

>>>

[Historikova práce]

88-181 - 88-183

Pekař píše: „V té chvíli dopustila se vláda krále Matyáše osudové chyby. Zakázala spěšně květnový sjezd (...) Chyba vlády byla v tom, že zakazovala energicky něco, co zákonem z r. 1609 bylo dovoleno. (...) Chyba byla dále v tom, že Vídeň nepostihla (nebo chtěla ignorovati), že horlivější evangelíci jsou vládním výkladem Majestátu opravdu pobouřeni. Zákon z r. 1609 poskytoval ovšem možnost slušného a spravedlivého rozřešení v rodícím se konfliktu i v tomto případě: stanovil... Ku podivu nikdo na toto východisko nepomyslel.“

Podle Pekařova soudu byla tedy chyba tam, kde ji nikdo ze současníků nebo alespoň z výrazných postav obou stran neviděl. Vyjdeme-li ze situace, která vznikla tím, že v arcibiskupském městěčku Hrobech a v klášterním benediktinském městě Broumově dala církevní vrchnost pobořit nebo zavřít nově postavené luteránské kostely (ovšem i tuto situaci je nutno i vidět i hodnotit!), pak můžeme říci, že to byla nejenom výzva ve smyslu vyzývatelů, nýbrž výzva oběma stranám. Pekař vidí chybu především na straně vlády, ale naznačuje, že také evangelíci nesprávně situaci hodnotili a výzvu tedy slyšeli špatně, neboť si chybně „slibovali větší prospěch z rozvinutí zápasu“ (vše *Bílá hora*, s. 7-9). Nehodlám se tu nikterak dotýkat podstaty věci, ale chci jen upozornit na to, že metoda takového přístupu k historickým událostem, která jim rozumí jako odpovědi na výzvu doby či situace, je ve skutečnosti starší než Toynbee, a ovšem i starší než Pekař. Toynbee dal té metodě jen vhodné jméno a vhodné termíny a užíval jí možná vědoměji, tím i pod větší kontrolou reflexí, a vůbec jí možná dal teprve povahu přemýšlené metody. Pekař tu vyhovuje Rádlovu pořadavku, že historik má hodnotit správnost činů.

Rádl má pravdu, když říká, že „historik má všechny činy lidské měřiti měřítkem správnosti“ (4828, *O smyslu našich dějin*, 1925, s. 13), nebo že „historik musí býti soudcem dobrého a zlého a dáti uznání vládě spravedlnosti ve svém království ducha, jehož on je pánem“ (003, *Národnost jako vědecký problém*, 1929, s. 36). Nejde jen o to, že to je jeho mravní, jeho lidská povinnost. Je to jediná cesta, jak může minulé události a jednání dávných lidí vůbec pochopit, jak se jim může přiblížit. Je základním omylem se domnívat, že se musí vzdát každé své subjektivity, aby tam do cizích dějů nevnášel sebe. Je to stejný omyl, i když méně nápadný, než kdyby někdo jen prohlížel a popisoval partituru a zapřísahal přitom hudebníky, jen aby proboha nezkoušeli skladbu zahrát, neboť tak by do ní vnášeli svou subjektivitu, zvuk svých nástrojů, svou techniku hry a svůj přednes. Samozřejmě můžeme srovnávat různé způsoby, jak je skladba provedena, ale bez hráčů, kteří na sebe ten úkol vezmou a do hry se vloží, aby skladbu oživil, aby ji nechali zaznít tím, že ji sami zahrají, to prostě není možné. Hráči nesmějí nechat vystupovat jen jednotlivé noty od sebe tak odděleně, jak jsou odděleny na papíře, nesmějí zůstat jen u reprodukce not, ale musí pochopit skladbu, dílo samo, tedy nejen autora. Stejně tak není úkolem historika pouze vnikat do soukromí a do nitra jednotlivých jednajících osob, dohadovat se jejich motivů a záměrů apod., ale musí pochopit jejich dílo, a to znamená společné dílo řady lidí, mnoha lidí, někdy celé generace, celého národa, celé společnosti, celé epochy. Může se mýlit, jeden historik se může ve svém pochopení a ve své interpretaci lišit od jiného, ale i to můžeme srovnávat a posuzovat.

Historik není a nemůže být nezaujatým divákem, pohlížejícím na uplynulé děje jen z distance, z povzdálí, z ochozů a z tribuny. Dobrý historik musí vejít mezi zápasící a postavit se s nimi na jednu stranu nebo proti nim na stranu druhou,

eventuelně si to musí rozdat se všemi a ukázat, jak to podle jeho nejlepšího vědomí a svědomí měli chápat oni a jak měli jednat, jak by jednal on a jak by to bývalo správné jednat. Neví-li to, není-li schopen sám za sebe rozhodnout, tak buď situaci dost hluboce nerozumí (a v tom se možná podobá těm, kdo tehdy žili a do té situace byli postaveni), anebo není na svou práci ani dost připraven všeobecně, tj. sám u sebe se nedovedl rozhodnout, co je dobré a co špatné. Rádl tuto angažovanost historikovu pro minulé děje a v nich, uvnitř těchto minulých dějů charakterizuje následovně: „historik musí býti zaujat smyslem událostí, musí věřit, že pravdě patří vítězství, musí litovat nešťastných a odsuzovat násilníky“ (003, *Národnost jako vědecký problém*, s. 36). Žádný historik nemůže dost věrně ukázat na utrpení lidské, jestliže je nedovede pocítit jakoby na sobě, na své kůži. Rádl zase říká: „Nikdo neporozumí bídě lidské, kdo ji nechce odpomoci.“ (003, dtto, s. 37). Pamatujme, oč tu jde: nikoliv o morální výzvu, nýbrž o noetický princip. Kdo není proti bídě, kdo ji nechce odstranit, kdo nechce nespravedlivost a křivdu napravit, koho pobuřuje, že násilníci tlačí a tupí ubohé, ten nikdy nevstoupí do světa skutečných dějin, protože v dějinách právě o to jde, aby ustalo týrání a potlačování slabých a nevinných, aby byla zastavena svévole a nadutost mocných a aby se dostalo všem spravedlnosti a práva. To je smysl dějin, ne to, že se děje opak.

5. II. 88

880205

<<<

>>>

[Interpretace Rádlovy myšlenky o účelnosti a smyslu vesmíru] / {Vesmír a jeho „smysl“ (či „program“) u Rádla}

88-184 - 88-185

Když Rádl snad poprvé literárně doložitelně uvažuje o tom, že i v přírodě a celém vesmíru by mohl platit také smysl, nejen zákonitosti, jak se obvykle má za to, formuluje to tak, že by mohlo platit, že „i nad celým vesmírem pak se vznáší smysl; vesmír plní účel, řeší program ovšem nám lidem neznámý. Pak je ale možnost, že smyslem tohoto dějství vesměrného; čestné jednání není náhodou ve vesmíru, nýbrž plněním světového programu. Pak jest cesta od objektivního účelu organického přes ideály lidské, přes smysl dějin ke smyslu nekonečné přírody. A slova žalmistova o nebesích, která vypravují slávu Hospodinovu, by nabyla znova svého oprávnění.“ (003, *Národnost jako vědecký problém*, s. 39-40). K této myšlence se ostatně vrací ve svém závěrečném odkazu, v *Útěše z filosofie*, i když v novém výkladu. Zvláště pozoruhodná a důležitá pro pochopení Rádlova myšlení z druhé poloviny 20. let je okolnost, že „vesmír“ či „nekonečnou přírodu“, „dějství vesměrné“ chápe nikoliv jako předpoklad a základ pro vznik a rozvoj života a později lidských dějin, nýbrž naopak za jejich rámeček a poslední cíl, snad (to zůstává nerozhodnuto v uvedených formulacích) dokonce jejich vyvrcholení. V každém případě „smysl“ tu je pochopen nikoliv jako cosi subjektivního či subjektivního, nebo imanentního vývoji či dějství vesměrnému, nýbrž jako něco, co „se vznáší“ i nad celým vesmírem jako „světový program“. To je myšlenka značně nezvyklá a dosti pozoruhodná, aby stálo za to se jí zabývat co nejdůkladněji, pochopit ji až do posledních hlubin a vyvodit z ní i vzdálenější důsledky. Co může znamenat vesmírný program, stanovující jediný cíl celému vesmírnému dění, který se však uplatňuje v různých úrovních různě?

Rádlovu myšlenku, že vesmír plní účel, že vesmírné dění má smysl, nemůžeme legitimně vykládat aristotelsky v tom smyslu, že by tento účel, tento smysl byl něčím od věků daným, jak tomu bylo s aristotelskými „formami“ (MORFAI). Nemůžeme tuto interpretaci přijmout prostě z toho důvodu, že Rádl dává tento vesmírný smysl do souvislosti se smyslem lidských dějin (s. 40), a o dvě stránky napřed vyvozuje, že „smysl dějin českých není nikdy hotový“ a že „vlastně neexistuje“: „není to část světa; je to něco, co není, ale má být“ (s. 38). Není jinak možné než vyložit onu myšlenku v kontextu, a to znamená aplikovat to, co platí o českých dějinách, také na smysl veškerého dění vesmírného. Také tento smysl není hotový, není dán předem, také on vlastně neexistuje, není částí světa, tj. není částí vesmíru, ale je to něco, co není, ale má být. Protože pro smysl českých dějin podle Rádla platí, že „je to program, který pochopil samostatně myslící Čech, chtěje vésti národ podle nejlepšího vědomí a svědomí“ (38), musíme se nutně tázat po subjektu, který bude schopen (nebo už je schopen) pochopit nějakou samostatně myslící bytost, která chce vést vesmírné dění také podle nejlepšího vědomí a svědomí. Rádl nikde nenaznačuje, že by měl na mysli nějaké jiné, nadlidské bytosti, nějaká „božstva“ (třebas i nová božstva). Může to být jediné člověk. Ale právě tak jako dějiny se ustavují ve světě, ve vesmíru jen proto, že člověk začíná být schopen dějinně myslit, také dějiny vesmíru se ustavují (a možná teprve ustaví) teprve tenkrát, až si člověk osvojí myslit vesmírně-dějinně. Jako člověk se musí naučit hospodařit s dějinami, které pomáhal ustavit a které živí svým dějinným jednáním, bude se muset naučit hospodařit i s vesmírným dějstvím.

7. II. 88

880207

<<<

>>>

[Historikova práce]

88-186 - 88-190

Včera ocenil M. Červenka (na schůzce historiků s nehistoriky v hotelu Tichý) formulaci Křenovu, že se bude muset naučit lépe hospodařit se svými dějinami, ale nepokusil se to dotáhnout dál. Proto jsem na to navázal a upozornil na to, že tato metafora má starší kořeny. Jednak kupř. Rádl v *Dějinnách filosofie I.* zásadně rozlišuje fakta přírodovědecká a bilanční. Historická fakta jsou ta druhá. Už ta terminologie sama poukazuje na to, že s historií a s historickými fakty je nutno nějak hospodařit. Historie, která má mít pro národ smysl, nemůže být chápána jako všechno to, co se v nejrůznějších dobách a za nejrůznějších okolností stalo, nýbrž jako to, co se ze všeho toho, co se stalo, musí vybrat, vyrýžovat, rozpoznat a uložit (třeba po vybroušení) do pokladnice. Tam se nedává všechno, jak se namane, nýbrž vybírají se jen ty zvláště cenné krystaly, drahokamy, vzácné kovy, eventuelně už zpracované v klenoty. Hlušina se nechává venku. I když ovšem může dojít k omylům a přehlédnutím (a budoucí historikové najdou ještě ne jeden vzácný drahokam v hlušině, kde byl pomínut nebo zapomenut, kde nebyl třeba vůbec rozpoznán atd. a odkud musí být dodatečně po vyzvednutí a očištění přidán k onomu pokladu), bylo by nesmyslné přecpávat pokladnici kde čím, včetně obrovské převahy hlušiny. To je obraz toho, jak důležitý je výběr, rozhodování o tom, co je cenné a co není, co má přijít do národní pokladnice a co může zůstat stranou. Ale pak je tu ještě druhá stránka, budoucnostní. Ten poklad tu není proto, aby byl uzavřen a přechováván v trezorech. To by bylo stále ještě špatné hos-

podaření, jak nás o tom přesvědčuje metafora ještě mnohem starší, na kterou si jistě alespoň někteří vzpomenu – metafora z evangelií.

Historie nemá jen za úkol vyhledávat v minulosti národní ony drahokamy a vzácné kovy, eventuelně klenoty z nich zhotovené, ale má při jejich výběru uvažovat také o tom, které z nich jsou pouhými památkami a připomínkami zašlých časů, a které naproti tomu lze považovat za významný kapitál, který je možno úspěšně investovat do národní budoucnosti. Nemám tu na mysli, že historici samotní by se měli zabývat celým tím hospodařením ani že by právě oni a jedině oni měli na sebe brát ono značné riziko nejistého podnikání, oněch vždycky poněkud riskantních a nezaručených investic. Jsou tu od toho především jiní – politici, ale také myslitelé, vědci i filosofové, spisovatelé a básníci, hudebníci (reprodukční umělci i skladatelé nových děl), pedagogové i všeho druhu reformátoři atd. atd., kteří však musí mít ten poklad nejenom shromážděn, ale také jaksi předtržiděn a připraven k použití. Historik, který vůbec neuvažuje o možném použití, i ty staré děje nutně podává mdle, bez šťávy a obrazotvornosti, on je vlastně ani dobře nevidí, nemůže je správně chápat, protože k nim přistupuje jen zvenčí, jako pozorovatel a nikoliv jako ten, kdo se ohlíží po tom, co by mu hic et nunc mohlo pomoci v přítomné chvíli a jejich nárocích i obtížích. Nemíním tím, že by právě toto hledisko mělo být pro historický přístup tím základním a rozhodujícím. To jistě nikoliv. Jinak by postačilo vymyšlení historie místo jejich poznávání. Ale jde nám o to, že onen aktivní, angažovaný přístup k minulosti je právě noeticky nezbytný, že bez něho je minulost nutně chápána redukovaně a falešně. Bude-li určitý „angažovaný“ přístup ukazovat minulost v lepším nebo ve zfalšovaném světle, záleží na kvalitě samotného přístupu, ale bez toho se obejít nikdy nelze.

Pokud vyšetřování a zkoumání, zda v národních dějinách lze najít určitější smysl, má uniknout nahodilosti subjektivní náklonnosti, sympatií a antipatií, předsudků a předpojetí, musí být založeno na bedlivém ohledání a prozkoumání terénu, na němž dochází v dějinách k tvorbě dějin vůbec, národa a národních dějin, a k co nejpřesnějšímu rozpoznání všech rozhodujících faktorů, které jsou toho účastny. Zároveň je nutno alespoň v prvním rozvrhu upřesnit pojmy, aby se vyloučily alespoň ty největší různosti v chápání a tím i ta největší nedorozumění. Jedna věc však musí být jasná od počátku: necháme docela stranou všechny pokusy, které chtějí otázku smyslu národních dějin prostě vyloučit jako nesmyslnou nebo alespoň mající falešný smysl, a právě tak se nevyhneme pokusům, které docela primitivně chtějí aplikovat předsudečný (tj. nikterak nedokládáný, jen apriorní) přístup k veškeré skutečnosti jako předem rozvržené a naplánované a svým uskutečněním jen naplňující ony prvotní plány a ideje, ať už jakéhokoliv původu. Jde nám nikoliv o dogmatické řešení, nýbrž o skutečný výzkum. Ale výzkum je možný jen tam, kde se kladou nějaké otázky. Naší otázkou je, zda národ může mít sám nějaký smysl, zda mohou mít smysl jeho dějiny, a pokud ano, co to znamená pro národní život, eventuelně co by to pro národní život znamenat mělo. Aby tato otázka měla náležitě vymezený smysl, musíme také alespoň předběžně objasnit, co budeme rozumět dějinami, co národem a co národním životem. Tím už zaujmeme jisté předběžné pozice a zvolíme východisko, ale učiníme tak výslovně a pod kontrolou, a zároveň s tou výhradou, že své východisko a své pozice budeme revidovat, jakmile se ukáže jejich neúnosnost nebo neefektivnost.

Jednou z nejzákladnějších věcí, které musí být ještě před diskuzí o smyslu národních dějin (a jehož možnosti či smysluplnosti) se musí stát pojetí dějin, konkrétně pak pojetí minulosti, neboť právě minulosti, minulé dějiny jsou dějiny, jimiž se historikové zabývají. A právě zde je třeba si učinit jasno o tom, že minulost v přesném slova smyslu už „minula“, tj. už neexistuje, není, je to nejsoucno. Všechno, co mají historikové k dispozici a čím se mohou zabývat, je přítomnost: vycházejí-li z dokumentů, musí to být dokumenty, které dnes, v tuto chvíli, tedy v

přítomnosti existují. Papyry, pergameny, papírové listiny, dopisy, záznamy atd. – to vše musí být k dispozici hic et nunc. I když má historik k dispozici druhotný pramen, pak tento druhotný pramen musí být čímsi přítomným, a teprve z něho lze usuzovat na něco minulého. Na základě nejrůznějších přítomných materiálů a „stop“ je nejrůznějšími metodami konstruován skutečnost, která by měla odpovídat tomu, co už dávno minulo a co neexistuje. A právě k té konstrukci je zapotřebí otevřená budoucnost, v níž je možno a nutno ony modely minulých skutečností konstruovat, rozumí se v mysli. Historik konstruuje v oblasti intencionálních předmětů (a nepředmětů) modely, jež mají vystihnout a zpřítomnit to, co se kdysi stalo, ale co už není, z čeho zbyly jen nějaké ty relikty, drobty, zlomky, stopy, které je třeba najít a identifikovat v přítomnosti a pak se pokusit je dešifrovat, porozumět jim a interpretovat je ve stále větších, rozlehlejších a komplikovanějších souvislostech, které ovšem také musejí být modelově rozvrhovány. Naše modely musejí nějak odpovídat té staré, již neexistující skutečnosti. Ale co to vlastně znamená, když nám už přímo není nikterak přístupná?

To, co takto přijmeme, není žádným fatálním pádem do skepse, jak jsou mnozí nakloněni to chápat (a proto se proti tomu urputně brání). Praxe ukazuje, že tento jedině možný přístup k minulosti je nejen možný, ale úspěšný. Když zdůrazňujeme, jaká je jeho povaha, nechceme všechny dosud dosažené výsledky historických věd zpochybňovat a znicotňovat, nýbrž chceme si spíše ujasnit, jak to vlastně s tím naším vědeckým postupem vypadá, neboť jaká by to byla věda, kdyby nevěděla, co dělá, když je činná právě jakožto věda? Kromě toho na tom historické vědy nejsou nikterak propastně a fatálně hůř než třeba vědy přírodní. I když budeme vždycky pečlivě rozlišovat dějiny lidské a jejich povahu od tzv. dějin živého tvorstva nebo dějin sluneční soustavy, naší galaxie nebo celého vesmíru, je nepochybné, že také tyto přírodní skutečnosti mají své minulé děje, které už uplynuly a už nejsou ničím skutečným, zkrátka že i příroda má svou již neexistující minulost. A přece i zde jsou některé vědy schopné relativně přesně stanovit obrovské časové úseky takové minulosti, které se u pozemských organismů pohybují mezi milióny až stamilióny roků a v případě galaxií, supergalaxií atd. až celého vesmíru mezi několika miliardami až nejvíc 15–18 miliardami celého našeho vesmíru. Věda může konstruovat modely časově tak nesmírně rozlehlé, že se to vymyká lidské představivosti, a přitom je odkázána na primární zdroje informací, z nichž může čerpat jen hic et nunc, tedy v přítomnosti. Navíc je v naprosté většině odkázána na energetická kvanta o různé frekvenci či vlnové délce a v omezené míře na výzkum elementárních částic, k nimž si zase hic et nunc zjedná nějakým způsobem přístup (zde na zemi).

7. II. 88

880207

<<<

>>>

[Historikova práce]

88-191 - 88-192

Rádl ironizuje způsob, jímž „Jos. Pekař a Zd. Nejedlý s roztomilou nenuceností dokazují proti Masarykovi, že husitství a České bratrství nebylo náboženské, nýbrž ‚světské‘ hnutí, anebo jen ‚zčásti‘ náboženské; že doba obrození (jak píše Zd. Nejedlý) nehledala náboženského vztahu k minulosti, nýbrž byla veskrze světská, že bratrství bylo ‚antiklerikální‘ (!) atp., a při tom ani tušení nemají, že pojem náboženství třeba vymeziti, že úkolem historikovým jest vystihnouti reálně, co bylo

náboženstvím našim předkům, a že psáti o ‚antiklerikalismu‘ Českých bratří bez analýzy antiklerikalismu jest tolik, jako psáti o Caesarovi, střílejícím z revolveru. Jak mohou tito historikové nonchalantně dokazovati, že smysl našich dějin byl ‚národní‘, když neprovedli analysu pojmu ‚národa‘?“ (4828, *O smysl našich dějin*, s. 32.) „(...) přece každý laik vidí na první pohled, že slova ‚národ‘, ‚národní‘, ‚vlastenecký‘, ‚patriotismus‘ mají v různých dobách a u různých spisovatelů různý smysl?“ (dtto, s. 33). – To je to, co neuznávali a leckdy dodnes neuznávají historikové, totiž že nekriticky a někdy zcela neuvědoměle užívají slov s nepřesně vymezeným významem, někdy dokonce konfúzním a vnitřně rozporným významem, a že si vůbec nedělají starostí, jak uvést své myšlenkové prostředky do pořádku, než s nimi začnou zápolit při své vědecké práci. Zač může stát sebelépe „dokumentovaný“ výsledek jejich bádání, když je zpracován a interpretován myšlenkovými prostředky, které nejsou vůbec pod kritickou kontrolou? Každý historik by měl samozřejmě považovat za nezbytný předpoklad a podmínku své práce na počátku maximálně vyjasnit pojmy, s nimiž chce pracovat a na nichž záleží hlavně důrazy jeho práce. K tomu potřebuje buď své vlastní reflexe nebo reflexe cizí, na něž může odkázat.

Rádl užívá poněkud zjednodušující formulace o vztahu historikovy práce k pravdě (4828, *O smysl našich dějin*, s. 35): „(...) historie, jako každá jiná věda, konec konců hledá pravdu a že pravda jest jejím posledním měřítkem.“ V této podobě by asi ještě naprostá většina historiků souhlasila. Ale věc je o trochu komplikovanější: co je to všechno pravda v historickém bádání? Masaryk upozornil na to, že historik se musí vážně starat nejenom o pravdu o Husovi ve smyslu tzv. historických faktů, nýbrž také o to, měl-li Hus pravdu proti svým soudcům nebo naopak oni proti Husovi, anebo – jak bychom dodali, pokud byly vedle obě strany, v čem se mýlil Hus a v čem se zase naopak mýlili jeho odpůrci a koncil. Nestačí zůstat u pravdivého poznání, v čem spočíval Husův realismus a v čem nominalismus jeho kritiků, nýbrž když už se historik zabývá Husem a jeho učením, musí zaujmout stanovisko – to znamená hodnotící stanovisko – k jeho realismu a k oprávněnosti nebo odůvodněnosti nominalistických kritik. Pro koncil byl Hus jako realista nezajímavý, protože v tom viděli staromilství. Historik však musí na své nejlepší vědomí a svědomí rozhodnout, byl-li Hus filosoficky (a theologicky) staromilec, neschopný jít s dobou, anebo byl-li jeho realismus, byť nmoderní či nemodní, pro něho hluboce zdůvodněn a měl-li Hus pro svůj realismus principiální argumenty. To zajisté neznamená jej prostě a primitivně soudit nějakými dnešními měřítky (ostatně ani to nebývá příliš časté). Ale Hus se svým učením má pro nás dnes cenu jen potud, pokud můžeme i pro sebe některá jeho stanoviska a některé jeho argumenty atd. přijmout jako dosud platné, aktuální a v tom smyslu navzdory časové distanci invariantní, resp. transponovatelné a aktualizovatelné.

8. II. 88

880208

<<<

>>>

Příprava na 8. 2. 88 - Problém adekvace / {Pravda a adekvace / Adekvace a pravda}

88-193 – 88-194

1. Vyjdeme z některých Heideggerových formulací, ale ne proto, abychom interpretovali Heideggera, nýbrž abychom se dostali k problému samotnému.

2. Je celá řada pokusů o pojetí a výměr toho, co je pravda, ale nejrozšířenější je právě pojetí adekvace. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Heideggerův výklad s poukazem na středověké pozadí. Proč zůstává u středověku jako „toho nejbližšího“? Osudy „božského (nebo božího) Ducha“ podle Heideggera. (15)
3. Námitky proti pojetí adekvace ve smyslu „shody“, „připodobnění“ či „sladění“: „v čem se mají věc a výpověď shodovat“? Hledá se *tertium comparationis*. Ale je to vůbec místná otázka? A i kdyby byla, hledáme to *tertium* u dvou členů, které jsou správně vybrány?
4. Co je předpokladem toho, abychom srovnávali výpověď, soud, představu, pojem atd. s „předmětem“, k němuž se vztahují, k němuž míří, který míní? Předpokladem je oddělenost obojího, přerýv, mezera, distance. Ale kdy vzniká, kdy může vzniknout taková distance?
5. Pojetí pravdy jako adekvace má svůj nevyhnutelný předpoklad ve vzniku pojmového myšlení. Pravda však je hledána i dříve. Adekvace pojetí je tedy konstrukce pomocí pojmů. Kde nejsou pojmy, tam není možné ani adekvace pojetí.
6. Pojetí pravdy jako adekvace je součástí a složkou sebepochopení myšlení, které je pojmově strukturováno. Heideggerova otázka má tu vadu, že vychází z vědomí distance a rozdílu mezi myšleným a myšlením, ale že nechápe tuto distanci a její založení plně a správně. Tato otázka obsahuje chybu.
7. Námitka je již starší, ale i odpověď na ni byla už víckrát podána. Vznikla nová, revidovaná pojetí (např. poukazující na širší kontexty a na analogickou strukturu širších kontextů jak v realitě, tak v myšlení; apod.). Pocit, že vyvrácení adekvace je neuspokojivé, je dost rozšířen.
8. Více světla a tím jasnosti do věci přineseme přijetím teorie dvojčat pojem – intencionální předmět. Souvislost nové trojice se starou trojicí středověkou.
9. Středověká trojice: idea – věc – pojem. Věc je jen zprostředkujícím členem, vlastní adekvace je mezi ideou a pojmem, resp. mezi duchem božím a lidským.
10. Naše trojice: je tu věc – pojem – intencionální předmět. Zprostředkujícím členem je pojem (myšlení), vlastní adekvace je mezi věcí a intencionálním předmětem. Důsledek: věc je viděna jako předmět, tedy předmětně.
11. To, co pro středověké pojetí nebylo problémem, se nyní problémem stává: adekvace je zachována za cenu vytlačení, vytěsnění působícího, aktivního subjektu z rámce toho, o čem hlavně jde. Se subjektem je však vytěsněna také každá myšlenka na subjektivní aktivitu, iniciativu, čin, praxi.
12. Většina evropských a evropsky orientovaných filosofů (tj. kontinentálně, s vyloučením empiristické a dnes analytické tradice) je s plným vědomím, nebo aniž by si to řádně uvědomila, pod vlivem Marxova objevu praxe a jejího významu pro noetiku.
13. Nepochopení většiny myslitelů spočívá v tom, že tuto praxi chápou relativisticky, subjektivisticky, pragmaticky. Jaká je však alternativa? Tady se rozhoduje o celé příští myšlenkové epoše.
14. Nová interpretace: neexistuje žádný „základní“ či „svébytný“ vztah mezi věcí a mezi příslušným intencionálním předmětem (resp. řadou takových předmětů). Rozhodujícím činitelem, aktivním faktorem je tu právě subjektivní aktivita. Když si tohle ujasníme, otevřeli jsme si dveře nejen ke kritice adekvace pojetí, ale k založení pojetí nového, lepšího.
15. Srovnávání věci a příslušného intencionálního „modelu“ této věci není možné, protože nemůžeme vylézt ze své kůže a podívat se na věc, aniž bychom

se dívali. V tomto bodě spolu se vším jiným haraburdím odmítáme i každé pojetí sebedanosti (např. absolutní reflexí apod.). Vždy je tu praxe, která spolukonstituuje svůj „předmět“.

16. Nejdůležitější však je, že praxe, resp. subjektivní akce otvírá cestu (volný prostor) k pronikání pravdy (jakožto ryzí nepředmětnosti) do vnitrosvětských vztahů. Pravda se neuplatňuje jako shoda myšlení a věci navzájem, nýbrž jako to, co jak pro myšlení, tak pro věc „býti má“.

8. II. 88

880208

<<<

>>>

[Problém adekvace (doplnění)] / {Pravda - její místo}

88-195

Předmětné myšlení a s ním schéma, odhalené teprve v posledních sto letech, totiž možnost adekvace nikoliv mezi pojmem či soudem a skutečností, nýbrž mezi intencionálním a reálným předmětem, nás nechává zcela na holičkách, když jde o skutečnost, u níž předmětná stránka ustupuje do pozadí nebo dokonce vůbec chybí. Pak prostě adekvaci nenajdeme a najít nemůžeme. A přece nemůžeme mluvit o tom, že pravda se týká jen předmětů. Právě naopak, pravda se uplatňuje v připodobňování myšlenkových modelů (intencionálních předmětů) předmětným skutečnostem jen sekundárně, jen jaksi na vedlejší koleji a okrajově, zatímco je mnohem blíže každému aktivnímu uskutečňování, proměně věcí, vyvolané aktivním lidským zásahem, praxí. Pravda svou podstatou, svou bytostnou povahou volá po akci, po aktivitě, chce být uvedena v platnost prakticky, tj. v lidské praxi a skrze ni, apeluje na člověka, aby jednal a žil ve shodě s pravdou, tj. nejen aby pravdivě, „pravě“ poznával a myslel, ale aby pravdivě a „pravě“ žil, tedy aby nechal vládnout pravdě nad celým svým životem, ne pouze nad svým myšlením a nad svým poznáváním. Máme tu tedy jiný vztah adekvace, který zároveň obnovuje něco z toho, co měli na mysli nejenom myslitelé středověcí, kteří filosoficky počítali s božím Duchem (resp. s božským intelektem), ale dokonce i nejstarší myslitelé řečtí, pro něž Slovo (LOGOS) nebo Rozum (NOYS) byly principem všeobecně vládnoucím, nikoliv tedy omezeným na sféru myšlení, resp. na soud či výpověď. To, že Aristotelés lokalizuje pravdu do LOGU jakožto výpovědi, představuje vážný úpadek oproti starším filosofům, úpadek, umožněný povážlivou víceznačností řeckých filosofických, resp. ve filosofii užívaných termínů (to platí jak o LOGU, tak např. o bytí).

8. II. 88

880208

<<<

>>>

[Hodnocení situace v Československu a odpovědnost SSSR]

88-196 - 88-200

Poprvé od r. 1968 se dostáváme do situace, v níž meze našeho domácího režimu jsou významnější překážkou našeho politického vývoje než meze, dané naším ge-

opolitickým postavením, tj. zařazením do sovětského bloku. To je jedna z příčin určitého vážného znejistění současné naší stranické a státní politiky. Zároveň však zůstává nejisté, jakým směrem a jak daleko bude postupovat společenský a politický vývoj v Sovětském svazu samotném a do jaké míry se doopravdy uvolnily nebo alespoň posunuly meze, stanovené sovětským vedením pro vývoj v ostatních zemích bloku. To představuje druhou příčinu znejistění československého vedení, neboť sama možnost napodobit politiku Novotného v období po XX. sjezdu KSSS a po maďarských (a polských) událostech je vysoce problematická a pro dnešní naši politickou špičku riskantní, neboť Gorbačovova politika není zdaleka pouhým návratem a pokračováním v politice Chruščovově. Nerozhodná a vyčkávací orientace, která se zdá charakterizovat dnešní politiku staronového vedení KSČ, je v ekonomické sféře sice povážlivá, ale možná, že i tu je možno jí *rebus sic stantibus* dát přednost před neuváženými podstatnějšími kroky, jež by nebyly vedeny dostatečně promyšleným a prokalkulovaným programem postupných změn, o jejich cíli by mohlo být nicméně od počátku jasno. Takový program se nezdá být připraven ani v SSSR. Naproti tomu zejména v oblasti politické a kulturně politické se období znejistění stranického a státního byrokratického aparátu jeví jako optimální možnost, neboť poskytuje alespoň trochu volného prostoru přinejmenším pro artikulaci (jakous takous veřejnou artikulaci) různých názorů, pojetí a přístupů, takže se lze nadít pro budoucí náš vývoj nejen žádoucího, ale bezpodmínečně nutného dialogu, v němž by si zastánci reálně třeba neslučitelných názorů mohli přesto navzájem poskytovat službu recenzentů a kritických expertů alespoň v rovině teoretické. Je třeba si uvědomit s dostatečnou jasností, že v přítomné chvíli nemáme k dispozici žádné ucelené pojetí o příštích cestách naší společnosti. Je iluzí reformních komunistů, domnívají-li se, že je možno se vrátit o dvacet let nazpět a navázat na *Akční program*. Podíváme-li se v celkovém pohledu zpět na poválečnou politiku československých komunistů, nemůžeme si do budoucna dělat nejmenší iluze o jejich schopnosti plnit úlohu, kterou si sami svévolně vybrali a kterou si na národu různými nelegitimními prostředky vynutili. Ať už je přímá odpovědnost za justiční vraždy a desetitisíce nezákonných rozsudků, násilí vykonávané na celé společnosti atd. zčásti přesunutelná na tlak sovětského vedení a sovětských expertů či nikoliv, zůstává nepochybným faktem, že by k něčemu podobnému nemohlo dojít vůbec nebo alespoň v nijak podobném měřítku, kdyby se komunisté v únoru 1948 nezmocnili celého státu a neovládli monopolně společnost. (Odpovědnost resp. svůj díl odpovědnosti však musí převzít všechen lid této země, protože vláda nikdy nemůže dělat nic, co jí obyvatelstvo dělat nedovolí. Takový nedostatek rezistence, jakého jsme byli svědky v padesátých a ještě šedesátých letech, najde v jiných zemích a jiných dobách vskutku jen málo období.) I když se naše strana a vláda rozhodne provádět perestrojku mnohem nesrovnatelně energičtěji než dosud, nezmění to ničeho na tom, že jakýkoliv náznak legitimacy svého výsadního postavení vedoucí síly již po dvakrát zmarnila a ztratila: po prvé po únoru 1948, po druhé po srpnu 1968.

K tomuto vnitropolitickému hledisku je třeba připojit také okolnost významnou mezinárodně-politicky, totiž to, že ačkoliv KSSS dnes přijímá politickou odpovědnost za některé zločinné procesy předválečné a rehabilituje některé významné postavy sovětského hnutí, jako je např. Bucharin, nedospěla ještě zdaleka k tomu, aby podobným způsobem zhodnotila nesčetné případy další, týkající se jen sovětské společnosti samotné. Bylo by iluzorní se domnívat, že bychom v dohledné době mohli počítat s dostačujícím objasněním úlohy sovětských expertů v jiných socialistických zemích, a už vůbec se nezdá být v dohledu přiznání, že na obdobných podvrzích a mystifikacích byla založena např. vojenská intervence v Československu v srpnu 1968. A dojde-li k nějakému polovičatému přehodnocení (a po mém soudu s ničím lepším vůbec počítat nelze), pak je třeba počítat z obou

stran s tím, že polovičatostmi se reputace komunistů v naší zemi (ostatně i v jiných zemích) napravit a obnovit nemůže. A co tedy komunistům zbývá za takových okolností? Jenom to, že se nadále budou muset opírat nikoliv o souhlas lidu, nýbrž jen o to, co jim ten lid ještě strpí, a o mocenskou prostředky, které si podrží ve svých rukou do poslední chvíle, pokud to ještě bude možné.

Proto se domnívám, že maximum, čeho se můžeme nadít v příštích letech, je co nejdelší období znejistěnosti. Jakmile se podaří dosáhnout opět jakéhosi minimálního uspořádání poměrů, musíme počítat s novými mocenskými i byrokratickými represemi. Je-li v této chvíli situace poněkud příznivější a plastičtější, je třeba toho okmažitě využít, a ovšem pokud možno tak, aby to zbytečně nevyprovokovalo represe okamžité. Neboť musíme i z vnitřních důvodů počítat s vývojem pomalým.

V dnešních novinách je uveřejněno Gorbačovo prohlášení k situaci v Afghánistánu, kde se praví: „Jinou věcí je národní usmíření a vytvoření koaliční vlády. To je čistě vnitřní afghánská záležitost. Mohou ji řešit pouze sami Afghánci, i když patří k různým táborům, dokonce protichůdným. Naznačuje-li nám však někdo, že Sovětský svaz se prý musí zúčastnit příslušných jednání, a dokonce s třetími státy, odpovídáme rozhodně a jasně: Promiňte, to není naše věc. A vaše také ne.“ (*Lidová demokracie* 9. 2. 88, s. 2). Tím se měla sovětská vláda řídit v minulosti. Protože však došlo k vojenskému zásahu a nyní trvá již několikaletá částečná vojenská okupace země, jsou a zůstanou sovětské činitele odpovědní za průběh normalizace politické situace po odchodu sovětských vojsk. Spojené státy byly kritizovány nejen za intervenci ve Vietnamu, ale také – a zcela právem – za způsob, jakým intervenci ukončily, že země se stáhly a v jakém stavu ponechaly jižní část Vietnamu po svém odchodu (statisíce a milióny obětí, utíkajících ze země a hynoucích na útěku v přeplněných lodkách, často navíc přepádaných bandity atd. atd. Stejně tak je třeba kriticky vidět eventuelní stažení sovětských vojsk s Afghánistánu. Jestliže se mohly velmoci dohodnout o odchodu vojsk z po válce obsazeného Rakouska a o statutu budoucího samostatného a neutrálního rakouského státu, je v tom třeba vidět určitý vzor pro podobná mezinárodní ujednání v jiných případech. Navíc takový neslavný odchod, aniž by se ukázalo, že intervence může být čímkoliv ospravedlněna, povede nutně k prohloubení vnitropolitických obtíží, spojených s padlými anebo vracejícími se sovětskými vojáky a s postavením jejich i jejich rodin v sovětské společnosti. Spojené státy dosud zcela nestrávily své veterány, a sovětské vedení musí počítat s potížemi dost podobnými. Gorbačovova slova si nemohu vyložit jinak než dvojím způsobem. Buď jde o politickou neprozíravost, byť dobře míněnou, a pak může být dalším vývojem zaskočen. Anebo jde o kalkul, v němž celá záležitost má v Gorbačovových očích hlavní význam pro vnitřní situaci a pro vnitropolitický zápas o perestrojku a o kritický pohled na dosavadní stranickou a státní politiku a její dosud přežívající příznivce a obhajovatele. A v tom případě nemůžeme nevidět, že takový kalkul je spojen s „realistickým“ až cynickým postojem k mezinárodní odpovědnosti tak velké a mocné země, jako je Sovětský svaz. To už samo o sobě nevěští nic dobrého pro budoucnost a diskvalifikuje to samotného Gorbačova jako světového státního politika, i když by se mu jeho úmysl vnitropoliticky zdařil. – A potom, celá věc má analogie a stává se precedentem pro obdobné záležitosti, spojené s obdobnými kontexty. To vidíme velmi jasně, když to aplikujeme na situaci naši. I kdyby Gorbačov dnes zase řekl slova, která před dvaceti lety pronesl (prý) Brežněv, totiž „eto vaše dělo“, pak by se tím jen vyvlékal z odpovědnosti za to, že naše dnešní vnitřní situace je právě taková, jaká je. Kdyby nebyla právě v důsledku intervence situace tak pronikavě vychýlena z normality v kdekádem směru, pak by i dnešní situace mohla být řešena vnitřními silami – a mohlo by se právě říci totéž, co Gorbačov říká o situaci v Afghánistánu. Ale situace právě nor-

mální není, a že není normální, za to nese Sovětská vláda a strana odpovědnost. Proto náleží k její odpovědnosti také spoluúčast na tom, aby důsledky, jež zavinila nebo spoluzavinila, byly odstraněny nebo napraveny.

9. II. 88

880209

<<<

>>>

[Heideggerovo pojetí pravdy a logu]

88-201

Heidegger v úvodu k přednáškám v zimním semestru 1925–26 v Marburku (4387, s. 7) prohlašuje, že fundamentálním tématem vědy o LOGU je pravda ve zcela obecném smyslu, že se tážeme: co je pravda vůbec, dále: v čem spočívá její struktura a ustavení, dále: jaké jsou možnosti a formy pravdy, a posléze: v čem je založeno to, co vlastně označujeme jako pravdu? Těsně předtím čteme ještě větu: jen pokud je objasněno, co znamená pravda, jsme s to vlastně rozumět, co to je řeč (*Rede*), LOGOS. – Již z těchto formulací můžeme poměrně snadno a bezpečně rozpoznat určité před-sudky a určitá před-pojetí, jimiž se Heidegger ještě cítí vázán vzhledem k tradici (tj. k tradici metafyzického resp. tradičně předmětného myšlení, eventuálně které si už vůbec (nebo ještě vůbec) neuvědomuje. Především považuje za samozřejmé, že pravda je tématem vědy o LOGU, sice tématem fundamentálním, nicméně jedním z mnoha (nebo alespoň více). Teze, že porozumět pravdě nám umožní porozumět LOGU, je zřetelně dvojznačná, ale Heidegger jí rozumí tak, že předpokladem porozumění celku je porozumění částem. To je druhý předsudek a druhé předpojetí či přímo předpojatost. Nepochybně platí, že pro porozumění tomu, co to je LOGOS, potřebujeme pravdu, ale nikoliv porozumění pravdě vůbec, nýbrž pochopení pravdy o LOGU. Na druhé straně není možné žádné porozumění vůbec, tedy ani porozumění, „co“ to „je“ pravda, bez zabydlenosti v LOGU. Bez uspořádanosti proudu vědomí do podoby myšlenkových aktů, vztahujících se k určitému svému „předmětu“, tématu, není takové vztažení vůbec možné (a pokud snad ano, pak jen nahodile a nereprodukovatelně). Teprve LOGOS, řeč, jazyk nám dovoluje zformovat a upevnit proud vědomí tak, abychom jím něco „ovládli“ a tedy podnikali – tudíž i chápali.

10. II. 88

880210

<<<

>>>

[Drobné aristotelovské interpretace a polemiky]

88-202 – 88-206

Když Aristoteles uvažuje (2030, *O vyjadřování*, s. 25 – 1 16 a) o tom, co je jméno a co sloveso atd., praví, že „mluvená slova jsou znakem duševních prožitků, a napsaná slova jsou znakem slov mluvených“. „V duši jsou někdy myšlenky, aniž jsou pravdivé nebo nepravdivé, a někdy již takové, kterým nutně náleží jedno nebo druhé“ – a stejně je tomu podle Aristotela i v mluvě: „neboť nepravda a pravda se týká spojení a rozloučení“ (dtto). Z daného místa vyplývá zcela jednoznačně, že Aristoteles tu měl na mysli – přinejmenším pokud jde o mluvená

slova a o mluvu – spojování a rozlučování slov ve větě, ve výpovědi, ve výroky. Protože však je zároveň zřejmé, že mluvená slova považoval za „znak duševních prožitků“ a protože dále jak v duši, tak v mluvě se zcela obdobně pravda týká spojení nebo rozloučení, takže jednotlivé samostatné „myšlenky“, stejně tak jako jednotlivá slova ještě nemusí být s pravdou nebo nepravdou nic společného, můžeme usoudit, že oněmi jednotlivými myšlenkami („myšlenkami bez spojení“) měl Aristoteles na mysli právě *pojmy*. (V tomto případě užil termínu NOÉMA – 16 a 15.) – Protože mluvené slovo jenom označuje myšlenku v duši, resp. duševní prožitek (NOÉMA EN TÉ PSYCHÉ, PATHÉMA EN TÉ PSYCHÉ), zdá se být mimo veškerou pochybnost, že rozhodující pro vztah, o němž pak lze říci, že je pravdou či nepravdou, pravdivý či nepravdivý, je spojování a rozlučování myšlenek (NOÉMAT) nebo prožitků (PATHÉMAT) v duši (EN TÉ PSYCHÉ). Takové spojení je možné pouze díky tomu, co má schopnost spojovat, shromažďovat, sjednocovat, a to – jak víme již z Hérakleita – je právě LOGOS. Proto by se mělo stát hlavním tématem našeho nejbližšího zkoumání, v jakém vztahu je LOGOS na jedné straně k NOÉMATŮM, na druhé pak k PATHÉMATŮM.

Aristoteles v *Druhých analytikách* praví, že „bytí je dříve než nebytí“, a tuto tezi dává do následující souvislosti: „zápor se poznává kladem a klad je dřívější právě tak jako bytí je dřívější než nebytí“ (s. 67 – 2032 – I, 25, 86b 35n). V *O vyjadřování* (2030, s. 27 – 5 17a 8nn) čteme: „Jednotným, a to prvotným druhem soudu je klad a teprve potom zápor; všechny ostatní druhy jsou jednotné spojením.“ Pokud přijmeme základní tezi, že „zápor se poznává kladem“, pak je třeba podtrhnout, že tu jde o poznávání; jestliže je u soudu prvotní klad a teprve potom přichází zápor, jde o soud a souzení. Naproti tomu v případě bytí a nebytí Aristoteles formuluje myšlenku ontologicky, nikoliv noeticky ani logicky. A proto výrok, že „bytí je dřívější než nebytí“ je neprůkazný, zejména pak neodvoditelný ani z postupu našeho poznávání, ani z logické primárnosti kladu před záporem. Aby věta mohla platit, musela by znít: „Právě tak jako soud (poznání) o bytí je dřívější než soud (poznání) o nebytí.“ – Právě tady je nutno se od Aristotela odchýlit. Pokud bychom přijali něco z jeho způsobů, jak mluví o počátcích, pak musíme právě nebytí považovat za počátek (a konec) bytí. Proto nebytí je dřívější než bytí (a ovšem také pozdější, máme-li na mysli okolnost, že každé bytí nějakého jsoucího má nejen svůj počátek, ale také svůj konec). A to, že nebytí je dřívější než bytí, platí nejenom pro každé bytí jsoucího, nýbrž i pro bytí vůbec. Tam ovšem je těžko provést bez rekurence k platným poznatkům věd nějaký „důkaz“. Nebytí má „odedávna“ tendence přecházet v (konkrétní) bytí (tj. v bytí jsoucího) – což znamená, že odedávna také vzniká nebytí koncem bytí jsoucího.

