

87-612

Analýza smyslového vnímání ukazuje, jak vědomí a myšlení proniká až na samu periférii tělesnosti, tj. až na samu fyziologickou frontu tělesného kontaktu s okolním světem /anebo přesněji: kontaktu se složkami či prvky okolního světa, neboť jde o fotony v případě sítnice, molekuly v případě chuťových a čichových buněk, tlaku více či méně odolávajících povrchů různých předmětů v případě hmatových buněk a vzduchové vlny v případě sluchu, nemáme-li pokračovat dál a uvádět různé tělesné a také duševní reakce na změny tlaku vzduchu, elektromagnetického pole atd. atd./, tedy až do samotných „přírodních“ procesů v těle /to ostatně věděl už Platón a pojal to do svých textů/. Jenom díky tomu se může myslící bytost rozhodnout svým tělem, tj. tělesnou, fyzickou akcí zasáhnout skutečnosti svého okolí a zásahem něco v tomto okolí skutečně, reálně změnit. Nám tu ovšem nejde jen o tento de facto známý stav věcí, že jsme schopni cíleně zaměřit svou aktivitu na určité věci, předměty nebo živé bytosti svého okolí, nýbrž o to, že samo vnímání, které nám onu cílenost vůbec umožňuje: toto vnímání není možné leč na základě naší aktivity, a pokud – v našem případě – jde o bytosti vědomé a myslící, intervenuje naše vědomí a myšlení nikoliv teprve v odpovědi na vnější skutečnosti, o nichž nám smysly podávají zprávu, nýbrž již od samého počátku při formování, vytváření této zprávy našich smyslů, a to dokonce již na rovině, kterou lze právem pokládat za „ryze fyziologickou“ /a která tedy v takovém případě vlastně nikdy nezůstává pouze „ryze fyziologickou“, nýbrž představuje souhru a spolupráci resp. vzájemné spoluovlivňování dějů fyziologických a dějů vědomí či myšlení. To jde dokonce tak daleko, že v důsledku sugesce či auto-

87-613

sugesce může dojít k fyziologickým změnám, jejichž původ je ve vědomí, ale které k nerozeznání imitují obdobné změny, jejichž původem jsou okolnosti vnější /např. spálenina na místě, kde ležela mince, o níž jsme byli sugescí přesvědčeni, že její teplota postupně vzrůstá až k palčivosti/. Jestliže je tedy takto možné, abychom ovlivňovali svým vědomím jak fyziologické procesy ve svém těle /tj. vědomě se např. rozhodovali, že svrheme ze skály balvan/ i fyzikální a jiné procesy mimo své tělo, ve vnějším okolí /tj. balvanem vskutku hme a uvedeme jej do pohybu a k pádu/, zůstává přinejmenším nezdůvodněno, proč by nebylo možné vědomím a myšlením zasahovat také do „procesů“ a dějů dějinných /ev. historických/. Proč by vědomí a myšlení muselo nutně v dějinách resp. ve vztahu k dějinám zůstávat pouhou „nadstavbou“, případně pouhou odvozenou, sekun-

dární či dokonce epifemenální skutečností? A je to nepravděpodobné tím spíše, že víme, že veškeré vskutku dějinné procesy nutně lidským vědomím procházejí.

Tím ovšem přecházíme z původního kontextu do jiného, a musíme proto postavit také celou řadu otázek dalších. Liší se vskutku tak zásadně vnímání barev, tvarů, zvuků, melodií, zhoršení či zlepšení počasí, gravitace a jejího směru atd. od „vnímání“ společenského trapasu, nálady davu či obecenstva, nebezpečí konfliktu, který je na spadnutí /ať už v meziosobních vztazích nebo mezinárodních/, politické změny, módy v tom či onom oboru, posunu v životní orientaci, interpretaci reálného umístění hvězd a galaxií v prostoru a čase atd.? Nemůžeme snad z jednoho usuzovat na druhé a zase obráceně?

15.XI.87

87-614

Příprava na 16.11.87 – Funkce LOGU ve vnímání a zkušenosti

01 Už presokratici upozorňovali na to, že lze mít zrak /oči/ v pořádku a přece nevidět, sluch /uši/ v pořádku a neslyšet, protože vidění a slyšení není záležitostí smyslových orgánů, ale rozumějící duše.

02 Na to zcela zapomněli empiristé a senzualisté, kteří postupně /v důsledku chybné analýzy/ došli až ke konstrukci tzv. počitků, jež považovali za základní materiál poznání. Koncepce tzv. bezprostřední zkušenosti /immediate experience/, event. atomických smyslových dat.

03 Proti pasivitě vnímání: Locke /Essay IX, 3/ argumentuje výzvou k reflexi, ale reflektuje sám nesprávně. Oheň by prý mohl naše tělo úplně spálit, kdyby se „tento pohyb“ nešířil až do mozku a „nevzbudil tam ve vědomí počitek horka nebo ideu bolesti, čímž teprv vjem vskutku vznikne“.

04 Locke vyzývá, aby každý sám poznal nejlépe, v čem záleží vnímání, tím, že „bude dávat pozor na to, co sám dělá, když vidí, slyší, cítí atd., nebo myslí“. Chápe totiž vnímání jako uvědomování jisté skutečnosti. V tom, jak toto vnímání sám interpretuje, jsou následující předsudky a omyly.

05 Především Locke nedostatečně nebo vůbec špatně pozoruje. Není pravda, že by oheň naše tělo úplně mohl spálit; víme přece z vlastní zkušenosti, jak sebou naše tělo trhne, když se spálíme, mnohem dříve, než

jsme si bolest řádně uvědomili, než jsme ji lokalizovali a než jsme vůlí dali příslušné části těla příkaz, aby se vzdálila z dosahu ohně. Mluvíme o reflexech a reflexních automatismech.

06 Co to znamená pro náš problém? Živé tělo reaguje /tj. je aktivní/ jako takové a ne teprve na základě nějakého uvědomění skutečnosti /reaguje i žížala a červ/. Když si proto člověk uvědomí bolest, uvědomí si zároveň, že už na ni nějak reagoval a ještě reaguje. Není čistého uvědomění skutečnosti, jak jest: všude proniká už organizační síla předvědomá i vědomá.

07 LOGOS nesjednocuje jen organismus jako celek, nýbrž také jednotlivé jeho akce a reakce. A jeho působnost daleko předchází vzniku i toho nejprimitivnějšího vědomí, v reakcích a v akcích se i nižší organismy aktivně vztahují

87/ 615

k určitým skutečnostem /vnějším/, jež jsou schopny rozeznat a odlišit od jiných /byť jen hrubě/. Tato schopnost registrovat a reagovat na vnější skutečnost se nutně stává podkladem zkušeností vyšších úrovní.

08 Fyziologická stránka procesu vnímání musí být poznávána a respektována i teorií poznání a logikou jakožto filosofickými disciplínami. Oč jde, je správné její poznání a správná interpretace. Metodicky si za jistých okolností můžeme dovolit něčeho nedbat a začít např. u jevu /fenoménu/. Ale filosofie jako integrální myšlení se s tím nemůže spokojit.

09 Na druhé straně dokladem toho, že vědomí a myšlení intervenuje nikoliv pouze dodatečně a pouze v nejvyšších patrech zkušenosti, nýbrž že je schopno pronikat až na nejkrajnější periférii onoho organického procesu, jímž je vnímání a poznávání vnější skutečnosti, jsou některé jevy označované jako sugesce nebo autosugesce. Popáleniny, jež vznikly z duševních „příčin“, ale jsou fyziologicky nerozeznatelné od popálenin heterogenního původu. /Stigmata./

10 Proti Lockovi můžeme proto trvat na tom, že tzv. vjem nevzniká až ve vědomí resp. až v mozku, nýbrž že každý vjem je v jistém smyslu koextenzivní s celým rozsahem reálného kontextu poznávání resp. nabývání zkušenosti, to znamená od fyziologie periferních smyslových orgánů přes celou nervovou soustavu až po mozek po stránce fyziologické, a od nejasného uvědomování vnitřních stavů a nálad přes organizování ome-

zených partikulárních zkušeností ve zkušenost celkovější až po celek poznání a vědomostí o světě a věcech v něm.

11 Třetím předsudkem empirismu je naprostá spolehlivost základních smyslových dat, proti níž stojí jen nespolehlivost interpretace těchto dat, tj. jejich zpracování. I když je tento předpoklad přítomen v myšlenkovém postupu empiristů spíše jen implicitně a není nikterak zdůvodňován /což souvisí s tím, že v něm je – jak říká Rádl – chápán jako uvědomění vnějšího, fyziologického procesu, na který se vědomí jakoby „dívá zvenčí“. /V přírodním procesu nemůže přece být řeči o chybě či omylu./

12 Víme však, že při veškerých formách předávání informací dochází k defektům, k tzv. šumu, poruchám. Známe to i z

87-616

práce na počítačích. Obrana proti této informační entropii spočívá ve vyselektování poruch a v doplnění mezer po nich v souhlasu s užším nebo širším kontextem. /Např. rozdíl mezi zrakem malíře a průměrného laika, nebo sluchem absolutním a obyčejným, apod./

13 Tím ovšem může být někdy vyselektována nejen chyba skutečná, nýbrž také zdánlivá, údajná, a něco důležitého, co odporuje běžné zkušenosti, může být zameškáno, ztraceno, přehlédnuto. Ale nám na tomto místě jde o něco jiného: princip selekce, bez něhož není možná syntéza, se nutně prosazuje ještě předvědomě, ale poskytuje možnost i samotnému vědomí zasahovat do procesů na úrovních předvědomých. /Příklad na nižší úrovni: přepis DNA-RNA má svou kontrolu, jež vyřazuje chyby v prepisech. Otázka zní: jak dochází přesto k mutacím? Tady je také jedno z míst kontingence a tedy příležitosti pro „vměšování“ LOGU./

14 Již z příkladů této relativně nízké roviny je zřejmé, že Kant daleko přestřelil, když přitáhl do boje s empiristy Tlustou Bertu svého „apriori“. Interpretace pozdního Masaryka, kterému se zprvu Kant nelíbil, ale později oceňoval jako pokus jako potvrzení iniciativnosti, aktivnosti, spontánnosti ducha a rozumu, je celkem dost případná. Lze ocenit dobrou vůli a směr, jímž se kritika vede, ale provedení je třeba považovat za hrubě neuspokojivé.

15 Dalším, elementárně významným omylem empirismu /už o tom ostatně byla řeč/ je představa, že představa, že už nejnížší

úrovně vnímání /„počítky“/ nám podávají, tj. vyjevují něco jiného než sebe, tj. nějakou „vnější“ skutečnost. Tady došlo empiristické myšlení na jakési rozcestí /a logicky to nebylo možné jinak/. Buď nám počítky dávají jen sebe – a pak všechno poznání je jen poznání počítků. Anebo nám podávají – skrze sebe – něco dalšího, totiž tu skutečnost, kterou „čijí“ a „vnímají“. Ale problém základní zůstává na obou cestách: jak můžeme od počítků dojít k poznání věci, skutečnosti?

16 Rádlova koncepce: „Naše mysl se nepodobá vosku, do něhož svět vtiskuje své vlivy mechanické, chemické, elektrické, optické; naše počítky a představy nejsou subjektivním obrazem 'pravé skutečnosti', ani obrazem všelijak zkřiveným – nýbrž naše počítky, představy a všechno naše vědomí je výsledkem zápasu naší mysli s chaosem...“ /ČM 31, s. 5/

15.XI.87

{Hegel o náboženství a filosofii}

87-617

Hegel trvá na takové blízkosti filosofie a náboženství, že to hraničí až s identitou: „So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen.“ (5647, Phil. Relig., s. 29.) Lze prý říci, „daß der Inhalt der Philosophie, ihr Bedürfnis und Interesse mit der Religion ganz gemeinschaftlich ist...“ /dtto/. Proto obsahuje filosofický pokus, učinit náboženství svým předmětem, jistý vztah, který lze označit za vadný („schief“) (s. 28), neboť když se filosofie pokouší vysvětlit /explikovat/ náboženství, explikuje vlastně jen sama sebe („Die Philosophie expliziert nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion.“ – s. 29.) „Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst.“ (s. 29.) Ovšem jak náboženství, tak filosofie jsou sice „bohoslužbou“, ale každé na zvláštní způsob (auf eigentümliche Weise – dtto). V každém případě však má filosofie s náboženstvím týž obsah (den gleichen Inhalt – s. 29). To se zdá odporovat tradičnímu pojetí, které považovalo vztah mezi filosofií a náboženstvím za nepřátelský, anebo přinejmenším filosofii za něco pro náboženství rušivého a znesvěcujícího (Hegel o tom také píše). Obecně se přijímá, že mezi filosofií a náboženstvím panuje starý protiklad, zatímco jednota obojího se nebere na vědomí ani neuznává. Hegelovi se však zdá, že přišel čas, kdy onen vztah mezi filosofií a náboženstvím se může stát méně zaujatým a přímo šťastnějším („Es scheint aber die Zeit gekommen zu sein, wo teils unbefangener, teils gedeihlicher und glücklicher die Philosophie sich mit der Religion befassen kann.“ – s. 29.) – Samozřejmost, s jakou Hegel mluví o společném „předmětu“ filosofie i náboženství, a dokonce

když užívá takového výrazu, jako „Beschäftigung mit Gott“, nás zajisté musí vést k jisté opatrnosti již sama o sobě. Přesto je záhodno Heglovu myšlenku předčasně neopustit a nezavrhnout, nýbrž prozkoumat ji tak daleko a do takové hloubky, jak to jen pro nás bude možné. Proti jeho „samozřejmostem“ nesmíme naivně stavět samozřejmosti své.

25.XI.87

{Náboženství a filosofie}

87-618

Na první pohled je v dějinách filosofie zřejmé, že se filosofie kriticky distancovala od nelogičností a logických rozporů, jimiž se to v každém náboženství jen hemžilo. To však vůbec neznamená, že by tato kritičnost opravňovala podezření, že se filosofie stavěla proti samé „podstatě“ náboženství resp. religiozity. Její kritičnost mohla právě tak směřovat k obrodě religiozity, k reformovanému a pročištěnému náboženství, k ryzejší zbožnosti. Filosofové se prostě nemohli spokojit s běžným chápáním toho, co je božské a co je správným vyjádřením a uskutečňováním vztahu k božskému, stejně jako se nespokojovali ani se žádným jiným běžným chápáním čehokoliv jiného. Proto se museli pokoušet o vypracování přesnějších a určitějších pojmů /neboť filosofie byla možná teprve na základě vynálezu pojmů a pojmového myšlení/, tudíž také pojmů a koncepcí Bohů, božských věcí, „toho božského“ atd. Důvody, pro které se filosofie /a filosofové/ stavěla kriticky ke konkrétním podobám náboženství, k některým jeho elementům a projevům, neměly v naprosté většině případů charakter protináboženský, nýbrž právě spíše náboženský. Skutečně ateisticky motivovaných kritik náboženství bylo velice málo, představovaly výjimku a zůstaly nápadně bez základů, bez fundace. Nápadnost kritických vztahů mezi filosofy a náboženstvím měla svůj kořen nikoliv ve filosofii, nýbrž v reakci zbožných či spíše svou zbožnost na odiv dávajících davů, případně občanské většiny, orientované spíše konzervativně až reakcionářsky. Represe a akty pomsty, ba přímo pogromy, jež čas od času doléhaly na filosofy, nesly na odiv svou religiozitu spíše jen jako kolorit, zatímco předmětem nenávisti a pobouření byla filosofie sama, anebo alespoň některé vlastnosti filosofů. Jestliže se tedy budeme dotazovat po kořenech a zdrojích moderního ateismu, musíme si je hledat jinde než v samotné filosofii. Zdá se být mimo veškerou pochybnost, že nejhlubší motivy odporu proti religiozitě a náboženskosti /obecné/ musí být hledány ve starém Izraeli, ne v Řecku, ani v Římě.

25.XI.87

87-619

Máme-li důkladně a do hloubky prozkoumat Heglovu myšlenku téměř úplné totožnosti filosofie s náboženstvím, musíme se tázat jednak po tom, co je oběma vsutku společné, a pak po tom, co je nepřehlédnutelně a přímo bytostně dělí. A tu se dostáváme do nesnází, co všechno na jedné straně k filosofii a na druhé k náboženství ještě počítat a co už nikoli. Jsme tu jednak pod jistou tradicí, která nás vede k jistému tentativnímu pojmání obojího, ale zároveň musíme provádět svá pojmová upřesnění nejenom s ohledem na tuto vágní všeobecnou tradici, nýbrž také s ohledem na některé speciální, daleko vyostřenější a precizovanější tradice, oné všeobecnosti a všeobecnému souhlasu se vymykající. A kromě toho se nesmíme rozhodovat nazdařbůh a do budoucnosti slepě, nýbrž na základě jistých taktických a hlavně strategických úvah, odhadů a experimentů. Do jisté míry jde o otázku terminologickou, ale musíme mít zároveň na paměti, že tam, kde se dohodneme o jménech, názvech, termínech, je zapotřebí mít předem jasno o pojmech, a to není nic samozřejmého. Málokdy je situace tak jasná, abychom mohli pořádit jednoduchý slovník, že to a to slovo v jednom pojetí znamená totéž, co nějaké jiné slovo v pojetí druhém. Filozofové se od sebe neliší pouze tím, že týmž pojmem dávají různá jména, nýbrž především tím, že uchopují myšlenkově skutečnost jinými pojmy, jinými myšlenkovými prostředky. A skutečnost, uchopená odlišnými myšlenkovými prostředky, se vyjevuje jako něco jiného, je to skutečnost jinak viděná a proto jiná. Jenom lidé předsudečně naivní (jako jsou např. většinou technici nebo někteří přírodovědci) se mohou uspokojit představou, že věci jsou, jaké jsou, a že stačí se jen domluvit, jak je budeme nazývat a pomocí jakých názvů a slov o nich budeme mluvit. Většinou je tomu právě tak, že věci jsou takové, jaká jsou slova resp. jakých myšlenkových prostředků použijeme na jejich myšlenkové uchopení. Kde končí starověk a začíná novověk, to vyplývá z našeho pojetí starověku a středověku, není to „dáno“ nezávisle na pojetí.

25.XI.87

{Filosofie a náboženství}

87-620

Zajímavé je srovnání Hegela s Rádlem. Rádl otevřeně přiznává, že staré heslo o filosofii jako služce theologie nezaslouží tolik posměchu, neboť „přece vyrostlo z upřímného přesvědčení“ a je v něm „tolik pravdy“ (DF 1, 361). „Je-li správné, že oddanost Bohu má dávat smysl všemu našemu jednání, tedy i filosofie se minula svým posláním, jestliže neslouží Bohu.“ (dtto) Protože nemůžeme předpokládat, že Hegelovo ztotožnění filosofie s

bohoslužbou mělo znamenat, že každá a jakákoliv filosofie je bohoslužbou, nýbrž že také Hegel uznával, že filosofie, která má být bohoslužbou, musí splňovat jisté náležitosti, je rozdíl mezi Rádlem a Heglem v tomto bodě vlastně nepříliš velký. Bohoslužba není vlastně ničím jiným než službou Bohu; sloužit Bohu má člověk veškerým svým jednáním i myšlením, ne nějakými zvláštními obřady, jimž ve svém životě vykáže určitá místa a určité chvíle. Když tedy filosof provozuje své filosofování, má jeho filosofie být také službou Bohu, jako jí má být veškerá ostatní jeho aktivita. Onu službu nechápe Rádl ovšem jako něco ponižujícího – ani dnes prý nemáme jiného, lepšího hesla (s. 361). „Skutečná filosofie ostatně vždycky slouží, sloužíc „životu“, jak říkáme, tj. plnit určité aktuální poslání.“ (s. 362) Na uvedeném místě nenajdeme pro to doklad, který bychom mohli citovat, ale logika ukazuje (a z jiných míst lze doložit), že tu jde o službu v dvojitým smyslu. Pravá filosofie slouží „životu“ jen tehdy, když její služba „životu“ je zároveň službou Bohu. Nejde tedy o chybné rozdělení světa a života na dvě sféry, sakrální a profánní, a dvojí aktivitu, dvojí jednání, dvojí aktuální poslání. Každý čin (jak to najdeme třeba na konci Rádlovy Romantické vědy) je či má být najednou mravný, správný i zbožný. Havlíčkovo a Masarykovo chápání „nepolitické politiky“ ukazuje právě tímto směrem: politika není aktivitou sui generis a záležitostí vymezené sféry, nýbrž musí dostát nárokům a povinnostem i tzv. „nepolitickým“, tj; musí být mj. také službou Bohu. A to pochopitelně platí také pro filosofování a filosofii.

25.XI.87

87-621

Keith Ward (5074, s. 54) praví, že „That the universe is a meaningful whole, governed by absolute values, remains an hypothesis, an opinion which could be mistaken and in conflict with the facts of the case.“ Citovaná věta obsahuje především několik předsudečných omylů v přístupu. Největší spočívá v předpokladu, že rozpoznání nějakého smysluplného celku může být ve shodě s fakty nebo založeno na faktech. Co to je faktum? Už samo faktum má vždycky nějaký smysl; jestliže jsou nějaká fakta v rozporu s předpokladem smysluplného celku, který je zahrnuje, pak je tomu tak proto, že buď byla z tohoto původního smysluplného celku vytržena (a pak není divu, že na jeho smysluplnost a celkovost nepoukazují), anebo proto, že sama fakta byla – jakožto fakta – ustavena nepatřičným způsobem, který nechal jejich zapojenost do nějakého širšího smysluplného celku prostě bez povšimnutí. Faktum není ještě zdaleka to, co „jest“, nýbrž pouze, co je jakožto faktum konstatováno. Jsou-li nějaká fakta v rozporu s předpokladem (resp. pojetím) vesmíru (univerza) jakožto smysluplného celku, pak

„tím hůř pro fakta“, mohli bychom opakovat po Hegelovi. Jsou to v takovém případě fakta nesprávně, falešně konstatovaná (předpokládáme-li, že vesmír opravdu je smysluplný celek). Fakta, která odporují předpokladu vesmíru jako smysluplného celku, nemohou tento předpoklad vyvrátit ani ohrozit, neboť smysluplnost a celkovost vesmíru není „faktem“ jako jiné fakty (jiná fakta), a proto také nemůže být na žádných běžných „faktech“ založen a jimi zdůvodňován. A naproti tomu žádná „fakta“, která by mohla svědčit pro správnost předpokladu nějaké místně a časově omezené celkovosti a smysluplnosti, nemohou prokázat ze své úrovně, že vesmír jako celek je opravdu celek, a to dokonce smysluplný celek. Smysluplnost chování nějaké živé bytosti, třeba velmi primitivní, nemůže být ani dokázána, ani vyvrácena nějakými „fakty“ na úrovni atomů a jednoduchých molekul, nýbrž platí jako „hypotéza“ (chceme-li to tak říci), založená na zkušenosti s celkovostí a smysluplností onoho organismu.

Písek, 26.11.87

87-622

Nemusíme zajisté ztrácet čas oponováním předpokladu, že onen smysluplně celostný vesmír je ovládán absolutními hodnotami; bylo by třeba se dotazovat, co autor oněmi „absolutními hodnotami“ vlastně má na mysli, proč je nazývá „hodnoty“ a proč o nich říká, že jsou „absolutní“ (absolutus znamená původně ode všeho oddělený; jak může něco, co je ode všeho odděleno a tedy co s ničím nesouvisí, ovládat to, s čím nesouvisí?). – Zůstaňme u otázky celkovosti a smysluplnosti vesmíru. Můžeme říci, že pozitivní předpoklad obojího může být omylem? Je to vlastně docela stejné, jako když řekneme, že dojem celkovosti a smysluplnosti v chování nějakého organismu, nějaké živé bytosti, může být omylem, nebo ještě ostřeji, že dojem, že my jako lidé jsme nebo můžeme být integrovanými bytostmi a že jednáme nebo můžeme jednat smysluplně, vlastně může být omylem. Připustíme-li, že živý organismus je celkem, a připustíme-li, že alespoň některé naše jednání má nebo může mít smysl, je tím eo ipso vysloven soud o povaze vesmíru. Vesmír sice nemusí jako takový být celek, ale jestliže jeho uspořádání dovolilo (= umožnilo), aby vznikl život a jednotlivé živé bytosti, a jestliže v tomto vesmíru mohl vzniknout člověk a žít svůj život tak, že alespoň zkouší žít celostně, integrovaně a smysluplně, pak se tím eo ipso dostává smyslu a účelu i celému vesmíru. Smysluplnost vesmíru (našeho) pak spočívá v tom, že v jeho rámci mohl vzniknout život a lidé. A to dokonce bez ohledu na to, zda sám vesmír je nebo není natolik integrován, abychom o něm mohli mluvit jako o celku. – Naproti tomu ještě vůbec nemusí celkovost a smysluplnost vesmíru znamenat, že i náš

lidský život musí být nutně integrovaný v celek a smysluplný, tj. plný smyslu. Smysluplnost lidského života, stejně jako smysluplnost „života“ atomu nebo elementární částice není žádným samostatným „faktem“, nýbrž spočívá v určitých časoprostorových změnách a souvislostech, které musí být jako smysluplné „zkušenostně“ zaregistrovány, a to vždy na své vlastní úrovni a ve „svém světě“.

Písek, 26.11.87

87-623

Příprava na 30.11.87 - Úloha LOGU v myšlení

01 Náš myšlenkový pokus je veden dvojí filosofickou intuicí, která nám byla prostředkována nejstarší řeckou tradicí: jednak je LOGOS chápán jako to, co všemu vládne svou sjednocující, shromažďující mocí, jednak je to přesvědčení, že nejvlastnějším terénem působení LOGU je myšlení, takže právě v myšlení se LOGOS vyjevuje nejzřejměji.

02 Naším úkolem je tedy prozkoumat, jak působí LOGOS v myšlení jako to, co sjednocuje, ale také jaké ještě jiné působení LOGU se pozornému zkoumateli vyjeví právě v myšlení. Máme tedy naději, že snad rozpoznáme ještě další náležitosti a kvality, jež budeme moci přisoudit samotnému LOGU jakožto LOGU.

03 Bývá zvykem považovat myšlení za lidský úkon, výkon, aktivitu, ba praxi. Před časem jsem ukazoval a nedávno zopakoval, jak akce je vždy akcí nějakého aktivního subjektu, přičemž její vlastní integrita je sice zaručena LOGEM stejně tak, jako LOGOS garantuje integritu příslušného subjektu, ale že integrita akce nemusí znamenat, že subjekt se akcí desintegruje. Platí to také o myšlení?

04 Především musíme zdůraznit, že myšlení není totéž co výkon jedné myšlenky, který bychom ještě mohli považovat za akci. Kdykoliv myslíme, podnikáme celou sérii různých akcí, z nichž každá musí být ve své (eventuelní) integritě garantována LOGEM, což ovšem nikterak nezaručuje integritu našeho myšlení vůbec. Proto se musíme tázat, co je tím sjednocujícím pro celou soustavu myšlenek jakožto jednotlivých akcí, tj. výkonů myšlení.

05 Existuje vždy opakované mínění, že různé lidské aktivity včetně myšlení mohou být integrovány osobou, osobností člověka. Je to možné, akceptabilní tvrzení? Mám za to, že nikoliv. Člověk jako biologický jedinec je ovšem živou, žijící integritou, ale dobře víme, že to ještě vůbec neznamená, že tato biologická integrita

87-624

je dostatečným základem nebo dokonce garantem integrity aktivit úrovní vyšších než biologických. Somaticky zdravý a normální jedinec může být morálně rozložen, jak říkáme, tedy desintegrován. Chyba není v jeho tělesné organizaci, nýbrž jinde, ve sjednocenosti resp. nedostatku sjednocenosti jeho života mravního.

06 Proto nelze předpokládat, že myšlenková integrita může být založena a zajišťována integritou biologickou. A co je potom tím, co zajišťuje integritu lidské osobnosti v rovině či ve sféře myšlení? Otázka zní vlastně takto: jsou různé akce téhož člověka integrovány již tím, že jde o téhož člověka, anebo je tento člověk ve své integrované totožnosti ustavován díky integrovanosti svých akcí? A protože právě na tomto místě hrozí nebezpečí, že budeme uvažovat závisle na dosavadní dlouhé tradici předmětného myšlení, musíme si zopakovat něco, o čem jsme již před časem mluvili.

07 Odmítnutím tzv. substančního myšlení jsme nutně odmítli také pojetí subjektu jako substance. Subjekt není před svými akcemi a „pod“ nimi, nýbrž je vždy zároveň výsledkem, produktem svým vlastních akcí a aktivit. Předmětné myšlení řekne a myslí, že člověk je bytostí potenciálně myslící, takže lze podat v tomto smyslu jeho výměr (analogicky k Aristotelovu pojetí, že člověk je mluvící zvíře, čímž se také myslilo „potenciálně mluvící“, neboť mlčící člověk nepřestává být člověkem).

