáním se nám posunul do rozporu mezi vědomím, co by se mělo udělat, a nechutí, nevůli, nechtěním to udělat. Svědomí se tak dostává do napětí a rozporu s naším chtěním nebo nechtěním (nejenom s našimi činy). Ne tedy rozpor mezi vědomím a jednáním, nýbrž uvnitř samotného vědomí. Fenomén falešného vědomí (a falešné odpovědnosti).
- 9 Bonhoefferova kritika Barthova „Offenbarungspositivismu“ – souvisí s Pavlem: „hříchu jsem nepoznal, než skrze zákon“ (7). K mravní situaci náleží subjektivně rozpaky, nerozhodnost v důsledku neprůhlednosti (selhání až na druhém místě), bezradnost. Svědomí se neozývá jen jako Sókratovo daimonion – proti tomu, co člověk dělá nebo chce udělat –, ale také jako zesílené vědomí bezradnosti, ale se specifickou ingrediencí: s nadějným očekáváním, tedy jako otevřenost.
- 10 Omyly a předsudky, zakódované v jazyku. Vztah mezi rozhodnutím a dvojí otevřeností, jednak situace, jednak vůči situaci. V němčině: situace je „geschlossen“, dokud se naším rozhodnutím – Entschließen – nestává otevřenou – erschlossen. Rozhodnutí tedy otvírá, tj. nabourává uzavřenost situace. Už Heidegger ukazuje, jak to neseďí, a zdůrazňuje otevřenost situace samotné, vůči níž se teprve otvírá člověk. Heidegger ovšem nemluví o situaci, nýbrž o otevřenosti světa.
- 11 Fenoménu svědomí se však musíme přiblížit odjinud, pochopit jej v docela jiném kontextu a na základě jinak strukturovaného přístupu. V NZ

je s jedinou výjimkou řecký termín pro kralický ekvivalent „svědomí“ SYNEIDÉISIS (onou výjimkou je SYNÉTHEIA). EIDOS je podoba, SYNEIDÉISIS je tedy vlastně připodobnění. Navazující na tuto konotaci, můžeme svědomí chápat jako tu část (složku, tendenci apod.) vědomí, která se připodobňuje, tj. bere na sebe podobu oslovení ryzí nepředmětnosti. Kdybychom ono nepředmětné oslovení (výzvu) chápali jako „posla“ (ANGELOS), pak svědomí se nám stává „spoluposlem“ (SYNANGELOS), tj. jako by se nám odcizovalo a dalo se k dispozici oné výzvě, takže by představovalo onu výzvu, ale naším vědomím „uvědoměnou“, tj. přijatou a dešifrovanou.

12 Tak se nám fenomén svědomí překrývá z větší části s fenoménem – či spíše dosud pouze myšlenkovou konstrukcí! – ekstatického momentu reflexe. Zatímco jsme dosud budovali své pojetí reflexe na poněkud nezajištěném slovním rozboru (odstup, přístup a co je mezi tím), nyní můžeme ne-li identifikovat, tedy alespoň sblížit a konfrontovat interpretativní konstrukci s určitou zkušeností, a navíc tuto zkušenost přesněji myšlenkově uchopit za pomoci oné konstrukce.

13 Mravní situace nemůže být redukována na pouhou danost, neboť ani subjekt situace není pouhou daností ani „ti druzí“ nejsou pouhou daností, a zejména „to čtvrté“ není a nemůže být pojato jako danost ani ztotožněno nebo úzce spojováno se žádnou daností (formulací příkazu, zákona apod. – to proti Pavlovi!). Proto sama mravní situace je vždy otevřena a my jako její subjekty v ní nikdy nejsme uzavřeni, uzamčeni. Naší odpovědí však nemůže být jen otevřenost vůči této situaci a její otevřenosti (Heidegger), nýbrž otevřenost vůči tomu, co každou situaci otvírá, a to je nepředmětná výzva, jíž jsme osobně a bez prostřednictví druhých i institucí vystaveni jako čemusi oslovujícímu. Odtud svědomí jako osobní instance.

870112

<<<

>>>

[Hejdánek, Ladislav → Šimsová Milena]

87-004 - 87-006

Milá Mileno,

jsem opravdu na vahách, mám-li ještě něco dodávat k tomu, co napsala Heda. Jsem rád, že to napsala ona a že to napsala právě tak, jak to udělala. Já jsem na tyhle věci trochu neohrabaný, a když něco říkám, jsem dost jednosměrně soustředěn na to, „co“ říkám (tj. co chci vyjádřit) a nestarám

se příliš o to, co říkám „nepředmětně“, tj. aniž bych to právě měl na mysli a aniž bych na to byl zvlášť zaměřen. Tak mohu opětovně sloužit jako příklad dosvědčující onen známý výrok lišky z Malého prince, že řeč je pramenem nedorozumění. – Nicméně jsi napsala mně, a kdybych nechal jen to, co napsala Heda, a nic k tomu nepřipsal, znamenalo by to také něco a zdá se mi, že právě něco, co by vůbec nebylo mým záměrem. Takže z této „nouze“ píšu následující řádky.

Ze zkušenosti vím, jaký škrt může udělat člověku (zejména mladému člověku) přes rozpočet a plán taková nemoc. Já jsem se ve svém životě dvakrát s plným vědomím a s plnou odpovědností rozhodl, že nechám filosofie. Poprvé to bylo uprostřed nesnesitelných bolestí hlavy, kdy jsem na 2 roky musel přerušit studium a kdy mi prof. Vítek autoritativně řekl, že musím udělat vše, co je v mých silách, abych dostudoval hned a abych to neodkládal na později, protože rekonvalescence bude trvat 8–10 let. Po druhé to bylo už spíš pod tlakem vnějších událostí, když jsem se vrátil z vojny a výhledy pro filosofa nemarxistu byly nulové. A už jsem se ponořil do akvaristiky, když tu se ozval J. B. Kozák a pozval mne na svůj seminář, společný se Zichem, abych tam přednesl něco z hlavních myšlenek své disertace. A právě tím mne zase přitáhl k filosofii.

Zdálo by se, že obojí zkušenost by alespoň mně měla napovídat, že Jirka by se měl pokusit na té theologii vytrvat, neboť šance dostat se na jiný obor je momentálně mizivá. Ale ono to je složitější. K této zkušenosti se mi váže ještě jiná, která se týká filosofie, resp. intelektuální činnosti samotné. Není totiž obor jako obor a theologie i filosofie je niterně, duchovně velmi vyčerpávající (pokud se má dělat *comme il faut* – pochopitelně). Mezi encefalitou a psychosou atd. je také veliký rozdíl. Řekl bych, že současná psychologie a psychiatrie zaměřuje své terapeutické zásahy především na zklidnění pacientů. Ale k podstatě intelektuální, ale také umělecké aktivity, zvláště však a mimořádnou měrou k podstatě theologie (a filosofie) náleží, že člověka jitrí, nenechá v klidu, že jej zatahuje do stále větších problémů, do propastných hloubek a do rozporností, do napětí a také do depresí, které pak fungují či alespoň mají fungovat jako stimuly k ustavičně stupňovanému vypětí (vypjatosti) nově a nově podnikaných pokusů a jejich překonání a zvládnutí. A právě v tomto ohledu se mi zdá, že to pro Jirku prostě není. V posledních letech jsem se s ním vídal jen zřídka a nakrátko a nebyl jsem si jist, zda jeho jakási uzavřenost a váhavost není spíš společenského rázu. Ale zdá se, že to je vážnější: Jirka dovede chápat a vnímat velmi dobře, ale málokdy si ví s hlubšími „problémy“ rady, a to ani pro sebe, ani pro jiné. Mluvím jako laik, ale zdá se mi možné, že jeho nemoc, i když asi má endogenní příčiny,

byla mocně exponována vnějšími stresy a především ztrátou jistoty, že ve všech situacích trvá ono přátelské sklenutí, umožňující život bez ohrožení, neboť došlo k jeho několikerému nabourání a proražení. Theologie (i filosofie) však znamená volbu frontového postavení, kde si člověk zachovává chladnou mysl (jakž takž) pouze díky jisté řeholi, k níž přiměje své emoce. Právě proto, že si mnoho i nejvýkonnějších intelektuálů s touto řeholí nedovede poradit, stávají se z nich tak často cynici nebo dezertéři (leckdy obojí najednou). A naopak pro praktickou pastýřskou službu je zapotřebí vlídné rozvážnosti navenek, uchovávaní si vnitřní neotřesenosti a nerozervanosti. Mám dojem, že obojí nepředstavuje vhodnou cestu pro Jirku. Jeho intelektuální schopnosti jsou nepochybně nadprůměrné, ale měl by jich využívat v oboru, který má povahu co nejabstraktnější, nejtechničtější, nejneutrálnější ve vztahu k lidskému prožívání a promýšlení základních životních otázek. Mám dojem, že Jirkova nechuť, resp. slabost a neschopnost se soustředit na práci může být značnou měrou vyvolána obavou až strachem z problémů, s nimiž je nucen se setkávat a vyrovnávat, nikoliv pouze nemocí ani nechutí ke studiu.

To všechno jsou ovšem pouhé mé hypotézy. S Jirkou se mi dosud nikdy nepodařilo si o čemkoliv vskutku pohovořit, abych si mohl být jist jakoukoliv teorií. – Mimochodem: když Jirka teď nevěděl ani to, kolik zápočtů má dělat, pak to není nic než vytěsňování příslušného pomyslení – řečeno prostě: Jirka ty zápočty vlastně nechce dělat. To je něco jiného, než že „se mu nechce“. Že se nerozhodl ani postoupit do 2. ročníku, ani zopakovat první, ale nechal to na „vývoji věcí“, bych interpretoval jako odpor k teologii, resp. pobytu a studiu na fakultě. Ale jist si samozřejmě nejsem. – Až dodnes nedal Jirka o sobě vědět. Uvidíme dnes večer nebo v nejbližších dnech.

Pozdrav Láďa

870112

<<<

>>>

[Svědění]

87-007 - 87-011

Podrobnější analýza fenoménu svědomí nám ukáže mnoho zajímavého. Svědomí je možné jen na základě uvědoměné zkušenosti setkání s oslovením ryzí nepředmětnosti; je to ta část našeho vědomí, která nás v naší danosti jakoby „zrazuje“ a která se dává do služeb onomu oslovení. Protože však to je oslovení, které je adresováno nám, je toto zradivší vědomí vráceno opět nám jakožto adresátu původní výzvy (která je vždy situační).

Tak dochází v rámci jediného vědomí ke střetu té jeho složky, která je spjata s naší daností, s jinou jeho složkou, která – orientována svou přechodnou jakoby „zradou“ – je spjata sice rovněž s námi, ale nikoliv už s naší daností, nýbrž naopak s naší ne-daností, s naší budoucností, rozvrženou a nám nabídnutou v podobě výzvy „ty máš“. Dojem, že naše nejen už vědomí, ale přímo „svébytí“ (unser Selbst, Selbstsein) je postaveno jakoby mimo svět, má přes svou chybnost co do interpretace hlubokou oprávněnost, která musí být jen lépe interpretována. Chyba spočívá v tom, že toto naše „já“ jako subjekt je promítnuto jako intencionální „předmět“ či „předmět“ mimo svět („aus der Welt herausprojiziert“, jak říká Picht – 4893, s. 202), čímž je na jedné straně zbavováno své „reality“ (neboť skutečný subjekt není jen tím, čím není, nýbrž vždy také tím, čím je), ale na druhé straně je stavěno mimo svět, který je zbaven své otevřenosti (otevřenost všech svých situací) a je mylně redukován na svou jsoucnost, okamžitou danost. Vyňatost subjektu z rámce dané jsoucnosti situace i světa je jeho svobodou, skrze niž je zapojen (a sám se zapojuje) do ne-danosti, ne-jsoucnosti světa budoucího, zítřejšího a pozítřejšího.

Svědění je ta část vědomí, která je spjata se zkušeností setkání člověka jako subjektu s oslovením ryzí nepředmětnosti. Kromě toho musíme pamatovat na to, že nemůžeme mluvit o žádném vědomí vůbec, a tedy ani o žádném svědomí vůbec, nýbrž vždycky jen o jednotlivých aktech vědomí, a tedy také o jednotlivých aktech svědomí. Každý akt vědomí nebo svědomí představuje akt, který může být podroben reflexi. U člověka naší doby je to už naprosto samozřejmé, že každý akt vědomí (tedy i svědomí) je aktem, který si uvědomuje „něco“, ale zároveň také „sám sebe“ (pochopitelně to je nepřesné vyjádření, které si vyžaduje upřesnění všude tam, kde na tom záleží další myšlenkový postup: akt vědomí není vlastně aktem vědomí jakožto subjektu, nýbrž člověk je jediným subjektem každého aktu vědomí). Akt vědomí zároveň nemusí být nutně a samozřejmě vědomým aktem, ale stává se vědomým aktem vědomí teprve díky tomu, že sám prvotní akt vědomí (kde subjektem není vědomí, nýbrž člověk) je podroben reflexi. Nějaký akt vědomí budiž zacílen na nějakou věc; vědomým aktem se tento akt stává nikoliv sám sebou, nýbrž teprve díky novému aktu téhož subjektu, jímž si subjekt uvědomuje nikoliv už přímo a pouze onu věc, nýbrž onen první akt, jímž si uvědomil onu věc, a je si v tomto druhém aktu vědom věci pouze zprostředkovaně přes akt první. Když tohle aplikujeme na svědomí, dojdeme k následujícím závěrům: předně aktem svědomí se dostává do našeho vědomí něco, co není redukovatelné na žádný akt vědomí ani na žádný jeho produkt. Této okolnosti

si původně nejsme a ani dále nemusíme být vědomi, protože ke každému uvědomění tohoto druhu je zapotřebí reflexe jako dalšího aktu vědomí. Svědomí musíme uznat jako základ a předpoklad existence mravního subjektu. Kdyby nebylo svědomí (když někomu chybí svědomí), nebylo by morální jednání možné (v pravém smyslu), nýbrž byla by možná jen mravní drezúra. Je to něco podobného tomu, jako když někomu chybí zrak. Slepí lidé často mluví o tom, že se na něco podívají, že něco uvidí apod., protože přejímají jazyk ostatních, kteří vidí. Ale pro ně znamená slovo „vidět“ něco docela jiného: např. ohmatat (přičemž někteří si osvojí takový jemný cit pro ohmatávané předměty, že se o tom vidoucím ani nezdá) – anebo tam jít s někým jiným, kdo vidí, a nechat si od něho vylíčit slovy to, co je okem možno přímo vidět (Žižka si tak nechával po ztrátě druhého oka líčit terén, na němž se měla vybojovat bitva). Analogickým způsobem mohou o svědomí mluvit lidé, kteří nemají žádné nebo zvláště zakrnělé, a mohou jednat „mravně“ prostřednictvím druhých, jejichž způsoby a kritéria si prostě osvojí, mohou si navyknout eticky uvažovat asi tak, jako se můžete naučit komunikovat s počítačem některým z umělých „jazyků“ (Algol apod.) atd. Konec konců kultura nějaké společnosti, národa, epochy apod. nevyžaduje, aby všichni dosáhli na její vrcholy, ale je posuzována především podle svých nejlepších představitelů (a ovšem také – což je důležité – podle respektu, jež ostatní chovali k těmto svým vrcholným představitelům). Větší část společnosti se vždycky spíš veze, pokud jde o to nejpodstatnější, a svou činností ony vrcholy jen vnějšně zabezpečuje, umožňuje svou prací a svým zájmem, vytváří předpoklady apod. Společnost jako celek žije především nikoliv pro sebe, nýbrž pro své nejlepší, a ti zase pro něco vyššího, co dává smysl práci všech vůbec. Když si uvědomíme povahu „hlasu svědomí“, tj. tu skutečnost, že v něm nepromlouvá sama oslovující ryzí nepředmětnost (např. pravda, spravedlnost apod.), nýbrž že se především každé takové oslovení musí nejprve „vtělit“ do nějakého našeho aktu-vědomí, a dále že tu ještě musí přistoupit další akt-vědomí, jímž si onen první uvědomuje v reflexi a jímž teprve jsme schopni nějak – a pouze pokusně! – vyjmout, izolovat, vypreparovat ono původní oslovení z toho, jak se uplatnilo, jak bylo uchopeno, jak se vtělilo do našeho aktu-vědomí (prvotního), pak nám musí být jasno, kolika nebezpečím je takový proces uvědomování vystaven a kolika je ohrožen. „Hlas svědomí“ je důležitým pramenem naší mravní zkušenosti, ale není to pramen ani čistý, ani naprosto spolehlivý. Proto musí být vždycky kriticky přezkoumáván a kontrolován. Ani člověk sám si nemůže být nikdy jistý svým hlasem svědomí, a tak když se na hlas svědomí odvolává, odvolává se na instanci, kterou sám nemůže považovat za naprosto a v po-

slední instanci jistou a zaručenou. Tím spíš platí, že nemůže zůstat bez rozboru, kontroly a nezbytné diskuse, když se někdo na své svědomí odvolává tváří v tvář druhým lidem, nebo dokonce celé společnosti a jejím institucím, řádům a mravům. Ovšem na druhé straně je nutno mít na paměti, že tam, kde hlas svědomí (ovšem zase: kultivovaného, trénovaného, citlivého a co do citlivosti nejjemnější vybroušeného svědomí) se postaví proti tradičním pořádkům, mravům, přesvědčením a všeobecně sdíleným morálním úsudkům, všude tam si svědomí podržuje primát a superioritu. Rozpor s uznávanou morálkou nemůže být nikdy argumentem proti svědomí.

Svědomí, jak mu rozumíme a jak jsme je pojali, nemůže být redukováno pouze na hlas autorit, jejichž závažnost a platnost jsme se v průběhu své výchovy naučili poznávat a jejichž normy jsme si osvojili a které jsme internalizovali. Kdyby tomu tak bylo, nebyly by možné případy náhlého nového mravního vidění, nýbrž docházelo by vždycky jen k malým posunům, které teprve postupně a časem by mohly vést k reformám celého mravního nazírání. Ale tak tomu není. Proto si musíme připustit představu, že existuje něco takového jako zvláštní ‚logika‘ mravního myšlení a souzení či vidění, která ve své důslednosti si mnoho nezadá s náhlými nahlednutími nových řešení matematických problémů apod. Ovšemže žijeme všichni z autorit, z toho, čemu jsme se naučili atd., ale právě tak jako ve vědě a v technice, také v mravním životě a v etickém myšlení existují menší nebo větší morální vynálezy a také takové, jež předznamenávají celé nové mravní epochy, epochy mravního života a myšlení. A takové vynálezy nejsou jen nahodilou odchylkou (jak tomu chce mít ve vývoji živých tvorů genetika se svým důrazem na nahodilé mutace), nýbrž představují hlubší, byť někdy náhlý vhled do mravní situace, který dovoluje vidět všechno jinak a nově, nicméně lépe, jasněji, plastičtěji, ve větší plnosti a životnosti, přiměřeněji nárokům situace i jejím danostem, tak, aby člověk ve svém jednání neztrácel sám sebe, ale aby se získával, aby našel sebe, nebo alespoň aby našel další kus cesty k sobě, ke svému lidství, své lid-skosti, k tomu, kým a čím být má, čím se má stát – a tedy k tomu, aby se alespoň trochu přiblížil k plnění svého poslání.

870117

<<<

>>>

[Historie pojmu skutečnost]

87-012

Pravděpodobně pod vlivem německým máme v češtině zvláštní české slovo pro „realitu“ (v novějším smyslu), totiž „skutečnost“ (v němčině „Wirklichkeit“). Historie pojmu ovšem začíná ve starém Řecku, v plném smyslu u Aristotela, totiž termínem ENERGEIA, překládaným do latiny termínem *actualitas*. Přestože ENERGEIA je odvozeno od ERGON = dílo, latinský termín *actualitas* je odvozen od *actus* = čin. V němčině se termín Wirklichkeit (připisovaný Mistru Eckhartovi) přibližuje zpět k Aristotelovi, neboť Wirklichkeit – podle Pichta – je vyvozováno z Werk docela podobně jako ENERGEIA z ERGON. Ovšem tady je třeba dodat, že dost běžně je uváděna jiná etymologická souvislost, která se dokonce zdá být více nasnadě, totiž odvozování Wirklichkeit od wirken. Pokud jde o češtinu, je etymologie jednoznačnější: skutečnost je odvozena od skutek (tj. čin). Ačkoliv tedy je zavedeno původní české slovo, je vytvořeno přesně podle latinského *actualitas*, a tedy nikoliv podle řečtiny. Takže čeština si vytvořila vlastní slovo, ale chtěla se přimknout více k latině než k řečtině. – Zbývá ještě problém, zda vskutku pro němčinu byla řečtina v tomto případě (eventuelně pro Mistra Eckharta osobně) tím rozhodujícím. Zní ve Wirklichkeit opravdu spíš Werk než wirken? Vždyť základem je tu spíš wirklich a teprve odvozeno od toho může být substantivum. A co odpovídá tomuto „wirklich“ v řečtině? ERGAZOMAI znamená dělám, pracuji, konám; TÓ ERGÓ znamená skutkem i vskutku. Zbývá jedině poukaz na kořen, neboť Werk je nejspíš opravdu odvozeno z ERG- či FERG- (jak upozorňuje např. Lepař). A protože ERGON je dílo, práce, zaměstnání, dokonce starost a péče, asi neprávem říká Picht, že „„actus“ heißt nicht das Werk, sondern die Handlung“ (4893, s. 289). Picht chce zdůraznit, že latinou je význam toho, co „jest“ (jak je pochopeno to, co „jest“), posunut – vskutku jest jednání, konání, práce, činnost – zatímco zpředmětněné produkty dělání, totiž dílo, jsou něčím druhotným, vedlejším. Ale je tomu tak opravdu, že řecké ERGON zdůrazňuje spíš ty produkty? Nikoliv, slovníky jednoznačně naznačují, že ERGON znamená dílo také ve smyslu dělání a prováděné práce, nikoliv tedy jen jejich výsledků. Staví-li tedy rozdíl mezi ERGON a zejména ENERGEIA do protikladu proti *actualitas*, dopouští se sám omylu a prozrazuje, že chyba je spíše v jeho tendenci vidět ERGON jako vykonané dílo spíše než jako konanou činnost. Kdyby však ERGON bylo vskutku dílo vykonané, tedy rezultat konání, pak by bylo zcela nepochopitelné slovo ENERGEIA, neboť by znamenalo něco, co je vloženo nebo uloženo uvnitř jako hotové, vykonané. Ale pro Aristotela byla ENERGEIA právě něčím, co hýbalo zevnitř hotovými produkty či rezultáty a posuvalo je ke konci, k cíli, pracovalo na nich a používalo si jich jako materiálu k výslednému tvaru. Pro Aristotela tedy *energeia* je také spíš *actus*,

ovšem nikoliv *actus* něčí, nýbrž sám sobě postačující, jakási vnitřní *vis motrix*, pořadatel, organizátor. – Ale tohle vše jsou poznámky poněkud předčasné, neboť reagují na první odstavec a nemají tu trpělivost si přečíst ještě to, co je dál a čím se Picht vlastně zabývá jako ústředním problémem, totiž právě pojmem ENERGEIA u Aristotela.

19. I.

<<<

87-013

Trojrozměrnost našeho prostoru (prostoru naší zkušenosti) je důsledkem redukce multidimenzionality našeho bytí, k níž dochází v „přítomnění“, v „aktualizaci“, již ve své zkušenosti zažíváme jako jedinou „skutečnost“ a jako „jsoucnost“. Tuto zkušenost se jsoucností a jsoucnou pak se samozřejmostí přenášíme jak do „minulosti“, tak do „budoucnosti“ a málo se staráme o legitimitu svého přístupu. Není nikterak zdůvodnitelné, že počet dimenzí v budoucnosti nebo minulosti nějaké události (pravé události) je týž, jaký má ta která její okamžitá jsoucnost. Že jsme na takovou generalizaci zvyklí, je sice pochopitelné, ale nijak to nezvyšuje její oprávněnost. Celou problematiku je nutno důkladně přezkoumat, resp. prozkoumat (neboť zatím panovalo přesvědčení o „samozřejmosti“). Mluvíme-li metaforicky o tom, jak je nějaké dění „otevřeno“ do budoucnosti, znamená to právě tolik, že jde o dění, jehož další průběh není jednoznačně determinován v okamžité přítomnosti, tj. jehož další průběh může směřovat po více různých cestách. Ale jak je možná tato neurčitost, víceznačnost, variabilita možností a jak jinak jsme o tom zvyklí hovořit? To je ovšem jen jedna stránka věci: neurčitost, nedeterminovanost úplná, nedostatek determinovanosti. Je ovšem možný také opak: předeterminovanost, determinace něčím navíc, co tu původně nebylo, s čím nebylo možno počítat, co znamená zásah jakoby odjinud, „z jiné dimenze“. A o to nám právě jde: musíme-li počítat s tím, že každá událost „vyvěrá“ z ryzí nepředmětnosti a teprve postupně se zvnějšňuje, zpředměňuje, pak nepředmětnost znamená multidimenzionalitu, která je postupně omezována a ochuzována, až postupně redukována na naše tři dimenze (prostorové).

21. 1. 87

87-014

Navrhuji přijmout pro termín „filosofie“ výklad, který mu podle tradice dal sám Pýthagorás, který prý zároveň tento termín razil jako první: filosofie je myšlenková disciplína, která svou příchýlností, odevzdaností a láskou k moudrosti sdružuje s vědomím, velmi vyostřeným, že může k moud-

rosti vzhlížet, moudrosti se snad blížit, ale že ji nikdy nebude moci zvládnout, ovládnout, opanovat, že se jí nebude moci nikdy svrchovaně zmocnit, nýbrž že tato moudrost, jež je vyhražena bohům, bude vždy rozhodčím a mírou každého filosofického poznání. Myšlení, které nepočítá s tím, že vedle poznávajícího subjektu, poznávané skutečnosti (věci, předmětu) a vedle samotné aktivity poznávání tu je ještě nezbytný a nepominutelný čtvrtý člen, totiž sama moudrost, nepřevoditelná na žádný z ostatních členů, ale zůstávající jejich poslední měrou a kritériem, zachovávající si platnost a vládu nad nimi nade všemi a rozhodující v posledu nejen o platnosti nebo neplatnosti jednotlivých poznatků, ba ani celého poznání jako lidského výkonu (včetně metody, myšlenkového aparátu a také pozic, z nichž poznání vychází a na nichž spočívá), nýbrž rozhodující měrou se podílející na tom, kým a čím je poznávající subjekt (tedy na jeho konstituci), a určující, čím vlastně a doopravdy je ona skutečnost, jež má být a je poznávána – tedy takové myšlení, které se chce z jakéhokoliv důvodu omezit na poznání, jež zůstává záležitostí pouhého vztahu mezi subjektem a objektem, předmětem poznání, by tak ztratilo právo na to, aby se nazývalo filosofií. „SOFIA“ totiž není záležitostí vztahu, omezeného na aktivitu subjektu, vztahujícího se myšlenkově k předmětu, nýbrž je zvláštním členem takového vztahu (který je proto složitější).

87-015

Niebuhr začíná svou knížku (původně přednášky) o „Synech světla a synech tmy“ myšlenkou, která má platnost širší, než naznačuje autor. Ostatně on sám praví, že „v demokracii podobně jako v každém jiném dějinném ideálu a instituci jsou obsaženy jak prvky pomíjející, tak prvky, jejichž platnost je trvalejší“ (847, s. 11). Nechme stranou způsob vyjádření (mohli bychom uvést kritické připomínky k slovům „ideál“ a „instituce“) a držme se věci: jestliže socialismus pochopíme jako dotažení demokracie a demokratičnosti až do důsledků sociálních a hospodářských, pak Niebuhrova myšlenka samozřejmě platí také na socialismus; ale i když se bude někdo pokoušet stavět socialismus proti demokracii, nebude moci upřít platnost oné myšlenky také pro socialismus, neboť také on představuje významné dějinné hnutí, jež si samo nějak rozumí (má své „ideály“ či uzlové myšlenky, myšlenkové principy), jež ustavilo a ještě ustaví řadu „institucí“, jež lépe nebo hůře tyto vůdčí představy a myšlenky uskutečňují a zajišťují, naplňuje miliony lidí nadějemi, dává jim větší nebo menší životní zakotvení a jistoty, atd. atd. Rozumět nějakému dějinnému pohybu, hnutí, ideálu nebo jeho realizaci atd. znamená vidět především to, v čem má pravdu, v čem je jeho opravdová síla – a teprve na druhém místě

také to, co je v něm falešného, zvráceného nebo přímo nebezpečného. Kritické socialismu nám dnes rádi ukazují na scestí a slepé uličky, do nichž se dostával a dostává, ale nenabízejí nám cestu jako důstojnou alternativu, nýbrž jiná scestí, dávno již prohlédnutá a nyní jen oprašovaná a třeba i různě kolorovaná, ale představující alternativu zdánlivou, falešnou, a tudíž nedůstojnou.

24. 1.

87-016

Je zvláštní, že v sociálním procesu posledních dvou staletí dosáhl takového úspěchu a snad přímo převahy koncept, který si tzv. pracující nechali vtisknout a vnutit do svého vědomí vlastně nepřáteli socialismu, kteří mu upírali a upírají jakoukoliv legitimnost. Je to koncept, který staví socialismus proti demokracii a demokracii chápe jako ohrožení socialismu, takže ji hlásá jen docela formálně, vnitřně ji však vyprazdňuje, zbavuje účinných pák a místo principů demokratických reálně zavádí principy aristokratické a diktátorské. Byly vymyšleny celé ideologie, hlásající ústy demokracií a její ideály, ale odkládající každou vážnější jejich realizaci do nedohledné budoucnosti a uskutečňující v přítomnosti plány, které jsou s demokratickými principy ve flagrantním rozporu. Společnosti, které si říkají socialistické, pracují proto s falešným vědomím v daleko větším rozsahu než společnost buržoazní. Je-li pravdou, že proletáři nemají co ztratit, leč okovy, a nemají-li žádný zájem na lžích, protože osvobození čekají právě od pravdy, od otevřenosti a veřejnosti, pak je třeba podrobit analýze ony „nové“ společnosti, které si osobují se jmenovat „socialistické“, ale které vlastně socialistické nejsou. Nevidím jiného teoretického řešení, než že dochází k druhé fázi buržoazní revoluce, v níž ti buržoové, kteří se nedokázali prosadit ve fázi první, se dostávají k moci jakoby ve jménu proletářských mas, ale dělají všechno pro to, aby udrželi klíčová postavení jen ve svých rukou a aby pod záminkou „demokratického centralismu“ zlikvidovali všechny demokratické prostředky a páky, jejichž pomocí by mohli být znovu odstaveni na vedlejší místo, které jim po právu náleží.

87-017

Ve starém poznámkovém sešitě jsem našel své záznamy ze Součkovy přednášky z 20. 4. 1957. Tam mj. jsem zapsal, že podle něho „pravé lidství - to, co člověka činí člověkem - je darem milosti“. „Štěstí je vždy přidáno - je nezaslouženým darem.“ „Nejvzácnější věci v životě jsou nám dány setkáními, jichž jsme si nepřipravili.“ - Pokud jde o to, že člověk se sám sobě nedaroval, pak nebude žádného sporu. Už problematičtější to je

s otázkou, zda člověk sám sebe může považovat za dar. Slovo „dar“ se tu nehodí, neboť kdyby byl člověk darem, pak kdo by měl být příjemce tohoto daru? Snad jedině druzí lidé, ale v žádném případě nikoliv on sám. Člověk nemůže být v téže věci a téže souvislosti zároveň darem i obdarovaným. Ale Souček mluví o „pravém lidství“. Tu je zřejmé, že v pozadí je docela určité pojetí člověka. To, co člověka činí člověkem, nemůže být – má-li platit to, co říká Souček – žádné „člověctví“ či člověčenství nebo snad „lidskost“ apod., nýbrž něco docela jiného. Otvírá se tu např. možnost chápat člověka jako bytost podstatně, bytostně vázanou na pravdu (nebo spravedlnost nebo slovo atd.), tedy na něco jiného, než čím je sám. To pak posouvá těžiště lidského „bytí tu“ do budoucnosti, vychyluje to člověka někam, kde ještě není (tj. k něčemu, co nebo kdo ještě „není tu“). Pak ovšem je třeba se pozastavit nad **d**ivnou aditivní formou výpovědi, že „štěstí je vždy přidáno“ – to mi nezní dobře, neboť ke štěstí zdaleka nestačí jen něco přidávat (byť sebevíc a sebevzácnějšího), nýbrž je také zapotřebí „ubírat“, „odnímat“. A pak tu je také zcela zanedbaná nutnost se vzácných věcí chopit, nenechat je proletět, proběhnout kolem, aniž bychom se po nich ohlédli.