(ad 88-202 [první odstavec tohoto souboru poznámek – pozn. red.]) S Aristotelem lze ještě souhlasit, užívá-li o slovech ve větě termínů „SYNTHESIS“ a „DIAIRESIS“. Ovšem naprosto nepřipadné je užití těchto termínů tam, kde o pouhý sklad, sestavování ani o pouhé rozdělení, rozebírání nejde a jít nemůže, totiž u „duševních prožitků“ (PATHÉMA EN TÉ PSYCHÉ) anebo u jednotlivých myšlenek (NOÉMA EN TÉ PSYCHÉ). Ani prožitky, ani myšlenky nejsou ve vědomí (původně) odděleny, nýbrž prolínají se, překrývají se, jedna přechází v druhou atd. a tak představují onen proud vědomí, který může jednou sílit, po druhé slábnout a odeznívat, ale navzdory svému ustavičně se proměňujícímu proudu neobsahuje žádné meze, žádné hranice. Ty musí být do proudu vědomí teprve dodatečně uloženy. A tady je další věc, že není k dispozici žádná instance, která by byla schopna proudu vědomí nějaký řád, nějaké utváření, nějakou řeholi uložit, nýbrž že si tento řád musí uložit vědomí samo a že se musí samo vynasnažit tento řád respektovat, udržovat, naplňovat. Značnou pomocí mu v tom je slovo, LOGOS, jako to, co vytváří v onom nepřetržitém proudu vědomí mezery a na druhé straně si ony části, jež jsou omezeny či vymezeny mezerami, uvnitř opět sjednocuje, spojuje. To, co se však

navenek jeví jako skládání nebo rozdělování jednotlivých slov k sobě a od sebe, to je jen vnější výraz něčeho mnohem „organičtějšího“ ve smyslu vnitřním, totiž „v duši“. Tam nelze pracovat skládáním ani rozdělováním (oddělováním), neboť tam je všechno pohromadě a změřeno již původně. A to není ani rozdělenost, ani jednota. Jak rozdělenost, tak jednotu může v proudu vědomí zjednávat pouze LOGOS, to shromažďující a sjednocující, ale také vybírající, selektivně vydělující.

Aristotelés např. v *Poetice* (s. 55 – 20, 1457a 23n) užívá termínu LOGOS pro větu (jako „složený zvukový útvar, jenž má samostatný význam a jehož některé části o sobě něco znamenají“). Oněm částem věty, které mají samostatný význam, říká Aristoteles FASIS (tj. výraz). Jindy však LOGOS znamená samo sylogismus nebo zase slovo – např. *O vyjadřování*, s. 27: „Řeč je hlas, která má význam podle dohody a z jehož částí některé mají význam jako výraz“ (zde opět LOGOS je věta, FASIS je slovo); jinde znamená LOGOS APOFANTIKOS soud (jak se obvykle překládá); ovšem LOGOS může být širší, rozlehlejší než věta nebo soud, může jít o celý sylogismus – LOGOS SYLLOGISTIKOS; a na druhé straně může být LOGOS užší, jednodušší než věta, viz např. *Metafysika* 7, 15, 20a nn. (Kříž s. 205): LOGOS tu Kříž překládá jako „pojmem“, Tredennick „formula“ – „podstata jako celek je rozdílná od pojmu“ = „Since substance is of two kinds, the concrete thing and the formula“ (nehledme na rozdíl v překladu!). V pozadí je myšlenka, že podstata (OYSIA) je buď jako celek (TO SYNOLOGON), nebo jako pojem (LOGOS) – z čehož vyplývá, že pojem je částí (aspektem) celku, ale zároveň jenom jeho částí či aspektem. Pojem vystihuje podstatu, ale není s ní ztotožnitelný. Sám Aristoteles o tom říká: „rozumím tomu tak, že podstatou jest jednak pojem spojený s látkou, jednak obecný pojem“ (Kříž) = „I mean that one kind of substance is the formula in combination with the matter, and the other is the formula in its full sense“ (Tred.). Zkrátka je zřejmé, že pojem je tu ztotožněn s formou, MORFÉ, a je proto nevznikající a nezanikající. Pojmy buď jsou, anebo nejsou, aniž by vznikaly nebo zanikaly.

Podle Aristotela pojem (LOGOS) „nezaniká, neboť nemá ani vzniku“ (*Metafysika*, Kříž, s. 205). Pojmy buď jsou, nebo nejsou, ale v žádném případě nevznikají ani nezanikají. – J. B. Kozák trval velice na tom (ve svých přednáškách z logiky), že se pojmy nemohou měnit, ale pouze střídát, že jeden pojem může být vyměněn za jiný pojem, třeba velmi blízký, ale že v žádném případě se pojem sám nemůže měnit ani nemůže být měněn, opravován, upravován atd. To jsou sice dvě různé věci, ale mají možná blízký, nebo dokonce totožný základ. Kozákův důraz by bylo možno podržet pro intencionální předměty. Ty opravdu jsou jen tím, čím se staly při své konstituci, a mohou být jen vyměněny za jiné, když se ukáže, že jako modely nejsou dost přesné a spolehlivě použitelné. Nicméně o pojmech se podobně asi vyjádřit nemůžeme. Jestliže přijmeme, že tok vědomí, proud myšlenek je v každém svém momentu neopakovatelný a jedinečný, neboť k němu náleží všechno možné, naladění i nálada, rozmanité zaregistrované okolnosti, souvislosti osobní i společenské, ba i počasí nebo roční doba atd., pak není ani myslitelné, že by pojmy mohly být něčím stabilním, neměnným. Právě naopak jejich význačným rysem musí být dokonalé přizpůsobení momentální situaci vědomí, a to s tím cílem, aby vědomí (či myšlení) tak, jak je, bylo schopno se zaměřit na zcela určitý intencionální předmět a jeho pomocí potom na předmět „reálný“. Pojem tedy soustřeďuje ustavičně proměnlivé vědomí či myšlení na něco neměnného a trvalého – a proto nemůže být sám čímsi neměnným a trvalým. Vědomí či myšlení samo se musí přidržovat oné řehole, kterou mu předpisuje pojem pro tu kterou chvíli. O pojmech sice v leckterém ohledu nelze nic prohlásit, ale není pravděpodobné, že by jim bylo možno připsat neproměnnost.

10. II. 88

880210

<<<

>>>

[Kritika pojetí dualismu u Franze Rosenzweiga]

88-207

Franz Rosenzweig (6172, s. 602) odmítá dualismus (zřejmě vidí jeho řecké kořeny) kultury a civilizace, protože za ním vidí již zapáchající protiklad ducha a přírody. Odmítá protiklad „vnitřní“ a „vnější“ kultury, neboť obojí spolu úzce souvisí. Doporučuje nedůvěru vůči každému, kdo se necítí zavázán k harmonii. Kořen oněch rozpolceností vidí právě v rozpolcenosti a oddělenosti přírody a ducha. To zdůrazňuje právě proti křesťanství, přinejmenším proti protestantismu – katolické křesťanství „nám stojí blíž“. Vlastně to je učení o dvojm světě (Zweiweltenlehre). A proti tomu poukazuje na to, že příroda je plnější ducha, než je namlouváno přírodovědcům (poznámka: kupodivu ne tak, že by nám to namlouvali přírodovědci, nýbrž že to je namlouváno přírodovědcům – ale kým tedy?), a na druhé straně že duch je daleko přírodnější, přirozenější (natürlicher), daleko samozřejmější, daleko víc „denním chlebem“, prostou potřebou života (životní potřebou), než je namlouváno lidem ducha (den Geismenschen) (poznámka: a zase to chce být namlouváno lidem ducha, nikoliv tak, že by nám to namlouvali lidé ducha – ale kdo to tedy lidem ducha namlouvá?). Pasáž končí pak tím, že se musíme učit zase věřit na skutečnost obojího („An die Wirklichkeit der beiden muss man wieder glauben lernen. An die Geschaffenheit des Himmels *und* der Erde.“) Což samo o sobě je maximálně problematičké, neboť právě v onom pojetí víry, jako by měla svůj „předmět“, „na“ který věří nebo má věřit, už Rosenzweig necítí řecký vliv, proti němuž se staví a kterému se chce ubránit. Všechno to jsou vážné připomínky, protože přicházejí „odjinud“, „zvenčí“ a dovolují nám odstup tím, že vytvářejí pro něj prostor. Ale když už odstup jednou zaujmeme, nesmíme zůstat u polovičatosti.

12. II. 88

880212

<<<

>>>

[Charakteristika a perspektivy mladé generace]

88-208 – 88-211

Stále častěji se ozývají mezi lidmi, zejména také mezi intelektuály, kteří spojili své naděje s reformním hnutím před dvaceti lety, hlasy, že „na to už znovu neskoč“, že „už se do toho nenechají zatáhnout“ apod. A důvod? To všechno, co se nyní děje, je zase dobré jen k tomu, aby se lidé vylákali, aby se z nich vymámilo, kde vlastně stojí a co chtějí, a pak aby se s nimi znovu zatočilo, tj. aby se jim to především znemožnilo, a pak případně (podle okolností) aby byli tak či onak znovu „likvidováni“, třeba jen odborně, nebo existenčně, ale – kdo ví? – snad zase i fyzicky. Nikdo nemůže předvídat, co by nastalo, kdyby padl Gorbačov a perestrojka. Stavilo by mnohem kratší období, než jsme nyní zažili v posledních dvaceti letech, stačily by dva tři roky, možná dokonce jen několik měsíců ostrého teroru – a pak by zase mohlo přijít delší období pomalého upadání a pozvolného rozpadu všeho, co má nějakou cenu. – Je to psychologicky pochopitelné, ale nelze to brát „realisticky“ prostě za východisko a za základ. Především je nutno uva-

žovat méně individualisticky. Když se najde dostatečný počet lidí, kteří podpoří změny k lepšímu a kteří se postaví proti eventuálním pokusům o nový zvrát, tak buď takový nový zvrát nemůže vůbec nastat anebo zůstane zcela neúčinný. Když se někomu, nějaké skupině nebo vrstvě společnosti zdaří ostatní vrstvy atomizovat a přimět je k tomu, aby každý pomýšlel jen na to, jak se z toho sám dostane, pak mají vyhráno, neboť tím se jim zdařilo je vyloučit z dějin jako dějinné (tudíž i politické) subjekty. Ti, kdo se nechají zatlačit do pozice individuálně zvažujících, jak by prošli a přežili (v tom či onom smyslu), se nadále stávají pouze objekty dějin – a také objekty politiky těch, kteří izolováni nejsou. A právě dnes je doba nových spojení.

Když se pokusíme reálně zhodnotit situaci naší společnosti, musíme ihned vidět, jak je nepřipravená na nějakou reformu. V šedesátých letech se po řadu let vypracovávala nějaká koncepce alespoň v rámci stranických pracovních komisí. Tak tomu nyní – alespoň veřejně – není. Existují malé skupinky lidí, kteří se nad věcmi zamýšlejí, někdy s větší, jindy s menší profesionální připraveností a úrovní. Ale neexistuje veřejná atmosféra, v níž by se myslilo, která by žila a byla schopna na nové myšlenky reagovat, která by zároveň stimulovala pokusy jednotlivců nebo malých skupin apod. Nemůžeme v žádném případě věřit, že z nějaké takové neveřejné, neznámé a nekontrolované skupinky by mohlo vzejít něco, co by se ukázalo jako opravdu užitečné pro celou společnost. – Jak můžeme odhadnout případné úmysly těch, kdo se vydávají za zastávce a přední představitele „perestrojky“? U nás zatím skuteční, opravdoví reformátoři (či revolucionáři podle Gorbačova) v čelné reprezentaci nejsou. Pro ně to je jen otázka nového oportunního obratu. U nás existují jen přesvědčení konzervativci, kteří mají ve vedení své pozice. Proto musíme otázce rozumět tak, jak se asi rýsuje těmto nově orientovaným oportunistům jejich další postup a snad i nějaká forma taktiky (o strategii a oportunistů nelze mluvit vůbec). A tu se zdá být zřejmé, že – s vědomím, že se nějaká reforma provést musí, máme-li se vyhnout těm nejhorším důsledkům – je třeba získat schopné lidi do všech funkcí a na všech úrovních. Tyto schopné lidi bude možno získat (a co možno největší počet) pouze tenkrát, budou-li se rýsovat nějaká slibná perspektiva, otevřenost, svobodná diskuze, odměňování opravdu schopných a výkonných. A s tím právě lze počítat.

Mladí lidé pod 35 let, možná až do 40 let, představují de facto velkou neznámou. Nejen proto, že se navenek moc neprojeví a neprojevují, ale protože nejspíš nejsou schopni ani odhadnout sami sebe a své možnosti, dokonce ani své chutě a nechutě (to, co pozorovat lze, dává obraz příliš simplifikovaný). Protože je situace dnes poněkud plastičtější, což sice asi nebude trvat příliš dlouho (pokud se nerozjedou další procesy a tlaky), ale přece jenom bych to na pár let odhadl, je třeba udělat maximum pro to, aby bylo překonáno ono chaotické, beztvaré stadium a aby se začala formovat různá, i velice malá, zejména však intelektuálně živá centra, kde si mladí lidé budou moci vyzkoušet sami sebe. Tedy jakýsi kulturní a intelektuální pluralismus. V situaci moderní populární atd. hudby můžeme vidět, jaké tendence ke krystalizaci tu jsou připraveny působit a někdy dokonce již ve hře. V situaci, jaká je nyní naše, kdy dochází k jistým nutným proměnám a ještě nejsou ustáleny způsoby, jak ony proměny udržovat pod kontrolou, dochází k jistému zplastičtění, jehož je nutno využít. Byl by ovšem velký omyl, kdyby se někdo domníval, že je třeba vynaložit zvláště velké úsilí a že je třeba zahýbat věcmi co nejvíce. To by právě naopak vyvolalo reakci a podpořilo by to konzervativní křídlo politické moci. Proto považují pokusy o útok na dosavadní politickou a mocenskou reprezentaci za nevhodné; přípravy na změnu musí být prováděny na jiných rovinách a v jiných sférách společenského života. Protože jsme dvacet let nějaké politické změny důkladně a detailně nepřipravovali, byl by nesmysl se o

ně nyní bezhlavě pokoušet. Této situace musíme využít spíše k tomu, abychom konečně o projektech začali zase hovořit.

Vidím nejbližší úkol v tom, rozšiřovat dále základnu skupinových studijních týmů, tj. vytvářet další a další iniciativní skupiny ve všech oborech, kde k tomu jsou rozumné důvody (totiž neblahý stav oficiálního kulturního a duchovního života), což celkem odpovídá trendu, jeho výsledky už dnes lze pozorovat. Druhým úkolem je zvyšovat úroveň takové skupinové spolupráce, a to ovšem bude mnohem náročnější. Je třeba vypracovat alespoň nějaké rámcové projekty, kterými by se mohli řídit i ti, kteří nemají k dispozici nějaké „učitele“ anebo kteří je mít nechtějí, nemají v ně obecně důvěru apod. To obojí musí být zaměřeno k tomu, aby základna, z níž bude možno získávat nadané mladé lidi, byla co možná široká, tak aby naděje na nalezení vhodných talentů byla podstatně zvětšena. Zároveň je třeba dávat dohromady skupiny pokročilých a přímo odborníků, kteří už by mohli plnit nějaké buď jimi samotnými zvolené nebo odjinud zadané úkoly obecně společenského dosahu. A při tom při všem je třeba dbát, aby v těchto speciálněji zaměřených skupinách nedocházelo k období specializace ve vědách, kdy je ztrácen ze zřetele celek, nýbrž aby pracovaly způsobem, jakým se vyznačovala práce univerzit (nebo alespoň měla vyznačovat) v původním smyslu, totiž onou sjednoceností vědění, integritou zaměření jednotlivých aktivit, totiž právě onou univerzalitou, tvořící z jednotlivých vědomostí celek, vztahující se ke skutečnosti také jako k celku (třebas jen nepravému celku, ale přece jenom alespoň v pokusném modelu). To by zejména mělo platit o výzkumech a studiích politologických, tj. z oborů politické vědy a politické filosofie. Vztah k univerzalitě je třeba pěstovat u nejširších vrstev, což na jedné straně zahrnuje jistý typ tolerance, ale nepostrádá ani zásadovosti a důslednosti.

12. II. 88

880212

<<<

>>>

[Úvahy nad FYSIS u Aristotela] {Pohyb / FYSIS / Událost - celek / Celek jako událost / Vnější - vnitřní / LOGOS}

88-212 - 88-217

Pro pochopení, co znamenala u Aristotela FYSIS, je třeba se nejprve ohlédnout k počátku 1. kapitoly 3. knihy *Fysiky*, kde čteme, že FYSIS je ARCHÉ (*principium*) pohybu a změny. Abychom správně rozuměli, co to je FYSIS, a abychom ji mohli správně zkoumat, tj. abychom se vybavili tou správnou metodou, musíme napřed pochopit, co to je pohyb (200b 12nn). Tuto směrnici bereme vážně a hodláme startovat otázkou, co je všechno pohyb, a ještě spíše, který z pohybů můžeme považovat za základní, tj. který je předpokladem všech pohybů ostatních. Po mém soudu nemůže být sporu o tom, že základním pohybem je uskutečňování, ovšem chápané poněkud jinak než jako uskutečňování možnosti (jak je tomu u Aristotela; zejména se tu musíme odchyliť proto, že samo pojetí možnosti se nám zdá příliš neurčité až konfuční). Uskutečňování budeme chápat spíše jako zvnějšňování vnitřního. Vada Aristotelova pojetí může vysvitnout např. z toho, že koncem každého žijícího tvora je jeho smrt, takže bychom život sám mohli chápat jako uskutečňování smrti. Quod non. FYSIS nějakého živého tvora je tedy jeho tělo (ve smyslu vnějšku co neššíře chápaného, tedy i s vnějškem, který je „uvnitř“, tedy s „vnitřnostmi“). Protože, jak jsme si ukázali, pro Aristotela živý tvor jako celek (SYNOLON) je jako podstata spojení či spíše srůst pojmu s látkou, přičemž nyní

vidíme, že hybnou silou jak tohoto srůstu, tak utvářené skutečnosti vůbec je FYSIS, odpovědná za všechny pohyby, znamenající především zrození, růst a dospívání onoho konkrétního tvora po stránce zvnějšku pozorovatelné, tedy po stránce tělesné především. Ani látka, ani pojem (který je navíc věčný a neproměnný) nemohou odpovídat za pohyb.

Nyní již musíme opustit Aristotela a pohybovat se dál po své vlastní cestě (a sledovat svou vlastní metodu). Především musíme od pohybu, který jsme charakterizovali jako přechod z vnitřku do vnějšku, tedy jako zvnějšnění vnitřního, odlišit „pohyb“ ryze vnitřní (který se eo ipso vymyká zmíněnému výměru). A tento ryze vnitřní pohyb nemůžeme odvozovat od žádné FYSIS (na rozdíl od Aristotela, který za poslední příčinu všeho pohybu považoval cosi nehybného v sobě, tedy nějaké neměnné jsoucí, aniž by si jakkoliv položil otázku po oprávněnosti dotazování po FYSIS takového „prvního hybatele“). Tedy od čeho jiného, nebo lépe řečeno, jak jinak můžeme vidět původ a zdroj onoho „vnitřního pohybu“, který nutně předchází každému zvnějšňování vnitřního? Tady před námi stojí následující problém: když událost chápeme jako celek (SYNOLOGON) zvnějšňování vnitřního, musíme na jedné straně předpokládat něco jako Aristotelův LOGOS = pojem, který tomuto uskutečňování ve smyslu zvnějšňování vnitřního vlastně dává tvar, podobu, řád, celkovost. Na rozdíl od Aristotela ovšem nebudeme ani v nejmenším trvat na neměnnosti tohoto LOGU, ale budeme s Aristotelem sdílet pojetí, že každá „věc“ (tj. pravé jsoucno) má svůj LOGOS, který ji drží pohromadě. Tento LOGOS ovšem nemůžeme považovat za samostatné jsoucno, dokonce nemůžeme LOGOS označit vůbec jako „jsoucí“. To plyne ostatně již z toho, že LOGOS události je garantem její integrity, a její integrita do sebe zahrnuje jak vnější, tak vnitřní stránku události (obě stránky jsou přitom v dynamickém vzájemném vztahu, při kterém se jedna jakoby přelévá do druhé za současné proměny z vnitřní na vnější, takže jedné vlastně ubývá, pokud lze kvantifikovat, kdežto druhá roste, vzkvétá a chřadne, až posléze zaniká).

Jestliže však LOGOS události nemůžeme považovat za „jsoucí“, neboť má-li být garantem integrity události, musí ji integrovat i po její vnitřní stránce, což není možné, kdyby LOGOS byl jsoucí (neboť být jsoucí znamená mít jak vnitřní, tak vnější stránku – a k tomu by pak LOGOS potřeboval nějaký další super-LOGOS či META-LOGOS, garantující jednotu tohoto LOGU). LOGOS jsoucna není tedy sám konkrétním jsoucnem a nemá vnější stránku, není vůbec předmětný. Jako nepředmětná skutečnost však nemůže mít takovou povahu, jakou Platón předpokládá u idejí nebo Aristoteles u forem, nýbrž musí být schopen nějak „reagovat“ na okolnosti a podmínky zvnějšňování vnitřního u daného jsoucího (události). Tak kupř. LOGOS řídící průběh vývoje mořské ježovky z vajíčka (oplozeného) musí být schopen zareagovat na skutečnost, že při třepání po prvním či druhém rýhování se vajíčko resp. embryo rozpadlo na dvě či čtyři buňky, aby se tyto buňky mohly dál vyvíjet jako samostatní jedinci. Je známo, že i další rozmanité okolnosti mohou mít vliv v některých směrech na vývoj určité (pravé) události, tj. zvnějšňování nějakého pravého jsoucna. LOGOS nějakého jsoucna se tedy sám musí měnit, proměňovat, a to dokonce v jakémisi „reagujícím“ smyslu (tak, že „reaguje“ na okolnosti atd.). Původem změn, pohybu samého LOGU určité konkrétní události nemůže však eo ipso být FYSIS oné události, odpovědná za všechny pohyby zvnějšňování vnitřního. Musíme proto nutně předpokládat, že krom stránky fyzické má každé (pravé) jsoucno také stránku metafyzickou. A v tom smyslu otázka po LOGU určitého jsoucna je vždycky otázkou metafyzickou – a tím spíše otázkou po LOGU a jeho „povaze“ vůbec. A ovšem „povahu“ LOGU vůbec nemůžeme chápat obvykle, tj. jako FYSIS, jako natura – to se rozumí samo sebou.

Jak je vidět, museli jsme korigovat Aristotela v jednom závažném bodě: v odmítnutí staré tradice a v rozporu s ní jsme rozhodnutí připsat pohyb také sféře

meta-fyzické, nejen sféře fyzické. Budeme však důsledně rozlišovat mezi pohybem fyzickým a metafyzickým, resp. mezi pohybem ve smyslu fyzickém a ve smyslu metafyzickém. Toto rozlišení je základně nutné a je nedělitelnou složkou pokusu o novou „metafyziku“ (neboť ten termín se nám líbí, a to bez ohledu na historii jeho vzniku, a chceme jej zachovat). Zdá se, že takto dovršujeme jednu historii jednoho termínu (pojmu), neboť od pohybu ryze mechanického resp. vnějšího (jako tomu bylo u většiny presokratiků) přes pokus o fundamentální rozšíření pojmu pohybu u Aristotela, od něhož však následující filosofové spíše upouštěli, přes obnovu mechanického pohybu na počátku novověku, kdy aristotelický pokus byl zavržen a přes novější návraty (výslovné nebo nevýslovné, někdy i neuvědomělé) k Aristotelovi, přes chápání pohybu jako „Entäußerung des Inneren“ atd. dospíváme posléze k pojetí čehosi, co můžeme nazvat pohybem metafyzickým, což zase souvisí s definitivním opuštěním myšlenky o nehybné, nadčasové ARCHÉ a o pouze dočasné skutečnosti všeho vznikajícího a zanikajícího). Také LOGOS jsoucna se musí nějak formovat, a to s jistým předstihem před formováním vlastního jsoucna, jehož je logem, ale zároveň s nezbytnou registrací dosavadního průběhu, který zdaleka nemusel probíhat přesně podle s předstihem se formujícího konkrétního LOGU. Tu se nutně stává, že mezi směrem, kterým ukazuje stále se aktuálně formující LOGOS, a směrem, kterým se skutečně ubírá uskutečňující se jsoucno, dochází nejen k diskrepanci, ale přímo k napětí – totiž napětí mezi tím, co jest, a tím, co být má.

Aristoteles někdy chápe FYSIS jako HYLÉ, ovšem ve smyslu již zformované HYLÉ, tedy ve smyslu HYLÉ ESCHATÉ (nikoliv HYLÉ PRÓTÉ), materia secunda, která musí být ještě dále formována. (Viz *Metafysika* V 4, 1015a 7). Každá „věc“ je ve vztahu k něčemu vyššímu opět HYLÉ (*De coel.* IV 3, 310b 15). Pouze Bůh je ryzí forma, čistá MORFÉ a tedy zcela prostá každé HYLÉ; v tom smyslu se pak o Bohu jako o primum movens mluví jako o actus purus. Z toho pak vyplývá, že buď actus purus nelze chápat jako pohyb (a pak je nepochopitelné, proč se vůbec mluví o „actus“), anebo jej jako pohyb budeme chápat, ale pak musíme omezit platnost výměru FYSIS, resp. musíme přisoudit jakousi zvláštní FYSIS i Bohu. Pochopitelně nikoliv jako FYSIS ve smyslu formy soběméné spjaté s nějakou HYLÉ. Z toho pak vyplývá, že v samotném Aristotelově pojetí najdeme předpoklady pro chápání pohybu, předcházejícího jakémukoliv zvnějšňování vnitřního (v našem smyslu), tedy pro chápání pohybu metafyzického. – V jistém smyslu můžeme analogicky s terminologií Aristotelovou pro náš cíl mluvit o LOGOS PRÓTOS na rozdíl od LOGOS ESCHATOS resp. – tady již v plurálu – o LOGOI ESCHATOI. Také bychom mohli této terminologii užít jinak, a to v obou případech pro konkrétní LOGOS: verbum primum by byl počáteční rozvrh jako závazná norma pro celý další průběh události, verba secunda by byly opravené rozvrhy zbývajících průběhu, k němuž ještě nedošlo, a který musí být znovu rozvrhován, protože v předchozích zvnějšňováních vnitřního došlo k různým buď nesprávným krokům, omylům (chybám) nebo také „kompromisům se skutečností“ (rozumí se s okolnostmi, které pochopitelně žádným LOGEM koordinovány a řízeny nejsou a ani být nemohou (leč prostřednictvím člověka).

V každém případě musíme rozlišovat mezi původním celkovým rozvrhem a mezi jednotlivými krok za krokem ustavovanými rozvrhy jednotlivých kroků (a snad ještě několika dalších kroků, k nimž však už zase nemusí nutně dojít, neboť může dojít naopak k chybám nebo novým kompromisům atd., přičemž musíme připustit možnost, že sám LOGOS určité události se mění – ne méně než událost sama ve svém odvíjení, ve svém dění. LOGOS není jsoucno, a tedy náleží mezi ty skutečnosti, které „nejsou“. A přece můžeme, ba dokonce musíme předpokládat, že takové nejsou se může a dokonce musí měnit. – To celé pro nás představuje jen vybudování předpolí k obchvatu mnohem zásadnějšímu. Chceme totiž ukázat, že právě onen ne-jeoucí, ne-předmětný pohyb nelze chápat jako pohyb ničeho,

pokud jej chceme myslit „původně“ a od základu, nýbrž že každé „něco“ je teprve následkem, produktem, výsledkem pohybu. Neboť tím prvním, nejzákladnějším pohybem je přechod či proměna „NIC“ v „něco“. Ovšemže musíme předpokládat, že každá událost (pravá) je čímsi jedinečným v celé historii kosmu, něčím, co ještě nebylo a co zase nebude, ať se to jiným událostem podobá či nikoliv (a více či méně). Proto počátkem každé události bez výjimky (pokud zůstaneme u pravých událostí) je vždycky ono počáteční „NIC“, které je – podobně jako všechno vůbec – nestálé a proměnlivé, a protože nic se nemůže dostatečně měnit v jiné nic leč v perspektivě zvnějšňování (byť v některých případech takového zvnějšňování, k němuž pak nedojde buď vůbec anebo v té podobě), musí tu onen ještě vnitřní, nepředmětný, „ne-jsoucí“ pohyb nastat, jímž NIC opouští samo sebe a stává se základem, počátkem (ARCHÉ či spíše anti-ARCHÉ) něčeho.

13. II. 88

880213

<<<

>>>

[Perspektivy současné společnosti]

88-218 - 88-221

Jako základní rysy (skutečnosti) v přítomné situaci naší společnosti lze uvést: a) stav krize a nestability prakticky ve všech směrech a všech vrstvách (tedy nejen v politickém smyslu); b) nepřítomnost artikulovaných výhledů a reformních projektů; c) všeobecný úpadek důvěry v budoucnost a sílící konzervativní tendence (pronikající odjinud, ale mající oporu v životě společnosti samé). K bodu b) náleží také nedostatečné povědomí o stavu věcí, neexistence komunikace schopné reflexe resp. ko-reflexe, diskuze a rozhovoru o skutečném stavu. Přímé důsledky tohoto rozpoznání jsou následující: na nějaký okamžitý pokus o reformu není ani sil, ani k tomu nezbytného rozumu, tj. porozumění, pochopení situace. Aby k takovému pochopení vůbec mohlo dojít, k tomu je zapotřebí nejprve zjednat předpoklady. Některé z těchto předpokladů jsou splněny již samotnou povahou situace. Stav krize a nestability, posílený nejistotou, zda sovětská podpora nepřemýšlejších (a většinou zcela neschopných a také neodpovědných) konzervativních sil, jež se dostaly k moci nikoliv vlastní silou a dovedností, nýbrž byly instalovány intervenujícími silami zvenčí, způsobuje, že mnoho dosavadních oportunistů, kteří dosud nesli hlavní tíhu fungování (byť špatného fungování) společnosti a jejích mechanismů, již ztratilo a nadále ztrácí motivy, proč by měli pracovat pro neschopné místodržitele, jichž pozice jsou otřeseny. Tito lidé, kteří jsou a vždycky budou oporami jakéhokoliv režimu, jsou připraveni přejít pod nové prapory, jakmile bude jen trochu jasno, které budou vítězné. Tito lidé se nepostaví proti reformám, pokud jejich vlastní pozice nebudou ohroženy. Ovšem čím jsou starší, tím víc se cítí být blízko pozicím konzervativním, neboť se obávají, že jejich způsobilost už se blíží mezím.

Z toho vyplývá, že generace lépe či hůře se nějak etablovavších padesátníků a výš (ve vyšších funkcích), ač kritická k politické špičce, bude spíše brzdou než hybnou silou nějaké reformy. Zejména od nich nelze čekat žádné promyšlené celkové koncepce, jež by otvíraly skutečně nové cesty společnosti kupředu. Navíc jsou neobyčejně zatíženi jazykem (a tedy i způsobem myšlení), který ani žádné nové perspektivy není schopen srozumitelně a přitažlivě vyslovit. Na středních a nižších postech snad budou moci být upotřebeni, protože leccos ovládají. Ovšem limitujícím faktorem bude jejich poplatnost rutinám. Proto vrchní vrstva nových

funkcionářů se bude muset teprve vytvořit, vzdělat a vychovat. To si vyžádá čas a nezbytný klid. Jakékoliv prudké, bouřlivé a „revoluční“ akce by nutně vyústily do chaosu a exponovaly by i dosud se příliš neuplatňující zárodky kritických situací i tam, kde zatím nehrozí. Znamenalo by to nebezpečí, že se ocitneme v situaci podobné např. polské, ne-li horší. Čtyřicátníci nemají dostatečný základ pro změnu vidění věcí a pro nové myšlení, ale jsou ještě adaptabilnější. Nelze však od nich nové myšlenky čekat, protože jednak k nim nikdy nebyli vedeni, jednak jsou trochu zkažení, jednak mají málo zkušeností, aby si to všechno mohli vzít na vlastní odpovědnost. Také v jejich případě je zapotřebí delšího času na vyzkoušení většího počtu a vyhledání těch nejvhodnějších ze schopných. A tím spíše je zapotřebí času pro výchovu a přípravu těch nejmladších, kteří představují jedinou reálnou naději na nějakou podstatnou změnu k lepšímu. Třicátníci se po nějakém čase budou muset ujmout práce na přechodu, ale skutečnou nadějí by se mohli stát jen ti ještě mladší.

To vše za předpokladu, že vývoj politický a kulturní bude za současných okolností optimální. Co je však v našich okolnostech třeba vidět jako optimální? Zamítneme-li iluze, počítající s nějakými osvícenými jedinci a budeme-li uvažovat možnost reálného společenského a politického vývoje, pak budou naše hodnocení a naše odhady střízlivé až skeptické. Nevidím absolutně žádnou možnost okamžité pronikavější změny, a to jednak proto, že dosavadní stranická politika uznávala za naprostou podmínku veškerého pohybu ve společnosti to, čemu se říká „vedoucí úloha“ a co je ve skutečnosti značně neinteligentní forma diktatury poměrně úzké stranické špičky. Stranická špička usilovala o to, mít co možná všechno pod svou kontrolou. A protože je většinou představována lidmi s nízkými schopnostmi, redukovala se kontrola na rozhodování o detailech, přičemž naprosto unikal celkový vývoj. Partajní špičky se ubezpečovaly svou mocí tak, že rozhodovaly o všem, i když špatně. Nechat rozhodovat kompetentnější neměli dost inteligence a důvěry v sebe, aby prohlédli vše, co by jim někdo mohl podstrčit ke schválení. Tím se psychologicky zcela pohřbili a znemožnili. Dnes neuvěří nikomu, dokud nebude (jim) vnucen z Moskvy (nikdo jiný totiž nemá ani dost moci a sil, ani dost autority, aby se prosadil bez této intervence). Mám proto za to, že je nesmyslné si právě dnes hrát na pány a říkat, že nepotřebujeme dalších intervencí a že jsme svéprávná země. Předně to není pravda (stále ještě nikoliv, dokud tu máme dosavadní místodržitele, byť již bez podpory z Moskvy), a za druhé nám dnes maximálně musí záležet na tom, aby právě v Moskvě poznali ty nejschopnější a nejinteligentnější i nejkulturnější.

Naším cílem po té stránce musí tedy především být, udělat něco podstatného pro to, aby se ti schopní a kulturní ukázali v jasném světle, aby tedy mohli být rozpoznáni. Tady je ovšem velký problém, zda právě ti schopní a kulturní atd. budou nakloněni „vyběhnout na palouček“ po špatných, ba nejhorších zkušenostech v minulosti. Obavou, že přijdou první k odstřelu, se pronikavě zpomaluje momentální vývoj společnosti k opravdovější „normalizaci“. Ale bez toho prostě žádná cesta do budoucnosti neexistuje. Je sice pravda – jak jsme už víckrát poznali – že nejstatečnější nemusí být vždycky těmi nejschopnějšími, ale zase to bude jednou tak, že iniciativy se chopí ti, kteří se spolehnou na nějaké nezájštěné „vnitřní jistoty“ – nebo jak my křesťané říkáme, kteří budou mít alespoň zrnko živé, opravdu živé víry, schopné okamžitě vyklíčit a zapustit hluboké kořeny v každé jen trochu příznivější situaci (třeba jen lokální) a vyrůst v košatý strom. Lidé také nebudou pro první dobu schopni posuzovat věcně žádné činy, žádné reformy adekvátně, a budou se muset také spolehnout na ty, kteří je budou muset oslovit a budou se muset dožadovat její podpory. Přesvědčení, hluboce „věřící“, nadšení a zároveň rozumní a rozumně hovořící lidé budou nyní k nezaplacení a na roztrhání. Všichni vědí, že každá reforma bude znamenat zhoršení

situace takřka pro všechny. Když bude někdo chtít reformu provést, musí pro to získat většinu, ne ji začít znovu zastrášovat. A dnes získat většinu vůbec nebude snadné. Nedělejme si iluze, Dubčekovo vedení získalo většinovou podporu teprve po intervenci, nikoliv před ní. Do té doby řady příznivců sice houstly, ale většina zůstávala stále opatrná. To si Dubček bohužel zřejmě neuvědomuje a většina jeho spolupracovníků asi také ne.

13. II. 88

880213

<<<

>>>

[Úvahy nad slovem u Wittgensteina]

88-222

Wittgenstein začíná svá logická zkoumání větším citátem z Augustinových *Konfesií* I/8, a potom dodává, že v citované pasáži nacházíme jisté vypoodobnění podstaty lidské řeči. A charakterizuje to podstatně následovně: Slova mluvy označují předměty – a věty jsou spojení takových označení. Místo označení můžeme překládat také pojmenování. A Wittgenstein pokračuje: V tomto obraze (vypoodobnění) mluvy nacházíme kořeny myšlenky (ideje): Každé slovo má nějaký význam. Tento význam je slovu přiřazen. Je oním předmětem, jež slovo zastupuje (za nějž tu stojí ono slovo). Wittgenstein potom uvádí svou kritiku tohoto pojetí. To už nás na tomto místě nemusí tolik zajímat. Zůstaneme jen u formulace, která Wittgensteinovi slouží jako příprava k tomu, aby svou kritiku provedl. Pro nás tato formulace bude vhodná k tomu, abychom uplatnili svou kritiku, která se od Wittgensteinovy bude odlišovat. – Předně odmítneme (pro pořádek), že význam slova lze prostě ztotožnit s jeho předmětem. Slovo především nemá žádný předmět, nýbrž je pouze k něčemu přiřazeno. Když určitý jeden úhel v trojúhelníku označíme jako alfa, tak to ještě neznamená, že α samo se vztahuje k nějakému úhlu, nýbrž jsme to my, kteří na základě dohody pro daný kontext tento znak, toto písmeno řecké abecedy budeme chápat jako jeden určitý úhel, totiž úhel α . Náš zájem se orientuje na to, jakým způsobem je možno „chápat“ a na základě toho se „domluvit“, že α „znamená“, „pojmenovává“ právě úhel, a to právě tento určitý úhel v tomto trojúhelníku. Formalizace logiky vůbec a zejména moderní logiky tuto otázku zcela vytěsňuje a staví ji stranou, do pozadí, nechce o ní vůbec uvažovat. A to je jen dokladem toho, jak je „subjekt“ zapomínán a jeho aktivita zanedbávána a odstavována.

13. II. 88

880213

<<<

>>>

[Perspektivy současné společnosti]

88-223

Hromádka napsal koncem r. 1942 (3441, *S druhého břehu*, s. 74): „Nic není nebezpečnější pro morálku v zemi než zdání, že vůdcové jsou váhaví, pomalí, bezradní anebo nekompetentní. Nic není žádoucnější než vědomí, že kola se točí a že odpovědní mužové rozumějí svým úkolům.“ Ten první pocit mají vlastně všichni

naši občané (pokud jsou vůbec schopni politického úsudku) posledních 18 let, a většina našich občanů takových 35 let. Komunisté, kteří vyloučili svévolně a nezákonně z vlády všechny svobodně volené reprezentanty jiných politických stran (a navíc ještě před koncem války prosadili vyloučení celých stran, aniž se národa na cokoliv ptali), prokázali rychlost a pohotovost především tam, kde šlo o činy nezákonné, o získání moci výhradně do vlastních rukou a o likvidaci všech skutečných politických partnerů i protivníků, pokud se nepodřídili jejich nadvládě (a místo toho si pak už po desetiletí pěstují bezmocné a bezideové „partnery“ v kontrolovaných „stranách“, které mají vlastně jen střežový charakter a nemohou se samostatně ani rozhodovat, ani samostatně předstupovat před voliče. Jinak vždycky reagovali pomalu a nedostatečně (dokonce i v šedesátých letech a konkrétně během tzv. Pražského jara, kdy sice moc nadále plně zůstávala v jejich rukou, ale kdy byli ustavičně pozadu a reagovali na svobodně vyjadřované tendence ve společnosti dodatečně a opožděně). Nechtěl bych morální stav našich společností svádět jen na to, že „odpovědní mužové“ svým úkolům většinou nerozuměli vůbec a ti nejlepší jen málo, a že o všech platí, že větší nebo menší měrou byli váhaví, pomalí, v mnoha ohledech bezradní a většina dokonce nekompetentní. Byli konec konců jen produktem této společnosti – stejně jako my ostatní.

Jedinou cestu, jak začít odpomáhat neduhům celé naší společnosti, vidím v přítomné době v iniciativách malých skupin, které si kladou omezené cíle, ale budou se chovat, jako by žily v normální společnosti. K tomu je zapotřebí velké statečnosti, větší než k nějakému pokusu o politický zvrat, na nějž jednak nemáme dost sil (zejména protože by se beze všech pochybností znovu ukázalo, že Brežněvova doktrína nebyla zcela opuštěna – ostatně nemůžeme čekat od Sovětů, že v udržování své mocenské sféry budou dělat méně než Američané!) a od něhož bychom si zejména nemohli nic slibovat, protože zatím nemáme žádný rozumný politický plán ani lidi, kteří by byli jej schopni uskutečnit. Havlíček učil, že když není naděje na to, že stav po povstání nebo revoluci bude lepší než přítomný, nemá se s revolucí ani povstáním začínat. To je česká zkušenost a tou bychom se měli řídit, i když jiné národy to budou dělat jinak. Obecná vzdělanostní a kulturní úroveň naší společnosti poklesla a je těžce narušena. S tím musíme něco dělat hned. A je a zůstane to předpokladem každého jiného pokroku a vylepšování, protože vždy a všude je třeba nejprve dost vědět a znát, abychom uměli zvolit správnou cestu. Platí nejenom to, že nevzdělaný národ se může revolucí docela vykrvácet, aniž by čehokoliv dosáhl; to platí stejně tak o té masarykovsky tak zvané „práci drobné“. Ta je také k ničemu, jestliže nenajde své správné místo a správné zaměření. Samotnou „prací drobnou“ se můžeme na celý život upracovat – a přece neunikneme zmaru a rozkladu všeho, jestliže si někdo nevezme na starost, kolik čeho je opravdu zapotřebí, kdo má dělat to a kdo zase něco jiného atd. atd. – a zejména, k čemu to všechno je, co se tím vším má docílit, kam to směřuje a má směřovat.

13. II. 88

880213

<<<

>>>

[Spojování podoby slova s významem]

88-225

Zvolme tři písmena, která „něco znamenají“, např. PES. PES je slovo, které něco znamená – znamená „psa“, tj. zvíře, chované pro užitek nebo pro potěšení v domácnosti či hospodářství. Říkáme také, že slovo PES má „význam“. Víme však, že týž význam má i slovo „DOG“ nebo slovo „HUND“ atd. To znamená, že sám význam není jednoznačně dán slovem, a to ani jeho zvukem, ani způsobem jeho psaní. Zvuk ani nápis není tedy ničím, z čeho by bylo možno onen „význam“ zaslechnout či přečíst, čili ničím, co by opravdu příslušný význam „mělo“ jako svou vlastnost, nějaký svůj charakteristický rys. Daleko přesněji bychom řekli, že slovo je zvuk nebo nápis, spojený s významem. A tím ovšem vzniká otázka, jaké povahy je tato spojenost a kdo nebo co je garantem či ustavitelem tohoto spojení, této spjatosti obojího. Význam neurčuje povahu zvuku ani nápisu, a naopak zvuk ani nápis neurčuje význam. Je tu nutně zapotřebí něčeho či někoho třetího. Kdo nebo co je tím třetím, co zakládá spojení zvuku nebo nápisu s významem? Je to ten, kdo promlouvá anebo kdo poslouchá. Ale to není nic, co bychom mohli považovat za vysvětlení, nýbrž jen poukaz, kterým směrem se máme ubírat při dalším zkoumání. Otázka totiž zní, jakým způsobem je v mysli promlouvajícího nebo promlouvání rozumějícího spojení zvuku a významu provedeno, a zejména, jakou povahu má právě význam. To je důležité, abychom mohli posoudit povahu a takřikajíc techniku (?onoho?) spojování obojího. Psychologie nazývá spojování asociací. Obvykle se mluví o tom, že zvuk (nebo grafická podoba, nápis) je asociací spojen se psem. My jsme tu však zatím mluvili o spojení zvuku s významem. Můžeme tu také mluvit o asociaci? Co víme vůbec o asociacích? Je možno asociovat něco jako „význam“? A jak?

14. II. 88

880214

<<<

>>>

[Kritika Augustinova pojetí pojmenování]

88-226

Český překlad Augustina, *Confess.* I/8:

„(...) Pomáhal jsem si pamětí, když pojmenovali nějakou věc a podle pojmenování se k ní obrátili, viděl jsem a zapamatoval jsem si, že tu věc nazývají tak, jak to zaznělo z jejich úst, když na ni chtěli ukázat. Že to vskutku chtěli, bylo zjevné z pohybu jejich těla, té přirozené řeči (jazyka) všech národů, jak se zračí z výrazu tváře, z pohybu očí, z pohybu údů a zvuku hlasu, které všechny vyjadřují stav ducha, když o něco prosí, když po něčem touží, když se něco má zavrhnout nebo udělat. Častým slyšením slov stejně užitých v různých větách jsem začal pomalu být schopen pochopit, jaké věci jsou jimi označovány, a můj jazyk těmi slovy řekl to, co jsem chtěl. (...)“ (slovensky s. 27, Loeb latinsky 24–6; angl. 25–7)

Pojmenování = označení slovem. To je něco jiného než „vyjádření stavu ducha“, a dokonce i něco jiného, než vysuzování významu z častého slyšení v různých souvislostech vět (i okolností). Intencionalita mimiky apod. není předmětná. Augustin zcela pomíjí rozdíl mezi promlouváním archaických lidí (myslících mytickým způsobem, tedy bez distance mezi mínícím a míněným) a mezi promlouváním evropských lidí po vynálezu a rozšíření pojmového myšlení a pojmu. Všechno se znázorňuje a objasňuje na vztahu slov a předmětů. Ale hlavní vlastností jazyka je vypovídání ve velkých slovních celcích, v líčeních a vyprávěních. A tam jde o něco jiného, totiž právě o stav mysli, prožívání, představování ve smyslu zpřítomňovaného prožívání, o život v myšlence. To vše pak v evropské

tradici zůstává zapomenuto a zasuto, protože se s tím pracuje jen nevědomky a nereflektovaně (jakoby bez distance – relikv mýtu?).