08 Ve skutečnosti teprve opakované akty myšlení dělají z nejvyššího primáta (ať už ho nazveme homo nebo nikoliv) myslící bytost. Podobně teprve mravní jednání dělá z člověka mravní bytost atd. To souvisí s tím, že událost se stává subjektem teprve tím, že je schopna se (reálně) vztáhnout k sobě (to nelze redukovat na vztah k čemusi minulému, i kdyby to byla „vlastní“ minulost). Subjekt je v tom smyslu „produktem“ svých akcí a aktivit: subjekt staví sám sebe. To ovšem neznamená, že se staví jakkoliv.

87-625

09 Tak se ukazuje, že na jedné straně subjekt nemůže vposledu zaručovat integritu svých akcí (především proto, že jeho vlastní integrita musí být zajišťována jeho akcemi), a na druhé straně že akce sice mohou a musí ustavit a udržovat integritu svého subjektu, ale protože si nemohou zajistit vlastními prostředky svou vlastní integritu, nutně vyžadují působnost LOGU, a to jak pokud jde o jejich vlastní integritu, tak pokud jde o integrovanost jejich společného zajišťování integrity subjektu.

10 LOGOS jako to, co shromažďuje a sjednocuje, musí být učiněn odpovědným nejenom, jak jsme si ukázali na začátku, za shromáždění (či spíše shromažďování) jsoucností v integrovaný celek, tedy v bytí jsoucna (udá-

losti), nýbrž i za shromažďování aktivit „téhož“ subjektu v jediný integrovaný celek, totiž v jejich subjekt. A protože každá akce je akcí nějakého subjektu, je produktem akce subjekt poněkud pozměněný oproti tomu, který byl subjektem oné akce.

11 To má značný význam pro ustavení myslícího subjektu. Subjekt, který myslí, se stává poněkud jiným v důsledku svého myšlení. A to nikoliv jen v onom nejobecnějším a nejformálnějším smyslu, totiž že se právě v důsledku svého myšlení stává subjektem myslícím, nýbrž mnohem konkrétněji. Subjekt, který myslí, může se v rámci svého myšlení (jež se odnáší k nejrůznějším skutečnostem jeho života) zaměřit také sám na sebe. Myslíci subjekt se tak může stát tématem svého vlastního myšlení. Nechme stranou, v jakém rozsahu a smyslu toho může dosáhnout člověk archaický, a nechme stranou také otázku, jak se něco takového uskutečňuje v kultuře, která dosáhla schopnost tzv. praereflexe, a zůstaňme jen u pojmového myšlení, v jakém jsme sami zakotveni, protože vychování.

12 Klasickým příkladem toho, jak myslící subjekt činí tématem – a protože mluvíme o situaci tradičního předmětného myšlení, také předmětem – svého myšlení sám sebe. Abychom se mohli vyhnout nesnázím,

87-626

souvisícím s termínem „subjekt“ a jeho konotacemi, budeme raději mluvit o „ego“. Pak musíme rozlišovat na jedné straně ego cogitans, jeho akci 'cogito' jakožto výkon (tomu budeme říkat cogito cogitans), dále intentum tohoto cogito cogitans (tím bude v našem případě ego cogitans cogitatum, případně jen ego cogitatum), a posléze tu musíme počítat s pozměněným ego cogitans (pozměněným jednak výkonem cogitationis jakožto akcí, která mění svůj subjekt, své ego) jednak – a na to se v dalším především chceme soustředit – docela jiným způsobem pozměněným v důsledku sebeidentifikace s ego cogitatum.

13 Když tedy Descartes formuloval svou proslulou větu „cogito ergo sum“, provedl ve skutečnosti mnohem víc, než se jednak sám domníval, jednak také mnohem víc, než porozuměli jeho současníci, a možná dokonce víc, než si dodnes většina filosofů uvědomuje. Descartes totiž nevycházel prostě z faktu svého myšlení, svého cogito; aby mohl formulovat svou slavnou větu, musel navíc myslit, že myslí, tj. musel vycházet z 'ego cogito' cogitatum, a tedy také z 'ego cogitatum'. Descartes tedy musel nutně ustavit své ego jakožto ego cogitatum, a pak se sám – jak ego cogitans – ztotožnil s tímto ego cogitatum natolik, že mýnil svou větu nikoliv jako pouhý úsudek o jakémsi ego cogitatum, jež v důsledku toho, že je zároveň míněno jako cogitans, musí být nutně míněno jako ens, nýbrž v dů-

sledku toho, že ztotožnil své ego cogitans s oním ego cogitatum, dospěl k základní jistotě, že může ztotožnit sám sebe s oním ego cogitans cogitatum a tím i s oním ego ens cogitatum. Descartes tak na závěr rekuroval jakoby k původnímu ego cogitans s jistotou, že to je ego ens.

14 To, co jsme demonstrovali na Descartově formuli, platí i pro každé ego jako mravní osobnost. Pochopitelně to je možné jen prostřednictvím myšlení (a to předmětného myšlení), a proto je Descartova formule tak světodějná. Ale skutečnou důležitost nalézáme teprve

87-627

tam, kde ego cogitatum nabývá konkrétních obsahů - např. tedy jako mravní osobnost. Nazvěme ji ego morale: pak platí, že ego activum se nemůže stát ego morale, dokud ve své aktivitě (myšlenkové, ale zejména v životní praxi) nekonstituuje toto ego morale jednotlivými mravními činy, k nimž se rozhoduje, majíc před sebou jako rozvrh a zároveň závazek své ego morale cogitatum. Tím, že toto ego morale cogitatum uskutečňuje svými jednotlivými činy a akcemi a že je tuto svou sebe-realizaci schopno v reflexi sledovat, kontrolovat a hodnotit, stává se mravní osobnost intergovaným napětím mezi ego morale cogitatum a mezi jeho praktickým uskutečněním jakožto ego morale ens (resp. vivens).

15 Tady vidíme, jak se stává nutnou nová forma intervence LOGU jakožto toho, co shromažďuje a sjednocuje: nejde už jenom o sjednocování jednotlivých jsoucností v celek bytí, nejde ani o sjednocování jednotlivých akcí a aktivit, aby byly akcemi a aktivitami „téhož“ subjektu, ale jde navíc o sjednocování naprosto jiného typu, o němž se tradičně mluví jako o sjednocování reality s ideálem, faktického života s normou, životního běhu s posláním apod.

16 Zvláštním problémem je povaha samotného ideálu, normy, event. hodnoty, poslání, závazku atd. O tom jsme dost hovořili v loňském semináři, ale z jiného zorného úhlu. Předmětné myšlení nebylo schopno minit onen „ideál“ atd. jako ne-předmět, nýbrž činilo z něho právě jen předmět. Pak se stalo naprosto nepochopitelným, jak může být a v čem založeno ono napětí mezi tím, co jest, a tím, co být má. Z ideálu se nutně stal pouhý subjektivní projekt, a vedle jednoho projektu byly možné a myslitelné také projekty odlišné, jiné. Volba ideálu se tak stala volní záležitostí, eventuelně záležitostí kulturní epochy, zvyklostí, módy, případně předsudků a iluzí a podobně. Tím by se ovšem garantem jednoty mezi ideálem a realizací stal nutně zase jen sám subjekt. Ale jak by mohl, když svou vlastní integritu si musí nechat darovat?

87-628

17 Z naší úvahy se zřetelně podává nutnost zásadního rozlišení mezi ideálem myšleným (totiž právě myšlení jako ideál, jako předmětná norma, předmětně formulovaný závazek apod.) a tím, co se toto „myšlení ideálu“ (v předmětné tradici) pokouší uchopit. Prostě a dobře: podobně, jako nemáme možnost vidět strom jen tím, že otevřeme oči, nýbrž musíme si jej v duchu či v mysli, v představě vykonstruovat a shromáždit, a přesto musíme vědět, že tato naše představa stromu je představou něčeho skutečného, co sice jednoduše vidět nemůžeme, ale co vlastně vidět přece jen můžeme, jak zkušenost ukazuje, byť by to naše „vidění“ bylo něčím docela jiným, než jsme se původně naivně domnívali – podobně tedy si musíme vypracovat nějaké pojetí onoho „ideálu“ či „závazku“ atd., a přece musíme stále dobře vědět, že skutečně závazné není to naše pojetí (takže není v naší libovůli, zda a jak ono pojetí změníme), nýbrž závazný že je ve skutečnosti onen „ideál“ či „závazek“ sám. Nesnáz je pouze v tom, že my ten ideál či závazek v dané epoše stále ještě myslíme nepatřičně nepřiměřeně.

18 Vezmeme-li vážně, že onen ideál či onen závazek je přísně vzato nepředmět a že jej proto můžeme přiměřeněji pochopit jen po nezbytné představbě svého myšlení, které už musí přestat vězet plně v oné předmětné tradici, dostáváme se tak k problému zcela zásadnímu a přímo epochálnímu, totiž novou epochu zahajujícímu (budeme-li ovšem s to jej myslit opravdu nově, opravdu přiměřeně). Logos, který bude sjednocovat a shromažďovat uprostřed onoho vždy znovu rozdělujícího napětí mezi tím, co má být, a tím, co jest, se ukáže být pouze prostředníkem a nikoliv vlastním vykonavatelem onoho sjednocování a shromažďování v celek a v integritu. To, co tu je sjednocováno, už není „téhož druhu“, ale je to sjednocování, které z bytostné nutnosti znamená vždy znovu metabasis eis allo genos: toto sjednocování je „nápravou“ a je vposledu neseno pravdou.

Písek, 27. 11. 87

87-629

Stále znovu kladená a vlastně nikdy skutečně neřešená /nejenom nevyřešená/ otázka, co to je vlastně hmota, se ocitá v novém světle, když vyjdem z událostného dění a hmotu /resp. vůbec tělesnost/ budeme chápat jako souhrn všech oněch setrvačností, které jsou zakládány a udržovány díky reaktibilitě událostí, tj. díky tomu, že jedny události mohou „navazovat“ na události jiné a předávat si „hmotu“ jako štafetu, jako štafetový kolík. Myslitel, který by chtěl všechnu skutečnost objasňovat tím, jak se jeví a jak se chová hmota, by se podobal sportovnímu zpravo-

daji, který by chtěl štafetový závod vystihnout přesným popisem toho, co se v čase a v prostoru děje se štafetovým kolíkem, a všechno ostatní by chtěl odvozovat z tohoto pro něho „základního“ dění. Skutečnost nejenom je mnohem barvitější, plastičtější a také složitější než hmota a její formy proměn, ale je především základnější, takže hmota je svého druhu odpadem událostného dění ve vesmírném měřítku. Nemůžeme dost trefně říci „vedlejším produktem“, protože ono vesmírné událostné /multiplicitní!/ dění nenechává /přinejmenším v kosmické epoše, kterou jsme schopni sledovat/ onen svůj „produkt“ ve formě odpadu narůstat do nepřehlednosti, nýbrž vždy znovu v jednotlivých událostech stále vyššího typu tzv. recyklizuje tento původně vedlejší nebo druhotný produkt, tj. zapojuje tento vlastně převážně mrtvý nebo již zcela odumírající produkt do vždy nových živých souvislostí, událostných kontextů /to se děje ovšem v onom „protiproudu“ kosmického dění, pro nějž je na rozdíl od fyzikálních dějství charakteristický vzrůst negativní entropie/. Zatím si sice nemůžeme být zcela jisti, zda dění vesmírných formací supergalaxií, galaxií, hvězdných soustav atd. je ryze fyzikální, ale naprosto jistě

87-630

naproti tomu víme, že v procesu evoluce živých bytostí slouží tzv. hmota, tj. tělo, jen jako stavební kámen pro rozvrhy takřkajíc nehmotné, což ovšem není přiměřený název, dokud jej pojmově zcela neprecizujeme. – Jednu věc si musíme důkladně a jednou provždy vyjasnit, demaskovat a definitivně „vyřídit“: setrvačnost není žádnou základní kvalitou skutečnosti, nýbrž je sekundárním produktem vzájemných reakcí událostí příslušné úrovně. Proto také setrvačnosti jsou různé úrovně, jiné jsou setrvačnosti fyzikální a chemické, jiné biologické, jiné sociální, jiné myšlenkové atd. Bez setrvačností by nikdy nemohla být skutečnost tak plná a bohatá, jaká se nám dnes jeví. Ale celá tato plnost a bohatost si užívá setrvačností jen jako stavebního materiálu, který by se sám nikdy nemohl na takovou plnost a bohatost. Hmota je tedy vedlejším produktem reaktibility, který je však ihned znovu zapojován do dalších „živých“ rozvrhů jako jejich „tělo“. Je zapojován dvojím různým způsobem: jednak zevnitř /tj. angažovaností vnitřních stránek subudálostí/, jednak zvenčí /tj. využitím setrvačností pouze jako stavebního materiálu, jako více méně „mrtvých“ **cigel** nebo kamenů/. Protože onoho prvního způsobu užívá výhradně život /živé bytosti/ a člověk je svou technikou zatím neumí napodobovat, vzniká u lidí dojem, že veškeré rozvrhy a organizační programy přicházejí k „hmotnému“ stavebnímu materiálu zvenčí a pořádají jej jako materiál zcela mrtvý do „nástrojů“, jež samy o sobě rovněž

zůstávají mrtvé /i když se třeba díky nějakému způsobu vnějšího pohonu dovedou hýbat, pracovat atd./. Tak je dán základ pro rozlišení „předmětu“ /resp. „věcí“/ na jedné straně a „přirozených jednotek“ resp. bytostí / živých i předživých/ na straně druhé.

29. XI. 87

87-631

V jisté době k Heideggerovu pojetí, v němž pravdivost jakožto správnost nutně předpokládá otevřenost, můžeme poukázat na to, že předpokladem reagování jedné události na událost jinou je jednak prostor společný jak ve smyslu přístupnosti oné jiné události pro událost reagující, tak přístupnosti pro akci reagující události /neboť každá reakce je eo ipso akcí/. Také tomuto „prostoru“ bychom mohli říkat nebo mu alespoň přisoudit jakousi „otevřenost“. Je to otevřenost v tom smyslu, že přístup k druhé události je volný, otevřený. Dále je to otevřenost v tom smyslu, že událost reagující má volnost před sebou, tj. otevřenost k tomu, aby vešla ze své strany v kontakt s onou jinou událostí a na základě tohoto kontaktu aby na ni zareagovala. Mohli bychom ovšem také mluvit o tom, že každá událost se sama otvírá této na předchozích řádcích zmíněné otevřenosti resp. že do ní vchází. A jak vchází událost do této otevřenosti? Pochopitelně tím, že v rámci svého dění se jistou „složkou“ stává jednou ze svých jsoucností. Teprve jakožto jsoucnost se událost otvírá otevřenosti, do které vchází a v níž se může setkat s jinou událostí /resp. v níž se s ní může setkat jiná událost/, pokud i ta se ve své /některé ze svých/ jsoucnosti /-tí/ podobně otevřela otevřenosti, která jim je /časově a místně/ oběma společná. Událost, která by nenabyla v žádné své fázi povahu jsoucnosti a která by se v důsledku toho neotevřela vstříc jiným událostem a která by se tedy neotevřela otevřenosti, v níž jedině může dojít k setkání událostí /v podobě jejich jsoucností/ a tím i jednostrannému či oboustrannému vzájemnému zareagování na sebe, vlastně nevchází do našeho, světa a zůstává událostí extramundiální.

29. XI. 87

87-632

Původní skrytost /máme-li tohoto ambivalentního termínu vůbec užít/ každého /pravého/ jsoucnosti spočívá v tom, že toto jsoucnost je událostí, která se z elementárních příčin, které nahlédne každý, kdo nahlédne význam času, nemůže „ukázat“ celá najednou, nýbrž jen ve svých jsoucnostech. Připustíme-li, že každá událost někdy začíná a někdy končí, a připustíme-li, že skutečný počátek každé události předchází její první jsoucnosti /jíž se

teprve událost začíná zvnějšňovat/, musí být jasné, že před touto první jsoucností se událost /pravé jsoucno/ nemůže žádným způsobem „ukázat“ vůbec. Chápat za těchto předpokladů pravdu jako nezakrytost či neskrytost znamená ztotožňovat jsoucno jako celek s některou jeho okamžitou jsoucností, anebo – a to se právě stalo ve starém Řecku – předpokládat, že všem jsoucnostem je něco společné, co – jakožto „*hypokeimenon*“ – zůstává týmž uprostřed střídy jsoucností, a tedy uprostřed všech změn vnější stránky oné události. Pravda jsoucna je tak především chybně ztotožněna s pravdou jeho vnější stránky, s pravdou jeho předmětné podoby, a tato pravda proměnlivé vnější stránky se hledá – a to je ta druhá chyba – v tom, co se ve vnějším vybavení události, resp. jsoucna nemění, tedy co nepodléhá žádné změně v čase. To pak nás zbavuje všech starostí o to, jak se nám událost rozložená v čase může ukázat jako neskrytá celá najednou. To, co se na ní prokazatelně mění, nenáleží k její pravdě, to, co je její pravdou /jakožto pravdou jsoucna/, se s jejím průběhem vůbec nemění. Čas je vytlačen na okraj či na onen povrch, který se mění, a tedy je méně či vlastně /doopravdy/ není. Pravda je tak zbavena časovosti a čas je zbaven pravdy. Není žádná pravda času ani čas pravdy.

29. XI. 87

87-633

Husserlův důraz na intencionální sféru upozorňuje výrazným, byť omezeným způsobem na to, že myšlení nemůže být chápáno, myšleno jen jako úkon, akt, aktivita člověka – myšlení, resp. myšlenka, není jen výkonem, ale nutně také tím, k čemu tento výkon míří, k čemu intenduje, k čemu je intencionálně zaměřen. To je významná skutečnost, která má svou váhu ještě i v jiném směru. Mezi přívrženci striktního kauzalizmu zavládlo přesvědčení, že každý pokus o teleologii je z podstaty věci falešný.

Téličnost jakožto směřování k cíli je podle nich pouhé zdání, a důraz na takovou zdánlivou zaměřenost k cíli je odmítán jako falešný a idealizující. Ten odpor je historicky pochopitelný, neboť myšlenky aristotelské entelechie bylo v leckterém ohledu fatálně zneužito např. theologií. Takové pochopení ovšem můžeme mít jen pro první fáze odporu proti aristotelství, jímž byla poznamenána ve svých začátcích novověká evropská filosofie, později a zejména dnes už jde o vyslovenou zatíženost, komplex, tik. A právě v důsledku nezbytného definitivního zavržení substanciálního (substančního) myšlení a stejně nezbytného kroku směrem k myšlení procesuálnímu, resp. spíše „myšlení událostí“ je nutno se otevřít nahlédnutí, že událost je už na svém počátku v jistém smyslu celkem, že je nějak i ve svých budoucích fázích již „tu“, „při tom“, ovšem jen jako přítomná bu-

doucnost, nikoliv jako budoucí přítomnost. Husserlův důraz na intencionální sféru ukazuje ještě něco jiného: zatímco událost postupně přítomní (zpřítomňuje) svou budoucnost tím, že zvnějšňuje své vnitřní, intencionální akt ustavuje intencionální předmět jistým „zvnějšněním“, k němuž se pak může kdykoliv vracet jako ke svému „trvajícimu“ cíli.

87-634

Integrita, resp. sjednocenost je velmi důležitým činitelem, resp. aspektem nejenom každého pravého jsoucna /každé pravé události/, nýbrž mnoha skutečností dalších, ba celých okruhů skutečností, včetně světa jako „celku“ /pokud právě vůbec o světě jako o celku můžeme mluvit; pokud svět není pravým celkem, musíme zkoumat přinejmenším ty jeho aspekty, jež jistou integritu přesto vykazují, a musíme se pokoušet objasnit, jak k tomu vůbec dochází a na čem je tato částečná či relativní integrita založena/. Pro poznání je pak svrchovaně důležité se usilovně držet takových koncepcí, které samy jsou /LOGEM/ integrované a které s ostatními zůstávají ve vztahu kongruity, kompatibility a tím sjednocenosti nebo alespoň sjednotitelnosti. Tento postulát každého myšlenkového přístupu ke skutečnosti je neodlučitelný od jakéhokoliv filosofického přístupu. V jistém způsobem /nelegitimně/ zpředměťující formě můžeme tento postulát formulovat jako výpověď o pravdě, která ovšem zůstává „nejsoucnem“ a o které tedy de facto nemůžeme platně prohlásit, že „jest“: základem veškeré sjednocenosti myšlenkového přístupu je sama pravda, která „je“ vždy pravdou jedinou. Jedinost, tj. vnitřní sjednocenost pravdy se uplatňuje oním nevnějším, nepředmětným „tlakem“, který filosofii „nutí“ věřit, že v témž smyslu a pro týž kontext může být pravdou /pravdivým poznáním, pravdivým výrokem/ vždy jen jediné poznání nebo jediný výrok, že tedy dva různé, navzájem se úplně nebo zčásti vylučující výroky či poznatky nemohou být zároveň a v témž smyslu pravdivé. Zárukou toho, že tomu tak vždy jest, může být jen něco, co bezprostředně není našemu myšlení nikdy plně k dispozici a o čem tedy není možný platný kategorický soud, nýbrž jen „filosofická víra“.

30.XI.87

87-635

Patočkovovo pojetí filosofie jako myšlenkového úsilí o nahlédnutí toho, co jest /např. 4696, Dvě studie... s. 39/, a dále pak z takového nahlédnutí vycházející, je stále ještě zcela ponořeno do dosavadní filosofické tradice, vycházející ze starého Řecka. Pravda je tu chápána jako to, o čem je rozhodnuto takříkajíc na ontologické rovině, pravda má sama ontologickou

povahu: pravda o nějakém jsoucnu je vždy taková, jaké to jsoucno „jest“, a proto se nikdy se jsoucím jakožto jsoucím nemůže dostat do napětí, tím méně do rozporu. Myslitelská nedůslednost Patočkova vysvítá nanejvýš zřejmě, když zároveň ukazuje, že politika a filosofie představují dva „úzcce související projevy svobody“, jimiž se stal „člověk teprve ve vlastním smyslu historickým“ /dtto, s. 37/. Politika „v původním významu“ je teprve tam, kde lidé přestávají „na určitém nepatrném okrsku země“ žít pro život a „žijí, aby vybojovali pro sebe i spoluúčastníky téže vůle prostor svého uznání, prostor svobody“: to je pak „život ze svobody a pro ni“ /tamtéž/. Tato svoboda „je však zároveň prostor pro myšlení. /37/ Myšlení – to Patočka přeskočil, ale jeho myšlenkový postup to nezbytně předpokládá – však se postupně musí zabývat všemi tématy, jež je schopno odhalit jako problém, jako otázku. Otázkou se nutně dříve či později stává sama svoboda: myšlení se musí pokusit myslit, chápat samotnou tuto svobodu. A Patočka říká, jak: myšlení musí dojít k „pochopení, že svoboda není věc mezi věcmi, že svobodná bytost stojí na mezi mezi tím, co jest, a mezi tím, co nelze nazvat jsoucím, poněvadž to právě člověka ze souvislosti věcí vylamuje, aby...“ /37/ V čem tedy spočívá Patočkova nedůslednost?

30.XI.87

87-636

Jestliže filosofie je /podobně jako politika/ „projevem svobody“ a úsilím o vybojování „prostoru svobody“ jakožto prostoru pro myšlení, pak je filosofie /podobně jako politika a pravděpodobně hlouběji než ona/ „životem ze svobody a pro ni“, což v sobě zahrnuje „myšlení ze svobody a pro ni“. Proto musí filosofie chápat téma svobody jako téma pro sebe základně významné, a musí se vždy znovu pokoušet o lepší a hlubší pochopení této svobody samé. Jestliže však – i podle Patočky – musí filosofie /Patočka ovšem říká: myšlení/ dojít k pochopení, že svobodná bytost se vztahuje k tomu, co sice nelze považovat za jsoucí, ale co „vylamuje“ tuto bytost ze souvislosti věcí a staví ji „mezi“ to, co jest, a to, o čem nelze říci, že jest, pak se nám nutně sama nabízí myšlenka, že filosofie /resp. myšlení/ nemůže být redukováno na „nahlédnutí toho, co jest“, a dokonce že nelze toto nahlédnutí považovat třeba jen za východisko filosofie. Je totiž zřejmé, že filosofie může nahlédnout to, co jest, jen za předpokladu, že došlo k jejímu vytržení, vylomení ze sevřenosti tím, co jest, a že tedy předpokladem filosofie je svoboda, která je potom výkonem filosofování ještě prohlubována a také zpětně nahlížena. Bylo by ovšem ještě jedno možné řešení, totiž předpokládat, že filosofie je tím obdobím myšlení, jež se sice vyznačuje tím, že filosofie staví fakticky na svobodě /kterou si ještě plně neuvědo-

muje/, že tedy myslí v prostoru svobody, ale že ještě svobodu jako takovou řádně nechápe. Správné pochopení svobody jako vytrženosti, vylomenosti myslící bytosti /a politické bytosti/ ze souvislosti věcí by pak znamenalo konec filosofie a počátek čehosi nového – s Heideggerem řečeno: myšlení.
30.XI.87

87-637

V takovém případě by ovšem filosofie byla dnes již uzavírající se érou myšlení, které nechápe dostatečně ani sebe, ani své předpoklady, ani prostor, bez něhož samo není možné, které tedy má samo k sobě stále ještě uzavřený či uzamčený přístup. Filosofie by tak byla jen zdánlivou nebo mylnou, falešnou reflexí, reflexí, která není schopna překročit své meze – a potřebovala by něčeho dalšího, co by jí to dovolilo, co by jí to umožnilo a ji to naučilo, anebo co by onu pravou, skutečnou reflexi toho, čím filosofie vskutku a vposledu je, provedlo a provádělo i nadále za ni. Pak by se filosofie dostala zpět k vědám, které se určitého druhu reflexí už dávno vzdaly, a nejen byly a jsou nakloněny tento typ reflexí přenechat filosofii, ale dokonce tento typ reflexe považují za zbytečný, nepotřebný, iluzorní či iluzivní, zbytečně „metafyzický“ či spekulativní, vykonstruovaný a naveskrz prázdný, nesmyslný. Pak ovšem se dostáváme do situace, v níž pojetí toho, čím je filosofie, se stává záležitostí pouze terminologickou. Pak je totéž, jestliže na jedné straně budeme mluvit o tom, že éra filosofie je u konce a že nastává éra nová, předběžně nazvaná érou myšlení, anebo budeme-li na druhé straně mluvit o tom, že jedna éra filosofie nebo myšlení končí a nová se začíná. – Pak ovšem by muselo Patočkovu pojetí být podrobena ještě další reflexi a také kritice z docela jiné strany. A na to poukazuje okolnost, že Patočka /na. str. 38/ mluví o „chodu svobody“, „lépe řečeno: toho, co osvobozuje /.../ v dějinách“. Reflexe svobodné politické nebo myšlenkové aktivity musí tedy vyústit v tematizaci „toho, co osvobozuje v dějinách“ /což zřejmě není a nemůže být svoboda sama/. Co to tedy je?

30.XI.87

87-638

Podle Patočky je tedy svoboda tím prostorem, který se pro svobodnou bytost otvírá tím, že je vylamována, vytrhávána ze souvislosti věcí. Není to tedy svoboda, co člověka osvobozuje, nýbrž svoboda je ten prostor, v němž se může svobodná bytost pohybovat jakožto svobodná, když už ze souvislosti věcí byla vyrvána, vytržena, vylomena. Musíme se tudíž na jedné straně tázat, „co“ je tedy tím, co člověka vylamuje z oněch souvis-

lostí pouze věcných. A Patočka nám na to dává nejprve odpověď negativní, tj. že to není věc jako jiné věci: svoboda není věc mezi věcmi. A protože svoboda je prostor, který vzniká díky tomu, co není jsoucí, není tento prostor svobody věcí prostě proto, že vzniká díky té zmíněné vytrženosti, vylomenosti ze souvislosti věcí. Svoboda je cosi druhotného, je to důsledek, produkt, výtvar, na nějž se samy věci nikdy nezmohou, ale k němuž je zapotřebí právě oné ne-věci, onoho ne-jsoucího, které samo je zárukou osvobození do svobody, které je „tím osvobozujícím“. A „co“ je tímto osvobozujícím? Na daném místě nám to Patočka neříká /a nevím, zda to vůbec někde říká/, ale odpověď najdeme jinde, a ta se nám takřka vnucuje. V Janově evangeliu čteme, že tím vysvobozujícím je pravda. Ovšem tady je nutno vypracovat nové, jiné pochopení pravdy, než jaké bylo vlastní staré řecké tradici, která ponechávala pravdu pod rozhodující vládou jsoucího resp. jsoucna. I kdybychom připustili, že svobodný prostor je *conditio sine qua non* pro myšlení, pro filosofii, pak pravda jako to, nad čím se opět ujímá vlády jsoucno /tedy věci/, by znamenala opětný konec svobody „od“ věcí, tj. vylomenosti z věcných souvislostí. Tak to myslel Hegel /asi/. Ale k čemu je taková pravda?