87-018

Příprava na 2. 2. 87 – Etický charakter svobody

- 1 Svoboda – jedním z největších problémů filosofických a etických speciálně; otázka charakteristická pro evropskou kulturní tradici. Dva zdroje myšlení o svobodě: pojetí řecké a pojetí židovské – různý pohled.
- 2 Pro Řeky: svobodný občan × otrok jako dvě různé danosti tvora biologicky nerozlišitelného. Svoboda jako vlastnost (člověk se s ní rodí) – se vzrůstem kultivovanosti pochyby o „danosti“ přirozené (FYSEI). Hegelovská dialektika pána a otroka vyvozena z řecké zkušenosti. Vynikající osobnosti mezi propuštěnci – a proti tomu „otrocká duše“ mezi tzv. svobodnými. Právní aspekt: svobodným se člověk buď rodí – anebo může být propuštěn pánem (svobodným).
- 3 Židovská zkušenost: služebník není otrokem, protože je také – jako jeho pán – především služebníkem Hospodinovým (mají „společného nadřízeného“). Židé neměli otroky (jen zajatce) – jediná jejich zkušenost se týkala vlastního otroctví, které navíc bylo ideologicky zpracováno. Bůh je ten, kdo vysvobozuje z otroctví – kdo by chtěl, aby se Izraelec smířil s otroctvím (svým), musel by mu „zabít“ Boha.
- 4 Revolučnost židovské zkušenosti: Mojžíš jako revoluční vůdce ke svobodě. Křesťanská spiritualizace této zkušenosti pod dojmem krvavé katastrofy, již končilo makabejské povstání. Pavel: pán i otrok („služeb-

ník“) mají stejné postavení před Hospodinem. Nový význam slova svoboda: nejde především o právní a společný aspekt, nýbrž o „*liberum arbitrium*“. Místo revolučnosti sociální a politické je tu nový typ revolučnosti: metafyzická a mravní.

- 5 Dějinně se vytvořilo pro Evropu charakteristické pojetí svobody ve středověku – a to je nemyslitelné bez uvedených třech pramenů, ale ani na jeden z nich není převoditelné. Každou filosofii můžete zkoumat a testovat, když se podíváte na její pojetí svobody. Člověk chápaný jako svobodná bytost (svobodný subjekt) předpokládá 1) zniternění svobody, charakteristické pro helenismus (po rozbití POLIS); 2) důležitou korekturu, bránící privatizaci a subjektivizaci – v křesťanství; 3) stále důkladnější filosoficko-theologický pojmový aparát, který nemohl neučinit otázku svobody jedním ze základních témat (z dogmatických důvodů).
25. 1.

87-019

- 6 Důležitost znalostí o pramenech – nedělat stejné chyby. Např. pojetí *fy-sis* × *nomos*: svoboden je, kdo jedná podle své přirozenosti. (To opakuje např. Spinoza etickou aplikací „*causa sui*“). Moderní a postmoderní člověk se cítí utlačován konvencemi atd. Ale myšlenka „vše-stranného rozvíjení schopností“ vede k absurditě. Mravnost nelze založit na „přirozenosti“.
- 7 Větší myslitelé to rozpoznali: „přirozenost“ nás nechává na holičkách a v bezradnosti: chaotičnost přemíry instinktů (Nietzsche), člověk jako nedostatkové zvíře (Gehlen), nedostačivost instinktů. Vědomí jako náhražka za „přirozenost“. Vědomí, myšlení je nepřirozené (Vercors). Tudíž i mravní myšlení a cítění.
- 8 Přesun – místo ANANKÉ (nutnosti), MOIRA (heimarmené, peprómené) = (osudu) má moderní člověk zákonitosti, kauzalitu, setrvačnosti apod. Podstatnost této změny spočívá právě v tom, že novodobé pojetí nutnosti nepokrývá celý terén, který pokrývalo pojetí antické. Proto se otázka svobody strukturuje do základních dvou sfér či oblastí. Jednak je tu kontext determinismus × indeterminismus, a to ať v novodobém smyslu (věda), nebo ve středověkém smyslu (je-li možné *liberum arbitrium*); jednak tu je kontext morální, a to zase ve dvou rovinách, individuální a společenské (případně politické). Ale integrita všeho!
- 9 Mravně uvědomělé jednání lidské je záležitostí oné čtveřice, v níž má pevné místo reálná situace. A realita musí svou povahou na jedné straně zajišťovat, že naše rozhodnutí má nějakou váhu, nějakou setrvačnost, že něco skutečného do budoucnosti ovlivňuje, rozhoduje –

a na druhé straně ta realita musí zase umožňovat, aby se do spleti kauzálních vztahů „vešel“ náš čin, aby intervence, k níž se rozhodneme, byla vůbec možná a nebyla pouhou iluzí.

- 10 Věci mají své setrvačnosti a mají tendenci nás strhovat na své cesty. To vyvolává nutnost nejen promyslet každý čin, ale zároveň jej neposuzovat izolovaně, nýbrž v kontextu s jinými činy: je třeba vykonávat jistý tlak, který může jen v omezené míře počítat se setrvačnostmi a čím dál víc musí pamatovat na „zásady“, tj. na důslednost našich aktivit (eventuelně na důslednost také těch druhých).
- 11 Na druhé straně mají věci (v důsledku své setrvačnosti) sklon obejít se bez nás, bez našich aktivit – jakoby nás „nepotřebují“. To je pravda jen zčásti, ale zčásti to je

87-020

iluze (na dějinné úrovni jsou všechny setrvačnosti závislé na našem prostředkování!). Nicméně vzniká dojem, že jsme v situaci bezvýznamní, nedůležití, jaksi „navíc“ – pocit „vrženosti do svobody“ = do nahodilostí. Bezradnost a bezpomocnost tohoto druhu je řešitelná pouze vnímavostí vůči tomu, co „být má“, tj. vůči větší hodnotě, kráse, spravedlnosti, pravdivosti atd.

- 12 Věc základní důležitosti: situace svobody, do níž se dostáváme, se vnitřně zhodnocuje, zkvalitňuje, naše svoboda roste, když na sebe bereme jisté závazky, když uznáváme jisté normy, jistá kritéria atd. (a naopak jindy jsme buď zotročováni, anebo vyprazdňováni). Tak získáváme smysl pro svobodu a začínáme si jí cenit, vidíme v ní také jeden z cílů, jednu z hodnot – máme zájem na svobodě, o niž stojíme, za kterou zápasíme. Jedním z kritérií je právě růst svobody, pochopitelně nejenom vnitřní, nýbrž právě uskutečněné, realizované uprostřed světa, uprostřed reálné situace. (Viz politické svobody, lidská práva atd.)
- 13 Další důležitá věc: svobodu prožíváme v aktu sebeosvobozování a osvobozování těch druhých, v procesu emancipace. Ale je dvojí emancipace: zbavujeme-li se závazků, znamená naše emancipace úpadek a dekadenci; je však druhá cesta, kdy se osvobozujeme pro (vyšší) závazky – a jen tam se stáváme vskutku svobodnějšími. Svoboda v tomto novém významu není předpokladem, ale důsledkem toho, že na sebe bereme určité povinnosti a závazky, „ve jménu“ kterých pak přehodnocujeme ony dosavadní (buď je rutinizujeme, nebo modifikujeme, či dokonce rušíme).
- 14 Mravní vědomí (vnímavost atd.) je možné jen jako volba této (vyšší) svobody – a volba vskutku svobodná je možná jen pro mravní vědomí

(které si vypracovalo, vyšlechtilo své „svědomí“). Svoboda je vlastně jakýsi kulturní luxus, neobejde se bez určitého „přebytku“, umožňujícího „plýtvání“ (časem, silami, hmotnými statky atd.). Život je osvobozován nikoliv ke svým primitivním formám, ke své danosti a k odkázanosti na sebe, nýbrž k službě, k začlenění do smysluplnosti, k sebevydání pro něco většího, k přesažení sebe, k „nechání sebe za sebou“.

15 Pravda jako to nejvyšší (nepřed. skutečnost): vyšší vysvobozuje nižší, pravda je předpokladem a zdrojem svobody, nikoliv svoboda předpokladem a zdrojem pravdy. Svoboda ve světle (a v perspektivě) pravdy: naše svoboda doopravdy.

87-021

16 Kde je svoboda, tam je možný i omyl, nevěle k pravdě, podvod, lež, zneužití svobody. Nebezpečí svůdců, kteří mohou předstírat dobré rádcce a učitele. Nový druh pokleslosti a úpadku, který se tváří jako nový rozmach a pokrok. Pahodnoty, předstírající, že jsou vyššími hodnotami. Svoboda jako břemeno, které by lidé rádi složili na někoho jiného. Nezastupitelnost svobody – a povinnost vidět a vědět, co dělám. Hloupost jako vina, chytrost jako mravní závazek. „Přirozenost“ jako výmluva.

17 Svobodný jedinec ve svobodné spopolitosti. Politické svobody. Demokracie jako mravně-politický princip (soubor zásad). Demokracie nemůže a nesmí být cílem: nemravnost zásady, že většina rozhoduje o všem, také o pravdě, spravedlnosti, mravnosti atd. Demokracie je velmi špatná forma občanské spopolitosti a politické vlády, ale neznáme žádnou lepší. Má-li si demokracie podržet svou oprávněnost a svůj smysl, musí členové obce (společnosti, státu) natolik „vyrůst“, aby dobrovolně přebírali závazky, k nimž je žádným zákonem ani jinak nikdo nemůže nutit.

18 „*Corruptio optimi pessima*“ – právě v demokracii může docházet k nejhroznějším deviacím. Proto otázka svobody nemůže a nesmí být redukována nebo jen soustředována na svobody politické. Naopak povaha politických svobod musí být nahlížena a odvozována jako společenský, politický důsledek povahy svobody mravní. Vnější svobody (a vnější záruky svobody) představují jen jakýsi předpoklad, usnadňující, aby lidé lépe mohli plnit své poslání. A toto poslání nemůže být stanoveno ani zaručeno nikdy zvenčí, žádnou institucí, žádnými zákony ani opatřeními.

19 Politická svoboda (přesněji: plurál „politické svobody“ a také tzv. „lidská práva“) nejsou ani přirozenou, ani společenskou výbavou každého jedince, nýbrž představují jen to, co lze zvenčí udělat, aby se skutečná,

pravá, živá svoboda mohla uplatnit, realizovat. Politické svobody představují tedy nutné, ale nesamostatné zvnějšnění svobody „vnitřní“, která se konstitovala a zkvalitnila, zkultivovala tím, že převzala určité kvalitní závazky.

20 Smyslem svobody přesvědčení, slova atd. je, aby se mohla prosadit pravda. Přitom na sebe bereme riziko, že se bude prosazovat také lež. Proto svoboda není sama o sobě jednoznačnou pozitivní hodnotou: pravda je důležitější.

87-022

Filosofie je především reflexí; filosofie může reflektovat pouze určité akce, aktivitu, resp. její výsledky, tj. zkušenosti s touto aktivitou. Součástí filosofického reflektujícího přístupu je kritičnost – jde o reflexi z kritického odstupu. Zároveň však se žádná filosofická reflexe nemůže omezovat na kritický odstup, nýbrž z podstaty věci musí být schopna také jisté otevřenosti a přímo sympatie, má-li být schopna chápat doširoka a do hloubky. A tady nastávají jisté problémy. Specificky významným problémem je vztah mezi filosofií náboženství, jak se tradičně pěstovala a pěstuje, a mezi filosofií víry. Na jedné straně filosofie náboženství nemůže zůstat u toho, že ponechává náboženství pouhým svým předmětem; to si může dovolit, resp. k tomu se může a musí cítit zavázaná náboženská věda. Jako příklad může sloužit Hegel, který dospěje tak daleko, že filosofii, která chce reflektovat náboženství, prohlásí za theologii, a co víc, pěstování filosofie jakožto reflexe náboženství (a tedy pěstování theologie) prohlásí za bohoslužbu (*Vorlesungen üb. die Philos. der Religion*, sv. I, s. 30 – Meiner 1974). Pronikavě se však mění situace, v níž filosofie nahlédne, že víra se vzpírá proti obecné náboženskosti a staví se dokonce do pozice protináboženské; pak se musí k víře vztáhnout z distance a odmítnout ji jako falešnou (jako „atheismus“), anebo musí přijmout orientaci víry, stát se filosofickou reflexí této protináboženské orientace a tím eo ipso vyloučit možnost nějakého důvěrného sepětí a společenství mezi filosofií a náboženstvím, náboženskostí vůbec u v posledu také mezi onou bohoslužbou, jíž by se měla jakožto reflexe náboženství a tudíž jakožto theologie stát.

5. II.

87-023

Jestliže uznáme, že filosofie musí být u svého tématu nejenom „rozumem“, nýbrž také „srdcem“, že se ke svému tématu nesmí vztahovat jen jako k „předmětu“, nýbrž že v určitých případech – a to právě v těch nejzá-

važnějších! – musí nechat tento „předmět“ proniknout do svého nejhlubšího nitra, do „srdce“, do samých základů své reflexe, tj. že skrze její reflexi musí tento „předmět“ proniknout do nitra samého subjektu filosofování, že subjekt se musí otevřít tomuto „předmětu“, že se mu musí odevzdat, dát k dispozici, že se jím musí nechat ovlivnit, nasměrovat, orientovat – ve smyslu „sympatie“, pak vynikne zvlášť plasticky nejenom neobjektivita filosofie (a nemožnost filosofické objektivity), ale také základní důvod, proč není možná nějaká obecně uznávaná filosofická disciplína, kde by sice – jako v každé vědě – zůstávaly některé otázky nevyřešeny a tedy předmětem diskuse, ale kde by také existovala jakási základna, obecně přijatá a respektovaná. Filosofie zkrátka musí – zejména v určitých zvlášť důležitých situacích – reflektovat aktivní přístup filosofův (eventuelně obecně lidský) tak, že jej přijme za svůj, že z něho vychází a že se jím nechá orientovat ve vztahu nejen k ostatním filosofickým disciplínám, ba ke všemu ostatnímu lidskému vědění, ale k lidskému životu vůbec a generálně ke světu a lidskému místu v něm. A protože jak ve světě samotném, tak v lidských přístupech k němu dochází ke konkurujícím si postupům, k protirečícím si orientacím, mezi nimiž není smíru, ale které si protirečí a nemohou neprotirečit, musí každá filosofie zaujmout určitá stanoviska jako svá a postavit se do opozice vůči jiným jako cizím a falešným.

87-024

V současné filosofii oživší spor o univerzálíe (viz 4086, Stegmüllerův úvod) je vlastně znovu ožilým sporem o ontologické koncepci. Ačkoliv na půdě neopozitivismu a analytické filosofie došlo k vytvoření jedné fronty, která se od obecných problémů obrátila ke „každodennímu jazyku“, nemůže být něco podobného cestou k řešení našeho problému. Naopak každý výrok o např. vlastnostech musí být chápán jako pouhá zkratka za mnohem obsáhlejší formulace, které jsou plně korektní a které mohou být kdykoliv za ony zkratky dosazeny. (Viz dtto, s. 3.) Zásadou tu je, že veškeré výpovědi musí být „ontologicky nezávadné“, čímž se rozumí požadavek, aby se vždy mluvilo o „konkrétních předmětech“, „objektech“, tedy o nějakých „individuích“ (jednotlivostech). – Ale právě tady se pro kriticky reflektujícího musí objevit zásadní otázka: co rozumíme jednotlivinou či konkrétním objektem? Za prvé: co znamenají v tomto světle geometrické výpovědi třeba o rovinných obrazcích? Je „obecný trojúhelník“ konkrétním předmětem, anebo to je jen přihrádka, v níž jsou zařazeny a uloženy všechny „jednotlivé trojúhelníky“? A je „konkrétní jednotlivý“ trojúhelník takovým žádaným „předmětem“? A za druhé: když mluvím (vypovídám) o „tomto psu“, co tím vlastně míním? Mohu např. vypovídat o jeho stáří? To

by znamenalo, že „konkrétní předmět“ může být jen to, co mám hic et nunc před sebou – pod „tímto psem“ tedy nemohu mít na mysli jeho „jsoucnost“, když byl ještě štěnětem. A pokud ano, je „tento pes“ nikoliv jednotlivým, konkrétním předmětem, nýbrž celou obrovskou množinou jednotlivých, konkrétních svých „jsoucností“ (tj. okamžitých stavů). Pak sám „konkrétní“ pes jako jednotlivec přestává být jednotlivinou a stává se „obecninou“.

7. II. 87

87-025

Jestliže jsme jednou došli k závěru, že je třeba dbát významného rozdílu mezi pravými a nepravými událostmi (a konsekventně i pravými a nepravými subjekty), vyplývá z toho především závazek orientovat se v každé situaci na rozpoznávání oněch pravých událostí, resp. subjektů. Důležitost této zásady má nabýt zvláštní zřetelnosti v případě událostí dějinných, tj. událostí nepravých, vnitřně samostatně neintegrováných, nýbrž ve své vnější uspořádanosti (a to jak v jejím ustavení, tak i udržování) závislých na nějakém subjektu nebo – právě jako v dějinách – na mnoha subjektech (jednotlivě i na jejich součinnosti či spolupráci, eventuelně v konfrontaci, konfliktu či zápasu). A z toho zase vyplývají další dva důsledky: především abychom mohli rozpoznat pravé události či pravé subjekty, musíme se orientovat na nepředmětnou stránku skutečností a na to, jak a čím (kým) je integrována. Nestačí intuitivní přístup, protože právě ten nás na dějinné úrovni klame (neboť jsme nakloněni považovat za subjekt skupinu, kolektiv, kmen, rod, národ, společnost vůbec, dokonce lidstvo). A za druhé tam, kde jde nepochybně o zdánlivé či nepravé události či subjekty, musíme veškerou pozornost soustředit vždycky také na subjektivní a subjektivní prostředkující roli pravých subjektů, bez jejichž aktivity, účasti a angažovanosti by žádný vskutku dějinný proces, žádná dějinná událost nemohly proběhnout, uskutečnit se, nastat. Už jen z uvedených důvodů musí být zřejmá jistá nepřekonatelná omezenost přístupu sociologického nebo psychologického apod., které se orientují jen na vnějšek, na setrvačnosti, zákonitosti, průměry a podobně.

87-026

Chápeme-li svobodu jako „neurčitost“, nepředurčenost, nedeterminovanost, je to pojetí příliš předmětné až mechanistické. Jde totiž o to, že když – z hlediska efektu, o který nám jde – chybí nějaký determinující činitel, tak to neznamená, že nenastane „nic“, nýbrž že nastane „něco jiného“. Jinak řečeno: vždycky se něco stane. Ale když do stejné, resp.

analogické situace „zasáhne“, intervenuje nový determinující činitel, pak může dojít k větší nebo menší proměně celé situace, ba dokonce k mimořádně pronikavému efektu. Svoboda pak znamená jednak objektivní možnost, jednak subjektivní a subjektivní schopnost způsobí, že takový faktor je do situace uveden. To však nikterak neznámá, že bez uvedení takového faktoru do situace zůstává situace „otevřená“, nedostatečně determinovaná, nedourčená. Je jenom určena jinak. Svoboda tedy úzce souvisí se schopností uplatnit v situaci něco, co tam „není“, co tam dosud „nebylo“ a co by se tam bez naší vůle, bez našeho přičinění nedostalo (pravděpodobně, tj. možná dostalo, ale s pravděpodobností velice malou). Tak na jedné straně uplatnění svobody souvisí se schopností zvenčí integrovat (zorganizovat, uspořádat) situaci novým způsobem, a na druhé straně se specifickou neurčeností našeho rozhodnutí něco podniknout (či nepodniknout). Z toho je patrné, že je velmi důležité rozlišovat mezi tzv. neurčeností dění, které je – vzhledem k žádoucímu efektu – organizováno, resp. integrováno zvenčí (prostřednictvím subjektivním a subjektivním), a mezi neurčeností událostného dění, které je (řčeno s Teilhardem) „přirozenou jednotkou“. Prává svoboda je možností kontingentních obrátů v tomto dění „pravé události“.

87-027

Milý Petře,

po přečtení Tvého textu neshledávám důvod, proč navrhopvat nějaké úpravy. Pochopitelně nikoliv proto, že bych se vším, cos napsal, souhlasil. Jsou tam dokonce také některé nevěcnosti, ale mám dojem, že to už náleží k Tvému stylu. (Např. posun smyslu ve věci „profesionality“ – ostatně tady jsem právě doufal, že vyvoláš věcnou diskusi, také o smyslu semináře a o alternativách atd.; interpretace diletantismu zcela obdobná jako interpretace bláznovství v *Rudém právu*; posun a zneužití smyslu nepolitické politiky; aj. další). Vážnější je jiný prohřešek, dokonce právě toho druhu, na který jsi sám mimořádně citlivý: když někdo do telefonu řekne, že „seminář nebyl“, je to jistě menší prohřešek, než když napíše, že seminář má k dispozici knihy, které dnes nemají oficiální profesionálové. Určitou tematickou a stylovou nečistotu vidím v tom, že pomocí nepřesných formulací dociluješ řečnických či literárních efektů, které nemají ani s tématem, ani se samotnou filosofií nic společného. Ale to všechno padá na vrub Tobě a já nemám, proč bych to chtěl měnit. Takže si to spánembohem otiskni. Abych nebyl jen negativní: je tam řčeno také mnoho pravdivého. Jenže chyba je v tom, že polopravda nebo pravda užitá v nepatřičném kontextu přestává být pravdou. Bylo by to proto třeba oddělit

jedno od druhého. Ale nemyslím, že by to mohlo vyvolat nějakou katastrofální explozi. – Ale ještě poslední poznámka: ten „dluh“, o kterém hned na začátku mluvíš, je v jedné své složce také Tvým dluhem. Chtěl bych doufat, že kromě polemických impresí a šlehů budeš někdy reagovat také argumentativně, jak bylo domluveno a jak jsi výslovně slíbil.

Zdar! Láďa

8. II. 87

87-028

Co vlastně znamená filosofický seminář pro českou filosofii? Jsou zajisté jistá omezení, provázející každé zařízení, která z podstaty věci nemohou být překonána. Tak např. nemůžete postavit most, kterým byste se zároveň v rekordním čase dostali z jednoho města do druhého nebo kterým byste mohli létat. Některé základní rysy povahy semináře jsem prostě převzal po Tominovi: to je jeho otevřenost pro každého, kdo přijde, jeho veřejnost a jeho kontakty se zahraničními filosofy. A pak jsem ovšem převzal to, co si nevymyslel ani Tomin, a ovšem nevymyslel jsem si to ani sám, totiž situaci, v níž zůstává seminář pod policejní kontrolou permanentně a v níž se v různě mocných vlnách stává předmětem policejních intervencí a represí. Pomineme-li všechny ostatní typy omezení, vyplývají již z uvedených tří některé důsledky, které prostě nemohou být zvráceny ani překročeny, pokud nedojde k hlubší změně politické, kulturní a duchovní atmosféry v naší zemi. Především nejde o výběrový typ studia – přijít může každý. Omezené bytové podmínky nedovolují (zejména po mém přestěhování) zpravidla větší účast než 15–20 lidí (obvykle méně). Tento počet by bohatě stačil, kdyby šlo o vybrané účastníky. Ale tak tomu není a v daném případě nemůže být. Jistý výběrový efekt se ovšem přesto uplatňuje: přicházejí lidé, kteří mají zájem o filosofii (aniž se zkoumá, mají-li talent, a aniž by byla možná kontrola vlastního studia doma, tj. mimo seminář), a přicházejí lidé, kteří se buď nebojí, nebo celkem nemají co ztratit. Nemyslím si, že osobní statečnost a ochota něco riskovat by byla v rozporu s předpoklady pro filosofování, ale zajisté sama o sobě nemůže stačit.

8. II. 87

87-029

Charakter semináře také nepřipouští trvat na plnění nějakých povinností, skládat zkoušky a psát povinné referáty, které by byly klasifikovány. Z toho vyplývá především, že seminář postrádá dostatečně širokou základnu zájemců, které by mohl nějak prověřovat a z nichž by si mohl vybírat ty

nejlepší a nejperspektivnější; spíše naopak sám se stává jakousi základem pro takový výběr a „přetahování“ (eventuelní) do jiných pracovních skupin, které jsou tematicky i co do úrovně vyhraněnější a náročnější. Odjinud naopak žádní noví účastníci nepřicházejí, protože zčásti právem, z větší části však v důsledku nadměrného přehánění nebezpečí ze strany jiných skupin nabývají dojmu, že by se dopouštěli příliš velkého rizika. Noví účastníci přicházejí tudíž naprosto nahodile a většinou přilákání svými představami o tom, co to je filosofie, a pak jsou brzo konfrontováni s něčím, co nečekali. A když čas od času dojde k jakési přílivové vlně nových účastníků, policie zasáhne a různým šikanováním a pohrůžkami represí je odstraší od pokračování. Výsledkem je taková izolace semináře, která znemožňuje sledovat nějaké dlouhodobější výběrové záměry. (Byl to také tento důvod, který nás vedl k paralelnímu běhu pracovníjšího semináře s menším počtem účastníků, kteří si připravují referáty sami, kde se čtou texty apod.) Myslím, že nelze popírat, že takto plnil náš seminář nechtěně ještě další funkci, totiž že na sebe soustřeďoval přednostní zájem policie, a tak vlastně odváděl zčásti zájem a zejména většinu represí policie od seminářů a pracovních skupin ostatních. (Změna v poslední době – seminář Ivana Havla.) U těch je ovšem každé hodnocení výsledků obtížné, ne-li vyloučené, vzhledem k míře jejich utajovanosti.

8. II. 87

87-030

Když už je do diskuse vtaženo to, co bylo vysloveno jako poděkování, zejména pak otázka diletantismu a profesionality ve filosofii, je třeba nezůstat u několika formulí a sloganů, nýbrž je třeba jít k „věci“. Především je třeba odmítnout záměrné posuny a podsouvání cizích významů a myšlenek, které pak slouží jen jako záminka ke „kritice“ a znamenají jen „vytváření dojmu“, ale v žádném případě se ani nepokoušejí se držet věci tím, že věrně „uchopí myšlenku“. Jak vypadá profesionalita samotného glosátora -rzk-? Když se podíváme na text mého poděkování, najdeme tam formulaci, že „s jistotou můžeme prohlásit, že každá rutina a formální akademická profesionalita tu s největší pravděpodobností zůstanou slepé“. Tedy především: „tu“ – tj. v daném případě a kontextu, tedy pokud jde o téma, byť jen náznakem načrtnuté v děkovné řeči. To téma -rzk- naprosto pominul (jde o „křesťansko-evropský úpadek“, o kterém tam citovaný Nietzsche mluvil jako o „dekadenci“ či „produktu modernity“); protože však otázka profesionality byla zjevně na daném místě zúžena na profesionalitu „formální“ a „akademickou“ a protože toto omezení bylo

jen podtrženo slovem „rutina“, zdá se být pravděpodobný náš závěr, že glosátor tento kontext prostě pominul, protože mu nic neříkal, protože jej při čtení přehlédl, prostě jej neviděl, neboť pro celou problematiku nemá sensorium. Naopak byl plně osloven termínem „profesionalita“ a „amatérství“ či „diletantismus“ – vnucovalo se jeho mysli a jeho soustředění do té míry, že okamžitě viděl „rudě“ (nebo snad jinak barevně) a přestal vnímat vše, co je kolem. Sama tato okolnost by zasluhovala zvláštní pozornosti profesionálů pro tyto záležitosti.

8. II. 87

87-031

Ale necítím se být právě v této věci leč amatérem, a proto nechávám příležitost ležet ladem. Naproti tomu se na chvíli věnujme způsobu, jakým -rzk- přečtené strávil: „Ona profesionalita je pro Hejdánka reprezentována především ‚rutinou‘, něčím pouze ‚formálním‘.“ Pochopitelně nic takového nemůže z děkonné řeči doložit, ale s tím si nedělá žádné starosti. Našel si hůl, vymyslel si psa – a bije: „Ale ne každá profesionalita má tyto znaky...“. Kdyby si v klidu přečetl text, na který reaguje, musel by zjistit – stejně jako to zjistí pozornější čtenář – že tím neříká nic, co by bylo v rozporu s mými formulacemi, ba co dokonce už je v mých formulacích obsaženo, protože se tam zcela jasně a zřetelně nemluví o profesionalitě všeobecně, nýbrž o profesionalitě „formální“ a „akademické“ – jen o té se říká, že musí zůstat (resp. že s největší pravděpodobností zůstane) slepá. Je tedy zřejmé, že -rzk- se dopustil misinterpretace a klamání čtenářů, kterým z nějakých důvodů plný text mého poděkování unikl.

Problém je ovšem ve skutečnosti hlubší. Jde o to, zda je vůbec možno shledat nějaké nedostatky na profesionalitě, tj. nedostatky, které by nebyly pouhým důsledkem nedostatečné profesionality, takže by nebylo legitimní je připisovat samotné profesionalitě. Profesionalitu si tu můžeme představit jako nějaký ideální ostrov, vybavený vším nejlepším; a pak si můžeme postavit otázku, zda tento ostrov dokonalé profesionality může mít nějakou chybičku, nějakou nedokonalost. Odpověď je jednoduchá: každý, kdo si nechal dojít Kantovu kritiku důkazů existence (resp. jsoucnosti) boží, odpoví jednoduše: ta chybička spočívá v tom, že takový dokonale profesionální ostrov neexistuje.

9. II. 87

87-032

J. B. Souček ve své přednášce z 20. 4. 57 (viz 87-017) uvádí také jako druhý rozpor naší bytosti, který navíc považuje za „ještě vážnější“ (z po-

známek není docela zřejmé, co je přesně tím „prvním rozporem“), to, že se „chceme postavit na místo nejvyšší“, což označuje jako „pýchu“. Tu pak chápe jako vlastní hřích. Hřích „není totožný s konečností, omezeností člověka“, ale jde o „zvrácenost“. Hřích není jen naše pozemskost, tělesnost – a také nepochází z tělesnosti, ale spíše „se jí zmocňuje“, neboť pochází z „pýchy“. A pak dodává, že „nejhorším projevem ničivosti hříchu jsou lidé uvědomělí, právě i nábožensky uvědomělí“ – proto také „poznání samo není ještě ochranou“. – Na mé gusto je v tom nepřiměřeně velká dávka subjektivity. Kdybychom chtěli postavit zvrácenost na začátek a nechtěli nic slyšet o tom, jak je důsledkem nejrozmanitějších příčin, a to jak jednání lidí kolem (kteří mohou onu zvrácenost zavinit a přímo vyvolat svým nenáležitým přístupem), tak okolností (které změnit někdy je, ale někdy také není v lidských silách, přinejmenším v dané chvíli a na daném místě), tak konečně i jednáním člověka samotného, které někdy může jedním nesprávným krokem vyvolat celou lavinu, která pak člověka (za asistence a spolupráce druhých i okolností) do oné zvrhlosti strhne, pak bychom ve skutečnosti propadli naprosto falešnému vidění samé skutečnosti. Situaci, v níž člověk upadá do hříchu a pak v něm setrvává, dokonce jej množí, je zapotřebí důkladně analyzovat. Tzv. „pýcha“ je pojmová konstrukce a jen jako taková může být izolována; hypostazovat ji jako nějakou vnitřní, subjektivní nebo subjektivní zvrhlost znamená nedbat ostatních základních členů (faktorů) mravní situace.

9. II. 87

87-033

V sešitě, který náhodou vyplaval ze starých papírů, jsem našel poznámky z přednášky J. L. Hromádky z 22. 10. 1956. Mimo jiné je tam tento výpis: „Na Západě určitá metafyzická úzkost o osud nejlepších hodnot kultury a civilizace; nebýt metafyziky, nikdy by rozpor mezi Západem a Východem nedostoupil té ostrosti a příkrosti.“ Hrom. tu ovšem nemyslí pod metafyzikou nic víc, než tradiční filosofii, která se naučila velmi přesně pracovat se svým pojmovým aparátem – tedy tradiční pojmové myšlení. Pochopitelně mýty nebyly schopny vypracovat ani své „pozice“, ani svou „strategii“, nebyly schopny vzájemné „konfrontace“, polemiky, diskuse, formulování a vyvrácení argumentů atd. Proto také žádný „rozpor“ nemohl dokonce ani vzniknout (míníme-li rozporem kontradikci), natož dostoupit „ostrosti a příkrosti“. To je možné pouze díky řeckému vynálezu pojmu a pojmového myšlení. Jistě existovaly konflikty, ale ty se vyřizovaly jinak než argumentací – a podléhaly proměnám, přílivům a odlivům, zapomenutí nebo připomenutí v jiných, nových podobách a barvách atd. To

je tedy tak dalece ne-li triviální, tedy alespoň každému jen trochu obeznámenějšímu zřejmé. Hromádka ovšem v kontextu mluví o metafyzické úzkosti západních myslitelů před „takřka smrtelným nebezpečím pro západní civilizaci (což chápou jako civilizaci vůbec) a nebezpečím pro člověka vůbec“, kteréžto nebezpečí přichází z Východu (!), přesně vzato z ruské revoluce 1917 a ze všeho, co s ní souvisí. A Hromádka ovšem souhlasí, že jde o „hluboký zářez do této civilizace“ – revoluce tu po prvé prorazila ven z vlastního (evropského) terénu – na příští civilizaci budou už spoluúčastny stamilióny asijských lidí“.