14. II. 88

880214

<<<

>>>

Příprava na 15. 2. 88 - O pojmu (vsunuté úvahy)

88-227 - 88-229

1. Wittgenstein, na jehož vývoji od *Traktátu* ke *Zkoumáním* by se také dalo leccos ukázat, začíná *Logická zkoumání* rozsáhlejším citátem z Augustinových *Konfesí* (I, 8) – čtete. Wittgenstein cituje proto, aby ukázal „jistý obraz lidské mluvy“, totiž ten, že „slova mluvy pojmenovávají předměty – věty jsou spojení takových pojmenování“ (237).
2. Augustin podává vysvětlení, jak dochází k tomu, že slova mohou znamenat nějaké nějaké věci: mluví o paměti a o nutnosti si zapamatovat, jak lidé věc nazývají. K tomu je zapotřebí předjazykového a mimojazykového kontextu na jedné straně, ale na druhé straně také určité rozsáhlejší zkušenosti, spojené s praxí, s praktickým užíváním jazyka.
3. Wittgenstein pak shrnuje Augustinovo vypodobnění mluvy tak, že v něm nacházíme kořeny myšlenky, že každé slovo má nějaký význam, a že tento význam je slovu přiřazen. Dokonce to formuluje tak, že tento význam (Bedeutung) je tím předmětem, za nějž tu stojí slovo („sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht“ – 237).
4. Nechme nyní Wittgensteina i Augustina a podívejme se do textu mnohem staršího, totiž do Aristotelova spisku o sofistickém vyvracení (český překlad: *O sofistických důkazech*, s. 23–24). Čtete. (paralogismy)
5. Aristoteles chce ukázat, jak vznikají chyby a omyly při práci se slovy: není to tak jako u kamínků (nesmyslná poznámka č. 9 na s. 80, ale zůstává nevysvětleno; vysvětlení: každý kamínek reprezentuje jednotky, desítky atd. těch věcí, které jsou počítány), je tu „nepodobnost“ – ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ ΗΜΟΙΟΝ, totiž nepodobnost mezi věcmi a slovy.
6. Aristotelův argument je překvapivý, protože přichází jakoby ze strany, odjinud – ale je dokonale přesvědčivý a nám otvírá cestu k vlastnímu problému, jímž se chceme zabývat.
7. Argument: „slov a složených výrazů je omezený počet, věcí je však co do čísla neomezeně mnoho“. Důsledek je ohromující (i když ovšem nám dobře známý): „proto je nutné, že tentýž složený výraz nebo jedno slovo značí více věcí“. V práci se slovy je třeba jisté zběhlosti a především znalosti významů: „ti, kdo neznají význam slov, dopouštějí se nesprávných úsudků“ (jak ve vlastním myšlení, tak v rozmlouvání s druhými).
8. Mít význam se řecky řekne ΣΕΜΑΙΝΕΙΝ. Co to znamená, že slova mohou mít několik významů? Aniž bychom se pouštěli do rozsáhlého zkoumání, které za nás mohou provádět filologové a sémantikové, můžeme nahlédnout, že o platnosti toho či jiného významu v určité chvíli a při určitém použití nerozhoduje samo slovo, ale nerozhoduje zajisté ani slovem pojmenovaná věc, neboť není nikoho,

kdo by rozhodl předem, že právě ona se má ucházet o to, aby slovo mělo takový význam, aby se stalo právě jejím pojmenováním.

9. Opravdu není nikoho? Ale ano, ovšemže ten „někdo“ tu je: ten promlouvající. Ale když rozhoduje promlouvající o tom, jaký význam má jím užitě slovo, jak může někdo jiný správně pochopit, jaký význam se promlouvající rozhodl slovu právě v té chvíli dát? Neplatí tu Gorgiovo tvrzení, že i kdyby něco bylo (jako že není) a i kdybychom to mohli poznat (jakože nemůžeme), tak že bychom to nemohli nikomu sdělit?

10. Augustin docela právem poukazoval na nutnost širšího kontextu, zejména na „přirozený jazyk“ těla, pohybů, mimiky apod., bez nichž slovní jazyk nemůže vzniknout a na začátku ani nemůže být chápán. Ale to by nás zase od hlavního problému jen odvádělo. Nám jde tady o instrumentarium, nikoliv o motivy ani o vůli či jiné subjektivní faktory.

11. Především postavme otázku, jakým způsobem může myšlení zabezpečit, aby buď všeobecně anebo v dané chvíli určité slovo mělo jediný a jednoznačný význam. Pokud zůstaneme u věcí, na které lze ukázat nebo která lze nějak mimicky naznačit, je to prakticky snadnější, i když to žádnému objasnění nepomáhá. Ale jak to je tam, kde něco takového možné není? Tady si všimněme především toho, čemu maximální pozornost věnoval Sókratés v Platónových dialogích.

12. Co to je spravedlivé či spravedlnost? Co to je krása? Co to je pravda? Co láska? A co láska k pravdě či k moudrosti, filosofie? Jak může filosofie zkoumat, co to je filosofie? Jak může myšlení přemýšlet o tom, co to je vlastně myšlení? Jak může jazyk mluvit o tom, co to je jazyk a mluva, co řeč atd.? (Ovšemže to je vždy subjekt, který mluví, myslí, filosofuje – ale nám jde o tu instrumentalitu!) Jak můžeme přesně vymezit, co to je pojem – bez pojmu? A jak se můžeme domluvit o tom, co to je význam, aniž bychom pracovali s významy?

13. Hans-Jürgen Hampel např. (3394, *Variabilität etc.*, s. 34, § 12) praví, že v klasické logice je připisován pojmu elementární význam: s jeho pomocí se daří učinit jsouci nenázorným způsobem disponibilním a zároveň rozhodující měrou redukovat použité znaky. Pojem míří na obecné, díky abstrakci se vzdaluje od individuálního (a pak poukazuje na rozsah a obsah pojmu a jejich souvislost s „Merkmály“).

14. Tady jsme upozorněni na to, co jsme nechali nepozorně stranou, když jsme četli vybrané místo z Aristotela. Mezi vícevýznamností slov se dostává zvláštního významu skutečnosti, že užitě slovo se může vztahovat k téže věci několikerým, ba mnohým způsobem, aniž by došlo k záměně za věc jinou. Řeknu-li „pes“, mohu mínit určitého psa, např. Alíka sousedovic, a to buď nyní, nebo včera, nebo zítra, nebo v jinou určitou dobu, a konečně po celý jeho život. Dále mohu mínit Alíka jako reprezentanta nějaké větší skupiny resp. třídy psů, např. jezevčíka dlouhosrstého. V ještě větší obecnosti jako představitele či zástupce norníků, psa domácího (přibližného významu anebo jako taxonomickou jednotku *Canis canis domesticus*), případně čeledi šelem psovitých. A to jsem zdaleka nevyjmenoval všechny možnosti.

15. Vzniká nezbytná otázka, jakým způsobem můžeme zabezpečit, aby slovo „pes“ dalo v konkrétním časovém i věcném kontextu někomu druhém přesně ten „smysl“, v jakém bylo míněno tím, kdo slova užil v promluvě. A ovšem také, jak může promlouvající zabezpečit, aby při užití tohoto slova v rámci téhož kontextu omylem či nedopatřením nepřešel od jednoho významu slova k významu jinému? Že to je možné omylem i vědomým podvodem, na to upozornil již Aristoteles.

16. Zcela stranou jsme nechali zatím tu okolnost, že slovo „pes“ se může vztahovat také k obrazu psa (a nejen k živému psu), k různým pojmům psa na rozdíl od různých intencionálních objektů, a eventuelně i k intencionálním nepředmětům, uvážíme-li perspektivu rozvinutého nepředmětneho myšlení, zakládajícího novou tradici pojmovosti a dbajícího např. na to, že pes musí být míněn jako pravé jsoucno.

17. Když mluvíme o významu, máme na mysli spíše výsledek, produkt, ale zůstává zcela nejasné, jaké povahy tento produkt či výtvor jest. Po mém soudu je pojem „významu“ projevem a produktem předmětneho myšlení, zejména v použití moderní logiky. Je vlastně nepotřebný, protože se obejdeme ve výkladu bez něho. Naproti tomu funkcionální „pojem“ je zcela nezbytný svým poukazem na aktivní tvorbu a sebeorganizaci myšlení.

14. II. 88

880214

<<<

>>>

[Kantovo vymezení pojmu vůči představě]

88-230

Kant vymezuje pojem (v *Logice*, 4596, s. 521) vůči představě. Každá představa se vědomě vztahuje na nějaký předmět. A jako taková je buď názorem (*Anschauung*) nebo pojmem (*Begriff*). Náзор charakterizuje Kant jako jednotlivou představu (*repraesentatio singularis*), zatímco pojem je představou obecnou (*repraesentatio per notas communes*) nebo představou reflektovanou (*repraesentatio discursiva*). Poznání je možné také pomocí názorů, ale poznání skrze pojmy se nazývá myšlení (*cognitio discursiva*). (V této chvíli necháme zcela stranou Kantovu charakteristiku, odlišující u každého pojmu jeho obsah, Materie a jeho formu. Materii, obsahem pojmu je předmět, *Gegenstand* – nikoliv Objekt. Formou je jeho obecnost.) Pro náš cíl je důležité, že nejenom pojem, ale také názor se vztahuje k předmětu, objektu, věci. Vzniká otázka, jak se to má se vztahem jazyka k představám, tj. názorům a pojmům, resp. se vztahem jednotlivých slov k nim. Je spojení slova (zvuku, nápisu) s názorem schopno založit význam slova nebo je snad totožné s významem slova? Jaký je pak rozdíl mezi významem ve smyslu názoru a významem ve smyslu pojmu? To, o čem mluvil Augustin anebo již Aristoteles, se týká především jednotlivin, konkrétních skutečností. V tom případě jde o význam názorný či názorový, nazírací či jak. Jak potom rozlišíme mezi představou, která postrádá distance (a vědomí distance) mezi představovaným a představujícím, což je názor, a mezi představou, která ustavuje takovou distanci a je si jí také vědoma, což je pojem? Můžeme se vůbec „pojmu“ zbavit? Můžeme nejen pojem pojmu, ale samu pojmovost pojmu postrádat, oželet? Obejdeme se bez užívání termínu „pojem“? A jak to prakticky provedeme?

14. II. 88

880214

<<<

>>>

[Kritika Wittgensteinova pojetí rozdílu mezi tím, co věta ukazuje a co říká]

88-231 - 88-233

Wittgenstein ve výkladu, zapsaném Moorem a diktovaném v dubnu 1914 (5976, s. 209nn), uvádí rozdíl (s. 213) mezi tím, co obyčejná věta *ukazuje* (zeigt) a co *říká* či *neříká* (sagt nicht). Volí větu „Moore dobrý“ (Moore gut – lze to také přeložit jako: „Moore dobře“, ale chybí tam čárka), a pokračuje: tato (napsaná) věta ukazuje, ale neříká, že „Moore“ stojí nalevo od „dobrý“; nicméně to, co *ukazuje*, může být jinou větou *řečeno*. Platí to prý ovšem jen pro ten díl, tu část ukazovaného, který je nahodilý (svévolný, willkürlich). Atd. – Především není zcela zřetelné, v jakém smyslu se tu mluví o nahodilém (willkürlich). Věta totiž ukazuje např. také 8 různých písmen, rozdělených nestejně do dvou skupin od sebe trochu oddělených, z nichž jedna sestává ze tří, druhá z pěti písmen. (Ostatně napsaná věta vlastně neukazuje ani písmena, nýbrž jen jisté znaky či značky: značka ukazuje jakési tvary či tahy apod., ale „neříká“ je; říká však vůbec něco? Můžeme říci, že písmeno ukazuje nějakou kresbu a že ‚říká‘ písmeno?) Lze výběr a pořadí písmen považovat za „willkürlich“? Jen pokud se dopustíme konfuze a smícháme různé kontexty. V dané společnosti a v daném jazyce ani tvar užitých znaků, tj. písmen není a nemůže být nahodilý či dokonce svévolný, a ovšem ani jejich pořadí a seřazení do „slova“, a pak ani pořádek či pořadí slov, jejich tvary čili ohýbání, atd. – to vše má své zvyklosti a normy. A přitom jsem na pochybách, může-li být nějakou větou řečeno, co ty kresby, znaky a jejich pořadí atd. ukazují – snad je možno to popsat, ale říci? Leda, když popsat něco pro Wittgensteina znamená „říci“. Ale to pak je zase jiná chyba, po mém soudu dost vážná. Je přece rozdíl mezi tím, co věta říká a co tím říkáním případně popisuje!

Wittgenstein ostatně sám také upozorňuje (dtto, s. 213) na to, že ve větě „aRb“ můžeme vidět symbolizováno že „R“ stojí mezi „a“ a „b“; v tom případě však že si musíme uvědomit, že tímto směrem můžeme ve své analýze pokračovat dál, nebo a, R ani b nejsou *jednoduché*. Podotýká však, že se zdá být jisté, že na konci takové analýzy dojdeme k větám téže formy, pokud jde o to, že v nich nějaká věc stojí mezi dvěma jinými. Náš argument, že „kresba“ písmene sama ještě sestává z jistých tahů (perem nebo tužkou, resp. stop po takových tazích) nebo tvarů (útvary, tištěných či nakreslených atd.), je tím tedy legitimován, ale způsobem, vůči němuž opět musíme vznést námitku. Tak jako již Aristoteles považuje slovo za nejmenší jednotku, která něco znamená, a nepovažuje tedy rozklad slova na písmena za skutečný rozklad *slova*, neboť podle něho samotná písmena ve slově obsažená nic neznamenají, takže význam slova nelze založit na významu jednotlivých písmen jako částí tohoto slova, tak musíme zpochybnit, že analýza Wittgensteinem naznačená by mohla uvedeným směrem dospět posléze zase k „větám“, a to větám téže formy. Pokud větu „aRb“ chápu tak, že symbolizuje, že „R“ stojí mezi „a“ a „b“ (což je ovšem evidentně omyl z mé strany!), pak mne sice analýza může dovést k nějakým prvkům, z nichž nesprávně pochopená věta „aRb“ sestává, ale vůbec nic mne neopravňuje předpokládat, že všude tam, kde najdu nějaký prvek mezi dvěma sousedními, jde zase o větu, resp. že tuto „sestavu“ smím chápat jako větu, a tím méně jako větu „téže formy“, jako byla (špatně pochopená) původní věta „aRb“. Proč by ony poslední prvky měly vůbec něco symbolizovat? Pak by totiž bylo možné, že mé původní pochopení „aRb“ bylo ještě mnohem chybnější, protože ve skutečnosti vůbec nepochopilo, co to je věta.

Wittgensteinův argument má ten smysl (stojí za ním ten záměr), že jím má být prokázáno, že co nějaká věta ukazuje, není totéž, co říká. Když tedy prokazuje chybnost pochopení smyslu věty „aRb“ tím, že dovádí ad absurdum aplikaci

podobného chápání všech dalších nižších prvků věty, k nimž můžeme dospět analýzou, neboť všude najdeme nějaký prvek, stojící mezi dvěma jinými, dopouští se paralogismu a jeho argument má sofistickou povahu. Má-li mít příklad s přístupem k větě „aRb“ vůbec smysl, musí být respektován předpoklad, že ten, kdo k větě přistupuje, ví alespoň zčásti, co to je věta, neboť jinak by neměl nejmenší důvod, proč v ní vidět symbolizaci něčeho dalšího, tj. proč jí připisovat vůbec to, že něco znamená. Ale má-li motiv, proč ve skupině tří písmem vidět větu a proč se pokoušet ji nějak chápat, bude mu tento motiv nutně chybět, dospěje-li analýzou k nějakým „posledním prvkům“, u nichž také vždycky najde, že nějaká věc stojí mezi jinými dvěma. Tento fakt, že najde vždycky něco takového, sám o sobě nestačí, neboť k tomu nemusel dospět žádnou analýzou – něco takového vidí běžně a každodenně kolem sebe. A přece, když vidí třeba na ulici motocykl parkovat mezi dvěma auty, nepokouší se v tom vidět symbolizaci něčeho dalšího. Proč tedy vidí ve zcela obdobné sestavě tří písmen (na místě tří motorových vozidel) něco jiného, totiž něco, co kromě své faktičnosti ještě něco znamená, k něčemu se odnáší? Proč vidí v této trojici písmen větu (jistě formy)? Poukaz na pouhý omyl tu nestačí, to je přece zřejmé. Mohu se mýlit ve významu nějaké věty, ale mohu se mýlit v tom, že za větu považuji něco, co větou není. Tu jde o dva různé omyly, ale Wittgenstein sugeruje, že tu je stále omyl týž – analýza prý dochází k větám „těže formy“. V tom spočívá ono sofisma.

16. II 88

880216

<<<

>>>

[O původu a vývoji metafyziky] / {Metafyzika}

88-234 - 88-244

Slovo „metafyzika“ vzniklo původně jako výraz čistě technický, pořadatelský, knihovnický. Mělo označit v řadě Aristotelových knih dílo, jež nemělo svůj název, mělo 14 knih (kapitol) a v souboru bylo Andronikem z Rhodu (1. stol. př. Kr.) zařazeno za *Fyziku* (dílo o 8 knihách). To, co je za fyzikou (co přichází po fyzice), se řecky vyslovalo „TA META TA FYSIKA“. Aristoteles sám vymezil téma uvedeného spisu jako „první filosofii“ (PRÓTÉ FILOSOFIA). V průběhu dalších staletí a zejména během středověku zcela zdomácněl název „metafyzika“, protože původní pojetí, jako by šlo o nějaké počáteční, propedeutické anebo – v období ke geometrii apod. – jednoduché anebo přímo axiomatické partie filosofie, což vlastně sugeruje název „první filosofie“, nevystihoval příliš to, oč v této disciplíně jde. Najdeme tam právě proti očekávání ty nejobtížnější filosofické problémy, které se sice jeví jako základní, ale kterými filosof z podstaty věci nemůže začínat, k nimž naopak ve svém pochopení a ve svých pokusech o jejich řešení přistupuje teprve po důkladném studiu všech ostatních filosofických disciplín, po základní obeznámenosti s celou filosofií. Tak bychom mohli metafyziku považovat právem spíše za dovršení filosofie, za vrcholnou, nejvyšší filosofickou disciplínu, tedy za „poslední filosofii“ a nikoliv první. Značný vliv mělo uplatnění filosofie v obrovském hnutí křesťanského myšlení, kde se po jistém období recepce novoplatónství a Platóna prosadil a naprosté hegemonie dosáhl aristotelismus, využívající filosofie v církvi takřka zcela zapomenuté, ale od konce prvního tisíciletí mocně pronikavší díky zprostředkování arabskými mysliteli do Evropy. Velkou důležitost měl zejména pád Toleda, v jehož důsledku padla s jinou kořistí do křesťanských rukou rozsáhlá literatura (1085), ovšem většinou v arabštině, z níž pak byl Aristoteles zprvu do

latiny překládán. Teprve v průběhu 13. století vešel ve známost původně řecký text, z něhož byly pořizovány překlady věrnější. Scholastika se posléze převážně orientovala na aristotelismus, zejména v interpretaci Tomáše Akvinského, ačkoliv zprvu byla velmi opatrná až odmítavá. Když byla 1200 založena pařížská univerzita, její status dovozoval profesorům studovat a přednášet „novou“ aristotelickou logiku vedle logiky „staré“, ale metafyzika a přírodní filosofie zůstaly zakázány; ovšem již v další generaci to už možné bylo, ovšem pod podmínkou, že Aristoteles bude očištěn od novoplatonských a averroistických interpretací (Vorländer, s. 181). Název „metafyzika“ byl atraktivní ze zcela zvláštního důvodu. Už platonizující křesťanské myšlení do značné míry převzalo starý řecký dualismus ducha a těla, a duch nebo duše byly považovány za nesrovnatelně hodnotnější než tělo a tělesnost. Jistou obdobou k tomuto dualismu se vytvořil jiný dualismus, totiž vidící rozdíl a napětí mezi tím, co je od přírody a přirozené, a mezi tím, co je původu vyššího, cennějšího, vznešenějšího. Ustálil se termín „nadpřirozené“, supranaturale. A to byl vlastně doslovný, etymologický překlad termínu „metafyzika“, neboť se změnou předložky v předponu se přesunul důraz z významu „po“ či „za“ na význam „nad“. Když potom po staletích aristotelická a tomistická filosofie (a theologie) upadla v opovržení a když nová doba ustavila své základní pozice v opozici proti Aristotelovi, byly vytvořeny předpoklady k postupnému podvrácení autority samotné metafyziky: odvrát od nadpřirozených „skutečností“ k přírodě a k tomu, co je přirozené. O posuny, k nimž tím došlo, se nikdo příliš nestaral.

Již v novoplatonismu byl termín „metafyzika“ interpretován v tom smyslu, že předmětem metafyziky je to, co přesahuje přírodu či přirozenost – FYSIS resp. co je za přírodou či v jejích základech jako to, co je tou pravou, tou vlastní skutečností a co je poslední příčinou všeho přírodního, přirozeného. Metafyzika je tak chápána jako učení o posledních základech všeho jsoucího, o jeho „podstatě“ (= bytostném určení) a smyslu (Hoffmeister). Metafyzika má ještě své jednotlivé disciplíny, především ontologii jako učení o jsoucím jakožto jsoucím, kosmologii jakožto učení o světě (a jeho bytostném určení), antropologii jako učení o člověku, a konečně theologii jako učení o božském, božích nebo o Bohu (bohu). – To nám umožňuje přezkoumat, do jaké míry můžeme ve svém novém pojetí zachovat něco z této tradice. Snad nejvhodnější by bylo vyjít z dvojího významu slova „býti“ (EINAI). Pokud jím rozumíme aktuální (okamžitou) jsoucnost, pak můžeme říci, že nic z toho, co se týká jsoucnosti, nespadá do oboru metafyziky. Lze uvést různé důvody, ale asi nejpádnější je ten, že každá jsoucnost je vlastně pouhou abstrakcí, než v tom smyslu není plně skutečná. Proto však nespadá zkoumání jsoucnosti ani do oboru filosofické fyziky, neboť FYSIKÉ EPISTÉMÉ se zabývá sice tím, co vyrostlo, ale vždycky v souvislosti s tím, že to vyrostlo a jak to vyrostlo, tedy každou jsoucnost zkoumá v souvislosti s ostatními jsoucnostmi téhož jsoucnosti. Proto se filosofická fyzika musí dostávat opětovně do situací, kdy potřebuje pomoc metafyziky – asi ve smyslu, jak o tom píše Goethe (*Maximem und Reflexionen*, 546) – viz citát v Hoffmeisterovi. Souvislost postupných jsoucností není a nemůže být zajišťována ničím stejně „jsoucím“ (ve smyslu jsoucnosti).

{FYSIS}

Budeme-li se držet toho, že FYSIS souvisí s FYEIN, což aktivně znamená plodím, rodím, příp. přírodou, přirozeností vydávám, a pasivně (med.) rodím se, rostu, vzcházím, vyrůstám atd., pak máme plné právo dát oné filosofické disciplíně, nazývané HÉ FYSIKÉ EPISTÉMÉ, ten obsah či tu náplň, že se má starat o to, co se rodí a vyrůstá, co vyrostlo a narostlo, a ovšem – to se rozumí – od přírody, přirozeně vyrostlo. Mezi všemi možnými předměty se proto filosofická fyzika bude zabývat pravými jsoucnostmi, a to onou jejich stránkou, pro niž je charakteristický růst „od přírody“ či přirozený, to znamená na rozdíl od toho, co je uděláno nebo vyrobeno, sestaveno nebo nahromaděno, složeno nebo slepeno uměle (většinou člověkem).

Někdy můžeme být na pochybách, co je umělé a co přirozené, když např. pohlížíme na oseté pole, kde roste jen jediná plodina: úroda vyroste, ale není to ryzí přirozený, přírodní růst. Sem náleží každá uměle a cíleně vyšlechtěná odrůda, tzv. kultivar, který by se v přírodě neudržel, i když by se tam v zásadě mohl spontánně vyskytnout. Na druhé straně taková horstva nebo řeky, jezera nebo malé rybníčky, vzniklé zahrazením potoků nebo říček obratnou prací bobrů, jsou „od přírody“, ale nepředstavují nic, co by opravdu vyrostlo. Jsme proto nuceni upřesnit vymezení růstu a toho, co vyrostlo, poukazem na vnitřní sjednocení, integraci nějakého procesu. I když proces dost věrně napodobuje přirozený (přírodní) růst, neuznáme za skutečný „růst“ nic, co by nebylo vnitřně sjednoceno, co by ve svém růstu nemělo od svého vzniku až do svého zániku povahu integrovaného dění, tedy co by nebylo pravou událostí. A sám proces růstu musíme co nejpřesněji vymežit vůči zvnějšňování vnitřního.

{Dění a zvnějšňování}

Zvnějšňování vnitřního není samo o sobě ztotožnitelné s procesem dění (pravé) události, a to především proto, že dění události nespočívá v postupné střídě všech jsoucností v jejich aktualizované podobě. To by byla velice nesprávná představa, že událost se děje jen v okamžiku té které své aktualizované přítomnosti-jsoucnosti, zatímco veškeré minulé (již nastalé) jsoucnosti se *již* nedějí a veškeré budoucí (ještě neaktualizované) jsoucnosti se *ještě* nedějí. To by znamenalo se vrátit ke způsobu myšlení, jak je známe ze Zénónových paradoxů. Událost se po celou dobu svého dění děje celá, což znamená, že i to, co se už – jak jsme si zvykli říkat – stalo, co nastalo a již minulo, přešlo do minulosti, se nikterak nepřestalo dít, nýbrž děje se nadále, až do okamžiku, kdy skončí celá událost a kdy přestane být čímkoliv, tj. přejde v nic, tak jako vznikla z ničeho. Pak přestane událost „existovat“ (tj. dít se, odehrávat se) celá, včetně celé své minulosti (budoucnost už před ní žádná není resp. žádná se před ní už neotvírá); přesně tak před jejím počátkem „neexistuje“ nic, co by k ní náleželo, tedy také žádná její budoucnost, tj. žádná budoucnost se před „ní“ neotvírá, neboť událost ještě ani nezačala. Těžkou otázkou je ovšem, kam položit konec a zejména počátek události. Leč to je speciální otázka, kterou se musíme zabývat na jiném místě. Co je důležité pro naše úvahy na tomto místě, je něco jiného. Dění události je pro jiné události „přístupné“ jen v některých svých momentech, přesněji řečeno jen v podobě zvnějšňovaných aspektů svých právě aktuálních jsoucností. Ovšem to, co se z dění události ukazuje, je právě jen vnějšek (vnější stránka) té které její právě aktuální jsoucnosti – tj. její právě aktuální vnější stav.

{Událost - její integrita / Dění / FYSIS}

Naše otázka nyní zní: můžeme právě aktuální vnější stav té které jsoucnosti (resp. vnější stav právě aktuální jsoucnosti) ztotožnit s právě aktuálním stavem FYSIS určité události? Nikoliv s FYSIS, chápané jako totožné s tělem (o němž ovšem hovoříme jen u organismů, tj. u živých bytostí). Stav těla a tělesnosti je něčím méně než stavem celé události. Ke jsoucnostem události náleží nejen vnější aspekt, ale také aspekt vnitřní. Proto musíme trvat na tom, že tzv. jsoucnost je pouhé abstraktum, neboť její vnitřní aspekt nelze nikterak izolovat ani jen vymežit. Po své vnitřní stránce se událost děje celá, a proto nelze přiřadit právě aktuální jsoucnosti po její vnější stránce (která je časově zařaditelná na jedno „místo“ časové stupnice) žádnou příslušnou stránku vnitřní, nýbrž jen časově jinak organizovaný soubor, *soubor* vnitřních aspektů událostního dění, z nichž zase žádný není spjat s onou vnější aktualitou výhradně (nýbrž souvisí také alespoň s některými aktualitami jinými, ležícími na časové stupnici jinde, tj. buď v minulosti nebo v budoucnosti, většinou některými tam a jinými onde). Naproti tomu docela jinak tomu je s tzv. tělem a s tělesností. Tělesnost nelze redukovat na pouhý

vnějšek události, tj. jen na to, co se z události samé ukazuje, ba ani co se „může“ ukazovat (tělesné procesy se většinou neukazují, ukazuje se z nich jen něco, ale leccos můžeme donutit, aby se ukázalo, když tělo „otevřeme“, tj. buď poraníme, rozřízneme, nebo do těla zavedeme části nějakého přístroje, atd.). Na druhé straně tělo je vystavěno „organicky“ a to znamená nikoliv z abstrakcí (ze jsoucností resp. jejich vnějších stránek), nýbrž ze subudálostí. To je elementárně významné.

{Událost - její integrita / Událost a subudálost}

Důležitost zmíněné okolnosti spočívá právě v tom, že zatímco jsoucnost je abstraktum, subudálost je konkrétní. To například znamená, že zatímco po skončení událostního dění (tj. po zániku události) už nemůže událost „přežít“ žádná její jsoucnost (třeba jen v budoucnostní podobě), mnohé ze subudálostí mohou svou superudálost přežít, a to nejen poněkud, nýbrž někdy velmi podstatně, dokonce nesrovnatelně déle než trvala ve svém dění sama superudálost. Vztah mezi superudálostí a příslušnými subudálostmi je třeba podrobit právě v tomto ohledu důkladné analýze, což příslušné vědy (biologické) zatím patřičně neprováděly a provádět nemohly, protože sám problém jim zůstal neznám a cizí. Pro nás na tomto místě je nejdůležitější ta okolnost, že vnější stránka subudálostí má také svou vlastní setrvačnost, která není totožná se setrvačností superudálosti, resp. setrvačnost superudálosti nesestává jen ze setrvačností subudálostí, ale ani je do sebe úplně neintegruje. Nasnadě je ovšem nesprávné chápání zmíněného vztahu, a proto na to musíme upozornit. Subudálost nemusí být příliš samostatná, ale může jít třeba o nějaký orgán těla, který je naprosto neschopen tělo přežít resp. umírá jako první nebo jeden z prvních orgánů, zatímco většina orgánů ještě žije (a v jistém smyslu žije třeba ještě větší díl samotného těla). Na druhé straně může jít o orgán nebo třeba jen tkáň, která je schopna tělo, k němuž náležela, přežít za určitých podmínek dosti dlouho. Někdy nejsou příslušné nároky ani velké, ani nijak zvláštní: vlasy a nehty rostou ještě hodiny poté, co tělo jako celek zemřelo. Právě tato složitost vztahů je příznačná pro povahu toho, čemu říkáme tělo a tělesnost. Integrovanost těla je i u dostatečně integrovaného organismu omezená.

{Událost - její integrita / Reaktibilita}

Věc se stane možná názornější (či přesněji: nahlédnutelnější), když přejdeme k abstraktnějšímu modelu. Whitehead, jak je známo, vyslovil v knize *Science and the Modern World* důležitou věc: řekl, že elektron se chová v živém těle jinak než mimo ně. Co to znamená? Jistě nikoliv, že se chová naprosto jinak, tak odlišně, že už se vůbec nechová jako elektron. V jistých hrubých obrysech se elektron vždycky bude chovat jako elektron, ale právě jen v mezích jisté volnosti či tolerance může své chování modifikovat. Elektron (stejně jako všechny ostatní elektrony a atomy a molekuly atd.) mají jistý rámec, v němž se chovají jako to, co jsou. (Tady zatím necháme stranou problematičnost tohoto výroku.) Tento rámec je převážně dán úrovní reaktivity jiných částic, atomů, molekul atd. Ale možnost integrace nižších událostí jako subudálostí do nějaké superudálosti je možná jen díky dvojitmu překročení tohoto rámce. Především musí kvantum, elektron, atom atd. být něčím víc, než je schopna registrovat reaktivity jiných kvant, částic, atomů etc. Právě jejich reaktivity, mající relativně vysoký práh a „hrubý rastr“, odpovídá do největší míry za to, jaký jsme si udělali obraz toho, čím jsou ty druhé, na něž reagují. Nebýt toho, že každé kvantum je něčím víc než tím, jak se „jeví“ jiným kvantům, atd. atd., nebyl by vznik vnitřně integrovaného sebestimulovanějšího organismu možný. Ale na druhé straně - a na to poukazuje právě Whitehead - také sama reaktivity kvant, částic, atomů atd. se musí za určitých okolností s to buď snížit svůj práh, nebo zjemnit svůj rastr, eventuelně obojí. To si žádá podrobnějšího

zdůvodnění a vůbec promyšlení, máme-li pochopit, jaký je vskutku vztah mezi částí a celkem (u pravého celku, tj. pravého jsoucna).

{Událost - její integrita / Reaktivita}

Má-li dojít k tomu, že elektron se v podmínkách životního procesu chová odlišně než mimo takový proces, musí být splněny dvě základní podmínky. Především musí mít elektron tu schopnost modifikovat své chování. Na druhé straně tu musí být k dispozici podmínky, za nichž je elektron s to tuto svou schopnost uplatnit. Tradiční ve vědách uplatňované uvažování bude mít vždycky tendenci uvedené dvě podmínky redukovat na jedinou. Elektronu upře schopnost modifikovat své reakce, své chování, a najde-li nějaký přesvědčivý doklad o tom, že elektron se chová jinak, než by bylo možno očekávat, nebude to považovat za modifikaci ze strany elektronu, nýbrž za zcela „zákonitý“ důsledek mimořádné modifikace okolností, které takové nezvyklé chování elektronu vyvolaly (tj. kauzálně způsobily). Kdybychom toto pojetí přijali, vzdáme se ovšem možnosti nějak vysvětlit, jak takové zcela mimořádně modifikované okolnosti mohly nastat. Poněkud konkretizovaněji řečeno, vzdáme se možnosti najít způsoby vysvětlení, jak mohly vzniknout organismy a s nimi ony mimořádné okolnosti, jež „vyvolávají“ zvláštní chování elektronů. Kdybychom naproti tomu provedli redukci obráceným směrem (což není příliš v souladu s běžnými tendencemi současné vědy), pak sice připustíme možnost nějakého mimořádného chování elektronu bez ohledu na podmínky (nebo za podmínek náhodně mimořádných), ale nevysvětlíme, jak nejen mimořádné chování tohoto konkrétního elektronu, nýbrž všech ostatních elektronů a atomů atd. atd. může dát vznik něčemu, co se pak navzdory náhodnosti počátku další náhodnosti vzepře a udá „tón“ dalšímu chování elektronů atd. takovým způsobem, aby další mimořádné chování elektronů atd. již nebylo jen náhodné, nýbrž ve shodě s oním udaným „tónem“ či spíše „melodíí“.

{Událost - její integrita / Tělesnost}

Tělesnost organismu spočívá (je postavena) na vnější stránce subudálostí, tj. převážně na obvyklém způsobu reagování či chování těchto subudálostí (pokud tak můžeme mluvit, víme-li, že někdy nemají subudálosti natolik svébytnosti, aby vůbec dávalo smysl mluvit o jejich „obvyklém“ způsobu chování, nezávislém na jejich zařazení a funkci v celku organismu). Naproti tomu okolnost, že organismus je živým celkem a nikoliv pouze výslednicí vzájemného chování subsložek, je plně závislá na schopnosti oněch subsložek reagovat resp. chovat se modifikovaně - a to nikoliv ve smyslu změněného chování jako důsledku změněných okolností, které je možno identifikovat a popsat, nýbrž ve smyslu přizpůsobenosti rozvrhu či plánu organismu, který není ničím vnějším, co by se ukázalo a nač by bylo lze ukázat, nýbrž co zůstává skryto, dokud se neukáže více nebo méně vzdálené následky této změněné reakce nebo změněného chování, důsledky makroskopické, které registrujeme globálně, celostně a tedy bez jakékoliv evidence co do detailů, zejména co do detailního procesu založení a trvání oné charakteristiky pravého jsoucna jako celku, jímž je příslušná superudálost, tj. které registrujeme jako chování živé bytosti. Máme tu tedy dvě stránky života organismu: jednou je jeho tělesnost, druhou je jeho živost. Tělo bez života se stává pouhým tělesem; život bez těla je nemožný (pokud sahá naše zkušenost). A přece je tělesnost a živost (životnost) organismu nikoliv touž vlastností, nýbrž jsou to dvě různé vlastnosti, dvě různé stránky, které musíme odlišovat, i když nikdy nejsou a nemohou být od sebe skutečně odloučeny a odděleny, tj. nemohou se uskutečnit jedna bez druhé.

{Událost a subudálost}

Z uvedeného příkladu, který je snad nahlédnutelnější, protože má charakter modelu (přímo je neověřitelný), je zjevné, že tělesnost pravého jsoucna (pravé

události) není čímsi, co bychom mohli získat cestou abstrakce z události jako celku. Jakkoliv žádná událost vyšší úrovně nemůže proběhnout bez těla, tj. netělesně, ne všechno, co představuje tato tělesnost, k uvažované události opravdu náleží. Událost si musí ve svém průběhu neustále znovu zjednávat svou integritu také tak, že nedovoluje, aby se její subudálosti, její subsložky příliš emancipovaly a vzdálily od řádu, jež událost jako celek více nebo méně úspěšně respektuje a dodržuje (tato „volnost“ zase ovšem náleží do jiného kontextu), a pokud se to organismu jako celku někde přesto docela nepodaří a řád je přece narušen, dochází k opravám anebo k vyloučení určitých složek či okruhů tělesnosti a tvorbě náhradních, lepších, přiměřenějších. Zákroky jsou vcelku podobné jako v případě opotřebení některých subsložek, jen s tím rozdílem, že funkci opotřebení tu zastane program narušení až zničení, který je vlastně součástí celkového programu. Program integrity musí obsahovat také část, která je schopna obnovovat integritu také tím, že ničí nebo jinak opravuje chyby v událostném dění (a to na různých úrovních). Někdy se to organismu nezdaří, emancipační a divergentní procesy se prosadí a převládnu nebo alespoň natolik naruší integritu celého dění, že událost předčasně končí, protože už nemá dost podmínek a sil, aby svou integritu obnovila i navenek, aby obnovila integritu svého těla (své tělesnosti) a aby dospěla až ke svému konci podle programu (tj. ke konci původně naprogramovanému). Ani jeden z těchto „konců“ však nelze považovat za „cíl“ (proti Aristotelovi).

17. II. 88

880217

<<<

>>>

[Vznik mravnosti a význam etiky]

88-245 - 88-255

Musíme nějak ustálit užívání termínů, v etice buď nutných anebo běžných. Ačkoliv slovo etika souvisí s řeckým ETHOS a tak by mohlo znamenat něco blízkého tomu, budeme etiku chápat jako vědeckou (ve smyslu odbornou) disciplínu, a pokud budeme mít na mysli disciplínu filosofickou, budeme mluvit o filosofické etice, pokud budeme mít na mysli disciplínu theologickou, budeme mluvit o morální theologii (jen protože to je nejvíc zaběhané). Morální theologii proto chápeme v téměř smyslu jako theologickou etiku (nikoliv tedy, že by theologická etika znamenala něco jako vědecká etika, tj. etika vědce, v tomto případě teologa, resp. jako etika jeho vědecké práce - to budeme raději říkat větším opisem). Morálku nebudeme ztotožňovat s mravností, ale budeme ji chápat jako zaběhanou hromadu (spíše než soustavu) morálních zvyků, návyků, pravidel a obyčejů. Proto jsme ochotně připraveni připustit, že se morálkou může legitimně zabývat psychologie, sociální psychologie a dokonce i sama sociologie, i s příslušnými pomocnými disciplínami historickými. Historie sama je ovšem povolána se zabývat nejen morálkou té či které doby, ale také mravností, a k tomu mu pouhá psychologie nebo sociologie stačit nemůže (kromě toho se historie musí kompetentně a tedy po splnění jistých předpokladů zabývat také etikou atd.). Filosofická etika nemůže zůstat jen u zkoumání morálky, nýbrž především musí zkoumat povahu mravnosti a jejích předpokladů, tedy také povahu mravní vnímavosti a toho, vůči čemu je vlastně vnímavostí (jistě ne jen vůči daným skutečnostem). Předmětem filosofické etiky nemůže proto být jen to, že a jak a co lidé považují za mravně

správné či nesprávné, nýbrž musí najít svůj vlastní přístup k samotné otázce správnosti a nesprávnosti, mravnosti a nemravnosti jednání.

Otázkami mravnosti v celé šíři se zabývá jednak etika filosofická, jednak etika theologická (morální theologie). Teoreticky by se v posuzování konkrétních problémů a tím spíše reálných případů neměly obě disciplíny rozcházet víc, než se od sebe liší jednotliví filosofičtí etikové a na druhé straně než se od sebe liší jednotliví morální theologové. Filosofové se ovšem od sebe budou asi lišit víc, protože nejsou vázáni žádnou oficiální instancí (tzv. zjevením, jak je nějakou instancí za takové uznáno a prohlášeno, a potom různými autoritativními oficiálními rozhodnutími a pokyny). Z toho důvodu lze očekávat, že rozhovor bude snadnější mezi filosofy-etiky a mezi protestantskými morálními theology, jejichž theologická vázanost oficiálními (nebo i neoficiálními) instancemi je většinou menší než v případě theologů katolických. (Situaci orthodoxních theologů neumím dost dobře odhadnout.) Základem každé etiky, ať filosofické (laické) nebo theologické (křesťanské) – o jiných, zejména mimoevropských, mimokřesťanských „etikách“ nelze v pravém slova smyslu mluvit, pouze o různých „morálkách“, což je něco podstatně jiného – je určitým způsobem kultivovaná mravní vnímavost, na jedné straně předpokládající mravní zkušenost, na druhé straně však vedoucí k otevřenosti vůči zkušenostem vždy novým, na staré nepřevoditelným. Mohli bychom tedy mluvit o kultivované zkušenosti a ze zkušenosti vycházející kultivovanosti (jedno bez druhého nestačí, neobstojí). Dále je zapotřebí kultivované schopnosti reflexe a vůbec porozumivého a zároveň přesného myšlení, bez něhož každá zkušenost dříve nebo později selže a zakrní. A posléze je velice třeba některých rozsáhlých znalostí člověka a společnosti.

Jedna ze základních příčin neuspokojivosti života je absence nebo přinejmenším nedostatečnost jeho vnitřní integrity. Člověk, jehož život není sjednocen, nemůže vlastně dospět sám k sobě, nemůže se stát sám sebou, ještě se nenašel a ani najít nemůže. Morálka určité společnosti, tj. jistá zásoba zásad, norem a ponaučení, považovaných v dané společnosti za platné, má usnadnit všem členům společnosti jednak žít spolu (to není nikterak snadné, zejména není snadné se ubránit svévoli jedinců, kteří zvláštní kombinací fyzické síly (a násilnictví) s nezkrtnou vášní, touhou po moci a ovládnutím druhých, ruší obecný řád (ať už je jakýkoliv) a nahrazují jej diktaturou svévole. Konsolidovaná společnost vždycky dodržuje nějaký řád; s poruchami takového řádu resp. s poruchami dodržování takového řádu se dostávají vážné poruchy společenství samotného. Je těžko v konkrétních případech rozhodnout, co bylo primární příčinou takových poruch. Většinou jsou to příčiny komplikované a přicházející z obou stran, porucha jednoho vyvolává poruchu druhého a ta zase prohlubuje poruchy prvního a tak dále. Zcela pravidelně můžeme v dějinách pozorovat, že k uvolnění a rozkladu mravnosti či morálky (odlišíme ještě později) dochází v dobách přechodných, kdy končí nějaká epocha a ztrácí půdu pod nohama. Tak by se zdálo, že původem úpadku a rozkladu morálky je úpadek a rozklad společnosti, a ten že má své příčiny nejrozličnější. Ale to by byl omyl; mezi příčinami úpadku velkých a mocných společností lze v dějinách najít i takové, jež byly zjevně důsledkem nebo alespoň spoluzpůsobeny rozkladem morálním a úpadkem respektu k morálním hodnotám. Příkladem je helenistické Řecko, ale také Řím ve čtvrtém století atd.

Integrita lidského života je několikerá a týká se různých úrovní. Základní úroveň je integrita biologická. Pro tu je platná zásada, že každá integrita vyšší má – s výjimkou zcela mimořádných případů a pak ovšem řádně odůvodněně – respektovat tuto biologickou integritu a nenarušovat ji. To platí jak pro biologickou integritu života vlastního, tak životů jiných lidí. Vpodstatě platí, že integrita biologického života má a musí být vintegrována na vyšších úrovních do každé celkovější integrity, biologickou úroveň přesahující. Tady lze v zásadě vystačit s řeckým ideá-

lem kalokagathie, byť poněkud jinak interpretovaným a zejména dále zařazeným, vintegrovaným do sjednoceného celku ještě vyššího a podstatnějšího. Druhá rovina životní integrity se týká duševna, duše. Požadavkem je zajistit a zachovávat duševní zdraví člověka. Problémem je pouze, co lze právem a pravdivě považovat za duševní zdraví. S problémem je možno se setkat již na úrovni biologické, ale teprve zde se stává mimořádně naléhavým. Ani biologie, tím méně pak psychologie, nejsou schopny řešit svými prostředky otázku normality příslušné své roviny. To samo nám již napovídá, že otázka integrity určité úrovně nemůže být řešena a rozřešena bez souvislosti s povahou úrovní vyšších. Tu se prolínají vždy zároveň dva aspekty: genetický a hierarchický. Integrita lidského života se stala – globálně či ve velkých časových epochách viděno – poprvé naléhavým problémem, když docházelo čím dál častěji k tomu, že instinktivní výbava lidského (či předlidského) jedince začala ve stále se více komplikujících životních situacích selhávat a vynechávat. Jistota daná v instinktech se začala bortit a člověk znejistěl a zneklidněl. Oč se v této situaci vůbec mohl opřít?