30.XI.87

87-639

Je třeba zaujmout stanovisko k módní kritice a přímo odmítání tzv. „Subjekt-Objekt-Spaltung“. Patočka např. již ve svém Přirozeném světě, ale také na počátku svých Kacířských esejí vykládá fenomenologii jako pokus o překonání karteziánského dualismu. Jaspers spojuje dualismus subjekt-objekt s celým západoevropským způsobem myšlení, prakticky od starořeckých počátků. Tady všude dochází k nepřesnostem a pojmovým posunům, které ztěžují a dokonce znemožňují správné vidění vztahu mezi oběma. Především je hrubou chybou nevidět, že vztah subjekt-objekt v primitivní formě daleko předchází vzniku vědomí. Netrváme-li proto na vědomí subjektu a vědomí objektu jako podmínce ustavení subjektu i objektu, musíme připustit a přímo nahlédnout, že každé jsoucno, pokud je pravým jsoucnem, tj. jsoucnem vnitřně integrovaným, je na jedné straně schopno se nějak vztáhnout k sobě samotnému /což spadá vjedno s jeho reaktivitou, neboť předpokladem schopnosti reagovat na jiná jsoucna je nikoliv pouhá aktivita, schopnost akce, nýbrž hlavně schopnost se na základě provedené akce poučit, získat /ustavit/ zkušenost s touto akcí /resp. s akcemi toho druhu - už zde je předpokladem jistá typizace situací !/, tj. mj. schopnost návratu jisté složky akce zpět k jejímu subjektu - a tím schopnost subjektu nejen v akcích vycházet ven ze sebe, nýbrž ve zku-

šenosti /v podobě ustavování zkušeností/ se vracet sám k sobě. Subjekt - v našem pojetí - se neustavuje teprve na úrovni rozvinutého vědomí a za pomoci vědomí, nýbrž mnohem dříve. A zároveň každý subjekt jakožto jsoucno se může stát po své vnější stránce předmětem, objektem akcí a reakcí jiných jsoucen, má tedy také charakter objektu.

4.XII.87

87-640

Když prohlásíme, že každé /pravé/ jsoucno je zároveň subjektem a zároveň objektem, mohlo by to být interpretováno ve smyslu relativním: ve vztahu k sobě je jsoucno subjektem, ve vztahu jiných jsoucen k němu se stává objektem. Ale to by byla formulace /a pochopení/ neúplná a vlastně nesprávná. Na prvním místě jde totiž o povahu samotného jsoucna v obou případech, tj. jak v jeho vztahu k sobě, tak ve vztahu jiných jsoucen k němu. Jinak nepřesně, ale pro okamžitou potřebu snad vhodněji a výstižněji bychom mohli říci, že objektní charakter jsoucna je jedním jeho aspektem, jednou jeho stránkou, a to bez ohledu na to, zda se k tomuto jsoucnu jako k objektu vztahují nějaká jiná jsoucna nebo nevztahují. Objektní stránka jsoucna není konstituována teprve reakcí jiných jsoucen, nýbrž představuje stránku, která je mnohem širší možností pro četná jiná jsoucna, aby na ono jsoucno jako na „objekt“ své reakce reagovala. Jsoucno se však nevyčerpává svou vnější, objektní stránkou, nýbrž má také svou stránku vnitřní, niternou, subjektvní, a ta je v tom smyslu významnější, že drží jsoucno pohromadě, že zaručuje jeho integritu, sjednocenost. To platí především časově, ale nejen časově. Každé jsoucno je totiž událostí; každá událost /s výjimkou těch nejprimitivnějších, nejjednodušších a nejmenších/ se děje tím způsobem, že postupně prochází řadou svých jsoucností /aniž by kterákoliv z jejích jsoucností mohla tuto událost-jsoucno v sobě plně a cele obsáhnout/. Ryze vnějšně, předmětně nemůže být tato řada jsoucností nikterak shromážděna, držena pohromadě, tak aby vydala na jedno celé jsoucno. Ve své jednotě je událost integrována zevnitř. Můžeme se zajisté tázat jak a čím je integrována.

- 4.XII.87

87-641

Vnitřní stránku jsoucna si nesmíme myslit jako nějaký samostatný zdroj dění; je to vskutku jenom „stránka“ jsoucna jako celku. Proto také nemůžeme činit tuto vnitřní stránku odpovědnou za integritu jsoucna v tom smyslu, že by to byla ona sama, která by onu integritu garantovala a přímo ustavovala. To, co spojuje, sjednocuje, shromažďuje /a to na základě

selekce, výběru, tedy nikoliv univerzálně jako nějaké univerzální lepidlo, které spojí vše, ať to k sobě patří nebo nikoliv/, nazývali staří Řekové LOGOS: LEGEIN znamenalo sbírat /tedy i vybírat ze všeho toho, co vůbec lze sebrati/, shromažďovati až sjednocovati /tedy i ovládati tímto sjednocováním/. Vnitřní stránka jsoucna je proto podstatně bližší LOGU než stránka vnější, předmětná. Můžeme také dělat rozdíl mezi LOGEM vůbec a konkrétním LOGEM určitého jsoucna, určité události jako celku. Tím jsme sice neodpověděli na otázku, jak dochází vlastně k onomu sjednocování, k oné integritě události nebo jsoucna jako celku, ale odpověděli jsme na druhou otázku, totiž čím je událost resp. jsoucno sjednocováno: je sjednocováno, integrováno LOGEM, a to konkrétně LOGEM této události, tohoto jsoucna. LOGOS jsoucna sice shromažďuje, sjednocuje jednotlivé jeho jsoucnosti, ale zatím nevidíme, odkud se ty jsoucnosti berou, jak k nim v průběhu událostného dění vlastně dochází. Tady musíme jen odkázat na dění a jeho základní charakter, totiž na „pohyb“ /jak rád toho slova, užíval Patočka, a to v nejširším a leckdy nejkonzfúznějším smyslu slova/, jemuž Hegel říkal „zvnějšňování vnitřního“. Sjednocené, integrované „vnitřní“ se zvnějšňuje nikoliv najednou, nýbrž v jednotlivých jsoucnostech.

- 4.XII.87

87-642

Komárková odedávna zpochybňuje myšlenku pokroku a trvá na tom, že pokrok existuje jen ve věcech okrajových, pro život nikoliv centrálních, většinou pak v záležitostech techniky /resp. techno-vědy/. Ale to je po mém soudu velmi povrchní soud, který zůstává v podstatě nedomyšlen. Myšlenka nekonečného pokroku je původně křesťanská – poprvé může být doložena u Řehoře z Nyssy. A není zapotřebí zůstávat jen u vnějšího historického faktu. Sama nejvlastnější povaha víry, jež spočívá v důvěře a spoléhání na budoucnost či do budoucnosti, nemůže být nikdy redukována či spíše naruby obrácena ve „víru“, že se navrátí zlatý věk, takže všechno zase bude při starém a dobrém. Sám vývoj všeho živého nám nabízí jakýsi pokyn či poukaz: vývoj není ničím samozřejmým, není důsledkem nějaké inherentní povahy života ani důsledkem nějakých předem daných zákonitostí, ale zůstává vždy jen otevřenou perspektivou, možností, která volá po naplnění a uskutečnění, ale která může být také zmařena, nebo promarněna a která může uniknout a zaniknout způsobem, znamenajícím někdy nenapravitelnou katastrofu. Vývoj kupředu a výš je tím, co „má být“, ale co nevyplývá z nějaké předem dané nutnosti a není – jak si to představovali někteří starší myslitelé /např. Leibniz/ jen rozvíjením

něčeho, co tu už od počátku byt v zavinuté podobě bylo. Pokrok je povinností, mravním závazkem, nikoliv automatickým procesem, pokrok je změna k lepšímu: a k lepšímu touží a po lepším vyhlížejí zejména ti jejichž přítomnost za mnoho nestojí. A protože to je vždy relativní /jde o relativní postavení v dané situaci/, zaslíbení platí především pro chudé, utlačené, ponížené, porobené, plačící a usouzené atd. Když mluví Ježíš o blahosla-venství chudých, slibuje pokrok a vyzývá k němu.

- 5.XII.87

87-643

Při dotazování po LOGU myšlení vskutku filosofického dospíváme k pozoruhodné problematice. Nejde tu totiž jen o nezbytnost integrovanosti samotného myšlení s celým životem, bez kteréžto integrity je každá filosofie povážlivě otřesena a zproblematizována /i když jinak může dosahovat pozoruhodných výsledků a dokonce v nich přesahovat samu sebe, takže se některé formy jejich otázek a možná i odpovědí stávají jakoby invariantem pro celou myšlenkovou epochu následující/, nýbrž také a zejména o integrovanost onoho filosofického myšlení, bez něhož nelze dospět k pravé integrovanosti životní. A integrita filosofického myšlení je zásadně dvojitá: je to jednak integrita ve smyslu kompatibility, ba víc než to, kongruity jednotlivých sjednocených myšlenkových okruhů /a tady necháváme stranou onu nejnižší úroveň integrovanosti filosofického myšlení, vlastně třetí druh, totiž souvislost a kongruita jednotlivých myšlenkových aktů či výkonů, dávající jednotný ráz myšlení vcelku/. Tato první, nižší sjednocenost nadproblémová či nadokruhová dostává svůj výraz v systematičnosti filosofických postupů a formulovaných výkladů. Ale to vše ještě pro pravou integritu filosofického myšlení = života stále nedostačuje, neboť to může ještě stále být v podobě projektů, taktických rozvrhů a celkové strategie nějak pojato a myšlenkově víc nebo méně zvládnuto. Nejvlastnějším a nejhlubším základem filosofické integrity každého skutečného myslitele je LOGOS, kterému se myslitel odevzdá a nad kterým si neponechává svou vlastní „moc rozhodování“. Z hlediska samotného myslitele se musí každý krok na této rovině jevit jako krok „nazdařbůh“, jako pouhá zkouška, experiment, a proto si jeho důsledky musí myslitel vždy ověřit a přezkoušet dříve, než vyjde na veřejnost.

- 5.XII.87

87-644

Demokratizace vztahu mezi státem a církví musí vyjít především z toho, že jestliže si na jedné straně stát vyhrazuje udílení souhlasů jak jednot-

livým duchovním, tak funkcionářům církví /a v případě církví s demokratickým zřízením – tj. s volenými presbytery a volenými faráři i vyššími církevními hodnostáři – dokonce udílení souhlasu k zvolení do funkcí/, pak musí mít na druhé straně také každá církev právo odmítnout pověření funkcí církevního tajemníka na všech úrovních lidem, k nimž nemá a nemůže chovat důvěru. Je třeba v nějaké podobě obnovit funkci tzv. církevních radů, kteří byli vybíráni z řad příslušníků církví a proto měli dobrou, ba důvěrnou znalost poměrů v církvi – a zároveň měli důvěru úřadů. Něco takového u nás neexistuje dokonce ani v případě tak problematické skupiny katolických kněží, jakými jsou tzv. paxteriéři. I tam podléhá tato organizace dohledu státního úředníka, který nejenomže není jejím členem, ale který není ani katolíkem. Tak jako se na jmenování biskupů musí v podstatě dohodnout Vatikán s vládou, tak se musí v každém jednotlivém případě dohodnout vláda s církvi nejenom na jmenování nebo zvolení duchovního, ale také na jmenování církevního tajemníka. Obě strany se musí snažit o dohodu, třeba za cenu oboustranných kompromisů. Není přípustná jednostranná mocenská politika, jež se vůbec nemusí ohlížet na vůli toho, jehož záležitosti spravuje a komu je povolána vládnout: je to totiž právě lid, občanstvo, kdo vládu má povolávat /a v demokratických společnostech vskutku povolává/. Kontrolu nad prováděním správy a uplatňováním moci musí provádět zase lid, občané – a jejich souhlas v jejich vlastní věci musí být chápán jako podmínka legitimacy správy a vládnutí.

- 5.XII.87

87-645

Známý rozpor mezi subjektivní povahou našeho poznání a mezi naší subjektivně zcela nezávislou „věcí o sobě“, která je však poznatelná jen jako „věc pro nás“ a tedy v rámci naší subjektivity, byl některými mysliteli řešen prostým popřením „věci o sobě“. Tak např. Karl Pearson je přesvědčen, že není možné žádné poznání věcí za hranicemi percepce, tj. za hranicemi poznatelného /a knowledge of things beyond perception, i.e. beyond the knowable – 6133, S. 154/. Tady dochází k základní chybě tím, že hranice percepce se ztotožňují s hranicemi poznatelného. Poznání resp. jeho výkon je akt, kterým se poznávající vztahuje k něčemu jinému, než je on sám a než je jeho akt či výkon poznání. Každé vědomí je vědomím něčeho, tj. něčeho jiného, od vědomí odlišného; to platí pochopitelně také o každém poznání. A proto se musíme tázat: co rozumí Pearson „perpce“? Je to součást a složka poznání – anebo to je to, co v poznání poznáváme? V prvním případě nám pak bude chybět to, k čemu se poznání vztahuje a

čeho je vlastně poznáním, v druhém případě se samy percepce stávají „věcí o sobě“, která musí být poznávána. Je tedy naprosto zřejmé, že tato pozice je nedržitelná. Kromě toho je celý živý organismus a celý proces poznávání /individuálního/ na organismu a jeho fyziologii založený /jak nás o tom poučují odborníci/ uspořádán tak, že vidíme stromy /a nikoliv zrakové počitky/ atd. Protože však fylogenetický proces vývoje vyřazuje neúspěšné nebo méně úspěšné tvory, je tím zaručeno, že vidět stromy a ne počitky není omyl, kdežto vidět počitky by omyl opravdu byl. Došlo-li někdy k tomu, že některé organismy viděly jen počitky, pak nutně vymřely.

- 5.XII.87

87-646

Ukazuje se, že je třeba znovu a důkladněji promyslet otázku tzv. jevu. Jev, fenomén má totiž „smysl“ pouze tehdy, jestliže se v něm ukazuje, event. vyjevuje něco dalšího, co fenoménem /pouhým fenoménem, jevem/ není. V jevu se něco jeví, ve fenoménu se něco ukazuje či vyjevuje. V řeckém pojetí, jak můžeme soudit na základě řeckého jazyka, se může v jevu něco právě tak skrývat, jako odkrývat. Pokud se něco jeví ve své neskrytosti, jeví se pravdivě; pokud se za jevem ono „jevící se“ ve skutečnosti skrývá, je onen jev pouhým zdáním. Když se nám vrána jeví jako vrána, jeví se nám správně, pravdivě; když se nám jako vrána jeví havran, jeví se nám nesprávně, nepravdivě. Ale aby se nám havran nejevil být vránou, nýbrž havranem, k tomu musíme také o vranách a havranech něco vědět. Jev je tedy vždycky spolukonstituován tím, co víme /a ovšem také naopak má jev jistý vliv na naše vědění/. Vůbec však je podstatné, že když se nám něco jeví jako havran nebo vrána, naše pozornost je především zaměřena k havranu či vráně, nikoliv k fenoménu. O fenoménu havrana nebo vrány toho také nejsme schopni moc vypovědět. To platí obecně pro všechny oblasti vědomí: tak např. toho také nemůžeme moc vypovědět o představě vrány nebo o pojmu vrány, ale vždycky musíme rekurovat k vráně samotné. To není nějaký nedostatek jazyka, že nedovedeme vymezit, čím je představa nebo pojem vrány představou nebo pojmem právě vrány a nikoliv havrana. To patří k podstatě a věci samotné, že nejsme schopni pozorování či popisem ryzího fenoménu /bez přesahu mimo jev a za jev/ určit ty jeho vlastnosti, které z něho činí fenomén právě určité skutečnosti a nikoliv nějaké jiné.

- 5.XII.87

87-647

Co to vlastně znamená, vezmeme-li vážně heslo „jenom fenomén, ale celý fenomén“? U Teilharda de Chardin můžeme mít ještě za to, že šlo o důmyslnou formulaci, která měla sloužit k obhajobě zveřejňovaných myšlenkových postupů a prací. Ovšem ani tam to nelze věcně zcela přijmout. Už vůbec to není možné tam, kde to má být výzva k přesnému popisu fenoménu, aniž bychom překročili hranici, která fenomén /pouhý fenomén/ dělí od „skutečnosti“, která už není fenoménem, nýbrž je „za ním“. Ať už tuto „skutečnost“ za fenoménem připustíme či nikoliv /a škrtneme ji/, přesný popis fenoménu jakožto fenoménu není možný, neboť k fenoménu vždycky nějak náleží to, co je ukazuje či zjevuje /FAINE-STHAI/ - a to, co se vyjevuje, není sám fenomén, nýbrž fenomén je způsob, jak se vyjevuje něco, co fenoménem není. Důraz na to, že chceme dbát „celého fenoménu“, je proto v neřešitelném napětí s důrazem, že máme zůstat u „pouhého fenoménu“. Bud' totiž chceme říci, že budeme sledovat jen samo vyjevování resp. to, co je tím vyjevujícím /ve smyslu aktu, výkonu/ - a pak ovšem nebudeme mít nikdy zpracován „celý“ fenomén /k němuž nutně náleží vedle výkonu vyjevování ještě i to, co se díky tomuto výkonu vyjevuje/ - anebo důrazem na „celý fenomén“ pokryjeme vedle výkonu vyjevování i to, „co“ se díky tomuto vyjevuje - ale pak zase nebudeme schopni zůstat výhradně u „pouhého“ fenoménu, neboť to, co se ve fenoménu vyjevuje, je mimo sám fenomén, za ním, v jeho pozadí či základě. Musíme vzít zkrátka na vědomí, že fenomén či jev nesmí být na jedné straně identifikován s „věcí samou“, ale na druhé straně ani s ryzím či „pouhým“ výkonem subjektivity. To pak je třeba řádně interpretovat.

- 5.XII.87

87-648

Lze s porozuměním a inteligentně interpretovat Heglovo pojetí vztahu filosofie k státu? Stát je především pro Hegla jakousi hrází proti svévoli, náhodě a omylům. Jako takový se sice může právě v tom světě svévole atd. umazat či nakazit, ale to není argument proti státu, nýbrž proti onomu stavu světa, který má být státem zorganizován. Principem státu je rozum, stát je „skutečností mravní ideje“, je skutečností „konkrétní svobody“. Odtud se takměř samo podává, že filosofie se musí cítit blíže státu než oné skutečnosti světa či společnosti, v níž vládne ještě ona svévole, náhoda a omyl, jimž není učiněna přítrž. To se může stát teprve se státem a skrze stát, a filosofie na tom musí mít vlastní zájem, neboť ani ona nestojí a nemůže stát na straně svévole atd., nýbrž právě na straně rozumu. Onen svět svévole atd. vlastně není v pravém slova smyslu skutečný, ne-

boť mu chybí rozumnost a rozum: jen to, co je rozumné, je skutečné. Rozumný je však ex definitione stát; a proto filosofie může a musí stát na straně státu. Také stát musí ve filosofii najít spojence: filosofie už v jeho perspektivě nenáleží mezi soukromé, privátní záležitosti jedinců, ale je zapotřebí jí zajistit „veřejnou existenci“, a to znamená existenci přednostně nebo výhradně ve státních službách.

Naše kritika musí vyjít nejdříve z historických zkušeností. Ti, co od počátku chápali Heglovo pojetí jako apologetiku pruského státu v jeho statu quo, měli v jedné věci dodělat pravdu: totiž že stát si nakonec vždycky bude uzurpovat moc i nad filosofií a dokonce nad rozumem, že tedy sama státní moc není s rozumem spojena bytostně a do základu, nýbrž že se jí může co do rozumu a rozumnosti lecos nedostávat.

- 6.XII.87

87-649

Historická zkušenost tedy učí, že stát může být pro rozum velmi užitečným prostředkem, ale že musí být nejprve zajištěno, aby na rozum dal, aby rozum a rozumné programy respektoval a opravdu uskutečňoval. Rozumnost státu je účinnější než rozumnost společnosti - v tom měl Hegel pravdu, když občanské společnosti připisoval jen chápání, nikoliv rozum, kdežto státu sám rozum. Ale podmínkou je, že stát bude rozumu dbát. Což je však něco takového možno zajistit nezávisle na občanské společnosti? Pojkud nerespektuje rozum občanská společnost, nebude jej respektovat ani stát. Jediná kontrola státu je kontrola ze strany /občanské/ společnosti. A protože sama občanská společnost také nemá jednou provždy respekt k rozumu dán do vínku, ale musí být k rozumu vedena a vychovávána, ukazuje se tu jako základně významná právě úloha filosofie, která jediná - na rozdíl ode všech 'ostatních' věd - nemá svůj obor zúžen a vymezen tak, že každým krokem za tyto meze se stává její působení něčím nekompetentním, pouhým amatérismem. Filosofie má schopnost a tudíž také povinnost sledovat, jak se v nejrůznějších oblastech a sférách respektuje nebo nerespektuje rozum, může a má to posoudit a může a má volat všechny, kdo jsou schopni rozumět, k nápravě, k dílu nápravy. Otázka tedy nakonec nestojí tak, zda stát rozpozná, že filosofický podnik není ničím soukromým, nýbrž veřejným, a už vůbec nespočívá věc v tom, že by se filosofie měla dát do státních služeb. Filosofie zajisté může sloužit jak státu, tak společnosti, tak jednotlivým lidem, ale o tom, jakou službu konkrétně na sebe má brát, není povolána rozhodovat ani společnost, ani stát. Filosofie nemůže přebírat svá pověření a své úkoly od státu, aniž by si zachovala svobodu svědomí.

87-650

Heglův slavný výrok z předmluvy k Filosofii práv trpí tou vadou /i když jej vyložíme spolu s Heglovým vysvětlením z Encyklopedie věd/, že dost nedbá času, rozumí se dějinného času. V pozadí je etymologie německého slova Wirklichkeit: wirklich ist, was wirkt. /Francouzi proto právem překládají „effectif“ – viz kupř. Lefebvre a Macherey, 5319, s. 15 a jinde./ Víme ovšem velmi dobře, že působit umí a může také mnohé „nerozumné“. Jde nepochybně o působení jiného druhu: nerozumné se prosazuje svou vahou a setrvačností, rozumné postupně převládá, tj. prosazuje se právě svou nadvládou a svrchovaností, která má zdroj v rozumu. Rozum se postupně a dlouhodobě prosazuje proti setrvačnosti a tedy nerozumu. Rozum je povýtce něčím, co se prosazuje v čase, v dějinách, nikoliv jako setrvačná, nadčasová nebo v čase neměnná struktura. Přesto váha setrvačností a nerozumu bývá někdy obrovská. Proto říkat, že nerozumné je neskutečné, dokonce ani v onom smyslu „nikoliv působící“, je prostě nesmysl anebo špatná vytáčka. Heglovská levice proto plným právem navázala na Heglův výrok tím, že jej obrátila výrazně a jednoznačně proti „stávající“ a stojící, nehybné skutečnosti, a že se plně orientovala do budoucnosti: to, co je rozumné, musí být s naší pomocí uskutečněno, a to, co je nerozumné, musí být rovněž s naší pomocí skutečnosti zbaveno, „odskutečněno“. Ovšem to platilo jen na začátku, dokud heglovští levičáci nedospěli k tomu, že se mohli etablovat. Jakmile dostali např. marxisté moc a stát do svých rukou, vztah se ihned obrátil a o tom, co se takto stalo skutečným ve smyslu „faktičnosti“ /„reálný socialismus“!/, lze nadále mluvit jen jako o rozumném – a filosofie musí „posluhovat“ svými apologiemi.

- 6.XII.87

87-651

Z ničeho nevyplývá, že spojování, shromažďování, sjednocování /spolu s nezbytným výběrem toho, co má být integrováno, a tím i oddělením vybraného z původních třeba nevhodných souvislostí a kontextů/ je vždy jen jediné možné. Možností je vždy víc, také uskutečnění oněch možností nebývá vždy stejně platné, závažné, efektivní, perspektivní atd. atd., krátce správné. LOGOS sám nemůže být odpovědný zároveň za integraci a zároveň za správnost té integrace. Na úrovni dějinné už je ta dvojí funkce od sebe natolik oddělena, že v některých situacích je správná integrace /správná integrita/ prakticky nemožná a že je nutno se v určitých kontextech situačních rozhodovat mezi integritou a mezi správností, „pravostí“.

Pochopitelně, že to musí být ještě detailněji vyjasněno, ale zkušenost ukazuje, že některé integrity musí padnout, protože ztěžují, znemožňují nebo přímo vylučují pravost, takže musí být rozbity či alespoň dekonstruovány, aby pravosti bylo učiněno zadost a aby uvolnily místo pro integrace nové, vyšší a lepší. A protože staré integrity smějí být destruovány a dekonstruovány jen za předpokladu, že jsou řádně připraveny projekty a programy realizace integrit nových, jsou myslitelné a možné situace, v nichž je nutno dát přednost /byť dočasně/ omezeným nebo pochybným, vadným integritám stávajícím před nejasnými a nepromyšlenými, řádně nepřipravenými projekty nějakých zatím vágních integrit budoucích, neboť v takových případech není žádná záruka, že po rozbití dosavadních nevyhovujících integrit nenastane situace ještě nesnesitelnější, ještě odpudivější, ještě nelidštější.

- 7.XII.87

87-652

Proto důraz na pouhou integritu bez uznání nároku na pravost toho, co je nebo má být integrováno, a zejména na pravost samotného integračního procesu resp. výkonu, může vést na scestí, ve směru k tzv. totalitnosti. Totalitě a totalitnosti nesmíme ovšem rozumět v onom upadlém, zcela zpolitizovaném a ideologizovaném smyslu, jak se toho slova užívá v polemizujících politických nebo mezinárodně politických táborech. Totalita jakožto nepravá integrita fakticky nebo i teoreticky /či spíš ideologicky/ odmítá jakékoli věcné měřítko, obsahové kritérium, jež by nebylo sice v pravomoci samotné totality či jejích představitelů stanovovat, ale jež by bylo - na základě obecného uznávání - nutno respektovat, aby se pravá integrita nezměnila ve zhoubnou a falešnou. Pokud nějaké integrita funguje, pak to je díky LOGU. Ale díky LOGU mohou fungovat a fungují také integrity falešné a zhoubné. Rozdíl mezi integritou pravou a falešnou nesmíme ovšem ztotožňovat s rozdílem mezi jsoucнем pravým a nepravým. Rozdíl musíme dělat jednak proto, že falešná integrita stále ještě může být ve svých jsoucnostech integrovaná a může tedy být „pravým jsoucнем“; zejména však je důležitý rozdíl mezi obojím, protože falešná integrita nabývá katastrofických podob teprve v rámci dějin a dějinných událostí, a to znamená na rovině nepravých jsoucnen, neboť jediným pravým jsoucнем uprostřed všeho dějinného pohybu jsou lidé. Falešné integrity mají proto vždycky charakter emancipovaných elementů, které sice nejsou schopny obstát bez ustavičně obnovovaného vyživování ze strany lidí, ale na druhé straně si devedou tento kvasiparazitární způsob existence velmi tvrdě vynucovat.

87-653

Ze všeho vysvítá, že vedle principu spojujícího, shromažďujícího a integrujícího musíme připustit ještě princip jiný, odpovědný za pravost či správnost jak toho, co je integrováno, tak způsobu integrity samotné. Vedle LOGU proto potřebujeme PRAVDU jako zdroj a záruku veškeré pravosti. To nás povede k dvojímu úkolu: jednak musíme blíže objasnit a učinit tak nahlédnutelným, co vlastně máme na mysli, když mluvíme o PRAVDĚ, jednak musíme ozřejmit, jaký je vztah mezi PRAVDOU a LOGEM. Pravda v našem smyslu ovšem nemůže být pochopena jako nezakrytost /ve smyslu ALÉTHEIA/, neboť pak by nemohla být zárukou pravosti /eventuelně kritériem nepravosti/ toho, co „jest“. A protože má být instancí, před kterou se každé jsoucí vyjevuje nikoliv pouze, jak /prostě/ jest, nýbrž ve své pravosti či nepravosti, nemůže být pravda chápána sama jako jsoucí, jako jsoucno. To znamená, že podobně jako LOGOS nemůže být ani PRAVDA uchopována a postihována předmětným myšlením, resp. jeho předmětnými intencemi. Jiná podobnost spočívá v tom, že tak, jako je smysluplné dělat rozdíl mezi LOGEM vůbec a již poněkud konkretizovaným LOGEM určité události, určitého jsoucna, má smysl rozlišování mezi PRAVDOU vůbec pravdou jednotlivé události nebo jednotlivého jsoucna. Rozdíl naproti tomu je v tom, že LOGOS jsoucna shromažďuje jsoucno /jakožto událost/ v jediný celek na základě vnitřní integrity sjednocený v sobě a tím vydělený od ostatních jsoucen, čímž je právě LOGEM zajištěna mj. možnost přístupu jiných jsoucen k tomuto integrovanému celku vnitřně sjednoceného jsoucna. Pravda naproti tomu ukazuje či vyjevuje pravost či nepravost jsoucna tím, že exponuje jeho spjatost a souvislost se širšími až nejširšími kontexty /„reálnými“/.