9. II. 87

87-034

Kdyby pravda byla pouze pravdivým soudem a kdyby pravdivost soudu spočívala v jeho konformitě, resp. korespondenci či adekvaci ve vztahu k tomu, co je předmětem soudu, pak by pravda nebyla a nemohla být ničím sjednocujícím v našem vědění; nebyla by ani touž pravdou, která zavazuje rozmanité vědy, filosofii, teologii, ale také umění a vůbec každý lidský život. Pak by pravda neměla ani nic společného (podstatně, bytostně společného) se slovem, s logem, díky kterému vůbec je nějaká jednota našeho vědění a poznání možná. Slovo by nemělo bytostně nic společného s pravdou, protože pravda by nebyla pravdou slova (řeči), ale ani naopak slovo by nebylo slovem pravdy. To se ukáže o to výrazněji, podrobíme-li bližšímu přezkoumání Heideggerovu argumentaci na začátku jeho *Wesen der Wahrheit*. Zajisté nelze předpokládat žádnou *ad-aequatio* mezi myšlenkou pětimarky a skutečnou pětimarkou. Ale pojmové myšlení (a jenom pro ně může tento argument platit a také jenom v jeho rámci může být formulován) je charakterizováno tím, že není žádného pojmu bez příslušného intencionálního objektu a také naopak není žádného intencionálního objektu, který by nebyl vytvořen, konstruován za pomoci (prostřednictvím) příslušného pojmu. Když je tedy řeč o „myšlence“ pětimarky, tak musíme mít na mysli hned dvojí: jednak pojem pětimarky, jednak pětimarku jako intencionální objekt (pochopitelně odlišný od skutečné pětimarky). A okamžitě objevíme, že s tím popřením adekvace to není tak prosté a neproblematické. Intencionální předmět se vždycky nějak musí podobat příslušnému skutečnému předmětu, neboť má představovat tento předmět, má být jeho modelem (myšlenkovým).

14. II. 87

87-035

Podle velmi staré tradice je místem pravdy soud. To však znamená, že adekvace, připodobnění myšlenkového modelu (jímž je právě intencionální předmět) skutečnému předmětu není vlastně záležitostí pravdy či pravdivosti – asi tak, jako neumělý, nedokonalý obrázek nějakého zvířete může je sice zobrazit jednoznačně (pokud má všechny náležitosti), ale nedokonale, neumělecky, vlastně nepravdivě. K čemu je však vlastně soud, když by šlo pouze o podobnost, připodobnění, adekvaci (event. korespondenci atd.)? Kdyby pravda jakožto pravdivost byla adekvací (atd.), tedy vztahem mezi poznáním a poznáním, důležitost soudu by byla pronikavě omezena, redukována, neboť by se stala čímsi pouze instrumentálním. Jediná možná adekvace je záležitostí vztahu mezi „věcí“ (*res*) a jejím modelem, tj. mezi jejím intencionálním předmětem (resp. některým s jejích intencionálních předmětů, event. příslušných předmětů). Adekvace ovšem nikdy neznamená ztotožnění – a proto je její „míra“, její „úplnost“ vždy pouze relativní. Termín „relativní“ tu však má význam spíše „metaforický“ v původním smyslu, tj. odnáší se dál, než výslovně „říká“ slovo samo. Adekvace je věcí vztahu, relace mezi „věcí“ a jejím „modelem“. Naproti tomu „míra“ či „úplnost“ (dostatečnost, dostačivost) adekvace není záležitostí žádného podobně jednoduchého vztahu. A právě tady je nezbytné nikoliv pouhé prostřednictví (instrumentální povahy) logu, nýbrž přítomnost logu jako základního prostředí, jímž jsou ony složité „relace“ umožňovány a přímo zakládány, ustavovány. Pravda se může uplatňovat, prosazovat, uskutečňovat pouze skrze logos, skrze řeč, a konkrétně prostřednictvím určitého jazyka (který zas je vždy možný pouze v elementu řeči).

87-036

Glosátor -rzk- kupodivu mluví o dluhu „české filosofie“ vůči L. H. a jeho filosofii – dokonce mluví o nutnosti, aby česká filosofie rehabilitovala H. Kupodivu se odhodlává k tomuto prohlášení teprve poté, co amsterodamská univerzita H-ovi udělila čestný doktorát. Zdálo by se, že udělení čestného doktorátu se přímo zasloužilo o první reakci na H-ovu filosofii. Kdybychom usuzovali s ohledem na reakci -rzk-, pak bychom mohli – vyloučíme-li jiné aspekty a souvislosti – souhlasit s tím, že „postup a postoj Amsterodamské university k dílu a činnosti dr. H. ... má pro filosofii bezprostředně význam nepatrný“ (-rzk- mluví o kontextu, který má onen „význam nepatrný“) – nepatrný proto, že *zatím* vyvolal v život jen reakci – rzk-, která opravdu má pro filosofii bezprostřední význam jen nepatrný. Ale z neznámého důvodu má glosátor za to, že všem dnům je konec. Na jedné straně se domnívá (aniž to může jakkoliv doložit), že „Amsterodamská univerzita se vzdala možnosti ocenit filosofické dílo H-ovo“, a má za

to, že udělením čestného doktorátu pro ni všechno končí; a za druhé oceňuje také možnosti skrývající se v lůně samotné české filosofie, kde se jistě – jak máme za to – najdou nějakí následovníci –rzk–. A bude-li jich opravdu hodně, pak kvantita přejde v kvalitu a možná že jen ten šum a ruch přiměje jednoho, nebo dokonce dva české filosofy, aby se pokusili zmíněný dluh splatit ještě jinak než kousavými a štěkavými (spíše) glosami. Neradi bychom se při H-ových 70tinách dočkali nové glosy –rzk–, tentokrát rozšířené o výtku, že i v průběhu dalšího desetiletí se možnosti ocenit H-ovu fii vzdaly nejen cizí univerzity, ale dokonce i samotní čeští filosofové.

14. II. 87

87-037

Rádl oceňuje v „*Náboženství a politice*“ přínos pozitivismu v tom, že „káže nutnost rozhodnouti se a věřiti“: „Positivismus si této důslednosti žádá a v tom jest moderní, čestný, pokrokový, v tom přináší do našeho národa opravdovou vládu myšlenky.“ (0245, s. 45.) Po několika větách bližšího výkladu pak volá: „Proto: sláva pozitivismu, který u nás budil porozumění pro vědeckou čestnost!“ (dtto) Tedy na jedné straně důraz na jednotu učení a života a na vyvozování praktických důsledků z „filosofie a vědy“, tj. z poznání. „... právě v této praktické důslednosti záležela přednost vynikajících mužů. ... právě tím se stali slavnými, že odvodili důsledky ze svého smýšlení.“ Ale jde ještě o víc: není tu jen tento důraz na vyvození důsledků, nýbrž také – a snad především – požadavek, aby filosof a vědec byli i ve svém myšlení „čestní“, tj. aby za svou filosofii a vědu byli ochotni, ano, aby si za ni troufali „ručiti do všech důsledků“ – důležité je, že „do všech“! Ve filosofii a ve vědě tedy nestačí jen nějaký sebeoriginálnější nápad, ale je třeba jej vždy překontrolovat, tj. promyslet do všech, i vzdálených důsledků. Ovšemže tento požadavek je na sto procent nesplnitelný, ale je to výzva, nekonečný závazek, nikdy docela a definitivně nesplnitelná vnitřní potřeba každého opravdového filosofa i vědce (tady Rádl trvá na pojetí vědy, které se de facto neprosadilo a které se i ve filosofii muselo prosazovat jen těžce a dodnes zcela nezvítězilo). A nejde zase jen o pouhé nápady, ale také o „všelijaké učenosti (vypisované často z jiných knih)“, jež však neznamenají „pro nás nové praktické příkazy životní“ (tamtéž). Tak je třeba rozumět oné „vládě myšlenky“.

14. II. 87

87-038

Selbournův případ lze zjednodušit na základní otázku, zda je pro socialistického intelektuála každá dělnická stávka natolik závazná, že musí souhlasit i s jejími cíli, i s jejími prostředky. A protože o stávce rozhoduje v posledu nějaký vyšší orgán odborový, eventuelně - v jiných případech - např. dělnická strana (komunistická strana), je tu otázka, zda intelektuál, který má smysl pro „vědeckou čestnost“, smí nedbat odůvodnění, které vyvozuje ze svého teoretického stanoviska (a - nota bene - teoretického stanoviska, které ústy sdílí také ono hnutí či strana), a přijmout bez rozboru a kritiky ono praktické rozhodnutí, které učinil orgán teoreticky nekompetentní, a to dokonce do té míry, že intelektuál opustí - ať už jen dočasně nebo definitivně - legitimní teoretické stanovisko a přijme praktické rozhodnutí jako brutum factum a bude je pak z nových pozic teoreticky (ve skutečnosti ideologicky) „zdůvodňovat“. Tato otázka byla už předmětem velkých sporů a polemik, k nimž v nové době docházelo mezi vědou a církevním učením. Obvykle šlo o správnost či nesprávnost nějakého místa v Písmě - nebo přinejmenším správnost či nesprávnost jeho určité interpretace. A právě tady podotýká Rádl (0245, s. 46): „A kdyby cokoli se uvádělo na prospěch nějakého místa v Písmě: že se důkazem o jeho nesprávnosti otřese klid jednotlivců a společnosti, způsobí politická pohroma atd. atd., nesmím věřit tomuto místu, jsou-li vědecké důvody proti němu správné (něco jiného jest forma, v jaké tuto nevěru projevim, ale o tom tu nemluvmé). Pravda, nepravda a tedy rozum a tedy věda jsou svrchovaným rozhodčím v životě; jedině pravdě smíme věřiti; ...“ (dtto) 14. II. 87

87-039

Když posuzujeme nějakého filozofa (filozoficky, pochopitelně neuvažujeme o jiném posuzování), pak máme před sebou trojí možnost. Buď jej posuzujeme jako myslitele a hodnotíme celé jeho (eventuelně dosavadní, pokud ještě žije) dílo, tj. životní dílo. Předpokladem ovšem je, že je známe. U žijících filozofů to není nikterak samozřejmé, protože před sebou nemáme kritické vydání jeho úplného díla a protože si nikdy nemůžeme být jisti, že se někdy později nenajde v rukopisu něco, co naším hodnocením třeba podstatně otřese. Navíc zůstává vždycky otevřená možnost, že myslitel něco důležitého napsal a buď se to ztratilo, nebo to on sám zničil - přičemž autor nikdy není a nemůže být natolik legitimním soudcem svého díla, abychom jeho eventuelní rozhodnutí museli prostě respektovat jako oprávněné. Co autor napsal, nelze nikdy ztotožňovat, ba ani úzce spojovat s tím, co si o napsaném myslil. - Druhá možnost spočívá v tom, že se omezíme na jedno dílo autora. Ale tu vzniká otázka, co můžeme a máme za ta-

kové „jedno dílo“ považovat. Mnoho autorů vnějšně sjednocuje svá menší díla (studie, články apod.) do jedné knihy, do určitého souboru. Mohou být motivováni tím či oním způsobem, chápou jednotu sebraných statí v tom či onom směru, na té či oné rovině, za tím či oním cílem atd. Ale dokonce i tam, kde jde „údajně“ o jediné dílo, o integrovanou práci-knihu, může být integrita jednotlivých kapitol různé povahy a kvality. Jedinou garancí tu je vnější fakt, že jednotlivé studie nebo i kapitoly byly shrnuty autorem do jedné knihy. – A poslední možností je, že z nějakého většího kontextu (problematické třeba integrity) vybereme a vypracujeme myšlenku, a zabýváme se pak touto myšlenkou, byť s přiměřeným ohledem na širší souvislosti.

15. II. 87

87-040

(10. 2. 86, doma) Existuje určitý typ ne-myšlení, resp. ne-myšleného, které můžeme vyřadit z té velikánské skupiny, formální, negativně určené skupiny toho, co není myšleno, resp. nemyšlení, které můžeme považovat za jistou formu myšlení nebo jistou formu myšleného. Toto zvláštním způsobem nemyšlené – budeme raději mluvit o intencionální sféře –, 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, míněno nepředmětně. Pochopitelně takto se můžeme vyjadřovat jedině proto, 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, resp. míněného, a tedy může být také míněno předmětně. Ovšem za tím je v pozadí jistá koncepce, která připouští sice nepředmětné intence, ale bere vážně jenom ten typ myšlení, který to, co bylo nebo je míněno nepředmětně, může učinit předmětem intencí předmětných. Ovšem toto stanovisko, tato dogmatická pozice, tento nekontrolovaný a neanalyzovaný předsudek vlastně nepřipouští, ba předem a nezdůvodněně vylučuje tu možnost, že jsou skutečnosti (a slovo „jsou“ tu je zase problematické, podobně jako kdybychom řekli „je něco“, tak to „něco“ je též problematické) – zároveň pak musíme rozšířit pojem „skutečnosti“ a mínit pod ním něco mnohem širšího než pouze předmětnou skutečnost, tedy musíme tam zahrnovat také skutečnost nepředmětnou –, takže je tak vyloučena možnost skutečností, které z nějakých principiálních, elementárních, základních a nevyhnutelných důvodů musí být také míněny, i když nepředmětně, a přitom nemohou být legi-

timně míněny předmětně. Pokud jsou zpředmětněny, tak dochází k základnímu omylu či dostáváme se na scestí, protože ty nepředmětné skutečnosti jsou po zpředmětnění vlastně likvidovány, jsou zneváženy, zbaveny toho nejpodstatnějšího, jim nejvlastnějšího.

(přepis mgf záznamu)

15. II. 87

87-041

(11. 2. 86 dopol., doma) Jestliže pod konkréci a konkrétnem rozumíme spontánní nebo jak to vyjádřit zintegrovanost, tak potom pod pseudokonkréci a pseudokonkrétnem budeme rozumět integrovanost umělé, resp. zprostředkovanou nějakým subjektem, který ovšem sám je konkrétem skutečným, pravým. V tom smyslu potom je ovšem typické, že intencionální předměty jsou vždycky pseudokonkrétní a že nejsou schopny modelovat věrně, přiměřeně, adekvátně skutečnou konkrétnost. To není tak dobře patrné ani na příkladech, kterých jsme užívali nejčastěji, totiž na příkladech geometrických obrazců, které žádným skutečným konkrétem nejsou, a tudíž při jejich modelování nevychází a nemůže vycházet najevo příslušná nedostatečnost a neuspokojivost. Naproti tomu jednotlivé živé bytosti jsou takovými pravými konkréty a taxonomické jednotky zase, kterými jsou pořádány a pod něž či do nichž jsou zařazovány, jsou pseudokonkréty. To znamená, že jednotlivé intencionálně konstituované charakteristiky příslušné taxonomické jednotky jsou integrovány v jakýsi pseudocelek, tj. pseudokonkrétní celek uměle, tím, že jsou vypočítány, že se seřadí jakási skupina, množina znaků, jimiž se onen pseudokonkrétní celek, taxonomická jednotka, obdaří. To má svůj bezprostřední význam a má své důsledky pro pojetí také nepravých událostí, jako jsou události dějinné, a má to samozřejmě své důsledky také pro pojetí uměleckého díla, které je takovým zvláštním případem pseudokonkrétnosti na pomezí, a to už naznačuje směr, kterým můžeme udělat ještě jeden krok, totiž tázat se, jestliže umělecké dílo díky svému vnitřnímu charakteru, 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, k životu, tak se otevírá cesta k postavení otázky, zda to jsou vždycky my, kdo integrují, tam, kde jde o pseudokonkrétní skutečnosti, a zda některých případech – a ty je potom třeba odlišit – není vedle subjektivních zdrojů integrity těchto pseudokonkrétních skutečností třeba počítat ještě s nějakými a-subjektivními zdroji nebo a-subjektivním zdrojem, totiž se zdrojem, který přechází 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 zejména na všech úrovních živého, předvědomého, a je možné, že tyto asubjektivní zdroje (nebo tento asubjektivní zdroj) integrity se prosazuje i prostřednictvím vědomí, a že to není tedy ani převoditelné na subjektivní akty, tím méně to je odvoditelné od toho, čemu třeba Adorno říká „Spur eines Faktischen“, stopa toho, co se stalo (factum je to, quid factum est), a co tedy je zároveň zdrojem a garantem integrity pravých jsoucen, pravých událostí, a spoluzdrojem, resp. tím nejhlubším zdrojem integrity (pravé integrity, té správné integrity) pseudokonkrétní, pseudokonkrétních jsoucen, nepravých jsoucen, nepravých událostí. Přičemž když zdůrazňujeme ultimum principium, poslední zdroj, poslední počátek, tak budeme vždy pamatovat, že ten sám o sobě samém nestačí – k tomu, aby mohl vést k integritě třeba dějinných událostí, že potřebuje asistenci, spolupráci subjektů, jejich integrity je ovšem také garantem. (přepis z magf. záznamu)

15. II. 87

87-042

(13. 2. 86 doma, ráno) Ještě na počátku století, vlastně ještě ve 20. a 30. letech živý problém tzv. přirozené theologie je problémem falešným, neboť je založen na neudržitelné koncepci tzv. přirozeného myšlení. Ale tuto koncepci odmítáme, myšlení jako takové je cosi nepřirozeného, nemůžeme mluvit o přirozeném myšlení, a to zejména v tom údobí, kdy dochází – a je ovšem otázka, zda můžeme mluvit o myšlení ještě dříve – kdy dochází k tomu, co označujeme jako reflexe. Protože koncepce toho, co to je reflexe, byly vypracovány většinou v rámci – a to nekontrolovaném rámci – předmětného myšlení, je potřeba zdůraznit, že tady máme na mysli reflexi ve velmi širokém slova smyslu, to znamená včetně takzv. prae-reflexe. Jestliže tu hranici mezi prae-reflexí a reflexí vidíme v začátcích, resp. ve vynálezu pojmového myšlení, tedy předpojmová reflexe je už skutečnou reflexí a tam, kde jde o reflexi, tam přestává mít smysl mluvit o „přirozeném“ myšlení. Přirozené myšlení v nejlepším případě můžeme vyhradit myšlení vyšších zvířat. – To ovšem má své vážné důsledky pro pojetí vztahů mezi filosofií a theologií. Jestliže filosofie samu sebe bude chápat jako systematickou, kritickou a principiální reflexi, tak ovšem bude muset zároveň připustit, že k podstatě filosofického myšlení náleží onen vztah k něčemu, co sice není a nemůže být předmětem myšlení, ale co není rozvrhováno ani jinak produkováno, konstruováno podmětem, subjektem myšlení, a co je tím oslovujícím a zároveň tím normu stanovujícím pro myš-

lení, jak už to je v té staré pythagorejské tradici, která je spjata se samotným termínem FILOSOFIA, totiž že člověk nemůže být moudrý, SOFOS, že může pouze moudrost milovat a po ní toužit. Tedy toto povědomí čehosi čtvrtého, vedle subjektu myšlení, předmětu myšlení a myšlení samého jakožto aktu, výkonu, je tu ještě něco, co nelze převést na žádný z těch prvních třech členů. Čtvrtý člen, moudrost sama, může být navázán také pravdou samou, a to je to, kde theologie umisťuje, lokalizuje Boha. To je ten prostor té skutečnosti, která se nemůže stát předmětem, tj. předmětné skutečnosti. Ovšem slovo theologie samo je v tom ohledu vytvořeno špatně, protože sugeruje, že theologie má Boha za svůj předmět, že je tedy učením, naukou o Bohu - a v tom smyslu je to neudržitelné. Odhlédneme-li od toho špatného filologického základu, tak theologie je ještě postižena svou svázaností s religiozitou, užívá pojmu Bůh, což jest pojem všeobecně náboženský, a tím sugeruje, že onen vztah k tomu čtvrtému, tj. k té nepředmětné skutečnosti, může být chápán jako vztah náboženský, religiózní, a to dokonce výhradně jako vztah religiózní. Tak tomu jistě není, dokonce - se nám musí stát problémem, zda onen religiózní vztah není svou podstatou a od základu a od počátku scestím, a jakýmsi narušením, nebo překážkou k onomu pravému vztahu člověka k nepředmětné skutečnosti, k ryzí nepředmětnosti. Pokud by se ukázala tato verze jako oprávněná, legitimní, tak se může navíc opřít o zcela nezamlčitelné a nepřehlédnutelné tendence či prvky této proti-náboženské a proti-mytické orientace a kritiky, která se jako jedna určitá tradice táhne dějinami starého Izraele přinejmenším již od nejstarších proroků a pravděpodobně ještě z větší hloubky minulosti a která znamená odvrát od rituálu, od magie, od zpředměťující religiozity atd.

16. II. 87

87-043

(pokračování z předchozího - rovněž pův. z 13. 2. 86? doma)

Samozřejmě že je možné to koncipovat jako určité pročišťování religiozity, ale to už je záležitost terminologická, výkladu toho, jak rozumíme termínu náboženství. Je to tedy už mimo rámec věčné diskuse, je to otázka stanovení významu slov, stanovení (ustanovení) pojmů. A potom už to je věc celkové strategie, zda pojem stanovíme tak, aby pročištěné náboženství vypadalo jako nejvyšší náboženství, anebo aby naopak vypadalo jako něco, co už se naopak z té náboženské slupky zcela vyklubalo a odhodilo ji. Je to podobná situace jako třeba, budeme-li člověka považovat za nejvyšší, nejdále se vyvinuvší opici. Ta otázka terminologická je tu stejně důležitá, a ty konotace, které k tomu připojujeme, jsou stejně nevěcné, netý-

kají se tedy podstaty věci, jsou v tom přítomny emoce, afekty apod. Nebudeme přece sami sebe chápat jako opice – a proto nechápu, proč křesťané sami sebe a křesťanství chápou jako náboženské tvory a náboženství. Je to prostě otázka sebeepochopení a porozumění své vlastní orientaci, své vlastní bytostné zakotvenosti apod.

(přepis mgf záznamu)

16. II. 87

87-044

(14. 2. 86, doma) Kafkův životní pocit je výstižně a příznačně vyjádřen v jeho aforismu – v českém překladu na s. 7 dole (a pokrač. 8 nahoře): Rozhodující okamžik lidského vývoje je neustále přítomný. Proto jsou v právu revoluční duchovní hnutí, která vše předcházející označují za nicotné, neboť se ještě nic nestalo. – Ta naprostá vyrvanost všech kořenů, jimiž člověk je a má být zakotven v minulosti, přítomnosti a budoucnosti, ta dějinná existence člověka, jeho dějinné bytí, to je tady zcela ztraceno, je jakoby rozpuštěno, nepřítomno; zdá se, že toto je nejvlastnější podstata mytického prožitku života. Rozhodující okamžik je neustále přítomný. Ona neustálá přítomnost – to je právě život v mýtu. Je kupodivu, že právě tento život v mýtu je spjat v aforismu s myšlením (duchovních) revolucionářů. A proč? Protože vše předcházející označují za nicotné, minulost jako by neexistovala. Pochopitelně to je omyl, revolucionář nemůže přijít z ničeho, nemůže začít ab ovo, revolucionář právě proto, že ve svém myšlení považuje všechno předcházející za nicotné, je vlastně jenom protaženou minulostí. To ho také jedině drží v jeho sebevědomí, protože jenom úpěnlivým přidržením se té představy, že se ještě nic nestalo, se může domnívat, že se to rozhodující děje právě teď. A zatím to je docela jinak: to rozhodující naopak se blíží, už jeho „stíny“ či spíše jeho světla dopadají na naši přítomnost, to rozhodující přichází z budoucnosti, ale už nyní se ta budoucnost děje a to budoucí, které nastane, které se stane a které se už nyní začíná stávat, začíná dít, rozhodujícím způsobem vrhne světlo na všechno přicházející. Ne, že se nic nestalo, stalo se toho mnoho, bude se to rozlišovat, právě v tom přicházejícím světle se ukáže, co z toho, co se stalo, bylo dobré a co nikoliv.

(14. 2. 86 večer, doma – přepis mgf záznamu)

87-045

(14. 2. 86, doma) Kafkův životní pesimismus je zase zřejmý z jiného jeho aforismu, na s. 8 českého překladu. „První známkou začínajícího poznání je touha zemřít. Tento život se zdá nesnesitelný, jiný nedosažitelný.“

Člověk se již nestydí za to, že chce zemřít. **Prosí, aby ho ze staré cely, kterou nenávidí, kterou se teprve naučí nenávidět.** Přitom působí ještě zbytek víry, že při transportu půjde náhodou chodbou pán, pohlédne na vězně, a řekne: toho již nezavírejte. Přijde ke mně.“ Ano, tento pocit je také charakteristický, je to vlastně touha po uznání, po přijetí, po akceptaci. Je **to** pravděpodobně psychoanalyticky nejspíš správně **rozpoznáno** zbytek dětského vztahu k otci, ale ta interpretace Kafkova, že první známkou začínajícího poznání je touha zemřít, ta tomu dává nový charakter. To začínající poznání je poznáním, které je v rozporu s vírou, takže – protože to je jenom začínající poznání, je tam ještě ten zbytek víry. Ale poznání znamená, že žádný pán ani náhodou onou chodbou nepůjde, a že při tom transportu jde jen o přechod z jedné cely do cely jiné, přičemž obě cely jsou hodny nenávisti. – Jiná chyba nebo omyl Kafkův je na s. 9: „Tys úkol – široko daleko žádný žák.“ Chyba spočívá v tom, že úkol není ničím asubjektním, že **není nerozkládá se**, ve svém napětí se netyčí, nerozvírá jen tak, před nikým, nýbrž vždycky je adresován. Je to úkol pro tebe nebo pro nikoho jiného. Tam, kde široko daleko není žádný žák, není ani žádného úkolu – a naopak, tam, kde je úkol určitě je nějaký žák. (přepis mgf. záznamu)

87-046

(14. 2. 86, doma). Mytický charakter ne-li Kafkova myšlení, tedy alespoň Kafkových pocitů se potvrzuje na s. 15, kde říká: „V zásadě jsme na věky vypuzeni z ráje: vypuzení z ráje je tedy sice nezvratné, život ve světě nevyhnutelný, ale (a teď tohle je důležité!) věčnost tohoto procesu (nebo vyjádřeno v čase: věčné opakování procesu) přesto dává možnost abychom...“ – Tedy věčné opakování procesu vypuzení z ráje a to je potom dokladem, že vlastně stále můžeme prodlévat v ráji, a abychom tam potom stále dleli, lhostejno, zda si to uvědomujeme nebo ne. Tedy to je ta věčnost procesu eventuelně věčné opakování procesu vypuzení z ráje: každým okamžikem jsme vypuzováni z ráje, a to nezvratně, a přece v každém okamžiku v tom ráji jsme, byť jako ti, kdo jsou právě vypuzováni. (přepis mgf. záznamu, 14. 2. 86, doma)

Mytická vazba je zřejmá také ještě v aforismu ze str. 16: Jestliže to, co se v ráji zničilo, se zničit dalo, pak na tom nezáleželo. Jestliže se to však zničit nedalo, pak žijeme v bludné **víše**. – Zase: naprosto nedějinné myšlení, neschopné vidět časovost toho podstatného, časovost bytí. Právě naopak: co se zničit nedalo, na tom nezáleželo a nezáleží, záleželo a záleží všechno

na tom, co se zničit dalo, co mohlo být **zničeno** (a eventuálně vskutku zničeno bylo).