Již u zvířat najdeme situace, v nichž instinkty samy o sobě nestačí (i když nejsou ještě tak oslabeny, jako je tomu později u člověka), takže jednak musí nastoupit nový druh instinktů „adaptačních“ (což ovšem bychom stále ještě mohli považovat za něco nepodobného situaci lidské), jako je např. imprintace apod., jednak – a to je zvláště důležité – musí nastoupit předávání zkušeností ve formě učení. U zvířat je silně vyvinuta tendence k napodobování a tím zároveň v jistém smyslu také k ritualizaci. Zvláště u domácích zvířat nebo zvířat ochočených, o něž je dost slušně postaráno, takže ani nemají příležitost a už vůbec necítí potřebu některé své schopnosti rozvíjet a uplatňovat běžným způsobem, pozorujeme tendenci zapracovávat jisté aktivity, k nimž cítí jakési vnitřní puzení (např. instinktivní, ale nejenom takové) do nových, obvykle dost nahodile se vyvinuvších vzorců chování, tak aby se vnitřního tlaku zbavila a vnitřní tlaky ventilovala a uklidnila. Důležité je, že to nemusí být původně tlaky instinktu, nýbrž právě tak i tlaky již jistým způsobem kultivované, tj. souvislé (souvisící) s určitým chováním, jemuž se zvířata naučila např. napodobováním nebo i vlastní zkušeností. Jinak řečeno, u zvířat, pro něž se objevují v jejich každodennosti jistá „hluchá“ údobí, v nichž nemají co podnikat (a v nichž se nudí), mají tendenci rozvíjet aktivitu, jež přesahuje každou vnější i vnitřní nutnost a má povahu jakési „zábavy“ nebo „rituálu“ (předpokladem je – jak již viděli staří Řekové – jistá SCHÓLÉ!). Zdá se, že tyto nenápadné začátky, jež pozorujeme u zvířat, sehrály v polidštění člověka větší úlohu, než si odborníci většinou připouštějí. Proto by bylo záhodno se touto věcí zabývat podrobněji.

Nietzsche např. také spojoval vznik morálky s jistými defekty instinktů, ale mylně se domníval, že instinkty pro svou přílišnou složitost a pro své množství, díky kterému se více než kdy předtím (tj. u zvířat) dostávaly do konfliktu a vedly tak k rozvrácení jistot i praktického života a k chaosu, musely dostat odjinud prvky, schopné jistého ovládnutí a tedy i výběru instinktů, řízení, rozhodujícího o tom, kterému instinktu dáme zelenou a který naopak zbrzdíme nebo v dané situaci zcela vyřadíme, tedy aby se onomu přetlaku a příliš velkému množství instinktů i jejich větší dynamice dostalo jakési uzdy a jakéhosi vladaře. A to tedy měla být morálka. V zásadě je úkol morálky vylíčen správně – je to pokus, jak překonat chaos a zavést pořádek. Ale chyba Nietzscheva po mém soudu spočívá v tom, že ono narůstání množství i intenzity instinktů u člověka hrubě přecenil, a to nikoliv proto, že by špatně pozoroval, nýbrž že provedl nesprávnou analýzu. Tím, že člověk je schopen i oslabeným instinktům propůjčit svou mnohem výkonnější mysl, může se vliv některých instinktů jevit jako doklad pro jejich větší mohutnost. Ale to je právě jen zdání: instinkt tu může být třeba jen velmi slabým popudem, ale ve chvíli, kdy si „osedlá“ mysl, tj. kdy ovládne soustředěné vědomí

a to se mu dá k dispozici, aniž by mělo po ruce také příslušné brzdy (sobě přiměřené), dochází k tomu, čemu se později říká „posedlost“. Posedlost spočívá pak v tom, že vědomí, které se jednou ocitlo ve vleku nějakého byť oslabeného instinktu, je schopno díky paměti a obrazotvornosti buď nové zapůsobení onoho instinktu znovu vyvolat, a to podstatně častěji, než by tomu bylo „přirozeně“, anebo dokonce funkci onoho instinktu vůbec nahradit, suplovat, tj. stačit vyvolat a rozjet chování i bez instinktu.

Z toho vyplývá, že takové „posedlosti“ vůbec nemusí svědčit o nějakém posílení a rozmnožení instinktů u člověka, nýbrž jen že díky rozvíjejícímu se vědomí, schopnosti fantazijního představování a sledování určitých (filosoficky chápáno) „představ“ v chaotickém proudu vědomí (nebo v proudu vědomí, stimulovaného a strženého resp. vždy znovu strhovaného popudy, jež dodávají smysly) tak, že se v tom jeví jakási zárodečná „důslednost“ (jež však se může jevit anebo se opravdu projevuje jako posedlost), se i slabým instinktům může dodat velká síla pomocí zesilovacího účinku vědomí, jež už dávno není pouhým doprovodným a sekundárním fenoménem, epifenoménem v lidském životě. Na rozdíl od Nietzsche máme zkrátka za to, že nutnost čelit nejistotám a chaosu byla spíše vyvolána tím, že instinktů bylo málo a že byly velmi oslabeny, zejména pak že se jim člověk obával dávat ve svém chování a jednání k dispozici, protože právě ne dost adekvátně naznačovaly odpověď na situace, do nichž se člověk dostával a které byly stále komplikovanější jednak objektivně, jednak proto, že si jejich komplikovanost člověk stále víc uvědomoval svou lepší se schopností rozlišovat, upírat pozornost i tam, kam jej jinak nic nevede a kde – jak jej zkušenost stále znovu poučovala – nacházel souvislosti, jež se vposledu velmi často ukazovaly jako mnohem podstatnější, novými způsoby chování a jednání mnohem lépe využitelnější než všechno to, co umožňovaly a dovolovaly instinkty. V každém případě si člověk musel (aniž zpočátku dost dobře věděl, co vlastně podniká) stanovovat jakési nové vzory pro své jednání, a to velmi mnoho, stále více takových vzorů, a vybírat mezi nimi ty, které se z toho či onoho důvodu zdály předčít jiné. Tak se ustálily „zvyklosti“.

Nezdá se mi pravděpodobné, že mravní vnímavost je u dnešních lidí (ať už starších nebo mladších) nějak výrazněji snížena oproti dobám jiným, dřívějším. Spíše bych řekl, že je méně kultivována, a co s tím souvisí, i když to jde hlouběji, že lidé dnešní jsou zejména myšlenkově-mravně mnohem nejistější a přímo rozvrácení, jednak strašně ochuzení ve vědomostech a vůbec povědomí, ve svém způsobu přemýšlení o mravních otázkách. Dokonce bychom mohli vyslovit i silnější soud: nejde jen o nedostatek mravní kultivovanosti, nýbrž o vysloveně negativní vlivy, aktivní rozvrácení mravních soudů a jejich možné základny. Myslím, že se dá zcela právem říci, že dnešní lidé nesou povážlivé známky účinnosti určitých ideologií, které původně skutečně byly a nebo se alespoň tvářily jako ostře protiideologické, ale jejichž důsledkem bylo takové otřesení schopností mravního úsudku, že byly možné takové v nejnovější době přímo neuvěřitelné fenomény, jako jsou – máme-li uvést jen ty nejotřesnější – koncentrační tábory a vyhlazovací komanda nacistického Německa a internační a pracovní tábory sovětského Gulagu. Už jsem naznačil, že jde jen o „vrcholy“, nikoliv nějaké výjimky; bylo by možno uvádět stovky a tisíce neméně otřesných případů, jejichž rozsah byl ovšem o poznání nebo i značně omezenější. A ovšem tyto „vrcholy“ měly také své předchůdce. Jednou z nejotřesnějších stránek evropských dějin, tj. dějin evropské civilizace a kultury byla ničivá genocida, jíž padly za oběť lidské bytosti rudé kůže a Evropě zcela cizí kultury v Severní Americe. Ale další stovky a tisíce případů lze uvádět z kolonizovaných kdysi zemí, ze středověku, také z mimoevropských oblastí atd. atd.

Filosofická etika nemůže ve vztahu k mravnosti i morálce připustit, aby byla pod jakoukoliv záminkou suspendována otázka „posledního“ či „nejvyššího“ kritéria pravdivosti a opravdovosti, práva a spravedlnosti, aby byla relativizována bezpodmínečnost mravní výzvy a mravního příkazu, které oslovují každého člověka přímo a osobně, bez dalšího prostředníka a nějaké zprostředkující instance, jejíž autorita je pouze lidská, anebo aby kritérium mravnosti a nemravnosti bylo hledáno a nalézáno v čemkoliv jiném, daném, věcném, předmětném, v jakémkoliv zájmu (konečném), v dosažení jakéhokoliv (konečného) cíle apod. Otázka, jak v pochopení podstaty mravnosti a v pokusu o myšlenkové zabezpečení neztratit ze zřetele svrchovanost požadavku a výzvy k tomu, co být má, děj se co děj, aniž lze v selhání a nesplnění najít jakoukoliv omluvu nebo výmluvu, protože výzva k tomu, co „být má“, už platí právě vzhledem k okolnostem, okolnosti už jsou do výzvy zakalkulovány, výzva už je šitá na míru právě také okolnostem. S výzvou nelze smlouvat – je možno jí jen rozumět nebo rozumět špatně, eventuelně ji vůbec neslyšet; a v odpověď na ni je možno jí vůbec nedbat, nebo jí dbát málo a špatně, anebo ji prostě poslechnout – vždycky s rizikem, že eventuelní omyl padá na naši hlavu, neboť již v tom, jak výzvu uslyšíme nebo neuslyšíme, jak jí porozumíme nebo neporozumíme, jak jí poslechneme nebo neposlechneme – v tom všem je vždycky už náš příspěvek, náš podíl – a proto i naše možné selhání, naše provinilost, naše slepota a hluchota, za kterou neseme svou odpovědnost, naše hloupost, která je naší vinou. Lidská duše je složitá a podivná, schopná tisíců převleků, jimi se skrývá také a právě sama sobě. A přece vůči poslednímu zdroji aktuálních výzev zůstává vposledu obnažená.

19. II. 88

Protože je mravnost založena mimo jiné také na řádné a pečlivé kultivaci mravní vnímavosti, jakož i na kultivaci forem praktických reakcí na vnímané (tj. mravně vnímané) a na formování co nejhlubších mravních zkušeností, má propedeutická etika při formování mravních charakterů a osobností značný význam. Bylo vždycky hrubou chybou, když toto uvádění do mravního života a do jeho stále větších hloubek bylo redukováno na instruktáž a probouzení mravního svědomí a nahražováno memorováním příkazů a zákazů a do nekonečna rozmnožovanou kazuistikou. (Od té musíme pochopitelně pečlivě odlišovat zvláštní, židovskou tradici vypracovanou formu narativity, jež před nás staví výzvy, volající po odpovědi, nikoliv návody, které mají být napodobovány.) Již sama tato okolnost ukazuje, jak mravnost, mravní život a formování mravní osobnosti je nemyslitelné leč uprostřed společenských interakcí. Mravnost a mravní život se může utvářet jen aktivitou jedinců, ale také jen uprostřed „těch druhých“. Mravnost se něčím podobá vzniku a růstu civilizace všeobecně, neboť záleží jednak na „mravních vynálezech“ (Rádl mluví o „morálních vynálezech“), jež si jisté společenství nebo i celá společnost osvojí, s nimiž nerozlučně spojí svůj život mnoho lidí a jež potom spolu s jinými představují základnu, z níž pak mohou vycházet noví vynálezci, takže nemusí začínat vždy znovu ab ovo. Mravnost má proto své dějiny, svůj zvláštní „vývoj“, který vůbec není samočinný a který se neprosazuje žádnými vnějšími silami, nýbrž jen novým a novým překonáváním mravnosti starší a překonané mravností novou a vyšší. Mravnost nespočívá v plnění příkazů, nýbrž v překonávání spravedlnosti „starých“ spravedlností „vyšší“.

Filosofická etika je teoretická disciplína, jejímž úkolem je objasnit povahu lidské mravní zkušenosti (kterou nutně předpokládá), analyzovat tuto zkušenost, odhalit a pomoci překonat její vnitřní i vnější omezení, rozpornosti, nedůslednosti, rozpoznat a ukázat naprostou antropologickou nezbytnost mravní integrity (resp. mravního aspektu integrity lidské osobnosti jako celku), upřesnit všechny významné pojmy a pojmové souvislosti, nezbytné při hermeneutické práci, jež je nutnou součástí každé filosofické práce a eticko-filosofické obzvláště, a tím vším

poskytnout řádný teoretický základ pro praktickou aplikaci takto objasněných vztahů a aspektů mravního života. Příslušná praktická disciplína, která ovšem – jak historie mnohokrát ukázala – má svá mimořádně nebezpečná úskalí – by mohla nést případně název „morální filosofie“, případně filosofická morální nauka. A ta by byla odpovědná za správnou interpretaci konkrétních mravních problémů v souvislosti s jejich dějinným a situačním rámcem, a mohla by být také dotazována na rady a mohly by od ní být vyžadovány pokyny a směrnice, týkající se jak individuálních problémů lidských jedinců, tak mravního rámce, základu i příslušné reflexe, přimykající se k určitému společenství, eventuelně určité společnosti vůbec v jisté dějinné chvíli či době. Co požaduje Rádl na filosofii vůbec, platí nepochybně a jen větší měrou pro filosofickou etiku: nedovede-li nám pomoci hic et nunc v našich aktuálních mravních problémech, ukazuje se jako „sůl zmařená“, nezasluhující pozornosti ani ohledů. Mluvit o praktické filosofii jako o odvětví filosofie je samo o sobě chybné; celá filosofie musí být praktická a musí svou praktičnost napořád prokazovat.

20. II. 88

880220|19. 2. 1988 – 20. 2. 1988

<<<

>>>

[Kritika pojetí etiky a morálního jazyka u Annemarie Pieperové]

88-256

Annemarie Pieperová (5959) vcelku akceptovatelně přechází na ten význam názvů „etika“ a „etický“, který je vyhrazen pro filosofii (filosofickou vědu, jak říká, tj. filosofickou disciplínu) o morálním/mravním jednání lidí (s. 20). Cituje pak Günthera Patziga (*Ethik ohne Metaphysik*), který rezervuje výraz „etika“ pro filosofické zkoumání problémového okruhu „morálky“ (přičemž Patzig považuje termín morálka za významově ekvivalentní termínu etika, což jen ještě víc problematizuje jeho shora uvedený výměr). V dalším je citován Norbert Hoerster, *Texte zur Ethik*, kde výraz etika je považován za významově shodný s výrazem „morální filosofie“. A pak přechází Pieperová k jinému tématu, totiž k jazyku morálky resp. k morálnímu jazyku (Sprache), a dopouští se následujícího poklesku: Jazyk morálky zahrnuje běžné mluvení (das Umgangssprachliche Reden) o jednání (činech), pokud jsou podrobovány kritickému posuzování. Naproti tomu jazyk etiky nebo morální filosofie je reflektující povídání (Sprechen) o morálním jazyce. – Chyb je tu hned víc. Především zůstává nejasné, co máme rozumět pod reflektujícím povídáním (reflektierendes Sprechen): když jazyk mluví (a můžeme vůbec říci, že jazyk mluví?) o jazyku, je to dokladem provedené reflexe, ale příslušná reflexe není prováděna samotným jazykem, nýbrž v jazyce nachází pouze své vyslovení, vyjádření. Proto samo povídání (Reden) je zase jen slovním vyjádřením reflexe, nikoliv reflexí prováděnou samotným povídáním. Reflexe je zajisté artikulována v jazyce a pomocí jazyka, ale daleko víc je závislá na řeči (jako elementu, LOGU). Nejhrubější chybou je ovšem redukce resp. misinterpretace jazyka etiky, jako by se legitimně mohl vztahovat pouze k morálnímu jazyku, a tedy nikoliv k morálce, k mravnosti samé.

20. II. 88

880220

<<<

>>>

[Vznik charakteru (zvlášť u mladého člověka)]

88-257 – 88-260

Slovo etika lze interpretovat v závislosti na tom, od jakého z dvojice řeckých slov stejně znějících termín odvozujeme. ETHOS (s epsilon na počátku) znamená zvyk, obyčej, mrav, případně i zvyk zvláštní, zvláštnost. Naproti tomu ÉTHOS (s éta na počátku) krom významů zvyk, obyčej, mrav zahrnuje i významy další, rozšířené a prohloubené: zvláštnost mravů, mravy, povaha, smýšlení, povahopis, (způsob) chování. (Až potud nehomérický Lepař.) U Aristotela (viz *Etiku Nikomachovu* II, 1-2, 1103a 23 – b 28) se zdůrazňuje, jak z jednotlivých stejných jednání vyrůstá upevněný postoj, nová „povaha“, totiž charakter (tak bychom o tom asi mluvili dnes). Cvičením a posilováním ctností se vytváří a upevňuje charakter. Snad bychom mohli na rozdíl navázat a ještě jej prohloubit resp. dovést k čemusi nejen přesnějšímu, ale podstatnějšímu. Tím ovšem už přestáváme interpretovat Aristotela a řecké termíny vůbec. – Nejprve je nutno, aby dítě a mladý člověk byli cvičeni v chování, jež odpovídá v dané společnosti běžným zvyklostem a obyčejům. Vlastním cílem však není dokopat každého do předem stanovené „krychličky“, aby lidé ve vzájemných vztazích byli „skladnější“. To je jen vedlejší účel a spíše prostředek, který ztrácí jakoukoliv užitečnost a stává se dokonce nebezpečným ve chvíli, kdy je povýšen na to hlavní. Tím vsutku hlavním je dosažení toho, že dítě a mladý člověk přijmou nějaký řád, který není dán přírodně, nýbrž – v tomto případě – konvencí, dohodou. Tím se dosáhne toho, že se mladý člověk naučí věnovat svou pozornost distanci, diskrepanci mezi přirozenými sklony a mezi naučenými a přijatými vzory chování. Díky této distanci a tomu, že se s ní naučí pracovat, většina mladých začne hledat – kriticky – distanci další, totiž vůči naučenému, tj. vůči mravům.

Řečeno zjednodušeně, ale ve srozumitelné zkratce, pouze mladý člověk, vyučený v poslušnosti něčeho, co mu není přirozené, ale co přijímá od druhých jako zvyklost či obyčej, kterých je třeba dbát, jimž je nutno vyhovět (třeba jen pod společenským tlakem), pocítí něco jako zrod svědomí. Svědomí je totiž s-vědomí, spolu-vědomí, tedy spolu-vědomí dvojího, toho, co jest a zároveň toho, co být má (v téže souvislosti a v témž smyslu). To, co „být má“, může zatím stanovovat obyčej či zvyklost, ale ustavené vědomí tohoto dvojího, tedy spolu-vědomí, s-vědomí nezůstane na polovině cesty a žádá si důkladnějšího prověření a přehodnocení toho, co podle obyčeje „být má“. Tím se nutně svědomí otvírá směrem k něčemu, oč se lze opřít při zdůvodňování nedostatečnosti a eventuálně zastaralosti obyčejů a zvyklostí a toho, co je s nimi všechno spojeno, tedy především některých nebo všech vzorců chování a jednání. Svědomí je ovšem možno jednak otupovat tím, že se opíráme o to, co je údajně „přirozené“, tj. tak, že relativizujeme a zlehčujeme důležitost a závaznost zvyklostí a „mravů“; ale svědomí je možno také činit vnímavějším, jemněji posuzujícím, kritičtějším – a pak se proti mravům a zvyklostem musíme opírat ne o přirozenost (mimořádně: návrat k přirozenosti není možný, pokus o to je nebezpečný, protože nutně vede k deformacím a katastrofám, je totiž možný jen násilně a proto dříve nebo později zvrhne), nýbrž o nějaké vyšší hodnoty či principy. Proti dosavadním zvyklostem musí být tedy vytyčen požadavek vyšší, přesvědčivěji hodnotnější a náročnější, preciznější, méně konfušní, promyšlenější, hlubší. A tam, kde se to stane, začne si lidský jedinec budovat svou druhou přirozenost zcela individuální, svůj charakter.

K distanci v uvedeném smyslu, jak mu rozumíme, jsouce zakotveni v evropské tradici, může popravdě dospět pouze člověk, který našel či spíše vynalezl způsob, jak se této distance přidržet, jak si ji přidržet, jak se jí zmocnit, ovládat ji, učinit ji

něčím ke své dispozici a ke svému upotřebení. V tom je kus násilnictví také, ale je to „násilí“ uplatněné na sobě a vůči sobě, nikoliv na druhých a vůči druhým. Je to ono „násilí“, které chápeme jako nutnost řehole, disciplíny, k jejímuž dodržování se člověk sám „donutí“ a zaváže, a to nikoliv z nějaké nenávisti vůči sobě, nýbrž naopak proto, aby sám sebe pozvedl na vyšší úroveň, aby dosáhl něčeho většího, než co by se mu i za nejpříznivějších okolností mohlo zdařit bez takové řehole. Porozumět také takovému počínání a porozumět povaze oné distance, to je ovšem něco docela odlišného od vynalezení způsobu, jak s tou distancí prakticky zacházet. Asketická hnutí známe z nejrůznějších koutů světa a z nejrůznějších dob, z nejrůznějších kultur. Ale upevnění práce s distancí za pomoci myšlení a v samotném myšlení, k tomu bylo zapotřebí docela zvláštního vynálezu v oboru myšlenkových prostředků. Mýtus byl schopen pouze připravovat využití distance prostřednictvím napodobení, ale v napodobení už zase byla distance ztracena: napodobení znamená vlastně identifikaci s tím, co je napodobováno, identifikaci s pravzorem. V samotném myšlení mohla praxe využívání distance zakotvit a být upevněna pouze díky vynálezu pojmů a pojmovosti myšlení. Proto také lze demonstrovat využití této distance ve směru k vyšším nárokům a dokonalejším „mravům“ poměrně pozdě, zejména pak u starých řeckých filosofů, vrcholně však u Sókrata.

Tím je učiněn první krok k vyjasnění toho, co je nezbytné pro vznik charakteru (v našem smyslu). Člověk, který se ve svém chování a jednání důsledně a pevně drží obecně uznávaných mravů, obyčejů a zvyklostí, jedná - v očích spolučlenů určité společnosti, v níž žije - mravně, což znamená: ve shodě s uznávanou a platnou morálkou. Tu ještě nemůžeme mluvit o charakteru, neboť tímto způsobem života se onen člověk zcela podobá všem z těch ostatních, kteří se chovají a jednají stejně jako on. (Pochopitelně jisté difference bude možno registrovat, ale budou vždy padat na vrub „přirozenosti“, přirozeným náklonnostem a zvláštním zálibám atd. - to nám sice umožní rozlišovat mezi různými povahami lidí, ale nikoliv mezi různými charaktery.) Charakter si člověk buduje teprve tehdy, když nějak vybočí ze způsobu života a jednání, který je považován za mravný či morální, ale nikoliv omylem nebo prostým překročením obyčeje nebo zvyklosti, nýbrž způsobem, který je nemyslitelný a který také nemůže být pochopen ze strany druhých bez orientovanosti na nějaké vyšší, náročnější, ale do celého života organicky vintegrované zásady, normy a přijaté závazky. Aristotelés ještě zdůrazňuje, jak důležité je formovat a stavět „druhou přirozenost“ opětovným praktickým jednáním, shodným s novým kritériem (např. s kritériem ctnosti). Ale pro budování charakteru je nutno udělat mnohem víc. To si evropský člověk začal uvědomovat poměrně zvolna a postupně, a to převážně pod vlivem židovsko-křesťanské tradice, která proti obecně platné morálce stále víc vyzvedávala úlohu osobní povolnosti a osobního poslání, jež je pro každého člověka zvláštní výzvou, nepřenositelnou na jiného a adresovanou jenom jemu „ze jména“. To je cosi zvláštního a pro modernější pojetí mravnosti zcela základního.

20. II. 88

880220

<<<

>>>

[Hodnocení morálky druhých lidí]

88-261

Když mluvíme o morálním profilu nějakého člověka nebo o morálce nějaké společnosti (např. upadlé nebo vysoké morálce), nemůžeme zůstat a také ve skutečnosti nezůstáváme jen u registrace daných skutečností, ale poměřujeme je vždycky něčím zvláštním, co není součástí jejich jednání ani jejich „daností“. Máme-li vůbec pochopit smysl a pravou skutečnost chování a jednání nějakého člověka – a tím i jeho charakter nebo morální profil atd. – musíme brát v úvahu jeho morální preference (jak se tomu říká), jeho hierarchii hodnot. Ale zase ne jen sociologicky a psychologicky, jako zjišťovaná fakta, nýbrž tak, že vstoupíme do zjišťované a chápané skutečnosti se svými měřítky a vyslovujeme své soudy na svou odpovědnost. Bylo by asi třeba najít jiná, nová slova, abychom to dovedli lépe, srozumitelněji a přesvědčivěji vyslovit. V něčem se musíme pokusit sestoupit třeba i do těch nejdávnějších dob a stát se jakoby současníky osobností, o nichž toho dost víme (bez takových znalostí by to asi nebylo vůbec možné), anebo naopak transponovat tyto osobnosti a to, co říkaly a jak mysly, do své přítomnosti. Pochopit mravní situaci dávných lidí není možné, aniž bychom se s nimi cítili být nějak současní, bytostně jim přítomní, anebo aniž bychom z nich učinili jakoby současníky své, tj. lidi přítomné v naší přítomnosti. Z toho nelze vyvodit to, co se obvykle – a zkratovitě – z toho vyvozuje, totiž že lidská situace (a zejména mravní situace) je v podstatě ve všech dobách stejná. To, co nás s lidmi časově nebo prostorově vzdálenými sbližuje, není to, co s nimi „máme“ společné, co je u nich i u nás stejné jako nějaká přírodní nebo dějinná danost. To, co nás sbližuje, není nic, co by bylo jejich i naší součástí, nýbrž co pro ně i pro nás „platí“ resp. co je základem toho, co platí.

20. II. 88

880220

<<<

>>>

[Podmínky vzniku uměleckého díla]

88-262 – 88-269

Annemarie Pieperová ve zmíněné knížce uvádí vztah divadelní kritiky k divadlu jako analogický vztahu etiky k morálce. (5959, s. 21.) Užívá této analogie takovým způsobem, že se sama analogie jeví jako nepřipadná. Ale když onen příklad vztahu divadelního kritika k určité hře resp. k určitému provedení hry analyzuje důkladně, ukáže se, že analogie vlastně není tak nevhodná a nepřipadná. Především je nutno vidět, že pro divadelní soubor (spolu s režisérem) platí jako závazné totéž, co pro divadelního kritika: primitivně řečeno to je text divadelní hry. Podrobnější analýza samotného fenoménu uměleckého díla by zajisté ukázala, že tento text nelze ztotožňovat s dílem dramatikovým, neboť to spočívá v něčem jiném než v popsaných nebo potištěných papírech (podobně jako hudební dílo nespočívá v notovém záznamu, nýbrž musí zaznít). Nakonec bychom museli dojít k uznání něčeho takového, jako je logika díla samého, jíž musí být poslušen sám autor, má-li vytvořit dílo vsutku dobré. I když tedy na jedné straně uznáváme a vůbec nechceme zpochybnit, že divadelní hra je výtvořem dramatikovým, nemůžeme přehlédnout, že sám autor není a nikdy nemůže být svévolným tvůrcem podle svého chtění, své ničím nevázané vůle, nýbrž že se v pořadí vztahuje ke svému rodícímu se dílu jako jeho tlumočník, nucený naslouchat tomu, co si dílo samo žádá. Jistě tu jsou nějaká pravidla, jak se píše divadelní hry, a toto řemeslo musí ovšem dramatik ovládat. Ale to ještě vůbec neznamená, že zvládnuté řemeslo mu zajistí produkci vynikajících děl. Je tomu dokonce právě

naopak, že alespoň v některých případech je osobitost a svébytnost tvorby spojena s porušením, překročením některých zaběhaných a uznávaných pravidel.

Traduje se výrok Myslivečkův o Mozartovi: „Samy chyby, samy chyby, ale – krásny!“ Svoboda umělce spočívá nepochybně také v tom, že některých zaběhaných a uznávaných pravidel nemusí otrocky dbát, že jich může zanedbat, že je může porušit. Ale to není tak, že by porušoval napořád všechny, ale pouze tak, že z hlediska dosavadních norem dělá „chyby“. Rozhodující však není jeho svoboda dělat chyby, ale to, zda ty jeho „chyby“ budou skutečně „krásné“, tj. zda porušení pravidel a norem bude bohatě vyváženo a ospravedlněno ustavením nového pořádku, nových, lepších, vyšších norem, vyšší krásou toho, co se původně jen jevilo jako chyba. Režisér a herci mají také jistou svobodu; různá představení téže hry v různých dobách, v odlišných pojetích a v provedení různých herců se od sebe mohou dost lišit. Přece se však mohou někdy úpravy dramaturgovy a režisérovy blížit dílu samému, dokonce tak, že úprava je „lepší“, „krásnější“, „logičtější“ atd. než to, co napsal sám dramatik jako autor. To je možné jen proto, že sám autor si dílo pouze nevymýšlel, nevycucával z prstu, ale musel se mu zároveň podrobovat, musel naslouchat tomu, co dílo samo požaduje, a musel mu vyhovět. Jen proto se může stát, že tak svrchovaný autor jako Shakespeare sáhne po hře, napsané někým jiným, a pozvedne ji na netušenou předtím úroveň, aniž by ho někdo směl obvinít z plagiátu nebo imitace. Myšlenka sama, zápletka sama, koncepce vztahu dvou nebo více partnerů ve hře, nebo i celá idea díla „chce své“, a když to někdo dost „neumí“ (řemeslně) anebo když není schopen to dost domyslet či není dost vnímavý pro to, co hra potřebuje, pak může přijít někdo jiný, kdo to vidí a slyší lépe a kdo to lépe i dovede. Tato svoboda je otevřená v jistém menším rozsahu i režii a hercům.

Dalo by se možná říci, že autor-dramatik je něco jako Mojžíš, Chamurappi nebo Sólón. Ani jeden z nich neustanovoval, co to je právo a co to je spravedlnost, ale všichni udali jisté direktivy, jež umožňovaly a do jisté míry i (snad) garantovaly, aby byla spravedlnost a právo ve společnosti respektována, aby se „naplňovala“, aby se všem dostávalo spravedlnosti a aby se každý mohl dovolávat svého práva a nebyl oslyšen. Jak Mojžíš, tak Chamurappi, tak i Sólón jednali nikoliv jako diktátoři s neomezenou mocí, nýbrž jako tlumočníci bohů nebo zastánci „toho pravého“. Nejednali ze své a jen ze své autority, ale jako reprezentanti či zprostředkovatelé autority vyšší. Jestliže pak nějaký nový zákonodárce přistoupí k reformám, pak ne proto, aby se protivil oné vyšší autoritě, ale aby opravil nedokonalosti v díle svých předchůdců. Zajisté je to vždycky věc diskuze a někdy to byla i věc, vyvolávající velký zápas a dokonce krvavé srážky. Vyšší spravedlnost se může někdy setkat s takovým odporem zastánců starých pořádků, že boj je nezbytný: pravda a spravedlnost jsou často tím, co staří nazývali „casus belli“. Přesto však lze poměrně dobře (někdy dokonce snadno) rozpoznat, zda reforma je nesena úmyslem zjednat právo bezprávným a spravedlnost utlačeným a poníženým, anebo jen úmyslem ještě víc zabezpečit moc těch mocných a bohatství těch bohatých, kteří nechtějí nic měnit a kteří se proti eventuálním změnám drží toho „starého dobrého“ anebo se mocí a silou chtějí k tomu „starému a dobrému“ znovu vrátit. Ti, co zápasí o vyšší spravedlnost a o vítězství pravdy, se nepochybně mohou mýlit, ale poměrně snadno lze rozpoznat ty, co zápas o pravdu a spravedlnost jenom předstírají a jejichž skutečné motivy jsou docela jiné.

Když tedy dovedeme analogii dost daleko a do důsledků, můžeme lidi přirovnat k hercům, kteří nejsou schopni sepsat hru, ale jsou schopni ji dobře zahrát, tj. zpřítomnit, dát jí ten správný „život“, protože nejenom znají své řemeslo a umí text řádně nazpaměť, ale také proto, že pochopili, co měl autor hry – tedy zákonodárce – na mysli, a když třeba něco neformuloval tak, jak by to bylo nejlepší, mohou – s pomocí režisérovy – udělat v textu dokonce i některé úpravy, ale jen proto,

aby hra lépe vyzněla, aby její provedení ukázalo lépe než sám autor scénáře právě to podstatné, co dobrou a velkou hru činí právě tím velkým dílem, k němuž se lidé po generaci vracejí a budou vracet vždy znovu. To znamená, že se musejí dokonale sžít s rolí, musí se identifikovat s postavou, kterou mají reprezentovat, zpřítomnit. Ale musí se s ní ztotožnit ne tak, že by se vzdali svého hereckého charakteru, své jedinečnosti, svého umění, své vlastní velikosti, nýbrž tak, že to vše dají do služeb své role a tímto prostřednictvím do služeb hry samé, do služeb díla, v jehož „službách“ byl jako první už sám autor. My všichni jsme takovými herci, kteří své role museli buď přijmout nebo odmítnout (zásada však je, že odmítnout roli se „nesluší“, že to je „nemorální“), a pokud jsme přijali, že jsme si nemohli a nemůžeme vybírat. Máme jedinou možnost, totiž na své roli, kterou jsme si nevybrali, pracovat. Něco jiného je, díváme-li se na věc z hlediska těch druhých kolem. Je nemravné, chce-li si pouhý člověk osobovat právo přidělovat role a vnučovat lidem úlohy, které nejenom že jim nepadnou, ale které nenechávají rozvinout a uplatnit jejich talent, jejich schopnosti; a už vůbec je nemravné je ze hry vylučovat nebo jim přidělovat štěky, ač by byli schopni nejvyšších výkonů.

A ovšem, nějaká dělba práce je vždycky nutná. Někdo není tak mimořádný herec, aby mohl dostat velké role, ale nic jiného neumí a ničeho jiného není schopen. Pak se takový musí spokojit s malými rolemi. To může vést k různým hořkostem, protože jen málo lidí dovede své vlastní schopnosti pravdivě a spravedlivě ocenit (stejně tak i své výkony, svou práci). Jsou však lidé, kterým vůbec herectví nese-dí, ale kteří mají jiný typ nadání. V našem příoměru však by se to mělo nazvat trochu jinak: nese-dí jim jeden typ úloh, ale naopak mají velké schopnosti pro typ jiný. V divadle, jak víme, jsou někdy výborní herci, neschopní režírovat, a naopak výborní režiséři, neschopní hrát. Někteří lidé dovedou skvěle a kvalitně pracovat a docilovat vynikajících výsledků, ale nedovedou práci organizovat a vést takové, jací jsou sami, zatímco jiní jsou rození ředitelé a organizátoři, ale sami by takových výsledků v práci nikdy nedovedli dosahovat. To je ovšem hledisko, které na první pohled nemá s morální problematikou mnoho společného. Tady ovšem zase záleží na tom, co chápeme jako morálku nebo mravnost. Režisér má větší možnost provést zásah do textu hry (eventuelně i do vyznění atd.) než herec; ve společnosti má někdo, stojící ve vysoké funkci, větší možnost rozhodovat o velkých projektech než někdo jiný, který má možnost rozhodovat jen v malém. Lidé by rádi rozhodovali o velkých věcech, ale málokdy jsou schopni sami sebe vidět v pravém světle a nahlédnout, čeho jsou schopni a čeho ne. Často to závisí na jiných a na jejich posouzení, jsou-li opravdové schopnosti u lidí řádně rozpoznány a jsou-li schopní lidé vybráni pro ty náročnější role. Zase v tom mohou být různé nepravosti a může dojít k omylům. Ale to je zase dobře možno odlišit od zlé vůle a „křiváctví“, soukromých zájmů atd.

A nyní přichází na řadu funkce divadelního kritika. U toho se nepředpokládá schopnost stát se novým zákonodárcem, tedy autorem nových, vynikajících her. Ale velcí autoři nerostou jako houby po dešti: k jejich vnitřním potřebám a k hlubším předpokladům jejich práce patří nepochybně i znalost divadelní teorie. I když snad v případě umění má smysl pro dramatickosti a pro vykreslení dramatických situací apod. velkou roli, je stejně vždycky zapotřebí takový smysl, takovou vnímavost a porozumění kultivovat nasloucháním kritických přístupů odjinud, srovnávajících různé postupy způsobem, který žádný autor není schopen pro sebe vypracovat bez cizí pomoci, neboť k tomu od sebe nemá dostatečný odstup. Existuje něco tak nutného, jako je škola autorů, stejně tak jako je nezbytná škola herců, škola režisérů atd. A to je snad úloha morální filosofie, aby poskytla lidem, kteří tak či onak museli přijmout pro sebe a pro svůj život roli, kterou si tak docela nevybrali a vybrat nemohli, vžít se do povahy role, do toho, co se od nich v té

roli očekává, a zejména aby lidem poskytla pohled na to, co je v jejich roli otevřeno, v čem svou roli mohou domýšlet a rekonstruovat, do jaké míry – když se jim role příliš nelíbí, když jim nevyhovuje nebo se s ní nemohou dost ztotožnit – ji mohou upravit a změnit, tak aby ještě zapadala mezi ostatní role, aby si buď zachovala své místo a svou funkci, anebo aby si našla místo nové, ale s celou hrou nějak harmonující. Ale existuje tu ještě jedna možnost, že herec nahlédne, že nejenom jeho role mu nesedí, ale že mu nesedí sama hra, že sama hra je nějak podstatně vadná, upadlá, scestná – a pak, i když jej k tomu nevede, může divadelní kritika vzbouřivšímu se herci pomoci lépe uvážit náklady a rizika, spojená s reformou celkovou či s „revolucí“.

Divadelní kritik – a podobně filosofický etik resp. morální filosof – musí najít prostor pro nezbytnou distanci, jež je předpokladem jeho kritické funkce. Ten odstup má několikerou podobu a musí ho být dosahováno v několikerém směru. To, že divadelní kritik není příliš zapojen do divadelního provozu, je dobré proto, že pak spíše může ostře vidět některá zaběhaná schémata, jež se ze strany herců mohou jevit jako samozřejmosti nebo dokonce nezbytnosti, zatímco kritik už ví a zná, že v tom či onom divadle se pokusili o něco nového nebo alespoň o modifikaci starého. Není špatné to hercům, příliš ponořeným do rutiny, ukázat. Ale nejde jen o tuto spíše řemeslnou stránku herectví. Daleko nejdůležitějším úkolem kritikovým je pochopit po svém autora v jeho více či méně úspěšném pokusu o tlumočení něčeho, co oslovilo i jeho samotného a co není jen jeho výmyslem. Kritik musí před sebou mít nejen co nejlépe pochopené úmysly dramatikovy, ale také a snad především co nejlépe a nejhlouběji pochopené momenty v jeho hře, v nichž se autor jen pokoušel zachytit to, co je závazné a co platí nejen pro něho, ale i pro jiné, pro mnohé, pro celou společnost, pro celou dobu. To kritik nesmí jen vyčíst z autora, to musí vyslechnout a vyčíst ze „znamení doby“, z vlastní znalosti stavu společnosti, z obeznámenosti se společenstvím těch, k nimž autor tak či onak náleží nebo jež chce oslovit, případně jež musí oslovit, sám určitým způsobem také osloven atd. Bez analýzy a především zkušenosti této autorskotlumočnické oscilace kritik neporozumí ničemu. A proto nemůže stát jen mimo. Navzdory svému odstupu v tom nejpodstatnějším musí stát autorovi i divadlu po boku a vzít také na sebe část břemene, jež nese autor i herci.

Závěrem lze tedy shrnout: morální filosof ani filosofický etik nepřestává být člověkem, který má svou mravní odpovědnost a z této odpovědnosti má a musí posuzovat mravní chování a jednání lidí, kteréhokoliv člověka. Mezi mu bude jen eventuální neznalost, neboť abychom mohli správně posuzovat mravní činy, musíme co nejlépe a nejpodrobněji znát podmínky a okolnosti, za nichž k nim dochází a došlo. Filosofický etik bude ovšem vždycky především usilovat o to, aby jeho morální soudy byly navzájem kompatibilní, aby si neodporovaly ve smyslu mravní logiky (kterou nesmíme ztotožňovat s tradiční formální, školskou logikou). Filosofický etik bude proto zvláště usilovně prosazovat hledisko systematické, hledisko integrity teorie. Morální filosof bude snad o něco méně teoretický, bude dbát zejména, aby vnitřní systém a logičnost etické teorie byla ustavičně prověřována v morální praxi, tj. aby se její platnost osvědčovala jako dosti nosná pro každodenní aplikaci. Avšak ani jeden ani druhý se nikdy nebudou moci sami vyvázat z odpovědnosti před tím, co „být má“ a bez čeho žádný morální život není možný. Jinak by totiž ztratili každou možnost porozumět tomu, co to vlastně mravní jednání je, v čem spočívá jeho mravnost anebo nemravnost, jeho správnost anebo nesprávnost. Bohužel je dost etiků, kteří o pravé podstatě mravnosti a mravního jednání nemají ani potuchy, ale přesto budují systémy a píšou velké etiky. Ale je to stejné, jako by psali o chování třeba Marťanů, aniž by kdy nějakého Marťana potkali. – Proto také anekdota, vyprávěná o Maxi Schele- rovi (v Patočkově znění ji známe v lepší podobě – v knize A. Pieperové je na s.

22), nemůže být legitimně uváděna jako doklad toho, že filosofický etik může být vynikajícím teoretikem, aniž by byl vynikající mravní osobností.

20. II. 88

880220

<<<

>>>

[Shrnutí tématu o přechodu člověka od instinktů k řádu]

88-270

Člověk nemá dost instinktů a tak silné a vypracované instinkty, aby se ve svém konání a chování mohl na ně zcela spolehnout. Instinkty nechávají zkrátka již od pradávna člověka na rozpacích a na holičkách, takže i po této stránce se člověk jeví jako „nedostatkové“ zvíře. Proto však člověk nemůže existovat bez nějakého řádu, který si musí uvědomovat (nějak, nemusí to být příliš náročné uvědomování), který musí přijmout a kterým se pak musí řídit. Může jej modifikovat, porušovat, nahrazovat v detailech jinými prvky atd., ale nemůže se bez nějakého takového řádu obejít. Protože instinkty měly nejrůznější funkce, musí jeho nový řád splňovat také nikoliv jedno, ale celou řadu funkcí. Jedna z funkcí řádů, jež musí pro různé sféry a úrovně svého života člověk přijmout, je řád mravní.

Nejprve to je přijetí toho, co platí za obyčej, zvyklost a mrav. Tím se zapojuje každá nová, mladá lidská bytost do lidského společenství, bez něhož by jeho samostatná existence nebyla možná. Ale pak to jde dál, člověk dospívá ke schopnosti reflektovat své vlastní jednání a v reflexi být schopen nahlédnout napětí a rozpor mezi tím, co by měl dělat a co skutečně dělá, vědomí lidské už přestává jen doprovázet lidskou aktivitu a nabývá jisté relativní, ale stále významnější samostatnosti, což se projevuje zejména ve schopnosti kritického přístupu člověka k sobě samému a ke všemu, čím je jako subjekt také nesen a s čím je ve svém individuálním a společenském životě spjat. Jeho vědomí je schopno si udržet odstup nejen ode všeho, co sám dělá a co je, ale i od toho, co má svou oporu v „mravech“, zvyklostech a obyčejích společnosti, v níž je situován – a přimknout se k tomu, co se mu jasněji nebo méně jasně jeví jako „to pravé“, to, co „má být“ atd. – tedy vědomí jako s-vědomí.

20. II. 88

880220

<<<

>>>

[Jaspersovo pojetí rozumu a nerozumu]

88-271 – 88-280

(ad R '79,1, § 3; ad Jaspers, V+ Ex.) Jaspers zahajuje své přednášky větou, že rozumné (rozumové) není myslitelné bez toho druhého, totiž nerozumného (nerozumového). A nejenom, že to je nemyslitelné, nýbrž ani ve skutečnosti se nevyskytuje jedno (první) bez druhého. – Zdravému rozumu je celkem jasné, že rozum se nemůže vyskytovat ani uplatňovat v ryzí podobě, sám a bez souvislosti s něčím jiným, „druhým“. Především souvisí slovo rozum se slovesem rozuměti. A rozuměti je možno vždy jen něčemu, tj. něčemu jinému než je samo rozumění. Zajisté je možné – ve zvláštním případě – rozumět také tomu, jak někdo jiný něčemu rozu-

mí. Rozumění tedy může také rozumět jinému rozumění, a může rozumět také samo sobě. Ovšem i v takovém případě, kdy rozumíme svému rozumění, tu musí být něco, čemu to naše primární rozumění (jemuž se pak pokoušíme porozumět) vlastně (nějak) rozumělo a rozumí. Vždycky tu tedy musí být ještě něco jiného než samo rozumění, čemu pak lze rozumět. Aplikujeme-li to na rozum, pak vždy tu musí být ještě něco jiného než rozum, má-li se rozum vůbec uplatnit a osvědčit. Rozum zkrátka předpokládá, že kromě něho je tu ještě něco, co není rozum, tedy ne-rozum. Tím ovšem vůbec není nikterak řečeno, že onen ne-rozum je čím-si „nerozumným“. Proto je třeba spíše mluvit o „nerozumovém“ než o „nerozumném“. Nerozumové je to, co není rozum a kde rozum nejen není, ale ani nemůže být přítomen, protože jde o skutečnost zcela odlišnou. Naproti tomu nerozumné je to, čemu rozum či rozumovost a rozumnost chybí, ačkoliv by chybět neměla, tj. ačkoliv by se tam rozum a rozumnost (i rozumovost) měla nějak uplatnit a ukázat. – Je ovšem otázka zda toto naše upřesnění odpovídá běžnému úzu; spíše asi ne.