- 7.II.87

87-654

Práce samotných theologů přináší někdy pozoruhodné výsledky, které by neměly uniknout filosofům. Pro vznik mé práce měly zásadní význam úvahy, k nimž mi dali podnět někteří theologové, především to byl Bonhoeffer se svou myšlenkou nepotřebnosti metafyzického pojetí Boha, Gogarten a zejména Bultmann s jejich distancí od religiozity a mýtu /měl bych na tomto místě nepochybně jmenovat také Bartha, u něhož distance od náboženství a naboženskosti je zřejmá, ale je poněkud přehlušena tou obrovitou prací systematickou a dogmatickou/, a docela speciálně to byl Ebeling svou studií o významu slov PISTIS a PISTEUEIN u synoptiků a

ještě úže v nejbližším kontextu s „vlastními slovy“ Ježíšovými a s jeho činy, zejména s uzdravováním apod. Inspirován uvedenými mysliteli jsem si položil otázku /přesněji: jsem si znovu položil a vždy znovu kladl otázku/, do jaké souvislosti lze uvést filosofii na straně jedné a víru na straně druhé. V české tradici reformační došlo k významnému duchovnímu zápasu o vztah ke kulturním statkům všeobecně /viz Blahoslav a jeho Filipika proti misomúsům/. Analogie lze najít i jinde u reformátorů, ale i u starších autorů, vlastně od počátku církve /a ještě by bylo možno jít dále zpět do dějin starého Izraele/. Bezbřehý synkretismus a ochota přijímat z nejrůznějších kulturních **okrů** vše a cokoliv jsou pochybné a je možno na ně aplikovat slova o „sloužení bohům cizím“. Ale odmítání všeho šmahem a neschopnost se obohacovat prvky vhodnými /otázka, co to je „vhodné“, buď zatím odsunuta na pozdější dobu/ vedla vždy k sterilitě a dobrovolnému přijímání „kulturních ghatt“. Starozákonní spisy podávají nepřeborné množství dokladů o asimilaci cizích prvků.

- 8.XII.87

87-655

O vztahu víry k filosofii bylo nutno rozhodnout /resp. rozhodovat/ od samého počátku křesťanství /a také zde existovala prehistorie, neboť již staří Židé byli nuceni se vyrovnávat v době helenismu ne-li s filosofií jako takovou, tedy alespoň s některými jejími prvky a sekundárními vlivy/. Negativní vztah a varování před filosofií nadlouho neuspělo, zejména protože bylo neproduktivní a bezperspektivní. A tak postupně došlo k adaptaci právě těch největších řeckých filosofů pro potřeby theologie. Velcí myslitelé mezi církevními otci by bývali byli nemyslitelní, kdyby byli nešli do školy k Platónovi a Aristotelovi /o vlivech stoiků a novoplatoniků nemluvě/. - Na první pohled se mohlo zdát, že vztah tehdejší společnosti k filosofům a ke křesťanům /ostatně i židům/ vykazoval určité podobnosti: obecně se průměrní občané chovali jak k filosofům, tak k 'věřícím' nevráživě nebo alespoň s nedůvěrou, se sklonem k útočení proti nim a k jejich pronásledování. Oběma byly adresovány výtky rušení náboženství, ba ateismu. Lze snad říci, že sice na jedné straně křesťané a křesťanští theologové značně profitovali ze spolupráce s filosofií, ale že na druhé straně i filosofii byla tato spolupráce ku prospěchu, jak je vidět např. na tom, jak by býval dopadl Aristotelés, kdyby v něm nebyl nalezen filosof „vhodný“ /a ovšem kdyby to nebylo alespoň se zpožděním umožněno díky arabskému zprostředkování/. Nicméně jedna věc se dnes v určitém pohledu /který je zatím dost vzdálen tomu, aby byl obecně přijímán/ jevila jako

fatální nebo přinejmenším nešťastná: křesťanství intenzivně asimilovalo obecnou religiozitu a filosofie mu v tom byla povážlivou pomocí.

- 8.XII.87

87-656

Hendrikus Berkhof v úvodu své knihy o „křesťanské víře“, nesoucí podtitul „Úvod ke studiu víry“ /„Christian Faith. An Introduction to the Study of Faith“/ svůj cíl vymezuje pozoruhodným způsobem: „this kind of work, which seeks to penetrate a particular area of reality, by showing how that area relates to adjoining areas“ /p.l/. O něco dále na téže stránce užívá formulace „the specific character of the area of reality we wish to enter“ /dtto/. Už sama tato slova naznačují, že autorovi jde nebo že by mu mělo jít o víru jako skutečnost /„reality“/, že tedy se nehodlá omezovat na interpretaci různých pojetí víry /tj. různých reflexí víry/. Jako theolog ovšem vychází z toho, že „... that the Christian faith expresses itself normatively in the New Testament“ /dtto/, ale to mu nebrání postavit otázku znovu tak, aby nemohl být nikdo na pochybách, že nejde o pouhou exegezi a interpretaci novozákonního pojetí /přesně: několika, různých novozákonních pojetí/, nýbrž o tu skutečnost, k níž se novozákonní výroky a výpovědi vztahují. A tady pak zjišťuje, že se víra v Novém zákoně představuje jako dar Ducha svatého a ovoce vyvolení, jako zvláštní zjevení, jako nahlédnutí, jež nepojalo /zřejmě samo, spontánně, ze své iniciativy/ žádné lidské srdce, žádná lidská mysl /dtto/. Tak vzniká otázka možnosti nějakého přístupu k něčemu, co se samo prezentuje jako průlom odjinud do naší skutečnosti. Ovšem na druhé straně táž víra o sobě vypovídá, že nějakým způsobem a vždy někdy a někde se prolamuje do naší skutečnosti, prosazuje se v ní a stává se tak nutně sama kusem té skutečnosti, protože se „uskutečnila“. Aniž bychom dále sledovali Berkhofovy vývody, dostáváme se tak k centrálním problémům.

- 8.XII.87

87-657

Berkhof svým východiskem otevřel otázku, která daleko přesahuje svým významem problematiku theologickou. Jesliže víra přichází „odjinud“ a do našeho světa se prolamuje, vlamuje a vede k určitým formám uskutečnění, prosazení, uplatnění, vzniká otázka, zda se tím zásadně nepodobá každé události /v našem pojetí/, neboť také událost vždycky začíná jako nepředmětné dění,“ které se teprve postupně zvnějšňuje, zpředměťňuje. Dokonce i onu tradiční charakteristiku, interpretující víru jako dar, je možno veskrze analogicky aplikovat na každou /pravou/ událost: také kaž-

dá událost je ve svém počátku darem, nevyplývající z jiných událostí ani ze situace, z rozmanitých vnitrosvětých příčin apod., nýbrž je ve svém počátku – hleděno zvnějšku – zcela kontingentní, a teprve díky svým reakcím na jiné události, s nimiž vchází v kontakt, a díky reakcím jiných událostí na ni, se zapojuje do světa a tím na sebe také bere něco z tohoto světa a z jeho setrvačností /jež jsou produktem reaktibilit nejrozmanitějších nespočetných událostí/, takže přestává být ryzí kontingencí a v jejím průběhu se stále více prosazuje ona kontextuální zapojenost a na váze přibývá setrvačností a tzv. tělu. – Je-li tomu tak, pak ovšem ona Berkhofova charakteristika víry se ukazuje jako velmi nedostačující, neboť vlastně splývá /shoduje se/ s charakteristikou každé pravé události, a za druhé je vadná, což je závažnější, neboť víru chápat jako událost je vpsledu nedržitelné /z důvodů, které vysvitnou v následujícím/. Celá věc vysvitne zřejměji, když na jedné straně srovnáme vztah akce k jejímu subjektu a na druhé straně vztah „aktu“ víry k lidskému subjektu, jemuž jsme si zvykli onen akt víry přisuzovat /ne zcela legitimně/.

- 8.XII.87

87-658

Naše první – ještě pouze orientační – otázka musí znít: není-li víra sama o sobě událostí /a brzy si ukážeme, že to není držitelná teze/ a podobá-li se něčemu, co můžeme předpokládat u všech /pravých/ událostí, nemůžeme z toho vyvodit např. to, že každá pravá událost je nějak s vírou /byť jen na příslušné úrovni/ spjata? Není víra nezbytná všude, kde se odehrává, „děje“ nějaká pravá událost? a není dokonce víry třeba i tam, kde jde o události nepravé, např. dějinné? Jestliže apoštol Pavel cituje řeckého básníka a adaptuje jeden citát z jeho básně ve své řeči na Areopágu: /Sk 17,28/ „Nebo jím živi jsme, a hýbeme se, i trváme, jakož i někteří z vašich poetů pověděli: Že i rodina jeho jsme.“ A o kousek předtím ještě říká: „... on dává všechněm život i dýchání i všecko.“ /dtto, 17,25/. Pavlova řeč je sama o sobě pozoruhodná tím, že je pronášena nejspíš na shromáždění filosofů, kteří očekávali, že uslyší „něco nového“ /v.21/. Pavel se mohl zajisté dopustit chyby, mohl mít špatný odhad v detailu, mohl zůstat nepochopen /a také byl nepochopen, resp. posluchači brzo ztratili zájem o to, co jim říkal/, nicméně jedna věc je nepochybná: Pavel nemohl nevědět, že mluví k filosofům a nemohl se nepokusit je oslovit jejich řečí /když jinak sám o sobě říká, že je Řekům Řek a tak dále/. Interpretovat filosoficky jeho řeč není tedy v rozporu s jeho úmysly, neboť on nemohl neočekávat, že filosofové budou k jeho řeči, přednášce přistupovat filosoficky. Proto musíme vzít na vědomí, že Pavel, který začal tím, že připomenul Boha

jako toho, „kterýž stvořil svět a všecko, což jest na něm“ /v.24/, navíc dává život i dýchání „i všecko“ všechněm, že jim dává i jejich hýbání a též trvání; **prezentoval vědomě filosoféma.**

- 8.XII.87

87-659

Ve zmíněném filosofématu apoštola Pavla je především přítomno tvrzení, že stvoření je záležitostí nikoliv jednorázovou, a že další trvání toho, co je stvořeno, jeho život, jeho pohyby, jeho dýchání atd. že by už z onoho předchozího stvoření jakožto ukončeného aktu prostě vyplývalo, že pak už by to, co bylo stvořeno, žilo, dýchalo, hýbalo se atd. již po svém a svými silami. Nikoliv: vazba, stvořeného „jsoucna“, tedy stvořené události celého období trvání jeho života, se netýká jen jeho počátku, jeho vzniku, ale trvá po celé toto období, po celý jeho život. Jestliže se dále na jedné straně mluví o stvoření světa a všeho, co je na něm, a jestliže se na druhém místě mluví o tom, že on /≠ Bůh/ dává „všechněm“ „život i dýchání i všecko“, je zřejmé, že stvoření se týká veškerenstva se vším všudy, ale ono „dávání všeho“ „všechněm“ se týká živých bytostí a mezi nimi zvláště lidí. „Lidské pokolení“ je vyzvednuto zvláště a vyzvednuta je i jeho bytostná jednota: „A učinil z jedné krve všecko lidské pokolení, aby přebývalo na tváři vsí země...“ /v.26/. Krev je /byla/ pro staré Izraelce synonymem duše a života; jistě to stále ještě alespoň do jisté míry platilo i pro Pavla. Nejde tedy jen o „pokrevní příbuzenství“, nýbrž o životní a duševní, perspektivně /v možnosti/ i duchovní jednotu všeho lidstva. Snad ani nemůže být pochyb o tom, že po stvoření všeho vůbec a po dávání a udržování života a dýchání i trvání všech živých bytostí a po zajištění jednoty lidského rodu musí následovat sjednocování lidských dějin. To pak spočívá nikoliv v nějaké ideologické jednotě nebo v obecně přijímaných teoretických premisách, nýbrž v „makavém“, tentativním „hledání Pána“.

- 9.XII.87

87-660

Zdá se, že právě na ono „hledání Pána“ nemusíme strhovat všechn zájem, neboť musíme dbát toho, čím apoštol Pavel začíná již v prvním oslovení: „Muži Aténští, vidím vás býti všelijak příliš nábožné lidi. ...“ /v.22/. Jemná ironie onoho „všelijak nábožní“ může být pochopena povrchně anebo hluboce. Neodbudeme-li Pavlův poukaz na oltář neznámému bohu nemusí být nutně chápán jen jako rétorický obrat, a stejně tak nemusíme ironický hrot vidět obrácen jen vůči oné neznámosti a neznalosti, která má být Pavlovým zvěstováním změněna v známost a znalost. Vezměme v

úvahu tu možnost, že apoštol, který k nim chce promluvit s vědomím, že jde o filosofy, nechce zrušit onu neznámost a neznalost. Vždyť filosofové znají onu tradici, pojící se k jménu FILOSOFIA, v níž se filosofové s plným vědomím přiznávají k tomu, že jejich filosofování je pouhou láskou k moudrosti a touhou po ní, ale nikoliv moudrostí samotnou. Takoví filosofové nemohli být přece Pavlem považováni za nějak snadno „obratitelné“ na víru. Daleko pravděpodobnější je, že Pavel opravdu nechtěl v tu chvíli víc než jen upoutat jejich zájem a pozornost, nikoliv z nich hned udělat křesťany. A tak přinejmenším musel počítat s tím, že - pokud se u nich nesetká s postojem od počátku odmítavým - jeho slovům budou rozumět tak, že jim něco dalšího /nikoliv však všechno v plnosti/ řekne o onom neznámém bohu, kterého snad i oni sami ctili, ačkoliv jej neznali. Jistá ironie, s níž Pavel mluví o tom, že jsou „všelijak příliš nábožní lidé“, se pochopitelně v takovém případě může vztahovat tím spíš i na to, že jsou ochotni uctívat něco nebo někoho, co nebo koho sice neznají, ale s naprostou samozřejmostí mají za to, že jde o nějakého boha - prostě protože jsou religiózní.

- 9.XII.87

87-661

Mám za to, že zřetelným dokladem toho, že dokonce sám Pavel se - a právě v této chvíli - staví do řady izraelských proroků, zpochybňujících religiozitu, v našem případě onu „všelijak přílišnou nábožnost“, kterou „vidí“, na svých posluchačích /v.22/, je jeho autoritativní výrok, že onen „Bůh ... kterýž stvořil svět i všecko“, „nebydlí v chrámech rukou udělaných, aniž bývá ctěn lidskýma rukama...“ /v.24-25/. Tím vlastně popírá nebo alespoň relativizuje to, co ohlásil předem, totiž že svým posluchačům zvěstuje onoho „neznámého boha“, kterému oni „všelijak příliš nábožní“ lidé postavili dokonce oltář. Pavlovo popření se ovšem netýká toho, koho slíbil zvěstovat, nýbrž toho, že by nějak uznával onu zmíněnou „přílišnou nábožnost“, s níž - jak vidí - se setkává. To jen potvrzuje, že v jeho řeči onen ironický hrot opravdu jest. Jestliže ten Bůh, kterému nelze prokazovat poctu lidskýma rukama, dokonce ani tak, že mu je postaven chrám nebo oltář, bude v následujícím zvěstován, je zjevené, že nemá být zvěstován v navázání na „všelijak přílišnou nábožnost“, ba snad vůbec na obecnou religiozitu. Vlastně by tu už vůbec neměla být řeč o „bohu“ ani o „Bohu“; je-li, pak jen provizorně, dějinně dočasně, protože ani sám apoštol Pavel nemůže překročit ani přeskočit svůj vlastní stín ani stín své doby. Je si toho sám vědom, neboť si je vědom své příslušnosti k jednotě lidského rodu, k lidem, jimž byl vyměřen nejen čas či doba, tj. určitá dě-

jinná chvíle, ale také jí příslušná a jí poplatná podoba /a pochopení/ cíle „jejich přebývání“. A právě této provizornosti dává Pavel jednoznačný relativizující vyjádření, kdy mluví o „hledání Pána, zda by snad makajíce mohli naléztí jej ...“ /v.27/

- 9.XII.87

87-662

Ještě jednu věc můžeme vyčíst z vyličení Pavlovy řeči v Areopágu. Jestliže cituje řeckého básníka /musím si ještě ověřit, zda má pravdu Milan Balabán, že i ono „jím živi jsme, hýbeme se i trváme“ je citátem - z textu samotného to nevyplývá, nýbrž jen to druhé, totiž „že i rodina jeho jsme“ / v. 28/, je tím zásadně uznána pouhá relativita výstižnosti pochopení Boha /resp. „Boha“ či „boha“/, který na jedné straně „není daleko od jednoho každého z nás“, zatímco na druhé straně lidé „hledají Pána, zda by snad makajíce mohli naléztí jej“ - takže i to nejlepší „poznání“ a pojmové vymezení je „napořád neužitečné“, neboť Bůh není podoben ničemu, „vyrytému“ ať řemeslem, ať lidským důvtipem /v.29/. Snad právě o toto místo bychom se mohli také opřít ve výkladu, rozšiřujícím zákaz vytváření „rytin“ i na „rytiny“ pojmového tvoření, pojmových konstrukcí. A z celého kontextu se zdá být nepochybným, že ona relativizace se nikoliv pouze „také“, nýbrž právě „především“ týká konstrukcí náboženských a nábožných /religiózních/. Jediná autoritativnost spočívá v sebezjevení „božím“, ve zvěstování „všechněm všudy lidem“, aby pokání činili /v.30/ - což zase poukazuje na to, že nejde o zjevení nějaké teorie, správného pojmového vymezení, nýbrž o výzvu k činu, k činnosti, k zásadnímu životnímu obratu /jímž jest „pokání“, tj. METANOIA/. Místo zjevené teorie je tu muž k tomu cíli vystavený, a konkrétně jeho vzkříšení z mrtvých, což opět není žádný nábožensko-magický čin ani úkaz, nýbrž věc služebná, pomocná, prostředkující, totiž „sloužící k víře všechněm“. Tak se ukazuje, že vposledu jde o víru - a všechno ostatní je tomu podřízeno. A tím je znovu potvrzeno, že ona ironie patřila religiozitě a „všelijak přílišné nábožnosti“.

- 9.XII.87

87-663

Pokud jde o víru, na jedné straně je věřící přesvědčen, že víra je darem, tj. že není výkonem věřícího; na druhé straně však ví, že „jeho“ víra nemůže být jen tak beze všeho a zejména bez další kontroly a dalšího zkoumání prohlášena nebo jen považována za „pravou“ víru a že pro sebe nemůže reklamovat nic z oné autority, jíž „pravá víra“ nutně požívá. Berkhof to vyjadřuje následovně /s. XII/: „What God has given us is inexhaustible, but

we are only little people, still on the way toward fully understanding everything ...“ To ovšem není totéž: Berkhof ten rozdíl vidí poněkud jinde, v jistém posunu: víra jako dar je nevyčerpatelná, ale my to plně nechápeme. To je jistě pravda, ale největší problém je jinde. Takhle lze totiž mluvit o každé skutečnosti: kus kamene, který leží před námi na laboratorním stole, je také nevyčerpatelný. Celý život bychom se jím mohli zabývat a stále bychom jej ještě neměli plně pod kontrolou svého všestranného rozboru, stále ještě by chybělo mnoho k jeho vyčerpávajícímu poznání. Rozdíl mezi vírou a kamenem však spočívá v tom, že k poznání kamene přistupujeme zvenčí, zatímco víra není ničím před námi a mimo nás, není „předmětná“, ale poznávající víru, poznáváme vlastně sebe. Přesto však ptatí, že poznávající sebe, nepoznáváme víru jako svůj výkon, nýbrž jako dar. Nevyčerpatelnost tohoto daru, o níž mluví Berkhof, není tedy založena na vysoké úrovni komplikovanosti víry jako kusu, složky skutečnosti, nýbrž spočívá v něčem jiném. Ona nevyčerpatelnost není předmětná a nepodobá se proto nevyčerpatelnosti kamene nebo jakékoli jiné předmětné skutečnosti. Ale co to tedy je ona nepředmětná nevyčerpatelnost?

10.XII.87

87-664

Nepředmětná nevyčerpatelnost víry spočívá v tom, že víra je jakoby začátkem všeho možného nejrůznějšího dění, lépe snad aktivity, iniciativy „všechněch“ /rozumí se především lidí, ale asi vůbec všech živých bytostí, my bychom pak obor ještě rozšířili na všechna pravá jsoucna, pravé události/, a ostatně nejenom iniciativy, ale vůbec všeho jejich života, dýchání i všeho /viz Sk 17,25/. Slova o spravedlivém , který je živ z víry, bychom tak rozšířili na všechna pravá jsoucna, která „jsou“ rovněž z víry, a která spějí k cíli veškerenstva právě vírou. To vůbec neznamená, že všechno je ve víře uloženo, dáno již předem, že tedy víra je nějakým předem daným skladem všeho možného, odkud se pak postupně všechno vytahuje a uvádí do skutečného světa. Nikoli, víra je spíš něco jako „stolečku prostři se“ nebo „roh hojnosti“ nebo ještě tak nejspíš pytel, jímž se sypou počátky všech událostí do tohoto světa, ovšem pytel, který je otevřen na obou stranách, který není zavázán na svém vrcholu, ale nemá ani dno. Nevyčerpatelnost víry nespočívá v její všeobsáhlosti, nýbrž v její jednoduchosti /předmětné/. Proto také ono vymezení, že víra je darem, má platnost pouze přibližnou, neboť pod darem rozumíme právě něco předmětného, co se může stát naším vlastnictvím. Ale tak tomu není. Víra je sice po jedné stránce darem, ale po jiné stránce nikdy se nestává naší vírou ve smyslu „naším vlastnictvím“ či jen „naším výkonem“. Víra v nás

pracuje, pohání nás, je zdrojem našeho pohybu, naší aktivity, našeho překračování mezí, naší vůle a odvahy /odvahy k vůli a vůle k odvaze/, činí z nás lidi aktivní, spontánní, nakloněné k činu /jak říká Rádl: víra je nakloněností, nachýleností k činu/.

10.XII.87

87-665

V Novém zákoně je velice často užito genitivu „víra boží“ /PISTIS THEOU/ - ale čteme také výzvu: mějte víru boží! Mám za to, že veskrze špatný je překlad „víra v Boha“, neboť tu dochází k naprostému zkreslení povahy intencionality víře vlastní. Jestliže je víra nakloněností či nachýleností k činu, pak její intence směřuje k vykonání onoho činu, a nikoliv k Bohu jako předpokládanému cíli či spíše ještě „předmětu“ víry. Nevyčerpatelnost víry by neměla smyslu, kdyby jediným předmětem víry byl Bůh (šlo by pak nanejvýš - za předpokladu, že je Bůh považován - opět chybně - za jsoucno - o nevyčerpatelnost předmětu, v zásadě podobnou nevyčerpatelnosti živé bytosti nebo i kamene). Na druhé straně je ovšem také nedržitelné považovat Boha za subjekt víry, tj. za subjekt oněch činů, k nimž víra vede. Zdá se proto, že onen genitiv THEOU nemá znamenat přivlastnění víry Bohu, nýbrž její původ a zdroj ukázat jako mimosvětý. Což je pro nás totéž jako „nepředmětný“. Jde jen o charakteristiku zvláštní povahy oné skutečnosti, která svůj původ nemá uprostřed předmětného světa, nýbrž vychází odjinud, mimo předmětné souvislosti, ale pak se do těchto souvislostí zapojuje či snad lépe řečeno prolamuje, vlamuje. Toto vložení má charakter zvnějšnění vnitřního (subjektního), tj. dochází k němu vždy prostřednictvím nějakého pravého jsoucna jakožto subjektu. A pokud nemáme na mysli sám život tohoto subjektu, který ovšem také a především je zakotven mimo předmětné souvislosti, pak se víra realizuje především prostřednictvím aktivity takového subjektu, skrze jeho akce, činy, skrze jeho nachýlenost k činu (Rádl).

10. XII. 87

87-666

Každé událostné dění probíhá tak, že se postupně ukazuje série přítomnostních jsoucností příslušného dějícího se jsoucna /události/. Navykli jsme si v souladu s tradicí říkat této střídě jsoucností „uskutečňování“ události. Je to slovo nevhodné, neboť /ještě v závislosti na Aristotelovi/ sugeruje pojetí pohybu jako přechodu z možnosti do skutečnosti, přičemž možnost je viděna na počátku, kdežto skutečnost na konci. Přihlédneme-li k událostnému dění blíže, ukáže se, že se to má podstatně jinak. Jedna věc

je náš globální, povrchní pohled, docela jiná věc je skutečný proces dění. Všechny jsoucnosti jsou totíž v onom smyslu „skutečné“ ve stejném smyslu a stejným způsobem, přičemž každé uskutečnění ve jsoucnosti ihned přechází v nejsoucnost, tj. každá jsoucnost hned pomíjí, jakmile se jednou uskutečnila. Něco však po onom uskutečnění v určité jsoucnosti zůstává. A právě tento „relikt“ je třeba důkladně analyzovat. Značný význam má totiž okolnost, že každá vyšší událost si používá ke své vystavbě nižších událostí jako svých subudálostí. A nejen to: každá superudálost si vedle subudálostí užívá také relikty oněch subudálostí resp. setrvačností, možných jen v podobě těchto relikty nebo na jejich základě. Tak se může stát /resp. jen tak můžeme objasnit, jak je možné/, že superudálost skončí ve svém dění, ale její subudálosti se buď nějaký čas ještě dále dějí, anebo se dějí či trvají /v podobě setrvačností/ ještě velmi dlouho, třeba i tak, že se mezitím stanou subudálostmi jiných superudálostí atd. Úhrnem vzato to znamená, že tzv. jsoucnosti jednotlivých subudálostí nemusí být a obvykle nejsou „synchronizovány“ se jsoucnostmi superudálosti, v níž jsou zabudovány a do které jsou vintegrovány.

11.XII.87

87-667

Doznívání jednotlivých jsoucností, tzv. relikty jsoucností, jsou prakticky neoddělitelně spjaty s ještě aktuálním děním subudálostí, zejména s takovým děním, které se buď zcela vyčerpává /zhruba vzato/ živením setrvačností anebo v něm vyživování setrvačností hraje rozhodující, převážnou roli. Komplex všech těchto relikty, setrvačností a zvnějšňujícího se přítomnostně jsoucnostního dění je tím, čemu říkáme „tělo“ příslušného jsoucna, události /tradičně se o těle mluvilo vždy jen u živých bytostí/. Dění události se tedy uskutečňuje nejenom střídou jejích jednotlivých jsoucností, nýbrž tato střída sama má strukturu mnohem komplikovanější, kterou nedostatečně postihujeme, když mluvíme u „uskutečňování“. Musíme proto provést rozlišení mezi uskutečňováním a na druhé straně mezi zvnějšňováním. Zvnějšňování znamená určitou aktivní organizaci těla, přičemž tělo je do značné míry tvořeno relikty již dříve provedeného zvnějšňování /přičemž mezi takové relikty náleží také důmyslné způsoby zajišťování reprodukce organismů téhož typu v podobě genových informací atd./. Zvnějšňování je širší a mnohem komplexnější než pouhé uskutečňování. Zatímco uskutečňování je vlastně rozvrženo již na svém začátku v jakémisi – předpokládejme – projektu, zvnějšňování znamená aplikaci tohoto projektu na předpoklady a podmínky, které jsou v určité situaci a chvíli k dispozici. Protože genetická informace /resp.

soubor informací/ představuje relikvitu nejen určité aktivity a tedy aktivního zvnějšňování rodičovských organismů, je zřejmé, že v původním rozvrhu medvěda jako superudálosti není ona „medvědovitost“ v žádném smyslu složkou ani součástí tohoto rozvrhu.