(totéž, 14. 2. 86, doma)

mgf přepis záznamu

87-047

(16. 2. 86 - doma) Otázka filosofické theologie je neodlučná od zcela analogické otázky filosofického náboženství, neboť theologie se neobejde bez boha (Boha) a bůh (Bůh) je záležitostí náboženství, resp. náboženskosti, religiozity. Naproti tomu naším cílem je dost ostře provést rozlišení mezi tématem filosofickým, jímž se může stát nepředmětná skutečnost, ryzí nepředmětnost, a mezi religiozitou. Samozřejmě filosofie se může zabývat religiozitou, ale nikoliv jejími „předměty“, tj. jestliže religiozita stojí a padá a nějakou akceptací božstva, bohů, nebo jednoho boha (Boha), tak filosofie, která se ve své reflexi může zabývat náboženstvím, náboženskou zkušeností apod., samozřejmě musí zachovat vůči náboženským předmětům, jimiž jsou ovšem božstva nebo bohové, náležitý odstup. Filosofie bude tedy de facto odhalovat to, co je za náboženskými představami boha (Boha) bohů, božství - ať už to bude odhalovat ve své nové interpretaci v „pravé podobě“, a v jakési základní akceptaci - anebo to odmítne a bude to interpretovat jako omyl, scestí apod. Je tu tedy dvojitá základní možnost: filosofie, která bude chtít reflektovat náboženství, náboženskou zkušenost, náboženskou aktivitu, náboženský způsob myšlení apod., tak v každém případě si zachová odstup, a to v zásadě dvojitým způsobem. Buď že se bude pokoušet vydolovat z toho náboženského přístupu a postupu něco pravého, a odhodí příslušné slupky, anebo že bude celou tu náboženskost a náboženské vztahy atd. odhalovat jako scestí, jako odcizení člověka atd. Tak tomu ovšem je i v případě, kdy se bude chtít prezentovat, uskutečnit jako reflexe víry. Víra má ovšem k náboženství vztah velmi opatrný, rezervovaný až negativní, v jistém smyslu je možno chápat orientaci víry jako pravý protiklad orientace náboženské nebo mytické. A v tom případě bude na místě, jestliže se filosofie svým tématem pokusí učinit to, co eventuálně je schopná akceptovat z té náboženskosti, a v tom případě bude ukazovat, že na rozdíl od nepravých bohů je jen jediný pravý - a pak ovšem nemůže mluvit o bohu, protože to je pojem náboženský. Na druhé straně, pokud akceptuje přístup víry, a to tak, že právě to nejpodstatnější na ní, totiž tu protimytickou, protimytickou orientaci ještě radikalizuje, takže dojde dál, než došla sama víra v té předreflexi, resp. v tom období předpojmového myšlení, může dojít k závěru, že sám náboženský přístup hrubě a scestně chápe a interpretuje, zkresluje svůj

vlastní vztah např. k ryzí nepředmětnosti, a bude tvrdit, že náboženství je vlastně hrubou překážkou k pravému vztahu člověka k pravé skutečnosti. A filosofie potom bude usilovat o ustavení a provedení, uskutečnění pravého vztahu k oné ryzí skutečnosti, a nejenom k ryzí nepředmětnosti, ale k veškeré pravé skutečnosti, tedy orientace uprostřed pravé skutečnosti a k pravé skutečnosti jakožto takové, tj. uprostřed jakožto takové a k jakožto takové, potom bude filosofickým úkolem, který bude od počátku až do konce polemicky orientován, polemicky naladěn proti řešení religioznímu, náboženskému a už předtím mytickému. V tom případě ovšem bude muset být prozkoumat, přezkoumat své vlastní vazby k mytickému myšlení a pokusit se zbavit těchto problematických kořenů a vytvořit, resp. nechat narůst kořeny nové, lépe filosofii zakládajícím.
(přepis mgf záznamu ze 16. 2. 86)

87-048

(19. 2. 86, doma) Molnár ve své nejnovější knize *Na rozhraní věků* při příležitosti interpretace Luthera vyslovuje jednu větu (s. 174), o níž nelze si učinit pro čtenáře jasno, je-li to věta Molnárova, která chce interpretovat, nebo předestřít vhodný kontext pro interpretaci Luthera, anebo jde-li o přímou citaci nebo alespoň nějakou adaptaci, přetlumočení nějakého Lutherova výroku. Věta zní: „O božích věcech mluví nejlépe, nejpřímě-
řeněji a nejspolehlivěji Bůh sám.“ Tedy tohle je **samozřejmost**, které můžeme rozumět v některých pohledech pozitivně, totiž že všechno, co tu říkají lidé je měřeno jakousi poslední normou, kterou sami lidé nemají ve své moci, ve svém držení. Ovšem Molnár to tam dává do souvislosti, která ukazuje poněkud jiným směrem. Další věty jsou totiž: „Jako theolog se Luther cítil od jiných zřetelů osvobozen k pozornosti na pouhé boží Slovo. Odtud jeho nedůvěra k filosofům, pokud by se jejich výměru mělo využít v záměru a k potřebám obnovené víry“. Tady je tedy kontext zřetelně scestný, protože samozřejmě co to je boží slovo, kde mluví Bůh sám? To je první věc. To není pochopitelně Písmo, bible, protože tam nemluví Bůh sám. To napsali lidé. U všech textů nám je tu zjevněji, tu zastřeněji zřejmé, jak komplikovanými způsoby ty texty vznikaly, že měly nějaké své lidské autory, ale tito autoři si používali obrazů a celých celků zvěstných nebo předzvěstných, které si nějakým způsobem adaptovali a pak jich použili, také používali lidského jazyka, totiž hebrejštiny, nebo později aramejštiny a řečtiny. Tito lidé neměli možnost sami sebe anulovat, všechno možné lidské pronikalo do jejich práce, do jejich tlumočnické aktivity. Nu a ani ti autoři nebyli těmi rozhodujícími (alespoň ne sami), několik generací na těch textech, na těch recitovaných textech pracovalo, dokonce se

pracovalo na textech již zapsaných. Je možno nejednou odkrýt hned několik redakčních vrstev. Co to je „Bůh sám“ v této souvislosti? Vezmeme-li to zcela přesně, pak Písmo ... (tady to přestalo fungovat, aniž bych si toho všiml, takže pokračování bez pokusu to adekvátně doplnit - viz dále - i toto podle diktátu) ... Jsou tady autoři, ale již před nimi jsou určité celky, které jsou převzaty nebo které představují alespoň jistou inspiraci, zvěstně jsou přeznačeny jisté úseky, vypravování, mýty, ale ani ti autoři nejsou spolehlivým začátkem, protože potom následuje několik vrstev redakcí, které někdy lépe, někdy hůř lze odkrývat. Tedy: co to je „Bůh sám“? To je nejasné. A pak je tu druhá věc, jak to, že Bůh mluví o božích věcech? Znamená to, že nemluví o jiných věcech? To je už jistě náznak interpretace Lutherovy, ale to nás teď nezajímá. Žádná distinkce mezi věcmi, které jsou lidské a které jsou boží, nebo věcmi tohoto světa a věcmi božími není držitelná, protože celá linie prorocká vrcholí v Ježíšovi, v evangeliu, kdy rozdíl mezi profánním a sakrálním je prostě zrušen. Tedy boží věci - to je vše, nic není vyřazeno nebo vyřaditelné z oboru toho, co patří k božím věcem. Nu a teď jde o to, jaké jsou to ty boží věci a jak o nich „sám Bůh“ mluví. Vždyť Boha nikdo neviděl - ani neslyšel! To, co je porozumění, kterému dodatečně přisuzujeme platnost svrchovanou, tj. máme dojem, že tady jsme byli osvětleni přímo duchem svatým, tak to vždycky

87-049

(pokračování předchozího - z 19. 2. 86) je zároveň nerozpleitelně spleteno se vším možným lidským balastem, a nejenom balastem, ale třeba i nejdůležitějšími, vážnými věcmi čistě lidskými. Nikdy ryzí boží slovo nemůžeme slyšet, protože právě jakožto ryzí nezní, nemůže být uchem zaslechnuto, ani okem viděno, je to něco, co se do našeho světa prolamuje způsobem, který není pod naší kontrolou, a proto jsme vždycky nuceni teprve dlouze a velmi opatrně zkoumat, zda to, co nás napadlo, co se usídlilo v naší mysli, je opravdu zjevení nebo není. Nic nám nepomůže se odvolávat, že „zjevení stalo se“ jednak v Písmu a za druhé v osobě Ježíše Krista, protože to zjevení se stalo v Písmu tak, že zbylo právě jen to Písmo a to zjevení tam není, **zjevení nám vždy znovu živě otevřít smysl toho, co tam je napsáno, dokonce**. A to není myslitelné bez naší účasti. Ani slovo bible, slovo Písma nás nemůže oslovit přímo, samo, bez jakéhokoliv našeho spoluaktu, našeho spoluchápání, spoluporozumění, naší aktivní spoluúčasti. Nu a právě v rámci této spoluúčasti, spoluporozumění dochází k tomu, že v ten moment, kdy se slovo boží prolamuje do naší mysli a do tohoto světa, v témž okamžiku spolupůsobí také to, co je tady na různých

rovinách danostních, především je to třeba jazyk, v němž se něco vyjasňuje a ukazuje, protože bez jazyka a bez smyslu, který je jazykem umožněn, není žádného myšlení, žádného myšlenkového přístupu atd. Za druhé je to spousta našich zkušeností, vědomostí, je to mnoho z toho, co víme, co jsme se doslechli, co jsme prožili. A ovšem je to také mnoho z toho, co patří ke zkušenosti samotného myšlení, a tedy také na určité úrovni nebo v určité dějinné epoše se tam do toho zároveň prolamuje filosofie. Není žádného porozumění, pro nás možného, božímu slovu, které by mohlo být očištěno, z něhož by mohlo být vyloučeno jakékoli spolupůsobení filosofie. Nemusí to být filosofie promyšlená, mohou to být nějaké relikty starých filosofí, může tam dojít k mnohým rozporům, inkongruencím, nedůslednostem – to všechno je možné. Ale naše porozumění slovu božímu nikdy nemůže být očištěno, nemůže být zbaveno oněch filosofických příměsí. A ovšem ne jenom filosofických, ale nám jde v tomto kontextu právě o ty filosofické.

(přepis mgf. záznamu ze dne 19. 2. 86)

87-050

Wittgenstein ve své *Filosofické gramatice* (5979) § 11 „Inhaltu“ (s. 7) staví otázku: Kdy rozumíme větě? – Když jsme ji vyslovili celou? Anebo v průběhu toho, jak ji vyslovujeme?

Tady je třeba především poukázat na to, že W. předpokládá týž subjekt pro vyslovení otázky i pro její pochopení. Ale pro promlouvání je příznačné, že vždycky do jisté míry víme předem, co chceme říci, takže nějak rozumíme větě, kterou sami chceme říci a kterou opravdu vyslovíme, dokonce ještě předem, než tak učiníme. Ovšem při svém promlouvání neuskutečňujeme pouze svůj záměr, svůj úmysl říci to a to, nýbrž jsme do jisté míry vždycky „vedeni“ také řečí samotnou, ale také různými motivy ať už původně přítomnými, ale neuvědoměnými, anebo teprve v průběhu vyslovování věty se vynořujícími. Dále každá vyslovená věta je vyslovena v jistém kontextu a míří do jistého kontextu, přičemž nemusí jít vždy o týž kontext v tom smyslu, že „skutečným“ kontextem vyslovované věty může být i něco, co si vyslovující vůbec neuvědomuje, zatímco si může uvědomovat i něco, co vlastně ke „skutečnému“ kontextu nenáleží. Věta tedy může být vyslovována do předpokládaného, ve skutečnosti však do neexistujícího nebo jen zčásti, jen odlišně existujícího kontextu. A obojí tento kontext, ať „skutečný“, ať pouze předpokládaný, se podílí na smyslu vyslovované věty. Lze tedy mít za to, že při vyslovení věty obvykle řekneme něco trochu jiného, než jsme zamýšleli.

17. II. 87

87-051

Držíme-li se tedy Wittgensteinových otázek, předpokládajících, že subjekt vyslovení i pochopení věty je týž, pak musíme odpovědět, že nějak rozumí větě, kterou chce vyslovit, promlouvající ještě před tím, než ji začíná vyslovovat, ujasňuje si své porozumění v průběhu jejího vyslovování a nakonec si – někdy dokonce s úlekem nebo s trapným pocitem – co vlastně řekl, teprve po jejím vyslovení. Ale pokud bychom chtěli trvat nikoliv na „nějakém“ pochopení, nýbrž na pochopení správném (o čemž Wittgenstein ovšem nemluví!), pak ani po vyslovení věty ještě není zaručeno, že ten, kdo ji vyslovil, rozumí naprosto přesně tomu, co doopravdy řekl (neboť to se může dost lišit od toho, co říci chtěl, přičemž zase tento záměr bude intervenovat – a leckdy dost rušivě – při dodatečném chápání toho, co bylo řečeno). Tím se dále dostáváme k nutnosti dělat rozdíl (a nejen jej respektovat, nýbrž vyvozovat z toho i příslušné konsekvence) mezi větou vyslovenou a větou řečenou. Věta vyslovená (nebo za jiných okolností věta napsaná) obvykle neříká přesně to, co vyslovuje, nýbrž ještě leccos jiného, ba dokonce může v krajním případě říkat pravý opak toho, co vyslovuje. A porozumění má své postupné fáze, stupně a úrovně: porozumění, že jde o větu, předchází pochopení jejího obsahu (není proto správné, když Wittgenstein říká: zdaž se věta nestává větou teprve tím, že jí je porozuměno? – např. věta v cizím jazyce). A pak jde celá série porozumění, v nichž se „pravý smysl“ věty „ukazuje“ stále jasněji a zřetelněji.

87-052

A tu přichází chvíle, kdy musíme zdůraznit, že otázka, kterou Wittgenstein formuloval, je vztažena k neobvyklému případu, kdežto obvykle je tomu tak, že osoba A vysloví větu, kterou má někdo jiný, tedy osoba B, pochopit. Osoba B nemá přímého přístupu k subjektivitě osoby A, tj. k tomu, jaký úmysl osoba A chovala či chová, když začne větu vyslovovat, ani k tomu, jak osoba A případně nově, změněně chápe svou vlastní větu, jakmile ji už celou vyslovila. Jediné, co má osoba B „před sebou“, je série zvuků (nebo v případě písemného projevu série znaků, značek na papíře). A tyto zvuky nebo značky musí rozluštit, dešifrovat jako větu s určitým významem. Wittgenstein ovšem míří k tomu, že větě buď rozumíme, nebo nerozumíme, a že nemá smysl chápat porozumění větě jako nějaký rozvíjející se a postupující proces. To však nechme na tomto místě stranou (a ponechme to kritickému posouzení na jiném místě a při jiné příležitosti, až se naskytne). Zdá se však, že situace tu není nikterak podstatně odlišná: také osoba B začne s interpretací (resp. chápáním, porozuměním)

vyslovované věty brzo po samotném počátku vyslovování, svým porozuměním vždy poněkud předbíhá postup tohoto vyslovování, také se často v odhadu mýlí a musí provádět korektury svého porozumění, a konečně po vyslovení celé věty se může věnovat přesnějšímu chápání jejího zasazení do kontextů, které nebyly a nejsou ještě ani teď nasnadě a zřejmé. A tím se dostáváme znovu k otázce kontextu (kontextů).

87-053

Sviták zapomíná, že sám nevládne ničím víc, když přichází se svou kritikou, než čtyři chartisté ve své diskusi u kulatého stolu. Také jeho slova jsou „jen slova“.

Co mne dnes na Svitákovi (a vlastně nejen dnes) „zaráží nejvíc“, je bezostyšnost člověka, který se dobrovolně vzdal každé možnosti ovlivňovat vývoj české společnosti přímo (jak by to chtěl od chartistů, kteří doma zůstali) a odvážně vrhá své šprýmy z pozadí buku přes celý oceán.

Pozoruhodná je „informovanost“ I. S. o situaci u nás. Kdo by to řekl (tady, bez potřebného odstupu přes oceán, co se to tady vlastně děje, aniž bychom to třeba jen tušili!), že v Praze zavládla staromilská rádlovská filosofie, kdo by řekl, že „Charta je mrtvá“, že myšlenkový a politický potenciál se tady výrazněji koncentruje už mimo Chartu? Kdo by řekl, že Sviták za mořem daleko lépe ví, co vlastně je Charta a co chtějí chartisté, zatímco oni sami se topí v samých omylech, paradoxech a sebeklamech. („a priori“!)

Sviták dovede být tu a tam také sebekritický, ale vždycky jen v rámci nějakého velikého zástupu těch, kdo se mýlili stejně jako on. A pak ovšem to vždycky dostane tak trochu nádech jakéhosi nadosobního významu – je to „zlomyslnost dějin“ (když např. S. mluví o tom, jak titíž lidé, kteří se dali inspirovat Marxovou myšlenkou o spravedlivé společnosti byli sovětskou skutečností natolik znechuceni, že „vyvodili z dějin správné poučení“ a se sovětskou politikou se rozešli).

Čtyři chartisté se prý „v diskusi stydí přiznat k opozičnímu rázu svých názorů“; naproti tomu S. se nestydí se jasně (za oceánem, kam se za tím cílem uchýlil) svou opozičnost vyjádřit.

87-054

S. mluví s takovou vervou a s takovým sebevědomím, když rámuje svou „kritiku“ citováním Vaculíka „Nač tedy dalších slov beze zbraně?“, že si nemohu pomoci a nechávám pracovat svou poněkud (jindy) příliš brzděnou fantazii – a tak vidím přímo v barvách poněkud oplešatělého, ale stále ještě junáckého cow-boye, jak sedí pevně rozkročen na ušlechtilém koni

Národní politiky s koltem proklatě nízko zavěšeným a jak volá „Kráva krávé...“ atd. Doufejme, že všechny krávy si to v Národní politice pozorně přečtou!

Je pozoruhodné, že Sviták musel projít tolika omyly a obraty a že musel dokonce s prudkostí sobě vlastní odejít tak rezolutně a s takovým urychlením za hranice, až se ocitl za oceánem, aby nám odtamtud mohl zahřít, že my tady doma bychom si konečně měli uvědomit „nutnost návratu do Evropy“. Myslí-li to sám vážně, bude se asi - zklamán Amerikou - vracet do Evropy také S., a to zase přes celý oceán (půjde tedy nepochybně cestou delší). Nevím, zda je dovoleno venkovským balíkům z Prahy a vůbec z Československa „pomoci kritikou“ také exilu, zejména intelektuálům, kteří ač evropsky orientováni, ocitli se za velkou louží v izolaci, takže to není vlastně ani chybou jejich inteligence, že jim jejich situace „**apriori** znemožňuje, aby své omyly rozpoznali“. Přece bychom se však rádi osmělili a radu I. S.ovi dali: snad by se měl alespoň trochu již nyní na to přestěhování do Evropy připravovat, třeba jen tím, že si trochu osvojí slušnější způsob rozhovoru a polemiky a že trochu, alespoň trochu a třeba jen navenek obrousí své cow-boyské způsoby z Divokého západu. Chytrý člověk přece dovede předstírat, že je Pteruškou - a tak snad i to, že má nějaké vychování.

87-055

Sv. bez zábran kibicuje z druhé strany velké louže a je přesvědčen, že rozumí našim věcem líp než my sami. Tvrdí, že naše izolace nám „a priori znemožňuje,“ abychom své omyly rozpoznali. Přesto je k nám velkorysý: připouští, že to není chyba naší inteligence, a je ochoten to přičíst poměrům (totiž právě té izolaci - ale jsou to jen poměry?). Nicméně prý rozhodující je, že chartisté, kteří jsou jinak „obdivuhodní lidé, docilující maxima v daných podmínkách“, „nemohou překročit meze byrokratické diktatury“. A proto: „Exil musí pomoci Chartě kritikou, nikoli propagací jejích omylů.“ Z čehož lze vyčíst, že S. varuje nejen na východ, ale také na západ: pozor, pozor, nešířte ideje z domova, a zvláště nikoliv ideje Charty! Naopak je třeba je kritizovat! A S. se do toho hned vehementně pouští. Ale jak to dělá? Kde jsou jeho kritéria správnosti? Podle čeho poznává omyly na straně Charty a na čem zakládá evidenci svých stanovisek a tvrzení?

Pozoruhodná je zvláště jedna jeho teze: „Přímá zkušenost nezaručuje pravdu, přesné myšlení ji zaručí.“ S. formuluje tuto zásadu zjevně proto, aby bagatelizoval svůj nedostatek přímé zkušenosti. O tu se opravdu opírat nemůže; dokonce bychom řekli, že se kupodivu neopírá ani o zku-

šenost z druhé ruky, neboť je většinou s každou zkušeností na štíru. On si prostě skutečnost vymýšlí. A proto musí hlavní důraz klást právě na myšlení (resp. vlastně na vymýšlení). A proto tvrdí, že „přesné myšlení“ - na rozdíl od „přímé zkušenosti“ - je schopno zaručit pravdu. A tak přihlédněme blíže jak k thezi samé, tak k tomu, jak si S. ono přesné myšlení představuje a jak je fakticky uskutečňuje.

87-056

Proč vlastně Sv. asi tak řádí? Nu, musí udržet iniciativu ve svých rukou, aby nedopřál smečce „mstitelů“ příležitost, aby se jí chopili oni a aby začali vytahovat starou historii také v jeho případě. Mohl by pak dopadnout podobně jako Jiří Hájek, až na to, že tomu to celkem nemusí vadit, protože na tu smečku nemusí nikterak dbát, kdežto Sviták by mohl citelně utrpět. Sv. sice správně upozorňuje, že „ani Boston, ani Praha nerozhodují o tom, co je pravda“ a že „ani domov, ani exil neposkytuje konečnou instanci myšlenkám“, ale přesto sám si osobuje nárok, že svým „přesným myšlením“ pravdu zaručuje. Takže to pak vypadá: ani Boston, ani Praha, ani domov, ani exil, ale jedině Sv. se svým přesným myšlením.

Sv. si ovšem - jakožto pravý žurnalista - neklade otázku, kdo je povolán poznat, že nějaká myšlenka byla prosazena dějinami, že nějaká před dějinami obstála, že nějaká byla dějinami ověřena a jiné dějiny daly zkrachovat. Co to je potom to „přesné myšlení“? Jak se pozná přesné myšlení, když mu dějiny ještě nedaly za pravdu ani je nenechaly zkrachovat? A když se nepozná přesné myšlení, jak jinak bychom mohli rozpoznat než právě přesným myšlením, zda nějaká myšlenka zkrachovala pro svou nedomyšlenost nebo prostě pro intelektuální laxnost a nedouctví, anebo - ač pečlivě promyšlena i naformulována, vhodnými medii světové veřejnosti intimována, byla dějinami nechána na holičkách a propadla před touto nejvyšší soudní stolicí hrdlu? Co tedy zaručí pravdu - přesné myšlení - anebo dějiny, jak tak jdou a jak tak nechávají věci vyvrbit?

20. II. 87

87-057

Zajímavé také je, že Sv. na jedné straně hovoří o přesném myšlení s takovou reverencí (jako že zaručí pravdu), ale na druhé straně varuje před tím, aby někdo uvěřil myšlence více než dějinnému odkazu.

Gorbačovovi upírá jedinkou suchou nit a obviňuje jej předem, že „připravuje masakry daleko větších rozměrů“, a prohlašuje, že tu „lidskost myšlenky zastírá nelidskost sovětské skutečnosti“. Mohli bychom se obdobně zeptat, zda ono Svitákově „přesné myšlení“ (které podle něho zaru-

čuje pravdu na rozdíl od přímé zkušenosti) zcela podobně – anebo právě ono spíše než jiné (např. Gorbačovo) – nemá zastírat absenci přímé zkušenosti (a možná že i absenci zkušenosti nepřímé, zkušenosti z druhé ruky, protože ke zkušenosti je pochopitelně zapotřebí jednak jisté minimální vnímavosti, dále psychické připravenosti a ochoty vnímané vzít na vědomí, a posléze také ono přesné myšlení, bez něhož nepochybně ani nejpráhější zkušenost nemůže být vůbec ustavena a prožita)?

Sv. nemá žádnou legitimaci pro své soudy, protože jeho zasazení v životě („Sitz im Leben“) je propastně odlišné od životního zasazení a nasazení chartistů. My se můžeme domluvit a dorozumět s lidmi ze všech zemí, kteří se v první řadě starají o lidská práva ve své zemi. Proto jsme také (nebo alespoň já) od samého počátku např. zástupcům Helsinky Watch říkali, že největší pomocí z jejich strany by pro nás bylo, kdyby tlačili také na svou vládu, aby plnila ty závazky z Helsink, které neplní. Představuje-li si někdo, že uteče stranou a zeza buku bude pokřikovat na naše vlády, že nedodrží své závazky, je to přesně stejné, jako když paxteriéri pečují o mír na celém světě (hubou), ale jen se proboha nesmějí dotknout situace u nás.

87-058

Sv. si zvolil místo svého pobytu – a to bylo a je jeho základní právo (i když pro skutečného filosofa by se ovšem celá věc kladla poněkud jinak). Ale když si zvolil, jak si zvolil, ať napravuje poměry tam, kde je, a nechce spravovat naše záležitosti z druhé strany zeměkoule. Chce-li naopak zasáhnout tady, protože ví lépe než my, co se u nás má dělat (a o tom je nepokrytě zcela přesvědčen), pak ať se pokusí to dělat odtud a ne odtamtud. Nejde-li to, zavinil si to sám a chybu ať hledá u sebe. Je ostatně mnoho takových, kteří emigrovali stejně jako on, ale buď přerušili veškerý kontakt s naší radostnou skutečností a zabydlili se jinde – na což mají právo – anebo cítí stále ještě nějaká pouta nejen k rodnému kraji, ale i k národu a k jeho přítomným i budoucím dějinám, a pustili se do práce, která je opravdovou pomocí a přínosem. Když komentují události doma, činí tak pokud lze kriticky, ale vědomě s tou rezervou, že tak činí z dálky, bez oné S-em tak opovrhované (nebo alespoň bagatelizované) přímé zkušenosti, a že se tedy mohou mýlit mnohem spíš než lidé doma. Naproti tomu od Sv-a známe jen jeho žurnalistické a ironizující i nadávající marginálie, ale nevíme dost dobře, oč opírá své právo kecat do věcí, u nichž není a k nimž ho nikdo nezval.

Sv. říká, že „záleží jen velmi málo“ na tom, „jak se chartisté v diskusích sami definují a kde vidí smysl své činnosti“. Tento nihilistický pohled na

lidi si zaslouží samostatné analýzy. Ale ještě, než bude provedena, bude dobré tento přístup aplikovat na samotného Sv-a: také pro něho platí, že jen velmi málo záleží jak se sám sobě a jiným prezentuje a v čem on vidí smysl svého pokřikování přes vodu?

87-059

Nejsou-li Sv-ovy klackovské moresy, kterých se nezbavil ani po své šedesátce, pouhou stylizací, která zakrývá nějaký jeho bytostný masochismus a která je jen způsobem, jímž kompenzuje své deprese, pak nezbyvá, než je chápat jako doklad jeho vzácně setrvalé adolescence, přesněji přetrvávající puberty (pubertáctví). To by bylo možno mu celkem odpustit, přes veškerou nepříjemnost a trapnost, protože za své hormony konec konců nikdo nemůže. Je však zvláštní, že se vždycky najdou plátky nebo časopejsky, které mu jeho výplody otisknou. Je-li opravdu taková nouze o příspěvky, člověk nechápe, proč vyrostlo emigrantských časopisů jako hub po dešti – budou-li se nadále stejně utěšeně množit, budou posléze muset publikovat life záznamy kavárenských a hospodských keců.

Sv. praví, že Charta je „přímým důsledkem podvodu s tzv. třetím košíkem...“ (gramaticky je to jasné, neboť čteme: jež; nemůže se tedy toto zájmeno vztahovat ani k omylu, ani ke vzniku – což by vlastně na věci ani nic neměnilo). Tedy rozeberme to: někdo se v Helsinkách dopustil podvodu v souvislosti s tzv. třetím košem. Zbývá se proto zeptat: kdo to byl? Sv. se v kontextu zmiňuje jen o čs. vládě a o sovětské praxi (standardní, nepíše se „standartní“, neboť to není odvozeno od slova „standarta“)! Na kom byl onen podvod spáchán? Chartisté tam v té době ještě nebyli. Byl to tedy podvod na západních partnerech, tedy také na delegaci Spojených států. Dalo by se říci, že Sv. by tu měl příležitost se vyslovit k úrovni a kompetenci americké delegace – ale on nadává raději přes oceán! Nechtěl by si postavit někdy otázku, proč ty ušlechtilé západní demokracie se vždycky znovu dostávají do pozice takto hnusně podvedených?

87-060

Pokud jde o Nikaraguu, argument, že tamější režim dokázal „během několika málo let zmilitarizovat celý stát způsobem, jenž v latinské Americe nemá obdoby“, je poněkud problematický. Nejvíc zmilitarizovaný stát v Evropě je – Švýcarsko (alespoň podle zpráv, které máme už po řadu let k dispozici), neboť tam je vyzbrojeno veškeré obyvatelstvo, zbraně mají rodiny doma a pravidelně s nimi chodí cvičit (nevím, najde-li se jiný evropský stát, kde by rodiny měly doma na půdě nebo ve sklepě nebo v nějakých jiných prostorách např. kulometry nebo minometry apod., tedy zdale-

ka nikoliv jen osobní straně, pistole, pušky nebo samopaly). A přece se Evropa nebouří a nepodezírá Švýcary, že chtějí podvracet jiné státy. Naproti tomu slyším ustavičně, jak obrovským nebezpečím pro USA je dnes Nikaragua. Nepřipadá to Sv-ovi poněkud směšné? Vždy obvykle má přece značný smysl pro humor, ironii a satiru! A tohle opravdu bere vážně? Sv. také říká, že „v řadě států střední Ameriky vůbec žádné armády neexistují“ – zajisté, ale není právě tato okolnost významná pro mocenské ovládnání a hospodářské využívání těchto bezbranných států? Nebyla tohle právě hlavní příčina toho, že v různých pokusech o emancipaci z vlivu a mocenské sféry Spojených států stačily malé policejní akce a vzpoury se zhroutily? Máme snad věřit, že nehorázné diktátorské režimy, které mají na svědomí tisíce mrtvých a nejednu genocidu, vznikaly proti vůli a proti zájmům Spojených států? Po Jaruzelského puči dovedla vláda USA vykonávat značný nátlak na Polsko – byli jsme snad někdy svědky toho, že podobný nátlak kdy vykonávaly USA např. na Chile?

87-061

Nečetl jsem jistě mnohé z toho, co Sv. napsal: není snadné tady pro nás doma nic nepropást, protože to prostě nezávisí na nás, na naší dobré vůli ani na naší pečlivosti. Nicméně je zajímavé, že přinejmenším z těch jeho publikovaných textů, které se mi do ruky dostaly v poslední době, je zřejmá jedna věc: jakmile někdo vystrčí hlavu trochu výš, než bývá zvykem a trochu na sebe upozorní, už tu je Sv., aby mu jeho povyroslou postavu trochu zkrátil. Abych mohl věřit tomu, co Sv. píše, musel bych z jeho textů poznat také, které autory také uznává, které myslitele nebo politiky nebo vědce má rád (nebo ke kterým cítí sympatie), kterých českých a slovenských postav si váží a o kterých se domnívá, že mají na to, aby mohli českou a slovenskou kulturu, zejména pak filosofii, důstojně a legitimně reprezentovat atd. Jeho občasné pochvaly jsou řečnickými obraty, které mají zastřít jeho zcela negativistické hodnocení všeho vůbec. Mohl by mít pravdu, kdyby to vskutku prokázal (a nezůstával jen ve shazování a ironizování na všechny strany) a kdyby buď ukázal, že je třeba se učit u těch a těch autorů cizích (má přece odtamtud lepší přehled než my tady), a není-li takových, kdyby se pustil především nebo alespoň také do pozitivní práce své. Když nedovede ukázat na nepochybné hodnoty a když se mu nepodaří nás o nich přesvědčit, je to všechno jeho polemické a ironizující tlachání vlastně k ničemu. Říká nám, že je zapotřebí politický program, nad nímž je emigrace ve stejných rozpacích jako „kavárna Slavie“ (tím myslí domov, Chartu nebo co). A co nám tedy radí, nám, kteří jsme podle

něho v rozpacích? On sám není v rozpacích? On sám ví o nějakém politickém programu?

87-062

Sv. ironizuje – z důvodů, které neuvádí, které si nedovedeme vymyslet ani představit právě pro jejich vysoce pravděpodobnou nesmyslnost a absurdnost – V. Havla takto: „Mistr absurdity přenesl paradoxy divadelní scény do strategie Charty, čímž si zajistil osobní zkušenost vězení, ale nikoli úspěch hnutí.“ Vzpomeňme si na o rok starší Sv-ův text „Devátá vlna“. Tam v souvislosti s tímž Havlem, který „právě vyšel z vězení“, „vynikající dramatik a chápavý myslitel, neúplatný chartista a odvážný štvanec“, jenž svou integritu nevyměnil za emigraci (!), „vidí svým osobním způsobem osud intelektuálů v politice“. „Toto téma mne vždy zajímalo a mělo pro mne podobně ničivé osobní důsledky pro můj život, ačkoli jsem si svůj osmiletý žalář odseděl jen v Kalifornské státní univerzitě a ne v ostravských dolech.“ (s. 2) Mohli bychom nyní o Sv. napsat jakousi persifláží: Mistr sofistiky přenesl svou pohotovost a vtipkařství (vtipkování) z ČSAV, kde si už za pozornosti českých intelektuálů zajistil vyhazov z Filosofického ústavu a později rehabilitaci, spojenou s omluvou prezidenta ČSAV Šorma a s náplastí publikace několika starších textů v „Otázkách a názorech“, dokonce až za oceán do strategie jedné kuchyňské linky americké politiky a později si vysloužil osobní zkušenost práce na státní univerzitě, kterou po osmi letech přirovnává ke kriminálu (přesně: žaláři). Zbývá se zeptat, zda si při tom všem stačil udržet svou osobní integritu. Ne-li, pak dopadl vlastně hůř (alespoň ve vlastních očích, ale nemusí být smutný, v našich také!) než Havel, který sice neodseděl svůj kriminál na žádné univerzitě, ale v Heřmanicích a Borech, ale integritu si uchoval.

87-063

O Nicaragui bude lépe se se Sv-em nepřít. Jeho pozice je tak nápadně jednostranně černobílá, že jeden neví, čemu se divit víc, zda upadlosti politického myšlení IS, nebo snad obrovské přitažlivosti americké politické ideologie (zvláštní je ovšem, že v samotném kongresu se na záležitosti s Nikaraguou zdaleka všichni nedívají tak, jako Sv., takže to vypadá, jako by Sv. byl za svůj přímo východoevropský propagandistický žargón snad placen, snad s láskou pěstován kvůli vůni dálek – je známo, že Američané jsou ochotni kupovat staré zříceniny, rozebrat je a pak v Americe zase znovu sestavit a vybírat na vstupném – možná, že i Sv. se takto nakonec může vyplatit). – Sv. se však nikterak nepokouší přesvědčivě vysvětlit,

proč tedy má opravdu třímilionový stát „náhle tak obrovský globální význam“. Tento „obrovský“ a zároveň hned „globální“ význam pochopitelně nelze rozumně vyložit z toho, že „sovětská námořní základna, která se již tajně buduje, má značný strategický význam“, neboť podobných základen mají USA po světě rozseto všude kolem SSSR mnohem víc (a ovšem nejen kolem SSSR, což je pro posouzení obranného charakteru zvláště zajímavé). Zdá se, že v této věci je Sv. američtější než sami Američané. – Jeho poněkud nechutné legrácky, jako je velmi osobitá úprava přísloví na podobu „kráva krávě oka nevyklove“, by se ovšem mohlo použít právě na středoamerické republiky, jejichž blaho tolik leží Sv-ovi na srdci, takže vyhláší (nevíme zatím, z jak vysokého pověření), že „Spojené státy nepřipustí“ (ovšem dodává: doufejme), aby militarizace středoamerických republik pokračovala... Kráva nemá být zkrátka přespříliš vyzbrojena, neboť dojení je pak stále obtížnější. Ortéga pak ukazuje, co dokáže kráva vyzbrojená. Ale kdo momentálně dojí Luboše Kohouta?

87-064

Sv. píše velmi rigorózně, že nevěří, „že lze zmírnit závody ve zbrojení dohodami supervelmocí nebo novou détentou“ (jeho kuriózní počestování toho, čemu se mezinárodně říká „détente“ a čemu se česky obvykle říká politika uvolnění, nás opravdu překvapilo), ale nikde neříká, jak by se to tedy přece jen podařit mohlo – zkrátka nepodává nám alternativní řešení. Nejspíš nikoliv, protože by je neměl v rukávě, jako spíš proto, že se lidé stále ještě moc koukají a viděli by, co to z toho rukávu tahá a co strká do hry.