Zatím zmíněné pojetí rozumu a rozumnosti i rozumovosti však nevystihuje všechno, a snad ani ne to nejdůležitější. Aby totiž bylo možno něčemu rozumět, musí to být „srozumitelné“, tj. musí to splňovat jakýsi předpoklad, spočívající v tom, že je vůbec čemu rozumět. Je-li nějaké uspořádání věcí takové, že je můžeme (právem) považovat a označit za nesmyslné, pak právě oné nesmyslnosti resp. nesmyslu nelze popravdě nikterak „rozumět“, pokud tu porozuměním nemíníme skutečnost, že jsme si (právem) vědomi toho, že tu není nic, čemu by bylo možno rozumět. Avšak i v takovém případě musíme uznat, že porozumění něčemu takovému, jako že jde o „čistý nesmysl“ a tedy o něco, čemu se pokoušet porozumět by bylo také nesmyslem a tedy vlastně neporozuměním, je vůbec možné jen na pozadí nějakého širšího porozumění něčemu, co zcela nesmyslné není a čemu se pokoušet porozumět smysl má. Nesmysl se tak ukazuje jen jako negativ smyslu, ne-rozumné (či ne-rozumové) jako prázdnota rozumu, jako nepřítomnost, nedostatek rozumu, tedy jako něco, co bez srovnání s rozumem a rozumným či rozumovým není vůbec myslitelné. Tak jsme dospěli k opaku toho, co tvrdí Jaspers, když říká, že rozumné (rozumové) je nemyslitelné bez nerozumného (nerozumového). Nejde nutně o rozpor s jeho tvrzením: zatím můžeme předpokládat, že je právě tak nemyslitelné rozumné bez nerozumného, jako je nemyslitelné nerozumné bez rozumného. Protože jsme – zatím zkusmo – zavedli pojmový rozdíl mezi rozumným a rozumovým v tom smyslu, že nerozumné je nedostatečně rozumné nebo rozumnost zcela postrádající, zatímco nerozumové je prostě jiné než s rozumem a rozuměním jakkoliv spjaté, je zřejmé, že zatím jsme mluvili pouze o nerozumném, nikoliv nerozumovém. Ale i tu je jistý háček.

Již od dob nejstarších řeckých filosofů panuje jisté povědomí o tom, že to, čemu lze porozumět, musí napřed být „rozumné“, tj. že v tom musí být přítomno právě něco takového, čemu porozumět lze. Později tato přítomnost něčeho, čemu lze porozumět, v celku, který nemá s rozumem (ve smyslu porozumění) vlastně nic společného, začala nazývat „inteligibilní“. Porozumět tedy znamená intelligere, porozumět však lze jen tomu, co je intelligibilis (-le). Nejspíš právě na to myslí Jaspers, když říká, že rozum(né) není myslitelné a ani ve skutečnosti možné bez nerozumu (nerozumného). V pozadí je koncepce, že rozum v onom „objektivním smyslu“ jako to, co uprostřed skutečnosti je tím, čemu je možno porozumět, se musí uprostřed ne-rozumu (ne-rozumné skutečnosti) nějak prosazovat, uplatňovat, že není ničím samozřejmým, že není samozřejmou náležitostí každé skutečnosti. Z toho, co je pro nás ve skutečnosti původně „temné“, se postupně může „odhalovat“ leccos, co se nám stává srozumitelným, čeho „smysl“ začínáme nahlédávat, v čem se začínáme „orientovat“ na základě porozumění souvislostí, vztahu k širším okolnostem a kontextům. Stále však zůstává jistý zbytek, který

jsme zatím nedovedli prohlédnout. A v onom zmíněném pozadí je skryto přesvědčení, že naše prohlédání a nahlížení souvislostí jakožto srozumitelných nemá jen překážky subjektivní, tj. takové, které si neseme s sebou ve svém přístupu, nýbrž také „objektivní“, a to právě v tom smyslu, že určité skutečnosti či složky nebo aspekty skutečností navždy nesrozumitelnými zůstanou, neboť na nich není nic, čemu bychom vůbec mohli nějak porozumět. Jen něco je strukturováno, organizováno, ovládáno rozumem; to ostatní nutně je a zůstane provždy zcela neprůhledné, temné.

Jak je známo, Kant měl za to, že ve skutečnosti je pro nás srozumitelné jen to, co do ní ve svém přístupu vložíme (předmluva k 2. vydání *KRV*). Tady ovšem zůstal Kant poplaten starému karteziánskému dualismu a nepokusil se ho vlastně nikterak překonat, i když mnoho myslitelů před ním se o to ať už úspěšně nebo neúspěšně pokoušelo. Celkový filosofický přístup se pochopitelně nemůže spokojit s tím, že veškerá skutečnost je neinteligibilní, neboť pak zůstává nesrozumitelné, odkud se vůbec bere inteligibilnost rozumového přístupu, který je schopen do neinteligibilní skutečnosti vnášet rozum a pak ho tam zase vyhledávat a nacházet. Je snad rozumný subjekt neskutečný? Anebo je skutečností zcela odlišnou od veškeré ostatní skutečnosti? Jak v takovém případě vůbec může vejít v jakýkoliv kontakt s onou neinteligibilní skutečností? Vždyt sám je – alespoň tělesně – rovněž částí, vybranou složkou oné neinteligibilní skutečnosti. A jestliže nechce svou tělesnou stránku popřít jako pouhé zdání (pak ovšem by zdáním musela být veškerá neinteligibilní skutečnost!), nemůže popřít ani to, že rozum, který rozumný subjekt vnáší do skutečnosti, nutně vnáší také a dokonce především do své vlastní skutečnosti, do skutečnosti svého těla a tělesného jednání a chování, neboť to se přinejmenším může jevit jako rozumné. Náleží sem ostatně i otázka intersubjektivní (či přesněji intersubjektivity): právě tam, kde můžeme porozumět jednání druhé rozumné bytosti jako něčemu, co je rozumné ne pouze díky tomu, že my jsme tam tu rozumnost vnesli (abychom ji tam pak zase našli), nýbrž že ji tam vnesl jiný rozumný subjekt, který je právě tak skutečný jako jsme my, jsme nuceni lišit mezi tím, čemu rozumět lze a čemu nikoliv.

Rozum ve smyslu porozumění, tj. ve smyslu nahlédání, jež samo je rozumné, protože se rozumem a rozumností řídí a spravuje, je naše schopnost. Jsme schopni jednat a myslet rozumně. Tato rozumnost – možná rozumnost – našeho jednání a myšlení zajisté potřebuje nějakého objasnění a vysvětlení. Ale kromě toho je tu také něco, čemu jsme schopni rozumět a co jsme schopni chápat. A toto něco, co neděkuje za svou inteligibilnost naší rozumnosti, lze objasnit buď poukazem na nějaký jiný rozumný subjekt, který onu rozumnost do oné skutečnosti vnesl, zasel, vštípil, anebo – jak se o to pokoušeli již nejstarší myslitelé – poukazem na jakýsi onticky chápaný „Rozum sám“. Tak tomu je např. u Anaxagory, podle něhož *NOYS* vládne nade vším, co má duši (zl.B 12), anebo ještě dříve u Hérakleita, podle něhož se všechno děje podle *LOGU* (zl.B 1). Rozdíl je v tom, že vlada rozumu v pojetí Anaxagorově se neuplatňuje nade vším (takže jsou také „věci“, v nichž žádný *NOYS* není, zatímco v některých jest – zl.B 11), takže je možná skutečnost, na kterou *NOYS* neměl žádný vliv. Podle Hérakleita to možné není, neboť *LOGOS* je předpokladem a konstitučním momentem samotného vzniku jakékoliv (měnící se) skutečnosti. V tom smyslu, v jakém jsme již hovořili o inteligibilitě, lze říci, že Anaxagoras připouští neinteligibilní skutečnosti, zatímco Hérakleitos nikoliv. (Ovšem naše interpretace je příliš hrubá a zjednodušující, při důkladnější práci by se ukázaly potíže s tím, jaké důsledky lze vyvodit z obou „skutečných“ pojetí pro náš problém. Ale o to nám vlastně na tomto místě ani nejde.) Oba citovaní myslitelé však mají na mysli rozum (ať *NOYS*, ať *LOGOS*), který není výkonem, nýbrž předpokladem i našeho porozumění.

Jaspers má na mysli neprůhlednost (Undurchbarkeit), když mluví o ne-rozumu (nerozumnosti – das Unvernünftige). To ukazuje na zřejmou souvislost s Kantem. Pro Kanta je „věc o sobě“ takto neprůhledná, ba dokonce nedostupná (vždyť kdyby byla jakkoliv dostupnější, už by nemohla zůstat tak docela neprůhlednou). – Celý tento způsob myšlení však trpí základním nedostatkem, že totiž nemůže dost (svými prostředky) rozlišovat mezi neprůhlednostmi, která je vlastností skutečnosti samotné („o sobě“), a mezi neprůhlednostmi, která je důsledkem naší neschopnosti, nezpůsobilosti nebo prozatímní malé dovednosti. Když uvážíme, že v mnoha oblastech dosahujeme nahlédnutí a porozumění nikoliv přímo, ale po dosti spletitých oklikách, při nichž musíme pracovat s celými obrovskými komplexy jak pojmovými, tak komplexy intencionálních předmětů a vztahů mezi nimi, a přece z toho nelze vyvodit, že tu chápeme anebo že jsme porozuměli jen právě těmto svým myšlenkovým konstrukcím, neboť čas od času máme možnost konfrontace svých konstrukcí se skutečnostmi (resp. s určitými aspekty či momenty, složkami apod.), jež v jistém rozsahu jsme schopni evidovat a registrovat „přímo“ (čímž myslíme nikoliv bez jakékoliv asistence nějakých pojmových prostředků a myšlenkových intervencí, nýbrž bez asistence právě těch pojmových konstrukcí, o jejichž kontrolu a přezkoumání nám právě jde), pak se zdá být výklad, že rozum nejprve vnáší sám sebe do skutečnosti, aby se v ní pak zase našel, poněkud primitivní až triviální. Budeme-li se chtít vyhnout subjektivismu či přímo solipsismu, budeme muset předpokládat, že nějaký LOGOS nebo NOYS vládne stejně tak skutečnosti „objektivní“, jako nám a našemu „rozumnému“ a „rozumovému“ přístupu ke skutečnosti.

15. VII. 88

Předpokládáme-li, že skutečnost má neinteligibilní stránky, ale že je zároveň nějak ovlivňována nebo ovládána „rozumem“ v nějakém smyslu, pak je v pozadí předpoklad vztahu a snad přímo napětí mezi „ne-rozumem“ a „rozumem“ uprostřed samotné skutečnosti. Hlavní otázkou se pak stává, jakým způsobem a především jakými prostředky rozum (a rozumnost) působí na ne-rozumnou skutečnost tak, aby se stala alespoň v jistém rozsahu a do jisté míry také rozumnou. Jako neudržitelné se zdá být domněnání, jako by ona ne-rozumná skutečnost byla pouhým materiálem (např. beztvarou HYLÉ), který by se sám choval zcela inertně a do jakýchsi „rozumných“ forem by musel být formován jakoby odjinud či dokonce přímo zvenčí. To pak totiž s sebou nese ten důsledek, že rozum sám musí být vybaven jakousi schopností a silou či mocí, nezbytnou k ovládnutí oné ne-rozumné skutečnosti. Vzniká potom otázka, proč by si nemohl sám stačit a proč vůbec onen „materiál“ potřebuje. Uvážíme-li, že zejména v našem modelu je neměnnost (a tím i inertnost) odmítnuta a všechn svět je považován za výsledek a produkt událostního dění, zdá se nám zbytečné a nesmyslné abstrahovat jakési „beztvaré dění“ (jako tomu je např. u Platóna) na jedné straně a naopak neměnné a nedějící se formy (Aristotelovy MORFĀI nebo Platónovy ideje). Dění původně neexistuje leč jako dění událostné, tj. zformované v události, mající svůj začátek, průběh a konec a probíhající v jisté distanci či oddělenosti od jiných událostí. Povaha dění a jeho strukturovanost jdou spolu vždy bezpodmínečně spojeny, sjednoceny. Události jsou dále vybaveny reaktivitou (pokud ne, nejsou součástí světa!) – a nejsou tedy inertní ani navenek, ani dovnitř. „Rozum“ musí proto fungovat již při jejich konstituci.

Jaspers potom na s. 3 říká, že „na půdě křesťanství se rozvíjí protiklad rozumu a nerozumu jako protiklad rozumu a víry (má ovšem – jako filosof existence – na mysli protiklad pouze „v nitru jednotlivého člověka“ – ale to necháváme opět stranou). My chceme chápat jak „rozum“, tak „víru“ kosmologicky a „ontologicky“ (či spíše meontologicky). Můžeme však víru opravdu chápat jako „nerozum“? To ostatně odporuje nejstarší filosofické tradici. Již u Hérakleita najdeme

(zl.B 86) formulaci, že „většina božských věcí pro nevíru uniká a není poznávána“. Bylo by jistě těžké a přímo protismyslné se pokoušet „božské“ interpretovat – v dané souvislosti – jako „ne-rozum“. A jestliže tedy připustíme, že božské je rozumné, pak to znamená, že bez víry právě ono rozumné z větší části není poznáváno. Z toho musíme nutně uzavřít, že 1) víra sama – jakožto událost – má svůj LOGOS (případně NOYS), 2) že rozum ke svému výkonu, totiž porozumění, chápání, víru potřebuje, 3) že rozum jakožto výkon porozumění je rovněž událost a jako takový že musí zůstat pod vládou LOGU neméně než výkon víry, 4) je-li LOGOS tím, podle čeho se každá událost děje, pak – odmítneme-li působení LOGU zvnějška a silou – ono respektování vlády LOGU ze strany události předpokládá jakousi otevřenost vůči LOGU a nakloněnost, ochotu nechat se LOGEM ovládat a řídit, přijímat jeho vládu a učinit ji vnitřním řádem a normou vlastního událostního dění. Je to spolehnutí na LOGOS a odevzdanost jeho vládě. A tomu právě říkáme (po vzoru starých izraelských tradic) „víra“. Působí-li LOGOS na událostné dění, je to díky „víře“ tohoto dění, jež ovšem není v pravém smyslu ani jeho vlastností či schopností, ani jeho výkonem, ale je mu „přičtena“, „započtena“, „přivlastněna“.

Nicméně i když připustíme řešení, jak bylo naznačeno, zůstává problém, o němž přemýšlí Jaspers: Jestliže je víra nezbytná k tomu, aby rozum mohl působit a aby se mohl prosazovat, je víra zřejmě něčím jiným než sám rozum. Jaký je pak vztah mezi vírou a rozumem? Musí víra sama zůstat pro rozum nutně něčím neprůhledným a nepřístupným, jak to líčí Jaspers? Není naopak nejvlastnější charakteristikou rozumu právě to, že je schopen rozumět sobě samému? A pokud v takovém sebeporozumění dojde k závěru, že je nutno předpokládat něco, co vůbec umožňuje samo porozumění, pak musí být rozum nutně s to, porozumět alespoň do té míry tomu, co je jeho vlastní a přímo vnitřní podmínkou, aby mu víra byla průhledná přinejmenším jako jeho vlastní víra (bez níž totiž by sám jakožto rozum nemohl být žádným rozumem, protože by nebyl schopen žádného porozumění). Víra je nepochybně činitelem nebo fenoménem mnohem širším a důsažnějším, než aby směla být redukována na vnitřní podmínku porozumění a rozumu. Nepochybně je vnitřní podmínkou ještě mnoha výkonů jiných, nejenom výkonů rozumu. Ale jestliže bude rozum schopen porozumět své vlastní víře (svému výkonu víry), protože je s to porozumět sobě samému (a to vždy znamená také porozumět svým předpokladům, tomu, čím je sám umožněn a založen ve své schopnosti porozumět), pak přinejmenším per analogiam může být s to porozumět víře výkonu rozumu u jiných lidí, a již tím se dostat na stopu fenoménu víry, který přesahuje rámec jeho vlastního rozumu a jeho aktů. A tím snad i na stopu víry všude tam, kde je nezbytným předpokladem anebo způsobem, jak se LOGOS či NOYS uplatňuje při samotné konstituci veškerých typů událostního dění.

Definovat ne-rozum jako to, co je rozumu nepřístupné, je zásadně pochybné, protože to zcela pomíjí dějovou, událostnou a přímo dějinnou povahu rozumu a jeho výkonů. Co je rozumu jednoho věku a jedné kultury nepřístupné, může být a často také je přístupné rozumu jiné doby a jiného kulturního prostředí. Není nejmenšího legitimního zdůvodnění a žádné záruky, že to, co nám dnes připadá jako rozumu nepřístupné, bude nepřístupné rozumu i nadále po všechna budoucí staletí a tisíciletí. Rozum je vždycky aktem porozumění nebo aktem pokusu a porozumění. Jestliže tento akt někdy a někde selhá nebo zabloudí, pak to zdaleka ještě neopravňuje k závěru, že jsme narazili na něco rozumu nepřístupného. Jde vždycky jen o nepřístupnost našemu rozumu, jeho akty pokusů o porozumění jsou historicky zasazeny do určité situace, charakterizované kromě všeho ostatního také určitým způsobem porozumění a rozumu. Ale tento způsob se v průběhu dějin proměňuje a je nestejný dokonce ve stejné době v různých kulturách a civilizacích, a ovšem také nestejný u různých myšlenkových (filosofických, vědeckých, theologických atd.) škol či směrů, a také u různých myslitelů-jednotliv-

ců. Když jeden člověk není něčemu schopen porozumět, neznamená to, že jiní na tom budou stejně. A když jedna filosofická škola je přesvědčena, že rozumu (jejímu!) je něco nepřístupné a neprůhledné, nelze nikdy vyloučit, že jiným, jinde a jindy to bude nahlédnuto, pochopeno a že tomu bude s úspěchem větším nebo menším porozuměno. – Zkrátka: negativní výměr není žádný vskutku platný výměr – důsledky jsou pak vyvozovány ze samotného výměru, ex definitione, ne ze „skutečnosti“.

16. VII. 88

880716|15. 7. 1988 – 16. 7. 1988

<<<

>>>

[Gorbačovův projev - kroky proti refeudalizaci společnosti]

88-281 – 88-283

Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Gorbačov si plně uvědomil to, co jsem už kdysi v nějakém interview označil jako refeudalizaci společnosti a co se stalo převažujícím plodem politického vývoje za Stalina a za Brežněva. Těm, kdo náleželi k nové feudální či kvazi-feudální vrstvě, věci pochopitelně vyhovovaly, a většinou byli velmi pohotoví ve využívání všech možností k získávání a udržování maxima výhod. Když Džilas pravdivě a výstižně mluvil o „nové třídě“, byl sice umlčen, ale nikdo už přinejmenším od té doby neměl a nemá právo říkat, že nevěděl, že netušil. To bylo nejen v rozporu s marxismem a vůbec se socialismem, ale bylo to v hrubém rozporu s nejvlastnějšími zájmy země, resp. zemí Sovětského svazu a také socialistických zemí sovětského bloku. Jestliže dnes znovu a znovu nejen Gorbačov, ale i nesčetní jiní opakují slova o nutnosti demokratizace, bylo by záhodno i tady držet „glasnost“ a říci, co tato demokratizace především a pro první dobu znamená: zrušit všechny opory, které umožnily onu refeudalizaci v minulosti a které jí dodnes umožnily přetrvávat, a likvidovat relikty feudálních vztahů a struktur všude tam, kde se objeví a kde budou ještě dlouho nalézány. Mluvit o nějaké specifičnosti „socialistické demokracie“ už dávno ztratilo svůj smysl, protože ona specifičnost začala spočívat především v tom, že místo demokracie převládly právě struktury a vztahy neo-feudální, tj. rozsáhlé znevolnění skutečných pracujících (a zejména škodlivé bylo znevolnění pracovníků kulturních) a vytváření a přetrvávání hierarchických struktur, v nichž předimenzovaná a privilegovaná stranická a státní byrokracie svémocně a voluntaristicky rozhodovala všude tam, kde jí to vzhledem k jejím nadřízeným orgánům neohrožovalo, neboť léna vposledu rozdávalo nebo odnímalo nejvyšší vedení.

Gorbačov ve svém referátě na únorovém plénu ÚV mluví o „potřebě rozvíjet systém společenských struktur a vytvářet řadu společenských formací, které by sdružovaly lidi s různými sociálními, profesionálními a jinými zájmy“, a dodává: „Zřejmě by stálo za to rozšířit okruh otázek, o nichž mohou státní orgány rozhodovat pouze za účasti společenských organizací.“ Tuto velmi dobrou, ale bohužel v této podobě ještě stále příliš vágně formulovanou myšlenku je třeba držet a upřesňovat, a to zvláště v aplikaci některými směry. Mělo by to na prvním místě platit o okruhu problematiky náboženství, náboženských organizací, církví, křesťanských a křesťansky orientovaných společností atd. To, co Gorbačov požaduje, platí už dávno pro komunistickou stranu. Státní orgány neudělají jediný závažný krok bez porady s komunistickou stranou resp. jejími vedoucími orgány. Potud by to nebylo nic nového; v některých případech byli k jednání přizváni také zástupci některých dalších společenských organizací. Ale tam zase zůstalo všech-

no pod kontrolou komunistů. Jestliže však tady Gorbačov výslovně mluví o rozvíjení systému společenských struktur a vytváření řady organizací s různými zájmy, pak je zřejmé, že jeho požadavek neznámá zůstat u zaběhaných způsobů, nýbrž že jde o rozšíření okruhu oněch společenských organizací i o ony nově vytvořené „organizace s různými zájmy“, bez jejichž účasti napříště by orgány státní rovněž neměly rozhodovat. To tedy je nutno chápat tak, že v takových jednáních by se měla jednostranná ingerence státních aktů změnit v jednání dvou partnerů, zřejmě na základě nově formulovaných a nově chápaných právních vztahů mezi oběma stranami.

Gorbačov mluví také o „obnově duchovní a mravní sféry“ jako o součásti přestavby, na níž jsou ostatní části stejně závislé, jako je obnova duchovní a mravní sféry závislá na nich (Gorbačov mluví o tom, že všechny ty součásti „jsou články jednoho řetězu. Jsou těsně spjaty a vzájemně závislé“). Proto klade tyto základní složky a součásti přestavby vedle sebe jako stejně důležité (i když snad s některými lze začít dříve, ovšem tak, že s ostatními je třeba hned potom začít také). Jsou to: ekonomická reforma, rozvoj procesů demokratizace a veřejné informovanosti, obnova duchovní a mravní sféry – to vše „spojujeme s pojmem revoluční přestavby“. A to také logicky vede k přestavbě politické, „k nutnosti přestavby našeho politického systému“. Smyslem politické přestavby není nivelizace specifických zvláštností a zájmů různých sociálních vrstev, nýbrž právě naopak v tom, aby se maximálně projevíly, aby se s nimi počítalo a aby sloužily společenskému pokroku. „Hlavním úkolem společenských organizací je rozvíjet sociálně politickou aktivitu, uspokojovat rozmanité zájmy a vštěpovat občanům návyky společenské samosprávy.“ – Z toho je nutno vyvodit, že v první řadě je nutno normalizovat postavení velkých skupin obyvatelstva, které dosud ani neměly a nemají možnost se řádně společensky organizovat a vyhranit se dostatečně ve svých „specifických zvláštnostech a zájmech“. Platí to především a na prvním místě o křesťanech, křesťanských (a náboženských) společnostech a také církvích. Je třeba přestat s každou formou oficiálního, státního a úředního tlaku na církev, s každou zvláštní podporou ateismu a atheistické propagandy a s jejich využíváním ze strany státu proti církvím, proti křesťanským společnostem a vůbec i náboženským společnostem atd.

21. II. 88

880221

<<<

>>>

[Sjednocování a rozdělování Evropy]

88-284 – 88-285

S Evropou se to má podivně a podivuhodně: vlastně nikdy nebyla politickým celkem. První pokus o její politické sjednocení se vlastně ani na Evropu neomezoval, ani ji do sebe neintegrovat celou – a trval dost krátce (Alexander). Řekové, bez nichž je Evropa nemyslitelná, se na ten pokus dívali s nelibostí a dokonce nenávisť, a viděli v něm uzurpátorství spíš barbarského původu (ač Alexander sám byl žákem Aristotelovým; ostatně sám Aristotelés se díky svému postavení u Alexandrova dvora do té míry zprotivil, že jej považovali za kolaboranta). Na myšlenku vytvoření velké evropské říše navázali Římané, a politicky měli mnohem větší úspěch, zejména trvalejší. Po nich se o to znovu pokusili germánští dědicové. V obou případech Řekové viděli v těch, kdo se o to pokoušeli, barbary. Také sami Římané viděli v Germánech barbary, ač mnozí z nich už delší dobu měli

nejen římské občanství, ale i vysoké funkce. Podle vzoru Platónova dokonalého státu byla ovšem vybudována spíše církev než nějaký stát. Paralelní existence církve a státu je ostatně pro Evropu a evropské dějiny jedním z výrazných a charakteristických znaků. Tím spíše zůstala pluralita význačným rysem politických dějin Evropy. Církevní schizma poznamenalo evropské dějiny závažnou a stále se zvyšující překradou (nebo stále se prohlubujícím příkopem) – Evropa se rozdělila na východní a západní nejen podle církevního obřadu, ale v celých svých duchovních a kulturních dějinách. Po celou dobu nebyla Evropa také nikdy ostře vydělena od severní Afriky, přední Asie a v důsledku zvláštního vývoje Ruského státu došlo k velmi dlouhotrvajícímu svazku nejvýchodnější části Evropy s velkou částí Asie.

Do Evropy, jak je dnes chápána, pronikal silný vliv arabský ze severní Afriky zejména v prvním tisíciletí po Kr. (po mnohé stránce pozitivní a důležitý pro pozdější kulturní vývoj evropský – zejména zprostředkovávání aristotelismu, ale také některých přírodovědeckých oborů, vůbec smyslu pro vzdělanost atd.). Kulturně naproti tomu neznamenal téměř nic pozitivního tlak mongolských kmenů (i některých jiných) pod praporem islámu. V Rusku i v jižní, jihovýchodní a východní Evropě znamenal značné opoždění ve vývoji kulturním i vědeckém a technickém. Západní Evropa díky průmyslové revoluci a primátu v technice výroby zbraní dobývala a kolonizovala nové a nové země, přičemž sama průmyslová revoluce byla silně rozvojem cestovatelství a dobývání cizích území stimulována. Carské Rusko na vyrovnání kolonizovalo nehostinné končiny a rozšiřovalo moc stálými anexemi dalších a dalších okrajových území. Jeho moc nikdy nebyla tak velká, že by donutila Evropu k nějakým pevnějším svazkům, vedoucím k politické integritě. Naopak docházelo k stále novým konfliktům v rámci Evropy, které se pak jen druhotně přenášely do jiných světových končin. Evropa se od středověku vlastně stále jen rozkládala, diferencovala – nábožensky, národnostně, i sociálně (nestejněměrný přechod od feudalismu k buržoazním společenským strukturám a formám atd. Teprve tváří v tvář rozdělení světa nikoliv už jen na sféry vlivu jednotlivých velmocí, ale mezi dvě supervelmoci, z nichž obě se formovaly odlišným sice způsobem, ale shodně v tom, že pod evropským vlivem a jako dědici Evropy, již kdysi schizmatem rozdělené, tj. teprve když byla mnohem důkladněji a hlouběji rozdělena, ano roztržena na dvě poloviny, začíná (snad) Evropa hledat svou jednotu a starat se o ni.

21. II. 88

880221

<<<

>>>

[Odluka (katolické) církve od státu]

88-286 – 88-290

V průvodním dopise se najde mnoho bodů, které nutí k zamyšlení. Jako samozřejmá se předkládá myšlenka resp. požadavek odluky církve od státu. Nedovedu si představit, že katolík může s takovou myšlenkou přijít, aniž by se vyslovil, z jakých předpokladů vychází, na čem tuto katolické církvi dlouho zcela cizí myšlenku zakládá, a zejména aniž by se v kritickém odstupu vyslovil k dosavadní tradiční katolické představě, která platila až do konce první světové války zcela bez výhrad a omezení (příslušnost ke katolické církvi byla předpokladem pro práci ve státních službách atd.). Ještě v průběhu první republiky cítili katolíci úkorně, že církvi nebyla zachována nadále privilegia, která si chtěla podržet i po rozpadu Ra-

kouska a vzniku Československé republiky. Právě odluka od státu byla považována katolíky a zejména katolickou hierarchií za útok proti katolické církvi. Usilují dnes katolíci o odluku jen proto, že to je za dané situace oportunní, anebo mají závažné a principiální důvody? Pak ovšem tyto důvody musejí aplikovat také na minulost a od dřívějších postojů se distancovat. Zároveň by se neměli zejména v této věci tvářit jako předbojovníci, ale měli by se přiznat k solidaritě s těmi, kteří myšlenku „svobodné církve ve svobodném státě“ drželi, hájili a prosazovali již mnohem dříve než oni. Myšlenka odluky státu od církve a církve od státu je v moderní době především a možná výhradně myšlenkou protestantskou. Necháme ovšem stranou dobu zápasů o investuru a politické úsilí o emancipaci státu z církevní nadvlády – tam byly hnací síly docela jiné a v podstatě cizí vskutku duchovnímu zápasu. Ideové zdůvodnění nutnosti, aby se církev omezila na své duchovní poslání, je postupně vyostřováno od prvních ještě dobře katolických reformních proudů až po vyostření reforemací.

Otázka církevních tajemníků musí být podrobena zvláštní analýze. Církevní tajemník musí být oboustranně respektovatelným a pro obě strany důvěryhodným prostředníkem mezi státními úřady a církvemi. Je absurdní, aby byl církevní tajemník přijímán ze strany církve a věřících s nedůvěrou a obavami, a ještě absurdnější je, aby se stal jen výkonným orgánem státní moci či dokonce aby byl podřízen stranické disciplíně (když strana je atheistická a militantně protináboženská). Již okolnost, že je někdo členem KSČ, by ho měla diskvalifikovat pro uplatnění ve funkci církevního tajemníka. Navíc církevním tajemníkem může být uspokojivým způsobem (věcně posuzováno) jen ten, kdo se dobře vyzná v církevních záležitostech, a tak by to přednostně měli být aktivní členové církve, pochopitelně navíc požívající důvěru státních orgánů. Tak tomu bývalo dříve a je tomu tak v civilizovaných státech. Církevní tajemník nemá být chápán jako orgán dohledu nad církvemi, nýbrž právě jako prostředník, usnadňující oboustranně komunikaci mezi státem a církvemi a napomáhající překonávat potíže, vyplývající z podstaty odlišnosti obou partnerů, tím, že zná dobře obě strany a umí se vyhnout zbytečným konfliktům, jež vznikají nezaviněně a nechtěně s té či oné strany. V současné době je tajemník výkonným orgánem represí a omezování života církvi. To se obráží také v tom, že neexistuje cesta, jak se právně či soudně domoci nápravy nesprávných rozhodnutí, jakožto vůbec chybí jakákoliv právní regulace způsobů státního dohledu nad církvemi (už ten termín!). Vše visí na zákonu o hospodářském dohledu, a z toho se nezákonně vyvozuje rozsáhlé spektrum intervencí a všeho druhu vměšování státu do nesporně vnitřních záležitostí církví.

Průvodní list, psaný zřejmě jednou osobou (v singuláru), podle místa (Lutopecny) nejspíš Augustinem Navrátilem jako autorem, je řada bodů méně šťastných i vysloveně nešťastných. Jedním z posledních je zdůvodnění, proč v 31 bodech není obsažena kritika na adresu státních úřadů. Říká se, že důvodem je obava, že by iniciátoři a rozšiřovatelé mohli být obviněni z trestných činů. Domnívám se, že existuje ještě mnohem vážnější důvod, proč kritika na adresu státních úřadů není mezi prioritami, na kterých záleží, aby byly ventilovány na prvním místě a co nejdříve. Po mém soudu první povinností a vnitřním závazkem každé církve je připravenost k pokání, ke změně smýšlení a pak v důsledku toho i celého života. Bylo by asi scestné – nebo alespoň až nepřiměřeně tvrdé – vyzývat k pokání ty, kteří jsou právě předmětem nejhrubších represí (i když tak zcela od místa to také není, jak ukazuje nejeden příklad starozákonních proroků). Nicméně situace se natolik změnila, že katolíci se dnes u nás nejen cítí jako domácí (což je novinka, které by si měl každý, především však komunisté jako politicky k tomu zvláště povolání (i když spíše samozvaní) uvědomit a vážít, oceňovat ji), ale po dlouhé době ochutnávají kus vlastní síly, kus svébytnosti. A tu si myslím, že je svrchovaně na místě jim docela jasně říci, že nemohou pravdivě vidět situaci, jako jednostranně

vyvolanou a způsobenou ze strany státních orgánů resp. komunistickou stranou a její ideologií. Jestliže pisatel dopisu říká, že „naší taktikou je zcela úplná otevřenost, přímota, a to ve všem a vůči všem“, pak je z toho třeba vyvodit to základní: není žádné skutečné otevřenosti a přímoty, jestliže především není zaměřena na sebe a na své, na vlastní vedení.

Vlastní síla se ukazuje vždycky v tom, že je kritická především sama k sobě. Jinak je nutno ji přičíst převážně na účet okolností. To, že tlak státních a stranických orgánů na církve a křesťany (a jiné náboženské společnosti) je slabší, že panuje nejistota o příštích směrnicích a nových liniích, vytváří sice v jistém smyslu příznivější situaci, ale vnitřní síly to těm, kteří dosud byli hlavně předmětem represí, to nikterak nepřidá. Rozhodující zdroje síly nemohou být hledány v okolnostech, ale musí být nalezeny v církvi a ve věřící obci samotné. Pochopitelně církve i jejich členstvo věří, že ani tu nejde o sílu, která pramení v nich samotných, nýbrž že jde o duchovní dar, který lze jen přijmout. Ale tím se problém ještě dále vyostřuje. Církve a jednotliví věřící, obdarovaní silou (mocí), která není založena „v lejtkách muže udatného“, se nemá právo cítit příliš „na koni“, protože tváří v tvář onomu daru, který přichází z milosti a tedy zdarma, si musí uvědomit svou nehodnost. A v takové situaci, kdy je člověk nehodný obdarován tím, že je uznán za hodného povolání, kdy mu jeho nehodnost je prominuta a kdy je pověřen významným posláním, není zcela přiměřené a vhodné, aby začal nejdříve kritizovat a obviňovat ty druhé (třeba se právě jim zatím oné milosti nedostalo). Jako byla situace katolíků v první republice nesnadná (a ovšem víme dobře, že byla nesnadná především subjektivně, tj. že katolická církev nebyla dost připravena se otevřít perspektivám, kterých se dnes naopak dovolává!), tak je nesnadná také situace dnešních komunistů a komunistické strany, když stojí před nutností se vzdát svých nezákonně získaných privilegií. Katolíci by proto měli jevit víc porozumění vzhledem k vlastním zkušenostem.

Dost podivné je zdůvodnění, proč požadavek náhradní vojenské služby nebyl zahrnut mezi body, uvedené v petici: „protože se přímo netýká vztahu mezi církví a státem“. Tento argument je nepochopitelný především proto, že tam, kde se mluví o vztazích mezi církví a státem, jde o konkrétní církevní organizaci a nikoliv o „Církev svatou“ (všeobecnou, neviditelnou). Neviditelná církev nemůže mít žádné a žádným způsobem právně vyjádřitelné vztahy se státem. Proto taková konkrétní církevní organizace není také ničím jiným než společenstvím členů, a to jak obyčejných, tak kněží a funkcionářů církevní hierarchie. To pak znamená, že všechno, co se týká členů církve jakožto křesťanů, náleží do oboru legitimního jednání mezi státem a církví. Pro křesťana, který bere dostatečně vážně příkaz „nezabiješ“, je vojenská služba i v míru a tím spíše ve válce nebo v ozbrojeném konfliktu velkým problémem a zatížením svědomí. Nikdo nemá právo křesťanovo svědomí lámat, stát musí respektovat, jestliže někdo nechce vykonávat vojenskou službu se zbraní v ruce. Jediné, oč má právo usilovat, je, aby se mladí muži neschovali za záminky a nepředstírali nouzi svědomí jen proto, že to je pro ně nějak výhodné. Stát má právo vystavit odpěrače služby se zbraní takovým nevýhodám, aby učinil nepravděpodobným, že by je na sebe byli ochotni brát i mladí lidé bez opravdového přesvědčení o nepřípustnosti toho, aby se člověk postavil proti druhému se zbraní v ruce a aby se pokoušel ho zabít nebo těžce ranit. Komu svědomí nedá, bude ochoten i nějakých obětí. To by však nebylo přípustné zvyšovat ony nevýhody do takové míry, aby se staly zastrašováním. Nicméně to je problematika, která nutně patří do souboru otázek vztahu mezi státem a věřícími občany, mezi státem a církvemi.

22. II. 88

880222

<<<

>>>

[K článku Václava Doležala - Stát, společnost, církev, věřící]

88-291 - 88-296

Václav Doležal v RP ze dne 20.2.1988 (s. 3) napsal velký článek „Stát, společnost, církev a věřící“, v němž hraje navzdory zřetelně změněnému přístupu k těmto otázkám v SSSR na starou, dnes však už zcela neúnosnou notu. - Zásadu nevměšování interpretuje tak, že zahraniční centrum katolické (míní se Vatikán, neboť je řeč o spolusignování helsinského Závěrečného aktu) musí „respektovat platný právní řád v ČSSR“. Skutečný problém je ovšem v tom, že tento řád po desetiletí nerespektuje, ale faktickými činy i soudními rozsudky narušuje a porušuje stát náš resp. jeho orgány a orgány strany. - V článku čteme, že „nedovolíme zneužití víry“ - vzhledem k tomu, že jde o centrální tiskový orgán KSČ, míní se tím zřejmě, že to nedovolí komunisté. Tady je na místě otázka, kdo vlastně je kompetentní vposledu něco dovolovat nebo nedovolovat. Kdo dovolil Komunistické straně nezákonnosti? Nemají snad občané této společnosti, milióny pracujících právo prohlásit, že už nikdy nedovolí nezákonné popravu a nezákonné věznění tisíců a desetitisíců lidí, za které je odpovědná právě vedoucí politická síla, která uzurpovala veškerou politickou moc v našich zemích v posledních 40 letech? A pokud jde o tzv. zneužití víry - je to především víra sama, jež nedovoluje věřícím, aby jí zneužívali. Naopak, každé zneužití víry je zneužitím proti víře - anebo není žádným zneužitím - víra je posledním ospravedlněním všeho jednání, veškeré činnosti, a to i politické. Z víry je člověk živ - a to ve všech směrech, v celém svém životě, tedy i v životě politickém. Nikdo nemá právo přikládat měřítka zvenčí a určovat jiná kritéria, co víra může nebo nemůže, smí nebo nesmí. Kdo to chce dělat, neví, o čem mluví. To ostatně prokazuje autor článku i v jiných bodech - mluví nepoučeně a nevzdělaně.

Autor mluví o „sjednocování lidu“. To by měl ovšem vzít vážně, měl by se nad touto frází trochu zamyslet. Podpisová akce, na níž se podílejí statisíce katolíků, je velmi významným dokladem toho, že se katolíci cítí v této společnosti doma a že chtějí svým hlasem a také svým jednáním přispět k přebudování této společnosti, plné chorob a nešvarů, na společnost lepší, kde si lidé budou blíže a kde se navzájem budou víc lidsky respektovat. Dnes, kdy se mnohé stává nejistým a kdy máme před sebou zase jednou období, v němž se bude zase na delší čas rozhodovat o naší společné budoucnosti, je třeba uvítat, že tolik lidí, kteří by mohli mít a vskutku mají nesčetné důvody ke kritice a stížnostem proti tomu, jak se s nimi zacházelo (a aby bylo jasno, nejsou to jen katolíci), se hlásí o svůj podíl na odpovědnosti za příští budoucnost našeho lidu, našich národů, naší společnosti. Je to cosi nového, a je třeba v tom vidět i to, co na první pohled může nepřilíš zaujatému nebo špatně zaujatému pozorovateli uniknout. Katolíci se necítili docela doma v první republice, a po válce, zejména po únoru se stali předmětem nesčíslných a nejednou krutých a nezákonných represí. A tito lidé chtějí něco pozitivního udělat pro tuto celou společnost tím, že chtějí, aby dosáhli postavení rovnoprávných občanů v této zemi. Nikdo nemá práva jim to upírat, upírat jim to může jen mocí a protiprávně, nezákonně. To by znamenalo pokračovat v dosavadní politice, exponovaně proticírkevní a protikřesťanské, zejména pak protikatolické. Ale dnes by si konečně měl každý komunista uvědomit, že bez křesťanů, kterých je v našich zemích víc než komunistů, novou společnost nevybudují, přestavbu neuskuteční a sebe jen ještě víc kompromitují.

Václav Doležal končí svůj článek tím, že „nám všem jde o to, aby to byl proces, který povede kupředu, ke šťastnější budoucnosti našeho lidu – lidí bez vyznání i věřících“ (jde mu o proces společenské přestavby). Jde prý o proces vpravdě historického významu. A říká nám to v článku, který se ve skutečnosti tomuto procesu staví v cestu. – Doležal vychází – po staru – ze základního mylného předpokladu, totiž že křesťanská orientace resp. víra je něčím, co nemá a nesmí mít s životem společnosti nic společného, že to je soukromá záležitost každého jednotlivce, která nesmí mít žádný vliv na jeho život ve společnosti, v zaměstnání, ve veřejném životě (i vysloveně politickém), na jeho myšlení jako vědce nebo umělce atd. A pokud má, je to zneužití víry, a státní (a ovšem i stranické) orgány pak musí zasáhnout, aby společnost jako celek neutrpěla. Ovšem to je ve flagrantním rozporu s tím, jak se opět – po sovětském vzoru – mluví o demokratizaci a zejména v rozporu s tím, co o demokratizaci v jednotlivých příkladech uvádí např. Gorbačov. Každý komunista, který to myslí s radikální revoluční přestavbou opravdu vážně a nechce jen lavírovat a čekat na Gorbačovův eventuelní pád, musí vzít vážně jednu základní věc: nadále nemůže setrvávat v pozici privilegovaného, který si může dovolit víc než ostatní členové společnosti. Tady nejde o otázku moci; všichni zajisté dobře víme, že komunisté si nadále ponechávají ve svých rukou veškerou moc. Tu měli pevně ve svých rukou po celou dobu čtyřiceti let, od té chvíle, co se jí nelegálně zmocnili a co zlikvidovali všechny ostatní politické síly v naší zemi, které byly do té doby jejich partnery. Ale to nemá pro naši otázku v tuto chvíli prvořadou důležitost. Důležité je něco jiného. Použijme argumentace V. Doležala a aplikujme ji na komunisty místo na katolíky. Představme si, že bychom říkali: Historické zkušenosti našich národů a československého státu s komunistickou stranou nebyly vždy jednoduché a bez problémů. Připomeňme si šedesátileté období, kdy... A také tyto události mají své dopady a reminiscence ještě dnes... Složitá a rozporná je i historie vztahů nové socialistické společnosti a komunistů. Jestliže většina věřících byla od počátku připravena podporovat novou, sociálně spravedlivou společnost, a jestliže dokonce řada členů církví vstoupila do řad komunistů, tak část komunistické hierarchie podle pokynů ze zahraničí doslova vyrazila do boje proti katolické církvi a proti křesťanství vůbec. Socialistický stát byl donucen se stát službou v protináboženském boji, který se vůbec neomezil na ideové prostředky a přesvědčování věcnými argumenty (těch měli oni posedlíci vždycky pomálu), ale pracoval prostředky nezákonnými, rozsudky na základě vykonstruovaných vin, vězněním tisíců a dokonce popravami (a to neváhal zasáhnout i vlastní řady a dokonce čelné stranické funkcionáře), a lid, který byl zastrašen a měl ještě ve fyziologické paměti prožitek nacistické okupace, se nezmohl na odpor. Po čase se situace začala poněkud normalizovat a katolíci v pokoncilovém díle obnovy mohli znovu, i když pomalu, rozšiřovat pole své působnosti. Byl to dobrý začátek, kdy komunisté byli připraveni k dialogu s křesťany a kdy katolíci byli připraveni k dialogu ekumenickému i k dialogu s marxisty. Ale pak přišlo zase období násilné „kontrareformy“, vnucené nejen nekomunistům, ale dokonce samotným komunistům za pomoci tanků. Důsledky byly, jak se dnes věci jeví, daleko katastrofálnější pro komunistickou stranu, která je dnes ideově a morálně zcela rozložena, než pro katolickou církev, která naopak začíná sbírat své duchovní síly a má šanci se stát znovu jednou ze základních opor duchovního i kulturního života naší společnosti.

Komu jde dnes opravdu o „šťastnější budoucnost našeho lidu“, ten se může – navzdory tomu, že kritický pohled odhalí ne jeden nešťastný nebo alespoň politováníhodný moment v poslední mohutné katolické petiční akci – z neklamných příznaků obnovy nejen sebedůvěry a vědomí síly (vždyť katolíci jsou významnou součástí naší společnosti, a spolu s křesťany jiných církví a vyznání představují početně nejsilnější ideově zaměřenou složku celé společnosti, neboť je jich mnohem víc než komunistů), ale také a především obnovy jejich pocitu odpo-

vědnosti za tuto společnost a za naše národy jen a jen těšit. Což může opravdu nějaký aparátník, jen trochu politicky myslící, předpokládat, že strana podnikne přestavbu společnosti bez aktivní účasti křesťanů? Anebo si snad myslí, že tu křesťané zase sehrají onu hlupáckou úlohu mouřenínů, jakou jim přisoudil za „vlastenecké“ války Stalin? Dnes nejsme v podmínkách války, ale situace je podobně vážná. Komunisté si musí konečně jednou uvědomit, že tuto společnost už dále nemohou ovládat mocí, neboť pak by se všechno vyvíjelo ne už od deseti k pěti, ale od pěti k jedné nebo k nule. A platí-li tu občanská rovnost, pak to znamená, že křesťané musí mít ve společnosti stejné podmínky jako komunisté (a jako všichni ostatní nekomunisté). Proto musí brát jak desiderata, tak gravamina ze strany katolíků vážně. A měli by je brát vážně i z jiných, méně početných kruhů.