11.XII.87

87-668

Vezmeme-li vážně řečené, ukáže se nám v novém světle otázka, která by jinak musela bez toho zůstat nadále neřešena, totiž otázka, jak je vlastně možný třeba v evolučním procesu nějaký krok „dál a výš“, aniž bychom museli předpokládat nějakou masivní „orthogenezi“ /ve smyslu naprosté danosti podrobného rozvrhu předem do všech detailů/. Otázka je de facto dvojitá a jde dvojím směrem: jednak je třeba řešit ten problém, jak je možné učinit nějaký krok kupředu a výš v navázání na nějaký již dosažený stav – aniž by tedy bylo nutno vždy znovu začínat ab ovo. Kdyby tomu tak bylo, muselo by být již v „nepředmětném“ rozvrhu obsaženo potenciálně vše, k čemu pak v průběhu „uskutečňování“ dojde nebo alespoň může dojít /nevyskytnou-li se překážky/. Dalo by se říci, že Aristotelés pojal celou záležitost nejen jinak, nýbrž právě obráceně, než měl a než je správné. Hlavním problémem totiž není, jak se může zajíc narodit několik zajíců, aby se tak zachoval druh a rod – vyřešením tohoto problému jsme zůstali vězet jen v problematice zabezpečení rekurencí, setrvačností zvláštního typu a struktury, jež dovolují to hlavní, totiž proces evoluční. Neboť vskutku je hlavním problémem, odkud se vůbec vzala taková živá bytost, jako je zajíc. Aristotelés předpokládá /docela platónsky/, že zajícovitost je jednou provždy a od počátku věků dána jako MORFÉ, jako tvar, forma, zatímco HYLÉ, hmota, materia je beztvará a neklade /selektivně/ větší odpor při vtiskování jedné formy než při vtiskování formy jiné. Hmota je pro Aristotela tím nejuniverzálnějším a nejabstraktnějším, kdežto forma zajišťuje individuaci. Ale právě to není vůbec pravda. Principium individuationis je tím hlediskem, které nám nyní ukáže věci v pravém světle.

11.XII.87

87-669

Formálně /zatím zůstaňme u těchto starých pojmů/ zajišťuje individualnost LOGOS ještě zcela „vnitřní“ stránky jsoucna /jakožto události/: to, že jde o jedno integrované jsoucno, byť ještě ani dost málo nezvnějšňované, ale již skutečné. LOGOS tedy nesmíme zaměňovat ani ztotožňovat s aristotelskou formou /ani platónskou ideou resp. EIDOS/. „Čím“ se toto zatím ještě „niterné“ /nepředmětné/ jsoucno v průběhu svého událostního

dění stane, to záleží na tom, jaký „materiál“ pro výstavbu svého uskutečňování bude mít k dispozici resp. jaké tělo si bude moci osvojit. Bude to především toto tělo /které tu sice v plnosti také ještě není, ale jsou tu nějak k dispozici nezbytné informace i prostředky k tomu, aby – za rozhodující spolupráce resp. pod „vedením“ „a díky aktivitě a spontaneitě LOGEM rozvrženého jsoucna jakožto individua ve formálním smyslu – bylo ustaveno, vystavěno, zorganizováno, „ztělesněno“/, jež bude rozhodovat o konkrétních perspektivách skutečné životní historie, skutečného životního běhu onoho jsoucna. Musíme si to přiblížit připodobněním: když se lidské mládě narodí v primitivních podmínkách nějakého kmenového společenství, jehož celá kultura spočívá v uchovávání několika desítek znalostí a dovedností, ostatně osvojovaných převážně pouhým napodobováním, nemůže se z něho stát vynikající šachista ani hráč kopané, ani virtuos na varhany atd. atd. Genetická informace je v jistém smyslu obdobně již určitým kulturním prostředím, v němž se již formálně individuální teprve vzniknout mající jsoucno může stát individuem vskutku konkrétním. To je pak individuace v druhém, dalším smyslu, kdy původní formální jedinečnost se stává jedinečností i „materiálně“.

11.XII.87

87-670

Berkhof klade rovnítko mezi systematickou theologií a zkoumáním povahy víry: „The study of the faith may be a scientific discipline, yet it is first and foremost an art. In the study ... The study of the faith – or, as it is better known in the English-speaking world, the pursuit of systematic theology – is thus ...“ /s. 1 XII/. Tady je nutno přičinit několik poznámek. Především je nepochybně pochopitelné, že Berkhof poněkud relativizuje tvrzení, že studium či zkoumání víry může být /chápáno jako/ „vědecká disciplína“, tím, že ji především prohlašuje za umění. Ale co to je umění? V jakém smyslu může být nějaké zkoumání považováno za umění? Jistě nikoliv v tom smyslu, že by šlo o volnou tvorbu /či snad právě tak to myslí Berkhof? to považuji za nepravděpodobné/, nýbrž leda jako „dovednost“. V tom smyslu je ovšem uměním, totiž dovedností, také věda. Považuje Berkhof za „vědeckou disciplínu“ např. také filosofii? A je filosofie podle něho také především „uměním“ /tj. dovedností/? Nebo je filosofie uměním ve smyslu volné tvořivosti? Proč by potom filosofie nemohla také splňovat podmínky pro to, aby byla zahrnuta pod – širší – výměr „study of faith“, tedy studium či zkoumání víry? Proč by nemohla filosofie zkoumat povahu víry? Pakliže ano, vzniká otázka, jaký je vztah mezi filosofií a systematickou theologií právě v tomto ohledu. Nebo snad můžeme systematickou

theologii považovat jen za speciální případ /event. druh/ filosofie? A pokud se zkoumáním víry mohou obě „disciplíny“ zabývat rovným právem, aniž by mohly být považovány za totožné, čím se od sebe podstatně liší? Liší se snad přístupem, nebo východisky, nebo metodou? Nebo dokonce odlišnou „logikou“?

11.XII.87

87-671

Příprava na 14.12.87 - LOGOS a PRAVDA

01 Vycházíme z předpokladu primárně událostného rázu veškerých jsoucenc, přičemž fenomenálně se událost „dává“ jako střída jsoucností.

02 Náš dvojitý výchozí problém byl a/ jak jsou jednotlivé jsoucnosti spjaty, shromážděny v jediné jsoucno /jedinou událost/ bez asistence zvenčí, b/ jak jsou jednotlivé ukazující se jsoucnosti spjaty, shromážděny subjektivně, tj. právě v přístupu zvenčí.

03 Předběžně a bez detailního rozboru, který jsme odsunuli na pozdější dobu, jsme se rozhodli zůstat jen u jakéhosi „krycího“ názvu: „to shromažďující“ jsme s odvoláním na /pravděpodobně/ původní význam řeckého LEGEIN začali nazývat LOGOS, a to pro obě roviny problematiky.

04 Svým východiskem a volbou metody přístupu jsme rozhodli ještě v jedné záležitosti: chceme se v pokusu o nový myšlenkový model skutečnosti vyvarovat omylům, k nimž vedla převážnou většinu dosavadního /evropského/ myšlení přednostní orientace na „nepravá“ jsoucna. Právě naopak chceme svou pozornost upírat přednostně na událostné dění, tj. na jednotlivé vnitřně integrované událostné celky.

05 Protože se v této orientaci nemůžeme opřít o výsledky ani toho tzv. nejmodernějšího vědeckého bádání na úrovni kvant, elementárních částic, atomů ani molekul, ba dokonce jen velmi málo o bádání biologů, musíme volky nevolky studovat povahu toho, co jsme nazvali LOGEM, na úrovni nám nejbližší, lépe řečeno na úrovni nám vlastní /ve shodě ostatně s argumentací Pascalovou/.

06 Sdílíme proto - přinejmenším prozatím - soud mnoha novověkých myslitelů, že ze všech skutečností, s nimiž se ve světě a ve svém životě můžeme setkat a udělat s nimi „zkušenost“, je LOGU nejbližší právě lidské myšlení. I když se to může ukázat jako starý předsudek /a řada moderních myslitelů je o tom vskutku přesvědčena/, můžeme s jistotou vycházet alespoň z toho, že se nám to tak jeví, a ponechat si výhradu pozdějších oprav.

07 Analýzou Descartovy formule „cogito ergo sum“ jsme dospěli k nutnosti rozlišení mezi 'ego cogitans cogitans' a mezi 'ego cogitans cogi-

tatum', přičemž jsme zvláštní důraz položili na význam okolnosti, že výkon myšlenky je akce a že každou svou akcí se sám subjekt mění.

12.XII.87

87-672

08 Formule „cogito ergo sum“ předpokládá výkon reflexe myslícího subjektu /'ego cogitans'/. Tímto výkonem mění subjekt sám sebe na dvojí cestě. První z nich je tak říkajíc „přímá“, totiž subjekt tím, že myslí /reflektuje/, se stává subjektem myslícím, či lépe: já myslícím /ego cogitans, ego reflectens/.

09 Tím však, že ego cogitans myslí sebe, nestává se jen ego reflectens. Myslet znamená /držíme se evropské linie myšlenkové/ nejen vykonat myšlenkový akt, nýbrž také konstituovat myšlený předmět /tzv. intencionální předmět/. Výkonem aktu reflexe mění ego cogitans /ego reflectens/ samo sebe nejen přímo, ale také prostřednictvím sebeuchopení, sebezpočopení, sebeuvědomění, tj. oklikou před konstituovaný intencionální předmět 'ego reflectens cogitatum'.

10 Nemůže být sporu o tom, že 'ego reflectens cogitatum' se stává více nebo méně účinným nástrojem, jímž si člověk vědomě buduje /nebo spolu-buduje/ a udržuje /nebo spoluudržuje/ svůj charakter a svou osobní kontinuitu. To však má své těžko překonávané a těžko i překonatelné bariéry a meze v epoše, jejíž 'cogitare' se ustavilo historicky jako předmětné myšlení a v této tradici se neustále upevňuje a zároveň vytěsňuje všechny náběhy myšlení jiného typu /anebo je zahání do jakýchsi rezervací, např. umění/.

11 Již mnohokrát jsme si tentativně vymezovali filosofické myšlení /spíš širou, ve smyslu „okolíčkování“/ jako systematickou principiální a kritickou reflexi. Řekli jsme si také, že reflexe je vpravdě /v tom smyslu, jak ji důvěrně známe/ možná teprve tam, kde mohl být ustaven přímo metodicky pro reflexi nezbytný odstup od sebe, bez něhož není žádného přístupu k sobě. Právě tímto svým rysem však představuje reflexe neobyčejně výbušný, takříkajíc revolucionizující prvek myšlení.

12 Vynález pojmů a pojmového myšlení umožnil nejen rozvoj předmětného myšlení, ale musel také dříve nebo později vyprovokovat reflexi tohoto typu myšlení, založenou v distanci od jeho předmětné omezenosti. Myšlení, které stojí a padá se schopností odstupů od čehokoliv a se schopností reflexe, na tomto odstupě založené, muselo jednou najít cestu odstupů a potom i nového kritického přístupu k sobě samému a k zpředměťujícímu typu své pojmovosti.

13 Výsledkem nesčetnými reflexemi proniknutého a vždy znovu a nově proníkaného myšlení /jako aktivity/ bylo nejenom ego reflectens cogitatum /= zpředmětněné/, tedy tzv. mys

12.XII.87

87-673

líci subjekt /nahlížený prizmatem příslušného intencionálního předmětu/, nýbrž, a to je ta nová epochální skutečnost - ego cogitans reflectum.

Abychom světodějnou povahu této novinky lépe nahlédli, musíme si ukázat na rozdíl mezi předmětným myšlením a mezi reflexí.

14 To bude tématem zvláštního večera. Na tomto místě musí stačit následující: reflexe je vždy reflexí nějaké akce; takovou akcí může být i myšlení, tedy také jiná reflexe. Tím, že se reflexe obrací k jiné akci /ev. k jiné reflexi/ a je schopna na základě tentativní nebo metodické analýzy rozpoznat od sebe ty momenty reflektované akce, které jsou „spjatý“ s cílem akce, od jiných momentů, spjatých naopak se subjektem akce, vztahuje se reflexe k oběma pólům akce, jak k jejímu „objektu“, tak k jejímu „subjektu“. Předmětné myšlení však naproti tomu na „subjekt“ akce zapomíná, každou myšlenku na něj vytěsňuje a snaží se o tzv. „objektivitu“, v níž subjekt jakoby nehraje žádnou roli a je zatlačen do sféry „pouhé subjektivit“.

15 Reflexe, která na základě kritického odstupu od tohoto historicky se rozvinuvšího a veškerou vědu opanovavšího předmětného myšlení je schopna je podrobit kritickému přezkoumání z distance, se nutně eo ipso ustavuje jako myšlení alespoň do jisté míry a třeba jen v počátcích oné předmětné tradici se vymykající a její meze překračující.

16 Zejména však taková reflexe, která se už nenechává omezovat na rámec předmětného myšlení, začíná být postupně schopná myslit „subjekt“ nikoliv už tak, že jej zpředmětnuje, tj. nahlíží prizmatem předmětného myšlenkového modelu, nýbrž myslit jej jako „ne-předmět“ a spoluahajovat tak i na této významné cestě éru ne-předmětného myšlení. O tom však podrobněji později.

17 My se však nyní chceme zaměřit jiným směrem. Když se ego cogitans activum identifikuje /a to i prakticky, životně/ se svým myšleným modelem, totiž ego cogitans cogitatum, event. ego activum /morale etc./ cogitatum, vztahuje se k tomuto intencionálnímu předmětu /později ne-předmětu/ jako ke svému rozvrhu, orientačnímu plánu, tj. ke své normě, ke svému „má být“. Tak se ve své „faktičnosti“ vychyluje jakoby vstříc své budoucnosti, která „ještě není“ a nechává tuto budoucnost víc nebo méně

ovládnout dějící se přítomnost: nechá přítomnost, aby se řídila touto budoucností, chápanou jako to, co být má.

12.XII.87

87-674

18 Naším záměrem bylo tedy ukázat, že a/ LOGOS má nezbytně určitou významnou roli nejenom ve sféře „ontologické“ /jako to, co shromažďuje a sjednocuje jsoucnosti v celek jsoucna/, ani jenom ve sféře subjektivity / jako to, co shromažďuje a sjednocuje jednotlivé percepce atd. v poznání a myšlenkovém uchopení/, ale také a zejména jako to, co shromažďuje a sjednocuje „to, co má být“ pro určité jsoucno, s tím, čím jsoucno ve své „fakticitě“ jest /a přitom tuto fakticitu nesmíme chápat redukovane jako poslední okamžitou aktuální jsoucnost, nýbrž jako celou „historickou bázi reakční“, jak říkal Driesch/.

19 Napětí mezi tím, „co jest“ a „co má být“ je třeba chápat jako napětí mezi budoucností, jaká vyplývá pouze z dosavadních trendů /setrvačností/, a budoucností, která každou kalkulaci na základě tendencí a trendů / odhadů z faktičnosti/ přesahuje a tím či oním směrem se jí vymyká. Předmětným předpokladem takového přesahu je průlina, umožňující kontingenci, nepředmětným „předpokladem“ je ono „byti má“, které ovšem na žádnou náhodnost ani kontingenci nelze redukovat /to je jen vnějškový fenomén/.

20 „To, co má být“ resp. „to pravé“ pro určitou událost, pro určité jsoucno atd. ovšem může a musí být prostředkováno LOGEM jako tím, co jednak sjednocuje to pravé samo, jednak umožňuje a zakládá sjednocení toho pravého s faktickým /tj. dějovým, historickým/ průběhem toho, pro co „to pravé“ právě platí. Ale LOGOS nemůže zakládat samu pravost toho pravého. V tom smyslu není a nemůže být LOGOS ve své vševládosti tou opravdu poslední, nejvyšší instancí, ale naopak musí být pro instanci ještě vyšší jednoduše „k dispozici“, musí této nejvyšší instanci sloužit a být jejím prostředníkem, případně tlumočnickem.

21 Tou poslední instancí, která je nutně nad LOGEM a v níž má LOGOS nejen svou normu, ale dokonce i svůj nejvlastnější bytostný základ, je PRAVDA. Pravda tu však nesmí být chápána jako neskrytost, neboť to, co „má být“, nemá nikdy povahu neskrytosti, pokud neskrytost chápeme jako neskrytost jsoucího. Pravda není neskrytost, nýbrž je tím, co se zjevuje, vyjevuje, ale co se vyjevuje skrze LOGOS, tedy nikoliv tak, že by ukazovala jsoucí celé a najednou, jak „jest“. Právě ono „jest“ jsoucího je jednak dvojnásobné /jsoucnost x bytí/, jednak mnohoznačné /pro různé subjekty/,

jednak významně rozporné a plné vnitřního pnutí /založeného na rozporu mezi budoucností setrvačnosti a budoucností přesahu/.

12.XII.87

87-675

Landgrebe /FFie přítomnosti, s. 125/ interpretuje Heideggerovo pojetí existence, v níž člověk „ze sebe vystupuje k bytí“ tak, „aby získal nový postoj k jsoucnu, ponechává je být tím, čím je“, což zároveň znamená, že „člověk nechává bytí, aby si na něj činilo nárok, místo aby je bral k službám poznání řízeného vůlí“. V těchto formulacích se obráží všechno to, co vede k novému mylnému přístupu člověka jak ke jsoucňům, tak ke světu vcelku. Aplikujme to, co tu je řečeno, na vztah matky k dítěti. Nejdůležitějším jsoucňem ve světě kolem je pro člověka zase člověk; to platí na prvním místě pro člověka malého, čerstvě narozeného a teprve se rozvíjejícího, pro dítě. Matka nepochybně vystupuje ze sebe, aby získala „nový postoj“ k tomuto jsoucnu dítěte, jež se právě narodilo nebo jež se teprve učí chodit, mluvit atd. Samozřejmě se matka otevírá bytí dítěte a nechává je, aby si na ni činilo nárok. Ale její „nový postoj“ k dítěti vůbec nespočívá v tom, že matka dítě „ponechává být tím, čím je“. Matka respektuje sice okamžité potřeby dítěte, ale vždy jen v perspektivě budoucnosti, tj. v rámci respektu k budoucnosti dítěte. A tato budoucnost není vůbec dána již v plnosti momentálním stavem dítěte, dítě nemá své „možnosti“ v sobě zavnutě dány, obsaženy, tak abychom mohli říci, že matka respektuje něco, co tu už jest, a že se tomuto již cele danému jsoucnu dítěte dává k dispozici. Budoucnost dítěte je totiž něco, co si činí nárok nejenom na matku, ale i na otce atd., na celou řadu „druhých“ lidí, ale především si činí nárok na dítě samo v jeho danosti, v jeho aktuálních jsoucnostech. Matka proto musí víc respektovat budoucnost dítěte než jeho přítomnost /aktuální/.

13.XII.87

87-676

A protože jsme si řekli, že budoucnost každého pravého jsoucna - a tedy každého člověka - je plná napětí mezi budoucností pravou a budoucností nepravou či falešnou, tj. mezi budoucností, která nevyplývá z dosavadního běhu života /tak, aby se dala vypočítat/, ale která znamená vždy něco nového, nepředvídaného a nepředvídatelného, a na druhé straně mezi „budoucností“, která je vlastně už obsažena ve všech těch setrvačných pohybech, trendech a tendencích, jež tu jsou a jež mohou být konstatovány a z nichž pak je možno na budoucí průběh „budoucnosti“ usuzovat,

kalkulovat, tedy respekt k budoucnosti druhého člověka /obecně, zvláště však respekt matky k budoucnosti dítěte/ je smysluplný jen jako respekt k jeho pravé budoucnosti, nikoliv jako respekt k tomu, co je už dáno a co se bude odhadovatelně a více či méně vypočitatelně bude prosazovat i nadále. „Vystoupit ze sebe k bytí“ musíme pochopit jako a/ vystoupit ze své danosti ke své pravé budoucnosti, což zahrnuje b/ vystoupit ze svého bytí a udělat krok /kroky/ k bytí toho druhého, přičemž ovšem toto „bytí toho druhého“ musíme zase chápat jako především jeho pravou budoucnost, a protože žádná pravá budoucnost nemůže být respektována, jako by to byla nějaká jsoucnost či danost, znamená to c/ dát k dispozici svou aktuální přítomnost oné pravé budoucnosti toho druhého a tudíž být aktivně při tom, jak se tato pravá budoucnost toho druhého bude stávat aktuální skutečností, jak se bude naplňovat v napětí a často v rozporu s tím, jak se díky setrvačnostem a tendencím chce prosazovat /a bude prosazovat/ budoucnost nepravá, a tím zároveň naplňovat i svou vlastní pravou budoucnost, na niž má právo i ten druhý.

13.XII.87

87-677

Pro vznik a další rozvoj řeckého a potom evropského myšlení je charakteristické, že se orientovalo na předmětech, tj. na nepravých jsoucnech. Odtud je možno si vysvětlit takové myšlenky /a formulace/, jako že „nejkrásnější svět jako hromada věcí náhodně rozházených“ /zl. B 124, který ovšem nemůžeme připisovat samotnému Hérakleitovi; zřejmě jde o část polemiky, neboť podle zl. B 1 „se všechno děje podle tohoto logu“; nanejvýš by mohlo jít o vyjádření rozpornosti v samotné skutečnosti apod./, nebo Empedoklovy „evoluční“ představy: „ojedinělé pak bloudily údy“, „mnoho ze země vyrostlo hlav, jež bez krku byly, nahé se toulaly paže, jež byly zbaveny plecí, oči samotné bloudily, kterým zas chyběla čela“ /zl. B 58 a B 57/ apod. U Empedokla zřetelně vidíme, jak Láska i Svár působí vlastně zvenčí: „Když potom ještě více se utkával s démonem démon, údy spadaly v jedno, jak právě se naskytl každý, ale zároveň s tím pak vzniklo též jiného mnoho.“ /z1. B 59./ Láska tedy spojuje nazdařbůh, vznikají údy, orgány i celé organismy „správně“, ale také „nesprávně“: Láska spojuje, sjednocuje „nelogicky“, LOGOS se snad prosadí až později, proto Empedoklés nemluví o sjednocování, ale pouze o „spadání v jedno“ a na jiných místech dokonce o pouhém „smíšení“/B 35/. Ono působení zvenčí se podávalo jakoby samo; teprve Aristotelés jako první odmítl jako jediný a hlavní princip pořádání zvenčí a pořadajícího činitele umístil dovnitř /EN-ergeia, EN-telecheia/. Ovšem tím vznikly nové problémy, kte-

rých Aristotelés nikterak neřešil a je docela možné, že si je ani plně nevědomoval. Odkud se totiž vůbec bere „nitro“, v němž a z něhož onen činitel může působit?

13.XII.87

87-678

Empedoklés chápe působení Lásky jako působení vnějšího faktoru. Zřetelně to vysvitne z jeho teze, že není zrození ani smrt, nýbrž jen míšení a vzájemné střídání věcí smíšených; lidé si jen navykli mluvit o rození a smrti /zl. B 8/. Proto také mluví o Lásce jako o „přilnavé“ /zl. B 19/ - Láska je tedy něčím jako lepidlem, jakýsi „Alleskleber“ - proto ony teratologické případy nesmyslného srůstání /zase jde ve skutečnosti jen o slepování!/. To vše je ve zřejmém rozporu s ohlášeným rozdílem mezi Láskou a Svárem /zl. B 17/, totiž že Svár je od elementů oddělen, zatímco Láska „přebývá v nich“. Co to vlastně znamená? Láska je „v lidské údy vrostlá“, to o ní všichni vědí, ale „že mezi živly se otáčí, nepoznal žádný smrtelník“ - tedy „mezi živly“, rovněž od nich oddělena, fungujíc jen mezi nimi /jako lepidlo/, ale nikoliv v nich, neboť to by musela působit v jejich „nitru“ - ale jaké „nitro“ mohou mít elementy? Ono „spojování v jedno“, jež působí Láska, je jen dočasné, relativní, neboť „nesmírný život“ nebude nikdy zbaven „dvojí té síly“ /zl. B 16/, a tudíž ani Sváru a jeho působení. Vlastně bychom o vzniku ani o zániku, smrti neměli mluvit, protože nic takového ve skutečnosti není. Lidé tak mluví nesprávně, ale Empedoklés připouští, že on sám tak „ze zvyku“ mluví /zl. B 11/. V podstatě se Empedoklés příliš neliší v této věci od atomistů, ovšem je svými nedomyšlenostmi a polovičatostmi spíše inspirací pro další myšlení než oni. Je však příznačné, že nikde nenajdeme u Empedokla, že nahlédl rozdíl mezi věcmi a živými bytostmi, že o životě a o smrti mluví stejně u věcí jako u rostlin či zvířat apod. U obojího mluví, že „hned vyrostete z mnohého jedno“, „hned se zas rozpadne“.

13.XII.87

87-679

Problém aktivního hybatele zůstal pro řecké myslitele /a vlastně po více než dvě tisíciletí pro všechny evropské myslitele/ vlastně neřešitelný - byl „řešen“ jen zdánlivě resp. dogmatickým předpokladem a tvrzením. Nejlogičtější a nejdůslednější stanoviskem bylo eleatské popření vzniku a zániků na základě popření jakékoliv možnosti změny vůbec. Jakékoliv jiné řešení je vlastně kompromisem a nedůsledností. Myšlenka arché je neodlučně spjata s jakousi vnitřní inertností. Vskutku filosoficky zůstává proto

neuchopitelnou jakákoliv možnost vynořování a zanořování, vznikání a zánikání, dokud není postavena otázka, čím je tento pohyb, tato změna působena. Někteří myslitelé si tuto otázku kladou, a činí tak v různé míře hloubky. Na počátku je arché spojována jen s „vnitřní“ nehybností a na vnější pohyby se nehledí: Thaletova voda a Anaximenův vzduch jsou ovšem „hybné“, neboť každý ví a zná, že voda teče a vzduch že proudí jako vánek nebo vítr. Když je však arché pojmově víc vypracována a domyšlena, a zvláště když je pluralizována, stává se odpověď na otázku původu pohybu a zejména vzájemných pohybů a proměnlivých vztahů zcela nezbytnou. A odpověď se hledá v zavedení vnějšího „činitele“, faktoru. Tomu se nakonec nevyhne ani Démokritos, který sice na jedné straně říká, že není nic než atomy a prázdno, ale na druhé straně mluví o tom, že atomy padají /a narážejí na sebe, zachycují se o sebe atd./. V tom je atomismus krokem zpět třeba za Empedokla, který myšlenku faktorů nevytěsňuje, ale pokouší se ji pojmově zachytit a upřesnit. Aristotelés pak zavádí faktory „vnitřní“, ale také to dostatečně nepromýšlí a ani sobě nevyjasňuje.

13.XII.87

87-680

Na první pohled se člověku, odchovanému moderními a supermoderními předsudky a pověrami /např. vědeckosti apod./, může zdát náš experiment, v němž se pokoušíme propátrat co možná všechny oblasti skutečnosti, abychom odhalili v akci něco, o čem zatím z vlastní zkušenosti a z vlastního zkoumání mnoho nevíme a o čem zatím mluvíme jen jako o tom, co spojuje, shromažďuje, dává dohromady, sjednocuje /a co k tomu ovšem náleží, co vybírá také všechno to, co má být shromážděno a spojeno/, poněkud svévolný, ba extravagantní. Ale to je právě jen díky oné moderní předsudečnosti. Jinak je nepochybné, že se opíráme o jistou zkušenost, a to dokonce zkušenost ze dvou zdrojů, z tradice starořecké a z tradice staroizraelské, které se později setkaly a vzájemně na dost dlouhou dobu víc než dvou tisíciletí vzájemně ovlivňovaly a také spolu zápasily. V obou těchto tradicích došlo analogicky ke zkušenosti /anebo možná k jistému nápadu na podobné zkušenosti založenému/, že to, co svým vládnoucím shromažďováním a sjednocováním umožňuje a zakládá naše myšlenky, zároveň umožňuje a zakládá všechno jsoucí a svět vcelku. Prolog Janova evangelia představuje myšlenkový - a můžeme legitimně říci: filosofický - pokus a sjednocení toho nejpodstatnějšího z obojí tradice. Srovnání nám může ukázat, jak úspěšná to byla syntéza, co z ní můžeme nadále držet a co naopak musí být podrobena revizi. Evangelista po-

tlačil význam a funkci LOGU v myšlení - nechal zaznít jen „světlo lidí“. Na druhé straně nemluví o tom, že by LOGOS vládl, ale raději nechá LOGOS všechno činit. To je filosoficky vzato důsažné, hluboké a nosné. Zároveň však není LOGOS tím „činitelem“, jen bez něho řádné činění není možné.
14.XII.87

87-681

Tento zdánlivě malý rozdíl se však v důsledcích objevuje jako velevýznamný. Protože slovo samo není tím „posledním“ činitelem, může být něco „učiněno“ se samotným Slovem, Logem: Logos může být „učiněn“ tělem. Přestože na daném místě je zcela nedvojznačně míněn Ježíš Kristus, můžeme se ještě chvíli zabývat teoretickými důsledky tohoto pojetí. Je tu zřetelně vysloveno, že mezi LOGEM a tělem, tělesností je nějaká vazba a souvislost. To musí souviset nejenom v jedinečném případě člověka Ježíše, ale v případě všech stvořených, tj. učiněných věcí. O „věcech“ ovšem také není žádná řeč, a proto musíme být opatrní, neboť víme, že evropská filosofie byla ke své škodě infikována nesprávným přístupem ke skutečnosti právě jako k věcem, k předmětům. Pro Janův prolog je příznačné, že okamžitě přechází od učinění všech věcí skrze LOGOS k zdůraznění, že v LOGU byl život. Z toho můžeme vyvodit, že slovo „věci“ tu naprosto neznamená nahodile vzniklé agregáty a sestavy, nýbrž vždy jen něco živého. /V souladu s tehdejšími představami a také v souladu s výkladem Geneze byly za živé skutečnosti pokládány i nebe, země, voda /moře/ i nebeská tělesa, nejenom byliny a stromy, zvířata, ptáci a ryby, a ovšem člověk./ Jen pro lidi se však LOGOS stal více než životem, stal se světlem. Je nepochybně i charakteristikou LOGU, říká-li evangelista o Světle, že svítí sice v temnotách, ale že tmy je nemohou pohltit. Světlo a tma sice stojí proti sobě, ale není mezi nimi rovnováha ani vyváženost. Světlo je tmám nadřazeno, i když je tmy nepřestávají ohrožovat. Vítězství světla nad tmou má proto zatím jen předběžný charakter. Ač všechno bylo učiněno nikoliv bez LOGU, přece LOGOS jako světlo lidí nemusí a nebývá lidmi přijato, a to navzdory tomu, že přichází do svého vlastního.