Sv. říká, že SSSR musí trvat na své politice, protože „jedině vojenská moc zaručuje trvání imperia a mimo oblast dosahu sovětských tanků není jejich systém přitažlivý“. Zdá se však Sv-ovi, že americký systém (USA) je o tolik přitažlivější ve střední a jižní Americe? Vždyť dokonce i sám Sv. dovede říci – byť jen na určité vybrané adresy – svou kritiku. Kupodivu se od něho dočteme, že „Sověti se správně domnívají, že Západ je v takovém úpadku, že jim projde všechno...“ nebo že „američtí liberálové se nikdy na nic jiného nezmohli...“ (než na podobný „šmejd“, jaký přichází z Prahy, od chartistů), apod. Takže podle něho je vskutku přitažlivé jen pravičáctví a neokonzervativismus (a možná ani ne přitažlivý, nýbrž prostě: tak se na to musí!). Svitákovi vlastně ani tak nevadí parafašistický teror, jen když není křížen s „levicovou frazeologií“. Kupodivu je by the way ochoten připustit, že existují „pravicové policejní státy“, ale zdůrazňuje, že sandinovci jsou mnohem horší. Čím se má vysvětlit štouralům, proč USA tolik let podporují všechny možné pravicové diktatury – prostě proto, aby tam nemohly

vzniknout diktatury levicové. Ale že by se dalo něco ve světě udělat pro demokratizaci, na to nemyslí.

87-065

Sv. byl vždycky neliberální a protiliberální. To si snad jedině zachoval ze své původní orientace, kterou několikrát změnil. Proto se tak s potěšením shlíží v perspektivě, že se chartisté „budou nuceni identifikovat“ s politickými směry – tomu říká „politizace“ (která ostatně čeká podle něho všechny). Proti tomu odmítá iluzi „nepolitické politiky“ a ovšem – odmítá také jak liberály americké (kteří se na nic pořádného nezmohli) a také „nenapravitelného a nepoučitelného liberála“ Pavla Tigrida. Liberálové jsou „krátkozrací“, jsou ochotni „ke kolaboraci s komunistickou diktaturou na půdě Národní fronty“. Odmítá „liberální kruhy exilu“ – naproti má rád všechny, kdo radikálně proměňují své politické pozice, zejména pak, když ta proměna je vede k podporovatelsví Reaganovy politiky (a případně nikaragujských kontras). Sv. běsní, když vidí někoho, kdo není a nechce být na jedné nebo na druhé straně, která se už jednou etablovala, tedy kdo se nechce nechat „zpolitizovat“ tím, že se „nuceně identifikuje“ s nějakým již daným směrem. A protože přece jen takoví lidé jsou, Sv. je prostě šoupne do nějakého ohavného a už zdálky zasmrádajícího pytle. Takže se dokonce dozvídáme, že „někteří chartisté podporují politbyro vojenských komandantů, militaristický direktorát, ... vojenskou juntou... atd. a „denuncují jedině bojovníky za demokracii – kontras.“ Sv. je zkrátka jednoznačně a s „radostným ano“ pro Reagana a pro všechny zákruty a machinace jeho politické linie. Pochopitelně – vybral si, odkud bude brát svůj každodenní chléb a tak zpívá a bude zpívat jednu jedinou melodii – přinejmenším do příštích amerických voleb (možná dokonce, že ani do těch ne).

87-066

Sv. s chutí a přímo gustem cituje Vaculíka a dává mu poněkud triviální a obnošený smysl: budoucí česká Solidarita musí překonat omezenosti izolovaných (chartistických) intelektuálů „politickým hnutím, ne jen slovy“. Aby bylo jasno, co nejsou jen slova – to znamená nikoliv beze zbraně. Kdybychom neznali Sv-a od dřívějšíka a nevěděli, kam až utekl před komunistickým nebezpečím (kterému pomáhal před necelými čtyřiceti lety ovládnout českou společnost), museli bychom si myslet, že už má pohromadě několik tisíc ‚dobrovolníků‘, kteří v boji za svobodu jsou hotovi už brzo přistát u mořských břehů Československé socialistické republiky.

Samozřejmě vyzbrojeni po zuby z nějakých fondů, o jejichž původu je lépe nemluvit (zejména ne před kongresem).

Je kupodivu, že Sv. bez skrupulí mluví o tom, že chartisté „dávají z Prahy své nevyžádané rady prostřednictvím západního tisku“, a ani se nepokouší předstírat, že naproti tomu jeho rady a kritiky Charty byly vyžádané – snad přímo mluvčími a snad dokonce zaplacené z nějakých fondů? Mluví o tom, že tu žijeme v „Husákově kurníku“ – máme snad opáčit, že on zase žije na Reaganově ranči?

Sv. říká, že „čím dříve se charta rozloží, tím lépe“. To je tedy závěr jeho nekritického psaní „Kriticky o Chartě“. Bodejť by mohla mít Charta nějakou lepší budoucnost, když ji ani nesignoval, ani nepomáhal formovat IS! Naše vláda (náš stát) alespoň konvence o lidských právech ratifikoval, takže je možno ji alespoň slovy volat k plnění závazků. Sviták to v USA dělat nemůže, jednak protože k ratifikaci tam ještě nedošlo, jednak proto, že si to ve svém postavení prostě nemůže dovolit.

87-067

Poznámky k tezím JBK z r. 1965 (25. 1., FÚ)

ad 1. Vše skutečné je sled procesů; co se neděje, není.

Nepřesnosti vyjádření: je nějaký libovolný proces skutečný? Anebo je zapotřebí k jeho skutečnosti, aby byl zapojen do nějakého sledu procesů? Jak se liší jeden proces od sledu více procesů? Můžeme každý „jednotlivý“ proces považovat zároveň za sled většího množství procesů menších nebo nižší úrovně, jednodušších apod.? Jak tomu potom je s nejmenšími možnými procesy, s procesy tzv. „primordiálními“? Nebo drží JBK dělitelnost do nekonečna? Není to v rozporu s tendencí vědy, zejména s kvantovou fyzikou? Proč vůbec lze mluvit o procesech v plurálu? Je nějaký rozdíl mezi děním v rámci procesu a mezi souvislostí mezi více procesy, o které JBK mluví jako o „sledu“? Je tento sled sám také procesem? Můžeme proto mluvit o procesech procesů ve stejném významu, jako mluvíme o sledu procesů? (A smím-li přeskočit trochu dopředu: je kauzální kontinuum, o němž JBK potom hovoří, stejné uvnitř procesu i ve vztahu mezi procesy, anebo tu jsou nějaké odlišnosti?)

Z druhé poloviny věty vyplývá nepřímě, že „jest“ jen to, co se „děje“ – takže to, „co“ se neděje, není. Ale tady vzniká stará nesnáz: „co“ to je to, „co“ se děje? Jakým právem „to“ můžeme označit za „něco“? „Co“ se děje, je-li celé univerzum vlastně jedním velikým procesem? Nebo snad můžeme jen říkat, že se děje dění? resp. že se děje proces? A jak to potom je, jestliže univerzum není jedním jediným procesem, ale nepřehledným

množstvím procesů? Je jednotlivý proces „něco“? A „co“ se v dění procesu tedy vlastně děje?

21. II. 87

87-068

AD 2. Vše skutečné je sled příčin a následků: kontextualismus je pankauzalismus

Co máme rozumět sledem příčin a následků – je to totéž co sled procesů (z § 1.)? Mohou za sebou „sledovat“ dva procesy (tj. jeden proces sledovat za druhým), aniž bychom mohli mluvit o tom, že jeden je příčinou a druhý následkem? Jak se potom od sebe liší sled kauzální povahy od sledu, který kauzální povahu nemá? Ale je vůbec nějaký takový ne-kauzální sled možný? Pokud ano, v jakém smyslu můžeme v tom případě vůbec hovořit o pankauzalismu? Jestliže za sebou sledují dva procesy, aniž by byl jeden příčinou druhého a druhý následkem prvního, zajisté – platí-li pankauzalismus – je navzdory této skutečnosti onen první příčinou jiného procesu, a na druhé straně onen druhý následkem zase nějakého docela jiného procesu. Připustíme-li tedy, že takto zachráníme kauzalitu (a dokonce pankauzalismus) a že přesto nemusíme upadnout do poněkud extrémního důsledku, že všechno je stále působeno vším, takže každý okamžitý průřez dějícím se univerzem je následkem podobného průřezu právě předcházejícího a také příčinou obdobného průřezu těsně následujícího (což je nesmysl vzhledem k nemožnosti stanovit jeden a týž okamžik pro celý vesmír), musíme předpokládat jakousi separovanost kauzálních řetězců od sebe navzájem. Ale v čem tato separovanost může spočívat, na čem může být založena, jakými prostředky může být ustavena a udržována? To jsou přece jakési meze „pankauzalismu“: někde se sice kauzalita opravdu prosazuje, ale jinde nikoliv. Kde najdeme meze kauzálních souvislosti – a na čem jsou založeny?

87-069

ad 3. Vše skutečné je kauzální kontinuum.

Když uvážíme další Kozákovy „principy“, zejména § 6, § 8 a § 15 (i jiné), musí se nám tato teze jevit poněkud v problematickém světle. Příkladnějším je na první poslech matoucí tím, že nerelativizuje náležitě onen vyhlašovaný „pankauzalismus“ a z něho vyvozované „kauzální kontinuum“, jež se zdá sugerovat neprodyšnost a vševládnost kauzálních vztahů. Ve skutečnosti to tak Kozák nemyslí. Když zdůrazňuje, že „žádná událost není úplně predeterminována“ (§ 15), musí připustit, že v každé události jsou jisté složky nebo prvky, které determinovány nejsou – tedy

prvky kontingentní. To není jen záležitostí nemožnosti na úrovni poznání, resp. myšlení (jak by naznačoval § 6). Mluví v tom smyslu o „všudypřítomném a nepřetržitém zrodu determinování“, který „přináší vždy a všude něco nebývalého, nového, nenávratného, unikátního“ (§ 8). Pozoruhodná je jistá nedůslednost či spíše asymetričnost Kozákovy akceptace „všudypřítomného a nepřetržitého“ kontingentního vznikání počátků nových kauzálních řetězců, resp. vůbec souvislostí; Kozák si jakoby vůbec neklade otázku, jak se takové kontingentní nové příčiny do dosavadního kauzálního kontinua vůbec vejdu; a také si neklade otázku, zda by nemuselo nutně dříve nebo později dojít k takovému přeplnění onoho předpokládaného kauzálního kontinua v kosmických dimenzích, že už další kontingence by byly zcela vyloučeny (anebo v první fázi nanejvýš ztíženy). Kozák si zkrátka neklade otázku, zda kauzální řady, u nichž je ochoten přiznat jejich (kontingentní) počátky, nemají také své konce. Mohou-li existovat příčiny, které nejsou samy žádnými následky předchozích příčin, mohou zajisté existovat následky, které samy už nejsou příčinami žádných dalších následků (= poslední následky).

87-070

ad § 4. Následky se nikdy nerovnají příčinám, protože se kvalitativně liší. Když JBK připouští, že se následky nikdy nerovnají příčinám, ocitá se u bohatého ložiska, přímo u „zlaté žíly“, ale nejde dál, nechává kopání a kutání a spokojí se měkkou interpretací: jako by kvantitativně připouštěl, že následky se příčinám rovnají, jen že jsou něčím jiným kvalitativně. Ovšem z jiných textů a rozhovorů s JBK je známo, že žádné „objektivní“ kvantitativní neuznával a že je prohlašoval za výsledky (produkty) kvantifikací. (Nechme nyní stranou jistou nedůslednost tohoto pojetí.) Ponechme tedy onu kvantitativní stránku zcela stranou a zůstaňme u „reality“, tj. u kvalit. Kozák vidí, že vztah mezi příčinou a následkem nemůže být založen na tom, že – třeba jen v něčem, v nějakém ohledu – následek se rovná příčině, tj. že něco z příčiny je v následku nadále zachováno. Ale pak je otázkou, v čem spočívá, že určitá příčina vede k určitému následku. Je to jen založeno na pozorování, na zkušenosti, na opakování onoho vztahu za různých okolností? Měl Hume pravdu? Problém je ovšem prastarý: jak může např. neměnná arché být „principem“, počátkem – a tedy příčinou – proměnlivých věcí a procesů? Když už Kozák připouští vznik nových příčin, které nejsou následky nějakých příčin předchozích, pak se přímo nabízí otázka, zda by nebylo možné a vhodné využít akceptace takovýchto kontingentních počátků k výkladu mnohem širší a radikálnější důsaznosti takové kontingence. Příčiny se totiž mohou stávat příčinami teprve

schopností následků na ně jakožto na příčiny zareagovat. Následky pak nevyplývají z příčin, nýbrž naopak příčiny z následků – jde jen o správnou interpretaci této věty.

87-071

Vztah filosofického myšlení k tzv. zdravému rozumu nebo k obecnému mínění není bez problémů. Zajisté nepředstavuje ani obecné mínění, ani zdravý lidský rozum pro filosofii žádnou rozhodující instanci, ale bylo by zcela chybné – a také filosoficky chybné – se jak k zdravému rozumu, tak k obecnému mínění jednoznačně obracet zády a nevěnovat jim vůbec žádnou pozornost. Především filosofie chápe svou společenskou a přímo politickou úlohu v tom smyslu, že o tom, k čemu filosof na základě svých zkoumání a svého promýšlení věcí dospěl, se musí i má pokoušet přesvědčit všechny rozumné lidi, tj. co největší počet lidí. Filosof je totiž přesvědčen, že pravda je důležitá pro každého člověka, že není jen výsadou filosofa nebo vědce se zabývat jejím hledáním. A proto musí filosofie a každý filosof vyvíjet vždy znovu úsilí, aby se nedostal do příliš velké izolace od běžného mínění a od tzv. zdravého rozumu: ani obecným míněním, ani tzv. zdravým rozumem se obvykle nebude řídit, ale musí o nich vědět, musí je jako skutečnosti respektovat a musí se pokoušet je ovlivnit, změnit, posunout blíž k pravdě, kterou sám poznal. A pak je tu ovšem ještě jiný aspekt: ať je obecné mínění nebo zdravý rozum v konkrétní záležitosti sebemeně v právu, musí se filosofie vždycky také tázat, co je toho příčinou nebo důvodem. Někdy může mít zdravý rozum dokonce pravdu – tak tomu bylo kdysi v případě elejské školy. Dodnes rozumíme, proč se obyčejný člověk se zdravým rozumem nenechal zviklat ve svém názoru, že Achilles musí želvu v krátké době předhonit – a proč měl pravdu. Pravdu ovšem nestačí mít, je třeba ji prokázat. A to se zdařilo až velmi pozdě – a nikdo by se býval o to ani nepokoušel, nebýt Pýthagory.

87-072

Jaký význam má v lidském životě (jednotlivce i společnosti) přesvědčení? Přesvědčivost není čirá subjektivita, ale je to také subjektivita. Řekové rozlišovali vědění od pouhého mínění, ale nezavrhovali tak docela toto „pouhé“ mínění, nýbrž ještě dále rozlišovali mezi pravým míněním a nepravým míněním. Ani pravé mínění není ještě věděním, neboť vědění musí mít ještě náležitosti, které pouhému mínění – i když je pravým míněním – chybějí. Bylo by dobré se z toho poučit a nezavrhouvat zcela přesvědčení; člověk může být přesvědčen nesprávně, tj. přesvědčen o správnosti tam, kde žádná není, kde je naopak nesprávnost; ale může se také stát, že

„zná“ pravdu, „ví“ o ní, ale není o ní dost nebo vůbec přesvědčen. Co to pak znamená, že „známe“ pravdu, ale nejsme o ní (dost) přesvědčeni? To není jen v tom, že bychom nebyli dost přesvědčeni o tom, že to je pravda; jde spíš o to, že rozumově s tou pravdou zcela souhlasíme, ale že je to pouze intelektuální souhlas, který není doprovázen zapáleností pro tu pravdu jen rozumem uznávanou. V tom spočívá smysl Rádlova důrazu na to, že pravda se musí stát „mou pravdou“, že pravda, kterou neuznávám za svou pravdu, je lež a podvod. Pravda prostě není nic, co by bylo lze prostě a jednoduše vzít jenom na vědomí. Pravda není žádné „faktum“, neutrální skutečnost, kterou lze jen popsat a pojmenovat a nechat tím, čím je. Vztah mezi skutečností a pravdou není vystižen, necháme-li skutečnost rozhodovat o pravdě a necháme-li na druhé straně pravdu řídit se skutečností. Pravda není skutečnost mezi skutečnostmi, ale má pro skutečnosti jakousi atraktivitu. Nejmohutnějším způsobem její atraktivní moci je její útok na naše přesvědčení.

87-073

Bylo by ovšem stejně tak chybou pravdu redukovat na přesvědčivost a zaměnit ji s přesvědčením. Jsou lidé, kteří nemají žádného přesvědčení – to je jistě nějaká podstatná vada, chyba, nedostatek. Ani člověk jedinec, ani společnost nemohou existovat, nemohou žít bez nějakého přesvědčení. Ale to ještě zdaleka neznamena, že hlavní je mít nějaké přesvědčení, ale že tak dalece nezáleží, jaké – resp. že o tom, jaké přesvědčení lidé (a tedy i já) mají (mám) mít, rozhodují třeba okolnosti nebo nadřazené instance apod. Lidé bez přesvědčení jsou ochuzení a nedostatkoví, v podstatě jsou odkázáni na ty druhé, na lidi s přesvědčením, protože se na nich a na jejich společnosti nutně přiživují. Ale vskutku rozhodující otázka není, zda mít nebo nemít přesvědčení, ale jaké přesvědčení mít. Jde totiž o to, aby naše přesvědčení bylo legitimní, zdůvodněné, zkrátka správné, pravdivé. Přesvědčení není pouhý nezaujatý souhlas s nějakým tvrzením nebo názorem, nýbrž je to zároveň jistota, že to, o čem jsme přesvědčeni, je pravda, zároveň však také jistota, že stojí za to, na této pravdě postavit náš život, zasvětit jí své úsilí, ba dokonce že pouze život zasvěcený pravdě má opravdu smysl, takže život, který se s pravdou minul, je životem nadarmo, životem zbytečným, marným. – Ovšem vezmeme-li tuto vázanost smyslu života (životního smyslu) na pravdu vážně, pak musíme dojít k překvapivému závěru: pravda ukazuje věci, záležitosti, události atd. v pravém světle, tj. ve svém světle. Ke smyslu života tedy náleží, aby se život také sám sobě ukázal v pravém světle. Podstatnou náplní života je úsilí o život v pravdě. Ale co to vlastně znamená?

87-074

Patočka několikrát v závěru svého působení užil obratu „život v pravdě“. Jak už tomu tak bývá, stalo se to časem v ústech některých lidí, kteří se ho – právem či neprávem – dovolávají, jakýmsi heslem. Ale co to vlastně může znamenat? Život v pravdě je především životem, který se vědomě vystavuje pravdě. A proč se takový život vědomě vystavuje pravdě? Protože nahlédl, že bez této vystavenosti a z ní pramenící životní orientaci na pravdě a skrze pravdu (nikoliv na pravdu – pravdě není žádný předmět, k němuž by se měl život vztahovat v tom smyslu, že by se odvrátil ode všeho ostatního, nýbrž je to orientace, která nás vede k tomu, abychom věci, skutečnosti viděli v pravém světle, v pravé perspektivě – proto říkáme, že se orientujeme na pravdě nebo podle pravdy a skrze pravdu). Život, který usiluje o pravdu (a pravdivost), je životem, který nahlédl, že pouze žít nestačí, že život sám o sobě je málo, že je čímsi nedostatkovým, protože se mu něčeho podstatného nedostává. Život sám je jakýmsi závdavkem smyslu, ale směřuje k tomu, aby dosahoval smysluplnosti stále vyšší a kvalitnější. A tváří v tvář pravdě se život učí dávat pravdě přednost dokonce před sebou samotným. Pravda tak není jen jakýmsi zavrcholením, jakýmsi přídatkem, nádatkem k životu, jakýmsi ještě umocněnějším prosazením života, nýbrž spíše je zapřením sebe v zájmu a ve jménu něčeho, co je víc než život, protože život bez pravdy se stává nicotným, vlastně není ani pořádným životem (alespoň ne na úrovni, kdy je schopen si to již uvědomit), a protože pravda naopak se stává vždy novým zdrojem života, otvírá pro život novou cestu, tu pravou cestu.

87-075

Ale jak se může život dostat do kontaktu s pravdou? Může se na tento kontakt, na nějaké setkání připravit vědomě a záměrně? – Život ovšem z pravdy vyrůstá – jak ostatně už Pavel citoval řeckého básníka, pravdou „živi jsme (hýbeme se i trváme)“ – a to neplatí jen pro náš lidský život, ale pro veškerý život. Jenže to je někde na počátku, kam se žádný živý organismus nemůže vrátit. Existuje nějaká možnost, jak se setkat s pravdou v průběhu života, tj. někdy během té události, které říkáme život? Jak vypadá – pokud to možné je – taková setkání na předlidské úrovni a čím specifickým se vyznačuje setkání lidské bytosti s pravdou? Víme ovšem, že v říši živých bytostí dochází k onomu pozoruhodnému jevu, kterému říkáme vývoj. Vývojem pak dnes rozumíme něco podstatně jiného než pouhé rozvíjení vlastností, které jsou sice zavínutě, ale už od počátku „tu“: vývoj znamená postup kupředu a výš (jak to charakterizoval Teilhard de Char-

din). A tak se ocitáme před otázkou, do jaké míry můžeme onen postup kupředu a výš chápat jako doklad, že uprostřed života organismů může docházet k proměnám k lepšímu v důsledku setkávání s pravdou (= nepředmětnou skutečností ryzí povahy) a nikoliv tedy pouze ke změnám nahodilým, které jsou pak „životem“ samotným vyselektovány v souhře s danými podmínkami a okolnostmi. Zatím je dost obtížné najít správný přístup k této otázce; jediný důsledek, který tak či onak z faktu vývoje vyplývá, je neméně pozoruhodná okolnost, že sice je zapotřebí obrovského času a nesmírného množství živých jedinců jako „materiálu“ pro nalezení nových cest jakoby „zkouškou a omylem“, ale že tato úsilná tendence pokračuje 3-4 miliardy let a má nesporné výsledky.

87-076

Na rozdíl od nyní vydávaných Heideggerových univerzitních přednášek jsou jeho knihy, které publikoval za svého života, psány docela zjevně tak, aby čtenář byl nucen se nechat vést autorem, aby si postupně osvojoval to, co na něm autor chce aby si osvojil, a aby přitom neměl buď vůbec anebo jen minimální kontrolu nad tím, kam je veden. Porozumět Heideggerovi znamená jej několikrát číst a osvojit si jeho způsob myšlení. Heidegger nepřesvědčuje, nýbrž uvádí do zcela neznámých končin, kde nás nutí, abychom si zvykli. - Je dost poučné s tím srovnat např. postup Georga Pichta, který ve svém výkladu Kanta vidí, že je nucen také postupovat nekonvenčními způsoby, ale je přesvědčen, že jeho čtenáři jej budou moci sledovat pouze za předpokladu, když budou předem vědět, oč půjde (die Fragestellung:) „Um Sie durchzuführen zu können, werde ich genötigt sein, bei der Darstellung der kantischen Philosophie einen unkonventionellen Weg einzuschlagen, und Sie werden diesem Weg nur folgen können, wenn Sie von vornherein wissen, worum es geht.“ (5969, s. 7) A to vlastně není žádná výjimka, nýbrž Picht se toho drží programově: „Gleichzeitig ist mit aber daran gelegen, Sie in die Philosophie von Kant so einzuführen, daß Sie lernen, was man wissen muß, um die drei kantischen Kritiken lesen zu können. Ich möchte nicht über Kant Theorien entwickeln, sondern ich möchte Kant selbst zur Sprache bringen.“ (dtto) Nejde o informace, nýbrž o při plném vědomí kontrolovaně organizovanou „formaci“ přístupu, bez něhož sám text zůstává neprůhledný. „Vědět, oč jde“ - to je něco, co čtenář Heideggera nezná - jen tu a tam se chytá něčeho (a obvykle to pak stejně musí revidovat).

87-077

Kantův důraz na aktivní funkci rozumu, resp. vůbec na jeho aktivnost a spontánnost je vlastně zase relativizován a potlačován tím, jak tuto aktivnost a spontánnost zakládá na apriornost, tedy zase na něčem rozumu daném, uloženém „předem“, takže sám rozum to může zase jen přijmout – a tedy být „pasivní“ (jako byly pro Huma pasivní smysly). Na toto scesť Kanta zavedla myšlenka, že rozum bude silnější, bude-li se opírat o něco původního, o principy, které jsou nutné (a ovšem nepodmíněné), oprávněné a obecné. Kant se prostě obával, že aktivita a spontaneita rozumu by mohla zabloudit a vytvářet pojmy neoprávněné, nikoliv nutné, nýbrž nahodilé – a tím nejisté, nespolehlivé. Naše korektura bude spočívat v tom, že při zachování a dokonce podstatném zdůraznění tvořivé aktivity a spontaneity rozumu připustíme, že tato tvořivost je „původně“ aktivní nadržbůh, že postupuje cestou zkoušky a omylu a že žádané jistoty dosahuje teprve postupně, krok za krokem, a to tak, že se pokouší interpretovat zkušenost, na kterou je zajisté nepřevoditelná, ale kterou si také sama nikterak nevymýšlí, nýbrž na níž jen spolupracuje. Podstata rozumové aktivity a přímo tvořivosti tedy spočívá v tom, že mnohem účinnějším a efektivnějším, protože k souvislostem nejširšího dosahu přihlížejícím způsobem sjednocuje nejenom jednotlivé vjemové celky a jednotlivé zkušenosti, ale uvádí je do souvislostí širších, stále soustavnějších, a buduje tak stále širší okruhy zkušeností navzájem propojených a na sebe navazujících. To, co „nějak“ vzniká a probíhá v nervových centrech nižších i vyšších bezděky a jakoby instinktivně, toho se rozum postupně zmocňuje a dovádí to k novému typu dokonalosti, ústící nikoliv ve specializaci, nýbrž v univerzalitu.

87-078

Kant chtěl svými kritikami – podle Pichta – obhájit náboženství proti Humově skepsi. Je to pozoruhodný podnik, ale od počátku vadně založený. Především chce z větší části obhajovat něco, co za obhajobu nestojí, co naopak musí být podrobena kritice ještě fundamentálnější, než byla Humova. Možná právě to způsobilo, že „posílil skepsi hodně“, jak říká Masaryk (*Mod. člk. a náb.*, 2929, s. 100). Masaryk také zdůrazňuje, že svůj úkol Kant nesplnil – zejména proto, že vše příliš zesubjektivizoval. Nesdílíme ovšem Masarykův důraz na to, že „pravda (k) člověku přichází zvenčí“, že „je objektivní, naprosto objektivní ... a právě pro svou objektivnost je nám pravdou“ (2929, s. 93). Ovšem nestačí mít odpor jen ke slovům a zanedbat myšlenku. Masaryk nezkoumá, co to je vlastně „objekt“, jakým typem myšlení je skutečnost „míněna“ jako objekt, jako předmět. Objektem je mu např. svět, a to ne pouze ten či onen jeho kousek v prostoru

a v čase, nýbrž „jako celek“, „nikoli toliko jako skladiště jednotlivin“ (srv. *Rukověť sociologie v ND*, kde mluví o „skladišti věcí“). O světě jako o objektu mluví Masaryk jedním dechem s ujištěním, že jeho „částí konečně jsme také my sami“ – což ovšem samo ještě připouští dvojí možnost výkladu: „my sami“ znamená buď subjekt onoho vztahu ke světu – anebo je tento subjekt zanedbán a „my sami“ se chápeme také jako objekt. Když v další větě (s. 94) říká: „kdybychom ten celek-svět a sebe v něm alespoň postřehli a pronikli...“ – zřetelně pod „námi samými“ míní obojí. Tím je ovšem závažně relativizován dosah slova „zvenčí“, jímž má být podtržena „objektivita“ pravdy.

87-079

V celém dosavadním tzv. filosofickém myšlení lze rozpoznat dvojí tendenci, která někdy až ústí ve dvojí způsob myšlení a dvojí linii. Navrhuji nadále užívat pro tyto dvě linie, eventuelně tendence, konkrétně pak třeba způsoby argumentace apod. dvěma názvy, které dosud měly poněkud odlišný význam, resp. byly chápány v odlišných významech, aniž by bylo lze mluvit o nějakém jednotném úzu. Jedna tendence spočívá v tom, že vše nové a třeba i překvapující, s čím se setkáváme, je „vysvětlováno“ odkazem na to, co nám už je běžné, takže můžeme potom říci, že to není „nic než...“. Základním rysem myšlenkového přístupu, ovládaného touto tendencí, je skepse, podezřívavý pohled na vše, co se pouze „jeví“, co je „zdání“, pověra, předsudek apod. Tuto tendenci budeme nazývat „s sofistickou“ (vzhledem k tomu, že jen ve velmi primitivních myslích může mít povahu ryzího zjednodušování a redukcionismu, zatímco všude tam, kde usiluje o promyšlenost a systematickosti, musí jak své postupy, tak své interpretace náramně „sofistikovat“). Naproti tomu ta tendence, která se tímto způsobem nesnaží za každou cenu vymanit z onoho podivování nad novostí, nebyvalostí, netušeností a překvapivostí skutečností, s nimiž se setkává, a která je vždy otevřena nahlížení **přihlížení** k méně nápadným, leč podstatným bytostným aspektům a souvislostem, vedoucím hlouběji a dál nebo výš atd., bude nazývána „filosofickou“, a to zase proto, že zdaleka nejde o nakloněnost divit se všemu napořád, ale aktivně nalézat a odhalovat vždy nové detaily nebo stránky, které třeba samy o sobě méně náročným unikají, ale které po odhalení a správné interpretaci poskytují důvod k novému podivu.

87-080

Alphonse de Waelhens se táže (6103, mifo, kap. VIII, s. 88), a upozorňuje, že otázka není absurdní, proč jsme ve svých soudech, výpovědích a vůbec

ve všem vědění „přijali“ za měřítko skutečnost (pochopitelně de W. mluví o „la mesure du réel“). De W. pak ještě dokonce pokračuje a volí formulace ještě provokativnější: proč se člověk podvolil a radikálně se konformoval ve svém vědění, ve svých aktivitách a vůbec ve svém chování, aby se jí poddal? – Tady je třeba jít ke kořenům a k předpokladům, skrytým v těchto otázkách, a tázat se ještě dál: je pravdivé poznání vsutku zcela poddáno tomu, čeho je poznáním? Znamená pravdivé poznání opravdu jen to, že se co nejusilovněji konformuje se skutečností? A je vůbec skutečnost něčím, co je tak dalece jednoznačné, že je možno se s ní konformovat? Poznání je vždycky určitá integrita pohledu, nahlédnutí, pochopení, vyslechnutí atd. Je tato jednota, o kterou poznání usiluje a bez níž se nemůže samo považovat za skončené, dokonané a dokonalé, vždycky opřena o jednotu, panující v samotné „realitě“? A vyčerpává „realita“ opravdu veškerou skutečnost? Někdy se v jazycích, ovlivněných latinou, označuje skutečnost také slovem „aktualita“. To je blízko českému výrazu skutečnost, v němž slyšíme „skutek“, tedy čin: ve slově actualitas podobně slyšíme actus, activitas. Avšak i to si žádá určité interpretace. Tak především skutečností nejsou jen věci – ba dokonce lze říci, že věci představují jen jakési paskutečnosti nebo skutečnosti druhého řádu, odvozené, sekundární skutečnosti, „nepravá jsoucna“. Ale pravá skutečnost není ani produktem činnosti, nýbrž jen k ní, ke skutku vede.

24. II. 87

87-081

Příprava na 2. 3. 87 – Mravní aspekt poznání: pravda a svoboda

- 1 Spolu s pokusy o ‚zvědečtění‘ filosofie docházelo k pokusům o specializaci jednotlivých ffických disciplín. Asi od dvacátých let našeho stol. dochází k radikálnímu odmítání této specializace a k programovému překračování mezí.
- 2 Nic. Hartmann, *Grundzüge einer Metaph. der Erkenntnis* – provokativní boření hranic mezi noetikou a metafyzikou (ontologií). Ale týž Hartm. popřel jakýkoliv mravní aspekt pravdy, každou její mravní hodnotu (*Ethik*, s. 460). Proč?
- 3 H-ova argumentace: Pravda a opravdovost (Wahrhaftigkeit) není totéž. Cenné, hodnotné jsou obě, ale mravní hodnotou je jen opravdovost. Pravda je objektivní souhlas myšlení (přesvědčení) s nějakým „jsoucím Sachverhaltem“. Tento souhlas naprosto není závislý na svobodné vůli člověka. A proto pravda není a nemůže být mravní hodnotou.