22. II. 88

V. Doležal zapomíná na staré přísloví, že v domě oběšencově není dobré mluvit o provaze. Tak když mluví o tom, že „římskokatolická církev má své řídicí centrum v zahraničí“, zapomíná, že zatím ještě nikdy nedošlo k tomu, že by vatikánské tanky vtrhly do naší země, aby dosadily biskupy, které nikdo nechce, a potom aby tam Vatikán ty tanky nechal a ještě k nim přidal rakety – a to ani nikomu nenapadne, že by vnučení biskupové byli vnučováni i nekatolíkům. – Dobré vztahy mezi státem a církvemi nemohou nastat do té doby, dokud se stát a jeho úředníci nepřestanou vměšovat do vnitřních záležitostí církví (příčemž je třeba přestat redukovat tyto vnitřní záležitosti na formu liturgie a od ostatního světa neprodyšně uzavřené projevy soukromé zbožnosti) a dokud tito úředníci sami budou mít zájem na tom (resp. dokud budou reprezentovat a hájit zájem na tom), aby život církví co možná upadal a členové církví vymírali bez potomků. – Doležal říká, že všechny reálně existující problémy (velkoryse připouští, že vůbec nějaké jsou) „lze řešit seriózně, jednáním za společným stolem“. Dosud to ovšem bylo vždycky za stolem pánů a představitelů církví byli tlačeni do velmi nevýhodného postavení chudáků, ždímajících čepice v ruce. Když společný stůl, tak já pán ty pán. Církev nejsou žádné filiálky státu, a tím méně ateistického státu (což samo o sobě je politická nemravnost stejná, jako stát deklarovaně křesťanský nebo islámský apod.). Stát má zachovávat neutralitu, protože je výtvorem společnosti a jako takový nesmí být prostředkem útlaku ani menšin, natož tak velké části společnosti, jakou jsou u nás křesťané. Mezi marxismem a komunismem a mezi křesťanstvím a také náboženstvím atd. je podoba v tom, že obojí musí být od státu odloučeno.

23. II. 88

880223

<<<

>>>

[Ještě o současném vztahu státu a církve]

88-297 - 88-304

Žijeme v podivné době. Společnost je plná nervozity a obav z budoucnosti: všechny socialistické společnosti se dostaly a dostávají dále do obrovských těžkostí a už řadu let můžeme sledovat, jak neskadno a zatím neúspěšně se s nimi vypořádávají. Jen u nás nic takového neexistuje. Ano, jistě, nějaké problémy se vyskytnou vždycky, takový už je život, ale stačí si trochu plivnout do dlaní a víc zabrat a zase všechno půjde jako po másle. Jako dosud. (Právě!) Aby se neřeklo, děláme také na „perestrojce“. Ale když se (na Kladně) dělník zeptá, tak co s tou pe-

restrojkou bude, máme-li ještě něco čekat, dozví se, že každý musí přiložit ruce k dílu, a tak že oni si mohou udělat na pracovišti pořádek a podobně. A že všechno bude dobré a půjde dobře kupředu. Člověk by téměř řekl, že naše vláda vlastně nemá velké starosti. Anebo o nich nesmí mluvit, protože ne ona, ale stranické vedení nemá žádné starosti. Ale jak se ukazuje, přece jen i stranické vedení nějaké problémy má. Stačí číst ústřední orgán strany. Ale jsou to jen takové dílčí problémy, vlastně okrajové, řešené jen tak za pochodu. – Nedávno jsme se dočetli, že „nedovolíme zneužití víry“ a že už v minulosti „socialistický stát byl nucen přijmout zákonná opatření k ochraně zájmů lidu“. To ovšem ať povídá holubům. My chceme mluvit o něčem docela jiném. A zejména o něčem docela jiném mluví petice, podpísovaná desítky a statisíci katolíky. Především jde o to, zastavit opatření nezákonná a za druhé opatření sice zákonná, ale za opatření k ochraně zájmů lidu se jen neprávem vydávající, protože ochraňují jen privilegia menší části společnosti, totiž militantních ateistů. Zvláště pak je důležitá otázka, kdo je tu povolán, aby „nedovoloval“ zneužívat víru, eventuálně zneužívat ateistickou ideologii.

Gorbačov říká, že je nutno odstranit ze společenských organizací nadvládu placených funkcionářů a že je nutno zbavit místní organizace nutnosti koordinovat každý krok s nadřízeným orgánem. A Doležal katolíkům vytýká, že jejich „akce není organizována církví a naprostá většina ordinářů i kněží se od ní distancovala“. Pomímím zvláště zdařilý poukaz na většinu, dokonce naprostou většinu ordinářů. Bylo by moc pěkné nemluvit jen tak do větru a uvést čísla! Bylo by také dobré při té příležitosti připomenout, že tato naprostá většina ordinářů jsou státní oddaní lidé, ba lidé oddaní opravdu „straně i státu“, „straně i vládě“ a velcí mírostrůjci. Ale už těžko by se dokazovalo, že reprezentují „naprostou většinu“ katolíků. Demokratizace nedemokratizace, panu Doležalovi a zřejmě i straně a vládě záleží hlavně na tom, aby si za „společný“ (přesně panský) stůl sedla s lidmi straně a vládě oddanými, a v současné chvíli je v proudu jednání, které by mohlo vést k povážlivým otřesům v dobrých vztazích mezi katolickou církví a státem, neboť ona převážná, ano naprostá většina ordinářů by se – nedej – kdo? – mohla stát menšinou, a dokonce by se mohlo nad slunce jasněji ukázat, že tato menšina ordinářů za sebou nemá vůbec žádnou nebo jen zcela mizivou „menšinu“ kněží a vůbec žádné věřící! O to teď jde v jednáních, která probíhají a jejichž hrozivost se snaží pan ing. Janků obejít, snížit nebo alespoň oddálit. – Akce katolických laiků je něčím, co zcela odpovídá demokratizaci, jak jí rozumí sovětské vedení a konkrétně Gorbačov. To, že katoličtí laici podnikají něco, co není jen nátlakovou akcí namířenou proti státu (naopak, vůči státu se chovají velmi loajálně), nýbrž také a možná především proti kněžím a biskupům, kteří nemají důvěru věřících, to je pozoruhodné novum.

Pokud jde o to, nemluvit o provaze v domě oběšencově: Doležal mluví o „snahách, zejména organizovaných ze zahraničí, přeměňovat církev a náboženskou víru v nástroj politiky“. Ale kdo nás ochraňoval a nebo mohl ochránit v únoru 1948 a po něm před „snahami, zejména organizovanými ze zahraničí“, přeměnit KSČ v nástroj stržení celé země do mocenské sféry stalinského impéria? – Doležal mluví o „údajné masové podpisové kampani“. Co je podle něho na ní „údajného“? A že prý je „vydávána div ne za spontánní akci samých věřících“. A čím to je tedy akce, když podle Doležala „akce není organizována církví“? (Tím pochopitelně míní především ordináře, jejichž „naprostá většina“ se od akce distancovala.) Podpisy se shromažďují u kardinála Tomáška (na arcibiskupství), protože on představuje tu „naprostou menšinu“ ordinářů, která akce podpořila, a vyjádřila s ní souhlas. Je tedy třeba Tomáška považovat za „sektáře“ z hlediska státu? – Všechny okolnosti, které Doležal problematizuje, všechny insinuace, které se dokonce ani netýkají podstaty věci a jen víří bahno, jsou na draka. Je třeba se vyslovit k

meritu věci; když jde o věcný rozhovor, nemá smysl vytahovat babičky a drby o nich. Jsme na chvostě, řečeno starší stranickou terminologií, a nic nepomůže se najednou ohánět československou „specifikou“. Ta specifická spočívá také v tom, že máme po dvacet let režim, vnucený zbraněmi „spojenců“ a „přátel“. A tenhle režim, i když cítí, že už je v koncích, chce ještě pár dní, pár měsíců přežít, aniž by se musel podstatněji měnit. Doležal je příkladem toho, jak někteří jednotlivci (a není jich málo) „mají zařixovány stereotypy pohledů na církve i náboženství“ z doby hlubokého stalinismu.

23. II. 88

Naprostá většina požadavků, formulovaných v 31 bodech, je čímsi naprosto samozřejmým a vlastně by neměla vůbec být něčím víc než obnovou normality, na níž by státní úřady měly spolupracovat velmi ochotně, a to tím spíš, že se dosud dopouštěly nesčetných menších i větších nezákonných aktů. Je tam ovšem i několik velmi závažných bodů, o nichž bude nutno jednat nejenom s katolickou církví, ale i s církvemi ostatními. Jistým nedostatkem katolické iniciativy je dost málo smyslu pro ekumenický postup. Je to sice na jedné straně pochopitelné s ohledem na oprávněné obavy, že představitelé ostatních církví, menších a malých, by pravděpodobně – ať už spontánně nebo pod tlakem úřadů – vyjádřili svůj nesouhlas a distanci. Ale k tomu by došlo jen proto, že tito představitelé vyjadřují skutečné smýšlení členů svých církví tak málo, jako katoličtí kněží, sdružení v organizaci *Pacem in terris*. To vše je hluboce nenormální a proto je nutno s porozuměním a dokonce velmi pozitivně hodnotit, že se katoličtí laici rozhodli pro iniciativu, že žádají právo vytvářet volná laická náboženská (raději bych četl: křesťanská) společenství (čteme sice, že „u evangelických křesťanů (jsou) odedávna samozřejmá“, což je pravda, ale je opomenuto, že také u nich byla pod nezákonným tlakem státních orgánů zatlačena do podoby pouhých bohoslužebných shromáždění, takže už samozřejmostí dávno být přestala) anebo že dokonce žádají laickou účast při projednávání soupisu 31 požadavků (bodů) se státními orgány. To je konkrétní krok k demokratizaci v rámci katolické církve a ten je třeba jednoznačně uvítat. To také vrhá světlo na to, jak státní orgány maří fungování demokratických principů v církvích presbyterních jako něčeho nepohodlného.

Na poli života církví a vůbec křesťanů v našich zemích dochází v posledních letech k významnému pohybu, který je přijímán různě z různých stran, ale který zůstává nadále skutečností, s níž je nutno reálně počítat. Nejnověji je předmětem zájmu u nás i v zahraničí zejména velmi široce založená akce laických laiků, podpisujících se pod petici o 31 bodech, jimiž se obracejí k představitelům současného veřejného života jako se svými „podněty a návrhy“. Chtějí se tak zapojit jednak do na deset let rozvrženého „díla duchovní obnovy“, vyhlášeného společným pastýřským listem českých a moravských biskupů a administrátorů, ale – a to je třeba ocenit i všem ostatním, kteří se katolíky být necítí – staví se tak do předních řad těch, kdo chtějí napomoci tomu, aby se zatím jen stále opakovaná slova o „radikální přestavbě společnosti“ či dokonce revoluční přestavbě začala naplňovat konkrétním obsahem a aby se tento program, počítající se spoluprací nejširších vrstev občanů, bez nichž by se nutně stal chimérou, začal konečně opravdu realizovat.

Nikoho neudivuje, že se začali ozývat mluvčí těch kruhů, které nesou velkou část odpovědnosti za celkově neutěšený stav naší společnosti v posledních necelých dvaceti letech a kteří, ačkoliv si chtějí nechtějí museli osvojit i taková donedávna zakázaná slova jako „demokratizace“, „radikální ekonomická reforma“, „rozvíjení demokratizačních procesů“ či „zdokonalení politického systému“, chtějí zůstat právě jen u slov, ze všech změn ponechat občanům jen, aby si udělali pořádek na svém pracovišti a pracovali pak ještě lépe než dosud, a nejraději by prohlásili

jako jejich severní sousedi, že potřebné reformy už provedli dávno před perestrojkou a vědí si rady sami, a nepotřebují rady ze strany, která má svých starostí nad hlavu.

V tomto duchu se nedávno začal dovolávat československé specifiky v řešení vztahů mezi státem a církvemi jeden pisatel v ústředním orgánu KSČ. V jedné věci má ovšem pravdu: vztahy státu a církví v našich zemích opravdu neměly v minulosti a nemají ani dnes obdobu dokonce ani v jiných socialistických zemích. Jen jako příklad: zatímco v Polsku nepřestala celá katolická univerzita existovat dokonce ani za hlubokého stalinismu, u nás byly theologické fakulty vyloučeny z univerzit a novým vysokoškolským zákonem nejsou považovány vůbec za vysoké školy (kdežto v telefonním seznamu ano) a jediné bohoslovecké učiliště římskokatolické církve v Litoměřicích nesmí přijímat ke studiu víc než pouhý zlomek toho počtu, kterého by bylo zapotřebí ke krytí skutečných potřeb církve, takže počet vakantních míst vzrostl za poslední čtyři desetiletí a zejména za poslední dvacetiletí přímo katastrofálně (to také vrhá světlo na otázku, do jaké míry stát opravdu „hospodářsky zabezpečuje jejich potřeby“, rozumí se potřeby církví). Nevěcný, značně nelogický článek trpí základním nedostatkem, který je příznačný pro to, jak tito a jim podobní chápou „glasnost“: chybí tam základní informace o 31 bodech, ale nechybí tam spousta insinuací a falešných nařčení, jež si méně informovaný čtenář nemůže bezprostředně ověřit. Podstata článku je však vyjádřena v jediné větě: „Pochopitelně, také stát a společnost mají zájem na tom, aby dané vzájemné vztahy ve své podstatě zůstaly zachovány.“ To ostatně platí pro tyto lidi všeobecně, nejen pokud jde o vztahy mezi státem a církvemi. A tu ovšem můžeme tohoto pána a jemu podobné ujistit svou hlubokou přesvědčeností, že revoluční přestavba a radikální ekonomická reforma, o kterou usilují dnes v Sovětském svazu, nepochybně nespočívá v tom, že všechno zůstane v podstatě zachováno, a nejméně v oblasti kulturní a ve sféře ideového a duchovního života společnosti.

Snad tomu chtěla náhoda, aby si čtenáři RP v jediném dni přečetli Projev Michaila Gorbačova, udávající směr příprav na červnovou stranickou konferenci, a článek V. Doležala o vztahu mezi státem a církví. Heglovská „lest Rozumu“ jen trochu pozornějším čtenářům prstem ukázala na – nijak ovšem nepřekvapující – subjektivní neschopnost nevelké, ale dosud významné vrstvy politického establišmentu následovat občany druhého řádu, jakými u nás dodnes jsou křesťané vůbec a katolíci jmenovitě, protože o nich je teď řeč, a udělat alespoň to, co udělali oni. Katoličtí laici u nás překročili svůj Rubikon. Jistá znamení, že se různé věci mění a že jsou v pohybu, už nás na to v poslední době připravovala (zdá se však, že pro lidi typu Doležalova – ostatně to je nejspíš značka, neboť kdo by dnes riskoval? – to bylo překvapení). Nyní k tomu tedy došlo. Ale to, co pro katolíky u nás je překročeným Rubikonem, stává se pro některé „kontrareformisty“ nepřekročitelnou propastí.

Doležal si pochvaluje, že ČSSR je zemí vzdělaných lidí atd. Bylo by si přát, aby příště do RP napsal něco o vztahu mezi státem a církvemi a o nutnosti jeho přestavby někdo s opravdu „vysokou kulturností, úrovní i tvořivostí myšlení“.

Patočka (1586, s. 42 a okolo) ve svých *Přehledných dějinách filosofie* vykládá řecký pojem FYSIS – na základě zlomku z Herakleita, že „příroda se ráda skrývá“, jako „to, co se skrývá za vším konečným, jednotlivým, a zároveň je rodí“. A dodává, že „není tedy zcela nepodložená domněnka, že i nejstarší užívali termínu FYSIS, třeba vedle ARCHÉ, počátek“. Chtěl bych proti Patočkovi vyložit FYSIS jinak, nikoliv ve smyslu ARCHÉ, nýbrž ve smyslu postižení toho, co už ARCHÉ není, nýbrž co už pod vládou ARCHÉ vzniklo, co se zrodilo či bylo zrozeno. Ten rozdíl vysvitne, jakmile přejdeme k aplikaci na model události. ARCHÉ události není její součástí, tj.

ARCHÉ nesmíme ztotožnit s tím počátkem události, v který už můžeme označit za startující událost samu. Událost ovšem musí nějak začít, právě tak jako potom musí pokračovat a nakonec skončit. ARCHÉ však není první etapou události, neboť tato první etapa hned pomine a následuje po ní etapa další, a po té opět další atd. Tu by nebylo nejmenšího důvodu, proč považovat první etapu události za něco, co potom vládne nad celou událostí, nade vším dění, následujícím po oné první fázi. Naproti tomu FYSIS je to, co vyrůstá, ne to, co rodí. Jedním z doložených významů slova FYSIS je „podoba těla“. Odtud vycházím, neboť ARCHÉ ex definitione žádnou podobu těla nemá – podobu těla má jen to, co vyrostlo, co se zrodilo, nikoliv to, „z čeho“ něco vzniklo, zrodilo se, vyrostlo. Když bychom měli podržet myšlenku ARCHÉ, tak nikoli ve smyslu nejstarších fyziologů, nýbrž spíše ve smyslu Hérakleitova LOGU, který vládne nade vším, nebo také Anaxagorova NOYS – rozumu, který rovněž vládne všemu. FYSIS je naproti tomu to, čemu LOGOS vládne – zrodivšímu se a rostoucímu tělu.

24. II. 88

880224|23. 2. 1988 – 24. 2. 1988

<<<

>>>

[Kritika Patočkova pojetí FYSIS u nejstarších filosofů]

88-305

Patočka má za to, že pro nejstarší filosofy „vše je v jednotě původně živé“, neboť „život náleží k samotné FYSIS, k samotnému základu všeho, co jest“. Protože FYSIS chápe jako ARCHÉ, interpretuje ji jako „to, co je samo o sobě nejživější, z čeho tedy celý proces přirozeně vychází“ (s. 44), jde „o východisko, v němž spatřují největší životnost“. – Mám za to, že se nic nezdá nasvědčovat, že tato interpretace ionských fyziků je oprávněná. Buď bychom museli předpokládat docela jiný pojem života (to by bylo správné, ale pak je sám výklad dalšího zcela pochybný), anebo budeme životem rozumět to, co vskutku žije, co se rodí a vyrůstá – a pak umírá – a pak ovšem to neplatí a nemůže platit pro ARCHÉ. Zkrátka všechno záleží na tom, budeme-li FYSIS vykládat jako charakteristiku původu a počátku každého růstu, tedy něčeho, co k samotnému růstu nenáleží, co není jeho součástí, anebo jako charakteristiku růstu samého, případně toho, co se zrodilo a vyrůstá. Neznáme, vznikající v prvním případě, jsou známé: jak můžeme za počátek a příčinu rození a růstu považovat něco, co nejenom že se nezrodilo a nevyrostlo, ale co je nehybné i v samotném aktu rození? Jak může něco nehybného a neměnného porodit něco, co po svém zrození hned roste a vyrůstá? Jak můžeme FYSIS interpretovat jako živou nehybnost či nehybnou živost, když FYEIN znamená roditi, ale také růsti, vyrůstati? Jak může – podle Aristotela – nehybný počátek být zdrojem a původcem pohybu? Co vlastně vedlo např. Aristotela k tomu, aby prvního hybného činitele považoval za nehybného? (V závěru IV. knihy *Metafysiky*) Jsou to důvody logické: teze, že se všechno mění, i teze, že je všechno v klidu, vedou obě k rozporům. Ale je tomu tak?

24. II. 88

880224

<<<

>>>

[Kritika různých Aristotelových argumentů z *Metafysiky*]

88-306 – 88-308

Ta okolnost je vskutku pozoruhodná: Aristotelés se zabývá logickými zásadami (jako je zásada o vyloučeném třetím nebo zásada sporu atd. – *Metafysika* IV, kap. 6, 7) a pak přechází k otázce, které hned dává dvojí podobu. Odmítá jednostranné výpovědi o všem, jako že vše je pravdivé nebo mylné, anebo že vše je v klidu nebo v pohybu. A poznamenává, že „takové výroky jsou téměř totožné s výrokem Herakleitovým“ (s. 122). Přejdem od otázky pravdivosti nebo mylnosti všeho je Aristotelovi „můstek“ dost banální: „Zřejmě nemluví pravdu ani ti, kdo tvrdí, že všechno jest v klidu, jako ti, kdo říkají, že se všechno pohybuje.“ Tento můstek by mohl sloužit zajisté k přechodu k čemukoliv, k jakémukoliv tvrzení, o němž je možno říkat, buď že je pravdivý nebo mylný. Nicméně zde je vidět, že Aristotelés vidí souvislost hlubší, i když té se nedostává zřetelného výrazu teoretického. V následujícím je pozoruhodné, jak Aristotelés přeskakuje z oblasti ontologické do oblasti logické a zpět: „je-li všechno v klidu, bude vždy totéž pravdivé a mylné; ale patrně se to mění. Vždyť ten, kdo mluví, sám kdysi nebyl a opět jednou nebude.“ Míjí se tím asi toto: výrok „vždyť to je dítě!“ nebyl pravdivý, než se dítě narodilo, eventuelně než bylo počato, a nebude pravdivý, až dítě vyroste v dospělého člověka. Tento argument je ovšem dost slabý, neboť stačí výpověď vztáhnout k určitému datu a její pravdivost je zaručena nezávisle na jakýchkoliv proměnách. A protože víme, že izolovaná výpověď nemůže být samostatně posuzována co do pravdivosti či nepravdivosti, víme také, že v daném kontextu je vždy výpověď chápána (promlouvajícím i chápajícím) jako datovaná. Přeskok od problematiky ontologické do logické a zpět se neosvědčil.

Podobně tomu je s druhým argumentem Aristotelovým, i když ten je založen odlišně. „Jestliže se však všechno pohybuje, nebude nic pravdivého; všechno by tedy bylo mylné.“ V pozadí je myšlenka, nejen na Hérakleita, nýbrž přímo na Kratyta, odmítavšího cokoliv pronášet jako výpověď a omezujícího se na ukazování prstem. Argument je ovšem neplatný, protože chápe (solisticky nabízí toto chápání, aniž by je vyjasnil) onen „všeobecný pohyb“ jako pohyb bez řádu a koordinace, jako by každý okamžik byl zcela nesouvislý a bez jakéhokoliv vztahu k okamžiku předchozímu nebo následujícímu. Ale to je právě hluboký omyl: změny jsou různého druhu, zejména pak různě rychlé. Zajisté je nesnadné říci něco o změně nesmírně krátké ve výpovědi, která ve srovnání s předmětem výpovědi trvá mnohem déle, možná nesrovnatelně déle. Pak opravdu platí, že to, o čem vyprávíme, se během výpovědi změní natolik, že naše výpověď ani nedostane tu příležitost, aby třeba jen na sebekratší jediný okamžik byla pravdivá, neboť výpověď nemůže být pravdivá v jedné jediné své fázi, nýbrž jako celek. Znamená to však opravdu, že předmětem takové dlouhé výpovědi nemůže nikterak být událost (změna) velmi krátká? To by byl stejný argument, jako že výpověď, která sama nemůže být kulatá, nemůže být pravdivá, týká-li se kruhu nebo koule. Pak by stejně platilo, že výpověď o dosavadním stáří vesmíru nemůže být pravdivá, protože je nesrovnatelně kratší než trvání vesmíru, o němž chce něco vypovídat. V podstatě je zmíněný argument založen na něčem docela jiném, než předstírá: všechno je mylné, protože každá výpověď se liší od toho, o čem vypovídá, a proto nemůže být pravdivá, neboť – a to je podstata – pravdivost věty je chápána jako podobnost, připodobnění předmětu.

Významný je také další argument Aristotelův (s. 124), že „to, co se mění, musí býti jsoucí. Neboť změna se děje z něčeho v něco.“ Proti tomu lze při nezměněných východiscích argumentovat stále ještě parmenidovsky. Je-li změna vždycky změnou něčeho v něco, pak tato změna nutně znamená, že ono výchozí „něco“ tu buď je, nebo není. A totéž platí o onom výsledném „něco“. Pokud tu je výchozí

„něco“, pak tu ještě není výsledné „něco“. Naproti tomu zase, je-li tu výsledné „něco“, nutně tu už nemůže být ono výchozí „něco“. V obou případech tu ovšem není žádná změna. Jak potom můžeme považovat změnu za jsoucí? A pakliže trváme na tom, že změna je možná, a pokud se právě uskutečňuje, že je jsoucí, pak se můžeme tázat, jak je to s oněmi dvěma „jsoucími“ stavy, totiž výchozím „něco“ a výsledným „něco“. V nejlepším případě můžeme umístit změnu mezi ně obě. Ale to pak znamená, že právě v okamžiku změny „není“ ani výchozí „něco“, ani výsledné „něco“. Jak by tedy mohla být změna charakterizována jako nějaké další „něco“ mezi obojím „něco“ a zároveň jako dění, jímž se výchozí „něco“ mění v „něco“ jiného, totiž v „něco“ výsledné? Výsledné „něco“ je prostě jiné než výchozí „něco“, a o žádném přechodu (jakožto změně) nemůže být řeč. A jestliže chceme mezi obojí „něco“ vsadit ještě „něco“ dalšího, totiž tzv. změnu, ničeho tím nedosáhneme, jen si zkomplikujeme situaci, neboť nevíme, co to je změna, a pokud se pokusíme ji pochopit jako „jsoucí“, pak místo jednoho problému tu máme hned dva, totiž jak dochází ke „změně“ č. 1 od výchozího „něco“ ke změně a jak ke „změně“ č. 2 od změny k výslednému „něco“. A tak dále, vždy znovu až do nekonečna. Neplatí-li toto, pak pojetí jsoucnosti samotné změny musí být korigováno.

27. II. 88

880227

<<<

>>>

[Aristotelovo pojetí FYSIS a Empedoklovo pojetí Lásky a Sváru]

88-309 – 88-316

Podle Aristotela znamená FYSIS v jednom smyslu vznik (*genesis*) a vývoj věcí (*Metafysika* s. 120, V.4 zač.). Když se však podíváme na starší myslitele, např. k Empedokleovi, zjistíme, že podle něho prvky (živly) (*stoicheia*) jsou nezrozené (AGENÉTA) (zl.B 7 – Svob. s. 73), zatímco na druhé straně „u žádné smrtelné věci není rození“ (FYSIS), ani smrt, nýbrž jen míšení a vzájemné střídání věcí smíšených, „avšak lidé to rozením nazývají zvyklí“ (opět FYSIS). Co z toho můžeme vysoudit? Především je zřejmé, že Empedokleův důraz na „pouhé“ míšení a rozlučování chce popřít, že by pouhá agregace nebo nahromadění ve směsi mohly vést k nějakému vzniku jsoucího. Krátce shrnuto, tzv. smrtelná věc není ani smrtelná, ani věc (ve smyslu jsoucna). Vzniká otázka: jestliže Empedoklés popírá, že by nějaká hromada či směs měla svou FYSIS, přičemž zároveň popírá smrt (THANATOS), přisuzuje snad FYSIS něčemu jinému? Ví o něčem, čemu by FYSIS přisoudil? Aristotelés sám cituje Empedokla (De gener. anim.), že je od sebe oddělena FYSIS (lidských) údů, jedna (= FYSIS) je (ukryta) v mužském (semeni) (a druhá v ženském) (zl.B 63, Svob. s. 82 – ale Svoboda chybně překládá „podstata“, Diels překládá „Ursprung“). Z tohoto místa bychom mohli soudit na to, že sám „úd“ jako kus těla posuzuje Empedoklés stále ještě jako pouhou směs či nahromadění – a možná, že tu přechází na onen shora zmíněný „zvyk“ mluvit o FYSIS i tam, kde ve skutečnosti žádná není – ale že uspořádání, vytvarování, vznik a růst údů má jistý řád, odlišný od pouhé směsi, a tento řád že je odpovědný za rozdíly mezi mužem a ženou, ačkoliv jde v obou případech o člověka. Pak bychom FYSIS údů a také FYSIS těla vůbec mohli chápat jako LOGOS těla, neboť FYSIS by pak byla jen způsobem a zvláštním případem LOGU.

Zdá se, že přijmeme-li za východisko Empedokleovo užití termínu FYSIS jako přiřaditelného k termínu THANATOS, pak jeho odmítání, když nechce mluvit ani o FYSIS,

ani o THANATOS u toho, co „vzniká“ pouze zdánlivě a je tak pouze ze zvyku nazýváno, ale ve skutečnosti to je pouhé nahromadění a pouhá směs prvků, pak ovšem musíme stejně tak odmítnout legitimnost použití oněch termínů pro prvky (živly) samotné, neboť ty také nevznikají a nerostou ani nezanikají a neumírají. Zdá se, že smyslem vyostřené kritiky aplikace pojmu FYSIS je přece jen něco pozitivního, nikoliv zavržení tohoto termínu naprosto a docela. Bohužel onen druhý zlomek je příliš „zlomkovatý“, takže se o něj nelze dost pevně opřít. Nicméně se tu otvírá jistá možnost, chápat FYSIS jako to, co by mohlo být jakýmsi předchůdcem Aristotelovy entelechie, pokud je naše interpretace FYSIS jako řádu, pořadajícího lidské údy tak, aby jednou vznikla (vyrostla) žena, a podruhé muž. FYSIS bychom potom nesměli ztotožnit s tělem, ale v těle by se FYSIS přece jen ukazovala, zračila. Proč nelze FYSIS s tělem přímo ztotožnit, to by mohlo a vlastně muselo být předmětem podrobnějšího výkladu, k němuž je nejprve nutno provést základní odlišení dvojího významu slova „jest“. Přesto můžeme již nyní poukázat na zajímavou skutečnost, že o FYSIS lidských údů, jež má co dělat s rozdílem mezi mužem a ženou, lze s jistotou ne zcela pominutelnou pravděpodobností, resp. oprávněností chápat jako nějaký pořadající princip právě u myslitele, který si je dobře vědom, že prvky či živly jsou samy o sobě mrtvé a neiniciativní, takže musí vymýšlet FILIA a NEIKOS (někdy FILOTÉS). „O Lásce všichni vědí, že v lidské údy je rostlá“ (B 17, s. 74: FILOTÉS... EMFYTOS ARTHROIS). Tím se věc vyjasňuje.

Mohli bychom se tudíž nyní odvážit jisté hypotetické interpretace FYSIS, sice s úmyslem vážně navázat na Empedokla, ale v jisté volnosti, kterou si žádný filosofický podnik nesmí nechat vzít. (A to tím spíš, že to dělají i takoví filosofové, kteří to takto zjevně nijak nepřiznávají, a možná kteří to nepřiznávají ani sami sobě, kteří si to prostě ani neuvědomují. Mám za to, že něčeho podobného se dopustil právě citovaný Patočka (srv. 88-305). Empedoklés pro svůj koncept potřebuje Lásku a Svár. My – jak jsme ukázali jinde – můžeme oběma funkcemi pověřit činitele jediného, totiž LOGOS jako to, co spojuje, shromažďuje, sbírá; neboť sbírat nelze bez vybírání, nemá-li vzniknout ne-logická pouhá hromada věcí náhodně rozházených, eventuálně „shrnutých“. Podle vzoru Empedoklea bychom mohli říci, že LOGOS je „vrostlý v lidské údy“ (tím, že se vyhneme protikladu Lásky a Sváru a pověříme oběma funkcemi LOGOS, vyhneme se zároveň jisté tendenci k neúměrně zdůrazněnému sexismu, neboť „fysické“ rozdíly mezi mužem a ženou nejsou jediným ani hlavním výsledkem pořadající moci Lásky a tím méně LOGU. Tvorba sekundárních pohlavních znaků se nikterak zásadně neliší od tvorby ostatních orgánů tělesných, jako jsou ruce, nohy, žaludek, játra atd. LOGOS tedy pověříme tvorbou všech orgánů i celého těla. Tělo je určitým uspořádáním prvků či živlů (STOICHEIA), ale nikoli uspořádáním zvenčí, takže by LOGOS zůstal jen pořadajícím, ale odděleným principem, tak jako čteme, že „moudrost je ode všeho oddělena“, nýbrž naopak tím způsobem, že LOGOS je „vrostlý v lidské údy“ resp. v lidské tělo (tedy: LOGOS EMFYTOS ARTHROIS ESTIN). Takový rostlý LOGOS se ovšem liší od LOGU odděleného, „podle něhož“ se děje vše, neboť podle tohoto LOGU se děje jen něco určitého.

Je dobré si také všimnout, jak mluví Empedoklés o životě a o celku. „Lidé zmírají rychle, a za živa malou jen částku / života spatřivše, tak jako dým se do výše zvednou, / odletí pryč a o tom jen vědí, s čím setkal se každý / po různu bloudě, a přece se chlubí, že našli celek. / Nemožno věru lidem jej vidět neb slyšet neb myslí / pochopit. Ty však, který ses takto odloučil od nich, / dovíš se, arci ne více, než lidská moudrost se zvedne.“ (zl. B 2, Svob. s. 72-3). Patočka tu interpretuje pozoruhodně, a je třeba na to upozornit. Píše: „Jde o první velkorysé uvědomění docela podstatného rozporu, který existuje mezi předmětným poznáváním a nepředmětným porozuměním vlastnímu životnímu osudu a poslání“ (*Přehledné dějiny filosofie*, s. 211). „Nad vším, co poví báseň o přírodě, jest ještě vyšší oblast s

první neslučitelná, poněvadž nenáleží ke světu jako jeho součást.“ (dtto) Báseň *O přírodě*, řecky PERI FYSEÓS; je jistě zajímavé, že bývalo zvykem nazývat spisy tímto způsobem, totiž že slovo FYSIS se tu podává v plurálu, někdy se vyskytuje také PERI FYSIOS, ale jinak: PERI TÉS TOY PANTOS FYSEÓS (Okkel.), PERI TOY MÉ ONTOS É PERI FYSEÓS (Gorgias), PERI FYSEÓS É PERI TOY ONTOS (Meliss.) – ale na rozdíl od toho zase TÉN TÓN PANTÓN FYSIN... (Zenon) atd. Dalo by se říci, že – ačkoliv přesně se to asi nedodržovalo – byl pocítován rozdíl mezi FYSIS TÓN PANTÓN a mezi FYSEIS TÓN ONTÓN, sg. FYSIS TOY ONTOS. Podle toho bychom mohli zavést platně rozdíl mezi FYSIS, vrostlou v tělo (konkrétní, jednotlivé, a proto odlišnou od jiných), a mezi FYSIS, jež oživuje veškerenstvo, všechno vůbec, celý svět (který byl jakožto krásný chápán jako „živok“, viz např. též Platón, ale i jinak doložitelně). FYSIS tedy je spjata s ON, a tím s EINAI.

Příznačné je, že Empedoklés je ochoten za jsoucí považovat pouze elementy, živly, *stoicheia*, *rhizomata*, kořeny. Láska ani Svár v jeho pojetí žádnými jsoucnými nejsou. Nicméně by nebylo lidí, zvířat atd., kdyby Láska nespojovala kořeny v jednotlivé jednotné útvary, díky jí „srostlé v jedno“. Láska vrůstá do těl živých bytostí a způsobuje, že kořeny či prvky v nich obsažené také srůstají v jedno tělo. (zl. B 26, Svob. s. 77). Když Láska takto sjednocuje, „rodí se z mnohého jedno“ (zl. B 26, dtto) a tak „vznikají věci a život nemají stálý“ (dtto). Život je tedy přisuzován pouze tomu, co spojila, sjednotila Láska, nikoliv prvkům. Jiná je věc, zda život lze přisoudit samotné Lásce – vždyť Empedoklés mluví ne pouze o nějakém principu nebo síle, faktoru apod., nýbrž dokonce o Bohyni Lásky (např. zl. B 22, s. 77). V tom smyslu lze také vyložit, když Empedoklés říká, že „odjinud vzešel pramen smrtelných věcí, jež v nesmírném počtu se jeví“ (zl. B 23, s. 76). Zároveň se zdá, že Empedoklés neměl na mysli žádné věčné ideje v platónském smyslu ani formy aristotelské. Láska působí také zkusmo (zl. B 57 až B 61), dopouští se omylů – a tedy je schopna se také učit – takže vznikl „div“: „tisíce smrtelných rodů“ (zl. B 35, s. 79). – Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Empedoklés podobně jako ostatní fyziologové spojují život s něčím, co není „jsoucí“ v běžném smyslu, ale co ze „jsoucího“ teprve dělá „živé jsoucí“ neboli pravé jsoucno. To zároveň znamená, že žádné pravé jsoucno nesmí být chápáno redukovaně jako cosi jen jsoucího, jen vnějšího, jen viditelného, smysly vnímatelného, zvenčí přístupného, ale že je třeba dbát, že každé pravé jsoucno je oživeno něčím, co mu dovolilo vzniknout, zrodit se a vyrůst jen tím, že do něho „vrostlo“.

Z toho ovšem vyplývá, že filosofie, která se chce zabývat jsoucny či jsoucnem (a to pravými jsoucnými), nemůže nikdy setrvat pouze u toho co jest, neboť samo jsoucno je (pravým) jsoucny jen díky tomu, že jen zčásti jest, ale zčásti není. Jsoucno jakožto jsoucno je tedy nehodno opravdově filosofického zájmu, neboť jsoucí jakožto jsoucí je zbaveno toho, co z něho dělá (pravé) jsoucí, totiž toho, o čem nemůžeme říci, že je jsoucí. Jsoucno, alespoň pravé jsoucno, je zároveň jsoucí a zároveň nejsoucí. Naproti tomu (nepravé) jsoucno, které je jenom jsoucí, je pouhou náhodnou hromadou věcí, ale nikoliv jsoucny (pravým). Odtud je zřejmé, nač Aristotelés nepomyslel, resp. co nedomyslel, když upozorňoval, že „o jsoucnu se mluví v mnoha významech“ (*Metafysika* IV,2 – s. 96). Empedokleova myšlenka tu má svou váhu a důležitost: jsoucno jako jsoucí (resp. redukované na to, že a jak „jest“) není vlastně ještě pravým jsoucny, nýbrž je pouhou hromadou či směsí. Pouhá směs (a tu musíme mít na mysli směs nejen v prostoru, ale i v čase, dokonce právě v čase je rozdíl mezi směsí a pravým jsoucny nejdůležitější, neboť každé jsoucno – pravé – je jsoucny v čase) se stává (pravým) jsoucny teprve „působením“ nejsoucího, totiž – podle Empedoklea – působením Lásky, která není jsoucny, ale pro každé „pravé“ jsoucno je tím, co je nejen umožňuje, ale přímo zakládá, neboť tím, jak Láska vrůstá do pouhé směsi, způsobuje, že rhizomata ve směsi navzájem také srůstají a dávají tak zrod onomu

(pravému) jsoucnu, které už není pouhou směsí a hromadou, ale je vyrostlé, resp. zrozené a vyrostlé, je FYSIS. Pouhá hromada kořenů či prvků není ještě FYSIS, neboť v ní není nic živého, nic zrozeného a vyrostlého, nicméně smrtelného, spějícího nejen do květu, ale také k zániku.

Jestliže je tomu tak, jak řečeno, je nutno spolu s Aristotelem důkladně rozlišovat mezi tím, když jsou prvky nebo kořeny ve směsi a v hromadě jen k sobě přiloženy či přihrnuty, takže se dotýkají, a mezi tím, když tyto prvky či kořeny (v Empedokleově smyslu) srůstají. Srůst nazývá Aristotelés SYMFYSIS; etymologicky věrný latinský překlad slova SYMFYSIS je syncretum či spíš concretum. Budeme tedy rozlišovat mezi ryzími jsoucnostmi, což jsou abstrakce, a mezi sérií jsoucností, které jsou srostlé v jedno jsoucí, tedy v konkrétum, ve srostlici (viz *Metafysika V*, 4 – s. 130). FYSIS je tedy možná jen jako SYMFYSIS, ens je možné jen jako concretum. Naším hlavním problémem však bude důkladné studium povahy onoho srůstu, díky kterému je vůbec možný růst. Aristotelés vymezuje růst následovně: „Slovesa ‚růsti‘ (FYESTHAI) se v řeči užívá o všem, co se zvětšuje skrze jiné tím, že se ho dotýká a s ním srůstá nebo k němu přirůstá, jako je tomu u zárodku.“ (*Metafysika s. 130*) „Mezi srůstem (SYMFYSIS) a dotykem je však rozdíl (...) u věcí, jež jsou srostlé, jest ještě něco jednotného, co je v obou totožné; a to právě působí, že místo aby se dotýkaly, spolu srůstají a jsou jedno co do nepřetržitosti a kolikosti, ale ne co do jakosti.“ (dtto) Toto Aristotelovo vysvětlení je naprosto nedostatečné a velmi hrubé, hrubozrné. Jak může „něco třetího“ působit srůst dvou „věcí“, tj. změnu pouhého dotyku ve srůst obou? Je to snad něco třetího, co k oběma přistupuje zvenčí? Pak ovšem by tentýž problém vyvstal ve vztahu onoho třetího ke každé z původních dvou „věcí“, které se jen dotýkaly. Jak to, že toto třetí se obou věcí jen nedotýká? Co způsobuje, že toto třetí je oběma „věcem“ původním blíž, že proniká do nich a jimi a zapojuje je do nějakého „jednoho“?

Aristotelova kritika Empedokleova pojetí Lásky a Sváru je plně oprávněná. Láska spojuje různé kořeny (prvky) a vrůstá v ně a dává jim tak srůstat a vyrůstat v jednotu (v organismus), ale tím *eo ipso* rozděljuje od sebe tytéž kořeny; a naopak Svár sice od sebe odděluje různé kořeny, srostlé v jednotu, ale sjednocuje spolu zase tytéž kořeny. Bylo by sice možné ještě argumentovat tím, že sjednocenost kořenů jednoho druhu je podstatně odlišná od sjednocenosti různých kořenů (kořenů různého druhu) v jednotu organismu a že čistý kořen, resp. čisté kořeny, nemišžené se žádnými kořeny jiného druhu, nikdy nevytvoří víc než nějakou homogenní masu, ale vůbec ne nějaký organismus, tedy něco živého. Ale to by vcelku mnoho nepomohlo. V každém případě by bylo nutno Lásku pověřit také rozdělováním a nejenom sjednocováním, a to je proti Empedokleovým předpokladům i záměrům. Na druhé straně je funkce Sváru sama o sobě dost problematická. Bylo by zapotřebí vidět jako hlavní poslání Sváru spojování a soustředování rhizomat jednoho druhu, takže by ve skutečnosti fungovaly dva druhy Lásky, působící proti sobě: jedna by sjednocovala různé, druhá by sjednocovala stejné. Ale to by odporovalo vší zkušenosti, protože smrt nějakého organismu se nevyznačuje žádným nápadným rozpadem organické jednoty – ta je teprve důsledkem, zprvu srůst po mnoha stránkách ještě drží pohromadě i po smrti živé bytosti. Proto stačí, že poleví nebo ustoupí Láska jako sjednocující činitel – a pomalu nastává nezadržitelný rozklad jednoty. Organická jednota různého však nepřechází v třídění kořenů podle druhů, nýbrž pouze v chaotickou, neuspořádanou směs. Možná, že právě v tom Aristotelés misinterpretuje Empedoklea. Ale Svár je stejně podivný koncept.

27. II. 88

880227

<<<

>>>

[Pojmové myšlení jím založená distance mezi myšlením a skutečností myšlenou]

88-317 - 88-318

Základním výdobytkem filosofie, založené starými Řeky, je maximální využívání sféry distance mezi výkonem myšlení a mezi skutečností myšlenou. To má svůj význam také pro všechny pokusy o nové výzkumy filosofické povahy a zejména o nové myšlenkové experimenty. Dlouhé zkušenosti naučily filosofy počítat s tím, že onu distanci je nesnadno ve všech směrech udržet a že je mimořádně obtížné ji ještě zvětšit o další prostory a pak tyto prostory řádně zpracovat. Jestliže se zdůrazňuje důležitost navazování na filosofickou tradici, jestliže např. náš Rádl podtrhuje, že každá nová myšlenka se rodí jen z myšlenky staré, pak se musíme tázat, jak lze tuto nepochybně správnou a platnou zkušenost teoreticky zdůvodnit. Ukázalo se, že není nejlepší razit zcela nové pojmy, protože opravdu nový pojem je velmi nesnadné upevnit a opevnit po všech stránkách. Proto je lépe najít předchůdce, vybrat si příslušný pojem a svůj polonový pojem vymezit vůči onomu starému. Ten bývá probrán už po mnoha stránkách a ukazuje sám už mnoha směry, na které sám jeho tvůrce leckdy ani nepomyslel. Kromě toho je velmi těžké při tvorbě zcela nového pojmu se uvarovat, že sjedeme nepozorovaně do nějakých starých kolejí. Naproti tomu, když víme, vůči komu a vůči čemu se vymezujeme, jsme schopni mnohem lépe uhlídat, abychom nesjeli do určitých konkrétních kolejí, které předem dovedeme odhadnout, neboť nám napovídá onen pojem, vůči němuž jsme svůj vymezovali. Při tvorbě nového pojmu většinou nedovedeme odhadnout, zda bude ve svých dalekosáhlých důsledcích jednak vůbec dost nosným, ale zejména nebude-li se vzpírat myšlenkové strategii, kvůli níž jsme jej vlastně vynalezli. Když se vymezujeme vůči nějakému obdobnému staršímu, víme, kam směřoval a čemu bránil.

Pojmové myšlení, ať už je dnes vidíme nebo začínáme vidět sebevíc kriticky, udělalo převratný průlom do lidského myšlení tím, že vytvořilo díky uvědomění distance mezi myslícím (aktem) a myšleným (skutečností) přístupovou cestu k docela nové oblasti, která mohla být v myšlení stále víc, ve stále širším měřítku a také neustále důkladněji tematizována, ale především využívána. Došlo k tomu tak, že myslitelé vědomě vytvářeli pojmy, „umísťovali“ je do vzniklé (nebo lépe: odhalené) mezery, a vůbec si jich byli vědomi, všímali si jich a zkoumali jejich povahu a vůbec povahu i soudů, úsudků a rozlehlejší argumentace, posléze i myšlenkové taktiky a strategie atd. Dlouho si neuvědomovali rozdíl mezi na jedné straně pojmem a intencionálním předmětem, na druhé straně mezi intencionálním a reálným předmětem (slovo „reálný“ zatím užíváme jen provizorně, nedbajíce, že etymologicky souvisí s „res“). To objevil, odhalil v navázání na Brentana a jeho „imanentní předměty“ teprve Husserl, ale ani on si tím nebyl docela jist a později kolísal (vracel se k termínům Brentanovým, např. v *Karteziánských meditacích*). Ale fakticky se ovšem s intencionálními předměty pracovalo už od počátku, neboť žádný pojem nemůže být upevněn bez příslušného intencionálního předmětu (i obráceně, žádný intencionální předmět nemůže být konstruován bez příslušného pojmu). A to není žádná okrajová a jen technická záležitost. Právě tato vždy dvojmo zajišťovaná distance dovolovala něco, co bylo naprosto nedostupné žádným „mudrcům“ jiných duchovních a myšlenkových kultur (např. v Indii, v Číně aj.) Sama strategie myšlení, dokonce již argumentace atd. je možná jen díky tomuto vynálezu. Možná, že existuje nějaká alternativa, ale toto je dějinná skutečnost.