14.XII.87

87-682

Jan tedy reviduje příliš náboženskou a entusiastickou myšlenku vládnoucího LOGU, jímž se řídí všechno, co se děje /jak to nalézáme kupř. u Hérakleita/. Jan je také - jako „realista“ - velmi vzdálen takovému iluzornímu a vlastně slepému řešení, že by to, co se LOGEM dost neřídí a co LOGOS nepřijímá /tj. nepřijímá jeho „vládu“/, prohlásil za pouhé zdání, za něco

neskutečného. Naopak: to, že světlo, mající původ v LOGU, přišlo do svého vlastního, ale vlastní jeho je nepřijali, je tvrdá a velmi skutečná realita. A přesto platí, že světlo převládá, vítězí nad temností a že všechno, co bylo učiněno, bylo učiněno nikoliv bez něho. To pak znamená, že z „plnosti jeho“ vzali všichni, dokonce i ti, kteří je nepřijali a nepřijímají. – Tady je zvláštní cézura, které si musíme povšimnout. Kdo by přijal ono světlo /jímž se v textu míní Ježíš/, tomu se dostane „moc být Synem Božím“ – a je to spojováno s vírou, byť už poznamenane jistým posunem / totiž „kteříž věří ve jméno jeho“/. Toto přijetí je něco jiného než „přijetí“, akceptace onoho původního tvůrčího, stvořitelského aktu, jímž bylo „skrže LOGOS“ učiněno všechno. Proto je důrazně řečeno, že tu nejde o zplození z krve a z těla /důraz, že jde o zplození z Boha, je poněkud nadbytečný, neboť z Boha je skrže Slovo učiněno přece všechno, což učiněno jest!/. Jan byl zřejmě toho názoru, že být božím tvorem nemusí ještě u člověka znamenat, že se k svému Stvořiteli bude také přiznávat, hlásit, přijímat jej jako takového. Srovnáme-li to s Kierkegaardem /Nemocí k smrti/, vidíme, že ten to viděl právě naopak: teprve od Stvořitele se oddělivší, osamostatnivší se člověk přetrhává svazky se svým Tvůrcem.

14.XII.87

87-683

Pozoruhodné a pro nejen první, ale celou křesťanskou tradici charakteristické je zdůraznění, že nejde jen o přijetí LOGU jakožto Slova, nýbrž také a vlastně především jako těla, tj. jako Slova, které se stalo tělem. Samozřejmě budeme mít námitky proti revizi původního chápání víry /v absolutním užití slova, bez odkazu na „předmět víry“, s důrazem pouze na subjekt víry, na člověka věřícího/ a proti posunu směrem k „předmětu“ a tím i posunu víry jakožto celoživotní orientace, jako praktického životního zaměření na redukovanou víru jakožto reflexi víry a eventuálně vydání počtu z této reflexe a jejím prostřednictvím snad i z víry samotné, na kterou se ovšem už zvlášť a odděleně nemyslí. Nicméně musíme přiznat, že důraz na Slovo, které se stalo tělem, na druhé straně silně vyvažuje tento politováníhodný nedostatek tím, že znovu upoutává naši pozornost pro realitu, pro život a životní skutečnost. Také formulace „kteříž věří ve jméno jeho“ tak ukazuje svůj pravý, původní význam: věřit ve jméno neznamená věřit ve formuli, ve slovní vyjádření, v dogma, nýbrž v živou osobu a osobnost Ježíšovu ve vší individuálnosti a konkrétnosti. – Posléze je tu ještě jedna, velmi interesantní záležitost, byť pro dané téma poněkud okrajová /mající však značný význam v jiných kontextech/. Mluví se tu o Světle, „jež osvěcuje každého člověka přicházejícího na svět“. Člověk, kte-

rý ještě nepřišel na svět, prostě nemůže být legitimně považován za člověka. Když však už je na světě, je na něm - právě jakožto člověk - díky onomu Světlu, bez něhož svět není světem, ale temnotou nad propastí. Takže to je Světlo, které uvádí člověka na svět a tím k jeho lidství tím, že ho osvěcuje a že mu svítí.

14.XII.87

87-684

Před dvaceti lety psal Bodnár /in: Existencializmus a fenomenológia, Obzor, Bratislava 1967, 2908, s. 213/, že jedním ze základních prolémů filozofie - ba dokonce problémem prvořadým - je „problém bytia, problém čo je bytie v jeho najvšeobecnejšej charakteristike a aká je jeho podstata“. Už sám tento první krok je zatížen chybami a omyly. Nezpochybniti samu otázku, co je bytí, znamená ponechat volnou právě cestu-scestí, jímž se nedostaneme nikam, totiž připustit něco, k čemu je s naprostou samozřejmostí nakloněn každý Evropan již po mnoho staletí /a dodnes/: tázat se po bytí jako po nějakém zvláštním jsoucnu. Druhým omylem je otázka po „podstatě“ bytí. Sám termín podstata /překlad řeckého termínu hypokeimenon = to, co leží pod, jakož i latinského substantia = to, co stojí pod/ sugeruje předpoklad a přímo předsudek, že změny probíhají na povrchu, zatímco pod povrchem zůstává něco stát, něco stálého a neměnného, a to je právě předmětem našeho dotazování. Otázka tedy předpokládá, že i s bytím se tomu má tak, že tu je něco okrajového, periferního a marginálního, a naproti tomu něco trvalého a neměnného v samotném bytí. - Ať už měl Bodnár záměr jakýkoliv, těmito formulacemi nahrál onomu rozšířenému předsudku a předpojetí, a zároveň sobě i jiným ztížil situaci, když hned tyto otázky nezpochybnil a nepodrobil tvrdé kritice. Že si s problémem ani sám neví rady, toho dokladem mohou být takové výrazy jako „reálné bytí“ /s. 214/, kde nepocituje ani nejmenší potřebu vyjasnit, co to vlastně znamená, co vlastně říká - vůbec si neuvědomuje, že tím eo ipso bytí prohlašuje za věc /tedy nejenom za jsoucno/.

14.XII.87

87-685

Heslo do slovníku: Bytí

O jsoucnech vypovídáme v dvojím smyslu, že jsou. Jednak máme na mysli jejich okamžitou /aktuální/ jsoucnost, ale na druhé straně můžeme mínit celý „životní“ běh pravého jsoucna. O „bytí“ nepravých jsoucen můžeme mluvit jen v nepřesném, spíše metaforickém smyslu; ve skutečnosti žádného bytí nemají. Rozdíl mezi jsoucností a bytím nesmíme zaměňovat

za rozdíl mezi děním události jako celku a mezi jejím okamžitým stavem / především proto, že „okamžitý stav“ je obvykle chápán jako bodová přítomnost, tedy něco nečasového; ale také proto, že tzv. okamžitý stav je záležitostí relativní, neboť jde o fenomén, který je spolukonstituován povahou přístupu ke jsoucnosti či spíše – obvykle – jsoucnostem téhož jsoucna/. Problém bytí a jsoucnosti nelze odklidit poukazem na kopulu /v logickém smyslu/; problém může být formulován i v mimoevropských jazycích, jimž kopula chybí. /Také o skutečnosti nebo přítomnosti lze obdobně vypovídat ve dvojím smyslu./ Pokusy některých myslitelů rozlišovat mezi bytí konkrétního jsoucna a mezi bytím vůbec lze považovat za nepřiliš úspěšné, pokud jsou s bytím vůbec spojovány nějaké určitější konotace /a zvláště, pokud je bytí vůbec chápáno jako nejvyšší jsoucno, jak tomu bylo v onto-theologické evropské tradici/. Bytí jsoucna jakožto integrované události /vnitřně integrovaném kusu dění v čase/ musí být na něčem založeno, nezakládá se samo. Předpokladem bytí jsoucna je právě jeho sjednocenost, integrita, celkovost. Ta musí být založena a garantována něčím spojujícím, shromažďujícím. Původní a základní význam slova LEGEIN a LOGOS mířil tímto směrem. Proto můžeme říci, že LOGOS spoluzakládá každé bytí pravého jsoucna.

20.XII.87

87-686

Heslo do slovníku: Jsoucnost

O jsoucnech vypovídáme, že jsou, ve dvojím smyslu. Jednak můžeme mít na mysli celou dobu jejich trvání /přesně: dění/, např. u živých bytostí dobu jejich života, a pak mluvíme o jejich bytí. Anebo máme v úmyslu se soustředit na jejich aktuální okamžitou přítomnost, která se nám i nižším subjektům v dané chvíli a na daném místě ukazuje, a pak mluvíme o jsoucnosti jsoucna. Odtud je zřejmé, že každé /pravé/ jsoucno má jen jedno jediné bytí, ale /s výjimkou jsoucnen nejnižší roviny/ celou řadu jsoucností. Bytí jsoucna není řadou ani souborem všech jsoucností jsoucna /neboť prostým shrnutím jsoucností – kdyby vůbec bylo možné – by jsoucno muselo v některých svých složkách být nepřípustně multiplikováno/. Bytí proto nemůže být považováno za odpovědné za to, že jednotlivé jsoucnosti téhož jsoucna náleží k sobě a jsou určitým způsobem sjednocovány a podržovány v jednotě jsoucna jako celku. Na druhé straně nesmíme zaměňovat jsoucnost jsoucna za jeho okamžité vzezření, neboť 'táž' jsoucnost se může ukazovat různými způsoby /a také neukazovat/. Strom nám obvykle neukazuje své kořeny /leda po vichřici, když je vyvrácen/, zvíře nám neukazuje jsoucnost svých vnitřních orgánů, žádné

jsoucno se nám neukazuje v celé své jsoucnosti /např. ze všech stran najednou/ atd. Navíc je sama jsoucnost pravých a nepravých jsoucen někdy neodlišitelná, a tak se nám zdá být relativní /a v jistém smyslu relativní vsutku jest/. Jsoucnost naší galaxie nebo dokonce supergalaxie /soustavy galaxií, k níž naše náleží/ je závislá na místu a čase pozorování /nejen hvězdářů/. Jsoucnost je vždy poněkud umělým spoluvýtvořem skutečností a přístupu k nim.

20.XII.87

87-687

Od bytí nějakého jsoucna musíme odlišit jeho výskyt: vyskytovat se může i nepravé jsoucno, a také zcela vnější a více méně nahodilá kombinace nějakých nižších jsoucen, vytvářejících zdánlivě nějaký kus reality /konglomerát, agregát, směsici, hromadu/. Naproti tomu bytí lze přisoudit pouze pravým jsoucnům. Problém lze znázornit a přiblížit následovně. Dejme tomu, že malí hoši hrají na jaře kuličky. V jednom okamžiku se naskytne taková situace, že tři kuličky jsou v důlku, z ostatních sedmi je pět rozptýlených na jedné straně a dvě jsou velmi blízko u sebe na straně druhé. Otázka zní: i když /provizorně/ připustíme, že každá z deseti kuliček „jest“ /kdyby šlo o fazole nebo hráchy, mohli bychom dokonce připustit jejich „bytí“/, je nejasné, zda je přípustné a legitimní říci, že „jest“ také trojice v důlku nebo dvojice oněch blízkých kuliček na jedné straně důlku. Právě tak je nejasné, zda můžeme říci, že oněch deset kuliček, které jsou právě ve hře, je „jsoucno“, tj. zda můžeme říci nejenom, že každá z těch kuliček „jest“, ale že „jsou“ také jako skupina deseti. Aplikováno na samotnou jednotlivou kuličku pak platí, že ani ona není ničím víc než jakýmsi vnějším a tedy nahodilým agregátem částic hlíny, a že ani jednotlivá kulička není pravým jsoucnem, že tedy o ní nemůžeme leč nepřesně, metaforicky, v podstatě však nepřiměřeně říci, že „jest“. Ani jednotlivé části hlíny ne„jsou“, dokonce ani zbytky nepravidelných krystalů /i když tam jde už o víc než o pouhý agregát, o pouhou agregaci - tam jde již o určitý řád/; legitimně za jsoucí můžeme považovat teprve molekuly, a níže potom atomy, elementární částice a energetická kvanta. Výskyt se však obějde bez vnitřní integrace.

20.XII.87

87-688

Tradičně se rozeznává trojí modus toho, jak nějaké jsoucno „jest“: jsoucno totiž jest buď v možnosti, ve skutečnosti anebo posléze v nutnosti /je možné, skutečné nebo nutné/. Kategorie možnosti je však nadmíru proble-

matická: sám pojem možnosti musí být podroben přezkoumání velmi bedlivému. Ale jsou tu ještě další potíže i tehdy, když přijmeme tento pojem jako platný. Na jedné straně je možnost považována za druh skutečnosti /modus skutečnosti/ a proto by měla být vždy buď dána nebo nedána. Na druhé straně však posouzení, zda tu možnost je či není velice závisí na kontextu, tj. na podmínkách a okolnostech, a to nejenom reálných, ale také a snad především subjektivních. Naprosto neprůhledná je dále otázka, zda také u možnosti můžeme rozlišovat, jaká je a jako jaká se jeví /ukazuje/. Můžeme mluvit vůbec o tom, že se možnost nějak ukazuje? Je možnost opravdu fenoménem? To záleží ovšem také na tom, jak chápeme fenomén, ukazování /se/ a vyjevování /se/. Jestliže vyhradíme termín „ukázat se“ pouze jsoucnostem, pak musíme zamítnout tvrzení, že by se možnost mohla kdy ukázat. Přesto můžeme doložit z pozorování, že i zvířata se chovají vůči skutečnostem ve svém okolí /osvětlí/ tak, jako by reagovala nejenom na jsoucnosti, nýbrž také na minulé a budoucí jsoucnosti /tedy aktuální nejsoucnosti/. Jestliže takové spojování minulých, přítomných a budoucích jsoucností nějakého jsoucna je předpokladem a složkou vyjevování bytí tohoto jsoucna, musíme přiznat i zvířatům schopnost vztahovat se nejenom ke jsoucnostem nějakého jsoucna, ale také k jeho bytí /alespoň v jistých mezích/ a tím ke jsoucnu jako celku. A to zároveň znamená, že nejenom v organické jednotě, ale také v chování zvířat se projevuje a uplatňuje LOGOS.

20.XII.87

87-689

Jak vůbec lze zjistit a konstatovat nějakou „stávající možnost“? Protože možnost ještě není skutečnost /nýbrž leda budoucí skutečnost/, nebylo by ji možno konstatovat dříve, než se uskuteční. Přesto však veškeré naše rozhodování a zejména jeho výsledek, jeho úspěch podstatnou měrou závisí na tom, dovedeme-li správně odhadnout právě možnosti, znamená to, že poznání možností může zásadním způsobem přispět /a tím ovlivnit/ k uskutečnění možností. Musíme tedy připustit, že alespoň některé možnosti se stávají možnostmi /reálnými/ teprve tehdy, když jako takové byly rozpoznány a když ten, kdo je rozpoznal, dovedl také na toto rozpoznání náležitě reagovat a tak je přivést k uskutečnění. Jsou možnosti, které bez rozpoznání, že to jsou možnosti, nemohou být nikdy anebo jen s krajně malou pravděpodobností uskutečněny /např. komplikované vědecké experimenty, které se mimo laboratoř buď vůbec nemohou realizovat anebo jen s největší vzácností/. Jsou ovšem možnosti, které jsou krajně nepravděpodobné a vzácné ve svých realizacích, a které přece jen

při obrovském počtu případů se mohou vyskytnout /tak si kupříkladu vysvětluje věda vznik života v teplém praoceánu plném nejrůznějších organických sloučenin/. - Existují také vztahy mezi možnostmi: uskutečněná možnost eo ipso vylučuje jiné možnosti, které původně byly rovnocennými možnostmi /nebo téměř rovnocennými/ s onou, která se uskutečnila. To je pochopitelné. Ale někdy /zvláště tehdy, když jde o tzv. náhody uprostřed nesčíslných případů a kombinací/ mohou vzniknout od sebe lokálně oddělené různé možnosti tohoto typu, ale dodatečně převládne typ jeden a vytlačí ty ostatní. To je docela jiný druh vztahů mezi různými možnostmi.

20.XII.87

87-690

Pro posouzení otázky modalit v „ontologickém“ smyslu (*modus essendi*) je rozpoznáním zásadní důležitosti, že vztah možnost - skutečnost má výrazný, neodmyslitelný časový charakter. Aristotelés byl této věci na stopě, když pro „možnost“ užil názvu DYNAMIS a prohlásil pohyb za přechod z možnosti do skutečnosti. Jeho chybou však bylo předpokládat, že tzv. možnost má v sobě moc a sílu se uskutečnit, přičemž samo uskutečnění považoval zároveň za konec pohybu i za jeho cíl. Víme však, že ne každý konec znamená dosažení cíle - konec má vše, ale není vše cílem, co představuje konec. Navíc, protože vše je dění, a to událostné dění, je před svým začátkem i po svém konci událost ničím. Tato nicota čili nebytí události nesmí být na jedné straně zaměňována s nejsoucností události, která vždy daleko převažuje nad její jsoucností /přesně: její nejsoucnosti převažují nad kteroukoliv její aktuální jsoucností/, na druhé straně však ani nesmí být zaměňována nicota /nebytí/ události před jejím proběhnutím a po něm. Po události, která už nastala a „přešla“ do minulosti, tj. už není, nezbyvá žádná z jejích „možností“, neboť všechny její možnosti byly vázány - pokud vůbec „byly“ - na její bytí a měnily se s každou její jsoucností. Událost bez jsoucností se sice může ještě /nepředmětně/ „dít“, ale nikoliv ve smyslu zvnějšňování vnitřního. Můžeme vlastně mluvit jen o jakési nepředmětné předeře událostného dění a o stejně nepředmětné dohře či spíše dozvuku /ovšem dozvuku nepředmětné povahy, čímž chceme upozornit na rozdíl od dozvuku předmětného, který z dění přechází v jakousi setrvačnost, jejíž povahu a strukturu je třeba odvozovat od subudálostí nižší až nejnižší roviny/. Zdá se proto, že skutečnou dynamiku musíme odvozovat odjinud než z možností /tzv. možností/.

20. XII. 87

87-691

Když kriticky poznamenejme, že otázka – považovaná dlouho za základní otázku filosofie (viz např. Landgrebe, s. 128), je sama problematická, neboť je nesprávně položena, resp. nese s sebou předsudečný předpoklad, že bytí je „něco“ – tedy otázka, „co je bytí“ nepřestává mít určitou platnou složku navzdory tomu, že namítáme, že na bytí se nelze tázat otázkou „co je?“, ev. „co je to...?“. Jestliže Heidegger tvrdí, že otázka po bytí byla zapomenuta, že bylo zapomenuto samo bytí, pak z toho nevyplývá na jedné straně ani to, že bychom ji měli vyhrabat a oprášenou obnovit, ale ani na druhé straně, že bychom ji měli nechat nadále v zapomenutí (-tosti). Otázka po bytí musí být postavena znovu, avšak z našich předpokladů a pozic, to znamená také nově, jinak, než byla stavěna dosud. Pak ovšem vzniká pochybnost, zda se stará otázka i naše nová otázka vztahují k „témuž“, zda to jsou sice různé otázky, ale otázky po „témž“. A zde právě se rozhoduje něco základního: na které rovině hledáme ono „totéž“? Pokud máme na mysli pouze tu stránku otázky, která si svůj „problém“ sama stanoví, ba konstituuje, pak ovšem jde o dvě nejen různé otázky, ale o dvě otázky, které se každá táží po něčem jiném. Ale je otázka – nejhluběji vzato – otázkou pouze po tom, jak se to má podrobněji a přesněji s něčím, co si sama konstituje? Není každá otázka tohoto druhu jen částečnou otázkou, jen polovičatým tázáním, které nejde dost daleko, tj. které nepostupuje náležitě až ke kořenům? Naznamená „pravá“ otázka vždy zároveň otázku po pravdě? Po tom, jak se věci mají opravdu, tj. ve světle a v perspektivě pravdy? Nevztahuje se pravá otázka vždy ke dvojímu?

21. XII. 87

87-692

Landgrebe praví, že „od počátku západní metafyziky platí, že bytí je to, co je stálé, co zůstává a trvá proti světu toho, co vzniká“ (*Fie přítomnosti*, s. 129). Tento předpoklad se ukázal jako neudržitelný a nepravdivý, neboť ve světě naší zkušenosti není nic, co by mohlo být označeno za neměnné, stálé a beze změny trvajících, času a proměnám s časem souvisícím nepodléhající. Málokdo bere tuto zásadní a pronikavou změnu v evropské myšlenkové tradici dostatečně vážně. Ukáži to na příkladu. Vezměme si psa, kterého jsme přinesli jako malé štěně a který u nás vyrostl a žije s námi již deset let. Z jedné strany je nepochybné, že je to dnes jiný pes než tenkrát, není to už to štěně, které jsme si přinesli, ale dospělý, vlastně už stárnoucí pes. Z druhé strany je však stejně nepochybné, že to je též pes, nikdy jsme jej nevyměnili za jiného ani nám za něj nebyl jiný pes tajně podstrčen. Tradiční myšlení považuje ony samozřejmé proměny štěněte v dospělého a stárnoucího psa za cosi okrajového, co se děje na povrchu, zatímco

to podstatné nedoznává změny. Tím podstatným je právě totožnost psa, který byl nejprve štěnětem a potom vyrostl, dospěl a poněkud i zestárnul. Ale co je vlastně tím stálým a vskutku neměnným? Na to nemůžeme nikterak ukázat; jediné, co zůstává po celou dobu beze změny, je pouze to, že to je stále náš pes. To není ovšem ani žádná jeho vlastnost, tím méně „pod-stata“, ale je to naše posuzování, náš soud o onom zvířeti, které je sice každý den a každou chvíli trochu jiné, ale které přesto bereme jako téhož našeho psa. To jediné stále ovšem vlastně není ani naše souzení a posuzování, nýbrž pouze jeho intencionální předmět. Jedinou neměnnou „věcí“ jsou totiž intencionální předměty.

21. XII. 87

87-693

Když o něčem řekneme, že to „jest“, máme často na mysli, že se to vyskytuje. Když však podrobíme přezkoumání samu myšlenku „výskytu“, uvidíme hned značnou problematičnost tohoto návyku. Už jsme věc ukázali (87-687) na kuličkách, s nimiž si hrají chlapi. Trojice kuliček v důlku nebo dvojice blízkých kuliček na jedné straně důlku jsou „výskytem“, tj. nevyskytuje se jenom každá kulička zvlášť, ale vyskytuje se také v jistých okolnostech, v jistém prostředí, v kontextu s jinými kuličkami (a vůbec jinými věcmi, které však vzhledem k povaze hry nejsou důležité a nejsou tedy registrovány, pokud hře nepřekážejí nebo ji nějak nežádoucím způsobem neovlivňují – např. větší kaménky jsou odstraňovány, povrch místa hry urovnáván apod.). Protože výskyt může být také výskytem „hromadným“, znamená to, že se mohou vyskytovat též hromady, tj. agregace. O agregaci, tj. nahromadění něčeho však nemůžeme v plném slova smyslu říkat, že „jest“, neboť výskytu ještě chybí (může chybět) bytí, tj. vnitřní sjednocenost, integrita. Správné myšlenkové uchopení toho, co „jest“, a to znamená jak jsoucnosti, tak zejména bytí, není možné, nevezmeme-li zřetelně na vědomí rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými. Zároveň musíme ovšem pamatovat na to, že také přílišné zjednodušování škodí: nepravé jsoucno nemusí být vždycky pouze nahodilým agregátem, i když není samo v „sobě“ nikterak sjednoceno, tj. i když nemá svou subjektivní, vnitřní stránku, která by jeho integritu zajišťovala (a tím je učinila jsoucnem pravým). Různé interakce živých bytostí (i rostlin, nejen živočichů), dějinné události, umělecká díla, ale také technické nástroje a vůbec postupy atd. jsou událostmi, i když nepravými, ne pouze nahodilými spoluvýskyty.

21. XII. 87

87-694

(Příprava na leden – BalMach)

Důvody, které nás vedou k tomu, abychom se vraceli k presokratikům a důkladně se jimi zabývali:

1) Na rozdíl ode všech věd, zejména přírodních, se filosofie nemůže obejít bez druhých filosofů, a to nejenom jako partnerů, ale také a snad především jako předchůdců. Nové myšlenky se rodí ze starých myšlenek a z reakcí na ně.

2) To rozpoznal jako první Aristotelés, kterým vlastně začíná jedna zvláštní a pozoruhodná filosofická disciplína, totiž dějiny filosofie. Ještě Platón reaguje a navazuje na myšlenky svých předchůdců stejně jako na myšlenky svých současníků – jsou mu prostě myšlenkami partnerů ve filosofickém rozhovoru. Pro Aristotela ovšem jsou dějiny filosofie (jakožto filosofická disciplína) pouze dějepisem s minimálními náběhy dějezpytu.

3) Protože žádnému mysliteli nemůžeme dost přesně a dost hluboce porozumět, neznáme-li, nač ve svých myšlenkách reagoval a nač navazoval, s čím vedl rozmluvu a případně spor, nemůžeme začít své chápání dějin filosofie teprve velkými systematickými filosofy nebo filosofy, z jejichž díla se zachovalo relativně mnoho, ale musíme se pokoušet pronikat co nejdále do minulosti a hledat v časovém, dějinném smyslu „počátky“ filosofie.

4) Máme-li dobře porozumět, jak filosofie vznikla, jak byla založena tradice filosofování, musíme jít dokonce ještě dál do minulosti a hledat nefilosofické a předfilosofické kořeny filosofie, abychom mohli dobře odlišit od filosofie každou ne-filosofii. (Totéž ostatně musíme provádět v průběhu svého sledování dalších dějin filosofie.)

21. XII. 87

87-695

5) Žádná periodizace není zcela libovolná, ale každá je naším dílem. Začátky čehokoliv jsou nesnadno k nalezení a osvětlení, protože jsou nenápadné, zanikají uprostřed převahy nejrůznějších jiných skutečností a stopy po nich se často ztrácejí. Nevíme-li však dost přesně, co bylo na počátku, nemůžeme spolehlivě posoudit ani to, že se později něco významného stalo a co se stalo. Všechno nové se objevuje nikoliv jako pouhá nahodilost, ani jako pouhý následek toho, co tu už bylo dříve: nové přichází jen jako syntéza, totiž jako další krok v nějaké již dříve započaté cestě nebo linii, tedy tak, že navazuje na staré a stojí jakoby na ramenech toho starého, tj. předchůdců. Jinak by všechno nové muselo začínat vždy znovu ab ovo.

6) Pro určení, čím a kde a kdy začíná skutečná filosofie, má sice jistou sekundární důležitost (právě v případě filosofie) její sebepochopení, ale i to musí být teprve interpretováno a samo o sobě nemá normativní platnost. Proto musíme o počátcích filosofie rozhodovat vždy znovu, a to znamená (pro nás) na základě dnešního sebepochopení filosofie. Proto budou i dnes a vždycky existovat různá pojetí počátků filosofie, neboť existují a budou existovat i různá pojetí filosofie (tj. různá sebepochopení filosofie).