- 4 Opravdovost naproti tomu je souhlasem promluvy (výpovědi) s myšlením (přesvědčením). Zajistit tento souhlas je v lidské moci, je to dokonce jeho odpovědnost. Opravdovost je tedy mravní hodnotou.
- 5 Naše námitky jsou dost četné. Především vyslovíme pochybnost nad Hovým pojetím tzv. „objektivní pravdy“ jakožto objektivního souhlasu, adekvace (Übereinstimmung) myšlenky se „Sachverhaltem“. Co je to „Sachverhalt“? Buď je tím míněna nějaká skutečnost, anebo nějaký intencionální předmět. Mezi skutečností a mezi příslušným intencionálním předmětem lze při určitém vymezení shledat podobnost, shodu, souhlas – ale nic takového ve vztahu k myšlence.
- 6 Za druhé: jakýkoliv „objektivní souhlas“ lze postulovat jen mezi dvěma objektivními skutečnostmi. Myšlenka však (ve své noetické hodnotě) není objektivní skutečností. Proto nelze mluvit o objektivním souhlasu mezi něčím, co je objektivní, a něčím druhým, co objektivní není. (Ať už objektivitou myslíme cokoliv a kritizujeme ji eventuálně jakkoliv.)
- 7 Touž argumentaci, jaké užívá H., lze aplikovat na opravdovost: když se snažíme opravdově („upřímně“) vyjádřit (vyslovit) to, co si myslíme, pokoušíme se vlastně jen vyjádřit to, o čem si myslíme, že si to myslíme. Ale tento druhý „souhlas“ zajistit opět není v naší moci.

1. III. 87

87-082

- 8 Pokud však chceme uplatnit tvrzení, že je v možnosti naší kontroly dosáhnout souhlasu mezi tím, co je v naší myšlence popravdě míněno (myšleno), a mezi tím, co si myslíme, že je v naší myšlence míněno (myšleno), pak musíme stejně tak připustit, že můžeme ve stejné míře a ve stejném rozsahu kontrolovat, zda dochází, nebo nedochází ke shodě mezi naší myšlenkou a příslušným „jejím“ Sachverhaltem. Aporie tu spočívá v tom, že nerozlišuje (H.) mezi myšlenkou jakožto cogitans a m. jakožto cogitatum.
- 9 Vyhnout se těmto důsledkům lze jen tak, že pravdu budeme považovat za nepoznatelnou, poznání nepřístupnou (kantovsky „an sich“) a že v důsledku toho upadneme do naprostého subjektivismu.
- 10 Sem náleží ještě další věc, která je podstatné důležitosti. H. sám (dokonce i na daném místě) připouští, že vzhledem k tomu, že slovo není jediným způsobem, jak něco vyjádřit, je možno vedle opravdovosti výpovědi mluvit o opravdovosti nějakého dělání (Tun), sebezpředvedení (Sichgeben), vůbec chování. A právě tak lze lhát také činem, počínáním, pózou (mohli bychom dodat grimasou, gestem apod.). H. tu zdůrazňuje lež jako lživost, tj. opozici opravdovosti, nikoliv pravdy.

- 11 Už staří Řekové věděli, že vskutku lhát může jen ten, kdo zná pravdu, tj. kdo je schopen říkat pravdu. Kdo neví, co je pravda, nemůže si být jist, zda lže (i když chce). Lež je vskutku možná jen tam, kde je možná i pravda; pravda je předpokladem a podmínkou lži. Něco jiného je klam – je možno klamat druhého a zároveň v jiném smyslu klamat sebe atd. (tj. aniž bychom znali pravdu).
- 12 Proti H-ovi musíme zdůraznit, že pravda má co dělat nejen s výpovědí (či soudem – to i proti Aristotelovi), nýbrž také s mimikou, jednáním, chováním, vůbec s celým životem. A tudíž také s naší opravdovostí (a mnoha dalšími aspekty našeho jednání a života, včetně myšlení a promlouvání).
- 13 Pravda je proto předpokladem stejně tak naší opravdovosti, jako naší prolhanosti: celá mravní situace, v níž je obojí možné, je umožněna a založena pravdou – a to ne jako shodou, nýbrž jako výzvou a normou. Díky onomu „ty máš“ je vůbec možný odstup od danosti – a tím svoboda. Proto je pravda základem svobody, a nikoliv naopak.

87-083

- 14 Základem a zároveň základním předpokladem ustavení mravní situace jako takové je napětí mezi tím, co jest (dáno), a tím, co „má být“. Pravda „má být“ uskutečňována jak v myšlení (soudech, výpovědích, celých koncepcích, systémech apod.), tak v celém ‚praktickém‘ životě. A dokonce nejenom v lidském životě, ale na všech úrovních jsoucen.
- 15 Ono napětí mezi „má být“ a „jest“ charakterizuje veškerou skutečnost na všech jejích úrovních. Toto napětí je posledním zdrojem (konstatovatelným, zjištěitelným zdrojem) veškerého pohybu „kupředu a vzhůru“, ale také kritériem toho, co to „kupředu a vzhůru“ znamená (tudíž také normou, vůči níž se nějaký pohyb může ukázat jako regres, úpadek, desintegrace, „smrt“).
- 16 Specifičnost lidské situace spočívá v lidské schopnosti vztáhnout se k aktuálnímu „ty máš“ také ve svém vědomí, a tudíž ve schopnosti ve vědomí nahlédnout ono napětí mezi obojím, mezi jsoucím (daným) a mezi tím, co být má (nadaným). Tak je uvědomění mravní situace předpokladem „pravení pravdy“ ve smyslu pravdivosti v myšlení, promlouvání i chování (životě); ale předpokladem konstituce mravní situace samotné je napětí mezi „jest“ a mezi „být má“, které předchází každému uvědomění a vědomí vůbec.
- 17 Proto můžeme o „absolutním“ „ty máš“ mluvit jako o pravdě (ovšem ve smyslu ryzí nepředmětnosti); ovšem ono absolutní „ty máš“ se může stávat skutečností (uskutečňovat se, být uskutečňováno) pouze v

konkrétních situacích, tj. skrze konkrétní, situační apely na jednotlivé lidské bytosti.

18 K povaze všeho událostného dění (s výjimkou primordiální roviny) náleží, že uskutečňování je vždy spojeno s reaktibilitou, tj. s navazováním na dané skutečnosti (na danou situaci a její danosti), tj. že nikdy není čistým uskutečňováním toho, co „má být“. Záleží na tom, jak nová událost reaguje a navazuje na jiné, „dané“ události, na své „osvětí“. A pro toto reagování platí právě také ono napětí mezi „ty máš“ a mezi „jest dáno“.

19 Navazovat (reagovat) na danou situaci a její danosti tak, že to je v rozporu mezi příslušným (situačním) „ty máš“, znamená poruchu, deprivaci, deviaci, ev. regres, rozpad, „nemoc“ a „smrt“. A tu je počátek a kořen všeho zla: lze totiž navazovat také na zlo (nejen na danosti).

87-084

Patočka mluvil o bytí (resp. životě) v pravdě; to se stalo takřka již ošoupaným sloganem, jehož smysl si každý upravuje po svém. Co to vlastně znamená? A. de Waelhens (6103, *Phénoménologie et vérité*, s. 89) píše, že následující výrazy jsou synonymní: být v otevřenosti, konstituovat jsoucí jakožto jsoucí, vyvléknout se z daného (snad odstup?), být schopen si představovat a být v pravdě (*être dans la vérité*) – anebo, říká W., ještě spíše poukazují všechny tyto výrazy více nebo méně k hnutí, které má ustavující (instaurační, – tivní) charakter pro naše vědomí jakožto lidské: toto hnutí je svoboda, identická s chápáním bytí (porozuměním bytí – *à la compréhension de l'être*).

Je třeba najít řadu příslušných míst v Patočkovi, aby bylo možno dokumentovat a demonstrovat, že „život v pravdě“ chápe podobně jako de Waelhens. Nicméně zůstaňme u de W-se. Být v otevřenosti znamená ne-být „uzavřen“, blokován (ve své svobodě) přesilou, přemocí toho, co je dáno. Svoboda, spjatá s otevřeností vůči otevřenému, předpokládá distanci od toho, co je dáno – de Waelhens mluví dokonce o jakémsi „znicotnění daného“ („*en néantisant ce donné*“) – čímž však je ono dané de facto uznáno jakožto jsoucí, a právě tímto uznáním za jsoucí se člověk od něho osvobozuje. Přitom de W. stále drží Heideggera v tom, že tak člověk přijímá realitu (*le réel*) a podrobuje se jí, tj. nechává jsoucí být tím, čím jest. Život v pravdě je tedy život člověka, který nechává jsoucí být tím, čím jest (a tím je konstituuje jakožto jsoucí). Nezdá se tedy, že „být ve lži“ by rovněž znamenalo „být v pravdě“ (jak namítá P. Rezek).

87-085

Proti jedné tradici pojetí pravdy, kde pravda (pravdivý soud atd.) se řídí skutečností a kdy se jí připodobňuje, kdy se s ní shoduje, konformuje se, nechává si skutečností vládnout, podrobuje se jí – a zejména nechává skutečnost být tím, čím jest, je tu ještě jiná tradice, kterou usilovně odhaluje Rádl. Ten kritizuje adekvátní atd. pojetí pravdy mj. jako ústupek myšlení orientálnímu (my bychom řekli: mytickému), jako přežitek prastarého, dnes již zcela nemožného způsobu myšlení (v jiné souvislosti, totiž s Lao-c'em) praví: „... tato filosofie, jež patrně jest temnou ozvěnou neznámých filosofů z doby, v jejichž vzpomínkách snad ještě žili mamuti, ...“, V+Z 82). Toto staré myšlení „nezná ještě ponětí pravdy, bez níž si dnes filosofii nelze mysliti“. A pak formuluje své pochopení oné odlišné tradice: „Což není otázka po pravdě vzpourou proti skutečnosti, odvahou, skutečnost kritizovati a pře/dělati? Laotse ještě vystačil bez pravdy, – a po něm dlouho mnoho jiných filosofů; může-li býti náboženství bez Boha, proč by nemohla býti filosofie bez pravdy?“ (0246, s. 82–83, *Záp. a Vých.*) Pravda tedy je v tomto druhém pojetí mírou skutečnosti, vládcem skutečnosti, rozhodčím o ní a jejím posuzovatelem. A ne pouze v tom smyslu, že soud, výrok, výpověď, pojetí je posouzením skutečnosti, takže člověk a nikoliv sama pravda je „mírou všech věcí“ (ovšem i v tom se právě sofistika podstatně odlišuje od mytického myšlení!): člověk sám se musí podrobit pravdě, a ve své odvaze, postavit se proti dané skutečnosti, se musí odevzdat instanci vyšší, než je tato skutečnost, a vzepřít se nepravému „pánu“ ve jménu závazku vyššího, závazku k pravdě.

3. III. 87

87-086

Rádl oceňuje již ve svém *Západu a Východu* aktivnost, která se mu zdá být charakteristická pro evropské dějiny v protivě proti orientu (81). Proto také podtrhuje, že „Orient vůbec nezná reformátorů v našem smyslu, tj. mužů, kteří by si uvědomili zkaženost své doby a pokusili se sebe a své bližní vysvoboditi novým, vědomě novým pojetím života; ...“. (0246, s. 81.) Když chce charakterizovat odkaz starých Řeků, neopomene ovšem zdůraznit, že „Nezdá se mi, že bychom měli jasnou představu o smyslu učení řeckých filosofů...“ (34) – „jednak jest náš zrak zastřen moderním pozitivistickým objektivismem...“, „jednak jest učení řeckých klasických filosofů samo v sobě dvojaké, i fatalistické i učící víře v mravní řád světový. Nevím, čeho jest u nich více; snad více fatalismu...“ (34); nicméně klade hlavní důraz na jejich určitost v myšlení i jednání. „... tito lidé dovedli dáti život za pravdu; mravní pathos, přesvědčení, že jest možno svět a ducha ovládnouti zákonem, který člověk pochopí, sám sobě ustanoví a svobodně

se mu podrobí, tato chuť, organisovati a přeorganisovati svět jest charakteristickým rysem jejich učení. Podléhali ovšem duchu doby, omylům a pověrám, ale jejich touhou bylo nepodléhati.“ A zdůrazňuje také, že obvykle „podceňujeme jejich pozitivní, praktický, odpovědný poměr k životu“. (35) – Zdá se proto, že Rádlovi se zdálo, že Řekové se pustili s velkým zápalem do zápasu s mýtem a s „orientalismem“, ale že se nakonec nedokázali ubránit a začali v helenismu podléhat. Bylo zapotřebí nového impulzu – a ten přišel prostřednictvím křesťanství ze starého Izraele. Tato koncepce se mi zdá opravdu nosná.

87-087

Je-li výzva ryzí nepředmětnosti (pravdy) vždy situační, neznamená to, že sama pravda je relativní, resp. že je v každé situaci a pro každého jiná (event. že každý má „svou“ pravdu). V čem spočívá chyba tohoto nesprávného závěru? Jde o to, že je-li každá pravda, resp. každá výzva (oslovení pravdy) situační, nemůže být žádná „pravda“ o pravdě, tj. není dovoleno a přípustno jakoby z odstupu mluvit o relativnosti každé pravdy, neboť takový druh výpovědi nemůže mít a nemá s pravdou nic společného, protože jsou pronášeny „mimo situaci“ a jakoby „nad situacemi“. Mýlka je založena hned ve způsobu pochopení toho, co jsme nazvali „situačností“ pravdy; toto nesprávné chápání pak vede „logicky“ k závěru, že každá pravda je relativní, individuální, subjektivní. Chyba není v logice, nýbrž v premisách (také v zamlčených předpokladech). Především je třeba odlišovat pravdu samu (jakožto ryzí nepředmětnost) a oslovení pravdy (které už se přizpůsobuje určité situaci – tj. vnějším okolnostem, subjektivním a subjektivním předpokladům určitého oslovovaného člověka, ale také jeho „situovanosti“, tj. zapojenosti do okolí, osvětí i do všech dějinně se vytvářivších a stále ještě dotvářejících vztahů ke světu, a to jak jeho vztahů, tak vztahů lidí, k nimž je on také v nějakém vztahu). Pravda, resp. výzva (oslovení) ryzí nepředmětnosti zůstává v jednom podstatném smyslu absolutní i v každé své situačnosti (a tedy jakoby „relativitě“): je vždycky jen jedna jediná. A protože ovšem o ní nelze vlastně říci, že „jest“, spočívá její jedinnost (v rámci každé situačnosti) v její „strategické“ zaměřenosti k jednomu jedinému cíli, který je „týž“ pro všechny situace.

4. III. 87

87-088

Kdyby pravda nebyla situační, nemohla by platit pro konkrétní věci, události, situace, lidi – leč snad za předpokladu, že ji naprosto zformalizujeme (jako je tomu v případě adekváčního apod. pojetí). Ale žádná situační

pravda není odvoditelná z té situace, pro niž platí. Nemůžeme tedy nikdy mluvit o „pravdě“ nějaké situace nebo skutečnosti apod. Skutečnost nemá pravdu v sobě a pravda z ní také nemůže být nikterak vyvozena. Absolutnost pravdy spočívá v tom, že je to pravda sama, která zasahuje svým oslovením (výzvou) do konkrétní situace, a je „relativní“ (či lépe situační) tím, že do každé situace zasahuje osobitě, nepřevoditelně nějakým primitivním přenesením ani aplikací na situaci jinou. Spojitost, resp. integrita všech situačních oslovení pravdy je založena nejen mimosituačně, nýbrž dokonce mimo rovinu samotných oslovení (která už vždycky v sobě nějakou adaptaci na situaci obsahují). Tato integrita má svou nejbližší obdobu v integritě lidské osobnosti, ale není s ní totožná, takže nelze legitimně mluvit o personálním charakteru pravdy samé (jakožto ryzí nepředmětnosti). Naproti tomu lze právem vidět v oslovení, adresovaném konkrétní lidské bytosti, personální momenty, neboť jinak by ono oslovení pravdy vlastně nebylo dostatečně situační, tj. adaptované mj. na konkrétní osobu. A pravda se ovšem také nikdy netýká jen nějaké věci, omezeného věcného předmětu, nýbrž vždycky také kontextu, v němž je onen „předmět“ zapojen, a také kontextu v němž se o onom „předmětu“ vůbec mluví a uvažuje. A tak to je pravda, která relativizuje „objektivní pravdivost“ všech našich jednotlivých a zjednodušujících výpovědí a formulací.

87-089

Pravda se v lidském světě stává vždy pravdou do konkrétní situace, ale také pravdou o konkrétní situaci a vůbec o „věcech“, o skutečnosti. V takové konkretizované, tj. v určité situaci uskutečněné, uplatněné pravdě se nepochybně ukazuje skutečnost, ale neukazuje se prostě „jak jest“, to znamená není v tom, jak se ukazuje, ponechána „tím, čím jest“, bez jakéhokoliv vlivu oné oslovující výzvy pravdy, která čeká na naši odpověď, neboť ona do situace promlouvající pravda ukazuje především skutečnost ve světle svého oslovení, jednak prostřednictvím našeho zaslechnutí, vyslechnutí a poslechnutí oné výzvy, tj. prostřednictvím naší odpovědi na tuto výzvu. Základní chybou dosavadního chápání vztahu mezi „skutečností o sobě“ a „skutečností pro nás“, tedy mezi tzv. skutečností samou a mezi jevem, jako by šlo jen o problém naší neschopnosti se vymanit ze své subjektivity a podívat na skutečnost, aniž bychom se dívali, bylo totální opomenutí základní struktury nejen poznávacího, ale vůbec aktivního přístupu ke skutečnosti, totiž toho, že k této struktuře náleží nejen ona skutečnost, k níž přistupujeme (tedy „předmět“ našeho přístupu), a ona skutečnost, jíž jsme my sami (tedy podmět, subjekt přístupu, subjekt přistupující), a konečně povaha onoho našeho přístupu (onen přístup jako

akt, jako to, co se vlastně v onom přístupu děje), nýbrž také nepředmětná skutečnost samotné pravdy, která se vztahuje jak k předmětu našeho přístupu, tak k nám jako příslušného subjektu, tak zejména k tomu, jak ke svému předmětu přistupujeme, přičemž zvláště důležitou okolností je to, že součástí a složkou našeho přístupu je nejen uskutečňování našeho vztahu k předmětu, ale zvláště také k pravdě.

87-090

To je vlastně na našem přístupu ke skutečnosti (k „předmětu“ našeho přístupu) to nejpozoruhodnější, že se ve světle pravdy neukazuje jen tento předmět, ale také my, kteří k onomu předmětu přistupujeme, sám náš přístup (který můžeme změnit nebo vystřídat jiným přístupem, aniž bychom se právě ve světle pravdy přestali ukazovat my sami) a v jistém, byť od předešlých případů odlišném smyslu i „pravda sama“ (ovšem konkretizovaná). Pravda se prolamuje do našeho přístupu a jeho prostřednictvím do světa, v němž jedině se náš přístup může uskutečňovat, zvláštním způsobem, který neznamena žádný přídání, adici k tomu, co už ve světě (a na světě a svět sám) jest, nýbrž tím, že se uprostřed světa něco „otevívá“, resp. že se ukazuje, vyjevuje jakási otevřenost, která nás oslovuje jako znejistění, otázka, problém a vědomí problému (resp. skrze to všechno) a tím jako provokace, výzva k pokračování, k postupu o krok a pak zase o další krok kupředu a výš. Protože každý náš krok se může - opět ve světle pravdy - ukázat dodatečně (eventuelně při promýšlení i předem) jako vadný, chybný, může se i ona otázka nakonec ukázat jako nepravá, resp. může se naše pochopení problému ukázat jako chybné. „Uskutečnění“ na situaci adaptované výzvy (oslovení) pravdy je vždy „znečištěno“ naším přístupem, pochopením, způsobem myšlení atd. atd. Proto je vlastně možné jen takové porozumění oslovující pravdě, které si samo nad sebou klade nové a nové otázky. Rozhodující aspekt „přítomnosti“ oslovující pravdy spočívá nikoliv v tom, co už bylo jednou formulováno, nýbrž v tom, jaké otázky taková formulace vyvolává a k objevu jaké nové problematiky vede či přispívá.

87-091

V čem spočívá osvobozující moc pravdy? A. de Waelhens má za to, že - a odvolává se na Heideggera - spočívá v tom, že ponecháme jsoucí být tím, čím jest, nedeformujeme je, neznásilňujeme je, nezmocňujeme se ho, naopak mu „udělujeme svobodu“, aby obsadilo otevřenost, kterou my jsme a která nás definuje („D'où la définition que donne Heidegger de la liberté humaine: elle consiste à laisser l'étant être ce qu'il est, sans le dé-

former, le violenter ou l'accaparer, lui ,donnant liberté' d'occuper l'Ouverture que nous sommes et qui nous définit." (6103, *Phénoménol. et vérité*, s. 91.) - Zamlčeným, ale významným předpokladem tu je, že jsoucí je jednoznačně tím, čím jest. Je tu tedy předpoklad v podobě nedoloženého předsudku, že každé jsoucí (jsoucno) má jednoznačnou povahu. Ale tak tomu není - každé jsoucí je naopak víceznačné, mnohoznačné. Teprve pravda může na každé jsoucí vrhnout své světlo a tak umožnit, aby se ukázala (vyjevila) pravá tvář toho jsoucího, jeho pravá podoba. Nejde tu tedy podstatně o rozdíl mezi skutečností samou („o sobě“) a jevem, fenoménem, způsobem, jak se ukazuje, takže sama skutečnost by byla jednoznačná a teprve fenomenálně by se mohla jakoby multiplikovat, nýbrž o napětí mezi mnohoznačností toho, co je „dáno“, a jednoznačností toho, co má nastat, co se má udát, co má být učiněno. Právě tak, jako v dějinách to, co se takřikajíc „stalo“, se ještě nějaký čas (a někdy dost dlouho) dále „děje“ a nabývá tak určitější podoby, přesnějších obrysů a vymezenějšího, přesnějšího významu, tak se také ve světle pravdy ukazuje každé jsoucí mnohem určitěji a jednoznačněji (což ostatně poukazuje na vazbu mezi pravdou a dějinami).

5. III. 87

87-092

Pojetí pravdy, jimž je společné to, že jejich „pravda“ nechává jsoucí být tím, čím jest, je v příkrém rozporu s pojetím, které nechává pravdu vládnout nade vším jsoucím a které tedy neponechává žádné jsoucí být tím, čím jest, nýbrž nechává mu skrze pravdu otvírat perspektivu k tomu, čím není, ale „může“ být, anebo spíše, čím „má být“. Pravda v tomto druhém pojetí se nenechává vést tím, co jest, nýbrž naopak vybízí (jakožto výzva, jakožto oslovení) každé jsoucí k pohybu, v němž dochází, musí dojít k jeho zjinačení, resp. zjinačování (neboť nejde o jeden jediný pohyb bez jakéhokoliv vztahu k širšímu až nejširšímu kontextu vztahů ke všem blízkým i vzdáleným jsoucím a pochopitelně i k jejich perspektivám, otevřeným touž pravdou). Nejde ovšem zase o jakékoliv zjinačování, neboť k zjinačování dochází tak jako tak prostě už tím, že vše je v pohybu. Jde tedy o pohyb zvláštní, který představuje, resp. vede k zjinačení, jež není převoditelné na běžné případy a procesy, ovládané tzv. zákonitostmi (setrvačnostmi, setrvačnostními strukturami), zvláštní tím, že vedle běžné transience (charakterizující každé dění) lze v něm rozpoznat i transgresi, tj. překročení toho, co je nejpravděpodobnější, ve směru k méně pravděpodobnému. V tom smyslu lze říci, že pravda (jakožto ryzí nepředmětnost) je nejen sama tím nejméně pravděpodobným, ale že je vlastně zdrojem

veškeré nepravděpodobnosti, resp. tendenci nepravděpodobnost zvyšovat. A podobně, jako je samo myšlení, reflexe, zvláště pak systematická kritická reflexe čímsi nepřirozeným (a tím nepravděpodobným), je ještě vyšší měrou nepravděpodobným každé myšlení pravdy, každá pravdivá, pravá myšlenka.

87-093

Stále znovu zjišťuji, že určité prvky v mé filosofii nacházejí jistou analogii (resp. různé jednotlivé analogické momenty) např. v novoplatónství (zejména v samotném Plótínovi), tu a tam i v gnózi, zvláště pak v negativní theologii atd., ačkoliv jsem se těmito způsoby myšlení nikdy nezabýval. To lze nepochybně interpretovat různě – ovlivněn může člověk být nejenom četbou nebo posloucháním určitých myšlenkových koncepcí, ale také zcela „anonymně“ jakýmsi spodními proudy, které unikají každé kontrole, ale pronikají v průběhu třeba i dlouhých období tu a tam na povrch (nebo k povrchu), kde je pak nějaký myslitel uchopí (nebo vyryje) s pocitem, že se dobral něčeho autentického, zcela vlastního atd. Ale může to být také jinak: možná jde opravdu o čerpání z nějakých hlubokých, vskutku závažných zdrojů, a to paralelní, na sobě nezávislé, v různých obdobích, a tzv. podezřelost, nebezpečnost nebo heretičnost starých pojetí nemusí souviset s těmi opravdu hlubokými zdroji, nýbrž se způsobem jejich zpracování, jejich reflexe. Pak by to mohlo otevřít nové cesty k porozumění rozumnému, platnému a možná velmi důležitému jádru oněch starých učení, a dokonce snad i k odhalení jejich jisté i myšlenkové oprávněnosti, kterou je třeba odhalit, ale i zachovat a reinterpretovat v nových souvislostech tak, aby vynikla jejich platnost. K tomu cíli je ovšem zapotřebí ty staré autory pečlivě číst a studovat, a to způsobem poučeným novými přístupy, vypracovanými jinde. Těžkou překážkou tu je celá řada tradičních přístupů k oněm starým myslitelům: odborníci jsou touto tradicí zatíženi, zatímco ti, co mají předpoklady porozumět lépe, jsou neoborníky, a i když se o novou interpretaci pokusí, budou ukřičeni. Jedinou možností je kombinace obojího.

87-094

Filosofický moment v myšlení bychom mohli charakterizovat (v souhlase s pythagorejskou tradicí) jako lásku k pravdě, provázenou při všem vlastním úsilí bdělým vědomím, že pravdu nemáme a nemůžeme mít zachycenou a polapenou do svých formulací. Jednou reakcí na tuto skutečnost, kdy myslitel si je vědom základní nedostatečnosti nejen své a nejen lidské, nýbrž všeobecné (platící pro veškerou skutečnost), je pak resignace na

tuto „ode všeho oddělenou“ pravdu a omezení (redukce) původní čtveřice [čtveřiny] na pouhou trojici (trojinu) subjekt - objekt - subjektivní aktivita (příčemž třetí člen ještě podléhal všelijakým problematizacím). „Filosofie“, která takto resignuje na „to čtvrté“, totiž na pravdu samu, musí potom chápat pravdu jako vztah mezi subjektivitou a objektivní skutečností. Tento směr myšlení můžeme nazvat sofistickým. Velká část moderní vědy spočívá v maximální sofistickovanosti prostředků a metod, ale vůbec si nedělá aspirace na postižení skutečnosti, tím méně pak skutečnosti vcelku. Naproti tomu opačný extrém nebo alespoň opačná úchylna, spočívající v energickém podtržení samotné pravdy, se nemohla nechat zdržovat výstavbou sofistickovaných postupů a staví proti nim postupy zvláštní, nepřístupné každému a obecně, nýbrž pouze vyvolencům, kterým zato slibuje cosi nezměrného. Je to zaměření, které nechává docela stranou a za svými zády veškerou konkrétní skutečnost a usiluje o proniknutí k pravdě samé, bez jakékoliv okliky přes věci a věcné souvislosti. Tady můžeme mluvit o tendenci gnostické, která ovšem nespadá v jedno se starověkou gnózí, ale ve změněných poměrech nabývá nových podob a přetrvává dál.

87-095

Evropská tradice chápání pravdy je plná napětí a rozporností, neboť se dosud nezdařilo integrovat prvky původně židovské (hebrejské) tradice na jedné straně a prvky tradice řecké na straně druhé. Přitom je třeba zároveň vidět, že při relativizaci, rozpadu a znehodnocení nejrůznějších tradičních „hodnot“ utrpělo oceňování „pravdy“ poměrně málo, ba snad nejméně. Rozlišování toho, co je „pravda“, od toho, co „pravda“ není, je masově rozšířeno - snad by bylo možno přímo říci „pandemicky“. Tím se právě evropská tradice dost příkře odlišuje ode všech tradic ostatních. Na vysokém oceňování „pravdy“ se ovšem podílejí obě základní tradice, tj. jak židovská, tak řecká. K vzájemnému promíšení a proplétání různých akcentů obojího původu pochopitelně přispělo zejména křesťanství, ale začátek byl položen ještě v předkřesťanské době, kdy se židovská tradice nejen musela opětovně setkávat s helenismem, ale kdy se překladem Septuaginty vlastně pokoušela helenismus kulturně ovlivnit. (Jiným takovým produktem virulentního ovlivňování helenismu některými prvky židovské tradice - spojenými ještě s některými prvky jiných tradic - byla např. gnóze.) Právě při překladu knih Starého zákona do řečtiny došlo k tomu, že pro 'emet a 'emúná bylo velmi často jako ekvivalent zvoleno slovo *alétheia*, jež si přinášelo etymologické i významové konotace naprosto odlišné. Odhalenost, odkrytost má své místo v kontextu vidění, kdežto „spolehlivost, stálost, věrnost“ má nepominutelný časový rozměr a

tím náleží do oboru naslouchání. S tím podstatně souvisí též eschatologická dimenze vlády pravdy, která „vítězí na věky“. Hlavním problémem a úskalím se proto stalo pojmové myšlení.

87-096

Původ starořeckého slova *alétheia* ovšem zůstane pro nás asi v nedohlednu. Nicméně je pozoruhodné, že *alétheia* zůstává u presokratiků dlouho netematizována. Snad první z nich byl teprve Parmenidés (to je třeba ještě zkontrolovat, texty mám v Písku), který však chápal pravdu jako spjatou s „pravou jistotou“ a stavěl proti ní „domněnky lidské, v nichž není jistoty pravé“ (zl. B 1 ze Sexta a Simplikia). Navíc přisuzoval Pravdě „statečné srdce“ (ve výroku bohyně, která oslovuje Parmenida jako jinocha). V jiném zlomku je (zl. B 2 a 3 z Prokla, Klementa aj.) o pravdě řečeno, že je provázena přesvědčením. V tomto druhém zlomku je ovšem ustanoveno cosi fatálně významného pro veškeré další evropské myšlení, zejména zajisté filosofické. Parmenidés uvažuje o možnosti – „cestě“ – zkoumání a myšlení, totiž že „není a že je nebytí nutné“, ale zároveň tuto cestu zpochybňuje a zavrhuje, neboť o ní platí, že „nelze ji poznat, neboť nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno – ani je nevyslovil, vždyť myslit a býti je totéž“. Tady se odehrálo něco vsutku epochálního, tj. zahajujícího epochu předmětného myšlení. „Pravou jistotou“ může být jen „říkat a myslit, že jsoucí jest, neboť bytí jest, kdežto nic věru není“ (zl. B 6 ze Simplikia). Výrok „myslit a býti je totéž“ tedy zřejmě jest vykládati ve smyslu „myslit a myslit jsoucí je totéž“ nebo „myslit a myslit, že jest“. Dalo by se tedy uzavřít, že podle Parmenida se přesvědčení musí konformovat s pravdou, aby dosáhlo pravé jistoty, a pravda sama spočívá v cestě myšlení, že jsoucí jest, kdežto nebytí že vůbec není. Bytí je tu ztotožněno se jsoucím, tedy se jsoucností (okamžitou) – odtud popření i času.