28. II. 88

880228

<<<

>>>

[Moje cesta k přemýšlení o pravdě]

88-319 - 88-320

Pod vlivem filosofie Rádlovy jsem se začal zabývat povahou pravdy (nemohu zapomenout ani na význam setkání s Heideggerem a jeho *Wesen der Wahrheit* v r. 1947 v soukromém Patočkově semináři). Postupně mi vyvstávala před očima nutnost myslet pravdu jako skutečnost, která se docela základně liší ode všech skutečností, jimiž se filosofie a věda tradičně zabývají. Rádl se pokoušel to vyjádřit rozdílem mezi tím, co „jest“ a co „platí“, případně co „má být“. (Tehdy jsem se také pustil do čtení právních normativistů, zejména Engliše, ale byl jsem zklamán. To nešlo tím směrem, který jsem považoval za nutný a správný.) Přes Rádla jsem začal lépe rozumět Masarykovi, a našel jsem tam jisté náběhy, které mi zase Rádla ukázaly v novém kontextu a ještě dále mi ho přiblížily. Pak jsem se stále více dostával krok za krokem k chápání rozhodujícího časového aspektu každé „skutečné skutečnosti“, totiž budoucnosti. Pokoušel jsem se přijít problému na kloub přes filosofii uměleckého díla; dodnes mám za to, že od umění se filosofie nejen má čemu učit, ale že v pokusech o reflexi umění má filosofie v naší době snad jedinou nebo přinejmenším tu nejlepší šanci najít cestu ven z krize tzv. metafyziky. V diskusích v ekumenickém semináři v Jirchářích jsem si poprvé vyjasnil nutnost najít nový, efektivní způsob myšlení skutečnosti, kterou nelze chápat jako předmět. Několik přednášek, ostré polemiky, článek, který po jistých potížích vyšel až 1969 v *Podobách II*, a pak už se to stalo trvalým tématem přemýšlení, i když k novým pokusům o formulaci celkovější a systematičtější docházelo jen sporadicky. Hledal jsem spřízněné myslitele, ale všude jsem nacházel jen náběhy, ale žádné kroky, směřující ke konstituci něčeho nového.

Nesnáze spojené s výzkumem možné nové cesty spočívaly a) v nedostatku předchozích výzkumů a v jejich neuspokojivosti – nenašel jsem nic, co by vytyčilo myšlenku a stanovilo hlavní problémy i úkoly; b) neměl jsem vlastně nikdy dost možností zabývat se problémem soustavně a nepřetržitě; c) nenašel jsem spřízněné myslitele ve své blízkém okolí, s nimiž bych mohl věc prodiskutovávat – ani v Jirchářích jsem nenašel nezbytného partnera, ani Patočka neměl chuť o tom nějak blíže diskutovat, i když např. Večerka mi vysvětloval, že nejde o nesmysl (když se toho Večerka dožadoval na pomoc proti mně); zejména však se nenašel nikdo, kdo by podnikl vážnější pokus o kritiku – bez kritiky každá myšlenka nejen propadá nebezpečí esoterismu a extravagantnosti, ale prostě slábne, vnitřně se vyčerpává, neboť je srážena nevhodným kulturním a duchovním kontextem, resp. jeho obecným nedostatkem, což je nevhodnost jen umocněná; d) znovu a znovu se ukazovalo a ukazuje, jak je celkem dost inteligentních myslitelů, kteří dovedou žít z toho, že mají přístup k literatuře (větší a lepší než ti druzí – ať už díky přísunu knih a článků, nebo zejména díky schopnosti číst v cizích jazycích, což neobvykle jedny zvyhodňuje a jiné znevýhodňuje), ale jak je málo těch, kdo jsou schopni na základě svých vědomostí a své vlastní výzkumné práce posuzovat a rozhodnout o kvalitách něčeho nového, aniž by se mohli opřít o nějakou již provedenou kritiku. U nás umíme jen chválit, pozitivně oceňovat nebo odmítat, ale kritická analýza téměř neexistuje. To je ovšem jen jedna zvlášť výrazná stránka obecnějšího manka, že neexistuje ani zkušenost s dialogem ani potřeba dialogu –

dokonce snad někde v hloubce lze zahlédnout i děs z dialogu, ze střetu názorů a z kritiky – a nevraživost vůči kritice.

28. II. 88

880228

<<<

>>>

Teze - příprava na 29. 2. 88 - O skutečnostech, které nejsou

88-321 – 88-325

1. Nedávno v Praze: Marc Ferro přednášel o historii jako o experimentální vědě. Nic převratného – stačí, když si historikové uvědomí, že bez filosofického přístupu se jim dějiny neotevrou ve své dějinnosti. Je to filosofie, která je tou experimentující disciplínou – v historii.
2. Úloha experimentu ve filosofii: jde o experiment myšlenkový. Dva typy myšlenkového experimentu: a) konstrukce experimentálního modelu, b) užití experimentální metody samotné myšlenkové práce (na různých úrovních).
3. Filosofie sama začala jako myšlenkový experiment. Zjednodušení to objasní. Svobodův výbor a překlad *Zlomků* – vedle sebe tam najdeme nefilosofii a filosofii. Orfismus o vodě je mýtus; Thalés o vodě – díky pozdějšímu vývoji můžeme interpretovat filosoficky. Jinak nic nesvědčí o jeho filosofičnosti (vše je plné bohů, magnetovec má duši × ale byl geometr). Posvátnost slezu, péče o obřady, zákaz některých jídel u Pýthagory – nefilosofie, též zákaz požívání bobů u Empedoklea nebo průpovědky mravní a náboženské u Démokrita atd.
4. Aristotelés interpretuje jeden ze základních myšlenkových experimentů (ne-li vůbec nejzákladnější) jako otázku, co trvá uprostřed změn. První historik filosofie, i když problémy. Otázka po *arché*: poznat lze jen to, co se nemění, a změnu jen, pokud se v ní něco nemění. Nemůže být všechno v pohybu. To je sám základ všeho dalšího filosofického i vědeckého myšlení – dodnes. Problémem je změna, neměnnost je samozřejmá.
5. Nejčastěji se tento typ myšlení nazývá metafyzickým; a má se za to, že metafyzika je u konce. Je to zjednodušení – redukce na substanční model. Ale jako východisko to dnes večer stačí. Myslíme stále ještě stejně, ale víme, že to je problematické. Zákony zachování by neměly smysl, kdyby tu nebylo nic kvantifikovatelného někde v základech všeho.
6. Naše otázka: proč je věčnost a neměnnost *arché* (nebo *archai*) pro řecké myslitele samozřejmostí? (Výjimkou je Hérakleitos, ale i on má „věčný *logos*“.) Tvrdím, že to je vyvoláno největším myšlenkovým vynálezem všech dob, totiž vynálezem pojmů a pojmového myšlení.
7. Stručně řečeno: nejde jen o pojmy, nýbrž o dvojice pojem – intencionální předmět (to odhalil vlastně teprve Husserl v *Logische Untersuchungen* a sám to dost daleko nedotáhl). Skutečný „předmět“ je „nahlížen“ prizmatem „intencionálního předmětu“, a proto se jeví být předmětem. Všechno myšlení a poznávání je pak soustředěno na předměty, resp. na předmětné intence. Myšlení není možné bez intencí nepředmětných, ale každé pomýšlení na ně je v evropské tradici vytěšňováno. Můžeme proto mluvit o tradici předmětného myšlení.
8. Navrhuji termín „předmětné myšlení“ místo „metafyzika“, protože ten termín se mi líbí, a hlavně s ním mám své plány, chci ho použít. Historie termínu:

původně knihovnický výmysl (Androníkos z Rhodu), později je ho užíváno filosoficky; křesťanským vlivem – působení novoplatoniků (i stoiků), ale později zejména aristoteliků – význam posunut na „*supranatura(lis)*“, nadpřirozeno. Tím se necítím nikterak vázán.

9. Smysl filosofických návratů – ne proto, abychom se nechali determinovat, ale abychom získali nezbytný odstup od svého (nebo současného) myšlení. Dějiny filosofie mj. mají ten smysl, že nám dovolují nejen najít nové cesty, ale vyhnout se také sklouznutí do starých kolejí. Někdy nám pomohou staré myšlenky, někdy také jazyk (nejen řecký a možná i latinský, ale dokonce i český!).

10. Abychom si otevřeli cestu k novému pojetí metafyziky, musíme se pokusit jinak chápat samu fyziku, či lépe a přesněji: fyziologii. (Prvním presokratikům se někdy říkalo fyziologové.) Co to je *fysis* a jaké má různé významy, vykládá Aristotelés v knize Δ , kap. 4 své *Metafyziky*. Mnohoznačnost slova nám však nepomáhá. Etymologie je lepší: souvislost s *fyó*, *fyesthai*.

11. Důležité bude, budeme-li přiřazovat *fysis* tomu, co rodí, nebo tomu, co je zrozeno. Patočka v *Přehledných dějinách filosofie* se kloní k prvnímu, já k druhému. Podle Empedoklea náleží k sobě *fysis* a *thanatos* (i když je to komplikovanější!), takže nemůžeme mluvit o *fysis* u rhizomat, ta jsou *agenéta*. *Fysis* a *genesis* náleží nerozlučně k sobě (a ovšem i *thanatos* a *ftóra*).

12. U Empedoklea najdeme sice formulace takřka mechanistické, ale jsou to jen nepřesnosti, odporující jeho celkové koncepci: Láska (*filia*, *filotés*) „vrůstá“ do těl, těla nejsou pouhou směsí, pouhou hromadou.

13. Proto můžeme např. říci, že Hérakleitem zmíněný „nejkrásnější svět jako hromada věcí náhodně rozházených“ nemá *fysis*, neboť nevyrostl ani se nezrodil. *Fysis* lze nanejvýš přiznat oněm rozházeným věcem, a to každé zvlášť, pokud se zrodila a vyrostla (jinak ne). Nezáleží na tom, co všechno Řekové považovali za vyrostlé. Zlomek z Hérakleita je ovšem polemický – připravuje si asi půdu pro poukaz na „věčný *logos*“, podle něhož se všechno děje (a podle logu se neděje nic takového jako pouhé rozházení nebo rozházenost, nýbrž právě naopak shromažďování, sbírání, sjednocování – viz *legein* = sbírat, opak k rozhazovati).

14. Empedoklés se střeží mluvit o Lásce nebo o Sváru jako o něčem jsoucím (na rozdíl od kořenů, rhizomat). Hérakleitos naproti tomu neváhá *logos* označit za věčně jsoucí (*tú de logú tú d'eontos aei*), ale tady musíme být opatrní. V témž smyslu mluví např. Leukippos o tom, že prázdno jest (A 7) nebo že jsoucí není o nic více než nejsoucí (takže nejsoucí může být příčinou – A 8). To souvisí s tím, co řekl již Aristotelés, totiž že „o jsoucnu se mluví v mnoha významech (*Metafyzika* Γ , kap. 2). Hned dodám, že pro nás v nejbližší chvíli budou důležité zejména dva významy.

15. Věnujme jistou pozornost tomu, že tradičně se má za to, že výrok o nějaké skutečnosti může být buď pravdivý, nebo nepravdivý. Místo skutečnost říkejme: o něčem jsoucím. O jsoucím v jednom smyslu můžeme pravdivě vypovídat bez omezení, v druhém smyslu však s omezením. Na otázku po stáří určitého psa lze pravdivě odpovědět: je mu 8 let. Ale na otázku po stáří Sókrata nebo jeho psa, měl-li jakého, pravdivě odpovědět nemůžeme, leč s podmínkou. Ta podmínka se týká času: když Sókratés zemřel, bylo mu 70, ale když o něm psal Aristofanés v *Oblacích*, byl to ještě mladý muž.

16. To se ovšem netýká jen výpovědí o čase, např. o věku, nýbrž o mnohém jiném. Můžete se tázat, zda ten či onen je šťastný člověk, a filosof odmítne s poukazem na to, že ještě nezemřel, vůbec odpovědět. Velikost, váha, barva vlasů atd. se mění. Aristotelés podtrhuje, že „pravdu je třeba hleděti si získat z toho, co

se chová stále stejně a co nepodléhá změně“. Pro nás nic takového neexistuje: dáváme za pravdu Hérakleitovi, že se všechno mění. Jak je tedy možná pravda? Jen tehdy, když ji vztáhneme nejenom k téže věci, ale k témuž jedinému okamžiku, tj. když zbavíme moci změnu, a tedy čas.

17. To byl asi hlavní důvod, proč Parmenidés trval na tom, že „toutež věcí je myslit a myslit, že jest“ (druhý výklad, že toutež věcí je myslit a myšlení předmět, je nepravděpodobný, protože nefilosofický, byl by to návrat k mýtu), a proč odmítl, že by bylo o jsoucím možno říci, že bylo nebo že bude, protože ono „jest nyní, najednou celé“. Ale to právě odporuje naší zkušenosti. My víme, že Sókratés byl napřed dítě, pak mladík, dospělý muž a nakonec stařec – a ničím z toho nemohl být zároveň s tím ostatním.

18. Právě proti Parmenidovi musíme trvat na tom, že jsoucnost (tj. „jest“ okamžité, momentální) je pouhá abstrakce, zatímco skutečné jsoucno, pokud jest, tj. mezi počátkem a koncem svého událostného dění, zároveň jest ve smyslu jsoucnosti – tj. některé ze svých jsoucností – a zároveň bylo, pokud jde o jsoucnosti již uplynulé, minulé, a zároveň bude, pokud jde o jsoucnosti ještě nenastalé. Ve své minulosti jsoucno už není, ve své budoucnosti ještě není, aktuální jsoucnost je jenom jednou z mnoha jsoucností neaktuálních. Takže jsoucno mnohem víc není než jest.

19. Vytvořme si novou konstrukci, nový model jsoucna, totiž model události. Událost je vnitřně integrovaný kus dění, který má svůj počátek, průběh a konec. Událost se po celou dobu svého trvání děje celá, nikoliv po částech, po jednotlivých fázích. To znamená, že i ta část události, která „již proběhla“, se stále ještě děje, a ta část, která „ještě nenastala“, se již začala dít.

20. Nazveme-li jednotlivé okamžité fáze či stavy (ovšem i nejmenší kus dění zůstává stále děním!) jsoucnostmi, pak je zřejmé, že každá jsoucnost je ve skutečnosti koextenzivní s celou událostí, ale není celá „vnějškem“, tj. neukazuje se plně, nýbrž jen zčásti. Naše smysly „registrují“ jen to, co se ukazuje. Nicméně smyslové dojmy a vněmy jsou vždycky víc než pouhou registrací toho, co se ukazuje. Ale to je už jiná kapitola.

21. Teprve nyní jsme se zcela odpoutali od eleatství, které po jistých adaptacích přešlo do tradice, a tím do samozřejmosti. Nejen událost jako celek, ale i každá její jsoucnost spíše není než jest (tj. jednak jest, jednak není, ale těch „není“ je víc než těch „jest“). Vzniká proto otázka, které disciplíně (filosofické) přidělíme téma.

22. Především je zřejmé, že vedle tradiční ontologie potřebujeme meontologii. A tu je zapotřebí vyjasnit vztahy jak mezi jejich předmětem, tak jejich „metodami“.

23. Když přijmeme tradiční vymezení ontologie jako té filosofické disciplíny, „jež zkoumá jsoucno jako jsoucno“ (Aristotelova *Metafysika* I, kap. 1 – s. 96). Uznáme-li, že jsoucnost jsoucna je vždycky pouhou abstrakcí, a navíc abstrakcí pouze prakticky v určitých mezích použitelnou, ale teoreticky nepřipustnou (protože počítá se „současností“ atd.), musíme každé jsoucí považovat zároveň za nejsoucí v tomto abstraktním smyslu. Proto ontologie a meontologie nemohou být samostatnými disciplínami (filosofickými, tedy ani s omezenou samostatností), ale musí být chápány jako komplementární metody spíše než obory.

24. Ontologie bude zkoumat jsoucno jakožto jsoucí, meontologie bude totéž jsoucno zkoumat jako nejsoucí. Abychom odlišili od sebe jsoucnost jako fázi, která má svůj jsoucí i svůj nejsoucí aspekt, a jsoucnost jako ryzí vnějšek této fáze (eventuelně i delšího procesu nebo i události celé), budeme užívat – třeba jen

prozatím – nepěkného nebo alespoň nezvyklým uším cize znějícího termínu „jestota“ (a k němu náležícího protikladu: nejestota).

25. Moderní věda, která programově zakládá všechno své bádání na tzv. empirii (což nesmíme brát etymologicky, nýbrž jako význačný fenomén), se vlastně omezuje na jestotu (či jestoty) a kategoricky se odmítá zabývat nejestotami. Protože však to prakticky není možné, musí se v těch případech, kdy není vyhnutí a kdy se nejestotami musí zabývat, interpretuje je jako mody jestot, čímž provádí filosoficky nepřipustnou selekci, která by mohla být ospravedlněna jen jako metoda. Jenže ve skutečnosti to je součást vědecké konfese, vědecké „pověry“.

26. Nefilosofičnost nebo přímo protifilosofičnost vědy spočívá v tom, že *fysis* redukuje na jestoty, tj. že model *fysis* konstruuje z „předmětů (intencionálních)“ jako ryzí předmětnost, a když přijde do nesnází, konstruuje nové a nové intencionální předměty, aniž by si připustila možnost a smysluplnost pracovat s intencionálními nepředměty. Tím vědě tohoto typu nutně zůstává skutečnost jako celek, a to znamená celé oblasti a stránky skutečnosti nejen čímsi nedostupným, ale netušeným, resp. z každého možného tušení předem vyloučeným, z každého pomyslení vytěsňovaným a vytěsněným. Tak dochází k tomu, že ačkoliv odmítá „metafyziku“ a chce zůstat u pouhého „fenoménu“, ve skutečnosti nikdy nezkoumá „celý fenomén“.

880228

<<<

>>>

[Interpretace Heideggerovy první přednášky ve funkci rektora]

88-326 – 88-329

1. Situace: Hitler a nacisté jsou u moci od 30. 1. 1933. Ve volbách 5. 3. nacisté v alianci s nacionalisty vítězí (mají 340 ze 647 poslanců v Reichstagu). Od toho okamžiku už zřejmě nebylo cesty zpět. Ovšem veškerá moc se dostává do Hitlerových rukou teprve 19. 8., kdy umírá prezident Hindenburg.

2. Na univerzitě ve Freiburgu je na základě řádných voleb ve funkci rektora sociální demokrat a žid, prof. von Möllendorf (z lékařské fakulty). Na univerzity je vykonáván nátlak, zaměřený především proti židům, sociálním demokratům a komunistům. Jako mnohde jinde, dochází i ve Freiburgu k resignaci rektora. On i jeho předchůdce a nyní prorektor Sauer přesvědčují Heideggera, aby kandidoval na místo rektora – Heidegger je už slavná postava. Ten, dosud bez jakékoliv veřejné funkce a zřejmě bez politického „čichu“, váhá. Senát však jej prakticky jednomyslně žádá, aby kandidoval. Heidegger konečně přijímá a 21. dubna je s výjimkou jednoho hlasu všemi zvolen. Zůstává pak ve funkci necelých 11 měsíců, do začátku května 1934.

3. Volba se koná v atmosféře politického tlaku, ale bez faktických politických intervencí. Formálně je svobodná. Heidegger není představitelem NSDAP, není ani členem; vstupuje do partaje teprve asi 10 dní po svém zvolení za rektora (asi 1. 5.); zpráva o tom se ihned objeví v novinách. Heidegger vstupuje do strany pod tlakem, je přesvědčován, že jeho členství usnadní vztahy s ministerstvem. Heidegger přijímá s výhradou, že se nebude zúčastňovat schůzí ani srazů a že se nikterak nebude podílet na aktivitě strany. Mezi prvními autoritativními rozhodnutími nového rektora jsou i dva zákazy: zákaz antisemitské propagandy na univerzitě a zákaz, aby studenti pálili „škodlivé knihy“. (Paní Tony Cassirerová na-

psala v roce 1950, že jí a jejímu muži nebyl Heideggerův sklon k antisemitismu neznám; tím pozoruhodnější je onen první zákaz.)

4. Heidegger však nebere svou příslušnost k partaji jen formálně, ale má pro svůj postoj hlubší zdůvodnění. 27. 5. 1933, necelé 4 týdny poté, co se stal členem NSDAP, slavnostně přebírá rektorskou funkci a má významnou inaugurační řeč *Sebestvrzení německé univerzity*. V ní zdůrazňuje, že svou funkci chápe jaké závazek k duchovnímu vedení. K tomu je ovšem zapotřebí řádného zakotvení v tom podstatném, čím se vyznačuje německá univerzita. To se však jasně a mocně ukáže, teprve když předem a v každé době budou vůdcové sami těmi vedenými – vedenými neúprosností duchovního pověření, jež je osudem svěřeno německému národu. Podmínkou tu zůstává samospráva univerzity – ta musí být zachována. Ta zajisté není ničím samozřejmým: je třeba vědět, uvědomit si, kdo jsme, my učitelé a žáci – a to nelze bez neustálé a nejtvrďší reflexe (Selbstbesinnung).

5. Pak se tam opakuje slovo „Führer“ ještě znovu: Německá univerzita nám je tou vysokou školou, která z vědy a skrze vědu vychovává a pěstuje vůdce a ochránce osudu německého národa. Z té nejpodstatnější vůle musí jednou přijít k moci věda a zároveň německý osud. Heidegger chce znovu ustavit, rekonstruovat univerzitu v tom, co znamenala a měla znamenat od počátku – a to vidí jen tak, že vědy se navzdory své specializovanosti musejí rozpomenout na to, že jsou svým původem filosofií – všechna věda je filosofií, ať už to ví a chce, anebo nikoliv. A to již od doby starých Řeků. Heidegger chce vyzvednout zejména dvojí vynikající vlastnost původní řecké podstaty (bytostného určení) vědy a získat je znovu zpět pro současnost.

6. Začíná tím, že u Řeků je dochována stará pověst či zpráva o tom, že prvním filosofem byl Prométheus. Jak známo, Prométheus byl Titán, který se v lítém boji bohů pod Dioovým vedením proti Kronovi a ostatním Titánům postavil na stranu bohů a podstatně jim pomohl k vítězství. – Jiné pojetí uvádí jako prvního filosofa Eróta (viz Diotima v Platónově Symposiu). Jde o různá pojetí nejen filosofie, ale celé kultury vůbec. Tím, že Heidegger vzpomíná na Prométhea, jako by se dovolával prométheovské kultury. (Vzpomeňme, s jakou láskou choval Prométhea v paměti např. Marx.) V důrazu na prométheovství je obsažen důraz na revolucio-nizující charakter kultury. Ale můžeme tu vidět náznak i něčeho jiného: Prométheus se dává k dispozici bohům (novým bohům), protože starou Kronovu vládu už nemůže respektovat. Ale je zklamán i novým vládcem Olympu a jeho božským dvorem, a dostává se s Diem do konfliktu, v němž podléhá a je ztrestán – přikován ke skále, a orel mu denně vyrve játra z těla. Chce Heidegger naznačit, že podobně jako Prométheus považuje nové bohy jen za relativně lepší než staré Titány, ale že jeho láska jim nepatří, nýbrž že patří lidem? Místo lidí, lidského rodu tu u Heideggera nacházíme německý národ.

7. Heidegger svou připomínku Prométhea váže na citát z Aischyla, který onoho Titána nechá ve svém dramatu, ve své tragédii říci následující slova: „TECHNÉ D'ANANKÉS ASTHENESTERA MAKRO“, což Heidegger po řecké citaci překládá následovně: „Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit.“ (Prom. 514 ed. Wil.) Česky: techné je dovednost, také chytrost, ananké je osud, také nutnost. Heidegger překládá vědění a nutnost: Vědění je však daleko slabší než nutnost. A hned to také vyloží: každé vědění o věcech je předem vystaveno přesile (převaze) osudu a selhává před ní (11).

8. Velmi důležité je však pokračování: „Právě proto musí myšlení rozvinout svůj nejvyšší vzdor, proti němuž se zprvu postaví celá moc (Macht) zakrytosti jsoucího, má-li (myšlení) vskutku selhat. A tak se právě otvírá jsoucí ve své nezaložitelné neproměnnosti a propůjčuje vědění jeho (svou?) pravdivost.“ – Je to až

filigránsky vypracovaná revize Heglovy myšlenky, že svoboda je poznána nutností. Podobně jako u Hegela se tu připouští několikerý smysl věty.

9. Pokusím se to vyložit po svém, i když doufám, že v nejlepší smyslu a pozitivně (maximálně) pro Heideggera. Heidegger počítal s tím, že tváří v tvář hrubé moci musí jako filosof v politické aréně selhat. Ale nebere onu faktickou hrubou moc s poslední vážností: ví, že i ona je pod mocí vyšší, pod mocí „nutnosti“ (případně osudu, neboť jde o ananké – odtud Heideggerův důraz na Schicksal). Řekl bych proto, že ona zmíněná techné, dovednost, je přisouzena nové politické moci Hitlerově, která tu je přirovnávána k novým bohům po porážce Kronem vedených Titánů. Ale není to tak docela jednoduché.

10. Možná, že Heidegger vůbec neměl na mysli takové efemérní (jak se mu zdálo) záležitosti, jak je nějaký Hitler a jeho partajníci. V každém případě do té partaje vstoupil, takže se tím ocitl na jedné straně s onou hrubou mocí, zatímco osud či nutnost zůstala na straně druhé. A je tu ještě třetí možnost: že sám nástup nacismu je chápán jako osud, aniž by bylo nutno tento osud vidět zprostředkován právě určitými osobami, které jistě nebyly Heideggerovi tak zcela po chuti. – Jak vidíme, víceznačnost Heideggerova pojetí bije přímo do očí.

11. V konkrétní situaci, která žádá od filosofa jasné politické rozhodnutí, se Heidegger dopouští sebeklamu: dělá navenek to, co je nejvíc nasnadě, totiž vstupuje do partaje. A zároveň chová hluboké pochybnosti a interpretuje svou pozici přímo krkolomným způsobem. Především předpovídá své selhání jakožto filosofa, ale zároveň mu dává jakýsi hlubší smysl: je nejvyšším cílem a úkolem filosofie (přesně: myšlení), aby specificky selhala. Nejde o jakékoliv selhání, nýbrž o takové, které je důsledkem nejvyššího vzdoru, jež myšlení rozvinulo tak, že proti sobě vzburcovalo „celou moc zakrytosti jsoucího“. Hitler a nacistická strana jen zakrývají pravé jsoucno, a proto myšlení ve vzdoru proti moci zakrývajícího povrchu se právě ve svém selhání otvírá pravdě – a otvírá cestu pravdě.

4. III. 88

880304

<<<

>>>

Příprava na 9. 3. 1988 - Křesťanství a filosofie

88-330 - 88-336

1. Nejprve některá upřesnění: křesťanství budeme chápat především v kulturně-historickém smyslu, alespoň teď na začátku. Jinak by každé řešení bylo znemožněno ustavením základní nesouměřitelnosti obojího.

2. Křesťanství jako historický fenomén vzniklo v helenismu, tj. v době znatelného úpadku řecké filosofie, která byla rozhodujícím kulturním a duchovním fenoménem v celém Středomoří a pronikala stále i do okolního světa. Křesťanství je proto od samého počátku nejen pod vlivem filosofie (i když úpadkové), ale samo se ustavuje také z jejího materiálu.

3. Svými kořeny však je křesťanství zakotveno nikoliv v helenismu, nýbrž v židovské tradici (resp. v jedné ze židovských tradic). Ovšem samo židovství v té době už bylo poměrně dlouho pod vlivem helenismu; neklamné stopy helenistické filosofie nacházíme např. v některých žalmech, v knize *Příslaví*, knize *Kazatel* apod.

4. Jedinečný fenomén řecké duchovní a zejména myšlenkové kultury pronikl v době, kdy vnitřně již upadal a slábl, do velké části světa (na tehdejší poměry), ale našel jen málo skutečných partnerů v podobě komplexní tradice (pouze jednotlivce). Historicky vlastně jediným významným a zároveň jedinečným partnerem se mu stalo židovství a později z něho vyrostlé křesťanství.

5. Skutečné partnerství se tu projevilo v tom, že ovlivňování tu neproudilo pouze jedním směrem, nýbrž oběma směry. Již v 3. století př. Kr. vznikl nebo alespoň začal vznikat významný překlad starozákonních knih do řečtiny (*LXX, Septuaginta* – legenda, 72 žid. učenců, pro knihovnu Ptolemaja II. Filadelfa – 285–247 př. Kr.) – úd. na ostrově Faru u Alexandrie, podle legendy za 72 dní, ale pravděpodobně byl celý překlad dokončen asi až v polovině 2. století př. Kr.

6. Jiným dokladem židovské myslitelské výkonnosti je Filón Alexandrijský (o 20 let mladší než Ježíš, kterého zase asi o necelých dvacet let přežil), který si použil dost svobodně některých myšlenek Platónových, ale také stoických, aby filosoficky interpretoval židovskou myšlenkovou tradici. Je to myslitel synkretistický, navazuje také na tradice perské a zejména na mystiky, k nimž má velmi blízko. Nepochybně přispěl významně zejména ke koncepci prologu nejfilosofičtější knihy NZ, evangelia Janova. (Jako zprostředkovatel stoického pojmu LOGOS.)

7. Křesťanství se zrodilo a utvářelo se ve svých počátcích, aniž si této složité situace bylo dostatečně vědomo. Ježíš sám byl asi dosti slušně vzdělán v židovské tradici, ale je charakteristické, že nejčastěji se opírá o malé proroky. Jeho učedníci byli lidé převážně bez zvláštního vzdělání. Ještě v 11. stol. Petr Damiani, který choval krajní nedůvěru v „pohanskou vědu“ a který nejen filosofy, ale dokonce jen učitele gramatiky viděl jako učedníky ďáblů a od něhož pochází známá formulace o filosofii jako služce theologie (jejím úkolem je „velut ancilla dominae subservire“), argumentoval proti filosofii takto: protože Bůh chtěl lidi resp. svět spasit (a ne připovzdělat), vybral si za apoštoly nikoliv profesory filosofie, ale muže nízkého postavení – prostáky a nevědomce.

8. Křesťanství se také zpočátku nejvíc šířilo mezi těmi, kdo měli velice daleko nejen k helenistické vzdělanosti, ale dokonce nebyli nejchudší ani v židovské tradici, byli těmi nejchudšími a nejutlačovanějšími jak doma v Palestině tak v různých diasporách a zejména v samotném Římě. Je charakteristické, jak nám evangelia svědčí o tom, že původní Ježíšův důraz na chudé byl spiritualizován na „chudé duchem“ a jak zaslíbení rehabilitace chudých bylo tak readresováno těm, kteří se helenistickým vzdělaným a polovzdělaným jeví jako nevědomci a hlupáci. Myšlenka prostáctví, za kterou zřetelně cítíme komplex nevzdělaných nebo málo vzdělaných, žije v křesťanství dodnes, i když jen na okraji. V naší reformaci musel být ve staré Jednotě vybojován zápas proti odpůrcům vzdělanosti, tzv. mi-somúsům (Blahoslavova *Filipika*).

9. Nejvzdělanějším mužem první církve byl zřejmě nikoliv sám Ježíš, ale farizeus Saul, který přijal po cestě do Damašku jméno Pavel a od něhož máme v NZ celou řadu dopisů (listů). Ten byl sice již od narození římským občanem, ale jako farizeus (z pokolení Benjaminova) byl „theologicky“ dobře obeznámen a vzdělán v celém SZ. A tento nejvzdělanější muž, kterého také nejlépe známe vzhledem k množství jeho dochovaných listů, je autorem jediného použití slova „filosofie“ v NZ (Kol 2, 8), což ovšem Kraličtí přeložili jako „moudrost světa“ („Hledtež, ať by vás někdo neobloupil moudrostí světa a marným zklamáním, uče podle ustanovení lidských, podle živlů světa, a ne podle Krista.“) Na první pohled to je varování před filosofií a tedy odmítnutí filosofie jako čehosi nebezpečného. Ale co o tom věděl?

10. Pavel tedy klade filosofii na roveň prázdným klamům a šalebnostem (DIA TÉS FILOSOFIAS KAI KENÉS APATÉS – KENÉ APATÉ = prázdná šalba či úskok), tedy sofistice. Tím ovšem neplatně, protože povrchně generalizoval; po více než 4 stoletích nevěděl nic o obrovském zápase Sókratově a Platónově atd. se sofisty a sofistikou (což ovšem není jeho chyba – úpadková helenistická filosofie sama o tom už mnoho nevěděla a míchala oboje dohromady). Tento gigantický zápas filosofů se sofistikou (a pouhou rétorikou) snese srovnání s neméně gigantickým zápasem křesťanství s gnózí – ani jeden z obou zápasů nebyl dodnes definitivně dobojován a v obou jde o to nejzákladnější, o bytí a nebytí, o platnost a neplatnost, o pravdu a lež.

11. Myslím, že je dostatečně jasné, že ani v textech NZ, ani v nejstarších dějinách první církve nenajdeme vodítko ani směrnici pro vztah k filosofii, jak se skutečně ustavila. Nedůvěra a odpor jsou hnutí myslí, s nimiž nemůžeme nikdy vystačit, když jde o věci vsutku závažné. A že byla a je filosofie něčím opravdu závažným, o tom se křesťané měli přesvědčovat a dosud jsou přesvědčováni v celých dosavadních svých dějinách. Odmítání filosofie bylo a je motivováno nikoliv vírou, ale buď neporozuměním, pramenícím v nevzdělanosti, anebo ve strachu a obavách před ní, tedy přímo v nedůvěře a nevěře. Jestliže víra přemáhá svět, tak přemáhá také filosofii. A nemůžete přemoci nic, před čím utíkáte.

12. Jak to vypadá na straně druhé, na straně filosofie? Existují dvě hlavní tradice, jak filosofie rozumí sobě samotné. Jedna tradice je připisována Pythagorovi (ale to je celkem nahodilá a navíc nejistá skutečnost). Pregnantního vyjádření se jí dostalo v Platonově *Hostině*, v řeči Sókratově při pohoštění a připojené pitce na jakousi oslavu vítězství básníka Agathona. Filosofie je pouze láska k moudrosti, sama moudrost je vyhrazena jen bohům. Prvním filosofem je Erós – není to bůh, nýbrž pouze daimon, ale veliký daimon, který sám není krásný, ale miluje krásu a všechno krásné.

13. Pak je tu ještě druhá tradice, která za prvního filosofa označuje Prométhea. V té se zdůrazňuje odbojný, ano revolucionující charakter filosofie, která svůj původ a svou legitimnost nenechává v závislosti na bozích, ale staví je jako stejně původní nebo dokonce ještě původnější, než je legitimita samotných bohů. Prométheus není bůh, nýbrž jeden z titánů. Zhnusen vládou Kronovou (jiného titána) rozhodující měrou přispěje ve „válce gigantů“ vzbouřivším se bohům, vedeným Diem, k vítězství, je vůči novému režimu loajální, ale jeho loajálnost má své meze. Nepodporuje svévoli Hromotřasa a je připraven se mu postavit všude, kde se dopouští bezpráví, krutosti nebo nízkosti. V duchu takto pochopené filosofie klade Platón ústy Sókratovými otázku, zda je zbožné proto zbožné, že to chtějí bozi, anebo zda to chtějí bozi, protože to je zbožné.

14. To má sloužit jen jako ukázka toho, že i ve filosofii je rozmanitost důrazů a zaměření, a že tedy filosofie a filosofování jako historická skutečnost je záležitostí tak komplexní, jako je jí samo křesťanství. Mohli bychom k potvrzení této teze přinést nekončící řadu dalších dokladů. Každý velký myslitel má svou filosofii, která se liší od filosofie jiných myslitelů. Univerzální a obecně donucující povaha vědeckých poznatků nemá obdobu ve filosofii, anebo jen velmi málo a netematizovaně. Rozdíl mezi filosofii a vědami je v tom, že filosofie se vždycky vztahuje k celku, k univerzu, zatímco vědy si univerzum rozdělily a rozebraly tak, že každá je kompetentní jen ve vymezeném oboru (specializace). Filosofie musí své vidění světa sjednocovat na své riziko a zcela osobně zaangażována: způsob, jak to dělá, je vždy jedinečný – anebo náleží k jedinečnému typu, jedinečné škole filosofické.

15. Z toho všeho vyplývá, že pro nás dnes (stejně tak jako pro křesťany nebo filosofy předchozích 19 staletí) neexistuje žádná jednoduchá odpověď na otázku

dnešního večera. Vždycky je nutno se ptát, o jakou resp. čí filosofii jde, a také o jaké nebo čí křesťanství jde. Čím víc se kdo blíží porozumění, co to je křesťanství a co to je filosofie, tím víc se musí při odpovědi na otázku po jejich vztahu osobně angažovat, osobně namočit, a musí sobě i druhým vyjasnit, jaké je jeho pojetí křesťanství a jeho pojetí filosofie. Může se zajisté ukázat, že něčí pojetí z nejrůznějších příčin nebo důvodů neobstojí před kritikou (ovšem i ta kritika musí nejprve zaujmout nějaké stanovisko, má-li od okrajových záležitostí přejít k podstatě věci). Ale žádné jednoznačné, obecně závazné řešení, tak donucující jako nějaké vědecké odhalení, tu neexistuje.

16. Chcete-li ode mne slyšet víc, musíte se připravit na to, že vám předložím pojetí své. Kierkegaard a tabulka „Zde se mandluje“ za výkladem. Nechci Vám jen prodávat nějakou tabulku, ale chci vám vymandlovat. A to musím udělat na své vlastní riziko, protože to jinak nejde. Jde tu o věc samu, ne o interpretaci nějakých názorů na věc, jaké má ten či onen myslitel.

17. Budu stručný, co bude nutné a co vzbudí váš zájem, objasním podrobněji v diskuzi. Nejvlastnějším elementem filosofování je reflexe. Sókratés před soudem: pokus o usvědčení orákula z nepravdy – nezdařil se. 3 roviny (poschodí) reflexe. Když vím, také vím, že vím, ale mohu to vědět nepřesně nebo vůbec mylně.

18. Protože je filosofie reflexí, nemůže uhnout a musí reflektovat samu sebe, tj. pokusit se myšlenkově uchopit, co to je filosofie. Protože se však filosofie realizuje právě skrze reflexi a jakožto reflexe, nelze předem stanovit, co to je filosofie, ale každý filosof vlastně znovu svou filosofií rozhoduje o tom, co to je filosofie. Je možno ve velmi četných případech zřetelně říci, co filosofie není, ale jen v náznacích a velmi nedefinitivně, co filosofie jest.

19. Filosofie ovšem nereflektuje jen své filosofování, ale také různé jiné aktivity člověka, jakož i jejich zdroje, okolnosti a zaměření. Filosof, který je shodou okolností také věřícím křesťanem, nutně bude filosoficky reflektovat i svou víru. A tady je otázkou základní důležitosti, co to vlastně víra je. Nutnost rozlišovat mezi vírou a reflexí víry. Filosofie odmítá tzv. scholastický přístup (ve smyslu pejorativním): středověké učence nenapadlo spočítat mouše nohy, ale v otázce počtu muších nohou byl rozhodující autoritou Aristotelés. Mnozí křesťané dnes vůbec nezkoumají svou víru, nýbrž zůstávají jen v rámci theologických reflexí, kde se cítí být doma. Moje otázka: zda je legitimní podrobit filosofické reflexi samotnou víru, a nenechat se přitom příliš ovlivňovat dosavadními reflexemi, zejména theologickými.

20. Velmi důležitá je otázka vztahu k náboženství, k religiozitě. Nepopírám existenci náboženské zkušenosti; v tom smyslu je filosofie náboženství legitimní filosofickou disciplínou, stejně jako filosofie umění nebo filosofie vědy apod. Trvám však na tom, že pro přístup k bytostné povaze víry je filosofie náboženství irelevantní anebo přímo nevhodnou a zavádějící cestou. Filosofická reflexe víry se obejde bez religiozity vůbec a tudíž bez religiozních termínů. To, o čem Bonhoeffer mluví jako o nutnosti nenáboženské interpretace biblických pojmů, dokonce ani nemůže provést theologie, nýbrž jen filosofie.

21. Celé dosavadní dějiny křesťanského myšlení (theologického i – ve středověku – filosofického) jsou dějinami babylonského zajetí toho, čemu se nejčastěji říká (nadává) „metafyzika“ a čemu já raději říkám „předmětné myšlení“. Nejzřetelněji se to jeví v jakési dodnes trvající přímo posedlosti naprosté většiny křesťansky orientovaných myslitelů otázkou tzv. důkazů existence (bytí) boží(ho). Bůh je chápán jako jsoucno, nejvyšší jsoucno (Summum Ens). Právě proti tomu se velmi vyostřeně vyslovil Emanuel Rádl, u něhož jsem byl a dosud jsem v učení. Napsal, že Bůh vlastně není, nýbrž platí resp. „býti má“. Totéž pro něho platí o

pravdě. Rádl je naším největším myslitelem právě také v tom, že se pokusil religi-
ózní termín „Bůh“ (který ostatně není ničím specificky židovským ani
křesťanským, ale který najdeme u většiny pokročilejších náboženství, ať už v
singuláru nebo v plurálu) interpretovat „nenábožensky“ jako Pravdu. (Podobně to
v inaugurační přednášce 1. 11. 1928, letos tedy před šedesáti lety, udělal theolog
J. L. Hromádka.)

22. Řešením otázky vztahu mezi filosofií a křesťanstvím bude ustavení nové fi-
losofické disciplíny, totiž filosofické pisteologie. PISTIS je řecké slovo, které bylo
překladateli LXX zvoleno jako řecký ekvivalent dvou hebrejských slov, „emet“ a
„emúná“, slov příbuzných etymologicky a blízkých obsahově. Přečtěte si Součkův
výklad v *Biblickém slovníku* pod heslem „Pravda“. Společný kořen obou slov, „-m-
n“ (viz „amen“) znamená: býti pevný, jistý, stálý, spolehlivý. Jde tu jednak o
pevnost a zajištěnost nějaké „věci“, ještě častěji však o spolehlivost, stálost a
věrnost nějaké osoby. (Zvláště v případě druhého slova.) Věrnost se pak pře-
chyluje až k významu víra, „myslí-li se na spolehlivost a věrnost člověka v pomě-
ru k Bohu“. Rozumějme: víra (pistis) není pouhá subjektivní věřivost, ale je
spolehnutím na to, co jediné je spolehlivé. A tím jediným spolehlivým je Pravda.
Ale: ne pravda jako nějaká výpověď, nějaká formule, jak tomu rozumíme nej-
častěji dnes (ostatně již Aristotelés prohlásil, že místo pravdy je ve výpovědi), ani
v prastarém významu řeckém alétheia jako odkrytost resp. neskrytost jsoucího
(takže jsoucí rozhoduje o tom, co je pravdou o něm – ještě Heidegger!).

23. Křesťanství je v krizi – ale také filosofie je v krizi. Základem obojí krize je
zhroucení „metafyziky“ (předmětného myšlení). Proto východiskem je nové po-
chopení Pravdy jako nepředmětné skutečnosti, jako nejsoucná, jež rozhoduje o
všem jsoucím. Filosofie se může vydat tímto směrem jen díky tomu, že porozumí
tomu nejpodstatnějšímu z toho, co židovství a křesťanství vneslo „zvenčí“ do
řecké a evropské tradice filosofického myšlení a co revolucionizovalo toto myšlení
takovým způsobem, že to vyvolalo krach a konec dosavadní filosofie. Což po-
chopitelně neznamená, že se na tuto tradici můžeme dívat svrchu a otočit se k ní
prostě zády. Ale již nikdy nebudeme moci filosofovat jak dosud.

24. Zdá se, že filosofie už tuto novou cestu nejen tuší, ale dokonce už začíná
nacházet, byť zatím ještě v obrysech a pochopitelně vůbec neprošlapanou. Horší
to je s křesťanstvím – historickým. Naprostá většina křesťanů si vůbec neuvědo-
muje, že křesťanství není resp. by vůbec nemělo být náboženstvím a že
křesťanské náboženství je takový nesmysl jako křesťanská věda apod. (u umění
to už tak nešokuje, ale je to chyba, že ne). A theologie si nedovede představit, že
by se mohla rozejít s onou úzkou vazbou na religiozitu a religiózní termíny – už
její název by musel být revidován, protože je zavádějící.

25. Nejde však jen o novou terminologii, ale o vnitřní nosnost myšlenkovou. To
však musíme ponechat theologům, tak jako my filosofové vyžadujeme, aby nám
theologie nepředpisovala, jak máme filosofovat.

26. Už jsem psal o tom, jak pro dnešní filosofické myšlení je věcí základní dů-
ležitosti, ano věcí rozhodující, aby s daleko větší intenzitou začala pěstovat „me-
ontologii“, než dosud pěstovala ontologii. K tomu cíli je třeba rozvinout široce
praxi tzv. nepředmětného myšlení, ale s takovou přesností, jaké bylo dosaženo v
myšlení předmětném (tedy žádné návraty k předpojmovosti).

27. Víra není jen záležitostí myšlení, nýbrž celého života. Ale myšlení a spe-
cificky reflexe má zvláštní povinnost a přímo nezbytnost pečovat o svou spjatost
s vírou. To nahlédl již presokratik Hérakleitos, když prohlásil (zl.B 86 z Plútarcha),
že „většina božských věcí pro nevíru uniká a není poznávána“. Korekturu musíme
provést, pokud jde o termín „božský“: větší část pravdy nám pro nevíru uniká a

to narušuje naše poznání. Jako Scheler zdůrazňoval, že bez lásky nelze poznávat, můžeme zdůraznit, že nelze poznávat bez víry. Ale to už by byla jiná kapitola.