7) Řeckým vynálezem, který – pokud víme – neměl předchůdce, ale ani tehdejší současnou paralelu, ba ani paralelu mnohem pozdější (ale Řeckem neovlivněnou), a který úzce souvisí s ustavením a rozvojem filosofického myšlení pro celé další evropské a Evropou poznamenané dějiny lidstva (veškerého), jsou pojmy a pojmové myšlení.

21. XII. 87

87-696

8) K podstatě vynálezů náleží, že vynálezce nejen nedohlédne, co všechno dal svým vynálezem do pohybu, ale často si zprvu vůbec neuvědomuje některé aspekty samotného vynálezu. To se stalo právě starým Řekům: vynalezli pojmy a uvědomili si to. Zároveň však nevědomky „vynalezli“ to, co k pojům neodlučně patří a bez čeho pojmy nejsou vůbec možné, ale to si neuvědomili (alespoň ne plně).

9) Teprve naše století se přiblížilo – alespoň v některých myslitelských pokusech – k pochopení bytostné povahy tzv. pojmového myšlení. Až do vynálezu pojmu se v lidském vědomí (uvědomění) každé slovo vztahovalo na určitou konkrétní skutečnost (nebo na „třídu“ takových skutečností, ale to už je naše rozlišení). Vynález pojmu nevědomky využil toho, že vztah mezi slovem a tím, co označuje, je komplikovaně strukturován, a začal kultivovat jednu složku této struktury: vsunul jakoby mezi slovo a mezi skutečnost jím označovanou pojem.

10) Protože pojem mimo jiné zajišťoval, že si myslící mohl uvědomit (-movat) distanci mezi slovem a věcí, a protože distance a vědomí distance jsou základním předpokladem reflexe, mohl pozorný myslitel soustředit svou pozornost a svou reflexi na povahu pojmu a později i na povahu pojmového myšlení. Zpočátku byla tato reflexe provedena nedokonale, ano polovičatě, ale v její povaze už byla otevřena možnost distance od samotného pojmového myšlení, dovolující myšlenkový, myslitelský přístup k tomuto typu myšlení.

11) Dnes už si pomalu přinejmenším informovanější filosofové začínají uvědomovat, že s každým přesně nasouzeným pojmem

87-697

je zároveň konstituován příslušný intencionální předmět, a za druhé, že ke každému slovu náleží celé hnízdo příbuzných dvojic pojmů a intencionálních předmětů. Podle situačního i jazykového kontextu se pak slovo upřesňuje co do svého významu a smyslu, tj. vztahuje se pak k určité skutečnosti prostřednictvím a pomocí té či oné dvojice.

12) Tak dochází k exponování zvláštních souvislostí mezi kontexty různých sfér a rovin: jednak tu je kontext jazykový (který vždycky přesahuje pouhou jazykovou sféru, ale různě podle okolností), potom kontext logický (v širokém smyslu, který zase přesahuje do kontextu jazykového a naopak je vždy více nebo méně ovlivňován intervencemi kontextu jazykového, resp. několika jazykových kontextů) a dále kontext sféry intencionální, který se svými vlastnostmi nejvíce blíží poslednímu kontextu, totiž kontextu tzv. „reálných“ souvislostí (příčemž proti termínu i proti běžnému jeho chápání musíme vznést výhrady).

13) Jedním ze základních omylů počátků pojmového myšlení, resp. počátků filosofie byla absence povědomí fundamentální diference (termín má naznačit zamýšlenou polemiku s Heideggerovým pojetím tzv. ontologické diference) mezi intencionálním předmětem a předmětem skutečným, „reálným“. Pod vlivem euforie, která se zmocnila filosofů z odhalené a stále nově a dál odhalované skvělé možnosti přesně minit v různých souvislostech totéž, což jednostranně chápali jako možnost přesného nasouzení pojmů, měli tito myslitelé za to, že čím přesněji je nějaký předmět nasouzen, tím spolehlivěji je uchopena skutečnost, tímto pojmem (resp. pomocí tohoto pojmu) míněná. Tak byla předmětům intencio-

21. XII. 87

87-698

nálním beze všech skrupulí a pochybností prisuzována také reálná skutečnost.

14) Protože pojmové myšlení se od počátku vyvinulo tak, že při nasuzování pojmů se takřka výhradně ve své pozornosti soustřeďovalo na předmětné intence a v jejich smyslu na intencionální předměty, byla nejprve „ta nejskutečnější skutečnost“ (*archai* apod.) a později vůbec veškerá skutečnost viděna a chápána takřka výhradně prizmatem oněch intencionálních předmětů, a to znamená pouze po své předmětné stránce. A proto mluvíme o tradici a epoše tzv. předmětného myšlení.

15) Jaký charakter má intencionální předmět? Pro náš dnešní problém má největší důležitost jeho ideální identičnost, jeho naprostá neměnnost. Běžnému uvažování zdravého rozumu to obvykle uniká, protože za kulisou slov se snadno schová konfuze, v níž je jedna dvojice pojem – předmět zaměněna za jinou dvojici z téhož hnízda. Ale sledujeme-li myšlenkový postup přísněji a přesněji, ukáží se překvapivé rozpory, s nimiž si předmětné pojmové myšlení nikdy nevědělo a dodnes neví rady.

21. XII. 87

16) Podíváme-li se např. do Hoffmeisterova *Slovníku filosofických pojmů* (mám k dispozici první vydání z r. 1944), najdeme tam toto: „Veränderung der Wechsel der Beschaffenheit oder Form eines Dinges, während dieses selbst (Substanz) bestehen bleibt.“ Rádl ironizuje toto pojetí, když mluví o vývoji a když říká, že „to, co se vyvíjí, se nevyvíjí“, aplikováno tedy na změnu: to, co se mění, se nemění. Docela v souhlase s tím říká např. Lalandův slovník „technický a kritický“, že jde o akt, jímž dochází k modifikaci

22. XII. 87

87-699

nějakého trvajícího subjektu v některé nebo některých z jeho vlastností. (Lalande ovšem uvádí ještě druhý význam, kdy jde o transformaci jedné věci v nějakou jinou, případně o záměnu jedné věci za nějakou jinou věc.

17) Je pozoruhodné, jak dlouho přetrvalo podobné myšlení a jak málo se zdá být nejen laikům, ale dokonce většině filosofů otázka změny aktuální a hodná nového myslitelského přezkoumání. A právě zde můžeme poukázat na to, jak chudě a jakoby nezrale, přímo primitivně v tom směru myslíme ve srovnání s presokratiky. Návrat k nim a pokus porozumět jejich chápání problematiky změny a bytí se může ukázat jako klíčový a nikterak nahraditelný návratem k filosofii Platónově nebo Aristotelově, neboť v jejich velkých systémech je už leccos ze základní problematiky presokratiků posunuto, zeschematizováno, zakryto a oddisputováno, tj. zamlouváno.

18) Společnou otázkou pro všechny presokratiky a pro mnohé pozdější řecké filosofy je otázka po arché. Aristotelés jako první historik filosofie formuluje tuto otázku následovně: většina těch, kteří se jako první obírali filosofií, se tázala po prvcích a počátcích jsoucna jako po tom, „z čeho jsou všechny věci a z čeho na počátku vznikají i do čeho na konci zanikají, přičemž trvá podstata a mění se jen ve svých stavech (Met. s. [číslo stránky

chybí, pozn. red.]). Později Simplikios připisuje tuto formulaci Anaximandrovi, a referuje ještě o jejím pokračování.

19) (Zl. A 9 a B 1): „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času“; takto to říká

22. XII. 87

87-700

slovy poněkud básnickými...“ (Zlomky, 1944, s. 29). – Zde máme ukázkou problému, který se stává naléhavým právě pro svou rozpornost. Arché je pro Řeky jak počátkem, tak tím co vládne – tedy vládnoucím počátkem. Arché je nesmrtelná a nestárnoucí (Anaximandros, zl. A 15 a B 3 z Arist.), nebo také věčná a nestárnoucí (zl. A 11 a B 2 z Hippolyta).

20) Podle Anaximandra (a Aristotelés to rozšiřuje na všechny presokratiky, asi ne zcela právem) je tu na jedné straně neměnný, nesmrtelný, věčný počátek ARCHÉ, a na druhé straně vznikající a zanikající věci. Podle Simplikia také „nevykládá vznik věcí měněním živlů, nýbrž tím, že se vylučují protivy věčným pohybem“ (zl. A 9 a B 1). Tedy vedle neměnné a věčné arché (apeiron = neomezené) je tu i věčný pohyb a vylučování protiv. U Anaximandra zůstává ještě zcela nejasné, jak lze neměnný počátek sladit s věčným pohybem, vylučováním protiv a vznikáním a zanikáním věcí.

21) Nyní však můžeme přistoupit k dvěma myslitelům, které asi právem označuje Heidegger za směrodatné (maßgebend), totiž Parmenida a Hérakleita, kteří oba žili na přelomu 6. a 5. století ante (Parmenidés byl o něco mladší). Každý z těchto myslitelů se pokusil řešit onen rozpor mezi neměnností a změnou (vznikáním a zanikáním) jiným způsobem a na jiné cestě. Parmenidés a jeho škola měli obrovský, přímo sugestivní vliv na celou pozdější filosofii, vliv nesrovnatelný s Hérakleitovým. Naproti tomu bychom dnes byli nakloněni dát za pravdu spíše Hérakleitovi. Proto začínám nejprve Eleaty.

22) Parmenidés zcela zavrhuje možnost nějakého vznikání a zanikání a jakékoliv změny: „jest“ je vždy, trvale, věčně –

22. XII. 87

87-701

a naproti tomu nebytí vůbec a nikdy není, jsoucnost nejsoucná se nedá nikdy prokázat. Není žádných kompromisů ani přechodů: lze jen veskrze být anebo naprosto nebýt. „Ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také, je jedi-

né, celé a pevné i neukončené. Nebylo nikdy a nebude – jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno.“ (zl. B 7 a 8, B 2 a 3)

23) Jaké uvádí argumenty? „Neb jaký pak pro ně chceš vyhledat původ? Jak pak a odkud by vzrostlo? Že z nejsoucího by bylo, nedovolím, abys říkal a myslil, vždyť říci a myslit nelze, že není. A jaká as nutnost by přiměla jsoucí, aby, počavši z ničeho, dřív nebo později **zaniklo**?“ To jsou argumenty, které každý hlubší myslitel musí vzít vážně a mít je na paměti, když se pokouší o řešení otázky změny. A také lze říci, že celou další epochu evropského typu myšlení lze z jedné strany a v jednom směru pochopit jako pokus o odpověď na předem vyslovené Parmenidovy námitky proti vznikání a zánikání a proti veškeré změně.

24) Podívejme se podrobněji na některé momenty Parmenidovy argumentace. Pripustíme-li, že něco, co nebylo, tu je, říkáme tím jedno z dvojího: buď to vzniklo z něčeho jiného, nebo z ničeho. Ta první možnost jen násobí naše potíže: když má z něčeho vzniknout něco jiného, je tu především nevyjasněno, jak vůbec něco, co jest, může přestat být, aby mohlo místo toho vzniknout něco jiného. A dále: jak můžeme vůbec určit, že z něčeho povstalo něco jiného? Vždyť už máme dost problémů s tím, jak něco, co je, přestane být, a něco, co není, vznikne – co ještě má obojí spojovat dohromady?

22. XII. 87

87-702

25) Naše potíže se proto jen redukují na jednu hlavní, když budeme předpokládat, že vše, co vzniká, vzniká z ničeho. Tou jednou, ale pořádnou potíží, je nemožnost odpovědět na otázku: jaká nutnost by mohla přimět jsoucí, aby „počavši z ničeho, dřív nebo později vzniklo“? Ostatně jak můžeme mluvit o tom, že ona nutnost by přiměla jsoucí – vždyť dokud nevznikne, není jsoucím, ale nejsoucím? Tak je tu problém oné nutnosti, kterou potřebujeme navíc, vedle onoho „nic“, kterým jsme si chtěli zjednodušit svou úlohu. Dále problém, jak tato nutnost může přinutit ke vzniku něco, co ještě vůbec není? Může se vůbec nějaká nutnost vztahovat na něco, co není?

26) Ovšem když budeme předpokládat onu nutnost, pak vedle onoho „nic“, oné nicoty budeme mít ještě něco, co nicotou není, tedy co je jsoucnem. Proč potom potřebujeme nicotu? Nestačila by sama nutnost, když už ji tu máme? Ale jak může vůbec nějaká nutnost, ať už jakákoliv, způsobit něco jiného, od této nutnosti odlišného? Máme tu zase problém vzniku něčeho z něčeho jiného. A jak může z nutnosti vzniknout něco odlišného od nutnosti, aniž by nutnost nepřestala být, tedy nezánikla? A

když tedy nezanikne nutnost, ačkoliv z ní vzniklo něco jiného, proč vlastně mluvíme o tom, že to vzniklo z nutnosti a ne z ničeho, z nicoty? A jsme tam, kde jsme už byli.

27) Z rozporů není úniku – jen jeden jediný: změna, vznik a zánik, pohyb v nejobecnějším smyslu je pouhý klam, pouhé zdání. Rozum nás může vést ze zmatení: „ty jen rozumem rozsud' to zkoumání sporné...“(57).

„Jsoucí ... je bez pohnutí, bez počátku a bez ustání, zůstává stejné a na stejném místě, o sobě samo leží...“ (58).

22. XII. 87

87-703

28) Myšlenka počátku či kořene všech skutečností, s nimiž se ve světě setkáváme, zvítězila na dlouhá staletí, ano na víc než dvě tisíciletí evropského myšlení. Eleatismus nebyl stravitelný jako celek, na to příliš odporoval zkušenosti. Nikdo nebral vážně přísnou a přesnou logiku Parmenidovu a jeho žáků; všichni se pokoušeli najít ten pravý kompromis mezi proměnlivostí povrchu a neměnností „podstaty“.

29) Parmenidés jakoby rozhodující ranou, úderem K.O., jaký v dějinách filosofie snad nemá obdoby, učinil navazování na filosofii Hérakleita z Efezu, asi o půl generace staršího svého současníka, pro následující generace, ano desítky generací myslitelů prostě nemyslitelnou a nemožnou. A přece měl Hérakleitos, jak se nám to dnes jeví, proti nejenom Eleatům, ale proti celé epoše západního myšlení pravdu. Jak je to možné? Jak si tento neodhalený omyl, na němž stojí evropská filosofie, můžeme vysvětlit? Jak je možné, že kritická vášeň tolika filosofů se neobrátila s dostatečnou vervou právě proti tomu předpokladu nehybné, neměnné, věčně identické arché?

30) Myslím, že právě tuto neuvědoměnou, neprohlédnutou slepotu celé další filosofické tradice má na svědomí zmíněný vynález pojmů a pojmového myšlení. Abychom nezůstali jen u dogmatického tvrzení, pokusme se věc prokázat na dochovaných literárních dokladech, tj. na zlomcích z Parmenida (a o Parmenidovi). Půjde o zlomky B 2 a 3 a též 7 a 8. Čtème tam: „myslit a býti je totéž“ a „toutéž věcí je myslet a myslet, že jest“ (s. 56 a 58). (Ve vydání 1962 Svoboda opravuje: „myslit, a o čem se myslí“ – s. 69.)

23. XII. 87

87-704

31) Docela stranou můžeme nechat chybnou interpretaci prvního citátu ve smyslu identity myšlení a bytí (jak se o tom obvykle mluví). Parmeni-

dovi šlo o jinou identitu, totiž o identitu myšleného a jsoucího, jinak řečeno, o identitu intencionálního a „reálného“ předmětu myšlení. Parmenidés je přesvědčen, že nelze myslit nic, leč jakožto jsoucí, tedy jako jsoucno. A protože za jsoucno byl ochoten považovat jen jsoucnost ryze aktuální (tedy nikoliv jsoucnost minulou ani budoucí), je zřejmé, že měl na mysli jsoucno jsoucí mimo čas a čas sám za nejsoucí.

32) Síla a přesvědčivost paradoxně až absurdně znějících tezí Parmenidových měla svůj zdroj v opilém až nadšení z prvních kroků pojmového myšlení, tj. nasuzování pojmů a konstrukce tzv. intencionálních předmětů, tedy v nové filosofické zkušenosti s myšlením a jeho výsledky. Ale na tomto zkušenostním (metafyzickém! – šlo o zkušenost metafyzickou!) základu pak pracoval Parmenidés už jenom s nedostižnou logickou důsledností, proti níž se všechny pokusy o nějaký kompromis, zjednávaný mezi touto metafyzickou zkušeností a zkušeností smyslů (každodenní), jeví jako z hlediska logického vadný, jen přibližný, konfuzní.

33) Hérakleitos je o to filosofičtější, že myšlení jen tak bez kritického ověřování nevěří a že chce uvést v soulad logos myšlení na jedné straně s logem vševládým, tj. podle něhož se děje vše, nejenom myšlení. V tom smyslu je Hérakleitos kritičtější. Ale filosofická zkušenost, na kterou se odvolával, neměla v té době tolik přesvědčivosti, jakou má dnes po období rozkvětu empirických věd.

23. XII. 87

87-705

34) Hérakleitos nic nedá na základní metafyzickou zkušenost, ale logiku (nikoli tu školskou) bere stejně vážně a důsledně jako Parmenidés. Parmenidovy argumenty nejspíš ještě nezná, ale je velmi pravděpodobné, že si je dovede domyslet, protože zná Pýthagora a Xenofana, Parmenidovy učitele. Parmenidés naproti tomu své učitele domýšlí až do extrému, protože Hérakleita už zná a ví, že mu není snadné nepodlehout.

35) V čem je tedy ta divná síla a moc Hérakleitova myšlení? Nepřesvědčuje snadno, protože nechat se přesvědčit jím, to znamená hluboký otřes. Všechno se mění, nic není stálé, nic není věčné. To je sice v souhlasu s běžnou, každodenní zkušeností, ale budí to v člověku úzkost a děs. Archaický člověk zaháněl tento děs tím, že se identifikoval s věčnými, neměnnými pravzory a že za to obětoval sám sebe. Archetypický způsob života i myšlení archaického člověka zůstal zachován i v myšlení nejstarších filosofů, i když v proměněné a pojmově pročištěné podobě.

36) Hérakleitos mnohem hlouběji a podstatněji účtuje s tradicí archetypického myšlení, jíž zůstávají poplatní tím či oním způsobem všichni

předsokratovští myslitelé, Sókratés sám, i Platón, i Aristotelés a další a další. Asi to poněkud souvisí s jeho aristokratismem a elitářstvím. Všechny herojské činy byly nejprve v rozporu s dosavadními archetypy, a teprve dodatečně byly vyzdviženy mezi archetypy a jako takové napodobovány. Dav jen napodoboval, heroové, tj. „ti nejlepší“ vynalézali. A Hérakleitos zaměřil svou pozornost na počátky vynálezů, nikoliv na počátky napodobování. Otázka mu zněla: odkud pochází „to nové“?

23. XII. 87

87-706

37) Hérakleitovo přesvědčení, že „všechno přechází a nic netrvá“ (zl. A 6) je v jistém napětí se slovy o „LOGU věčně jsoucím“ (zl. B 1), o tom „společném“, o němž je nutno se opírat (zl. B 114, a za společné se označuje např. myšlení - zl. B 113 - sám LOGOS - zl. B 2 - jeden božský zákon - zl. B 114 - a také svět - zl. B 89) apod. To umožňuje interpretům dvojí cestu výkladu.

38) Jedna možnost se nabízí hned, totiž omezení oblasti toho, co přechází a co se mění, a vyčlenění „toho společného“ a eventuelně „věčného“ z této sféry. Pak zůstává Hérakleitos v rámci presokratické tradice a podržuje ARCHÉ jako to, co se nemění a co je základem všech změn. Rozdíl je pouze v tom, že Hérakleitos nepovažuje ARCHÉ za substrát či substanci, nýbrž za řád či zákon.

39) Je tu ovšem možná ještě druhá cesta, jak vyložit Hérakleita: podržuje sice myšlenku ARCHÉ, ale sama ARCHÉ je změnou. H. uznává „jakýsi pořádek a vymezený čas pro změnu světa podle usouzené nějaké nutnosti“ (zl. A 5), což by mohlo potvrzovat, že ona nutnost sama je neměnná. To nám ovšem napovídá náš předsudek, v textu to není; a H. považoval předsudek za „padoucí nemoc“ (zl. B 46).

40) Nesmíme se také nechat svést již starým nepochopením a zkreslováním H-ových myšlenek. Např. zl. A 1 mluví o Hérakleitově ohni jako o „základním prvku“, jehož obměnou je všechno. Nemůžeme přece pominout, že H. označuje tento oheň za „věčně živý“, tedy především proměnlivý, rozněcující se a zase hasnoucí (ovšem „podle míry“ - a co tedy ta míra?).

41/ Charakteristika ohně jako (věčně) živého je zajímavá a

23. XII. 87

87-707

důležitá. Vidíme v tom náznak respektování rozdílu mezi pravými a nepravými jsoucnými. Všimněme si onoho napětí mezi „živým ohněm“ a třebas

„nejkrásnějším světem jako hromadou věcí náhodně rozházených“: v čem spočívá tento rozdíl dvojího pojetí světa? Co dělá z hromady věcí jeden svět, který „vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm“?

42) Povšimněme si ještě jedné okolnosti nemalé důležitosti: o „věčně živém ohni“, říká Hérakleitos, že „vždy byl, jest a bude“ – to je především důkaz toho, že adjektivum „živý“ není míněn jako metafora. Sjednocenost v čase, to je něco, s čím filosofové vždycky velmi málo počítali a čemu nevěnovali pozornost buď vůbec, nebo jen okrajovou. Za druhé nám to ukazuje, že nejde jen o sjednocení hromady náhodně rozházených věcí, nýbrž také o sjednocení onoho „byl, jest a bude“, o integritu různých časových momentů světa, který se však v čase mění.

23. XII. 87

43) Hérakleitos nazval to, co sjednocuje jednotlivé věci v celek a jednotlivé časové, momenty v integrované dění, „tím shromažďujícím“, nebo „tím sjednocujícím“, „sbírajícím“. Sbírati se řecky řekne LEGEIN; to sbírající je pak LOGOS. LOGOS sjednocuje ovšem nejen světové dění, ale také myšlení (zl. B 2) a poznání, vztah mezi LOGEM a myšlením (i poznáním) je ještě důležitější než vztah mezi LOGEM a světem jako celkem.

44) H. mluví opovržlivě o mnohoučenosti, resp. mnohověděni, právě protože je nesjednocené LOGEM. Označuje dokonce ty, kteří na sjednocenost myšlení a poznání nedbají, podvodníky (zl. B 129). H. je prvním významným kritikem filosofického eklekticismu: nestačí badatelské úsilí, znalost

26. XII. 87

87-708

kdečeho, čtení spousty knih a textů – z toho ještě pouhým hromaděním nelze „učinit“ „vlastní moudrost“ (dtto).

45) Jedno jediné vede k moudrosti a k rozumnosti: „znát myšlenku, jež všechno veskrze řídí“ (zl. B 40 a 41). Tady nesmíme „myšlenku“ a „myšlení“ chápat v moderním subjektivním a subjektivistickém smyslu. Víme přece, že myšlení je „všem společné“ (zl. B 113). Jako jsou všechny lidské zákony „živeny jedním božským“ (zl. B 114), tak je také všechno (pravé) myšlení lidské živeno jednou myšlenkou (božskou), která „vládne, kam až chce, všechno zmůže a má převahu“ (zl. B 114).

46) Tak se H. vyslovuje o LOGU: všechno se děje podle něho (zl. B 1). Proto znáti myšlenku, která vládne (tedy ARCHÉ nově pochopenou, snad nejspíš jako pokračování v linii Anaximandrově), znamená znáti, pochopiti LOGOS.

47) Vztah mezi LOGEM a myšlením je tedy následující: myšlení (opravdové) je možné jen díky LOGU, a jeho nejvyšším cílem je tento LOGOS pochopit, poznat. Odtud je pak jen krok k mnohem pozdějšímu závěru (např. novoplatónskému, ale obecně je nejvíc znám z filosofie Hegelovy), že nikoliv prostě skrze svět, ale teprve skrze myšlení a myšlenku je LOGOS schopen „přijít k sobě“, sám sebe pochopit, sám sebe myslit. Poznání věci a vůbec světa má tak tento nejvyšší cíl: poznat LOGOS a tím se stát prostředníkem a zprostředkovatelem sebeuvědomění LOGU.

48) Omylem a zkreslením Hérakleitovy myšlenky ovšem bylo zpředměťující, objektivující pojetí LOGU, o němž svědčí vlastně celé dějiny západního (evropského) myšlení. Nedržitelná je však i revize Hegelova, totiž pojetí LOGU jako nejvyššího či jediného skutečného subjektu. A tak

26. XII. 87

87-709

zůstává téma LOGU vysoce aktuálním problémem a tématem i dnešního „původního“, „princiálního“ filosofického myšlení.

49) Moudrost je zároveň pochopena – v duchu nesubjektivizovaného ještě myšlení – nikoliv jako vlastnost lidského myšlení, nýbrž naopak jako povinnost, norma, závazek pro lidské myšlení. V tom smyslu je moudrost (a tudíž také LOGOS) „ode všeho oddělena“ (zl. B 108), i když všemu vládne a i když se podle ní všechno děje (včetně myšlení). V tom je moudrost „božská“, neboť právě ono „jedno, jež jediné je moudré, nechce i chce být zváno Diem“ (zl. B 32).

50) Ona „oddělenost“ moudrosti ode všeho, tedy i ode všeho lidského myšlení a poznávání, nalézá ještě vyjádření ve zlomku B 28: „Jenom zdání poznává a podržuje i nejváženější člověk, ale věru Spravedlnost uchopí strůjce a svědky klamů.“ (To je také proti Hegelovi a jeho tendenci k identitě a identifikaci!)

51) Bylo by možná přemrštěné se pokoušet zatížit tuto H-ovu myšlenku v souvislostech, které se zdají zcela vymykat myšlení jeho doby. Ovšem také Patočka ve svých přednáškách o presokraticích interpretoval odvážně Anaximandrovo apeiron fenomenologicky. Proto si snad můžeme dovolit i my takovou experimentální interpretaci.

52) Pokusme se chápat „oddělenost“ moudrosti ode všeho (a to – jak jsme řekli – platí také pro LOGOS) jako pokus o vyjádření tzv. ontologické difference: ani LOGOS, ani „jediné moudré“ atd. není jsoucnem – a proto „nechce i chce“ být nazýváno Diem. Bůh, božství, božské chápané jako nejsoucí, nejsoucno, nepředmětná skutečnost.

26. XII. 87

87-710

Vztah k předchůdcům (filosofickým i vůbec) má celou řadu momentů, rovin a významů, především platí, že – jak říká Rádl – každá myšlenka se rodí z jiné, starší myšlenky. Nelze pokračovat, postupovat v myšlení dál, aniž bychom nějak nenavazovali na své předchůdce. To nemusí vůbec znamenat jen pokračovat v tom, co oni začali; můžeme to podrobit i kritice a můžeme také zdůvodnit, proč to odmítáme. Ale jak kritika, tak i takové zdůvodněné odmítnutí je určitým způsobem navázání na to, s čím předchůdci začali. Pozdější generace nebo snad i celé pozdější epochy rozpoznají, že náležíme spolu s těmi, které jsme kritizovali a kriticky odmítli, s nimiž jsme diskutovali a polemizovali, k jedné etapě myšlenkové, k téže době, k téže široké linii, sdílející navzdory i velkým rozdílům některé společné rysy, některá společná východiska, některé společné problémy. Je to jakýsi primitivismus a dokonce kus barbarství, když se pokoušíme formulovat určité své myšlenky a svá pojetí, aniž bychom věděli, že a jak se o to pokoušeli jiní už před námi, a aniž bychom se pokusili ozřejmit, v čem je specifika naší myšlenky, oč je promyšlenější než myšlenka našich předchůdců, jak jsme se vyhnuli nesnázím a omylům svých předchůdců atd. To všechno je nezbytné, má-li být naše myšlenka něčím opravdu svébytným a novým, „svým“ – a má-li být naše myšlení opravdu myšlením naším, myšlením samostatným, osobitým. Zároveň pak, když víme, čím se zabývali naši předchůdci, máme jakési vodítko v tom, co máme a co chceme dělat my sami: navázáním na ně se něčeho určitějšího můžeme přidržovat, jsme drženi a nesení tím, co udělali oni, a ovšem berem na sebe i jisté závazky z toho, jisté povinnosti, které uznávali i oni.