(viz: 87-121) **[ručně psaná poznámka na rubu, pozn. red.]**

7. III. 87

87-097

Sepětí otázky řeckých myslitelů po pravé povaze jsoucího s otázkou židovských proroků po pravém životním zakotvení a životní orientaci člověka pod jednu „střechu“ otázky po pravdě tím, že obojí významotvorný a významonosný kontext byl soustředěn pod jeden a týž termín *alétheia*, zůstavilo všemu následujícímu myšlení, všem evropským myslitelům a zejména těm největším filosofům jeden z nejzávažnějších a také nejzákladnějších úkolů: vždy znovu se pokoušet lépe myšlenkově zvládnout a přesněji formulovat, jaký je vlastně vztah mezi člověkem a

pravdou (či pravdou a člověkem). A to zároveň znamená nutnost lépe promyslet pojetí pravdy na jedné straně a pojetí člověka na straně druhé. Evropský člověk ve svých staletých dějinách se stává nepochopitelným a dokonce podivínským, nejsme-li dost pozorní k tomu, že o pravdu musel svádět vždy znovu obrovské a vyčerpávající zápasy, anebo budeme-li tyto zápasy interpretovat jen jako bláznivé hašteření dogmatiků, tedy soupeření různých filosofí či ideologií apod. Je mimo veškerou pochybnost, že obě zmíněné tradice nejen byly, ale dodnes jsou navzájem protivné a dodnes nesmířené. Přesto náleží pro každého evropského ducha k sobě a nemohou jedna druhou vylučovat. Zajisté je i tu jejich spor velkým zdrojem inspirace, ale ta inspirace má vyvolávat v život vždy nové pokusy o sblížení a sjednocení obou. A tu se zdá být tradice židovská mnohem schopnější do sebe pojmout a vintegrovat pozitivní prvky tradice řecké než naopak. Spočívá to ostatně už v tom, že orientace celoživotní do sebe zahrnuje i orientaci myšlenkovou, kdežto orientace myšlenková nemusí vést k jednoznačné orientaci životní – a právě v tomto případě vskutku nevedla.

87-098

Fichte chápe (3573, *Pojem vzdělance*) člověka jako (čisté) Já, a pokouší se o výměr „nejvyšším způsobem opravdového člověka“ tak, že trvá na tom, že „člověk jest, protože jest“ (25!), což formuluje také tak, že člověk „není, protože má být něčím jiným, nýbrž prostě je protože má být“ (čímž se rozumí: má nadále být tím, čím jest). Fichte mluví o charakteru „absolutního bytí, bytí kvůli sobě samému“. Z toho pak vyplývá, že „člověk má být vždycky zajedno sám se sebou a nikdy si nemá odporovat“ (26). „Empirické Já má být toho smýšlení, jaké by mohlo mít věčně.“ – V tom smyslu pak vztah mezi pravdou a člověkem spočívá v tom, že pravda potvrzuje člověka v jeho „absolutní jednotě“ a „ustavičné totožnosti“, což je onen „plný soulad se sebou samým“ – pokud ovšem člověk oné dokonalé identity a harmoničnosti se sebou samým dosáhl. V tom by mu ovšem mohly být překážkou „věci“; protože však „člověk je sám sobě účelem, má určovat sama sebe a nedat se určovat něčím vnějším“ (26); aby toho dosáhl, „člověk musí hledat, jak tyto věci modifikovat, aby je uvedl ve shodu s čistou formou svého Já“ (27). Proti pravdě věcí tedy je tu postavena pravda čisté formy vlastního Já. Fichte ještě odmítal jakoukoliv „pravdu věcí“, ale uvolnil znovu cestu, jak prostě jsoucí chápat jako to, které má svou pravdu v sobě, resp. sebou samým. A tak se tu opět rozdělují cesty: buď absolutní relativnost nebo spíše individuálnost pravdy pro každé jsoucno (a tím mnoho, nekonečně mnoho různých pravd), anebo je třeba pravdu

„nejvyšším způsobem opravdového“ Já postavit proti pouhým „věcem“, které jsou „bez pravdy“, a pak tu znovu máme absolutní pravdu postavenou proti věcem – ovšem jen pravdu Já.

87-099

Fichtovo pojetí ukazuje názorně, do jakých rozporů se dostává pojetí pravdy, která se stává a zůstává pravdou tím, že se konformuje se jsouncem. Ale docela jinak začíná situace vypadat, když učiníme naopak člověka závislým na pravdě a když podmínkou jeho „nejvyšším způsobem opravdového“ Já učiníme právě pravdu. Pak člověk není a nemůže být člověkem – „nejvyšším způsobem opravdovým člověkem“ – bez pravdy. Člověk se pak výměrem – tj. ex definitione – stává bytostí, která je ve svém nejhlubším jádru, tj. bytostně, určena pravdou. Bytost, která se nechá určit pravdou, se musí udržovat i nadále v otevřenosti vůči pravdě a vůči jejím nárokům, neboť odpadnout od pravdy a přestat se starat o její výzvy a nároky znamená přestat být člověkem. To znamená, že člověk nemá svou „identitu“ sám v sobě, že jeho identita nespočívá v tom, že by byl identický sám se sebou, nýbrž naopak v tom, že své „identity“ dosahuje určitým typem svého zjinačování, totiž tím, že se vždy znovu a neustále připodobňuje, resp. spíše přimyká k pravdě, že se nechá určovat ve své teprve dosahované identitě pravdou. Pak lze sice – vytrženě z kontextu – opakovat Fichtovu větu, že „to, čím člověk je, tím není především proto, že je, nýbrž proto, že je něco mimo něj“ (25). Ovšem nejde tu o „věci“, které si má člověk podrobovat, „modifikovat věci mimo nás“ (27), nýbrž o „ne-věc“ pravdu, která „není“ ani mimo nás, ani v nás, nýbrž která je pro nás, která je výzvou, jak se máme zjinačit, abychom se stali sami sebou. Rozhodující tu už není to, co je dáno, aby se pravda konformovala s touto daností a aby člověk dosahoval své identity zachováváním této danosti (své danosti sobě!).

9. III. 87

87-100

Člověk nemá být tím, čím je – v protikladu k tvrzení Fichtově – prostě proto, že jeho „těžiště“, jeho „Já“ je vysunuto „před“ něho (časově), tj. směrem do budoucnosti, která „ještě není“, takže být a zůstat tím, čím „jest“, znamená pro něho smrt (v hlubším, ne pouze biologickém významu, neboť biologicky pochopitelně ani nemůže zůstat tím, čím jest). Jinak řečeno, člověk je tou bytostí, jejíž integrita je založena v „identitě“, která ještě není, se jsouncostí, která také ještě není, tedy nikoliv v identitě se jsouncím, nýbrž v identitě jsouncího s nejsoucím. A jsouncí se může identifikovat

s ne-jsoucím dvojitým způsobem: buď se identifikuje s tím, co už není, anebo s tím, co ještě není. Člověk mytický (resp. žijící v mýtu a v mytickém stylu) se identifikuje s tím, co už není. Tato identifikace je možná jen jako iluze, jako sebeklam. A i když tento sebeklam je možno se pokoušet uvádět ve skutečnost, a to skrze určitý typ praxe, je to jen chybný případ té druhé možnosti, a chybný proto, že vede k fixaci sebe samého na cosi, co de facto nežije, a tedy k proměně v „solný sloup“ (viz žena Lotova, která se otáčela zpět k tomu, co se stávalo a již stalo minulostí, tím, co už není, „propastí“ nicoty). A pak je tu druhá možnost, utéci se z okamžité jsoucnosti k identifikaci s tím, co ještě není, ale co má být, a tak vlastně na odcházející, mizející jsoucnost navázat novou jsoucností – což pak představuje další cestu bytí, procházejícího jednotlivými jsoucnostmi k „sobě“, stávajícího se na této cestě „samým sebou“. Tato „nakloněnost k činu“, tato vychýlenost „Já“ ze sféry jsoucího do budoucnosti, jež dosud není, je onou novou, personální identitou.

87-101

Podívejme se daleko zpět do minulosti. Podle Aristotela prý Kratylos na konci myslil, „že se nesmí nic tvrdit, nýbrž hýbat jen prstem“, a to proto, že „o měnícím se nelze říkat nic pravdivého“ (což je ovšem už formulace i interpretace Aristotelova). Pravda tedy se musí konformovat se jsoucím. Ale jsoucí, které se stále mění, nepřipouští, aby o něm něco platilo jako pravda. „U toho, co se veskrze mění, není vůbec možno poznat pravdu.“ Důraz na slovo „veskrze“ je důležitý – není zapotřebí si všimnout periferních a povrchních změn, jen zůstává-li „pod-stata“ „pod“ těmi změnami „stát“, tj. pokud platí, že jejich substantia není změnami zasažena, takže stojí pod, *sub-stat.* – Opět tu máme doklad oné podřízenosti a podřazenosti pravdy, a naopak nadřazenosti a nadvlády jsoucího. Jaké jsoucí, taková pravda. Co se s tím dá ovšem udělat?

Pravda pochopená jako míra, kritérium a kritika, soud nad jsoucím, v sebe ovšem jistým způsobem také zahrnuje vidění jsoucího, jak jest. Ale tady nastává ten rozhodující obrat: nejde totiž vůbec o to, aby se proti jsoucímu, jak jest, postavilo jsoucí, jak „má být“, tj. proti jedné danosti jinou daností (ideální apod.). Aby se vůbec něco mohlo vyjevit ve své danosti, tj. jako jsoucí, je tu nejdříve zapotřebí onoho ostrého světla, které je neodmyslitelné od „vyjevování“ nikoliv pouze daností, ale zároveň také ne-daností, takže dané (jsoucí) se může vyjevit jakožto jsoucí (dané) pouze za předpokladu a na základě toho, že se určité specificky ne-dané a ne-jsoucí vyjeví jako pozadí a protiklad onoho daného. Dané se vždy může vyjevit

jen tak, že je zasazeno do kontextu ne-daného (daleko rozsáhlejšího než je kontext jiných daností).

87-102

Pravda pochopená jako pravda jsoucího, tj. pravda, která se řídí jsoucím a je ze jsoucího odvozena, nám nikdy nedovolí pochopit, jak je v pravdě založeno a zakotveno např. umělecké dílo (event. také mýtus, pokud ještě něco o něm můžeme vědět). Pravda, kterou vyjadřuje např. mýtus, je cosi hlubokého, co je pevně skloubeno a úzce spjato s celkovou plností a hloubkou smyslu, jímž nás mýtus oslovuje. Tam vůbec nejde o nějakou připodobněnost vnějším jsoucnům, ale panuje v něm iluze, že jde o připodobněnost archetypům. To vlastně téměř nelze od sebe odlišit, neboť pojmové myšlení vlastně vychází z mýtické orientace na archetypy, ale proměňuje samy tyto archetypy, neboť na jejich místo staví myšlenkové konstrukce, zbavené života a pohybu, totiž intencionální objekty. Že v mýtu a v pojmovém myšlení – až na tento „drobný detail“ – nejde o totéž, nýbrž přece jenom o rozdíl mnohem závažnější, to mohlo vysvitnout až ve světle jiného, mnohem principiálnějšího a podstatnějšího protestu a odvratu od orientace na archetypy, kdy onou „pákou“, hýbající světem (přesně: vlastním lidským přístupem a postojem) se stala celková orientace životní, zatímco to, co bylo předmětem kritiky a protestu prvních filosofů – totiž vyprávění, narativita – je ponecháno ve funkci. Když Aristoteles uvádí soud jako místo pravdy, je to vlastně v pozoruhodném napětí k ideálu pojmového myšlení, které by pravdu mělo vidět naopak v pojmu (když už ne v samotném intencionálním předmětu, k jehož odlišení od pojmu ovšem ještě zdaleka nebylo připraveno). Důraz na soud sám o sobě už problematizuje každou adekvaci atd., když to domyslíme (a vyloučíme pouhý vztah mezi dvěma výpověďmi).

87-103

Heidegger (5987, s. 433 – „Zürcher Seminar 1951“) říká, že atomová bomba vybuchla už dávno, totiž v okamžiku, kdy se člověk postavil ve vzpouře proti bytí a kdy bytí postavil od sebe ven (von sich aus) a učinil z něho předmět svého představování. A to od Descarta. „Vorstellen des Seienden als Objekt durch ein Subjekt wird seit Descartes wissend vollzogen.“ – Proti tomu lze říci, že Heidegger nejde ve svém rozpoznání dost daleko a dost do hloubky. Je sice pravda, že se poněkud zajišťuje oním „wissend“; ale co to je „vědomě“? Znamená to snad, správně vědomě? Odkud víme, že dnes to vidíme správněji než Descartes? A odkud víme, že Descartes si toho byl vědom víc než třeba staří řečtí myslitelé?

Vždyť také oni to, co ve svém myšlení podnikali, podnikali „vědomě“. Je poněkud absurdním mluvit o výbuchu atomové bomby takto metaforicky a zároveň se zastavit u Descarta. Metafora nás vede dál, ukazuje ještě dál do minulosti: v přeneseném smyslu vybuchla atomová bomba ve chvíli, kdy byl učiněn převratný vynález tzv. pojmového myšlení, spočívající v takovém uspořádání „proudu vědomí“, jež umožňovalo soustředit vědomí nikoliv už kolem věcí a událostí a na ně, nýbrž především na intencionální objekty a teprve přes ně a skrze ně na věci a události. Do té doby neměl člověk možnost cíleně ovlivňovat v širším rozsahu a pod kontrolou (která není možná bez nezbytného odstupu) postupy svého myšlení leč skrze vyprávění (za pomoci vyprávění), ale to znamenalo jen opakování „téhož“ – takže žádný soustavný útok na „jsoucí“ (event. na „bytí“, jak to formuluje Heidegger) nebyl ani myslitelný, ani možný.

11. III. 87

87-104

V záznamu „curyšského semináře“ z r.1951 lze číst Heideggerův výrok: „Das alpha privatum von aletheia gründet in der letheia.“ (5987, *Seminarie*, s. 438). Nechci zkoumat na tomto místě, jak mohl výrok chápat sám autor. Věť by však mohlo být porozuměno následovně: (po malé úpravě) alpha budiž chápáno jako počátek. Počátkem každé pravdy je skrytost, neboť všechny pravé počátky jsou skryty. Ale skrytost není jedinou charakteristikou počátků; neméně významnou, ba ještě základnější je to, že jimi a skrze ně se stává a udržuje každé pravé jsoucno (pravá událost) integrovaným celkem (jako integrovaný celek). Počátek je tedy pro každé pravé jsoucno tím jeho nejvlastnějším, nejsoukromějším (nesdíleným a nesdílitelným jakýmkoliv jsoucnem jiným, protože k němu není žádného přístupu zvnějška) – tedy privatum privatissimum. A právě toto privatissimum zůstává skryto ve svém počátku, ve své počátečnosti – a jen do jisté míry, v jistých mezích a časově i okolnostmi podmíněno se může „vyjevovat“ tím, že se „stává“, tj. že se zvnějšňuje. Toto zvnějšnění nikdy nemůže obsáhnout, resp. vyjevit, vyjádřit vše, co znamená počátek, nýbrž vyjevuje ono skryté postupně, tj. v čase. To však eo ipso znamená zároveň dále, že každé vyjevení v kterémkoliv okamžiku, v kterémkoliv chvíli onen „počátek“ nejenom vyjevuje, ale také – v jiném smyslu – zakrývá. A dále: v té míře, v jaké onen počátek – ono alpha, alfa – vyjevuje, vyjevuje jej jako oddělený od každého zvnějšnění, tedy jako alfa privatum. Ale ve skutečnosti a popravdě tím „privatum“ tu není – ve vztahu k celému jsoucnu – ono alfa, nýbrž naopak ono jsoucno je privatum vzhledem k alfa.

87-105

Takže přece jen můžeme mluvit o „alfa privativum“, neboť to v uvedeném smyslu je vskutku ono alfa, které je odpovědné, resp. které zakládá ono oddělení, ono „privatio“. Ovšem samo alfa je také privatum ve vztahu k skryté ryzí nepředmětnosti, totiž v tom smyslu, jak je oslovení či výzva pravdy vždy oddělena od „samotné“ pravdy jakožto ryzí nepředmětnosti. Jestliže na samém – nepředmětném – počátku (daleko „před“ každým počátkem zvnějšňování) je ryzí nepředmětnost, pak oslovující pravda, a to znamená již se odkrývající a již poněkud odkrytá pravda, je nutně oddělena od pravdy neodkryté, skryté – ale na druhé straně také od každého provedeného vyjevení, tj. od každého pochopení a každé formulace, které nakonec nemohou než pravdu opět skrývat a zakrývat. Jestliže je vůbec něco pojmenovatelné a označitelné jako zjevující se pravda, pak je to vždy ono alfa privativum, tj. ono alfa, které odděluje ryzí nepředmětnost od každého zpředmětnění, ale tak, aby tato oddělenost byla zjevná, aby se stala (stávala) zjevností, nezakrytostí. Tím nejvlastnějším a nejsoukromějším je pro každé pravé jsoucno, pro každou pravou událost ono „alfa“ z celé pravdy (z pravdy, která přichází k slovu, ale jen docela na začátku toho, jak k slovu přichází, kdežto dále už na sebe bere podoby všelijak podmíněné a přizpůsobené okolnostem, což znamená už vždy nové zakrývání a zakrytí) – ono alfa, které samo je odděleno od ryzí nepředmětnosti a tedy není touto ryzí nepředmětností. Je to alfa onoho dění, jež můžeme pojmenovat jako vyjevování pravdy, jako její oslovující výzvu, která je vždycky už dějově situační a situačně dějová.

87-106

Navzdory pokusům o theologickou interpretaci „Sein“ prohlásil Heidegger už v r. 1951 (5987, s. 436–7), že „Bytí a Bůh nejsou identičtí“ a že on „by se nikdy nepokoušel myslet bytnost boží (das Wesen Gottes) pomocí (durch) bytí.“ A pak přicházejí zajímavé poznámky. „Někteří nejspíš vědí, že jsem vyšel z theologie a že jsem jí ještě zachoval starou lásku a že něčeho z ní rozumím. Kdybych měl ještě psát nějakou teologii, k čemuž mne to někdy láká, pak by se v ní slovo ‚bytí‘ nesmělo vyskytovat.“ Tyto formulace jsou pozoruhodné v nejednom ohledu. Především je pozoruhodné, že Heidegger nepovažuje za předem vyloučené, aby filosof, jakým on byl, napsal teologii. Nevíme ovšem, jak by taková jím napsaná theologie mohla vypadat, ale můžeme si být jisti tím, že by se vyhnul tomu, co kritizoval jako onto-theologii. Je dokonce otázkou, zda bychom mohli legitimně mluvit o „filosofické teologii“, tj. zda takovou teologii by mohl Heidegger ještě napsat jako filosof – anebo zda by byla možná a

myslitelná jen za předpokladu, že by s filosofií jako takovou (v Heideggerově pojetí) myslivě (myslitelsky) skoncoval. Protože však mluví výslovně o neidentičnosti bytí a Boha, akceptuje jako přijatelnou teologii jako myšlenkovou disciplínu, zabývající se nějakým způsobem Bohem nebo alespoň o Bohu vypovídající. A protože známe, jak později pronesl slova o tom, že nám snad už může pomoci jen „nějaký Bůh“, je pravděpodobné, že neměl na mysli disciplínu, jak se pěstuje na theologických fakultách a na půdě církví, nýbrž teologii, která by zůstávala v rámci filosofie či post-filosofie.

87-107

Nejasnost kolem Heideggerova pojetí konce filosofie a toho, co následuje a čemu H. říká „Denken“, by mohla snad být poněkud osvětlena jeho výrokem z curyšského semináře (5987, s. 434), že věda nemyslí (... würde ich den Satz wagen: die Wissenschaft denkt nicht.). On sám to pak vysvětluje tak, že věda zkoumá, tj. je už v oblasti více nebo méně myšleného nebo - ke svému neštěstí - nemyšleného. Snad to lze pochopit tak, že věda se v podstatě zabývá intencionální sférou, tj. sférou intencionálních objektů. To je zajisté také jakési „myšlení“, ale jen ve velmi širokém smyslu - „als Vorstellen von etwas als etwas“. A v tom smyslu je myšlením nejen „die alltägliche Umsicht“, nýbrž také výzkum (Forschung). V plnohodnotném významu - „in dem strengen Sinne“ - však myšlení znamená myšlení myslitelů (das Denken der Denker). Na uvedeném místě však nechává Heidegger neobjasněno, co to je toto „myšlení myslitelů“ a čím se liší od onoho myšlení v širokém smyslu, resp. co je jeho „differentia specifica“. Ale Heidegger uvádí ještě na doplnění tuto problematiku do souvislosti s jinou, totiž s rozdílem mezi tím, co je správné (richtig), a mezi pravdivým (Wahres). Správné je podle něho to (a jenom to), co odpovídá předem danému rozvrhu předmětné oblasti a jeho mluvě. Ale každá správnost (každé správné) spočívá na pravdě, a jak je to s pravdou, je už jiná věc. O tom se nerozhoduje ve vědě, ani se po tom věda nedotazuje; přesto to však musí být myšleno (435). - Ale je tu základní problém: kde se bere ono myšlené (či dokonce nemyšlené), jímž se zabývá věda, když věda sama nemyslí?

87-108

Jde o to, abychom - když provádíme kritiku předmětného myšlení - nepropadli předčasně domněnce, de facto iluzi, že jsme již podstatu předmětného myšlení nahlédli a prohlédli a že jsme eo ipso z předmětného myšlení už venku, že jsme je už překročili. Pravý opak je naším prvním úkolem. K

dosavadní tradici se nejen nemůžeme, ale ani nesmíme prostě obrátit zády – přinejmenším do té chvíle, dokud jsme s ní opravdu nedokázali být hotovi, dokud jsme se z ní nedokázali doopravdy emancipovat. To se nám však ještě dlouho nemůže dařit, neboť to je záležitost dlouhodobá, přesahující příliš krátký lidský věk. Přesto je věcí základního významu a důležitosti, abychom ve svém myšlení, které ovšem ještě v mnoha ohledech zůstává (a nemůže nezůstat) v hranicích myšlení předmětného, zároveň podržovali stále na paměti, že naše myšlení je právě tímto způsobem (který ostatně až dosud známe a uvědomujeme si jen zčásti) omezené a tedy bytostně neadekvátní, a to neadekvátní nikoliv v metafyzickém smyslu (tj. – v onto-theologickém podání – že naše lidské myšlení je nesrovnatelné a nesouměřitelné s myšlením božským, božím, event. s Pravdou či Moudrostí samotnou), nýbrž ve smyslu dějinném, kdy sice už do jisté míry vidíme, co jsme (a co je naše myšlení), ale ještě nevíme, co budeme (a co bude naše myšlení) – viz Pavel (xxx). Musíme se naučit co nejpřesněji předmětně myslit a přitom co nejbedlivěji sledovat, co přitom děláme, a vždy znovu být připraveni odhalovat meze tohoto typu myšlení (zamlčené předpoklady, logické skoky, posuny významů atd.). Ne tedy přecházet k narativitě a zlehčovat argumentativitu.

87-109

Když (zl. B 30) Hérakleitos mluví o světě, témž pro všechny, který nestvořil žádný z bohů ani lidí (a není v tom ohledu sám), znamená to, že bozi jsou stejně jako lidé nitrosvětské bytosti. Bez ohledu na to, že Hérakleitos dál mluví o tom, že tento svět „vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm...“ (tj. aniž bychom s tím na tomto místě polemizovali), můžeme navázat právě na jeho pojetí bohů. A v navázání na toto jeho pojetí pak můžeme dál postupovat navázáním na prorockou kritiku, připravenou ovšem také na řecké straně výtkou antropocentričnosti lidských představ o bozích (viz Xenofanés), totiž na kritiku bohů jakožto model, tedy nenáboženskou a protináboženskou kritiku (neboť existuje také vášnivá protináboženská kritika některých fanatických ateistů, kterou nelze charakterizovat lépe než jako „nábožensky protináboženskou“). Bohové nejsou, resp. to, co se tímto slovem označuje, buď vůbec není (a je pouhým produktem fantazie), anebo to sice je, ale jeho způsob jšoucnosti je velice odlišný – nejde o žádné bohy, protože bohové jsou myšleni vždy jako pravá jšoucna, zatímco o tom, co je za bohy označováno (pokud to není pouhý produkt fantazie), žádné pravé jšoucno není. Proto také lze navázat na Hérakleita a souhlasit s ním v tom, že svět nebyl stvořen žádným z bohů. Naproti tomu nelze navázat na Xenofana a souhlasit s ním, že „jeden je

bůh mezi bohy a lidmi největší, který smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není“, ačkoliv by se mohlo zdát, že to je myšlenka nosná. Ve skutečnosti je to však zase jen bůh myšlený jako jsoucno, arché, nehybný počátek, který však „beze vší námahy všechno (on) koná myšlenkou ducha“ (zl. B 23, 24, 26 a 25).

12. III. 87

87-110

Xenofanés má ovšem některé výroky, které si odporují (např. zl. A 32 je v rozporu se zl. B 23, 24, 26 a 25 - buď je jeden bůh mezi bohy největší - anebo u bohů není nadvlády). Také na jedné straně říká, že onen nejvyšší bůh „na témže místě stále on zůstává (zl. B 23 atd.), na druhé straně „maje zření k celému vesmíru, říká, že jedno jest bohem“ a uznával „jedinou podstatu“ (zl. A 30). V jakém je vztahu „jediná podstata“, resp. jedinnost podstaty k „celému vesmíru“? V jakém vztahu je „jedno“ k vesmíru jako celku na jedné straně a k podstatě, která je také jediná? Je tomu snad tak, že mezi bohy není vztahů nadřazenosti a podřazenosti - ovšem s výjimkou jediného, který je „mezi bohy největší“? Je snad tím největším, nejvyšším bohem podstata (všeho)? Podle jiného zlomku (A 33) je jedno ztotožněno s veškerem a říká se o něm že je beze změny. Jak je tu vlastně pojato „veškero“, když o něm platí, že je beze změny? Na co se vztahuje tato neproměnnost, když přece k veškeru nepochybně náleží také to, **to** - byť nepohnutý - onen nejvyšší bůh „beze vší námahy“ koná? Když mluví Xenofanés o vzniku a zániku, pak je nutno se tázat, zda ono vznikající a zanikající náleží do veškera nebo nenáleží. Pokud náleží, pak nelze nadále tvrdit, že veškero zůstává beze změny; a pokud nenáleží, nic nás neopravňuje mluvit o „veškeru“. - Mohli bychom také chápat onu vzájemnou rovnost bohů jako jiné vyjádření pro popření mnohosti bohů vůbec. Je-li veškerenstvo jedno, pak mnohost bohů je podobně pouze jedinství nejvyššího boha. Zůstává však nadále nejasnost, pokud jde o věci vznikající a zanikající (bohové totiž sami nevznikají ani nezanikají - zl. A 12).

87-111

Heidegger ve Finkově semináři (5987, s. 50) trvá na tom, že je neřecké mluvit o pojmu („Vom Begriff zu reden, ist ungriechisch.“). „**Inbegriff**, Einbegreifen, **Greifen** und Begreifen ist schon an sich ungriechisch.“ (50) Ale o něco dříve (s. 18) klade otázku: „Seit wann gibt es überhaupt Begriffe?“ - a jeden z účastníků odpovídá: „Erst seit Platon und Aristoteles.“ A doplňuje to poznámkou, že u Aristotela máme už první filosofický slovník. Heidegger to nezamítá, jen doplňuje, že zatímco Platón zachází s

pojmy ještě těžkopádně, vidíme, jak Aristotelés s nimi pracuje už mnohem snáze. – Máme z toho snad vyvodit, že Platón a Aristotelés byli „neřeční“? Jedna je věc, pracovat s pojmy, a jiná zase, být schopen vyčlenit jeden pojem k tomu, aby mohly být pojaty a pojímány pojmy vůbec. Jinak řečeno: něco jiného je, zda nějaký myslitel pracuje s pojmy, a něco jiného, zda má pojem pojmu, s nímž by byl schopen pracovat. Je asi pravda, že interpretovat řecké myslitele tak, že pracujeme při interpretaci s pojmem pojmu, je nepřiměřené, „neřecké“ – ovšem pouze za předpokladu, že se pokoušíme jen porozumět tomu, co měli ti staří myslitelé na mysli, a porozumět tomu tak, jak tomu rozuměli oni. Nevím, co by bylo možno namítat proti tomu, když někdo k ostřejšímu vidění toho, jak oni staří myslitelé to či ono myslili, použije našich dnešních myšlenkových kontextů i myšlenkových prostředků (tedy mimo jiné také „pojem pojmu“). Je-li však otázka postavena tak, odkdy existují, vyskytují se pojmy, pak zajisté nikoliv až od Platóna, nýbrž daleko dříve. Doložitelně už od Thalety, ale je zřejmé, že to nebyl teprve jeho vynález, a že tedy musíme ještě dále k nefilosofům.

87-112

Ne každé myšlení pracuje s pojmy; proto můžeme mluvit o tzv. předpojmovém (a eventuelně také o mimopojmovém) myšlení. Je třeba proto určit, čím se liší pojmové myšlení od nepojmového. Zdálo by se, že to lze formulovat docela jednoduše: takové myšlení je pojmové, které pracuje s pojmy. Ovšem tím se problém pouze přesunul, ale skutečnému řešení nejsme o nic blíže. Především musíme blíže určit, co míníme slovem „pojem“; a za druhé musíme objasnit, co to znamená práce s pojmy (např. jak vypadá na začátku, když to myslitelé ještě moc neumějí, a jak se to – a čím – potom lepší, a co je cílem, předmětem úsilí či ideálem pojmového myšlení, tj. myšlenkové práce s pojmy). – Výměr pravdy jako adekvace (a také korespondence atd.) má hned několik základních vad. Především je možný teprve v rámci a na půdě pojmového myšlení. Rozdíl mezi pouhým zdáním a pravou skutečností je něčím odlišným od rozdílu mezi úmyslným klamem a správnou informací (tento druhý rozdíl byl ovšem čímsi známým i pro lidi, kteří myslili předpojmově). Pravá skutečnost mohla být pouze myšlena, kdežto veškeré smyslové vnímání zůstává v mezích smyslových daností, což jsou vlastně smyslové „klamy“, pokud nejsou správně interpretovány. Uvědomit si tohle předpokládá již alespoň první kroky pojmového myšlení. Tázat se po „arché“ je nemožné bez myšlení, pracujícího s pojmy. Proto lze mít s jistotou za to, že už první filosofové pracovali s pojmy – a že se tady u nich, v jejich myšlení, pojmy „vyskytovaly“, i když

tam pochopitelně ještě chyběl pojem pojmu. Neřecké je snad mluvit pojmech, ale řecké, dobře řecké je myslit v pojmech.

87-113

Proud vědomí, který „původně“ pouze doprovází to, jak člověk zakouší a prožívá to, co se s ním děje a co sám aktivně podniká, se může emancipovat od této pouze doprovodné funkce za pomoci (či prostřednictvím) několika různých „prostředků“. Prvním takovým prostředkem, který vlastně není ještě ničím víc než jakýmsi automatismem, nezávislým na lidském rozhodování a volbě, jsou asociace, známé ostatně ještě z předlidské úrovně. Druhým (či vlastně prvním skutečným) prostředkem je vypravování, báj, mythos, který dovoluje vytvářet asociace nezávisle na aktuálním prožívání a zakoušení, a tím vytvářet jakési „umělé asociace“. Jakási primitivní racionalita je pozorovatelná už u vyšších zvířat, ale je obtížně rozlišitelná od quasi-racionality instinktů. Teprve tam, kde dosahuje člověk schopnosti uměle vyvolávat či konstituovat asociace díky mytickému vyprávění (což předpokládá už jistou fantazii a přímo představivost, schopnost vžívat se do druhého, do jeho situace a do toho, co on prožívá, když nám vypráví, a také, když nám je o něm vyprávěno), se může rozvíjet pravá racionalita, ovšem racionalita předpojmového typu, tj. racionalita narativní. Tam je poprvé možná pravda – a ovšem také lež (to jde vždycky spolu). Proto také spolu s racionalitou „pravou“ se v narativitě vyskytuje také pseudo-racionalita, která sice může mít jistou (někdy i velkou) přesvědčivost, ale která racionalitu pouze napodobuje. Zápas mezi pravou a falešnou racionalitou je však vlastně nemožný do té chvíle, dokud narativní racionalita není doplněna nebo posléze nahrazena racionalitou argumentativní. A ta je možná teprve tam, kde myšlení je organizováno pojmovostí.

87-114

Theologie je svou podstatou vázána na určité společenství, na církev, na konkrétní křesťanskou sociální skutečnost. To má svůj pozitivní význam, ale z hlediska ryze teoretického to má i své nemalé problémy. Filosofie je od podobných vazeb poněkud osvobozena: musí zajisté také dbát na to, jak bude přijímána a k jakým důsledkům (i společenským) povede, ale nikdy nemůže připustit, aby se tyto vazby a ohledy k nim staly něčím direktivním pro její hlavní strategii. Tak lze považovat pokus o filosofické zpracování hlavních křesťanských (a tím i theologických) témat za mimořádně příhodný v době, kdy se jak církev (vůbec, a ovšem také jednotlivé církve) dostala a stále ještě dál dostává do vnitřních nesnází a přímo

krize, a kdy se ještě z dalších, pro ni specifických příčin do krize dostává také theologie. Ovšem aby mohla být rozpoznána a změřena ve svém rozsahu ona krize, je zapotřebí si nejprve připravit potřebné myšlenkové nástroje a pomocná měřítka – a ovšem také najít způsob nezbytného odstupu, bez něhož takové krize nemůže být bez citelných zkreslení vůbec ani nahlédnuta. – Kromě toho theologie, přesněji theologové velmi často pracují metodou mozaiky či skládanky a kompilace či dokonce synkreze – což ve filosofii nepadá v úvahu. – Vedle toho však určité rozpoznání anti-religiózní tendence již ve starém Izraeli a dokonce i v nepříznivém k tomu období rozšiřování křesťanství musí filosofii vést k opatrnosti při vybírání a přesnějším vymezování zvolených hlavních témat, a také v přístupových cestách k nim a k jejich řešení. Filosofie tak najde vážné důvody, proč se k některým centrálním tématům nepřibližovat přes náboženství (a to je pro církve nesnadné).