8. III. 88

880308

<<<

>>>

[Problém FYSIS a ustavení nových filosofických disciplín]

88-337 – 88-340

Vzhledem k tomu, že tradiční ontologie nerozlišuje dostatečně mezi jsoucností a bytím (nebo přesněji a souměřitelněji: mezi jsoucností a jestotou), musí být náprava provedena docela systematicky a co nejprecizněji. To je možné, jak víme ze staré zkušenosti řecké, nejlépe tak, že myšlenkově konstruueme odlišný, nový model jsoucího. A tu právě můžeme vyjít z něčeho, co bylo důvěrně známo (a vlastní) již některým presokratikům (i později dalším myslitelům). Teilhardova myšlenka tzv. unitées naturelles jen obnovuje dávné řecké chápání FYSIS. FYSIS totiž souvisí etymologicky s FYEIN resp. FYESTHAI, tj. náleží tomu, co se zrodilo, roste a musí zemřít – tedy živému. Empedoklés odlišuje dvojí protivu, totiž vznikání a zanikání (jež považuje za pouhé míšení, směšování a rozpad směsi) na jedné straně a FYSIS a THANATOS na straně druhé. Odtud je zřejmé, že FYSIS náleží jen tomu, co je živé, organizované a organické. V naší terminologii můžeme tedy o FYSIS mluvit jen u „pravých jsoucen“. Pochopitelně – podobně jako Teilhard – rozšíříme oblast „fyzického“ v tomto smyslu ještě na předživé (elementární částice, atomy, molekuly). Naproti tomu v souhlase s Hérakleitovým výrokem o nejkrásnějším světě jako hromadě věcí náhodně rozházených (zl.B 124) upřeme této hromadě FYSIS, pokud bude vskutku jen náhodná a bude jí chybět uspořádání, jež nad ní vládne a podle něhož se všechno v hromadě řídí, čím se spravuje (u Hérakleita je tím pro FYSIS zřejmě rozhodujícím LOGOS). Nejlepším obrazem způsobu, jakým se z pouhé hromady (agregace) nějakých jsoucen nižších stává nové, samostatné jsoucno, vybavené FYSIS, je Empedoklův koncept Lásky, již se kořeny „spojují v jednotný útvar“ (B 26), v nichž Láska přebývá, Láska, jež „v lidské údy je vrostlá“ (zl.B 17).

Budeme-li se chtít zabývat důkladnějším zkoumáním FYSIS jako FYSIS, budeme muset právě v zájmu důkladnosti a systematickosti vytvořit zvláštní filosofickou disciplínu, která se na tuto otázku a vše, co s ní souvisí, bude moci plně soustředit. Tato disciplína musí být nějak pojmenována; nejstarší řečtí filosofové své zkoumání a své výklady soustřeďovali v knihy, jež nazývali PERI FYSEÓS; sami byli často nazýváni fyziology. Máme před sebou tedy především dvojí možnost: buď budeme hovořit o filosofické fyziologii, anebo o filosofické fyzice. Eventuelně můžeme užít obou názvů a přidělit jim odlišné pole působnosti a jinak vymezenou oblast zájmu, jinou tematiku. Vůbec je třeba říci, že obvyklý výklad, že většina věd vznikla vydělením z filosofie, je jen zčásti správný. Specializací se vědy emancipovaly postupně stále víc z filosofického kontextu, vytěsňovaly filosofickou problematiku ze sféry svého zájmu. Tím ovšem jejich vlastní povaha nabyla nových rysů, zatímco jiné, starší rysy se vytratily. To vyvolává ve filosofii potřebu, aby některé významné, původně filosofické disciplíny byly obnoveny, a to jak ve smyslu oživení toho, čím kdysi bývaly, tak ve smyslu znovění, rekonstituce, vlastně docela nového ustavení, neboť sama filosofie se proměnila a nadále musí proměňovat. Tak např. filosofická logika musí být nově pochopena jako filosofie LOGU spíš, než jako filosofické předpoklady formální logiky. Podobně filo-

sofická kosmologie se nesmí příliš svým zájmem přimykát k moderní kosmologii astrofyzikální, i když ta pochopitelně přivolává a přitahuje k sobě její zvláštní zájem. Zároveň bude nutno z nových filosofických pozic a východisek některé filosofické disciplíny zamítnout a zavrhnout – právě z filosofických důvodů.

Tak např. se filosofové budou muset rozloučit s velmi starou filosofickou disciplínou, jakou je filosofická theologie. Na její místo resp. spíše jejím tématem se napříště bude zabývat filosofie náboženství, a theologie bude filosoficky reflektována jako religiózní nebo alespoň religiozitou významně poznamenaný fenomén. To, co platně spadalo do starší filosofické disciplíny theologie, bude nutno přemístit do jiných kontextů, zcela zbavených souvislosti s náboženstvím a vůbec problematikou božství a božského. Jinou takovou disciplínou, která jako filosofická bude muset být zavržena, bude (je) psychologie, neboť PSYCHÉ, duše je mytický výmysl, obraz či výtvar. Zkoumání tohoto výtvaru bude nutno zařadit do filosofie mýtu, tj. do filosofické reflexe o povaze mýtu a mytologických struktur. Tzv. duševní jevy bude třeba probírat relevantně filosoficky v jiných filosofických disciplínách, anebo – v případě, že se ukáže jako příhodnější filosofickou psychologii zachovat – celé pojetí PSYCHÉ bude muset být rekonstruováno a nově promyšleno, přemyšleno, přesouzeno. – A tak je zřejmé, že v rámci nezbytné „rekonstrukce filosofie“, jak o tomto úkolu mluvil např. Dewey, bude muset dojít k prověření legitimacy všech starších filosofických disciplín jako samostatných (a ovšem též k prověření všech tradičních filosofických témat a jejich způsobu uchopení), a zase naproti tomu k obnovení starších disciplín v nové podobě anebo dokonce k ustavení disciplín nových, jimž budou svěřena jednak témata některých disciplín starších, ať už nadále považovaných za legitimní, ale z nichž příslušná tematika bude přesunuta, anebo disciplín filosoficky rozpoznaných jako nelegitimní, a případně také témata zcela nová, jež byla starší filosofické tradici zcela cizí a neznámá.

Do oboru filosofické fyziologie (případně fyziky) budou muset být zařazena témata, která byla původně chápána jako vysloveně ontologická, případně „fundamentálně ontologická“. To proto, že sama ontologie je anebo ještě dále musí být značně zproblematizována. Filosofická fyziologie nevystačí s oněmi přístupy, charakteristickými pro ontologii, nýbrž bude si muset se stejnou pečlivostí osvojit přístupy „meontologické“. Jestliže FYSIS můžeme připsat jen živým organismům a obecněji pravým jsoucům, pravým událostem, pak musí dojít přiměřeného výrazu jednak téma změny a pohybu (v nejširším smyslu), vztahu tradičně pojímaného jako vztah možnosti, skutečnosti a nutnosti (tedy téma tzv. modality), zejména však téma povahy bytí (životní historie) pravé události a struktury, která toto „pravé bytí“ nějaké události, nějakého jsoucná umožňuje a zakládá. Každé pravé jsoucné „jest“ ve dvojitým smyslu, jednak ve smyslu zvnějšnění, jednak ve smyslu celoživotní integrity. Dosud bylo zvnějšnění chápáno jako samostatná skutečnost, jež se jednoznačně jeví v daném okamžiku a na daném místě. Tento předpoklad a přístup je nadále nemožný (a jeho nemožnost byla porůznu prokázána i v exaktních vědeckých výzkumech). Ke každé momentální jsoucnosti (momentálnímu zvnějšnění) náleží příslušná vnitřní zakotvenost, tj. jakési vnitřní kořeny, které jsou časově i prostorově koextenzivní s celou událostí. To pak znamená, že registrovatelná vnější stránka této komplexní „jestoty“ není a nemůže být jednoznačně dána a tedy ani poznána a pochopena, neboť i to, co se vnějšně v průběhu události již „stalo“, se v jejím dalším průběhu vnitřně stále ještě děje. A tak nejen událost jako celek, ale každý její momentálně aktualizovaný „stav“ zároveň jsou i nejsou.

10. III. 88

880310

<<<

>>>

[Postavení a význam katolické církve v Čechách]

88-341 - 88-348

Lidé, kteří zapomínají na své dětství a mládí a vytěsňují každé pomyšlení na svůj původ a na své počátky, nám nejsou příliš sympatičtí, zdají se nám poněkud „barbarští“. Ale to platí daleko větší měrou pro větší lidská společenství a jejich vztah k vlastní minulosti (a třeba i prehistorii). Středověká církev (západní) zapomínala na společnou historii, kterou sdílí s pravoslávím, a zapomínala také na prvotní církve, od níž se značně uchýlila (a domnívala se, že spojení s ní lze zabezpečit neporušenou poslušností úřadu). Reformace se v protestu proti úpadku středověké katolické církve postavila na nové, „opravené“ základy, opřela se o první církve (jak jí rozuměla) a „organickou“ poslušnost posléze nahradila důrazem na ducha (zvl. Ducha Svatého) a na svědomí. Ale velmi relativizovala a do začne míry nakonec vytěsnila každé povědomí o tom, že mezi dobou prvotní církve a počátky reformace se rozkládá dlouhé údobí, společné jak reformaci, reformačním církvím, tak původně katolické, tj. všeobecné církvi, proti níž se reformátoři postavili a z jejíž dominance se vyprostili. Reformace nepochybně znamenala nejenom nějaké přizpůsobení novým společenským poměrům, nýbrž také a především obnovení čehosi velmi cenného, co ve středověku upadlo v zapomnutí z původního zaměření křesťanů v prvotní církvi. Proto je pochopitelné i to, že dříve nebo později se ukázalo jako *conditio sine qua non* nejen dalšího přežití, ale právě obnovy katolického křesťanství, že nejdůležitější a nejvíc platné prvky reformační musí být katolicismem asimilovány a reintegrovány do vlastního života katolické církve. Neboť pokus o překonání nějakého myšlenkového a ještě spíš duchovního protivníka dosáhne úspěchu jen, když to nejpodstatnější a nejpravdivější z jeho vidění a jeho pozic je vtěleno do vidění a pozic vlastních.

Marxismus je v některých podstatných svých složkách a strukturách dějinně nemožný a nemyslitelný bez křesťanských (a židovských) kořenů. Ale opět se opakuje staré schéma: staví se proti křesťanství, ale přejímá mnoho křesťanských prvků. Marxismus podobně, jako katolicismus na sobě nese dědictví zastaralých systémů sociálních a politických a zejména v aristokratismu a monarchickém zřízení ještě donedávna viděl nejvítanější uspořádání, protože se právě v něm cítil nejbezpečnějším, také marxismus (bolševismus ruského typu) na sobě nese neméně neblahé dědictví staletí carské samovlády. Katolictví stejně jako sovětský komunismus jsou přímo z podstaty neliberální a protiliberální, nedemokratické a protidemokratické. Před oběma stál a dosud stojí obrovský úkol: mají-li do budoucnosti mít skutečně přínosný význam a tím i šanci podstatněji a hlouběji duchovně a myšlenkově ovlivnit svět přicházejících generací, mají-li vůbec ten přicházející svět pochopit a nejenom se (marně) pokoušet budoucnost mocensky ovládnout, pak se oba tyto mocné zatím proudy, tyto mohutné dějinné fenomény musí vnitřně demokratizovat a také navenek přizpůsobit demokratickým normám. Marxismus sovětského typu je katolicismu mnohem bližší, než by se mohlo na první pohled jevit. Základním nedostatkem a vnitřní překážkou v obou hnutích je to, že neprošly reformací a že každý pokus o reformu v nich zatím ztroskotal. Aniž bychom chtěli zavírat oči před obrovskou vnitřní krizí dnešního protestantismu, chceme vyjádřit své přesvědčení, že budoucnost komunismu i katolictví bude záležet na jejich schopnosti se vnitřně reformovat, především však demokratizovat.

České (a moravské) katolictví bylo velmi oslabeno tím, že bylo národu vnuceno po třicetileté válce a že navzdory kvantitativním úspěchům se odsoudilo k vnitřní

sterilitě a duchovní i myšlenkové inferioritě (pochopitelně lze uvést také výjimky, ale vždycky lze zároveň ukázat, jaké těžkosti byly s oněmi výjimečnými případy spojeny). Na národním obrození se aktivně účastnilo či podílelo většinou jen nižší kněžstvo, zatímco vyšší klérus, církevní hierarchie byla i samotnými katolíky (většinou zase jen formálními) pocíťována jako corpus alienum národního života. Je obrovský rozdíl mezi bytostnou spjatostí katolické církve v Polsku s polským lidem, s národem, s polskou společností, a to v průběhu všech dějinných katastrof, jimiž Poláci museli v minulosti projít, a přímo navzdory jim, a mezi katolickou církví v českých zemích, která měla vždycky blíže do Vídně než do Prahy. Po převratu 1918 se základy, na nichž katolická církev stála, prudce otřásla. Monopolní postavení katolíků skončilo, z tolerovaných dvou protestantských konfesí se staly téměř rovnocenné církve, k nimž navíc přibyly další. Moc katolíků byla oslabena několikerým způsobem, došlo k prvnímu vyvlastnění církevního vlastnictví pozemků (především polností a příslušných hospodářských zařízení) atd. K úplné odluce nedošlo, ale byly učiněny významné kroky k jejímu budoucímu uskutečnění. To vše způsobilo, že katolíci byli (pokud z církve nevystoupili nebo pokud v ní nezůstávali jen z povrchní setrvačnosti) značně znejistěni a chovali k novému demokratickému státu nedůvěru až odpor. To se projevilo zejména po Mnichově až politováníhodným způsobem. Celkově lze říci, že první republika si málo prozíravou politikou postavila proti sobě příliš velké skupiny obyvatelstva, především Němce, kteří byli zbaveni postavení politických hegemonů nebo alespoň spojení s ostatními rakouskými Němci, potom katolíků, kteří byli zbaveni hegemonie náboženské a přestali představovat oficiální státní ideologii, po prvních letech života v nové republice byli zbaveni iluzí zejména dělníci a venkovský proletariát (což ovšem bylo ještě podtrženo tím, že v době hospodářské krize byli socialisté rozdělení či spíše rozštěpeni, a konečně se republika začali stále víc odcizovat také Slováci (zejména v důsledku nevhodného českého postupu a malého porozumění pro slovenské potřeby i cítění). A nakonec nelze zapomenout ani na to, že sami Češi, zkažení dlouhým obdobím, v němž ke státu a k jeho úřadům a orgánům se naučili vztahovat s permanentní nedůvěrou, neměli také dost předpokladů, aby se chovali k novému státu jinak, nově – a to vlastně až do okamžiku jeho katastrofálního ohrožení. V této situaci nebylo možno se katolíků a jejich politickým reakcím příliš divit. V každém případě však se katolíci necítili v novém státě dost doma a za podpory oficiální ideologie byli ostatním obyvatelstvem (českým) viděni jako podezřelí, nespolehliví, neloajální občané – tedy občané druhého řádu (dost podobně jako Němci, byť z jiných důvodů). Teprve po ztrátě samostatnosti (a po krátkodobém politickém „pomnutí smyslů“ po Mnichově) se najednou začalo ukazovat, že v ilegální práci ani v počtu vězňených, do koncentráků poslaných a dokonce popravených nezůstávají katolíci pozadu. To byl první předpoklad pro změněné postavení katolíků ve společnosti. Po Únoru 1948 a likvidaci politických stran (na jejichž místo v Národní frontě přišly komunistům zcela podřízené a jimi ovládané střešové organizace) se náhle katolická církev stala nejdůležitějším zázemím a základnou eventuální opozice, byť nikoliv politické, nýbrž jen jakousi ideovou či ideologickou alternativou. Proto se vládnoucí komunisté pokusili toto zázemí maximálně narušit a nasadili všechny síly a prostředky (včetně nezákonných) na oslabení (a eventuální pozdější likvidaci) katolické církve, její hierarchie, jejího normálního provozu a života, likvidovali řády a katolické organizace všeho druhu atd. atd. a nasadili takový typ hrubého násilí i dlouhotrvajícího zastrasování, že na dlouhá léta opravdu vyřadili katolickou církev z možnosti aktivního podílu na společenském životě. Ke změně začalo docházet teprve v šedesátých letech, kdy se v druhé polovině vraceli z dlouhodobého věznění už poslední katoličtí vězni, kteří léta věznění přežili. Obrovské utrpení katolických kněží i laiků v padesátých letech přineslo paradoxní důsledek: katolíci byli přijati národem jako jeho právoplatná část a složka. To způ-

sobilo, že se začalo obnovovat a růst i katolické sebevědomí. Rok 1968 znamenal počátek obratu, navíc inspirovaný převratnými událostmi v samotné církvi a na jejích nejvyšších místech. Vaticanum secundum otevřelo perspektivy a uvedlo do pohybu proměny, které se již nepodařilo zastavit ani po smrti Jana XXIII. A podobně to pak vypadalo i u nás. Ačkoliv hned po konsolidaci vnitrostranických poměrů (tj. vyhoštění asi půl miliónu členů ze strany) se začaly stupňovat represe, a tentokrát už vůči všem církvím, nejen přednostně vůči katolíkům, byli to právě katolíci, kteří na rozdíl od padesátých let prokázali největší schopnost rezistence. Velkou inspirací a duchovní pomocí byl rostoucí význam katolické církve v sousedním Polsku, kde to byla právě církev, která se ujala zprostředkující role mezi vládou a Solidaritou a pravděpodobně velmi konstruktivními zásahy pomohla významně omezit rozsah společenské katastrofy.

Mohli bychom se odvážit tvrzení, že také budoucí vývoj naší společnosti bude záviset na tom, zda a jak se katolíci a katolická církev nejenom aktivně zapojí znovu do národního a celospolečenského života, ale nakolik to učiní dostatečně promyšleně a cílevědomě, s vědomím skutečné odpovědnosti za budoucnost naší země, a zejména – řekl bych – zda si osvojí také vyostřené vědomí odpovědnosti za politický příspěvek k národnímu životu. Je absurdní chtít omezovat křesťanství a křesťanskost na nějakou soukromou oblast, oddělenou neprodyšně od ostatního společenského a politického života. Křesťanství a tedy také katolictví představuje významný směr také myšlenkový, filosofický a také sociálně politický, nejen náboženský (a dokonce právě ta náboženská složka křesťanství může být považována za složku nejproblematictější, i když právě v tomto bodě se katolíci zdají pro to mít mizivé porozumění). Chtít mocensky nebo administrativně křesťany a křesťanské prvky zatlačovat, minimalizovat, zbavovat možnosti se všestranně a celospolečensky uplatňovat a rozvíjet je jednak v rozporu s přijatými mezinárodními dokumenty o lidských právech, ale zejména ke škodě celé společnosti. Nadále je nemyslitelné pokračovat v dosavadním stavu, kdy jedna politická strana a její ideologie si osobují nejen mocenský, ale také ideový a ideologický monopol, kdy veškeré školství je společnosti vyvlastněno a ovládnuto jedním světovým názorem (nadto ve velmi ubohém odvaru), zatímco křesťané a křesťanství jsou postaveni do role neochotně trpěných zbytků jakéhosi zastaralého a zaostalého duševního zpátečnictví.

Pro celou společnost je důležité, aby se právě katolická její část více a hlouběji zapojila do společenského i politického pohybu, kterého je naší v krizi se nacházející společnosti zapotřebí. To však zároveň znamená, že není jedno, jak se katolíci (a také ostatní křesťané jiných konfesí) do tohoto pohybu zapojí. A hned také musíme čelit nesprávnému chápání celé záležitosti. Žádná část společnosti nemůže udávat tón a rozhodovat (legitimně, může tak ovšem učinit nelegitimně a násilně, ale pak jak ke své, tak k celospolečenské ztrátě a zhoubě), kterým směrem se má společnost pohybovat a jak se tedy do tohoto pohybu mají nebo musí zapojovat jiné části společnosti, ostatní členové společenství. Jediný legitimní způsob je předkládat celé společnosti návrhy, projekty a programy, a pak je nechat projít diskuzí a kritikou, a posléze nechat společnost rozhodnout se pro nebo proti. Ale takové návrhy a programy může předkládat nejenom jedna skupina nebo vrstva společnosti, nýbrž skupina či vrstva každá. To je elementárním předpokladem toho, aby diskuze byla opravdu svobodná a kritika aby byla hluboká, věcná a účinná. Proto je nutno vítat, že katolíci přišli s iniciativou, kterou předkládají vládě a státním orgánům k diskuzi a kritice. To, čeho se zatím dočkali, není kritika, tím méně diskuze, nýbrž pomluvy, osočení a nadávky. To však samo o sobě nemůže věcně ospravedlnit všechny katolické návrhy a požadavky. Tam je diskuze i kritika nutná, neboť ani katolíci nemají větší právo ani oprávnění vést společnost než třeba komunisté. (Ostatně to zatím ani neumějí, právě tak jako to

neumějí komunisté.) Ale taková vskutku potřebná diskuze musí jít in medias res a užívat věcných argumentů – a nesmí být jednostranně ani vedena, ani kontrolována a regulována. Diskuze musí být otevřená všem, kdo mají co říci k danému tématu, nikdo nesmí být apriori vylučován, a žádné stanovisko nesmí být předem diskvalifikováno. A tak nesmí být z diskuze vylučována ani katolická část občanů, ani křesťanské východisko diskutujících.

Jednu věc je ovšem třeba dodat: vskutku potřebné a užitečné by bylo, kdyby se do diskuze a do společenského a politického rozhovoru (dialogu) a života především a co nejaktivněji zapojila ta část katolického společenství, která je co nejotevřenější, vůči ostatním křesťanům co nejekumeničtější a vůči nekřesťanským částem společnosti co nejtolerantnější a připravena jim co nejlépe porozumět (aniž tím opustila své pozice a svá východiska). Také je třeba nahlédnout, že nepomohou nic lidé, kteří si vypěstovali alergii vůči všemu novému, ve vývoji či v dějinách na postupu, kteří jsou zahleděni zpátky a postrádají tvořivost, jsou zvyklí jen reagovat na protivníka a nepřítele. Dvacet let žijeme v době pouhé reakce (na reformní pokus části komunistů, ovšem té lepší části); co teď potřebujeme, není jen další fáze reakce, natož nějaké ještě odvozenější a pokleslejší reakce na reakci. Potřebujeme nové myšlenky, ne návraty k něčemu starému a ještě staršímu. Potřebujeme odvahu, ne formování nějakých nových šiků a kohort. Nepotřebujeme reminiscence, potřebujeme návrhy na řešení. Bohužel velká část 31 bodů je zaměřena na obnovování ztraceného a potlačeného. Nic proti tomu, pokud něco takového zůstane na okraji, ale nemůže to být základ nějakého nového programu, nového procesu, skutečné obrody. Skutečná obroda není nikdy pouhým návratem, i když se to někdy v minulosti domnívala. Reforma je vždy krokem kupředu – anebo není opravdovou reformou.

11. III. 88

880311

<<<

>>>

[Úkoly, které stojí před katolickou církví]

88-349 – 88-352

Jednou z vůdčích myšlenek západní (katolické) církve je pojetí církve jako vladařského organismu, „království“ doslova a do písmene. To vedlo sice postupně, ale neúchylně k papežské theokracii, která nemá obdoby ani v církvi východní, ani v církvích reformačních (nejvíc o theokracii usiloval Kalvín, ovšem ve značně odlišném smyslu). Trvalo ovšem celá staletí, než byl v církvi vybojován a než se prosadil s konečnou jako by (zdánlivě) platností statut poslední svrchovanosti a dokonce neomylnosti papežovy. Zejména od protireformace se nezadržitelně prosazovala tendence k naprostému centralismu, k univerzálnímu episkopátu římského velekněze. Je zvláštní, že – alespoň jak se věci zatím jeví – k přelomu v této tendenci došlo při pokračování téhož koncilu (původně neskončeného), tedy na Vaticanu II., jímž startovala nová tendence, kterou bychom mohli nazvat demokratizační. Katolická církev – nepochybně v tom sehrály svou roli neblahé zkušenosti s antidemokratickými hnutími XX. století – nahlédla, že je něco dobrého na demokratických strukturách, jež byly úspěšně zavedeny v tzv. presbyterních církvích, a pomalu se začala ubírat tím směrem. Jak řečeno, změny jsou pomalé, pro některé posuzovatele z řad katolíků dokonce příliš pomalé, ale jsou významné. Proto by bylo na místě ocenit, že současná katolická iniciativa je iniciativou laickou a že se v ní laici také dožadují, aby jednání se státními úřady byli přítomni

také jejich zástupci, tj. aby nešlo o jednání pouze s hierarchií. To však naše reliktní stalinisty právě dráždí, právě tak jako se snaží už po dlouhá léta vmánevovat vedení presbyterních a tedy demokratických církví k rozhodování v záležitostech, jež v nich byly tradičně doménou jednotlivých sborů. Jak bychom mohli nebo jak by někdo mohl věřit v upřímnost slov našich nejvyšších představitelů o demokratizaci v celé společnosti, když každý může pozorovat, jak i ty nejokleštěnější demokratické prvky, pokud ještě se někde zachovaly, jsou jim trnem v oku? Demokracie a demokratičnost zatím naší politické špičky nevyhovuje a naopak se jí vysloveně obává. Jak se někde řekne slovo demokracie, hned se upřesňuje, že přece nikoliv buržoazní, nýbrž socialistická; a jak se ozve slovo demokratizace, ihned někdo zvedne prst a připomene demokratický centralismus. Uvidíme, jak se věci budou vyvíjet v Sovětském svazu; u nás však se situace jeví tak, že katolická církev je nakloněna demokratizaci uvnitř církve a že našla pozitivní vztah k demokratickému politickému uspořádání mnohem spíše než naši komunisté. Zase ukáže teprve budoucnost, zda je smysl pro demokracii a demokratizaci podstatně a trvale probuzen u exkomunistů. Jsem přesvědčen, že cesta zpět ve smyslu znovuzavádění kapitalistických struktur je neschůdná, ba nemožná. Tady bude třeba si mnohé s katolickými bratry vyjasnit. Katolíci si budou muset prověřit některé své věcně nepodložené averze, odložit předsudky a jít do budoucnosti s otevřeností mnohem větší, než se momentálně zdají být s to. Ocitli se na významném rozcestí; první známky jistého „probuzení“ z tradičního českého konzervatismu se objevily před dvaceti lety, ale „progresivní katolicismus“ byl u nás v průběhu období politické reakce na reformní pokus komunistů potlačen a téměř likvidován. Dnes se – opření o obdobnou vlnu v západní Evropě a USA – ozývají především konzervativní hlasy. Ale tím se nesmíme nechat mýlit. Už před 63 lety upozorňoval J. L. Hromádka, že navzdory zjevným konzervativním až reakčním tendencím v katolictví, které jsou spjaty a jeho absolutním monarchismem atd., „v jeho systému theologickém je místo i pro radikální, demokratické, ano socialistické snahy“ (s. 62). Je pochopitelné, že takové snahy potřebují vhodné podmínky, aby se mohly rozvinout a uplatnit.

Hlavním problémem českého katolicismu je jeho theologická povrchnost a jeho převážně jen emocionální „zbožnost“. Zbožnost se v něm stala prožíváním a opájením se zbožností, přestala už dávno být celoživotním stylem, způsobem jednání i myšlení v každodenním životě. Zbožnost je na obyčejný život prostě jen přilepena, ale neproniká jím naskrz a nedává mu praktickou orientaci. Nejhorší pak je, že si to katolíci sami dost neuvědomují, resp. že si to přestali uvědomovat a že vystřídali dobu depresí a komplexů méněcennosti resp. inferiority nadměrným a skutečnosti nepřiměřeným sebevědomím, aniž by na sebe začali být mnohem přísnější a aniž by se rozhodně pustili do zacelování skutečných ran, z nichž nejedna ještě zdaleka není zacelena – ran, kterých se na sobě dopustili oni sami (takové jsou nejzhooubnější a nejhůře se hojí). Naše české katolictví není dost křesťanské, obecná religiozita v něm převládá nad ryze křesťanskými prvky a nad vírou v evangelijním smyslu. Je to nepochybně neblahý důsledek celého období protireformačního a je možno to chápat i vysvětlovat. Ale naši katolíci s tím musí jednou konečně hnout. Představují dnes respektabilní společenskou sílu, a bylo by jen novou katastrofou, kdyby se chtěli obnovovat a obrozovat spíše myšlenkou národní nebo myšlenkou nějakého neokonzervatismu apod., a nechali přitom bez povšimnutí, že i jejich nejlepší výkony zůstávají ryzímu křesťanství hodně dlužny, že i jejich nejlepší osobnosti zůstávají právě v tom křesťansky nejdůležitějším zřeteli bez pravé hloubky, ba že jsou často vnitřně rozpolceny nebo snad spíše nalomeny, ne z jednoho kusu. Zvláště nápadné je to, jak se ve svém hodnocení některých nekatolických nebo jen zčásti, povrchně katolických jevů (např. literárních, výtvarných, politických atd.) jeví jako neprincipiální, rozkolísání, nebo jak ustupují od náročných měřítek, když se zdá získat něco pro katolickou

společnost, atd. Velmi často jeví ve svém hodnocení jakousi lehkovážnost, s jakou rozdělují nebo zase spojují některé jevy – nedostatek přísnosti a přesnosti v rozboru a interpretaci takových jevů atd., v posuzování úrovně a kladení nároků atd.

Je v zájmu celé společnosti, aby se nejen katolíkům, ale křesťanům všech vyznání dostalo rovnoprávného postavení ve společenském i politickém životě naší země. To ovšem zároveň představuje závazek pro všechny křesťany a pro náš případ jmenovitě pro římské katolíky, aby všemožně usilovali především o zvýšení vlastní úrovně a tím i kompetence, bez čehož by jejich zvýšená účast na národním životě nemohla být skutečným přínosem. Poslední čtyři desetiletí jsou dobou, kdy došlo k povážlivému úpadku odborných, mravních a obecně lidských norem v naší společnosti, a rozhodujícího obratu nebudeme schopni dosáhnout, nenajdou-li se mezi námi lidé mravně vyspělí, opravdoví a čestní, ale také odborně zdatní a kompetentní, pohotoví při řešení naléhavých problémů, lidé kteří si budou moci získat nejen respekt, ale také důvěru ostatních občanů a kteří pronikavostí svého pohledu na skutečnost budou mít předpoklady k tomu, aby své spoluobčany vedli po správných cestách národní a společenské obnovy a obrody.

12. III. 88

880312

<<<

>>>

[Čím drží pohromadě událostné dění, složené z událostí nesrovnatelně kratších]

88-353

Z radiotechniky např. je známo, jak se radiová vlna, tj. nosná vlna, moduluje tak, že je jí použito jako nositele dalších vln, ovšem kratších. Problém ustavení světa (vesmíru) je vlastně obrácený: „nosné vlny“ jsou neobyčejně krátké – a technickým „úkolím“ se stává, jak na nich vybudovat událostné dění, které je časově, tj. svým trváním, podstatně, takřka nesrovnatelně, nesouměřitelně přesahuje. Tak např. krajním případem je „technický“ problém, jak je v „přírodě“ na subatomární rovině dosaženo toho, že na základě kvantového událostného dění o trvání nepatrných zlomků sekundy (1 na -34 sec.) ustaví nejtrvalejší struktura, kterou zatím z celého vesmíru známe, totiž proton, jehož poločas rozpadu je souměřitelný a možná dokonce delší než trvání celého vesmíru (odhadované asi na 50 miliard let) (z čehož dosavadní trvání se odhaduje asi na 15–18 miliard let). – Tady by bylo dobře se seznámit s možnostmi fyziky obecně a zejména se schopností dnešní fyziky nějak pracovat s krátkými fyzikálně definovatelnými ději tak, že se z nich vytvoří bez ustavičné kontroly zvenčí nějaké časově je přesahující a vnitřně složitější super-děje, aniž by bylo nutno se v konečné integraci spoléhat na integrační schopnost vnímatele. Tak např. kinematograf využívá toho, že lidské oko je neschopné postřehnout jako rozdílné okamžiky velmi blízké, takže má tendenci velmi rychlou střihu statických obrazů spojovat ve vnímání v kontinuální děj. Možná, že něco podobného lze odhalit i na ryze fyzikální úrovni, např. pokud jde o reakci na gravitační působení velkých hmot. Ale to nemůže vysvětlit nic z toho, co jsme tu formulovali jako specifický problém integrace většího množství časově i prostorově odlišených subudálostí ve větší, rozlehlejší i delší superudálost zevnitř, tj. ve skutečnou superudálost.

13. III. 88

880313

<<<

>>>

[Člověk jako Sein zur Wahrheit]

88-354

Filosofická antropologie jakožto disciplína právě filosofická nemůže nechat bez povšimnutí celek a zabývat se pouze člověkem. Proto se musí zabývat člověkem v jeho vztahu k celku. Tím celkem, k němuž se člověk jakožto člověk nutně vztahuje, není jen předmětně chápané univerzum, nýbrž především to, co umožňuje a zakládá jak existenci člověka, tak „bytí“ samotného univerza (přesněji: to, že univerzum jest – nechceme zatím přetěžovat výpověď o předmětném univerzu tím, že bychom mu připisovali „bytí“ v silném smyslu – to právě necháváme zatím otevřeno). – O člověku pravíme, že je bytostí, která víc než kterákoliv jiná bytost je určena pravdou. V jisté době k výměru Heideggerovu, který o člověku vypověděl, že to je „Sein zum Tode“, bychom chtěli oponovat svou tezí, že to je „Sein zur Wahrheit“. Tím je zároveň naznačena nakloněnost či spíše vykloněnost člověka z přítomnosti (danosti) do budoucnosti (ještě nedané), a to taková vykloněnost, která dokonce znamená, že člověk sám ve své danosti se k sobě obrací zády a nechává se za sebou. Jestliže Heidegger charakterizuje člověka jako „Sein zum Tode“, pak tím charakterizuje člověka v podstatě ještě archaického, tj. člověka hledajícího svou záchranu v *arché* či v archetypech, tj. v nadčasové minulosti, pramínech, člověka tedy, který se smrti obává a bojí a který se nějakým trikem chce před ní zachránit. Naproti tomu ona vykloněnost člověka do budoucnosti, která ještě není, nesená však nikoliv nechutí a donucením, nýbrž jistotou a spolehnutím na to, co přichází z budoucnosti, nespolehá na nic daného, již nastalého – k tomu se právě naopak obrací zády, to nechává za sebou, od toho je už odvrácen a s nadějí a očekáváním hledí vstříc tomu, co teprve má přijít.

13. III. 88

880313

<<<

>>>

[Jak vypovídat o pravdě]

88-355 – 88-360

Prostá zkušenost nás učí, že slovo samo není při promlouvání tím nejdůležitějším, nýbrž že mnohem důležitější je, co slovo znamená. Slovo však něco znamená především v kontextu. Na prvním místě můžeme jmenovat kontext s jinými slovy, tj. kontext jazykový (a ten je několikero druhů: jednak jde o souvislost s příbuznými slovy buď téhož jazyka, nebo téže užší nebo širší skupiny jazyků; potom může jít o kontext spjatý s významovými kvalitami, jež jsou zprostředkovány jinými jazyky, zejména pak jazyky klasickými, jakými jsou zejména latina a řečtina, ale i další jazyky mrtvé nebo živé – to jsou vlastně kontexty již kulturní; značný význam může mít spojitost jazykových struktur s určitou myšlenkovou tradicí nebo docela určitou školou, eventuelně i s docela určitým myslitelem, který důsledně razil určitý význam pro dané slovo; ale vedle toho všeho je velmi důležitý konkrétní aktuální kontext, v němž je daného slova právě užito, a tam se zase prolíná kontext toho, co bylo vysloveno, je vyslovováno a co se očekává, že vy-

sloveno bude, s kontextem věcným, přesahujícím všechno, co bylo, je a bude vysloveno nebo může být vysloveno atd.). Potom tu vždycky nějak intervenuje kontext myšlenkový, tj. určitý více či méně zaběhnutý řád, který nevyrůstá z jazyka, nýbrž ze způsobů jeho užití, resp. ze způsobů jazykového uspořádání promlouvání, jímž má být sděleno něco obsahově každý jazykový projev přesahující a jej vlastně ovládající. A pak ovšem tu má svou důležitost ještě již zmíněný kontext věcný, který je ovšem vždycky myšlenkově prostředkován. To vše nás vede k tomu, abychom *logos* (ve shodě se starou řeckou tradicí) neredukovali ve svém pochopení jen na záležitosti jazyka, ale také a zejména na záležitosti celého myšlení a promlouvání.

Když tedy mluvíme o významu, musíme považovat za pouhou výjimku a případ jen relativní platnosti, když se snažíme (například lexikálně) stanovit význam, resp. významy izolovaného slova. Mnohem původnější a základnější je význam celé slovní souvislosti, tzv. promluvy, a i tam musíme pamatovat na to, že dokonce i každá promluva, a to i promluva sebedešší a sebedrobnější (např. studie nebo kniha) přinejmenším zčásti čerpá plnost svého významu z kontextu a zbavena tohoto kontextu nikdy nevydá své svědectví v úplnosti a zcela vyčerpávajícím způsobem. (Navíc i kdyby se to zdařilo, jsou pro každou promluvu charakteristické některé znaky či vlastnosti, jež z principiálních důvodů nemohou být nalezeny jako imanentní výbava této promluvy, jako něco, co by bylo lze považovat za promluvě „vlastní“ či – máme-li jen v náznaku užít kupř. Brentanova termínu – inexistentní.) Pro každou promluvu je charakteristická její bohatě rozvětvená intencionalita, kterou chápeme ve smyslu podstatně širším, než jak ji chápal Husserl. Když jde o pravdivost či nepravdivost nějaké promluvy (byť sebedrobnější a seberozsáhlejší), vždycky vedle toho, co je v promluvě řečeno, vysloveno, ba dokonce co je v ní vysloveno nebo nevysloveno z toho, co je v souvislosti s ní myšleno i nemyšleno (a co je v promluvě sdělováno, předmětně nebo nepředmětně), je tato promluva pravdivá nebo nepravdivá, event. pravdivější nebo méně pravdivá, a tato její charakteristika souvisí právě s nepředmětnou intencionalitou, v níž se zatím dost dobře a dost přesně nevyznáme, která uniká naší „teoretické“ a „metodické“ kontrole a která spočívá v tom, že při každém míněném významu (zejména nejširším) se naše promluva či výpověď „vztahuje“ k pravdě, resp. se tak vyjevuje „ve světle“ pravdy.

Tak jako je skutečnost, o které vypovídáme, mimo rámec samé výpovědi, tak jako je intencionální předmět, jež konstruujeme, abychom s jeho pomocí mohli vypovídat o předmětné skutečnosti (= skutečnosti, která má mj. předmětnou stránku), nikoliv imanentní či inexistentní intencionálnímu aktu, tak je také pravdivost či nepravdivost výpovědi nikoliv vlastností výpovědi imanentní, nýbrž čím-si, co se nejen rozhoduje, ale přímo ustavuje mimo samu výpověď. Nemůžeme tu, leč použít jakési metafory: tak jako se skutečnost ukazuje jakožto taková, tj. jako právě ta skutečnost, kterou jest, teprve ve výpovědi, právě tak i výpověď se ukazuje jakožto pravdivá (nebo nepravdivá) teprve ve světle samotné pravdy. Ta metafora je v jistém smyslu zavádějící, protože to vypadá, jako by pravdivá výpověď byla pravdivá (či spíše jako by se stávala pravdivou) tím, že sama pravda o její pravdivosti (nebo nepravdivosti) „vysloví“ svůj soud, svůj verdikt. Tak to ovšem vypadá jen proto, že zatím nedovedeme vystihnout celou záležitost lépe. Pochopitelně nejde o žádný verdikt ani soud, který by jen konstatoval a potvrdil, že výpověď je pravdivá (nebo nepravdivá), tedy který by konstatoval a potvrdil něco, co už bylo „faktem“ předtím. Naopak jde ze strany pravdy o mnohem víc než pouhé stvrzení dané, již hotové pravdivosti nebo nepravdivosti, nýbrž o samotné ustavení pravdivosti výpovědi (eventuelně o absenci takového ustavení). To má dvojí hlavní důsledek pro další postup zkoumání. Především je třeba upřesnit, co na straně výpovědi může být označeno za předpoklad ustavení

její pravdivosti „iniciativou“ ze strany pravdy. Za druhé je třeba ujasnit, zda je možno říci něco bližšího o pravdě samotné a o zmíněné její „iniciativě“.

O pravdě vlastně vůbec není možná předmětná výpověď. To konkrétně znamená, že o pravdě lze vypovídat pouze nepředmětně. Ale protože každá výpověď má nutně také předmětné intence, musí každá nepředmětná výpověď o pravdě předmětně vypovídat o něčem jiném, co není ryzí nepředmětností, nýbrž co má svou předmětnou stránku. Protože však nepředmětně má být tematizována pravda, nemůže být předmětně tematizováno cokoliv, nýbrž jen něco, co zůstává hluboce souvislé s pravdou. Tím zdaleka nejsouvislejším s pravdou je to, co je maximálně na pravdu zaměřeno, nebo lépe: co je maximálně vůči ní otevřeno, aniž by ji ještě postihovalo. Mohli bychom to vyjádřit tak, že tento vztah k pravdě, který pravdu nikterak nekonstituuje ani ji nezachycuje, ba ani nepředjímá, ale je pouhou, nicméně ryzí otevřeností vůči ní, se sám ujišťuje pravdou, kterou nejenže ještě nemá, ale kterou pouze očekává, které se naděje, aniž by si o ní předem byl schopen dělat nějaké představy. Toto spolehnutí na to, nač se lze beze všech pochybností spolehnout, aniž bychom museli vědět předem, nač se spoléháme a oč se dokonce předem, na úvěr, z pouhé důvěry v důvěryhodnost a spolehlivost opíráme nejen ve svém myšlení, ale v celém životě, najdeme ve starozákonních textech pojmenováno jako spolehlivost a spolehnutí, věrohodnost a víra atd. Septuaginta na některých místech označila tuto zvláštní jistotu, která není odvozována z ničeho, co je už dáno, tj. která není zakládána na ničem již nastalém a hotovém, řeckým slovem *pistis*. Již tímto překladem, a zejména dalším vývojem a posuny s ním spojenými došlo k ztrátě pravého povědomí o tom, co vlastně bylo a má být míněno. Proto je nutná jistá rehabilitace a rekonstrukce oné *pistis*.

Nemůže-li být konstituována žádná filosofická disciplína centrálně soustředěná na problém pravdy, protože pravda nemá žádnou předmětnou stránku a je ryzí nepředmětností, pak je nutno konstituovat filosofickou disciplínu, která předmětně tematizuje ten nejautentičtější a nejlegitimnější lidský (a tím také předmětný) vztah k pravdě, tj. otevřenost vůči pravdě, na kterou se teprve čeká a o níž se předmětně nic neví a nic také nedá vědět a říci. A touto disciplínou je filosofický obor, soustředění na důvěru v nedanou pravdu jako to nejjistější a nejspolehlivější, oč se lidský život může vůbec opřít a nač se může s jistotou spolehnout. A protože již od překladatelů Septuaginty, zejména pak od spisovatelů a redaktorů novozákonních textů, psaných v *koiné*, se mluví o *pistis*, můžeme tuto filosofickou disciplínu nazvat pisteo-logií. V jejím rámci - a pouze v jejím rámci - lze filosoficky tematizovat otázku pravdy samotné, ovšem pouze nepředmětně. Pisteologie je tak na jedné straně významnou, ba snad nejvýznamnější, přímo centrální partií filosofické antropologie, ale na druhé straně právě jakožto subdisciplína antropologická se řadí k jiným disciplínám méontologickým, neboť se člověkem zabývá v těch jeho momentech, v nichž se jeví jako nejsoucí (nejsoucno) - což ostatně musí potom vrhnout ostré světlo na antropologii celou. Samo ustavení pisteologie jako filosofické disciplíny je vlastně ostře polemické ve vztahu ke všem výkladům o povaze (bytostném určení - Wesen) pravdy, založeným na etymologii řeckého slova *alétheia*. Filosofická pisteologie nutně ukazuje, jak málo může být Pravda charakterizována jako neskrytost vzhledem k tomu, že je ryzí nepředmětností, tudíž nejsoucno, ne-přítomností.

Pisteologie se ukazuje v jistém smyslu jako ta filosofická disciplína, která je s to svou tematikou a zejména svými myšlenkovými prostředky zajít nejdál při zkoumání nepředmětné skutečnosti. Filosofie jako taková je reflexí a žije reflexí (přesně: její vlastní aktivita je odkázána na třetí rovinu reflexe, tj. na rovinu, na níž je reflektována reflexe nějaké další reflexe). Samotná reflexe je však vždycky reflexí nějaké akce (vlastní), přičemž touto reflektovanou akcí může, ale nemusí být jiná reflexe. Otázka po povaze, resp. bytostném určení pravdy tudíž neodpo-

vídá tomuto rozpoznání, a proto je ne-li falešná, alespoň zavádějící na falešnou cestu. Po bytostném určení pravdy se nelze tázat (a výklad, proč to nelze, lze bez obtíží podat, neboť souvisí s povahou ryzí nepředmětnosti a nepředmětných intencí, jimiž může být ryzí nepředmětnost výhradně míněna). Předmětem dotazování a zkoumání může být pouze akt, nikoliv „předmět“ – předmět je výsledkem zpředmětňující konstrukce, a proto jeho zkoumání může být platné jen za předpokladu, že tento „předmět“ odvozujeme od aktu jeho konstrukce, jeho konstruování, jeho konstituování (zejména tak činíme převáděním celé problematiky do roviny logické, tj. do roviny souzení, zejména pak nasuzování pojmů, bez něhož konstruování intencionálních předmětů není vůbec možné). V případě pravdy však je každý, tj. jakýkoliv intencionální předmět překážkou a scestím. Snad až budeme schopni organizovat lépe a metodičtěji své nepředmětné intence, budeme moci konstituovat intencionální „nepředmět“. Ale dosud to neumíme, a proto musíme zůstat stát u toho posledního aktu, jehož je člověk schopen, který však zároveň ve své podstatě není jeho vlastním aktem, nýbrž je aktem pouze přivlastněným.

17. III. 88

880317

<<<