26. XII. 87

87-711

Větší část všeho důrazu na tradici je motivována obavou a úzkostí ze znejistění a z jakéhosi vykořenění či bezkořenosti. Tradice nám dává jakési zajištění a zakotvení. To nemusíme chápat jenom tak, že ono zakotvení je jen zakotveností v tradici. Může to být hlubší; tradice spočívá v tom, že nás orientuje a učí hledat a nacházet svou zakotvenost, zabezpečovat své zakotvení určitým způsobem, ale nikoliv v tradici samotné, nýbrž v něčem, co součástí tradice není. Je-li to však něco „pravého“, to znamená nikoliv „daného“ tradicí, nýbrž naopak tradici zakládajícího a tedy pro tradici „nedaného“, nýbrž hledaného, pak se může stát (a pravidelně stává), že právě v důsledku svého zapojení do takové tradice se musíme ve jménu oné „ne-danosti“ postavit na odpor a dostat se do sporu s onou tradicí a s

tím, co je touto tradicí „dáno“. Slovo tradice pak nesmí být příliš etymologicky a historicky přetěžováno, protože to nejpodstatnější na předávání (= tradici) štafetového kolíku není ten kolík samotný, to nejdůležitější není v tom, co zůstává celou dobu beze změny, nýbrž naopak změna sama, totiž sám běh. V dějinách evropského myšlení došlo k tomu pozoruhodnému, ale zároveň poněkud politováníhodnému přesunu důrazu ze štafetového kolíku na běžce, tedy z předmětu, objektu tradice na její subjekt (ovšem chápaný zvláště, specificky – není subjektem sama tradice, nýbrž tradice je jen příležitostí, aby se subjekt stal tím, čím se stane). Je třeba obnovit smysl pro předávání nepředmětných vztahů a zakotveností, kde „to, co“ je předáváno, není ničím předmětným – např. nikoliv pochodní, ale světlem, jež nedržíme, ale strážíme, takže vlastně předáváme ostražitost služby onomu světlu a ne světlo samo.

26. XII. 87

87-712

Přímým nahlédnutím jsme schopni si uvědomit jen velmi omezenou oblast spleti logických souvislostí. Teprve když svému nahlédnutí dáme slovní podobu, objevujeme spoustu větších i drobnějších ukazatelů všemi směry, a vydáme-li se některým takto naznačovaným směrem, můžeme pak logicky jít po niti dál a dál, nebo se zase vracet a přijít tam, odkud jsme vyšli, a zase se vydat jiným směrem atd., což všechno umožňuje právě svět LOGU, do něhož jsme vstoupili a v němž jsme se naučili se pohybovat. Docela trefně se vyjadřuje Meyer z detektivky Johna D. MacDonalda „Tmavší než jantar“ (česky 1987, s. 124): „Verbalizace mi vždycky pomáhá objevovat vzájemné souvislosti.“ Málakdo si ovšem uvědomuje, jak to vlastně doopravdy s LOGEM a jeho světem je. Je obecně známo, že třeba matematikové přicházejí na své nejlepší nápady nikoliv logikou, nýbrž nápadem, intuicí – a teprve potom intuici, která se osvědčila, která se ukázala jako správný odhad, správný nápad, správné vidění, „logizují“, tj. podávají pro ni zdůvodnění, důkaz, prokazují její vnitřní nerozpornost a kompatibilitu s dosavadním uznávaným komplexem tvrzení i norem apod. Znamená to snad, že ona původní, počáteční intuice zůstává ještě mimo sféru LOGU? Ani nápad! Je to důkazem toho, že původní vztah k LOGU je intuitivní, že jde o jakési původní nahlédnutí. Že nejsme schopni nahlédnout všechny logické souvislosti, zdaleka neznamená, že nejsme schopni nahlédnout vůbec žádné. Verbalizace, slovní podoba našich původních a počátečních nahlédnutí nám umožní dávat do souvislosti různá nahlédnutí a rozšiřovat tak způsob, jímž se více a více usidlujeme ve světě řeči, LOGU. Ale bez původního nahlédnutí by nic takového nebylo možné.

87-713

Je důležité si učinit jasno o dvojm odlišném způsobu, jak se můžeme vztahovat ke starším a nejstarším filosofům. Buď navazujeme na jejich myšlení, anebo učiníme jejich myšlení předmětem svého zkoumání a svých znalostí. Ten první přístup znamená, že se zapojujeme do tradice, kterou v tom či onom směru tito filosofové zahájili nebo udržovali, a že v ní pokračujeme. Tomu druhému přístupu říkáme přístup historický (eventuelně historizující). Ten nepokračuje v oné tradici, ale staví si ji před sebe jako jednou hotový a ukončený časový fenomén. Mimořádně zřetelně lze tento rozdíl vidět v případě před Sokratovských myslitelů. Vzhledem k tomu, že nám z nich zůstaly jen zlomky, neví si s nimi ten, kdo přistupuje historizujícím způsobem, dost rady - vyčerpá brzo vše, co je k dispozici, a dál už neví, co si s tím počít. Naproti tomu ten, kdo k pre Sokratikům nepřistupuje jako k předmětu studia, nýbrž jako k myslitelům, inspirujícím k novému a možná snad i hlubšímu nebo alespoň přinejmenším jinak postupujícím zamyšlení nad problémy, které byly také jejich problémy, a kdo tedy na jejich myšlení nějak navazuje (což nemusí nutně znamenat, že jenom pokračuje v tom, jakým způsobem myslili oni - navazovat lze i kriticky, ba i negativně!), přejímá od nich jakousi pochoděň, štafetu. Jde sice dál, někdy i jinudy, než kam ukazovali oni, ale je s nimi spjat společným předáváním, oné pochodně. A předávání se v latině říkalo *traditio*, odvozeno od *tradere*. My dnes žijeme v době, kdy znalosti starých i nejstarších filosofů jsou tak důkladné, přesné a detailní, jak nebyvaly snad nikdy. Ale naše znalosti a vědomosti o nich nám nepomáhají v tom, abychom se zapojili do té tradice a abychom v ní pokračovali.

27. XII. 87

87-714

Abychom pojem historismu a naproti tomu navázání na tradici ještě lépe ozřejmili, musíme si uvědomit, v jakém vztahu jsou tyto přístupy k minulosti k prostému faktu, že naše dnešní přítomnost není možná ani myslitelná bez předchůdců, tj. bez minulosti. Ani průměrný či dokonce podprůměrný dnešní Evropan není schopen myslit jinak než pod vlivem dosavadní filosofické tradice /resp. celé řady tradic/, bez vlivu dávných a nejdávnějších myslitelů. To ovšem ještě vůbec neznámá, že by tu šlo o nějaké navazování na filosofické tradice nebo dokonce o vědomé a svobodně zvolené pokračování v oné nejširší tradici nebo v některé z oněch užších a propracovanějších tradic, jak se v průběhu dějin myšlení od sebe

rozdělily. Tak např. dnešní přírodní vědy by nebyly možné jednak bez staré řecké filosofie, z jejíž tradice se postupně emancipovaly a vůči ní / resp. vůči tradici jí započaté/ si stále udržují a dokonce prohlubují svůj odstup. Ale tato skutečnost má povahu prostého faktu a nemá nic společného s vědomě sledovaným programem lepšího poznání této staré řecké filosofie. To ukazuje, že je možno fakticky myslit pod vlivem staré filosofie, ale aniž bychom se o to nějak zvlášť starali. Pokračovat v tradici naproti tomu vyžaduje výslovnou formulaci programového charakteru, jíž se buď k oné staré filosofii přihlašujeme a jíž sami sobě i jiným ohlašujeme své rozhodnutí na takovou starou tradici navázat a v tom či onom smyslu v ní pokračovat dál, anebo - v případě přístupu kritického až odmítavého - jíž podrobujeme onu starou tradici kritice takového druhu, že i naše odmítavá stanoviska jsou vyslovována v rozhovoru a polemice s určitými formulacemi tradičními.

27.XII.87

87-115

Historický resp. historizující přístup je nutně také výslovný, vědomý a plánovitý, ale je to přístup z takové distance, která jednak umožňuje, jednak přímo vynucuje onen typ nezaujatosti a takřka diváckosti, že k rozhovoru, dialogu, tím méně pak k polemice a diskusi nedochází a ani docházet nemůže, převahu má pohled a přístup zvnějšku, který se vůbec nepokouší porozumět starým myslitelům zevnitř, nahlédnout vnitřní dynamiku jejich myslitelského podniku, ale registruje a klasifikuje určité vnější aspekty a charakteristiky oněch starých myslitelů či spíše toho, co po nich zůstalo písemně zachováno /ať jako pramen prvotní nebo sekundární/. V rozvoji myšlení určitých etap či epoch najdeme tedy momenty evoluční, u nichž není předpokladem záměrné poznávání starších období či starších myslitelů /a kde se relikty starších filosofí dostávají do povědomí pozdějších generací ať už myslitelů nebo zcela jinak orientovaných, ale přitom myslících lidí vlastně bez jejich záměru a dokonce bez jejich vědomí jako jakési „samozřejmosti“, které jsou prostě tak jako tak v momentálním oběhu/, dále momenty cílevědomého „teoretického“, a tj. historického zájmu o starší doby a myslitele, a posléze o vědomé navazování na myšlení starých a nejstarších myslitelů, které je primárně orientováno nikoliv na historické poznání těchto myslitelů jakožto filosofických osobností /a jejich systematického díla/, nýbrž spíše na to, čím se tito myslitelé zabývali a co ještě dodnes dává smysl a aktualitu tomu, jak rozuměli určitým otázkám a problémům, a eventuálně i jak na ně odpovídali.

27.XII.87

87-716

Nemůže být sporu o tom, že politická praxe, jak se vyvinula v SSSR a po válce v lidových demokraciích, kdy prakticky veškerou politickou moc na sebe strhla komunistická strana, je natrvalo neudržitelná, zejména proto, že se neosvědčila. Musíme ovšem vidět, že se rovněž neosvědčuje celá řada politických struktur takzvaně demokratických. Otázka proto musí být postavena na poněkud hlubší základ, než jak tomu bývá v běžných politických polemikách i v publicistice /např. Bohemicus v Listech č.5 z října 87/. Pamětníci si mohou připomenout na politickou nestabilitu francouzských vlád po poslední válce, s níž pak skoncoval teprve de Gaulle. Necháme-li stranou politicko-právní žargon a veškerou ideologii, faktický stav demokratických společností je takový, že naprostá většina občanů se politicky /krom voleb/ neangažuje, zejména pokud k tomu nemá nějaké závažné, dokonce mimořádně závažné podněty, které k nějakému vyjádření politické /nebo i jen společenské/ vůle přímo nutí. Dalo by se proto říci, že oním neuralgickým bodem není rozdělení občanů na politicky aktivní a politicky /většinou/ pasivní nebo neangažované, ale to, že - za předpokladu, že existuje jen jediná organizace či politická struktura pro ty aktivní - aktivní členové oné politicky rozhodující či „vedoucí“ síly nejsou demokraticky voleni a do oné organizace vysíláni těmi, kdo v ní sami nejsou. Jde tedy o způsob výběru. Jestliže nemohou občané sami vysílat své zástupce do oné - třebaš jediné - vedoucí atd. organizace či instance, pak jde o „stranu“ - jak samo jméno říká - jen jednu z více, a ta může být vedoucí či rozhodující zase jen z vůle většiny všeho občanstva a nikoliv z vůle jen své.

28.XII.87

87-717

Ovšem tím okamžikem, kdy se ona „vedoucí“ či „rozhodující“ instance či organizace atd. stává tělesem, jehož členové jsou tím či oním způsobem delegováni všemi, pak přestává být „stranou“ a začíná se nutně strukturovat uvnitř - takže vznikají „strany“. K tomu má ovšem tendence každá společenská a politická instance či struktura - v komunistické straně se tomu říká „frakce“ a „frakcionářství“. Aby věci měly normální průběh, musí být politicky institucionalizovány. V parlamentární demokracii tak vznikají parlamentní kluby, kde se scházejí poslanci podle svého politického zaměření, zatímco parlamentní výbory představují pracovní skupiny poslanců podle jejich zájmů a odborností, a proto zase také v nich mohou vzniknout „strany“ resp. stranické skupiny nebo kruhy. Takže nakonec

není úniku: dosavadní struktura politických institucí v reálném socialismu, jak víme, dobře nefunguje a musí být reformována. Aby se strana marxisticko-komunistická změnila ve společenství a organizaci všespolečenskou, tj. takovou, kam by své zástupce delegovali všichni občané, to je bezpředmětné, neboť pak by vznikla jen zbytečná duplicita, kopírující takové instituce jako jsou národní výbory, národní rady a národní shromáždění atd. Mohla by se však zvážit možnost rozšířit funkci tzv. senátů /případně i typu sněmovny lordů/ na všechny politické úrovně. Tím by ovšem nutně padla „masovost“ základny. Anebo se tato „vedoucí síla“ bude muset vzdát svých politických privilegií, změnit se v obyčejnou politickou stranu a získávat si přízeň voličů a členstva v politické volné soutěži se stranami jinými. Žádná politická strana nesmí mít trvale a přímo „ústavně“ přidělené výsady před jinými stranami.

28.XII.87

87-718

Prvním krokem směrem k demokratizaci, tj. demokratické normalizaci politických poměrů v reálném socialismu, by se mělo stát něco, co bychom předběžně v návaznosti na jisté minulé analogie mohli nazvat „konstitucionalizací“ postavení komunistické strany ve společenském a politickém životě. Ústava by neměla zajišťovat komunistické straně privilegia proti jiným stranám a organizacím, nýbrž měla by stanovovat meze legality nejen toho, co dělá státní aparát a jeho úředníci a vykonavatelé, ale také toho, co dělá každé politické uskupení, tedy i každá politická strana, tedy i komunistická strana, a všichni členové jejich. To znamená, že tu musí být možná kontrola státu /zase **vymezená** a omezená/ např. nad hospodařením různých politických stran /včetně komunistické/ docela stejně jako nad hospodařením církví, spolků, společností atd. Znamená to důsledné provedení odluky státu od církví i od politických stran, včetně strany komunistické. Konkrétně to pak znamená zrušení privilegia pro jakoukoliv světonázorovou ideologii v kulturním a školském životě a zřízení rovných podmínek pro světonázory a ideologie různé. Aby to mohlo fungovat a aby si státní aparát a jeho úředníci nemohli dělat, co se jim zlíbí, musí právo a právní řád získat nějaký základní odstup od výkonných orgánů, tak aby výkonné orgány nemohly vykonávat ke svému užitku a k zjednodušení své práce vliv na právo a právní stav, ale naopak mu vždycky byly podřízeny. I na tuto stránku musí někdo dohlížet a věc kompetentně posuzovat – a tak tu máme před sebou staré dělení moci. Bez něčeho podobného – i když jisté adaptace budou asi nezbytné – se ukazuje jako *conditio sine qua non* skutečné demokratizace a dovršené demokracie

87-719

Senekův argument, že „každý okamžik je smrtí předcházejícího stavu“ / 58. list Luciliovi/, je sám o sobě zajímavý, ale v daném kontextu je o to významnější, oč méně je platný a akceptovatelný, jde-li o smrt a strach ze smrti. Především sama prchavost okamžiku, pokud si ji člověk plně uvědomuje, je už o sobě čímsi znejistujícím a jakousi závrať způsobujícím, takže sám předpoklad „běžnosti“ neobstojí. To, co je nám běžné a samozřejmé, se může stát **náhle** zdrojem hlubšího otřesu než to, co je zcela překvapující, protože nebývalé, když si to jednou plně uvědomíme. Ale chtít argumentovat přechodností každé chvíle a dávat do vztahu analogičností pomíjení jednotlivých jsoucností se skončením životní dráhy je silně problematické. Nasvědčuje především tomu, že se smrt mylně považuje za podobnou směnu jsoucností, jakou je sám život /neboť ani život není možný bez podobných směn jsoucností/. Je třeba rozlišovat dvojí: pomíjivost okamžitých jsoucností, které jsou shromažďovány a integrovány v celek života, a konečnost bytí tohoto celku, který trvá uprostřed střídání jsoucností a zároveň díky i navzdory této střídě. Seneka buď sám obojí nerozlišuje - anebo vědomě užívá sofismatu, aby oklamal Lucilia, případně další čtenáře svého listu. Jeho výzva: neměj strach z toho, že se jednou stane to, co se stává každý den, buď není míněna upřímně a opravdově, nýbrž jen jako pokleslé argumentum ad hominem, anebo je postavena na falešném předpokladu, že není zásadního rozdílu mezi směnou jsoucností, integrovaných v jediný celek /život organismu/, a jsoucností takto neintegrovaných, tedy náležitých k různým událostem /navíc snad jako by oné desintegrace hlavní události na události subalterní a podřazené nic neznamenalo/.

30.XII.87

87-720

Dokladem toho, že Seneka nerozlišuje pomíjivost každého okamžiku (tedy každé jsoucnosti, přesně vzato) na jedné straně a konečnost bytí každého (pravého) jsoucna, je i jeho list Luciliovi č. 71. V něm sice na jedné straně praví, že se vše musí narodit, vyrůst a zajít (*nasci debent, crescere, extinguunt* - 80). Ale chápe to nesprávně: „*Quicquid est non erit, nec peribit, sed resolvetur.*“ Zahynutí je něco, co se nám pouze jeví: „pro nás rozložit se znamená zahynout“ (*nobis solvi perire est, tamtéz*). Útěk do zdánlivé objektivitě tedy pro Seneku dovoluje nebrat dost vážně nejen svou smrt - jak to dělá na tomto místě - ale ve skutečnosti (i když si to sám nepřipouš-

tí) vůbec celý život: „*si speraret, ut omnia illa, sic vitam mortemque per vices ire et composita dissolvi, dissoluta componi...*“. Podle něho by mysl jinak snášela statečněji konec svůj vlastní a všeho, co k ní patří, kdyby věřila, že tak jako všechno ostatní, i život a smrt se střídá, že co bylo složeno, se rozkládá, a co bylo rozloženo, že se skládá a že se v tomto díle uplatňuje věčné umění boha všeho řídícího (český překl. s. 123–4). Zmíněný útěk do objektivitu však podlamuje samy základy mravního úsilí stoického, které naopak chce zachovat svůj klid a svou neotřesitelnost (nejen neotřesenost) relativizací a přímo zlehčováním objektivních skutečností a naopak soustředěním hlavního důrazu a pozornosti na niterné prožívání. Vždyť právě tento vnitřní život pomíjí nikoliv ve svých jednotlivých jsoucnostech, nýbrž jako takový, ve své celkovosti, ve svém bytí. A pokud by řešení mělo být hledáno ve „věčnosti“ duše, zůstává neobjasněno, čím je a zůstává tato duše bez onoho vnitřního prožívání. Může snad něco zachránit (v jobovském pojetí) ona *sperantia*, že bůh vše dobře řídí? 30. XII. 87

87-721

Jeden mladší kolega, s nímž jsem se seznámil na jedné své přednášce (Ma) a který za mnou potom přišel, a dokonce mi poslal později knihu (David J. Kalupahana, *Nagarjuna*. State Univ. of New York Press, N. Y. 1986), se mi pokoušel a pokouší dokázat, že lze legitimně mluvit o filosofii také mimo rámec evropské tradice. Přiměřeně své neznalosti pozadí a kontextů i relativnímu nedostatku času a energie jsem knihu přelétl jen dost povrchně. Výhodu tato kniha má v tom, že vlastní Nagarjunův text je poměrně krátký, neboť většinu knihy představuje komentář. Kalupahanův komentář nepochybně pracuje s pojmy, ovšem docela zřejmě a nápadně zavádí pojmy převzaté z evropské tradice (např. v komentáři k § 17 II. kapitoly zavádí „metafyzické“ pojmy substance a atribut apod.). Naproti tomu v samotných Nagarjunových textech jsem nenašel žádný doklad skutečně pojmového myšlení (při zběžném přečtení, znovu opakuji). Jde sice o myšlení abstraktní, resp. v abstrakcích, ale nikoliv v pojmech. Ukazuje se tu zjevná potřeba odlišit nepojmové abstrakce od abstrakcí pojmových. Rozhodující je tu otázka, zda byl konstituován (konstruován) příslušný intencionální předmět a zda se za druhé tento intencionální předmět sám stal „předmětem“ zkoumání a dalšího poznávání. Zdá se mi, že podobný doklad tam najít nelze. Na druhé straně nelze popřít, že jde o poměrně vyspělý způsob nepojmového či předpojmového myšlení, které se ovšem nedovede vzdálit od přímých nahlédnutí (intuicí). Tato nahlédnutí jsou nejen jednou pozoruhodná a zajímavá, ale jejich forma myšlenkového uchopení

a zpracování je stále ještě předfilosofická. A to je na pováženou tím spíš, že od vynálezu pojmového myšlení v Řecku již uplynulo 5-6 století, takže v kladném případě by stále ještě mohlo jít o řecký vliv.

31. XII. 87

87-722

Užitečnost studia např. takových textů, jako je Nagarjunova „Filosofie prostřední cesty“, by snad mohla spočívat v tom, že srovnáním s vývojem evropské filosofie (v té době řecké, helenistické) vynikne specifická filosofického myšlení oproti myšlení předfilosofickému. Mnoho filosofických témat je tu přítomněno prefilosoficky. To znamená, že se tato témata poměrně snadno otvírají možnostem filosofické interpretace. Nesnáz ovšem bude vždycky spočívat v tom, že filosofická interpretace předfilosofických témat (převážně problémů a otázek, jak je z textů naprosto zřetelně vidět) se nemůže vyhnout zavádění nejen jednotlivých pojmů (kdyby bylo možné zavádění pojmovosti omezit jen na to, bylo by to možné dělat obezřetně a pod kontrolou), nýbrž uvádění předfilosofických textů s již (pod kontrolou) zaváděnými a zavedenými novými (vzhledem k textům) pojmy ještě do rozsáhlé a nikdy ne dost kontrolovatelné kontextury pojmového charakteru, která najednou jakoby představovala samozřejmé pozadí interpretovaných textů, takže může být „objevována“ a „odhalována“ (zatímco ve skutečnosti byla nevědomky a dost nenápadně i pro druhé propašována). Vzhledem k tomu všemu by znamenalo každé rozšíření mého filosofického zájmu tímto směrem asi dost dobře neuvážené zatížení, jež by se negativně muselo projevit na ostatní práci. Proto je třeba se s oním hochem domluvit na eventuelních dalších krocích, k nimž bych se nanejvýš mohl nechat zlákat. Pro mne by to moc smyslu asi už nemělo, ale pokud by se ukázalo, že buď on sám (a to spíš ne, jak naznačoval, neboť má spíš zájmy filologické a překladatelské) nebo několik jeho přátel by vypadali tak slibně, že by bylo lze doufat v nějaký reálný užitek diskusí pro jejich práci.

31. XII. 87

87-723

Závažným předpokladem takové práce (spolupráce) nad tímto nebo jiným závažným textem buddhistickým by musela být přítomnost a spolupráce někoho, kdo je na poměrně slušné úrovni jazykových znalostí číst s námi onen text v originále, dále někdo, kdo se už nějakou dobu (opět na úrovni) buddhismem zabývá a vyzná se alespoň do té míry, aby mohl posuzovat některé problémy, které při spolupráci vyvstanou v důsledku nepřipravenosti nás ostatních právě po této stránce, z hlediska dosavadních zna-

lostí na úrovni alespoň v Evropě a ve Spojených státech běžné (v oněch kruzích). Přitom by ovšem zároveň bylo zapotřebí, aby v obou směrech nešlo o zaryté a vůči jakýmkoliv vnějším vlivům zcela uzavřené znalce, tj. aby s nimi vůbec nějaký rozhovor byl možný. Už jen tyto předběžné podmínky se zdají být nejspíš těžko splnitelné. Na druhé straně se mi na základě dosavadní (byť ovšem s tou rezervou, že povrchní) četby nezdá být pravděpodobné, že by se zdařilo prokázat, že šlo opravdu o filosofii ve smyslu pojmového myšlení, jak je vynalezli, zavedli a usoustavnili staří Řekové. Cílem by proto muselo být něco jiného. Pro mne samotného by mohlo být atraktivní jen to, že by se zdařilo najít v oněch prefilosofických vizích či intuicích něco, co by po filosofické interpretaci (tj. transpozici či transformaci do pojmového myšlení) dovolilo získat produktivní prostředky přinejmenším k odhalení dosud skrytých aspektů myšlení pojmového (tedy že by takovéto studium mohlo posloužit podobně jako filosofická reflexe umění a umělecké tvorby, eventuelně dokonce při pokusu o ustavení myšlení **pojmového** odlišné povahy). Ale bude to zajímat zase zájemce o buddhismus?

31. XII. 87

87-724

Hérakleitova myšlenka, že se vše děje podle LOGU (a Anaxagorova, že to je NOUS), připouští dvojí interpretaci onoho „vládnutí“. Uvědomíme-li si však, že jde o antropický termín a že nejen před Sokratovským, ale i mnohem pozdějším myslitelům ještě nebyl znám pojem přírodní zákonitosti, která je nepřekročitelná a nezná výjimek, musíme dát větší důraz na ty konotace, které ukazují ke smyslu, než na ty, které lze domýšlet ve smyslu přírodní zákonitosti. Právě konfuzí, k níž mohlo dojít pod vlivem novověkého rozvoje přírodních věd, ale která má kořeny nepochybně starší (už v porůznu rozšířeném konceptu osudu apod.), se stalo možným pochopit onu vládu smyslu či rozumu atd. nikoliv jako převládající, nýbrž jako převažující, a zejména pak ztotožnit faktický průběh dění s děním smysluplným a plně rozumným (podle rozumu). Tuto konfuzi systematicky rozvedl Hegel, když se bránil výtkám, že filosofie přichází k dějinám s myšlenkami svými a že posuzuje dějiny právě jen podle těchto svých myšlenek, tím, že za jedinou filosofickou myšlenku, s níž filosofie přichází, prohlásil „jednoduchou myšlenku rozumu, že rozum ovládá svět (vládne světu), a že se tedy také ve světových dějinách vše odehrávalo rozumně“ (... der einfache Gedanke der Vernunft, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist - 2872, Vernunft in der Geschichte, s. 28). Vyhnout se tomuto omylu a přesto se nevzdat myš-

lenky, že rozum, LOGOS, NOUS světu vládne, znamená pojmout onu vládu poněkud jinak než jako imanentní zákonitost. Hegel v té věci také něco tušil a snad i viděl, ale lavíroval (jak ukazuje historie kolem známého výroku o tom, že rozumné je skutečné a skutečné je rozumné). Tady je třeba se pokusit o zcela nové, ale důkladně promyšlené pojetí.

31. XII. 87

Vážený pane profesore píše Vám ten který pozorně poslouchal nedavno ve Vodňanech přednášku na téma „Dobro a zlo“ a kladl předposlední otázku. S odpovědí jsem nebyl tak docela zajedno.

Po přednášce jsem se ještě jednou zamyslel (protože tam bylo málo času) a nad větou o boží vševědoucnosti a všemohoucnosti jsem doma zapřemýšlel a nakoukl do Bible, co o tom říká Boží slovo. Nevím, jestli je to Váš objektivní nebo subjektivní názor. Myslím, že je to přinejmenším rouhání (nezlobte se) proti boží svrchovanosti a to bůh trestá. A teď k tomu, abych Vám podal nějaký důkaz z bible. Určitě víte, že u Boha je jeden den jako tisíc let a opačně. Že my lidé se nemůžeme srovnávat s boží svrchovaností (což bychom kolikrát dali za to kdybychom ji znali). První a velký důkaz že Bůh dělá zvláštní věci se dočteme V Jv2,v10-11 zní takto: ... a řekl mu: „Každý člověk podává nejprve dobré víno a teprve když se už hosté napijí, víno horší. Ty jsi však uchoval dobré víno až pro tuto chvíli.“ Tak učinil Ježíš v Káně Galilejské počátek svých znamení a zjevil svou slávu. A jeho učedníci v něho uvěřili. Jako druhý důkaz ževí co bude zítra je: J 19, 28-30 kdyby nevěděl že za tři dny vstane z mrtvých nebyl by možná tak poslušný. Jako třetí důkaz že ví co bude zítra je J 14,1-6 proto se těšíme na druhý příchod Pána Ježíše. Další 1K11,34.....ostatní věci zařídím, až přijdu. Další Fi2, 6-12 a mnoho dalších důkazů by se dalo najít.

Proto píši tak dlouho, protože jsem nemohl sehnat Vaši adresu: Adresa moje

Stanislav Zeman

Na Vyhlídce 919

Protivín 398 11

Jestli mi neodpovíte nebudu zklamán protože můj názor znáte a já ho změním jedině když mi někdo dá důkaz pravdy.

S veškerou úctou pokorný posluchač Vaší přednášky.

[v bloku 1987.4 tento dopis není]