87-115

Když se pokusíme načrtnout určité pojetí pravdy a ukázat, jaké perspektivy nám otvírá (nebo může otevřít), musíme si být vědomi toho, že to je jedna z možných přístupových cest k zdrojům, k nimž se můžeme dostat také odjinud, totiž přes určité pojetí víry. To se stane pochopitelným a takřka zjevným, uvědomíme-li si, že tu jde o pokus, nechat se v obou pojetích inspirovat dějinně týmž myšlenkovým záběrem, jak jej odkryváme ve sz textech, zejména pak u proroků. V hebrejštině totiž (viz 5988, s. 713 n.) slova **'emet** a **'emúná**, obě odvozená od kořene *'-m-n*, znamenají stálost, jistotu, pevnost, spolehlivost, věrnost, přičemž jde z hlediska člověka jak o možnost se o takovou jistotu opřít a spolehnout se na ni, tak o pevnost a spolehlivost vlastní, lidskou. Tak se jednak ukazuje, že pravda v tomto kontextu a pojetí není čímsi tak neutrálním, jako jsou pouhé danosti, dané skutečnosti a na druhé straně že tu je vždycky ta dvojí stránka, totiž jednak to, oč se je možno opřít, nač je možno se spolehnout, a zároveň se tato možnost stává výzvou k takovému opření a spolehnutí, tj. k aktivnímu činu, který se na onu spolehlivost opravdu spolehne. Tato dvojí stránka pak zůstává spjata i s pojetím víry, neboť víra je na jedné straně „něco“, oč se lze opřít, čemu se můžeme odevzdat, a na druhé straně to je právě ono opření, ona odevzdanost, která vede ke konkrétní činnosti, ke konkrétním rozhodnutím a jejich provedení, uskutečnění. Tedy něco, co Rádl dost výstižně charakterizoval jako nakloněnost k činu (ev. náklonnost k činu). Jak u víry, tak u pravdy můžeme sledovat, jak tu nedošlo ještě k onomu rozštěpení na to, co je před subjektem, a na subjekt sám. Tady je ten přechod či předěl.

87-116

s. 1: smyšlené nebo hrubě zkreslené údaje – popírat...

ostouzel a hanobil... s cílem ostouzet a hanobit...

ve velkém rozsahu rozšiřoval... s cílem, aby byly rozšiřovány... využívány k ideodiverzním...

je třeba dokazovat – a

zjistit skutečný stav věci (§ 2, 5 tr. ř.)

s. 2: z nepřátelství k soc. spol. a stát. zříz.... umožnil v cizině rozšiřovat nepravdivou zprávu...

b/ osočil, lživě napadl

totéž jako výše

s. 5: v důsledku protistátní trestné činnosti –

zjistit skutečný stav věci

své protistátní postoje...

kritika jednotlivých úředníků a jednotlivých rozhodnutí není útokem proti státnímu ani společenskému zřízení

(obžaloba sama mluví o tom, že „se zabýval konkrétními případy trestního postihu...“)

osočoval z nezákonných postupů...

nutno konkrétně dokládat a dovozovat – aby byla možná protiargumentace (obecně platí, že nezákonnosti existovaly – některé byly dokonce napravovány)

upozorňovat na nezákonnosti znamená upevňovat právní řád, ne jej napadat – a to se musí dělat dříve, než to je obecně uznáno, potom už to je zbytečné!

s. 6: promyšlené útoky – doložit! „Fakticky“ – ve skutečnosti jde o nedoložené hodnocení zkreslených informací – doložit, v čem! (Šimsa)

vyvolat nepříznivé postoje – co je nepříznivé? buď jde o nepřízeň odůvodněnou – ta je pozitivní – anebo o přízeň neodůvodněnou – ta je negativní! Nešvary a zlořády utajovat je proti glasnosti!

s. 7: (ad Jenda) – nic nedokládá trestnost!

s. 8: jej přimět k negativnímu ovlivňování – specifikovat, zjistit skutečný stav věci

hodnocení doložit, výrok komise lidové kontroly nebo seniora není pro soud autoritativní!

13. III. 87

87-117

s. 10: ostouzel orgány - je třeba doložit, jak, kterými slovy - a zároveň zjistit skutečný stav věci
napadl činnost..., hanobil SNB, osočil... - totéž
autorem je Heřman Chromý - nebylo prokázáno, naopak jak on, tak J. Dus to popírají - tedy je rozhodující bod - viz dále!

s. 11: forma otevřeného dopisu a také „publicita na veřejnosti“ (!) je v naprostém souhlasu se zásadou glasnosti - veřejná kritika je nutná!
souvislosti s CH 77 - viz dále, též VONS - to vše je nutné, protože takové věci se dějí!
korespondence s Medkem - zjistit skutečný stav věci!
„názorová orientace“ - za to je obviněn a souzen?
zkresleně a tendenčně - doložit!

s. 12: napadl vyslychajícího - kritika není napadení!? - je snad zakázáno kritizovat nesprávné jednání úředních osob?
stát. zřízení poškozují ti, kdo jednají protizákonně, nikoliv ti, kdo protizákonné jednání kritizují a kdo o něm informují veřejnost - to je naopak jediný správný postup, aby došlo k nápravám

s. 13: z důkazů... vyplývá: z kterých? a jak to vyplývá? to je třeba logicky dovést! nejen pojmenovat a nazvat - název není důkaz, ani když to je nádržka!
ústředním motivem... - to je pouhé tvrzení, ničím nedoložené - to je právě osočování!
plně usvědčují - to nestačí tvrdit, to je třeba demonstrovat!
stát i společnost jsou v krizi - to si myslí mnoho občanů; je to snad důvod k stíhání?
dezinformační kampani - doložit, co je nepravda!

s. 14: o protistátní agitaci - není protistátní, nýbrž konkrétně kritická, navíc ne agitace, nýbrž akt občanské odpovědnosti; totéž, pokud jde o „protistátní argumentaci“
byly ... vyneseny odsuzující rozsudky - to byly v 50. letech vyneseny také! CH 77, VONS atd. - viz dále!
udržoval korespondenci - uvést na pravou míru a podtrhnout jako doklad posunů a nesprávné interpretace

87-118

s. 15: věnoval pozornost - je snad zpravodajství určeno k něčemu jinému?
s použitím tendenčního výkladu - nestačí posudek čs. rozhlasu, soud musí posoudit z volné ruky - a ostatně, jak to souvisí s „věcí“?

s. 16: z výpovědí... nebylo zjištěno - proti tomu obviněný nemůže dokázat; ale jaká je skutečnost? Co se podniklo v tom směru krom výslechu svědků?

se cítí být dotčeni a pomluveni - totéž obviněný!

ani jedna nebyla přítomna celé prohlídce - nutno přesně ověřit, jak přicházely a kdy - nebylo tedy zajištěno, aby všechny osoby atd. - viz dále! šetřením vyšetřovatele Inspekce... - není uveden spis (nebo je to odborné vyjádření FMV ad 3)? - na základě čeho posouzeno?

s. 17: vše se opakuje, tendenční výklad, posuny v interpretaci. Odmyslíme-li si tyto posuny a misinterpretace, vyzní posouzení J. D. jako člověka, jakých je nedostatek např. dnes zejména v SSSR a jací se hledají! nepořádek v různých oblastech - to je nejen prokazatelné, ale už to bylo v SSSR jasně odhaleno, u nás se zatím volí polovičatá vyjádření - v tom je J. D. napřed

s. 18: vztah k synodní radě - citovat z dopisu Medkovi není rozhodující, že D. popírá... - to je rozhodující, protože jde o to, posoudit, zda to, co dělal, bylo motivováno „nepřátelstvím“ - to je nutno dokázat, neboť z činů samých to vůbec nevyplývá! Nelze proto soudit „z povahy jeho činnosti“ - tady je třeba analyzovat a dokazovat!

s. 19: trestná činnost zakrývání „otevřeností“ dopisů - to je hrubě falešný argument, použitelný proti každé veřejné kritice! (viz SSSR a glasnost)

s. 20: aby bylo neodůvodněně zahájeno... to vše záleží na vyšetření, jak se tam ten dopis dostal! Zatím je neodůvodněně jenom posouzení případu J. D.

s. 21: duševní stav - jak by dopadlo posouzení u politiků?

87-119

Celkem:

1. obžaloba je zatížena starým a nedržitelným pohledem na kritiku - to teď vypadá jinak. Vše, co JD říkal a psal, dělal ve formě konstruktivní kritiky, která vždycky ukazovala na cestu k napravení věci (doložit z materiály!) Jeho vztah ke společnosti je naprosto kladný a daleko předčí vztah těch, kdo prostě jen mlčí a souhlasí (což lze kvalifikovat jako rezignaci) - D. nerezignuje, ale dělá vše pro nápravu v konkrétních záležitostech!

2. Kritika není - podle nového pojetí marxistického! - jen rozpracováváním pokynů shora, nýbrž posouvá běh a vývoj společnosti. V tom smyslu je nepochybné, že D-ova kritika je právě touto novou formou kritiky, která je nanejvýš žádoucí.

3. Že podvrh dopisu je možný, nelze vyvrátit. Jsou horší případy, které zůstaly nevyšetřeny a kdy byly odvlékány osoby do lesa v noci, fyzicky napa-

dány osoby, bylo jim vyhrožováno atd. atd. – dokud to nebude veřejně vyšetřeno a napraveno, nemohou se příslušníci cítit pobouřeni! Své pobouření by měli adresovat jinam, nikoliv proti kritikům scestného jednání, ale proti kritizovanému jednání samotnému!

4. Pokud jde o Ch 77 a (VONS) – navzdory charakteristice je všeobecně známo, že pracují dál navzdory tomu, že někteří signatáři či aktivisté byli souzeni a odsouzeni. Pokud by charakteristika FMV měla být správná, vzniká otázka, co po celých 10 let dělá prokuratura (§ 2, 3 tr. ř.)? Jak je chápán u nás právní řád, když jsou vybíráni jednotlivci nikoliv na základě toho, co dělají, nýbrž na odstrašení ostatních, protože všichni postihnuti být nemohou? Nebo je jiný důvod?

5. V Polsku předseda vlády prohlásil, že chtějí likvidovat kategorii lidí, uvězněných z nekriminálních důvodů, a zdůvodnil to normalizací života v Polsku – termín „normalizace“ považuje přitom za dobře ilustrující. U nás byla normalizace [normalizovanost] ohlášena již před mnoha lety, ale procesy s lidmi, spadajícími do oné kategorie stále pokračují.

6. V Polsku 7 let po zavedení mimořádného stavu vyhlašuje předseda vlády nutnost ustavení nezávislé instituce představitelů občanských práv (sic!) – u nás stanovisko FMV!

87-120

7. Průběh prohlídky – jedna důležitá věc: obžaloba konstatuje, že manželka a dcera obžalovaného nebyly přítomny prohlídce po celou dobu. Otázka musí být postavena: jak přicházely či odcházely? Pokud samy, je to dokladem toho, že mohl přijít a odejít kdokoli bez potíží – hlavní vchod do bytu nebyl zabezpečen. Pokud je někdo pouštěl, pak neplatí, že prohlídka byla prováděna „za přítomnosti všech osob“ vždy v jedné místnosti, neboť někdo musel tuto místnost opustit.

8. Po mém soudu je třeba nějak revidovat formulaci JD: trvat na tom, že dopis byl vnesen, ale opatrně se vyjadřovat ve věci domněnky, kdo to mohl být. (Tam byla chyba – nevím, zda se dá napravit, ale rozhodně je třeba nadále trvat na podvrhu, ale ve změněné formulaci.)

9. Celý proces je založen na obviněních politických – jedinou výjimkou je „napadení“ a „osočení“ ve věci dopisu prezidentu republiky. Proto je třeba zdůraznit:

a) dopis byl psán v dobré víře a je pokusem o nápravu chyb

b) dopis nesmí zmizet někde na okraj, nýbrž musí zůstat ústředním předmětem jednání

c) musí být objasněno, zda je to falsifikát nebo ne – expertizy musí být znovu revokovány – u Chromého byl na krajské úrovni vyřazen s materiá-

lů, Nejvyšší soud ve zdůvodnění sice jednal, jako by v materiálech zůstal, ale - pokud vím - neučinil výslovně jiné rozhodnutí, jímž by opravil (změnil) rozhodnutí krajského soudu. V tomto případě dopis z materiálů vyřadit nelze - a proto je třeba celou záležitost znovu projednat, neboť se tak dosud nestalo (v případě Chromého).

d) dopis prezidentu republiky se nezmiňuje jen o podvrženém dopisu, nýbrž o celé řadě dalších nezákonných aktů. Je třeba zvážit, zda by nebylo záhodno uvést tyto případy nebo některý z nich do jednání - na námitku, že obžaloba o tom nic neříká, lze odmítnout jednak s tím, že její obecné hodnocení je třeba ověřit „zjištěním skutečného stavu věci“, a to v plnosti (nevybírat jen něco) a pak upozorněním prokurátora, že on nebo jiný prokurátor by měl stíhat „napadení“ a „osočení“ také v těchto bodech - a tak to uvést do jednání.

87-121

ad 87-096: i když je třeba ještě celou věc zkontrolovat podle Dielse, zdá se, že již Xenofanés mluvil o pravdě (zl. B 35 z Plutarcha): „Nuže ať zdá se, že to, co pravím, se podobá pravdě.“ Nemám sice po ruce řecký text, ale snad je možno vyjít do jisté míry i z překladu (K. Svobody) a výklad teprve dodatečně zkontrolovat na původním znění zlomku.

Na jedné straně je tady to, co „praví“ náš myslitel, na druhé straně to, čemu se má jeho výpověď podobat, totiž pravda. Pravda tu není chápána jako vlastnost, kvalita toho, co X. praví (soudu, výpovědi, výkladu).

Srovnání lidské výpovědi se samotnou pravdou ovšem není možné, neboť k pravdě nemá žádný člověk přímého přístupu (snad tu je možné předpokládat, že X. měl v povědomí Pythagora, resp. pythagorejskou tradici výkladu slova filosofia, a že jen aplikoval onen rozdíl mezi moudrostí a láskou k moudrosti na vztah mezi lidskou výpovědí a mezi pravdou samotnou - samozřejmě *mutatis mutandis*). Proto nemůže mít přímého přístupu a tedy ani zaručeného vědění o vztahu mezi lidskou výpovědí a mezi samotnou pravdou. Místo „vědění“ se proto ve zlomku mluví o „zdání“.

Takže mezi poznávajícím (myslícím) člověkem (filosofem) a mezi pravdou je dvojitá překážka, resp. dvojitá zneprůhledňující a rozostřující „prisma“: jednak tu jde o připodobnění (nikoliv věci, nýbrž) pravdě, jednak o zdání, že to takové připodobnění vskutku je, že tu mezi výpovědí („pravením“) a pravdou opravdu vznikla jakási „podobnost“. - A tento koncept je nutno všestranně vyšetřit a přezkoumat, v čem neobstojí a v čem naopak má eventuelně pravdu, v čem je legitimní a něco podstatného vystihující.

87-122

Jestliže pod „jsoucím“ rozumíme „právě jsoucí“ (tj. aktuálně jsoucí), pak je zřejmé, že k nejzákladnější charakteristice myšlení náleží schopnost vztáhnout se k „ne-jsoucím“, tj. k tomu, co není právě, aktuálně jsoucí, ale co buď bylo jsoucí, nebo bude jsoucí. Myšlení samo není možné leč v čase, a protože myšlenka je vždy (ve smyslu *cogitatio cogitans*) kusem „proudu vědomí“, je základním předpokladem jakékoliv její integrity její schopnost v každém svém aktuálním momentu udržet významný vztah k jiným, ovšem také „svým“ momentům, leč nikoliv aktuálním (tady se dostáváme do blízkosti Husserlových úvah o retenci a protenci). Tento vztah aktuálního vědomí (myšlení) ke své bezprostředně minulé i bezprostředně následující „jsoucnosti“, jeho schopnost tuto „ne-jeoucí“, tj. neaktuální, ne-přítomnou jsoucnost zpřítomnit, ovšem není umožněn, prostředkován a založen na předmětné intenci vědomí, nebo jinak (lépe možná) řečeno, v tomto vztahu není ona bezprostředně minulé a bezprostředně budoucí „jsoucnost“ zpřítomněna tak, že by byla tématizována, že by byla „předmětem“ aktuálního výkonu vědomí, nýbrž tak, že je nepředmětně, ne-tematicky vtažena do „při-tomnosti“ aktuálního vědomí, takže tím je umožněno, aby – navzdory tomu, že ona bezprostřední minulost i bezprostřední budoucnost proudu vědomí není už nebo ještě aktuální – zpřítomněné ne-aktuální momenty spolu s plnou a bezprostřední přítomností momentu aktuálního nejen tvořily jakýsi (nepravý ovšem) „celek“ (integritu), nýbrž – a to je podstatné – aby eventuelně soustředily své intence k „témuž“ konci, k „témuž“ předmětu (eventuelně i ne-předmětu).

87-123

Právě popsaná schopnost aktuálního momentu proudu vědomí se vztáhnout k momentům bezprostředně předchozím i následujícím by vlastně nemusela být vyzvedána jako něco mimořádného, protože něco podobného shledáváme při každém událostném dění (pokud jde o události vskutku „pravé“). Mimořádnost a pozoruhodnost tu spočívá v tom, že proud vědomí jen těžko můžeme identifikovat s pravým událostným děním, i když ovšem jeho vztah k nějakému (blíže ovšem předem neznámému a neurčenému) pravému událostnému dění nemůže být popírán ani vylučován. Právě proto musí být struktura a „mechanismus“ této nepravě-událostné integrace (a integrity) důkladně prozkoumány. Zdá se, že právě tady mohou být odhaleny významné skutečnosti, které nám dovolí nahlédnout blíže k bytostné povaze samotného vědomí a ke způsobům, jak proud vědomí může být organizován (a tím integrován) v jisté emancipaci od „reálného“ dění ať už vnitroorganismového, ať dění v rámci osvětí organismu

(a to zase buď samostatného organismu anebo již zapojeného do nějakého vyššího orgánu a vyššího organismu – jak tomu je třeba v případě buňky v tkáni a v organismu jako celku). Takovým „organizačním“ faktorem může být – a na úrovni animální výhradně je – asociační vazba, ale může jím být slovo, povídání (mythos), a konečně jiný typ povídání, jehož organizačním prostředkem už nejsou „umělé asociace“ (jak tomu je v případě narativity), nýbrž myšlenkové konstrukce, z nich pak ty nejzákladnější – intencionální objekty. Pravda se ergo musí uplatňovat různým způsobem na všech těchto rovinách – a ovšem i na těch předchozích, na rovině vitální a nějak i na rovině prae-vitální.

87-124

Otázka pravdy je elementárnější, resp. jde hlouběji než k úrovni vztahu mezi předmětem a poznáním (resp. reálným předmětem a intencionálním předmětem). Musíme přece pamatovat, že tzv. reálný předmět je vposledu nikoliv „skutečnost sama“, nýbrž pouze skutečnost viděná skrze prizma intencionálního objektu, tj. skutečnost již určitým způsobem nejen zakoušená, vnímaná, rozpoznávaná, nýbrž vždycky zároveň také myšlená, tj. interpretovaná. Pravda platí (vztahuje se atd.) nikoliv teprve pro vztah poznání k poznávanému, nýbrž primárně pro ono „poznávané“ samo (a to nezávisle na tom, že či zda je poznáváno, tj. také ještě daleko předtím, než je nebo dokonce vůbec může být poznáváno). Každá skutečnost „je“ vskutku „něčím“ (což ještě nechápejme jako předmět) ne teprve v rámci poznání (vůbec vědomí), nýbrž nezávisle na každém vědomí i poznání, a dokonce bez jakéhokoliv vztahu k jakémukoliv vědomí a poznání – „je“ něčím vskutku (tj. „vpravdě“) ve světle pravdy či přesněji: ve vztahu k pravdě – či uprostřed vztahu pravdy k této skutečnosti. Tady se snad můžeme opřít o starou formulaci, chápanou ovšem jinak a zapojenou do zcela jiných kontextů, nicméně natolik vhodnou a vystihující, že po nezbytné re-interpretaci nám může dobře posloužit, totiž: „esse est percipi“. Každá skutečnost „sama o sobě“ je čímsi vágním, neboť není žádnou takovou jednoznačností, jak je nevědomky, ale předsudečně tradičně předpokládáno. Naopak, každá tzv. skutečnost se nějak jeví, či přesněji není ničím jiným než právě jevem, a to jevem naprosto závislým na tom, jak a komu (či čemu) se jeví, jak na ni někdo (či něco) reaguje.

87-125

To souvisí s tím, že náš svět není souborem jednoznačných skutečností, nýbrž spíše nesmírně komplikovanou kontexturou vzájemných reakcí, které nezávisí jen na „skutečnosti“, na niž je reagováno, nýbrž také na

„skutečnosti“, která na onu první reaguje. Přitom každá reakce „registruje“ skutečnost, na kterou reaguje, tak, že nedodrží žádnou adekvátnost, tj. že v této reakci jakožto „následku“ setkání či střetnutí jedné skutečnosti s jinou je zároveň reagováno na onu první skutečnost v jistém významném smyslu „nepřiměřeně“, neboť v oné reakci se skutečnost, na niž je reagováno, jakoby „jeví“ být jednak něčím méně, ale v jiném smyslu zase něčím více, než oné skutečnosti odpovídá, resp. než by jí mělo odpovídat. Skutečnosti se tedy k sobě vztahují – skrze svou reaktivitu – „nepřesně“. A protože skutečnost, na kterou žádná jiná skutečnost nereaguje, jako by vůbec nebyla skutečností (prostě v důsledku toho, že na ni nic nereaguje, prostě vypadla ze světa skutečnosti či skutečností, neboť svět není souborem skutečností „o sobě“, nýbrž spíše souborem fenoménů, ustavených za spoluúčasti nesčíslných reaktivit). Protože „skutečností o sobě“ může být jen primordiální událost, a to izolovaná, na kterou nic nereaguje, je vlastně zcela mimo jakýkoliv filosofický zájem, v jakém smyslu lze sledovat a postihovat vztah takové „skutečnosti o sobě“ a pravdy (pouze v jiném kontextu se nám tato otázka může přece jen objevit jako smysluplná). Naproti tomu relevance pravdy a jejího světla nabývá na důležitosti teprve tam, kde jde o napětí mezi tím, jak se nějaká skutečnost jeví v té či oné reakci, a mezi tím, jak by se měla jevit ve světle pravdy.

87-126

Pro pochopení povahy pravdy (jakožto ryzí nepředmětnosti, která je posledním zdrojem každého dění, tj. skutečnosti) je základně důležité si uvědomit, že pravda se týká vždy celku a že je zaměřena do situace. Máme-li vůbec mluvit o tzv. pravdě bytí, pak pouze v tom smyslu, že pro bytí pravého jsoucna (tj. pravé události) „platí“ pro každý moment jeho událostného dění něco jako „to pravé“, přičemž tím „pravým“ rozumíme něco, „co není“, ale „má být“. Situačnost a z toho vyplývající relativní platnost (a individuální platnost) „toho pravého“ představuje tedy nikoliv samu pravdu (tj. nevyjevuje se tak sama pravda), ale je tak zakládáno napětí mezi tím, „co jest“, a mezi tím, co „být má“. A právě toto napětí je situační a individuálně relativní. Pravda tudíž není ani odkrytostí toho, co jest, ani není tím odkrývajícím to, co jest – anebo přinejmenším není možné ji na něco takového redukovat. Pravda působí či zasahuje v situaci a do situace tak, že se „stává“ čímsi jako výzvou nebo – na vyšší úrovni – oslovením (to tam, kde už můžeme mluvit o světě „slova“ a kde tedy oslovení je možné), přičemž taková výzva jednak apeluje na jistou (jistý typ) vnímavost vůči něčemu podobnému, jednak ukazuje na méně pravdě-

podobnou cestu „reagování“, resp. vůbec dalšího rozvíjení události (jakožto subjektu) – což zase implikuje předpoklad, že toto další rozvíjení není jednoznačně a neúchylně předem určeno. Dalo by se tedy uzavřít, že pravda působí na všech úrovních jsoucího jako jakýsi „kybernétés“, či spíše jako poradce takového „kormidelníka“. Formální výměr pravdy proto není vůbec možný; možný je jen formální výměr výzvy či oslovení ze strany pravdy.

87-127

K „ontologickým“ předpokladům pojetí pravdy náleží změněná koncepce skutečnosti vůbec. Rádl kdesi, aby se vyhnul oběma ze dvou možností, totiž zda se něco mění či naopak zůstává neměnné, použil formulace, že to „není součástí změny“. Proto ovšem to, co není součástí změny, nemusí ještě být pro onu změnu nikterak irelevantní. Husserl poukázal na to, jak významné jsou pro naše myšlení intencionální objekty, a zároveň (v *Log. Unters.* – což potom opět zrelativizoval např. v *Meditacích*) trval na tom, že tyto „objekty“ nejsou součástí ani složkou proudu vědomí, resp. myšlení jakožto aktu. Intencionální objekt ovšem je výtvořem, konstrukcí myšlení; nicméně i tak je zřetelně prokázáno, že se myšlení může orientovat na něčem, co není součástí myšlení. To je především argument pro schopnost myšlení vztáhnout se k předmětné skutečnosti. Ale tím se možnost argumentace nevyčerpává. Intencionální objekty jsou výtvořem myšlení, ale nejsou nejenom součástí myšlení, nýbrž ani součástí předmětné skutečnosti. A přece mají velký význam pro vztah myšlení ke skutečnosti. Z ničeho nevyplývá, že by myšlení mělo být s to jen „konstruovat“ tzv. „intencionální objekty“. To ostatně chápe současná filosofie, když podrobuje tento způsob myšlení a myšlenkových konstrukcí kritice. Už tak základní skutečnost, jakou je zapojenost každé lidské bytosti do svazků s druhými lidmi a do lidského světa, nemůže být dostatečně a uspokojivě modelována pomocí podobných myšlenkových konstrukcí, které veškerou skutečnost dovolují vidět jen prizmatem intencionálních objektů, a tedy jako objekty, předměty. Vzniká tu tedy nutně otázka skutečnosti, která může být nahlížena jinými způsoby.

15. III. 87

87-128

Počínajíc Kantem se považuje v jistých (ale rozlehlých, širokých) kruzích za filosoficky neslušné mluvit o „věci o sobě“, resp. o skutečnosti, jak jest, apod. Co v takovém případě však znamená pravda? Drží-li takoví myslitelé pravdu a drží-li nadále i adekvaci, musí – přinejmenším od Husserlova od-

halení intencionálních objektů – mluvit o adekvaci, tj. připodobnění, podobnosti, shodě apod. mezi myšlenkou a jejím produktem, tj. intencionálním předmětem. Ale to je stejně obtížné, ba nemožné, jako to bylo ve vztahu mezi myšlenkou a skutečností. Myšlenka se totiž intencionálnímu objektu nikterak nepodobá – už jen v tom, že myšlení je proces, je to kus proudu vědomí – a ve sféře intencionálních objektů se nic nemění, jen se jeden objekt může zaměnit (vyměnit) za jiný (třeba podobný). – Matoucí je tu ovšem výraz „obsah“ vědomí, i když se ho používá dost často. Sugeruje totiž, že obsahem vědomí je to, co vědomí v sobě obsahuje, tj. něco, co je součástí, složkou vědomí. Anebo tu může fungovat jakási metafora: tak, jako tekutina v nádobě představuje to, co nádoba obsahuje, ale přesto není součástí ani složkou nádoby, tak obsahem vědomí může být leccos, ba cokoliv, zatímco vědomí samo zůstává vědomím a nepojímá tyto „obsahy“ do sebe jako svou součást a složku. Ale tady je právě chyba: není tomu přece tak, že vědomí je prázdná nádoba, která do sebe něco přijímá, nýbrž vědomí se aktivně vztahuje jednou k tomu, podruhé k něčemu jinému. Vědomí počasí (bouře) nebo zase třeba stromu nepřenáší bouři ani strom do sebe a nečiní je svým obsahem, ale vztahuje se k nim, a ke každému jinak.

87-129

Termín „obsah vědomí“ tedy naprosto neobstojí, protože nevystihuje nic, co by nám dovolilo pochopit blíže, oč jde v otázce pravdy a pravdivého poznání. Kdyby měla metafora platit, pak by nádoba musela vyvíjet velké úsilí, aby se vztáhla právě k minerálce nebo zase k vínu, a zejména by se musela měnit tak, aby jednou už z nádoby samé bylo zřejmé, že je vztažena k vodě, zatímco jindy, že je vztažena k vínu. A dále: to, co by bylo „obsahem“ oné docela určitým a cíleným způsobem zaměřené nádoby, by nebyla skutečná voda ani skutečné víno, nýbrž jen něco jako obraz a nápodoba vody nebo vína. A ten obraz či nápodoba by byly jen produktem té nádoby, a jen proto by nádoba musela na sebe brát různé „formy“ či „podoby“, aby tak vyprodukovala jako svůj obsah tu či onu nápodobu. – Je tedy nepochybně jasné, že slovo „obsah“ vědomí je spíše čímsi zatemňujícím než objasňujícím.

Ale zůstaňme u metafory. Jak se nádoba může proměnit, tak aby jednoznačně „obsahovala“ nápodobu vína a nikoliv vody? Pochopitelně se nám tady každé přirovnání hroutí. A jak je tomu u vědomí? Jak se může vědomí vztáhnout k vínu a vyloučit omyl či záměnu? To musí být teprve vyjasněno; zatím bylo této otázce věnováno jen málo pozornosti. Vlastně máme k dispozici zase jenom pojmenování a slovní řešení. Od jisté doby se mluví o

pojmech. (Pochopitelně je tu otázka, od kdy tu pojmy mohou být doloženy a jak, kterou je nutno odlišit od otázky, odkdy se o pojmech začalo myslit a mluvit, tj. odkdy byly nejen v myšlení přítomny, ale odkdy byly tématizovány, odkdy se staly „předmětem“ myšlení a nejenom jeho nástrojem.)

87-130

Pojmu byla přiřazena jakási zprostředkující funkce či role. Především je pojem něčím, co slouží myšlení jako opora, jako opěrný bod, anebo ještě spíše jako jistý organizační faktor: vědomí, myšlení je schopno se jistým specifickým způsobem strukturovat, organizovat a soustředit, tak aby se jednoznačně zaměřilo na „něco“. A protože ono zaměření na něco nazýváme myšlenkovou intencí, můžeme to pochopit tak, že vědomí a myšlení – které je vždycky vybaveno intencionalitou – má těch intencí mnoho (nebo alespoň v každém konkrétním případě výkonu vědomí či myšlení více než jednu, obvykle celou řadu) a že právě tyto intence je třeba nějak zorganizovat a soustředit,) tak aby mířily jedním směrem, přesněji: k jedinému „předmětu“. Právě pomocí pojmů je vědomí a myšlení s to intendovat přesně jeden a týž intencionální předmět. Přijímám Husserlovo pojetí, jak je vyložil v *Log. Unters.*, v tom smyslu (a do té míry), že tento intencionální předmět (objekt) není součástí výkonu vědomí (či myšlení), tj. není složkou jejich aktu, nýbrž právě (jen) jeho „předmětem“, tj. něčím, co je „před ním“, a tím „mimo něj“. Pochopitelně není takový intencionální předmět ničím svébytným a samostatným v tom smyslu, že by byl zcela nezávislý na aktu vědomí či myšlení. Takový intencionální předmět musí být ustaven a musí být zároveň učiněna opatření, aby mohl být rekonstituován vždycky znovu, kdykoliv takový úmysl pojmem. Ovšem jakmile jednou platně konstituován byl, nemůže být podruhé konstituován jinak, nýbrž leda jiný (tj. další, odlišný intencionální předmět). A v té míře a v tom smyslu je – jednou konstituován – nadále zcela nezávislý na vědomí a myšlení (ale tato nezávislost zároveň znamená „bezmocnost“).